العدد 167
السنة السادسة عشرة
ربيع 2019

مجلة سياسية ثقافية فصلية تصدرها مؤسسة الإعلام والفن للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

A political, cultural magazine issued quarterly by Kurdistan Islamic Union

صاحب الامتياز
صلاح الدين بابكر

رئيس التحرير
سالم الحاج
salimalhaj83@yahoo.com
07504499179

هيئة التحرير
سعد الزيباري
saadsuhaib@yahoo.com

سرهد أحمد علي
sarhad_ahmad72@yahoo.com

الإخراج الفني
قوباد ياسين طه
tqubadyasen@yahoo.com

مدير الإدارة
مغديد صباح
maghdeedsabah@gmail.com

الموقع الألكتروني
http://alhiwarmagazine.blogspot.com

البريد الألكتروني
alhiwar2003@yahoo.com

alhiwarmagazine2002

alhiwarmagazine

العنوان
إقليم كوردستان العراق/ أربيل - محلة طيراوة/ مقابل نقليات الشمال/ قرب المركز الثاني للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

المحتويات

دراسات		٤
- مشروع الأمّ والأبدية والعلوم الإنسانية	تحسين حمه غريب	٥ – ٢٢
- دراسة سيميائية لبعض آيات سورة البقرة	د.لامية مراكشي	٢٣- ٤٥
- إشكاليات الخطاب الدعوي	د. سعيد سليمان	٤٦ - ٦٨
- توضيح الحقائق وكشف الغموض في فكر سيّد قطب	د. دحام الهسنياني	٦٩ - ٩١
- ظاهرة العنف الأسري والأطر القانونية للحدّ منها	جهاد عمر ريشاوي	٩٢ - ١١٥
- عبق الكلمات/ مشروع إعادة قراءة الآثار الأدبية رواية (الشيخ والبحر) لأرنست همنغواي والفكرية	عبدالباقي يوسف	١١٦- ١١٧
مقالات		**١١٨**
- السلطان مظفرالدين زين الدين علي الكوجك	خسرو بيربال القصاب	١١٩ - ١٢٤
- التيارات العربية الإسلامية في الفكر الصهيوني	د.سعد الديوه چي	١٢٥ - ١٢٩
- وقفة مع (بولس) مؤسس المسيحية الحالية	د. حفيظ اسليماني	١٣٠ - ١٣٤
- وحدة الوجود عند سبينوزا	د. أكرم فتاح	١٣٤-١٣٩
- (لقمان) نص جاهز شامل...	عمار وجيه	١٤٠ - ١٤١
لقاء		١٤٢
- حوار مع رئيس المنتدى العالمي للوسطية	سرهد أحمد	١٤٣ - ١٤٧

مرافئ/ ما بين الإفراط والتفريط في الشعائر العبادية	د.يحيى ريشاوي	١٤٨
كتاب الحوار		١٤٩
- **الشاعر والأديب الكوردي پيرەمێرد..**	ترجمة: سرهد أحمد	١٥٠ - ١٦٩
ثقافة		١٧٠
- الشخصية الدينية في روايات نجيب محفوظ	د. سالم عمر الدوسكي	١٧١ - ١٨٤
- لماذا تراجع الأدب الروسي؟	جودت هوشيار	١٨٥ - ١٩١
- اللامعقول وحداثة الوعي ما بعد المصلوب	د. سامي محمود	١٩٢ - ١٩٨
بصراحة/ هل حققت الانتفاضة أهدافها؟	صلاح سعيد أمين	١٩٩
تقارير		٢٠٠
- صلاح الدين الأيوبي محور مؤتمر للمنتدى العالمي للوسطية	السليمانية: الحوار	٢٠١-٢٠٢
- انتخاب علماء كورد لمجلس أمناء الاتحاد العالمي...	متابعة وإعداد: الحوار	٢٠٣-٢٠٤
- الاتحاد الإسلامي الكوردستاني.. مراجعات مستمرة	إعداد: سرهد أحمد	٢٠٥-٢٠٦
- الاتحاد الإسلامي الكوردستاني يدين مجزرة المسجدين بنيوزيلندا	المحرر السياسي	٢٠٧
آخر الكلام/ مسيّرون أم مخيّرون؟ ذلك هو السؤال!	**محمد واني**	٢٠٨

دراسات

- التربية الإسلامية وأثرها في وقاية الشباب من الأفكار الإرهابية	د.أياد الزيباري
- رأي العلامة ناصر سبحاني في علم الكلام والمتكلمين	د.عمر عبدالعزيز
- النشاط الإنجيلي البروتستانتي في كوردستان العراق	أ.د.فرست مرعي
- منهج الوسطية الإسلامية في الأخلاق والآداب	د. دحام الهسنياني
- مطارحات فكرية – سياسية حول تجربة الحركات الإسلامية	سعد الزيباري

مشروع الأمّ والأبدية والعلوم الإنسانية

القانون أنموذجاً

تحسين حمه غريب

مستخلص:

هذا البحث يتعلّق بفلسفة القانون، حاول الباحث فيه كشف موقع القانون في مشروع (الأمّ والأبديّة) للباحث الكوردي (تحسين حمه غريب)، وهو مشروع للتجديد الديني والتغيير الحضاري. حيث يعتبره صاحب المشروع الرابع من نوعه كمشروع معرفي يجعل الدين كدين - وبشكل عام - موضوعه: ويتكون المشروع من مرحلتين؛ تعتبر الثانية تغييراً في الأولى، إلا أن البنية الأساسية باقية في المرحلة الثانية، كما هي في المرحلة الأولى.

قسّم صاحب المشروع التعامل الديني إلى جانبين: جانب ذاتي روحي (أنفسي)، سمّاه بجانب (الأمّ)، وجانب موضوعي خارجي (أفقي). وخصص الجانب الثاني لحلّ المشاكل الإنسانية: كالأخلاق، والسياسة، والاقتصاد، ولم يتطرّق إلى القانون. فحاول الباحث أن

يستعمل منهجية المشروع في القانون أيضاً، كحقل من الحقول الإنسانية والاجتماعية، لأنّ ما ذكره صاحب المشروع من العلوم ليس على سبيل الحصر، بل (المثال). ووصل البحث إلى أن بإمكان المشروع معالجة موضوعات، والإجابة عن أسئلة، في الفكر القانوني وفلسفة القانون

المقدمة

مشروع (الأمّ والأبدية) للباحث الكوردي (تحسين حمه غريب)، مشروع فلسفي للتجديد الديني والتغيير الحضاري، وهو بالأسا س يتكون من مشروعين؛ يعتبر الثاني تغييراً جوهرياً في الأول؛ على غرار المشروعات الفكرية التي وصل أصحابها إلى أفكار جديدة غير التي نشروها من قبل. فالباحث طبع مشروعه الثاني على شكل كتاب باللغة الكوردية بعنوان (دايك و ئةبةدييةت)، في عام (٢٠١٨)، ذاكراً التغييرات التي أحدثها في مشروعه الأول، بناءً على تحقيقات وصل إليها بعد إعلان مشروعه الأول. واعتبر الثاني آخر ما تبنّاه في هذا المجال، وإن كانت البنية الأساسية للمشروع الأول محفوظةً في الثاني. (تحسين حمه غريب،٢٠١٨)

والذي نبحث عنه هنا هو التحقيق في موقع (القانون) في المشروع الأول، وليس الثاني، بناءً على البنية المشتركة في كلا المشروعين. وبما أن الثاني هو تغيير في الأول، فيعتبر الأول بمثابة معيار له، فإنّ البحث في المواضيع المتعلّقة بالأول يفتح الباب للتحقيق فيها في الثاني. وبما أن كلا المشروعين مستقلين، فيمكن التحقيق في مسائل الأول دون الرجوع إلى المشروع الثاني، على غرار مشاريع فكرية مثيلة، كما هو الحال في المشروعين الفكريين للفيلسوف النمساوي (فيتغنشتاين): الأول والثاني، اللذين فرّق الباحثون بينهما في بحوثهم، فهناك بحوث حول الأول، دون الرجوع إلى الثاني.(دباغ، ١٣٨٧)

فما هو موقع القانون في مشروع (الأمّ والأبدية، الأول)، وهل بالإمكان إدخال القانون في مضمون ذلك المشروع، وإنْ لم يخصّص الباحث فصلاً له فيه، كما هو الحال لحقول أخرى غير القانون؛ كالأخلاق، والسياسة، والأدب، والثقافة؟.(تحسين حمه غريب،٢٠١٨)

وما هي الإضافات في الفكر القانوني، إنْ افترضنا أن جواب السؤال السابق هو الإيجاب، أي إننا نحصل على أن المشروع له علاقة بالقانون، وأن ذكر الحقول الأخرى هو على سبيل المثال وليس الحصر.(حمه غريب، ٢٠١٨)

فمن خلال الجواب على السؤالين السابقين تظهر إشكالية البحث.

أما فيما يتعلّق بأهمية البحث، فإنّ البحث في هذا النوع من البحوث التي تتعلّق بفلسفة القانون، من حيث إنّ أحد موضوعات فلسفة القانون هو ضرورة الكشف عن مرجع فلسفي للقانون، حتى لا يقتصر القانون على قواعد تكليفية تأمر وتمنع، من غير معرفة عمقها وأساس مشروعيتها في تصوّر المجتمع والأفراد. وبالتالي لا يصبح القانون وسيلة بيد جماعات الضغط، لفرض إراداتهم على المجتمع.

أما فيما يتعلّق بالدراسات السابقة في الموضوع، فهناك دراسات مماثلة كثيرة بالنسبة لعلاقة القانون بالمشروعات الفكرية، بيد أنّ هذا البحث يعتبر هو الأول، فيما يتعلّق بالمشروع الآنف الذكر.

أما بالنسبة لمنهجية البحث، فإن الباحث اعتمد على المنهج العقلي، والتحليلي، كما هو الحال في موضوعات فلسفة القانون.

ومن أجل تحقيق أهداف البحث، فقد قسّم البحث إلى مبحثين:

المبحث الأول خصّصه للتعريف بمشروع (الأمّ والأبدية) الفكري؛ بنيته، وموضوعاته، ومسائله، افتراضاته، ولوازمه.

أمّا المبحث الثاني، فيتناول علاقة القانون بمشروع (الأمّ والأبدية).

واختتم الباحث البحث بخاتمة تضمّ أهم ما توصل إليه من نتائج، من غير أن تكون مستغنية عن التفاصيل التي وردت في ثنايا البحث.

المبحث الأول
التعريف بمشروع (الأمّ والأبدية)

المطلب الأول: ماهيّة مشروع (الأمّ والأبدية)

مشروع (الأمّ والأبدية) مشروع للتجديد الديني والتغيير الحضاري، بناءً على العلاقة الطردية بينهما، على ما يذهب إليه صاحب هذا المشروع، وخاصة في الأديان الجماعية، كالإسلام والكونفوشية واليهودية والمسيحية. فالإسلام كدين عالمي له حضارته، وله شريعته الخاصة به، لتنظيم هذه الحضارة في مراحلها المختلفة، فالتفكير في هذه الحضارة لا يكون إلا من خلال التفكير في هذا الدين ذاته. (حمه غريب، ٢٠١٨)

وهذا ما قام به مشروع (الأمّ والأبدية): فهو تفكير في الدين كدين، وليس كأيّ شيء آخر يتعلّق به. ويعتبر الباحث مشروعه رابع مشروع في العصر الحديث تعامل - معرفياً - بهذا الشكل، أيْ دراسة الدين كدين، وبعمقه، بعد مشروع الفيلسوف الهندي (محمد

إقبال اللاهوري): (تجديد الفكر الديني) (إقبال،١٣٩٥)، ومشروع الفيلسوف الإيراني (آرش النراقي): (رسالة في معرفة الدين) (نراقي، ١٣٨٧)، ومشروع الرئيس البوسني الأسبق (علي عزت بيجوفيتش): (الإسلام بين الشرق والغرب). (بيجوفيتش، ١٩٩٤). وليس هذا حكماً معيارياً، قيمياً، باعتبار أنّ ما قام به هؤلاء هو أدقّ وأهمّ وأحسن فكرياً، مقارنة بما قام به غيرهم من العلماء والمفكرين والفلاسفة العظام في أنحاء المعمورة، مسلمين وغير مسلمين، من الباحثين في الفكر الديني وفلسفة الدين. بل إن ضرورة الموضوعية العلمية، وتحديد مسار هذا النوع من التحقيق، جعل الباحث يركّز على هؤلاء الباحثين، حتى وإن كان ما قام به غيره، أعظم وأهم علمياً وفكرياً (تحسين حمه غريب، ٢٠١٨)

وبما أن موضوع بحثنا يتعلّق بالمشروع الأخير منها، فلا يمكننا الدخول في المشاريع الثلاثة الموجودة قبله. لذا علينا البحث عن ماهية مشروع الأمّ والأبدية، ومضمونه.

كما قلنا إن مشروع (الأمّ والأبدية) مشروع عن التجديد في الفكر الديني، والتغيير الحضاري، كلازمة هذا التجديد. والتجديد الديني (أو بالأحرى: تجديد التديّن)، لا يمكن القيام به من غير معرفة الدين الذي يتعلّق به هذا التجديد.

فصاحب المشروع يحاول التعريف بالدين (الدين هنا هو الإسلام الذي تتدين به مجتمعاتنا المسلمة)، ويعتبر هذا التعرّف المعرفي هو أساس التجديد، وأصل إبداع مشروعه. (تحسين حمه غريب، ٢٠١٨)

فالمشروع يقسّم الإسلام إلى جانبين رئيسين، مكمّلين لبعضهما البعض:

الجانب الأول هو الجانب الذاتي (الأنفسي)، والذي سمّاه صاحب المشروع بجانب (الأمّ)، وشرح وجه التسمية بهذا الاسم (تحسين حمه غريب، ٢٠١٨)

والجانب الثاني هو الجانب الموضوعي (الآفاقي)، الذي سمّاه بجانب (الأبدية)، وبيّن أسباب ووجوه تسمية هذا الاسم أيضاً. (تحسين حمه غريب، ٢٠١٨).

وذكر أنّ الإسلام يتكوّن من الجمع بين هذين الجانبين جمعاً عضوياً ديناميكياً، لا يمكن الفصل بينهما، إلا في عالم الافتراض، ومن أجل البحث والتفكير، وليس جمعاً ميكانيكياً يمكن التفريق بين أجزائه بسهولة. (تحسين حمه غريب، ٢٠١٨)

وإذا أردنا التعريف بالمشروع المذكور، فعلينا التعرّف على كلا الجانبين في مطلبين، باختصار مفيد:

المطلب الثاني
الجانب الذاتي للمشروع (الأمّ)

الشقّ الأوّ ل للمشروع مخصوص للجانب الذاتي للدين، المسمّى بـ(الأمّ)، وخصّص له الباب الأول من بابي المشروع:

ترتكز فكرة (الأمّ)، في المشروع، على أنه - من الناحية الداخلية - أن الذات الإنسانية ليست مكوّنة بالشكل النهائي، بل إنها في نمو وتطور مستمرين. وهذا هو أساس السلوك المعنوي والأخلاقي في جميع الأديان الكبيرة، سواء كانت فردية أو جماعية، والترقّي إلى القيم العليا. وعلى هذا يدلّ مفهوم (التزكية) في كل من علمي الأخلاق والتصوّف الإسلاميين، كما يبدو أن هذا هو مقصوده - سبحانه وتعالى- حينما قال: {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا* قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا}(القرآن الكريم، الشمس)، فالنفس الإنسانية تتزكى وتنضج حتى تصل إلى مقام يسمّى بمقام الأمومة.. فاعتبر المشروع مقام الأمّومة مقاماً روحياً يصل إليه الإنسان، ولا يختصّ بالجانب الجسمي الفسيولوجي الخاص بالجنس المؤنث.

واعتمد الباحث في رأيه هذا على أدلة نقلية، وتجارب إيمانية، وصفات موجودة في (الأمّ)، تجعلها لائقة أن تعتبر من المقامات العليا التي تصل إليها الروح الإنسانية. ولهذا قال مولانا جلال الدين الرومي في أشعاره:

إنه دخل في صدري الحليب لمريدي.

كما وصف معشوقه الحقيقي، في بيت آخر: (إنه جنين في رحمه).

ومعلوم أن مولانا جلال الدين لا يقصد بالحليب الموجود في صدره، الحليب المادي العادي، بل هو حليب معنوي يقطره في فم طلابه وأولاده المعنويين.

وكذا وصفه للمعشوق الأزلي بالجنين، ليس مقصوده الجنين الإنساني الموجود في الرحم، بل هو إحساس ذوقي روحي بأنه أصبح أمّاً. فهو، وغيره، استعمل كلمة الأمّ كاستعارة لقِمّة أحواله الروحية.

وقد أخذ العلماء هذا اللفظ لبيان ما في داخلهم من تشبيهات الرسول - صلى الله عليه وسلم - اللطيفة في الأحاديث، وخاصة حديث: (لله أرحم بعباده، من هذه بولدها) (البخاري/٢٠٠٢)(ومسلم/٢٠٠٦).

ثم بيّن الوسائل التي يصل بها الفرد إلى هذا المقام المعنوي، فخصّص لكل مفهوم من المفاهيم الموصلة إليه فصلاً خاصاً. فاعتبر الإيمان هو الطريق، فجاء بفصل خاص له. ثم بحث عن متعلّق الإيمان الذي نؤمن به، وهو الله سبحانه وتعالى: إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا

يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا} (القرآن الكريم، آل عمران١٩٣)، فخصّ موضوع (الرَب) بفصل خاص. كما خصّص فصلاً خاصاً لمسألة الموت، وأن التأمّل في الموت مسألة إيمانية أخلاقية للوصول إلى المقامات العليا، ذاكراً أنه إذا كانت جميع الكائنات الحيّة تموت، فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي هو عالم بأنه يموت قبل موته. كما قال (نيتشه)، الفيلسوف الألماني: أنا أموت والهرة تموت، إلا أنها لا تنتبه إلى موتها.

وذكر الكاتب أن التربية الدينية تعتمد على هاتين الحقيقتين (الله، والموت) لتربية الإنسان، غير أن فلسفة التربية الحديثة لا تعتمد عليهما، ولا يوجد لهما موقع خاص فيه، حسبما ذهب إليه الباحث. (تحسين حمه غريب، ٢٠١٨)

وخصّص الفصل الأخير لمفهوم الأمومة نفسه، واعتبره الهدف للتربية والسلوك الديني، ونهاية نضوج فاكهة الروح. فالإنسان عندما يصل إلى هذا المقام تصبح روحه لطيفة، وتتصف بالصفات الموجودة في الأمّ. فالأمّ هي الأعدل في التعامل بين أولادها. ويستنتج الباحث أن الإنسان يكون عادلاً عندما يصل إلى هذا المقام. (تحسين حمه غريب، ٢٠١٨)

المطلب الثالث

الجانب الموضوعي (الأبدية)

إن ما ظهر في الفكر الديني، منذ بدايات القرن العشرين حتى الآن، هو علاقة العلوم والحقول الإنسانية، كالأخلاق والسياسة والفن، بالدين. هذا وإن كان الأصل، في القرون الوسطى، والقديمة، أن تلك الحقول لم تكن مستقلة عن الدين، بل إنها تأخذ قواعدها من القواعد الدينية.(سروش، ١٣٨٠)

فبعد عصر التنوير وظهور التحديث بالتدريج، أخذ كل حقل من تلك الحقول استقلاله من الدين، وأصبحت لها مفاهيمها ونظرياتها وأنظمتها المستقلة، على غرار العلوم التجربية، حيث إنها استقلت قبل العلوم الاجتماعية. أمّا في العلوم الاجتماعية، فأصبحت إمكانية استقلاليتها موضع نقاش، فادّعى بعض المتفكرين أن تلك العلوم يجب أن تكون مستقلة، كما هو الحال في العلوم التجربية، وإلا لم تعتبر علوماً، بينما ادّعى بعض آخر بأن تلك العلوم لا يمكن أن تعتبر مستقلة، لأ نها تنظّم سلوك الإنسان، وبالتالي تتعلّق بأفكار وتصوّرات الإنسان، وإنها لا يمكن أن تكون لها قوة تبيينية من غير أن يكون وراءها رؤيا كونية أو آيديولوجيا. ولهذا حاول المفكّرون في الأديان المختلفة أن يكشفوا أنظمة خاصة بالأديان تتعلق بتلك الحقول.(سروش، ١٣٨٠). فظهرت حقول معرفية جديدة، كالنظام الاقتصادي الإسلامي، والنظام السياسي الإسلامي، وهكذا. (صبحي الصالح، ١٩٧٨).

بل حاول بعض المفكرين التنظير للمعرفة، بشكل عام، على هذا الشكل: فهناك محاولات كإنشاء نظريات في المعرفة والأبستمولوجيا خاصة بالأديان، مثلاً هناك مشاريع تحت عنوان (إسلامية المعرفة)، حاول أصحابها استنباط نظريات معرفية خاصة بالنصوص الدينية.(سروش، ١٣٨٠)

فذهب صاحب مشروع (الأمّ والأبدية) إلى ضرورة وجود ما يوصل هذه الحقول إلى عالم أكبر، ووجود أرضية تقف عليها، حتى لا تقتصر تلك العلوم على رؤية ووظيفة وضعانية آحاد ية النظرة، وبدون تعمّق، وتصبح آلة بيد أصحاب القرار وقوى الضغط، تستعملها في تحقيق مصالحها. كما يذهب بعض علماء العلوم الإنسانية إلى ذلك، اليوم، وهذا لا يقتصر على علوم كالسياسة والاقتصاد، بل تجاوز إلى القانون أيضاً. (آلان سوبيو، ٢٠١٢)

ولكن هذه المشكلة لا تحلّ بربطها بأيديولوجيا تكون أسّها وبنيتها التحتانية، وتصبح هي الوجه المرئي والوجود الفوقاني لتلك البنية. ولا أن تصبح ذاتها آيديولوجيا جامدة محوّلة من تلك العلوم، لا تقبل التحليل ولا النقد والمناقشة، لأن الآيديولوجيا توزّع ما تواجهه بين الأبيض والأسود، والصديق والعدو.(سروش، ١٣٨٠).

ولهذا اقترح المشروع، بدل تغيير الموضوع في تلك العلوم وتحويلها إلى آيديولوجيا، تغيير النظر إليها، أو تغيير العلاقة مع تلك العلوم، أي التغيير من موقع الناظر، ورؤيته، بدل تغيير موقع المنظور إليه وتغيير تركيبه.(حمه غريب،٢٠١٨). وذهب صاحب المشروع أن هذا المنهج، أو بالأحرى الأسلوب، موجود في التاريخ الفكري والديني والعلمي منذ العصور القديمة، وفي العلوم الجديدة أيضاً.. إن موقع ونوعية التعامل مع العلوم يتغيّر بتغيّر موقع النظر إليها. فذهب (آدم سميث)، عندما بحث في نظرياته الفلسفية الاقتصادية، إلى أن نوعية التعامل والمعرفة تتغيّر بتغيّر موقع الشخص الناظر، الذي سمّاه هو بـ(الناظر المحايد).(أمارتيا سن،٢٠١٠)

وفي الفن والعلوم الجمالية يوجد تعامل شبيه، كما يذهب الفيلسوف (فيدغنشتاين) إلى أن ماهيّة الفن لا تتعلّق بموضوعه، بل ترتبط بنوع النظر إليه. فصورة فوتوغرافية لوردة لا تتحول إلى عمل فني برسمها باليد بدل آلة التصوير، بل بالنظر إليها نظرة فنية أبدية. وهذا هو الحال بالنسبة للدين والأخلاق أيضاً. فنفس السلوك الخارجي لا يجعله موصوفاً بالعمل الأخلاقي، بل بالنظر إليه خلال رؤية أبدية. والفرق بين العمل الديني وغير الديني لا يكمن في السلوك الخارجي، بل بنوعية النظرة والرؤية الفوقانية إليها. وهذا هو الحال بالنسبة للاقتصاد والسياسة والقانون أيضاً.(دباغ،١٣٨٧)

وقال صاحب المشروع: وهذا هو المسمّى في فلسفة التربية بالنظرة الكشتالطية. ولتوضيح مدّعاه جاء الباحث بمثال، فقال: عندما ننظر إلى بناء في جانب من جوانبه، فلا يمكننا معرفته، فإذا أردنا أن نكشف حقيقته، فعلينا بالدوران حوله، بل الصعود إلى ما هو أرفع منه، حتى يكشف لنا حقيقته. (حمه غريب، ٢٠١٨)

وذهب المشروع إلى أن الرسول لم يغيّر المواضيع الأساسية للثقافة العربية (التجارة، والملك، والهجرة)، عندما أرسل من قبل ربّه - على ما يذهب إليه الفيلسوف الياباني والباحث القرآني المعروف (تَشيهيكو ايزوتسو) - بل غيّر من نظرة العرب، والبشرية، إليها. فكأنما قال لهم: إنكم كنتم تنظرون إليها نظرة شركية، فتعالوا إلى أن نغيّر موقعنا في الوجود، ونغيّر القبلة، وننظر إليها نظرة توحيدية. فالمسألة هنا ليست في تغيير الموضوعات، بل في تغيير موقع الناظر، والرؤية. (تشيهيكو، ايزوتسو، ١٣٨٣)

ويرى الباحث أن المشكلة الأساسية في العلوم الاجتماعية، ومنها القانون، ليست في موضوعاتها، بالدرجة الأ ساس، بل في النظر إليها.. فالمحرّمات في السلوك الإنساني كانت موجودة منذ وجود الإنسان في المعمورة، إلا أنها كانت تؤدي وظيفتها في سياق أبدي أكبر من وظيفتها الجزئية، وليس كما هو الحال في العلوم الجديدة، والتي يقتصر الهدف فيها على نتيجتها القريبة. ومن ثم يقتصر علم الاقتصاد في تحقيق المنفعة الشخصية للفاعل الاقتصادي، وتكون غاية العمل السياسي تحقيق مصالح الفئة الحاكمة، بدل أن يكون الهدف تحقيق الخير العام، وهو موضوع أبدي. (حمه غريب، ٢٠١٨).

وكذلك الحل بالنسبة للقانون، عندما يكون وسيلة بيد جماعات الضغط، بدل أن يحقق وظائفه الإنسانية الأبدية؛ من حقوق واجبات. (آلان سوبيو،٢٠١٢)

المبحث الثاني
القانون و(الأمّ والابدية)
المطلب الأول
القانون؛ نظرة فوقانية

إذا كان القانون أحد العلوم الاجتماعية التي توجّه السلوك الإنساني، ويعرّف بأنّه "مجموعة من القواعد القانونية التي تنظّم (العلاقات الاجتماعية)؛ العيش في الجماعة، والتي يجب على الكافة احترامها، احتراماً تكفله السلطة العامة بالقوة عند الضرورة، وإلاّ تعرّضوا للجزاء القانوني الذي تفرضه سلطة عامة". (عبد الباقي البكري، زهير البشير، ١٩٨٩ ص٢١)

فهو حقل معرفي حول سلوك اجتماعي مستقل عن الدين والأخلاق والمعاملات، وإن كان له علاقة معها، ومع العلوم الأخرى، ومنشئه يرجع إلى وجود الحياة الجماعية عند البشر. إلا أن العلماء يذهبون إلى أن القانون في العصر الحديث يختلف اختلافاً نوعياً، وليس كمياً، عنه في العصور القديمة.. فالقواعد القانونية لم تكن منفصلة عن القواعد الدينية، ولا القواعد الأخلاقية، في العصور القبلية. ولهذا لم يكن البشر يفكّر في وجود قواعد آمرة وناهية يمكنها أن تخالف معتقداته الدينية والخلقية، بل عاداته وأعرافه، كما هو الحال في العصر الحديث.

ولهذا ذهب بعض العلماء أن القانون جديد بذاته، ظهر في العصر الحديث، ولم يكن موجوداً في العصور القديمة. (سروش ١٣٨٠). لذا ذهب العلماء إلى استقلال القانون عن الحقول الاجتماعية الأخرى، بل هناك تعارضات بينه وبينها في بعض المسائل والقواعد، كما هو الحال بالنسبة لعلاقة القانون بالأخلاق. فهناك – مثلاً - مسألة التقادم، والتي يتعارض فيها الحكم القانوني مع الحكم الأخلاقي، حيث إن القانون يحكم بأنّه إذا كان صاحب الحقّ لم يتابع حقّه في المدة المحدّدة قانوناً، وبشروطه، فليس له طلب حقّه، وإن كان لم يزل هو صاحب حقّه من الناحية الأخلاقية. وكذلك الحال بالنسبة للاعتصام الجماعي عندما يخالف القانون، فإن القانون بشكل عام يتعارض مع قواعد العدالة، وإن المعتصم يتحمّل النتائج القانونية المترتبة على اعتصامه من أجل الحكم الأخلاقي والعدالة (مارك تبيت، ١٣٨٤).

ولهذا، وحتى نعرف الوظائف الأساسية للقانون، يجب علينا أن لا ننظر إليه نظرة تحتانية قصيرة المدى، أي كقواعد جزئية متعلّقة بمسألة أو موضوع معيّن في مجال السلوك الإنساني، بل يجب أن ننظر إليه نظرة فوقانية من الأعلى، ونجعل كل الواقع تحت رؤيتنا، وننظر إلى جميع أبعاده.(حمه غريب، ٢٠١٨).

ومن هنا نحتاج إلى أن نعرف القانون معرفة درجة ثانية، وليس معرفة درجة أولى. ويعتبر هذا غير ذاك. وهما من إبداعات الفلاسفة وعلماء المعرفة، فإنهم يقصدون بالمعرفة الدرجة الأولى في كل علم معرفة موضوع ذلك العلم، إذ المعرفة الدرجة الأولى في القانون هو معرفة القواعد القانونية التي تعتبر موضوع القانون. (سروش، ١٣٨٠)

أما موضوع المعرفة الدرجة الثانية في كل علم ليس موضوع ذلك العلم (كالقواعد القانونية بالنسبة للقانون)، بل هو العلم نفسه، أي إن موضوع المعرفة الدرجة الثانية في القانون هو القانون نفسه، وليس القواعد القانونية، أي بنيان القانون، ونظرياته،

ومفاهيمه، وفرضياته، وهذا هو المقصود بفلسفة القانون عندما يضاف لفظ الفلسفة إلى القانون، (محمود حكمت نيا،١٣٩٠) أي: فلسفة القانون.

فمعنى فلسفة القانون هو الحقل الذي يبحث عن القانون وليس الفلسفة بمعناها الشائع، وهو البحث عن الوجود كوجود. وهذا هو الحال لجميع الفلسفات المضافة، أي التي تضاف الفلسفة فيها إلى العلوم والمفاهيم، كفلسفة العلم، وفلسفة الأخلاق... إلخ. (مارك تبيت،١٣٨٤)

ولهذا يبيّن صاحب مشروع (الأمّ والأبدية) أن أهمية الموضوع تظهر عندما ننظر إلى المسألة من الفوق والمعرفة الدرجة الثانية، ولا يمكن أن يدرك في المستوى العادي، إلا عندما يصل إلى مرحلة النهاية في العلاج الأرضي (في المعرفة الدرجة الأولى) دون نتيجة، بل عندها نرفع رأسنا (أو نتأمل في الداخل) ونقلّب وجهنا في السماء بحثاً عن العلاج في المعرفة الدرجة الثانية. (حمه غريب،٢٠١٨)

فعند التحول من المعرفة الدرجة الأولى للقانون إلى المعرفة الدرجة الثانية، نكشف مسائل لم نكن كاشفيها لو بقينا في المعرفة الدرجة الأولى. أي عندما كنّا نبحث في القواعد القانونية – مثلاً - لم نكن نعرف بأن القانون يحتاج إلى تصوّر أكبر، ورؤية كونية، حتّى نعرف موقع القانون فيها، وعلاقته بالعلوم الشبيهة والقريبة منه. ومن ثم يجب انتقال النظرة إلى القانون من كونه آلة أو وسيلة بيد جماعات وفئات اجتماعية معينة، وأصحاب السلطة يستغلونه لتحقيق مصالحهم الخاصة، إلى أن يكون له وظيفة انثروبولوجية في حياة الإنسان، يؤدّيها مع العلوم الاجتماعية الأخرى. ولا يرتبط هذا بموقعه في الجغرافيا والهندسة الاجتماعية السطحية، وهذه هي مشكلة الآيديولوجيا، بل يرتبط بوظيفته العمودية والسطوح العميقة في الحياة الإنسانية. (سروش، ١٣٨٠)

فحصر وظيفة العلوم الإنسانية، بشكل عام، وقصرها في تحقيق أغراض آيديولوجية، يجعلها غير قادرة على الرسوخ إلى أعماق الوجود الإنساني العميق، ومن ثم تفقد المشروعية والرضا بها على مستوى الجماعة، ومن ثم يلجأ أصحاب السلطة والمصلحة لفرضها بالقوة (سروش، ١٣٨٠). وحتى إن كانت تعتبر آيديولوجيا لجماعة تؤمن بها، فإنها - وبناءً على حقيقة التنوّع الإنساني - غير ممكنة الحذف في المجتمع الإنساني، فلا يمكن أن تكون تلك الفئة إلا أقليّة في المجتمع. وبالتالي يبدأ الصراع بين تلك الأقليّة، التي تريد أن تفرض مصلحتها، بناءً على القانون في الظاهر، والقوّة في الباطن، وأكثرية المجتمع الذي يضطر إلى الخضوع إلى القانون، الذي لم يتحوّل إلى مبادئ داخلية عندها، بل هي قواعد خارجية تبحث عن فرصة لكي تخالفها، بل تثور عليها متى استطاعت. وهذا لا يمكن كشفه

في الوضع الطبيعي، والمسائل والدعاوى العادية، كما ذهب إلى هذا فيلسوف القانون المشهور (هارت)، بل يظهر في المسائل والدعاوى الصعبة .(Hart.١٩٩٥)،A، L

أما في مسألة الأبدية، فالأمر مختلف، لأن النظر من الأبدية هو تغيير في العمق، ولا يكفي التغيير السطحي من تغيير القاعدة القانونية الفلانية بغيرها خارجياً، دون تحوّل في النظرة العميقة وما يجول في الباطن.

إذاً السؤال هو: ما هو الذي يمكن أن تحقّقه النظرة الأبدية للقانون؟ هذا ما نبحث عنه في المطلب التالي:

المطلب الثاني
الأبدية والقانون

ذكرنا في المطلب السابق العيوب التي تصيب القانون عندما يقتصر على معاملة وقواعد شكلية وضعية، تفرض من خارج على الإنسان، وبالإكراه واستعمال القوة عند الحاجة، دون أن ينظر إلى مضمونها الأخلاقي الداخلي. وكذلك عندما تتحوّل العلوم الإنسانية، ومنها القانون، إلى آيديولوجيا.

ولا يمكن كشف الحل في المدرسة الطبيعية، التي تربط وجود القانون بمضمونه الأخلاقي، وبالعدالة. فالقانون غير العادل لا يعتبر قانوناً، على ما تذهب إليه هذه المدرسة، في قرائتها الشمولية، لأنها لا يمكنها أن تعترف بالاستقلال للقانون، ولو كان استقلالاً نسبياً. (كاتوزيان،١٣٨٥).

ولهذا تنازل رواد تلك المدرسة المتأخرون، من ادّعائها المطلق في ربط القانون بالأخلاق (وبالتالي تبعيّة القانون للأخلاق في جميع الأحوال)، واعترفوا بالاستقلال النسبي بين كل من القانون والأخلاق، وإن كانوا لا يعترفون بالقانون الذي يخالف مضمونه الأخلاقي. وإن كانت تلك المدسة تتميز باهتمامها بمضمون القواعد، بدل الاهتمام بالجانب الشكلي في إنشاء قواعدها. وهذا هو السرّ في أن أكثر روادها، وخاصة المتأخرين منهم، يركّزون على المبادئ القانونية بدل القواعد الخارجية، في صدد بيان حقيقة القانون. (كاتوزيان،١٣٨٥)

أما مشروع (الأمّ والأبدية)، وخاصة الجانب الموضوعي (الأبدية)، فيحاول حلّ المشكلة من جانب آخر، وإن لم يخصّص فصلاً خاصاً في المشروع للقانون. إلا أننا يمكننا البحث عن القانون في المشروع بناء على المنهج المتّبع فيه في دراسة الحقول والعلوم الشبيهة والقريبة من القانون من العلوم الإنسانية، كالسياسة والأخلاق والاقتصاد وحتى الثقافة. (حمه غريب،٢٠١٨)

فيذهب صاحب المشروع أن أساس المشكلة لا يكون في جزئيات تلك العلوم، بل في نوعية النظرة إليها. بتغيّر النظرة تتغير ماهيّة تلك العلوم، فنوعية النظرة لها أثر في تكوين تلك العلوم، وهذا يقوم على نقطتين، وهما:

أولاً: إن أيّ ٍ اً من تلك العلوم، وحتى العلوم التجريبية، لا تخلو من تأثير النظرة القبْلية التي يُنظر بها إلى تلك العلوم، كما قال فيلسوف العلم المعروف (كارل بوبر): "ليس هناك نظرة بريئة". (رضا حبيبي، ١٣٨٧). ولهذا يقلّل الفيلسوف (فيدغنشتاين) من دور الفلسفة في تفسير وبيان ما لا يظهر تحت اللغة والمكائد اللغوية. ويذهب الفيلسوف الإيراني مصطفى ملكيان إلى أن عمل الفلسفة ليس إلا كشف المفروضات غير المرئية في العلوم (الإنسانية منها والتجريبية). (مصطفى ملكيان،١٣٨٠)

ثانياً: إن النظرات القبلية تكون جزءاً من النظريات المتعلّقة بتلك العلوم، بل هي أساسها الذي تبنى عليه. فإذا أردنا أن نحقّق حل تلك العلوم، فعلينا البدء بتغيير تلك النظرات، علينا غسل عيوننا أولاً، علينا النظر من جديد، كما يقول الشاعر الإيراني (سهراب سبهري). (دباغ، ١٣٧٨)

إنْ كان تكوين تلك العلوم ليس إلا نظرياتها، فدراسة أيّ علم هو دراسة نظريات ذلك العلم. فنوعيّة النظرة تحدّد، بل تشكّل، النظرية. فعندما يتغيّر النظر إلى علم ما، من نظرة أرضية إلى نظرة أبدية، تتغيّر تلك العلوم (تلك النظريات)، وإنْ بقيت جزئياتها كما هي (ليندا زاكزبسكي، ١٣٩٦).

وهذا هو ما قام به الأنبياء (عليهم السلام) عندما دعوا أقوامهم للإيمان برسالاتهم، كما قال الفيلسوف (ايزوتسو)، وكما ذكرنا. (تشيهيكو، ايزوتسو، ١٣٨٣)

فالرسول لم يقم بتغيير الموضوعات الأساسية للثقافة العربية الموجودة في حينه (الهجرة والتجارة والسلطة والملك)، بل غيّر نظرة العرب، بل العالم، إليها، وأراد منهم أن ينظروا إليها نظرة أبدية. حتى في المسائل القانونية، والقواعد الآمرة والناهية عندهم، تعامل معها معاملة إمضائية - كما ذهب إلى ذلك المؤرّخ العراقي (جواد علي) - وغيّر موضعها، وأعطاها مكاناً وموقعاً آخر، في عالم ينظر فيه إليها نظرة أبدية، ومن ثم تحولّت من قواعد لتحقيق مصالح وأهداف الطبقة المترفة، والمتّبعة لهواها، إلى قواعد للعدالة وتحقيق مصالح الجميع. (تشيهيكو، ايزوتسو، ١٣٨٣)

إلا أن تغيير النظرة - بطبيعة الحال - ليس تعاملاً ميتافيزيقياً لا علاقة له بالجانب الخارجي، والسلوك الاجتماعي الظاهري، بل له تأثير وتوجيه خارجي، وتحديد له، وتغيير في تكوينها الخارجي، وإنشاء قواعد جديدة لم تكن موجودة (ليندا زاكزبسكي، ١٣٩٦)،

وهذا هو المسمّى بالقواعد الإنشائية في الشريعة الإسلامية - وهي قليلة، بطبيعة الحال- وحذف ما ليس بالإمكان أن يجتمع والنظرة الأبدية، وهي - في الغالب - قواعد غير أخلاقية، لا يقبلها الوجدان الإخلاقي للإنسان، وتحجب الروح الإنسانية من التزكية والتعالي، وهي القواعد الناهية المسمّاة بالمحرّمات الشرعية. (الزلمي، ٢٠٠٢)

وبهذا لم تقتصر وظيفة الشرع على الأوامر والنواهي الخارجية، بل وضعت في موقع انثروبولوجي، وأعطيت بعداً ثقافياً عميقاً. وهذا ما يفتقده القانون في العصر الحديث، ولهذا أصبح وسيلة لتحقيق مصالح جماعات ودول قوية تملك السلطة والقرار، رغم ادّعاء استقلاله. (سوبيو، ٢٠١٢)

فالمشروع يقدّم جواباً جديداً لمسألة قديمة، وإنْ لم تكن من كشْفه. وقد حاول فلاسفة القانون التفكير فيها، وربما محاولاتهم هي التي مهّدت الطريق لصاحب المشروع للتغيير في الرؤية، والنظر إلى الموضوع من زاوية أخرى.

فمثلاً هذا (دوركين)، فيلسوف القانون المشهور، يذهب إلى أن القانون ليس قواعد قانونية خارجية فحسب، بل مبادئ داخلية نؤمن بها ونطبقها، حتى وإن كنّا لا نخاف من عقوبة مخالفتها (Dwokin Ronald1990).

وإنْ كان (دوركين) وقف عند هذا الحدّ، فإنّ مشروع (الأمّ والأبدية) ذهب إلى أبعد من ذلك، والنظر من الأبدية، وادّعى أن أية شريعة قانونية كونية لا تخلو من هذا، سواء كانت أرضية أم سماوية، وإن كانت في الشرائع السماوية أكثر وضوحاً وبياناً. (حمه غريب،٢٠١٨)

المطلب الثالث
انتقاد الأمّ والأبديّة

على الرغم من التحوّل الذي أحدثه صاحبه في المشروع، إلا أن مشروع (الأمّ والأبدية) وجّهت إليه انتقادات من قبل المهتمين الكورد بالمجال الفكري، نحن هنا لسنا بصدد ذكرها، إلا ما يتعلّق منها بالقانون. ولهذا سنركّز على النصف الثاني من المشروع، وهو جانب الأبدية:

أولاً: إن أوّل انتقاد يمكن أن يوجّه إلى المشروع، هو اعتماده على مفهوم ميتافيزيقي كالأبديّ ة، في تفسير علم (بل علوم) عينية ظاهرة توجّه السلوك الإنساني، كالقانون مثلاً. كما أن المفهوم هو مفهوم نظري غير مرئي، وبالتالي لا يمكن تحديد المقصود منه.

إلا أن الباحث صاحب المشروع أجاب عن هذا الانتقاد بأن مفهوم الأبدية يتعلّق بالجانب الفكري النظري لتلك العلوم، وهو يتعلّق بالعنصر الأول من العناصر الثلاثة لكل تحليل فكري، وهي: بيان المفروضات، وتوضيح المدّعى، وسوق الأدلة. فالمفروضات غير المرئية لكل بحث، والتي تسمّى بالأسطر البيضاء، هي المسؤولة عن توجيه وتحديد مسلك البحث، ووظيفة الباحث هي كشف الحجاب عنها، وإظهارها. فنحن في مشروعنا الفكري قمنا بكشف المفروضات غير المرئية لتلك العلوم، وبيان إمكان جعل مفهوم الأبدية إحداها، بل نعتبره أهمّ تلك المفروضات، إذا كنّا بصدد حلّ المعضلة الأساسية لتلك العلوم. (حمه غريب،٢٠١٨)

ثانياً: إن تحديد مفهوم واحد كالأبدية، كمفروض أساسي لعلوم عديدة، يكفي لكي يحوّل تلك العلوم إلى أنظمة آيديولوجية، تحتاج إلى نظام وقوّة سياسية تضمن تطبيقها بالقوة عند الضرورة. في حين إن كاتب المشروع، عندما قام بكتابة المشروع، أراد التخلص من التعامل الآيديولوجي، الذي يعدم التنوّع الموجود في المجتمع، ويكبت من لا يرضى بتلك الآيديولوجيا. (حمه غريب،٢٠١٨)

ويجيب كاتب المشروع بأن مفهوم الأبديّة لا يحوّل تلك العلوم إلى أنظمة آيدولوجية يرضى بها بعض أفراد المجتمع ويرفضها البعض، بل - وبما أن المفهوم يتعلّق بموقع النظر، وتغيير زاوية النظر - فإنه لا يضيّق المرأى، بل يوسّع الأفق، ويجنّبنا النظر السطحي، ويوسّع أرضية عمل تلك العلوم، ويعطيها مكاناً انثروبولوجياً، بل يعطيها أصالة أكثر؛ بأن يمنع أفراداً أو فئات معينة أن تستغلها لمصالحها، أو تدّعي البديل لها بناءَ على أنها تتعلّق بآيديولوجية معينة: بأنها علوم غربيّة تتعلّق بالفكر والمجتمعات الليبرالية، ونحن لنا علومنا الإنسانية الخاصة، كما لنا شريعتنا الإسلامية الحنيفة الخاصة، ويريدون بالشريعة ليس العمق الأبدي في الدين الإسلامي، بل المخزون الفقهي الإنساني، الذي إن دلّ على شيء، فهو يدلّ على اجتهادات البشر عند التعامل مع الوحي الرباني من جانب، وحلّ المشاكل العملية في المجتمع، من جانب آخر. (سروش، ١٣٨٠). وبالتالي، فهو تراث تاريخي إنساني يقبل الصحة والخطأ، ويمكن أن ينتقد ويصحح. وهذا ما أراد القيام به في مشروعه. (حمه غريب،٢٠١٨)

ثالثاً: إن المشروع ليس جديداً، بل هو يعتبر نسخة جديدة لما بيّنه المفكّرون قبله، عندما قالوا: إن المشكلة في العلوم الإنسانية الحديثة هو عدم بنائها على تصوّر كوني، وبالتالي اقتصار وظيفتها في تضمين المصالح الآنية الأنانية القريبة للأفراد. فمثلاً مبدأ (العقد شريعة المتعاقدين) في القانون، ليس إلا بيان بأن الأمر يقتصر على ما يجري بين

المتعاقدين، وكأنه ليس له أيّ علاقة بالعالم، وما يدور في المجتمع، وليس لـه علاقـة بـالكون الذي سهّل للمتعاقدين حصولهما على الموضوع ومحل العقد. (حمه غريب،٢٠١٨)

يجيب كاتب المشـروع على هذا النقد، بنقطتين أيضاً:

١- إن المشروع عندما يوجـد لـه خلفيـة عنـد البـاحثين السـابقين، فهـذا يـدلّ عـلى أصالته، وأنه يقـع في سـياق التطـوّر الفكـري والعلمـي الـذي يشـترك فيـه علـماء الأمّـة في تكوينه.

٢- إلا أن كون المشروع في السياق التكاملي للفكـر الإنسـاني، لا يعنـي أنـه لا يعتـبر إبداعاً، وليس فيه الجديد. بلى إن الإتيان بمفهـوم كالأبديّـة، كاصـطلاح دينـاميكي، وكاتجـاه للنظر يوسّع الأفق، من غير أن يكـون اصـطلاحا جامـداً ميكانيكيـاً، لا يـدع مجـالاً للتفكـير والحرية، كما هو الحال في مصطلح (التصـوّر) الموجـود مـن قبـل، وهـو لا يقبـل مـن غـير المؤمنين به العيش مع أصحابه بالتساوي. (حمه غريب،٢٠١٨)

رابعاً: إن المجتمعـات الحديثـة المتنوعـة، القائمـة عـلى الديموقراطيـة وحقـوق الإنسـان والمواطنة، لا يمكن أن تدار بمعرفة وعلوم تتعلّق بمفهوم واحد كالأبدية، ويعتـبر هـذا قيـداً على حرّية الأفراد الفكرية والعمليـة في تلـك المجتمعـات. وقـد أجـاب الباحـث عـلى هـذا الانتقاد بـ :

أولاً: مشروع الأمّ والأبدية - إنْ أردنا أنْ نترجمه إلى لغـة الفكـر الحـديث - يمكننـا أن نعتبره (بارادايم)، وبنية تحتيـة عميقة، للتوجيـه، ولا يتعلّـق بالجزئيـات الفوقيـة التـي لهـا حرية واسعة داخل البارادايم، كما هو الحال في العلوم الإنسـانية الجديـدة. (غـلام حسـين مقدم حيدري، ١٣٨٧). فإن أساس تلك العلوم يعتمد على التجربة والعلوم التجريبيـة: فـإن العلوم الوصفية والمعياريـة الجديـدة لا تجيـز للأفـراد مخالفـة حقـائق تلـك العلـوم، وإنْ تعلّقت المسألة بحقّ أساسي كحرية الأفراد، مثلاً، فإنّ أيّ قـانون في المجتمعـات الحديثـة لا يجيز الانتحار لأي شخص، وإنْ كان الفرد يؤمن بحرية التعامل مع نفسه، أو نشـر المـرض بين أفراد جماعة معينة، حتّى إنْ كان المرض يحسّن ضمن معتقداتها. (سروش، ١٣٨٠)

فلا يوجد علم - في أيّ حقبة تاريخية، وأيّ مجتمع - إلا يدخل ضمن سياق أكبر، يعتـبر أساسـاً جامعـاً لهـا، مـع المعرفـة الموجـودة في تلـك الحقبـة، وذلـك المجتمـع. (حمـه غريب،٢٠١٨)

ثانياً: إن مشروع (الأمّ والأبديـة) لـه وظيفـة تفسـيرية أيضـاً (غـير التوجيهيـة) للأبعـاد والمسائل الإنسانية، التـي لم تـتمكن العلـوم والأفكـار الإنسـانية المخالفـة أن تعطـي فهـماً معقولاً لها. منها معنى الحياة، وتحمّل الألم، وتحمّـل الأذى والمشـقة في الحيـاة، بـل القيـام

بالواجب (وليس الحصول على الحقوق فقط)، بل الجواب على أسئلة وجودية مثل: لماذا أتعامل أخلاقياً؟ ولماذا أطيع القانون؟.. الأبعاد والأسئلة التي يبدو أن كثيراً من مشاكل العلوم الإنسانية، كالقانون، يكمن في الجواب عنها، وإيجاد الحل لها. (حمه غريب، ٢٠١٨)

خامساً: الانتقاد الآخر، وليس الأخير، الذي وجّه إلى المشروع هو الجواب عن سؤال: ما هو دور الإنسان في المشروع؟ حيث إنْ فرض علينا النظر من الأبدية، فما هو دور أعمالنا في حلّ مشاكلنا؟

حاول الباحث الإجابة عن السؤال والانتقاد، ولكن ربما لم يقنعه الجواب، ولهذا قام بتجديد النظر في مشـروعه، وكتابة مشروع (الأمّ والأبدية الثاني)، والذي يقتضي البحث عنه مجالاً آخر.

الخاتمة

وأخيراً نختتم البحث بخاتمة تضمّ أهم ما توصّلنا إليه من نتائج، من غير أن تكون مستغنية عن التفاصيل التي وردت في ثنايا البحث:

أولاً: إن مشروع الأمّ والأبدية مشروع للتجديد الديني، والتغيير الحضاري، له وظيفة توجيهية وتفسيرية للعلوم الإنسانية، ومنها: القانون، ويمكنه الجواب عن بعض الأسئلة الجديّة الموجودة في فلسفة القانون، والتي لم يجب عنها الفقهاء وفلاسفة القانون.

ثانياً: إن صاحب المشروع لم يخصّص فصلاً خاصاً للقانون، كما خصّص للعلوم الأخرى، كالسياسة والاقتصاد والأخلاق، إلا أن المشروع يعتبر منهجاً يمكن أن يعتمد في تلك العلوم، وهذا الذي قمنا به في البحث.

ثالثاً: إن مشروع (الأمّ والأبدية) له جانبان: جانب ذاتي، يتعلّق بداخل الإنسان (الأمّ)، وجانب موضوعي (سمّاه بالأبدية). والجانب الثاني هو الذي يتعلّق بموضوع القانون.

رابعاً: إن المشكلة الأساسية في القانون، هو تحوّله من علم انثروبولوجي له وظيفة داخل الثقافة الكونية للإنسان، إلى آلة ووسيلة في يد جماعات الضغط وأصحاب القرار داخلياً (في القانون الداخلي)، ودولياً (في القانون الدولي). وقد حاول صاحب المشروع حلّ تلك المشكلة.

خامساً: فيما يتعلّق بالجانب القانوني من المشروع، هو محاولة كشف جواب جديد لمسألة قديمة انتبه إليها فقهاء القانون وفلاسفته، عندما ذهبوا إلى أنه لا يجوز حصر

القانون في قواعد قانونية خارجية، بل يجب البحث عن الماهيّة الحقيقية في المبادئ القانونية داخل الإنسان. كما هو الحال عند الفيلسوف القانوني المشهور (دوركين).

سادساً: إن صاحب مشروع (الأمّ والأبدية) استعار مفهوم الأبدية من فلاسفة، مثل (اسبينوزا) و(فيدغنشتاين)، واستعملها هو في العلوم الإنسانية. ونحن بحثنا عن موقع القانون في المشروع، وتعلّق المفهوم به.

سابعاً: أجاب مشروع (الأمّ والأبدية) عن أسئلة فلسفية تتعلّق بالقانون، كسؤال: (لماذا يجب على الفرد إطاعة القانون؟).

ثامناً: هناك مستويان لكل علم من العلوم: مستوى يبحث فيه عن موضوع العلم، وهو هنا - في القانون - البحث عن القواعد القانونية. ومستوى آخر يجعل نفس العلم موضوعاً له، وهو البحث عن القانون كقانون؛ فمشروع (الأمّ والأبدية) يتعلّق بهذا المستوى الثاني.

تاسعاً: حاول مشروع (الأمّ والأبدية) تجاوز تقسيم القانون إلى كل من المدرستين: الوضعية والطبيعية، وكشف عيوب كل منهما. كما حاول كشف خطأ من حاول تحويل العلوم الإنسانية (ومنها: القانون) إلى أنظمة آيديولوجية تحقّق مصلحة فئة، أو طبقة، أو فرد معيّن❐

قائمة المصادر والمراجع:

١-محمد بن إسماعيل البخاري أبوعبدالله، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق_ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

٢-مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، المحقق: نظر بن محمد الفاريابي أبوقتيبة، دارطيبة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

٣- تحسين حمه غريب، دايك و ئةبةدييةت، پرۆژەى كتيّبى هةژان، ژمارە (٢٢)، خانەى چاپ و پەخشى رێنما، چاپى يەكەم، سالّى ٢٠١٨.

٤- الان سوبيو، الإنسان القانوني (بحث في وظيفة القانون الانثروبولوجية)، ترجمة: عادل بن نصر، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ايلول(سبتمبر)٢٠١٢.

٥- البشير، عبدالباقي البكري زهير، المدخل لدراسة القانون، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي - جامعة بغداد، ١٩٨٩.

٦- سن أمارتيا، فكرة العدالة، ت: مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ترجمه: مؤسسة بن راشد آلمكتوم، الطبعة الاولى، ٢٠١٠م.

٧- الزلمي، الدكتور مصطفى أبراهيم، أصول الفقه في نسيجه الجديد، الجزء الأول، شركة الخنساء للطباعة المحدودة، بغداد، طبعة تاسعة، ٢٠٠٢.

٨- د مصطفى الزلمي، فلسفة القانون، منظمة نشر الثقافة القانونية، مؤسسة O.P.I.C للطباعة والنشر (مشروع الحقوق للنتاجات القانونية)، السلسلة رقم(٩٥)، أربيل، ٢٠٠٨ م.
٩- الدكتور نبيل محمد سعد، المدخل إلى القانون، نظرية الحق، منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.
١٠- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
١١- صبحي الصالح، النظم الاسلامية نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، ١٩٧٨.
١٢- آدوين آرثر برت، مبادی ما بعد طبیعی علوم نوین، ترجمه‌ی: عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ١٣٧٤ه ش.
١٣- آرش نراقی، رسالة دین شناخت، انتشارات طرح نو، چاپ أول، تهران، ١٣٨٧ه.ش.
١٤- إقبال محمد لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، شرکت سهامی انتشار، تهران، اسفند، ١٣٩٥ه. ش.
١٥- تبیین در علوم اجتماعی (در آمدی بر فلسفه علم الاجتماعی) ترجمه‌ی: سروش، عبدالکریم، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ أول، سال
١٦- توشیهیکو ایزوتسو، آفرینش، وجود و زمان، ترجمة: مهدی سررشتهداري، انتشارات مهر اندیش، تهران، ١٣٨٣.
١٧- دباغ، سروش، سکوتو معنا (جستارهایي در فلسفه ویتکنشتاین)، مؤسسة فرهنگی صراط، تهران، ١٣٨٧ه.ش.
١٨- دباغ، سروش، آیین در آینه، مؤسسة فرهنگی صراط، تهران، ١٣٨٧ه.ش.
١٩- سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، مؤسسة فرهنگی صراط، تهران، چاپ پنجم، ١٣٨٠ ه. ش.
٢٠- غلامحسین مقدم حیدری، قیاس ناپدیری پارادایمهای علمی، نشر نی ، تهران، چاپ دوم، ١٣٨٧ه.ش.
٢١- کاتوزیان، دکتر ناصر، فلسفه حقوق، جلد أول، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ چهارم، ١٣٨٥.
٢٢- رضا حبیبی، در آمدی بر فلسفة علم (سلسلة کتب آموزشی غیر حضوری) زیر نظر أکبر میرسیاه، انتشارات مؤسسة آموزشی وپژوهش آمام خمینی، چاپ عترت، قم ، نوبت و تاریخ چاپ دوم، بهار ١٣٨٧.
٢٣- لیندا زاکزبسکی، فضایل ذهن (تحقیقي در ماهیت فضیلت و مبانی أخلاقی معرفت)، ترجمة: أمیر حسین خدا پرست، چاپ دوم، ١٣٩٦ ه ش.
٢٤- محمود حکمت نیا، فلسفه حقوق در (فلسفه‌های مضاف) بة کوشش: عبدالحسین خسرو پناه، جلد دوم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، چاپ دوم" تهران 1390ه ش.
٢٥- مصطفى ملکیان، راهي به رهایی، نشر نگاه معاصر، تهران، ١٣٨٠ ه ش.
٢٦- مارك تبیت، فلسفه حقوق، ترجمه: حسین رضایی خاوری، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد ١٣٨٤.
٢٧- L،Hart A.(1961) The concept of law.oxford; Clarendon: revisededn 1995،

دراسة سيميائية لبعض آيات سورة البقرة

د. لاميّة مراكشي*

lamiamerrakchi@ gmail.com

✍ إن أسماء السور تبقى موضوعاً خصباً يبحث عن الإجراءات التي تكشف عن أسراره، وتضعه موضع بحث. أظن أن ذلك ممكن بالمقاربة السيميائية التي اختصت بدراسة عتبات النصّ، في مقدمتها العنوان، بوصفه العلامة الأولى التي يستقبلها المتلقي، فالعنوان نظام سيميائي ذو أبعاد دلالية ورمزية تستوقف الباحث للكشف عن دلالاته، ومحاولة فك شفرته الرامزة .

لذا اهتم البحث السيميائي بدراسة العناوين في النص الأدبي، معتمداً على مستويات التحليل (التركيبي والدلالي والتداولي)، لأن العنوان علامة تشكّل مرتكزاً دلالياً ينبني عليه فعل التلّقي، يظهر كنصّ موازٍ لنصّه، له نظامه الدلالي الرامز، وبنيته السطحية، ومستواه العميق، مثل النصّ تماماً، لما يتضمنه من علاقات إحالية ومقصدية .

العلاقة بين اللسانيات والسيميائية :

إن من عدّ أباً للسانيات، هو ذاته أول من تنبأ بميلاد السيمياء، وهو العالم (فيرديناند دي سوسير)، فعلى يديه استقلّت اللسانيات بموضوعها، وتحدّد منهجها، لأنها كانت حقل

اشتغاله، في الوقت الذي لم تحظ السيمياء إلا بلحظة الميلاد، لأنه ظن أنها ليست من اختصاص اللغوي، بل من اختصاص عالم النفس، غير أن ما يربطها باللسانيات كون هذه الأخيرة جزءاً منها.

لكن العلاقة بين اللسانيات والسيميائية ليست بالضرورة كما تصوّرها (دي سوسير)، فلقد جاء من بعده (رولان بارت)، وقلب مقولته، فأصبحت السيميائية جزءاً من اللسانيات .

فالعلاقة بين العلمين تبادلية، فاللسانيات تستفيد ممّا توصّلت إليه السيميائية، والسيميائية لا بدّ لها من اللسانيات، حتى تصل إلى هدفها في دراسة المعنى، وما يمكن أن يحيل عليه.

لقد تأسّست السيمياء بفضل جهود كل من (دي سوسير) و(بيرس)، غير أن أفكار (دي سوسير) هي التي كان لها في البداية فضل السبق في إثراء البحث السيميائي، وان لم تكن وجهته كذلك. في الوقت الذي تأخرت فيه أفكار (بيرس) عن الظهور، فلم تؤدّ بذلك أيّ دور في التطوّرات التي عرفها البحث النظري للسيمياء(١)؛ بل سيظهر دورها في مراحل لاحقة .

ومنه اتّسع فضاء البحث السيميائي، كنتيجة حتمية للجهود التي تبذل في هذا المجال، فطالت جميع مظاهر الحياة؛ ولنقل كل شيء يستطيع أن يصبح علامة، حتى الثقافة، وهي تمثّل آخر الاتجاهات ظهوراً. فالعلامة هي محور دوران اتجاهات السيمياء(٢).

وعليه، فقد انقسمت هذه الاتجاهات إلى ثلاث اتجاهات رئيسية، هي:

١- سيمياء التواصل:

ظهرت مع أبحاث (إريك بوسنس) (١٩٤٣)، في تحديده لدراسة أنساق التواصل المتمثّلة في وسائل مستعملة للتأثير في الآخر، وهي معروفة لديه.. وسيمياء التواصل تعتمد على مبدأين أساسيين، هما(٣):

توفر القصد في التبليغ لدى المتكلّم، واعتراف متلّقي الرسالة بهذا القصد.. فسيمياء التواصل إذن لا تهتم إلا بالأدلة، بوصفها قناة الاتّصال بين المرسل والمتلّقي. أما الإشارات، فهي تستبعدها عن مجال اهتمامها، حتى ولو أثّرت في الآخر، بما أنها غير مقصودة(٤).

---

(١) آن إينو، تاريخ السيميائية ، تر : رشيد بن مالك ، منشورات دار الوفاق ، جامعة الجزائر ، ص ١٤ .

(٢) رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ترجمة : محمد البكري ، الدار البيضاء ١٩٨٦ ، ص ٦١ .

(٣) رشيد بن مالك، قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص ، دار الحكمة الجزائر،١٩٩٧ ، ص ١٧٢.

(٤) نواري سعودي أبو زيد، الدليل النظري في علم الدلالة ، دار الهدى ، الجزائر ، ٢٠٠٧ ، ص ١٣ - ١٤ .

٢- سيمياء الدلالة:

اهتمت سيمياء الدلالة بما أهملته سيمياء التواصل، لا لشيء سوى لأن عملية التواصل لا محالة ستتأثر، بقصد أو بغير قصد، لذا فلا يمكن إغفال الإشارات دون الأدلة، بما أنها غير مقصودة، بل ستساهم في عملية التواصل، وقد تصبح العلامات غير المقصودة أكثر تأثيراً من العلامات المقصودة في بعض الأحيان .

لذلك نجد أن أصحاب هذا الاتجاه قد اهتموا بالجانب الدلالي للعلامة، حيث يؤكّد (رولان بارت) بأن إمكانية التواصل قد تتوفر، سواء بمقصديه أم بغير مقصديه، فعملية التواصل لا محال واقعة، لذا آمن أن وحدة النص لا تكمن في مقصد المؤلف، بل في بنية النص، فنادى حينها بموت المؤلف، ورأى أن القراء أحرار في فتح العملية الدلالية للنص، وإغلاقها دون أي اعتبار بالمدلول(٥).

٣- سيمياء الثقافة:

ورواد هذا الاتجاه ينظرون للعلامة كبناء ثلاثي الأبعاد، يتكّون من الدال والمدلول والمرجع(٦)، وهذا الأخير هو الذي لا يفسر إلا في إطار مرجعية الثقافة. فالعلامة عند هذا الاتجاه لا تكتسي دلالتها إلا من خلال وضعها في إطار ثقافي. وهو لا ينظر إلى العلامة المفردة، بل يتكلم عن أنظمة دالّة أيّ مجموعات من العلامات، ولا يؤمن باستقلال النظام الواحد عن الأنظمة الأخرى، بل يبحث عن العلاقات التي تربط بينها(٧).

٤- سيمياء العنوان:

تأخّرت دراسة العنوان، مع أنه أوّل محطة تستقبل المتلّقي، ذلك أن الدراسات قد تجاوزته لفترة من الزمن، كان النص الأدبي في بنائه المتكامل الصرح الذي يشدّ الأنظار، رغبة في فهمه. ويندرج العنوان الآن ضمن العتبات التي انتبه الباحثون لدورها في فهم

---

(٥) رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة ، تر : جابر عصفور ،دار قباء للطباعة والنشر ، مصر، ١٩٩٧، ص١٢١.

(٦) عبد الله وآخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ، المركز الثقافي العربي ، المغرب – لبنان ، ١٩٩٦ ط ٢ ، ص١٠٦.

(٧) رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص ١٠٧ – ١٠٨ .

النص، وما يمكن أن تحيله من دلالات قد تصبح الشفرة الأساس في فكّ معانيه، كما يفهم العنوان من خلال ما يعنونه([٨]).

"إن وضع العنوان مرتبط أساساً بمجال الفتح والدخول، ثم إنه الواسطة المركزية في عملية ربط الخطاب الموجّه إلى القارئ بنقطة ارتكاز موجّهة تظلّ تلاحق وعيه. فكلّ قراءة للنصّ لا تبقى مرتبطة بنواة مفاتيحه المشكلة ابتداء بالعنوان. وعلى هذا يمكن تصوّر حالة الوعي وهو يقرأ نصاً بلا عنوان، فهو انشقاق وشرخ كثيف في بنية الفهم، وتفكّك لمواقع تأثير المعنى([٩]).

فالعنوان يشكّل مرتكزاً دلالياً ينبني عليه فعل التلّقي، بوصفه أعلى سلطة تلّقٍ ممكنة، ولتميّزه بأعلى اقتصاد لغوي ممكن، لاكتنازه بعلاقات إحالية ومقصدية حرّة إلى العلم، وإلى النص، وإلى المرسل. وإذا كان النصّ نظاماً دلالياً، وليس معاني مبلّغة، فإن العنوان كذلك نظام دلالي رامز، له بنيته السطحية، ومستواه العميق، مثل النص تماماً([١٠]). وهذا ما يدعوني، أثناء تحليل العنوان، مراعاة مستويين([١١]):

مستوى ينظر فيه إلى العنوان باعتباره بنية مستقلة، لها اشتغالها الدلالي الخاص. ومستوى آخر، تتخطى فيه الإنتاجية الدلالية لهذه البنية حدودها، متجهة إلى العمل، ومشتبكة مع دلائليته، دافعة إنتاجيتها الخاصة بها.

فالعنوان يرتبط أشدّ الارتباط بالنصّ الذي يعنونه، فهو بمثابة نص مختصر يتعامل مع نص كبير يعكس كل أبعاده. فما ينطوي عليه العنوان من دلالات، مهما اختلفت مشاربها، يحتاج إلى دراسة منظمة.

ويرى (بارت) أن السيمياء قادرة على ذلك، ليس من باب إضاعة الوقت، ولكن لأن العنوان عتبة الولوج إلى النص، ومفتاح يعين على فتح مغاليقه، وفك شفراته([١٢]).

إن النص القرآني متفرّد في وجوده، لا يخضع إلى سوق منافسة. فالقرآن الكريم لا يصنّف ضمن أي جنس من الكتابة، غير أنه كتاب الله، وآخر ما أنزل على آخر رسله (عليهم الصلاة والسلام).

([٨]) الطيب بودربالة، قراءة في كتاب سيماء العنوان، محاضرات الملتقى الوطني الثاني السيمياء والنص الأدبي ، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر ، ٢٠٠٢ ، ص ٢٨

([٩]) عمارة ناصر ، اللغة والتأويل منشورات الاختلاف الجزائر ، ط١ ، ٢٠٠٧ م ، ص١٦٨

([١٠]) بسام قطوس، سيمياء العنوان ، وزارة الثقافة، الأردن، ط١ ،٢٠٠١ ، ص ٣٧

([١١]) محمد فكري الجزار، العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، ١٩٩٨ ، ص ٨١١

([١٢]) رولان بارت، المغامرة السيمولوجية ، عبد الرحيم حزم ، مراكش ، ط١ ، ١٩٩٣ ، ص٣٨ .

ومع هـذا، فـإن أسـماء السـور تقبـل بعـض وظـائف العنونـة: كالوظيفـة الانفعاليـة، والاختزالية، والتكثيفية، والإيحائيـة، لمـا تملكـه مـن قـوة التـأثير، وكثافـة الدلالـة، واختـزال المعنى، بشكل يعجز العقل البشري عن كشف أسراره، كـأنْ تسـمّى السـورة باسـم حـرف؛ كسورة (ق)، و(ص).

ويختلف منهج دراسة العنوان عن دراسة النص، لافتقار العنوان إلى السياق، غـير أن هذا لا يمنع من التعامل معه كـنص تنسـحب عليـه الإجـراءات السيميائيـة، فهـي تشـكّل مرتكزات ثابتة في كل العناوين، تعمل على تحديد مجموعة من العلاقات السيميائية([١٣]):

- **العلاقة الأولى:** وتهتم بتحليل مجمـل العلاقـات بـين مختلـف الـدلائل المكّونـة للعنـوان، لذلك فإن هذه العلاقة تدرس وتحلّل من منظور تركيب العنوان.

- **العلاقة الثانية:** مجموع العلاقات بين الدلائل المكّونة للعنـوان، وبـين التمثـيلات الذهنيـة لهذه الدلائل، وتحلّل هذه العلاقات من منظور دلالي.

- **العلاقة الثالثة:** تكمن في العلاقات التي توجد بين الدلائل المكّونة للعنوان، وبين (الأشياء) التي تح يل إليها. والعلاقة بين الدلائل المكّونـة للعنـوان وبـين الأشـياء التـي تحيـل إليهـا، لا تكون مباشرة، ولكنها تتحقق بواسطة أثر المعنى الذي تحيل إليه دلائل العنوان.

- **العلاقة الرابعـة:** تهـتمّ بالعلاقـات التـي توجـد بـين دلائـل العنـوان، بصـفته قـولاً، وبـين مستعمليه. ويمكن دراسة هذه العلاقة مـن منظـور تـداولي، حيـث يمكـن تحليـل العنـوان بصفته قولاً ينجزه السارد، الذي يحدّد الكاتب الضمني، انطلاقاً من وظائفه، عـلى مسـتوى قدرته على إخبار القارئ، وإقناعه، لدفعه لإنتاج ردّ فعلي.

ودراسة العنوان تتم من خلال هـذه العلائـق، التـي تتمثّـل في المسـتوى التركيبـي والـدلالي والمرجعي والتداولي. والمستوى المرجعي لا تتأتى دراسته إلا من خلال المستوى الدلالي([١٤]).

ولتجزئة القرآن الكريم إلى سور فوائد وحكم، جمعها السـيوطي في قولـه: "الحكمـة من تسوير القرآن سوراً، كون السورة بمجرّدها معجزة وآية مـن آيـات الله، والإشـارة إلى أن كل سورة نمط مستقل؛ فـ(سورة يوسـف) تـترجم عـن قصـته، و(سـورة بـراءة) تـترجم عـن أحوال المنافقين. وهناك سور طوال، وأواسط، وقصار؛ تنبيهاً على أنّ الطول لـيس مـن شرط الإعجاز، فهذه (سورة الكوثر) ثلاث آيات، وهي معجزة إعجاز (سورة البقـرة). ثـم ظهـرت

([١٣]) عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي، شركة النشر والتوزيع ، المدار - ٢٠٠٢ ، ص ١١١

([١٤]) حنون مبارك، حنون مبارك : دروس في السيميائيات، دار توبقال للنشر المغرب،ط١ ،١٩٨٧. ، ص ٨١

حكمة في تعليم الأطفال من السور القصار، إلى ما فوقها، تيسيراً من الله على عباده لحفظ كتابه([١٥]).

المقاربة السيميائية لسورة البقرة:

كان اختياري لـ(سورة البقرة) من بداية سور القرآن الكريم، ذلك أن اسم (سورة البقرة) ظلّ مبعث تساؤل لدينا ككل؛ أنْ تسمّى أطول سورة في القرآن الكريم، وقد تضمّنت كل ما جاء به الدين الحنيف، وقيل في فضلها الشيء الكثير، باسم (البقرة).. فكيف يصبح هذا الحيوان الأليف معجزة إلهية؟ ما هي الدلالات والإيحاءات التي يمكن أن تحملها، والإشارات التي يمكن أن تتوارى خلف هذه التسمية؟

المستوى التركيبي لسورة البقـــرة:

إن إجراءات سيمياء العنوان قد اهتمت بكلّ الأنساق الدالّة المحقّقة في شكل نصوص، أو في شكل عناصر إشارية دالّة، إلى جانب العناصر الأخرى التي تشتغل على مستوى الخطاب بطريقة خاصة، مثل الأيقونات التي تظهر على صفحات الغلاف، أو داخل المتن النصي، أو عناصر ترقيم الفصول والأقسام والبياض الفاصل بين الفصول والفقرات([١٦]).

لذا وجب الوقوف عند المستوى الأيقوني لكتاب الله، في محاولة لتتبع هذه الأنساق الدالّة، بمختلف أشكالها، لرصد مؤشراتها الدلالية التي تحيل على مستوى الخطاب.. فالقرآن الكريم متفرد عن غيره في كل شيء، بدءاً من مستواه الأيقوني، فهو لا يشبه أيّ كتاب بشري، فقد اشتمل على سور بلغت الأربعة عشر بعد المائة، أفتتح بسورة الفاتحة، وختم بسورة الناس، لا يوجد مثيلها في كتاب غيره شكلاً ومضموناً.

المستوى الأيقوني:

يختلف القرآن الكريم عن غيره من الكتب في طريقة رسمه أو شكله الخارجي، بحيث يبقى متميزاً عن سواه، ممّا يتعذّر علينا التطلّع إلى القرآن الكريم في جانبه الأيقوني، ومحاولة استثمار هذا الجانب في فهم مضامين النصّ القرآني، إلا من ناحية أنه التفرد في كل شيء، ممّا يرفع النصّ القرآني عن وجه المقارنة بغيره على أيّ حال من أحواله. فقداسة

([١٥]) المصدر السابق، ص ١٨٦.

([١٦]) عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي ، ص ١٠٨ – ١٠٩

القرآن الكريم، ومنزلته عند كل مسلم، هي التي تحمل القارئ على تلاوته دون أن تكون هناك حاجة لتأثير الشكل الأيقوني لكتاب الله؛ ذلك أنه كتاب هداية وعبادة في ذات الوقت، كما أن المولى عزّ وجل قد أثاب قارئه الأجر الكثير.

والقرآن الكريم يتفرد، من الناحية الأيقونية، عن أيّ كتاب بشري ببساطه شكله المتميز، والذي يعتمد على الزخرفة الإسلامية، سواء من حيث الغلاف الخارجي، أو على مستوى صفحاته، التي يتمّ تأطيرها أيضاً بزخرفة، ويوضع اسم السورة هو الآخر في إطار مستطيل مز خرف؛ يكتب على يمينه ترتيب السورة، وعلى يساره عدد آياتها، وتتصدّر البسملة كل سور القرآن الكريم.

وسر الاستفتاح بالبسملة في كل السور، هو دفع المسلم إلى التعامل مع النصّ القرآني بطريقة مغايرة عن أيّ نصّ آخر. وعلى المسلم أن يستحضر عظمة المولى - عزّ وجل - منذ البداية، ليستشعر جلال ألوهيته وربوبيته، فيحرص على أن يتلقّى معاني القرآن الكريم من ربّه الرحيم بقلبه وعقله. فالقرآن لا تفهم معانيه، ولا تلقى صداها، إلا في القلوب المؤمنة، ولذا كانت الاستعاذة قبل قراءة القرآن، لقوله تعالى: {**فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْآنَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَانِ ٱلرَّجِيمِ**}(سورة النحل الآية ٩٨)([١٧]).

فقراءة النصّ القرآني تستوجب تعاملاً خاصاً، يحضر فيه القلب والعقل معاً، حتى يستطيع قارئه أنّ يعيش أجواء آياته، فيستلهم منها المعاني، وتنكشف له حجب الأسرار. والبسملة - كعلامة افتتاحية لكلّ سور القرآن الكريم - تحمل دلالات ومعاني تبعث السكينة والطمآنينة في نفس القارئ، وتمنح النصّ القرآني تميزه الأيقوني.

إضافة إلى هذا، فإنّ متن السور القرآنية مقسّم إلى آيات مرقمة، موضوع رقمها في شكل مزخرف في نهايتها. وهذا التقسيم إلى آيات، هو تفرّد آخر يجعل النص القرآني مختلفاً تماماً عن أيّ نصّ آخر. وتتشكّل سور القرآن من آيات، يختلف عددها وحجمها من سورة لأخرى. فوحده النصّ القرآني من انفرد بهذا التركيب. وهذا الشكل دالّ على منتهى الإعجاز في كلّ شيء([١٨]).

إن تشكيل النصّ القرآني من آيات تنضمّ لبعضها البعض مشكّلة سوراً، واستفتاح كلّ سورة بالبسملة، يعطي للنصّ القرآني نوعاً من التميز الفريد، يكتسب به بعداً تداولياً يلقي

([١٧]) المصدر السابق، ص ١٢.

([١٨]) السيوطي جلال الدين، أسرار ترتيب القرآن، تح: عبد القادر أحمد عطا، دار السلامة، تونس،١٩٨٣، ص ١٨٧.

بظلاله على نفسيّة المتلقّي أنّه أمام كتاب معجز، هو كلام الله خالقه وخالق جميع الكائنات، وليس كلام بشر مثله قد يصيب أو يخطئ.

إن **التمثيل الصوتي** لاسم (سورة البقرة) يتشكّل من مجموعة من الفونيمات: سو + ر+ ة + ال + ب + ق + رة . والباحث عن الدلالات الإيحائية لها، يجدها كما لو أنها وجدت فقط لتفضح حقيقة اليهود من خلال صفات هذه الأصوات: فالألف واللام للتعريف؛ تعريف بمعجزة الله لبني إسرائيل، عساها تكون سبب هداية لهم، وأنّى لهم ذلك، فقد نالت (البقرة) شرف الشهادة على ظلمهم لأنفسهم، لأنّ المعجزة ما كانت لتحرّك قلوباً، هي أقسى من الحجارة، فحقّ لهذه البقرة أن تكون معرفة، لأنّها من نوع خاص، لا تشبه غيرها، فألف ولام التعر يف تعطيها صفة التميز. أما صوت الباء الشفوي، والمجهور في نطقه، وهو أول ما يصوّت به الإنسان في مسيرة تعلّمه للغة، فإنّه يحيل على رحمة الله بخلقه، وفي المقابل بتمادي الغافل في غفلته. وزاد هذا المعنى وضوحاً حركتها الفتحة، حيث تفتح فضاءً واسعاً.

يتبعه ص وت (القاف) المجهور، يحمل في ثناياه جهل اليهود بسوئهم، وجدلهم لربّهم. ومخرجه الحلقي الدالّ على العمق، يحيل على الظلام الحامل لمعاني الضلال، التي تبعت تاريخ اليهود مذ وجدوا. ووضّحت صفة (الراء)، وهي التكرار، تثبيت هذه المعاني، لأنّ بني إسرائيل ما كانوا ليستف دوا من أخطائهم، بل ظلّوا يكررونها مع نزول العقاب بهم.. وآخر الأصوات (التاء) المربوطة، كأنّها هي قلوبهم التي ربطت على العصيان، فما كان لها لتفتح وترى نور الإيمان، حتى تفتح التاء المربوطة في اللغة العربية.

والمستوى التركيبي لسورة البقرة، يتكّون من المركّب الإضافي الذي نواته لفظة (سورة)، الواردة نكرةً، والمعرفة بلفظ (البقرة). غير أنّ هذا التركيب لا يشكّل في أذهاننا سوى صورة الحيوان المعروف، فوجود لفظة (البقرة) إلى جانب (سورة) لا تزيدها تعريفاً في الدلالة، وإنما على المستوى الوظيفي فقط، لأن الإضافة في اللغة ستجعل النكرة معرفة.

أما حين نقول: سورة البقرة، فإن لفظة السورة لن تعرفها لفظة البقرة، إذا أضيفت لها، بل إن الذي يتشكّل في ذهن المتلقّي أن السورة، وهي مجموعة الآيات، تسمّى بالبقرة. وبالتالي هذه الإضافة تمتنع عن وظيفتها اللغوية، وتصبح تسمية (سورة البقرة)، كأننا قلنا فقط (البقرة)، على مستوى الدلالة.

ومنه يصبح اسم السورة، أو عنوانها، عبارة عن وحدة معجمية، تمتاز بإضمار سياقي يهدف إلى تبئير الوحدة المعجمية (البقرة)، ومنحها خاصية العنصر المركزي في الخطاب؛ فإظهار العناصر التركيبية والسياقية، يرجع إلى مقصديه تجعل من (البقرة) عنصراً أساسياً

بين العناصر الموازية للمتن النصي. لذلك، فإن التبئير التركيبي للبقرة، يمنحها دلالات أساسية بالنسبة لدلالة خطاب النص القرآني.

إن هذه العناصر الأولى العامة، التي تتميز بها تسمية السورة؛ من تميّز أيقوني، وتبئير بإظهار العناصر التركيبية والسياقية، يفتح الأفق أمام الدلالات الأولية، التي تجعل من تسمية (البقرة) بؤرة مركزية تتجمع حولها كل الدلالات الجزئية التي ينتجها الخطاب القرآني، ممّا يؤهّل اسم السورة بأن يصبح نقطة توالد وانسجام الخطاب. ويبقى اسم (البق رة) لدى المتلقّي، يطرح عدة تساؤلات عن علاقة هذا الحيوان الأليف بنصّ مقدّس هو القرآن الكريم .

وهكذا يصبح اسم السورة، أفقاً مغلقاً يصعب الدخول إليه، حين نعتمد على الدلالة اللغوية. لذا، فإن اسم (سورة البقرة) لا ينفتح أفقه إلا بالرجوع إلى السياق السوسيو ثقافي، وهذا ما أحاول تتبعه من خلال المستوى الدلالي.

- المستوى الدلالي:

إن الدلالة اللغوية التي يمكن استخلاصها من تسمية (البقرة)، كي تصبح مؤشّراً مساعداً في الوقوف على التوقّعات الأولية التي قد تحتويها السورة، لمحدودة في وجهين:

- **البقرة:** كحيوان أليف منزلي، يحتاجه الإنسان في بعض حوائجه، فهي تمثّل الخير والمنفعة.
- **البقرة:** في بعض الثقافات، كالهندية واليهودية، حيوان مقدّس، يمثّل الإله والمعتقد.

إذا عدنا إلى هذه المعاني الأولية، فإننا لا نجدها كمؤشّرات قادرة على فهم سرّ التسمية بهذا الا سم، فهذا الحيوان، بالنسبة للعرب، لم يكن يعني لهم شيئاً كبيراً، فبيئتهم صحراوية، والحيوان الذي كان عوناً لهم، في هذه البيئة، هو (الجمل)، أما الحيوان المفضّل لديهم، فهو (الحصان). غير أن القرآن يسمي أطول سوره باسم، يعدّ إلى حدّ ما بعيداً عن ثقافته، وحياته الاجتماعية.. فتسمية (البقرة) تحيل على الغرابة.

أما الوجه الثاني لاسم البقرة، وهي كونها حيواناً مقدّساً في بعض الديانات، فهو الاحتمال الذي يجد له ارتباطاً بالنصّ، من باب أن اليهود قد عاشوا في شبه الجزيرة العربية إلى جوار العرب، من مشرك ومسلم، فقصتهم مع البقرة قد يعلمها البعض، ويجهلها آخرون. فتتضح بعض المعاني من التسمية، لكنها غير كافية لكشف النقاب عن أسرارها، بل تزيد في حيرة المتلقّي.

وعرض قصة (البقرة) بشيء من التفصيل، يضعنا أمام الخطوات الأولى في فهم

الدلالات الحقيقية لتسمية (البقرة)، على أن نتتبعها في إطار سياقها السوسيو ثقافي، وما يمكن أن تحيل عليه.

- معجـــزة البقـــرة:

قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَاهِلِينَ * قَالُواْ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ فَٱفْعَلُواْ مَا تُؤْمَرُونَ * قَالُواْ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّاظِرِينَ * قَالُواْ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ * قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ}الآيات (٦٧- ٧١) سورة البقرة.

إن هذه الآيات الكريمة تقصّ علينا قصة البقرة بأسلوب القرآن الكريم، الذي يحمل في طياته العبر الكثيرة، لمن له قلب وعقل يتدبّر. وقد ورد شرح هذه الآيات في كتب التفسير[١٩] ؛ أنّ رجلاً من بني إسرائيل قد قتل، ولم يعرف قاتله، فطلب أهله الحقيقة عند نبيهم موسى عليه السلام، فأتاهم أمر الله بذبح البقرة، فكان جوابهم لموسى - عليه السلام - بأنه يهزأ بهم، فاستعاذ نبي الله من أن ينسب شيئاً لله ما أمره به، فما هذا إلا عمل الجاهلين. حينها طلب بنو إسرائيل أوصاف هذه البقرة، بدلاً من أن يبادروا في الامتثال لأوامر الله بذبح أيّ بقرة وجدوا. فجاءت أوصاف البقرة كما أرادوا. فهي بقرة لا فارض، أي مسنّة كبيرة، ولا بكر، أي صغيرة، عوان أي متوسطة بين المسنّة والصغيرة. ليزجرهم بعد ذلك المولى عزّ وجل عن لجاجتهم آمراً لهم بتنفيذ ما طلب منهم، إلا أن بني إسرائيل – كعادتهم - يجادلون. فلم يستجيبوا إلى أمره بالذبح، وإنما طلبوا أن يبيّن لهم لونها، فكانت البقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين.

فهل هذا كاف لتعرف ما هية البقرة، طبعاً لا؛ لأن البقر تشابه على بني إسرائيل، فهم يسألون عن جنس هذه البقرة العوان الصفراء الفاقعة اللون، مدّعين أنهم إذا تسنّى لهم ذلك سيهتدون إلى الحق. فأتاهم الردّ الإلهي بأن البقرة {**لَّا ذَلُولٌ**}، أيْ: ما ذلّلت للعمل {**تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ**}، وذلك بحرثها، كما أنها لا تسقي الزرع، سليمة من كل العيوب: {**لَّا شِيَةَ فِيهَا**}، أي: خالصة اللون، لا تشوبها علامة. وعند هذا الحد توقفت مطالب بني

(١٩) محمد سليمان عبد الله الأشقر، زبدة التفسير ، دار النفائس ، الأردن ، ط ٢ ، ٢٠٠٤ ، ص ١٠ – ١١

إسرائيل فـــــ {**قَالُواْ ٱلآنَ جِئتَ بِٱلْحَقِّ**}، وكأنّ ما مضى ما هو بحقّ.

وقد قيل في قوله تعالى: {**وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ** }، لعدم وجود البقرة المتّصفة بهذه الأوصاف، أو لارتفاع ثمنها، وكذلك لخوفهم من اكتشاف أمر المقتول.

وإذا كان الخطاب، بصفته نسقاً، يتمفصل إلى مجموعة من الحالات الداخلية، التي توجد بينها مجموعة من العلاقات، تحكمها سيرورة داخلية. وأول هذه الحالات، هي الحالة الأولية المتمثّلة في العنوان"([٢٠]). هذا الأخير ما هو إلا عنصر بنيوي، "تتحدّد قيمته في امتداد المجال الذي يتعالق به، ومن هذا المنظور، فإنّ القيمة لا تتحد في العنصر بذاته، ولكنها في قيمة موقعية([٢١]).

ولمعرفة كيف أن (البقرة) – كعلامة - ظلّت تتمظهر بشكل أو بآخر- من خلال معاني القصة التي تضمنتها - في كامل خطاب السورة، مما سمح بضبط انسجام النص، وفهم ما غمض منه. إذ إنّ اسم السورة هو المحور الذي يتوالد ويتنامى منه الخطاب، فلا بدّ إذن من الوقوف على هذه المعاني المستخلصة من القصة.

حقيقة الغيب: هي البقرة لحم ميت ضرب به لحم الإنسان الميّت، لتولد من الموت الحياة، حياة وإنْ كانت قصيرة، فقد انبثقت منها الحقيقة، حقيقة القاتل الذي ظنّ أنه لن يكشف أمره، هو ومن تآمر معه. وحقيقة أعظم منها ظلّت آيةً شاهدة على أن الخالق موجود، إذا أراد شيئاً فإنه يقول له: {**كُنْ فَيَكُونُ**}، فهو القادر على أن يحيي الموتى، ويبعثهم من جديد، بعد الموت، دون أن يحتاج إلى سبب. وإذ نجد أن إحياء ميت بني إسرائيل قد احتاج إلى علّة، وهي الضرب بلحم البقرة، فلأنّهم أمّة لا تؤمن إلا بالمحسوس، فجعل لهم سبباً من نفس اعتقادهم، ولو أنّ الميت قام دون سبب، لربّما ادعوا أنه (سحر).

فميت بني إسرائيل ما كانت لتعود له الحياة حتّى امتثلوا لأمر الله بذبح البقرة، وإنْ جادلوا في أوصافها. فقد ساهم بنو إسرائيل في عودة الحياة لميتهم، وهذا أحرى بأن يجعلهم يؤمنون بالله، وبقدرته على البعث. ولكن للأسف تبقى المادية تغلب على أرواحهم، فنجدهم يتبجحون برغبتهم في رؤية المولى عز وجل جهارة: {**وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**}الآية ٥٥-٥٦ سورة البقرة .

([٢٠]) عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي ، ص ١٢١.

([٢١]) المصدر السابق، ص ١٢١.

فغلبة المادة على أرواح بني إسرائيل جعل الله لها ما يوازيها في إحياء ميّتهم، سبباً مادياً، وهو لحم البقرة الميتة، ولو أنهم كانوا يتّعظون بآيات الله التي أراهم إياها، وبأنعمه الكثيرة التي عدّدها المولى عز وجل في هذه السورة، لقطعوا أشواطاً كبيرة في التقرب إلى الله، والبعد عن هذه المادية، التي تحجبهم عن انطلاقة الروح إلى عالمها الجميل، الذي يمنحها الحرية والانعتاق من سجن المحسوس.

وأول ع لامة تتصدّر السورة، والتي عدّت آية لوحدها: {الم}، فهذه الأحرف الاستفتاحية في (سورة البقرة) لها نظيرها في سور أخرى، وقد حاول المفسّرون كشف سرها، فقالوا في أمرها ما قالوا، ليبقى السر سراً لا يفصح عن ذاته؛ وتبقى أقوالهم مجرّد اجتهاد. فالمولى – عزّ وجل - قد أمر خلقه أن يعبدوه بهذه الأحرف، وإنْ غاب عنهم سر معانيها، لأن المولى - عزّ وجلّ - وحده من تفرد بسرها.

فالإيمان بالغيب بدأ مع أول حرف من السورة، من أجل أن يعلم المؤمن أن عقله البشري نعمة من خالقه، مهما أبدع وفكّر، فطاقته محدودة وإنْ اتسعت. وبهذا فالمؤمن طائع لبارئه بعقله، كما هو طائع له بدنه، فمع البداية الأولى للسورة يقول المؤمن: آمنت بالغيب، وبكلّ ما فيه.

ومن بديع التعبير القرآني الرائع، أنْ تنسجم الآيات الأولى كلّها في حديثها عن الغيب. قال تعالى: {الم * ذَلِكَ ٱلْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنْزِلَ من قَبْلِكَ وَبِٱلآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُوْلَـٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحونَ}الآيات ١-٥- سورة البقرة.

فبعد صفة الإيمان بالغيب، التي وصف بها المؤمنون، يتبعها ما يتناغم مع الغيب؛ من طاعة هي في حقيقتها إيمان بالغيب؛ فإقامة الصلاة التي هي علاقة بين العبد وربّه، الغائب عنه بذاته، الحاضر أمامه بقدرته، ودلائل وجوده. والمؤمن يتعبد مرة أخرى بالغيب، إذ سينفق من الرزق، الذي هو غيب لا يعلمه إلا الله، فوحده من يعلم ما يخفيه للخلق من رزق، لن يعلموه إلا بعد سعيهم في طلبه، ولن ينالوه إلا حين يقدّر عزّ وجلّ ذلك، وسينفقونه بتوفيق منه.

ثم يضاف إلى ذلك غيب ما أنزل على الرسول - صلى الله عليه وسلم –، وما أنزل على الذين من قبله، فيكتمل الإيمان بالغيب باليقين في الآخرة، وبأنّها حياة أبديّة، تنتظر الخلق، وإليها مصيرهم. إذن، فالإيمان بالغيب مدار الاعتقاد والتكليف، وهو النقطة المحورية والفاصلة بين الإيمان والكفر.

وإذا كانت الآيات الخمس الأولى قد حدّدت صفات المؤمنين، يتبعها بالنقيض صفة الكافرين، في آيتين، أوجزت أنّ الغشاوة التي على أبصارهم تمنعهم من رؤية الحقّ، فلا تنفع مع ذلك موعظة. فالمادية والإيمان بالمحسوس، هو الذي يسجنهم في هذا العناد والتعنّت من رؤية الحقيقة.

وبين المؤمن والكافر منزلة أخرى، ظاهرها إيمان وباطنها كفر، هي صفة المنافقين، التي تسهب الآيات القرآنية في تفصيل حال أصحابها، فيعقّب الحديث عنهم بسؤال استنكار، وغرضه التعجّب من هؤلاء الذين ما استطاعوا أن يتحرّروا من ماديتهم المفرطة، التي تحجبهم عن رؤية قدرة الله في خلقه، وبساطة إحيائهم وإماتتهم التي ينكرونها، في قوله تعالى: {**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَٰتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**}الآية ٢٨ من سورة البقرة.

وقد تصدّر الحديث عن آدم عليه السلام، كأوّل إنسان بعثت فيه الحياة، لأجل غاية حدّدها له خالقه، لقوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ}الآية ٣٠ من سورة البقرة.

فذكر آدم – عليه السلام - يؤسّس بداية البعث الأول للبشر، والغاية من وجودهم، كما يبيّن النهاية المحتومة التي تنتظر كل من يكفر بهذه الغاية. فهي بداية النهاية، حيث يبعث الخلق من جديد، ليحاسبوا على ما فعلوا، فيخلد الكافر في النار، والمؤمن في الجنة.

فخلق أول البشر غيب، والبعث والحساب غيب، والجزاء بالجنّة والنّار أيضاً غيب. فالغيب – كعلامة - تتنامى مشكّلة انسجام خطاب السورة؛ تظهر بعد ذلك كبؤرة مركزية من خلال قصة البقرة، تمتدّ دلالاتها إلى نهاية السورة.

تمضي السورة في مخاطبة بني إسرائيل على مدار اثنتين وستين آية (من الآية ٤٢ إلى غاية ١٠٢)، تذكّرهم بنعم المولى - عزّ وجلّ - عليهم، وتكشف سوء تصرّفهم مع نبيهم موسى - عليه السلام -.

وفي كل مرّة، هناك تذكير بالغيب. هذه المرّة تمثّل في الحديث عن جبريل - عليه السلام -، وهو ملك جعله الله رسولاً بين السماء والأرض، وكذا بقية الملائكة، في قوله تعالى: {**قُلْ مَن كَانَ عَدُوّاً لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ * مَن كَانَ عَدُوّاً لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ**}الآية ٩٧-٩٩ من سورة البقرة.

فمن بداية السورة ظهرت معاني الغيب جملة، ثم بدأ تفصيلها عبر الآيات؛ فتارة بالحديث عن البعث، وأخرى عن آيات الله في خلقه، وحيناً عن الملائكة، وفي أغلب الأحيان يذكّر بقدرة الله على الإحياء والإماتة، لترسخ بذلك صفة الوحدانية التي تفرّد بها بأنّه المحيي والمميت. وستمجّد هذه الصفة من خلال (آية الكرسي)، التي نالت خصوصية تجعلها أعظم آية في القرآن الكريم، وفضلّها الله عن باقي الآيات بمعية خواتيم هذه السورة، لما لهما من عظيم الأثر.

« أمّا صفة (القيّوم)، فتعني قيامه - سبحانه - على كلّ موجود، كما تعني قيام كلّ موجود به، فلا قيام لشيء إلا مرتكزاً إلى وجوده وتدبيره»([٢٢]) . قال تعالى: {ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ}الآية ٢٥٥ من سورة البقرة.

هنا قد تجلّت عظمة التوحيد، لأنّه لا يوجد إلا إله واحد، حيّ من الأزل إلى الأبد، قائم بذاته، وبكلّ شيء خلقه، عالم بشؤونهم، ولا يخفى عنه أمرهم، فهو العليّ العظيم، لا شريك له.

فـ(سورة البقرة) هي سورة **التوحيد**، تصدّرت المصحف الشريف بعد (الفاتحة)، تبيّن للناس عظمة المولى عزّ وجلّ، وضرورة طاعته. وما علامة التسمية بـ(البقرة) إلا وجه شاهد على ذلك، من خلال ما تنطوي عليه قصة البقرة من معان جليلة؛ كان أهمّها الإيمان بالغيب، بما تتضمّنه هذه اللفظة من دلالة. وأول الغيب هو الإيمان بالحيّ القيّوم، الذي يحي ويميت، وبأيّ كيفيّة يريدها.

فمعجزة البقرة هي وجه لصفة الحيّ القيّوم، في أبسط أشكالها، حتى يعيشها كل قارئ. فبقدر ما كان المثل بسيطاً، كان فهمه يسيراً، وأثره عظيماً. فـ(البقرة)، كعلامة تحمل معنى الرمز على قدرة الخالق العظيم، الذي يقول للشيء كن فيكون، هذه العلامة التي أصبحت تسمية، أو عنواناً للسورة.

توزّعت دلالاتها من بداية السورة إلى نهايتها في مواضع عدة. وقد تكون (آية الكرسي) الموضع الذي تبلورت فيه هذه الفكرة، بشكل غدت الآية مركزاً محورياً يشعّ بالدلالات، تجمّعت فيه كبؤرة أساسيّة داخل خطاب السورة، تعمل على ترسيخ التوحيد

([٢٢]) سيد قطب، في ظلال القران ، دار الشروق ، لبنان ، ط ١١ ، مج١ ، د ت. ، ص ٢٨٧ .

والإيمان بالله والغيب من خلال هذه الصفة (**الحي القيوم**)، فهي بمثابة البنية العميقة والدفينة التي انبثق منها الخطاب، وتفرّعت منه معانيه. خاصة حين ننظر في معاني الآيات التي تبعتها، فهي موضّحة للحرية المطلقة التي أنعم بها الله على خلقه فلا يجبرهم على الإيمان به، وإنْ كان على ذلك قادراً، بل يترك لهم الاختيار بعد إعلامهم بحقيقة السعادة، وهي التمسّك بالعروة الوثقى المتمثّلة في الدين الحنيف، وإذا ما فعلوا ذلك طواعية، فإنّ الله هو وليّهم يخرجهم من الظلمات إلى النور. يقول تعالى: {**لاَ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِٱلطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لاَ ٱنفِصَامَ لَهَا وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ *ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُمْ مِّنَ ٱلظُّلُمَاتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَاتِ أُوْلَـٰئِكَ أَصْحَابُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**}الآية ٢٥٦ - ٢٥٧ سورة البقرة. أمّا إذا اختاروا الظلمات على النور، فمصيرهم نار جهنّم.

إن معجزة أصحاب (البقرة) هي أوّل ما ذكر، غير أن موقفهم بعيد عن كلّ التوقّعات، ورد في قوله عزّ وجلّ: {ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّن بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ}الآية ٧٤ من سورة البقرة.

فبنو إسرائيل إذن لم تكنَ المعجزة زاجراً لهم، ولا واعظاً يهديهم الصواب، بل ازدادوا تعنّتاً، فشبه الله قلوبهم بأنّها أشدّ قسوة من الحجارة، لأنّهم علموا أن الحجارة قد فجّر الله لهم منها عيوناً فشربوا، وأن الجبل قد خرّ حين طلب (موسى) - عليه السلام- رؤية المولى عزّ وجلّ.

فالمعجزة إذن ليست سبباً كافياً للإيمان، فبنو إسرائيل أكثر من أرسل الله فيهم الأنبياء بمعجزات كثر، إلا أنهم ظلّوا على كفرهم. فالبقرة هنا تستحقّ هذه الرمزية الموغلة في العبرة. فالإيمان لن يكون أبداً نتيجة معجزة، وإنْ كانت نتيجة منطقية، حيث يستجيب العقل إلى آليات تفكيره، فلا يتناقض مع قواعدها، ويعلم أن هذا الكون وراءه موجود لا محالة هو خالقه، وتعالى أن يكون شيئا ظاهراً كخلقه. فالبقرة هنا ليست حيواناً، وإنّما رمزاً لقسوة القلب، والكفر، مع أنها معجزة داعية للإيمان.

لذا هم يتساءلون: كيف؟ كيف هو موجود ما لا تدركه الحواس؟ وكيف يميت ويحيي، ويبعث مرّة أخرى؟ ليبقى العقل في حيرته، في الوقت الذي يبحث عن سكينته؛ عندما ظنّ أن مفتاح العلم والمعرفة كنوز جادت بها قريحته، ومنطقه، وعقلانيته. فالعقل إذا أراد أن يسبح في مدّ المعرفة التي لا تحدّها الحدود، لا بدّ أن يؤمن بالغيب.

فبالغيب كانت البداية، وإليه صارت النهاية؛ يقول جلّ شأنه في ختام السورة: {لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَمَا فِي ٱلأَرْضِ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * آمَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِٱللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ}الآيتين ٢٨٤ - ٢٨٥ من سورة البقرة.

هو الله غيب عن خلقه، حقيقة في ملكه وملكوته، سواء اعترف بها من اعترف، أو أنكرها من أنكر، فلا أحد يستطيع أن يتفلّت من قبضته، لأنّ ملك السموات والأرض له، وهو عالم بما في أنفسهم، سواء أخفوه أو أظهروه، قادر على أن يفعل بخلقه ما يشاء، وقت ما يشاء، وكل هذا غيب يختصّ به الله وحده؛ يتبع هذا حقيقة تقريرية: أن الرسول قد آمن بما أنزل إليه، وأن المؤمنون كلّ آمن بالله وملائكته ورسله، وكلّها غيب لن يتحقق الإيمان إلا به، يتبعها الاعتقاد بالمصير المحتوم، وهو العودة إلى المولى عزّ وجلّ.

والنفس المؤمنة هي التي تسمع أمر ربّها، فتطيع، لا أنْ تجادل وتتعنّت، كما فعل بنو إسرائيل، إذ قالوا: {**سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا**}. ويمكن تمثيل أولّ ثنائية كشف عنها اسم السورة (البقرة): معجزة الموت تضرب الموت فتولد الحياة التي تكشف الحقيقة، ثم تستسلم إلى الموت من جديد، بقدرة خالقها الحي([٢٣]).

كان من المفترض أن معجزة البقرة ستكون سبباً في الإيمان لا الكفر، وحينها لن تمثّل على المربّع السيميائي بعلاقة التناقض مع الإيمان. لكن من جاءت في حقّهم المعجزة، وهم بنو إسرائيل، ازدادت قلوبهم من بعدها قسوة، فهي كالحجارة، أو أشدّ، كما وصفهم المولى عزّ وجلّ.

فهل كانت البقرة تستحقّ هذه المساحة من الذكر، فيثار بسببها كلّ هذا الجدل، وبعد أن تصبح معجزة شاهدة للعيان، تقسو لها القلوب، لدرجة تصبح الحجارة ألين منها؟! هذه القسوة هي التي تفسّر ظهور ثنائية (السمع والعصيان) مع بداية السورة، في قوله تعالى: {إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}الآية ٦-٧ من سورة البقرة. فكلّ الحواس – إذْن - عندهم معطّلة.

([٢٣]) جوزيف كورتيس، مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية ، تر : جمال حضري ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ٢٠٠٧ ، ط١ ، ص ٩٠،

والحجارة التي قيست قلوبهم إليها، فإذا قلوبهم أجدب وأقسى، هي حجارة لهم بها سابق عهد، فقد رأوا الحجر تتفجّر منه اثنتا عشر عيناً، ورأوا الجبل يندكّ حين تجلّى عليه الله، وخرّ موسى صعقاً، ولكن قلوبهم لم تلن، ولم تندم، ولا تنبض بخشية ولا تقوى.. قلوبهم قاسية، مجدبة، كافرة.. ومن ثمّ جاء هذا التهديد: {**وَمَا ٱللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**}الآية ٧٤ من سورة البقرة([٢٤]).

إن هذا الحوار القصير بين بني إسرائيل ونبيّهم، لكفيل برسم صورة هؤلاء المجادلين في الحقّ، والمتقاعسين عن الطاعة، والمتشددين على أنفسهم، الباحثين عن الأعذار للتخلّف عن تنفيذ الأوامر، مختلقين الحججِ ذريعة للضلال. هي الصورة قاتمة قتامة قلوبهم التي استحوذت عليها الذنوب، فلا يتحرجون من أيّ شيء حتّى طلبهم رؤية خالقهم، في الوقت الذي يستخفّون بنبيهم، قائلين: {**ٱدْعُواْ رَبَّكَ**}، فكأنّما هو ربّ موسى -عليه السلام - فقط.

فالبقرة قصة ومعجزة، قصة شعب لا بالنعم اعترف، فحمد الله، ولا بالمعجزة قنع، فاستغفر وتاب. وقد أخذ الحديث عن بني إسرائيل، وتاريخهم الحافل بالعصيان، ثلاثة وخمسين آية متتابعة، توسّطتها قصة البقرة، وابتدأ الحديث بتذكيرهم بنعم الله عليهم، في قوله تعالى: { **يَـٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِيٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّـٰيَ فَٱرْهَبُونِ**}الآية ٤٠ من سورة البقرة.

وما كان تذكيرهم لينفعهم، ولا حتّى في عهد النبوّة، فيسلموا، ويتّعظوا بأسلافهم، بل إنهم قد قتلوا حتّى أنبياءهم، مصداقاً لقوله تعالى: {**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِٱلرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ**}الآية ٨٧ من سورة البقرة.

فلا بأنبيائهم آمنوا، ولا بمحمد - صلى الله عليه وسلم - اهتدوا. ويصل منتهى كفرهم أن يقولوا بالصريح العلني: {**سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا**}، مقولة تختتم بها رحلتهم في هذه السورة، التي رصدت مواقف الأمّة التيَ رشّحت لحمل الرسالة والاستخلاف في الأرض، فبيّن الله لها الطريق، وأرسل لها الأنبياء، وتفضّل عليها بالنعم، فتقول: {**سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا**}.

فماذا تريد بعد ذلك؟ وهل تستحقّ فرصة أخرى، بعد هذه المسيرة الطويلة في تاريخ عصيانها؟ وكأنّ (سورة البقرة) أخذت طولها من طول عصيانهم؛ وفي عصيانهم يقول المولى جلّ شأنه: {**إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُواْ مَآ آتَيْنَـٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱسْمَعُواْ**

([٢٤]) سيد قطب، في ظلال القران، ص ٨٠ .

قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَـٰنُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ{الآية ٩٣ من سورة البقرة.

وتسهم ثنائية السمع والعصيان في انسجام خطاب السورة، بامتدادها على مستوى الاتجاهين: اليسار، واليمين. فاليسار تمثّله مواقف بني إسرائيل، واليمين سيمثّل خطاب المؤمنين، الذين سيمتثلون لأوامر الله دون لجاجة أو تأخّر، مبدؤهم {سمعنا وأطعنا}. فالبقرة تجسّد الوجه الأولّ لثنائية {السمع والعصيان}، الذي يمتدّ باتجاه ضدّه، مشكّلاً الوجه الثاني لها {السمع والطاعة}، فيتنامى خطاب السورة في ظلّ هذه الثنائية محافظاً على انسجامه.

فبعد أن كان النداء الإلهي مخاطباً لبني إسرائيل، يذكّرهم بالنعم، ويزجرهم عن السوء، فما نفعهم ذلك بشيء، إنّها هي تذكرة من ربّهم، لهم أولاً، ولكلّ الخلق ثانياً. فمن البداية كان السمع والطاعة في أقلّ الأمور شأناً في ظنّ النّاس، وهو تخيّر الألفاظ التي يتواصلون بها مع النّبي - صلى الله عليه وسلم -، فإنْ تمّت الطاعة في هذا الأمر، كانت في غيرها أسهل وأوجب.

وإذا تتبعنا سياق الخطاب فيما يتعلّق بهذه الآيات المتضمّنة للتكاليف والأوامر، لن نجد المؤمن يتردّد في طاعة أمر ربّه، كما سبق وأنْ وجدنا ذلك مع بني إسرائيل. بل هو الذي يسارع إلى معرفة ما يجب عليه من أمر دينه أو دنياه، ليستجيب بالطاعة لا بالعصيان. وكأنّ ثنائية السمع والعصيان هي في تناظر مع السمع والطاعة من أجل أن ينسجم بناء السورة، وتتنامى معانيه، وتتوالد دلالاته.

وقد سبق الحديث عن أصحاب البقرة، التي هي عنوان عليهم، يحمل هذه السمة القارّة فيهم، وهي السمع العصيان، ليكونوا عبرة وتذكرة للجماعة المؤمنة، من جهة، ومن جهة أخرى، ليعلم سرّ تحويل رسالة التوحيد من بني إسرائيل - الذين كذّبوا أنبيائهم، وحرّفوا عقائدهم - إلى نبيّ عربيّ، هو خاتم الأنبياء، لتبقى أمّته من بعده تنشر رسالة التوحيد.

يقول تعالى: {**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شهداء عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ**}الآية ١٤٣ سورة البقرة.

فبقرة بني إسرائيل شاهد وممثّل للسمة الراسخة فيهم، وهي السمع والعصيان، نطقوا بها تصريحاً، لا تلميحاً، وإصراراً دون خوف؛ لذا كانت تسمية هذه السورة باسم

المعجزة الـ تي كانت في حقّهم، وهـي واحـدة مـن كثـير، لأنّهـا تفضـح صـورتهم الحقيقيـة، وتمثّلهم أحسن تمثيل.

فثنائية (السمع والعصيان) تجسّدها قصة البقرة في أبسـط الأشـكال وأوضـحها. لـذا فهي ممثّلة، على المربّع السـيميائي، بعلاقـة التشـاكل والانسـجام مـع الكفـر، لأنـه النتيجـة الحتـمية لهذه الثنائية. كما أنها تشكّل علاقة تضاد مع الإيمان، لأنّ نتيجته الحتميـة السـمع والطاعة، لا العصيان. وبالتالي، فالإيمان في تناقض مع الكفر، وبالضرورة في تشاكل وانسـجام مع السمع والطاعة.

فالبقرة هي المعجزة الإلهية لقوم اختصّوا برسالة التوحيـد، فـما أدّوا حقّهـا، فوجـب انتقالها حيث لا تكون المادة حاجزاً عن حقيقة التوحيد، لأن الإيمان لا يحتـاج إلى معجـزة، وإنما يحتاج إلى الاعـتراف بالحقيقـة، حيـث تكتشـفها العقـول، وتستشـعرها القلـوب. فـما كانت المعجزات لتنفع بني إسرائيـل - عـلى كثرتهـا -، ومـا معجـزة البقـرة إلا إحـداها، وإذ تستأثر هي بتسمية السورة باسمها، فلـما تحتويـه مـن دلالات وإيحـاءات، سـبق الوقـوف عليها.

وبساطة التسـمية في القـرآن الكـريم تمثّلهـا (سـورة البقـرة)، المسـمّاة بهـذا الحيـوان الأليف، المعروف في حياة كلّ البشر، بما يسمح بترسيخ هـذه المعـاني في عقـول كـلّ النّـاس، على اختلاف مستوياتهـم العلميـة والعقليـة. فالبقـرة، بماديّتها، تصبح عنوانـاً لـ(لتوحيد).

البقرة قصة شـعب تـروي أخطـاءه وحماقاتـه، وتفضـح حقيقتـه، وسـوء خلقـه. كأنّمـا البقرة، بحيوانيّتها، تجسّدت في كل فرد منهم؛ فأنّى للعقول أن ترتدع، فهو الجـدل يسـكنها، والعنت والتشدّد يقودها، وعند الجحود بالنعمة يستوقفها.

فثنائيّة الغيب والشهادة تمحورت حولها مضامين السورة، وتوالدت عنها ثنائية السمع والطاعة، فغدا نصّ السورة لحمة واحدة، وكلمة واحدة، هي التوحيد. فسـورة البقـرة هـي سـورة (التوحيد)، فلا عجب الآن في أن نجد أول سورة بعد (الفاتحة) تسمّى (**البقرة**).

لأن البقرة، بماديّتها، تحمل معنى الضد (الروح / المادة)، ولا حياة للروح إلا بالإيمـان، أي التوحيد. ومن جميل ما اختتمت به (سورة البقرة): الدعاء الذي أجـراه الله عـلى لسـان المسلمين بصيغة الجمع لا المفرد، لأن الفـرد يعـيش في جماعـة، ولا يسـتقيم حالـه إلا بهـا، وهي إمّا عون له على الطاعة، أو على المعصية.

ولأن السورة قد رسمت لنا، في النصف الأول من آياتها، صـورة الجماعة التي أبت إلا أن تكفر بالنعـم، وتحرّف العقـيدة، وتعصي الأوامر. في المقابل، فإن النصف الثاني من آياتها (١٤٣– ٢٨٦)، خطاب للجماعة المؤمنة، يبيّن لهم حقيقة الإيمان، ويوضّح منهجـه. فتختلـف

الصورة، ويختلف الجواب، فهو مناقض لجواب الجماعة الكافرة، فقد قالوا: {سمعنا وعصينا}، وهؤلاء - أي الجماعة المؤمنة – تقول: {سمعنا وأطعنا}، تتبعها بالاستغفار، بما علمته من حقّ ربّها عليها، في الوقت الذي أتبعت {سمعنا وعصينا} بتعقيب المولى عزّ وجلّ: { **وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ**}. إذن البون شاسع، والتناقض واضح، بين هاتين الثنائيتين.

تختتم السورة بالدعاء، في قوله تبارك وتعالى: {لاَ يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلاَنَا فَٱنْصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَافِرِينَ}الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.

وقبل الدعاء، تقرر حقيقة التكليف الّتي لم تتجاوز أبداً حدود الطاقة التي هي في وسع كل إنسان، لذا فالدعاء واجب لما قد يأتي من نسيان، أو يظهر نتيجة خطأ، ومع هذا يبقى الخوف من العقاب،ـعبرة لبني إسرائيل جراء إصرارهم على المعاصي، فقد ابتلاهم الله بالجراد والقمّل والدم، ومسخهم قردة وخنازير.

لذا فالمؤمنون يرجون ربهم أن يرحم ضعفهم فلا يكلّفهم إلا ما يطيقون، ويطلبون بعد ذلك العفو والمغفرة والرحمة، وهي واردة تباعاً متسلسلة؛ فلئن عفا عنهم، فلا يعذّبهم، ولئن غفر لهم، فقد كفّر عنهم السيئات والذنوب، ولئن رحمهم، زادهم من فضله ثواباً وأجراً؛ فهل يوجد أفضل من هذا الدعاء؟

ولعلم الجماعة المؤمنة بعظم الأمانة التي حملوها، فهم يؤكدون إيمانهم بالله {**أنت مولانا**}، ويستنصرونه به: {**فانصرنا على القوم الكافرين**}.

إذن هذه هي حقيقة التوحيد، وهذا هو مفهوم الإيمان؛ اعتقاداً وعملاً ودعاء ورجاء وحملاً لأمانة الاستخلاف في الأرض.. هي الرحلة، وهذه هي بعض معانيها، التي أوجزتها (سورة البقرة) بآياتها الستة والثمانون بعد المائة، تحكي الدروس والعبر، وتقرر الحقائق والتكاليف.

هي (سورة البقرة) كلمة واحدة هي كلمة (**التوحيد**) في حقيقته، والإيمان يحقّقه السمع والطاعة. إنها أطول سور القرآن، يكشف لنا اسمها عن الشفرة الأساسية التي تضمّنها، حتى غدا عنواناً لها.

- **المستوى التداولي لسورة البقرة:**

لا تكتمل المقاربة السيميائية إلا على ضوء المستوى التداولي، حيث سنتتبّع أثر التسمية على المتلّقي، مهما كان مستواه الثقافي، لأن القرآن الكريم يخاطب كل الناس؛ المسلم والكافر، مهما علا شأنهم، أو قلّ. وهو كتاب وجب على المسلم قراءته، والتدبّر في آياته، ومن تكاسل عن ذلك فقد هجر كتاب الله.

والنص القرآني يفتح خطابه المباشر للمتلقّي دون أيّ واسطة. حيث تصبح الكلمة فيه أمراً لا بدّ من السمع والطاعة له. وهذه الصيغة في الخطاب لا تتواجد إلا في النص القرآني. فمن ذا الذي أمر بالسجود في خطابه، فتسجد له الرؤوس ذليلة خاشعة، إلا الواحد الأحد الحيّ القيّوم.

إن تسمية (سورة البقرة) تبدو بسيطة؛ بساطة أبسط الناس ثقافة، ربّما فلاح في أر ضه يرى هّذا الحيوان الأليف الذي لا يستغني عن فوائده، فيتساءل: كيف يصبح حيوانه اسماً لأول سورة بعد الفاتحة في القرآن الكريم؟ فإن لم يسعفه التفكير في اكتشاف كل دلالات التسمية، فلن يعجز عن تبيّن بعضها، من خلال قراءته لمتن السورة، ووقوفه عند قصة البقرة، معجزة بني إسرائيل التي ما زادتهم إلا قسوة قلب، فيتّخذها عبرة ودرساً من قوم خانوا فهانوا على خالقهم.

فأقلّ ما قد تتجلّى من خلاله التسمية لأبسط الناس ثقافة، أن تحيل هذه التسمية على منبعها الذي سيكشف عن حقيقة أصحابها، الذين حرموا شرف الرسالة، وأمانة تبليغ هذا الدين، وانتقلت لغيرهم، لكثرة عصيانهم، مما سيظهر العلاقة بين الاسم وخطاب السورة لدى المتلقّي.

فالبقرة رمز لمن أساء فحرم، وظلم فما أبصر الحقيقة، وإن كانت المعجزات تتوالى أمام ناظريه. فيستقر هذا الرمز في نفس المتلقّي، كمفتاح يساعد في فهم أسرار النص القرآني، والرسالة المبثوثة من خلاله.

وتسمية البقرة اليوم لا تتوقف على هذه المعاني وحسب، وإنّما تكشف عن ثنائية جديدة تشكّل صراع اليوم، وهي (**اليهود والعرب**). إنه واقع مرير، وأحداث دامية لا تنتهي، تحكي قصة الصراع من أجل الوجود، وكأنّ الأرض ضاقت بأهلها، فما عادت تسعهم في هذه البسيطة؛ طبعاً لا، إنّما الوجود ليس بقعة أرض كانت مهد الأنبياء، بل ببساطة، هي تحقيق ذات.

البقرة هي صورة اليهود الحقيقية، فضحتهم بكل مواقفهم، وبيّنت عداوتهم للمسلمين، مصداقاً لقوله تعالى : {**وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ**}الآية ١٠٩ من سورة البقرة.

هذه العداوة تكشف سوء سريرتهم، ومع ذلك يظنّون أنفسهم - ولا يزالون كذلك - أنّهم شعب الله المختار! لكنْ ما صوّرته (سورة البقرة) عكس ذلك تماماً، هم شعب شعارهم السمع والعصيان مع ربّهم، أينفعهم بعد ذلك السمع والطاعة مع البشر؟ إنهم ما عرفوا أدب الحوار مع ربّهم، فجادلوا، فقستْ قلوبهم، أيجدي حوار الخلق معهم؟ وهم قاتلو أنبيائهم، ما استطاعوا أن يجيبوا بالسلام معهم، أينشرونه الآن مع من يرونهم أعداءهم؟

سورة البقرة خطاب التوحيد لله، والمعاملة مع البشر، للمسلم أو غيره.. رسائلها كثيرة، ومعانيها أكثر، قد نكون وقفنا على بعض منها، وغاب عنّا البعض.. فاليهود في تشاكل مع الحرب، وفي تضادّ مع السلام، فهم - إذن - في تناقض مع العرب، الذين هم في تشاكل مع السلام، وفي تضادّ مع الحرب. وتستمر هذه الثنائية: (**اليهود والعرب**)، مخلّفة هذا الصراع يثور بالحرب، وقد يسعفه السلام، إلى أن يأتي آخر أنبياء بني إسرائيل (عيسى - عليه السلام) ليقضي على هذا الصراع، ويحلّ معه سلاماً أبدياً تقوم معه القيامة.

فلتسمية البقرة إيحاءات كثيرة للمسلم ولغير المسلم؛ فبالنسبة للمسلم قد أوجزت له حقيقة التوحيد، وبينت له الإيمان الصحيح، المتبوع دائما بالسمع والطاعة، والرجاء والخوف. كما أنها تشرح سبب انتقال أمانة نشر التوحيد من بني إسرائيل إلى العرب، وبذلك فهي تبيّن طبيعة العلاقة بينهما، وتفسّر حقيقة الصراع القائم إلى الآن.

ومع وجود الكثير من الأسماء التي تناسب مضامين السورة، إلا أن المولى عز وجل قد اختار الاختيار الأفضل، الذي قد يعدّ بمثابة الإعجاز في التسمية، لتميز وتفرد القرآن الكريم بهذا الاختيار. لقد استطاعت التسمية أن تكون مرتكزاً دلالياً، شكّل بؤرة انبثق منها الخطاب، وتمحورت حولها المعاني، لتمكن المتلقّي من استقبال هذه الدلالات، بالشكل الذي لو غاب فيه النص، فهي كافية في استحضار الصورة من جديد، واضحة وضوح صورة الحيوان في خيال الصغار قبل الكبار.

وبالتالي، فتسمية السورة باسم البقرة هو اختيار مناسب، مكّن اسم السورة (العنوان) من تأدية وظائفه الانفعالية والاختزالية والتكثيفية والإيحائية، ووظيفة الإحالة نحو ما سمّي به، أيْ متن السورة. **فالبقرة** باختصار رمز لدلالات كثيرة ، ولا يزال يحتفظ

بسره، قد يراه غيري في دلالات أخرى مختلفة؛ تحتاج دائماً للتبرير والتعليل، آملة أن يكـون تعليلي مبرّراً لما وصلت إليه من نتائج ❐

قائمة المصادر والمراجع :

المعاجم:

-رشيد بن مالك، قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، دار الحكمة الجزائر، ١٩٩٧ .

المراجع العربية:

-الطيب بودربالة، قراءة في كتاب سيماء العنوان، محاضرات الملتقى الوطني الثاني السيمياء والنص الأدبي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر ، ٢٠٠٢.

-السيوطي جلال الدين، أسرار ترتيب القرآن، تحقيق :عبد القادر أحمد عطا ،دار السلامة ، تونس،١٩٨٣.

بسام قطوس، سيمياء العنوان ، وزارة الثقافة ، الأردن، ط١ ،٢٠٠١ - .

-حنون مبارك، دروس في السيميائيات، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١ ،١٩٨٧.

-محمد فكري الجزار، العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر ، ١٩٩٨.

-محمد سليمان عبد الله الأشقر، زبدة التفسير، دار النفائس ، الأردن ، ط ٢ ، ٢٠٠٤.

-نواري سعودي أبو زيد، الدليل النظري في علم الدلالة ، دار الهدى ، الجزائر ، ٢٠٠٧.

-سيد قطب، في ظلال القران ، دار الشروق ، لبنان ، ط ١١ ، مج١ ، د ت .

- عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي، شركة النشر والتوزيع – المدار ٢٠٠٢.

عمارة ناصر، اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط١ ، ٢٠٠٧ م - .

-عبد الله وآخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، المغرب - لبنان، ط ٢ ،١٩٩٦.

المراجع المترجمة:

-آن إينو، تاريخ السيميائية، تر: رشيد بن مالك، منشورات دار الوفاق، جامعة الجزائر.

-جوزيف كورتيس، مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، تر: جمال حضري ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٧، ط١.

-رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، ١٩٩٧ .

-رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ترجمة: محمد البكري ، الدار البيضـاء ١٩٨٦.

-رولان بارت، المغامرة السيمولوجية، تر: عبد الرحيم حزم، مراكش، ط١، ١٩٩٣

-

***دكتوراه علوم/ تخصص : أدب عربي / جامعة المسيلة - الجزائر**

إشكاليات الخطاب الدعوي

د.سعيد سليمان

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعه إلى يوم الدين، أما بعد:

ينبغي أن تكون من أولى أولوياتنا واهتماماتنا، المساهمة الجادة في تحقيق الوعي الثقافي، وإعادة بناء عالم الأفكار، وإلقاء مزيد من الأضواء على جوانب متعددة في عالم الثقافة والسياسة، للوصول إلى إعادة وصياغة وتشكيل العقل المسلم من جديد، وكيفية تعامله مع مجتمعه وواقعه، مع تزويده بآليات ووسائل للارتقاء بمستوى الخطاب، وعلى ضوء رؤية إسلامية ذات إخلاص وصواب، ودراية وفقه، وذلك لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية على حد سواء، بعيداً عن المواقف والتصرفات الانفعالية الخطابية، التي تحرك العاطفة ولا ترشد العقل، وتعتمد التهويل والمبالغة، ولا تخدم قضية الإسلام، بل على العكس قد تساهم مساهمة سلبية غير مقصودة في تخلّف وتأخر المسلمين، وتؤثر كذلك على المشروع الإسلامي بشكل خاص.

يعدَّ الخطاب الدعوي قضية مهمة، وذلك راجع إلى انتشار الأميّة الدينية، إضافة إلى الغزو الفكري والثقافي والإعلامي، الذي يشنّ حملة شعواء ضد كل ما له علاقة بالإسلام.

وعند الحديث عن الخطاب الدعوي تخطر على البال شخصية وصورة الدعاة الواعظين، وتتشكّل في الأذهان صورة نمطية قائمة على أساس تجييش العاطفة، وتكرار القصص، وتمجيد الماضي، والاجترار منه، دون الاهتمام بالواقع، أو الحديث عن مشكلاته، ناهيك عن الحديث عن الحلول والمعالجات لمواجهتها. لذا ينبغي الاهتمام بهذا الخطاب، بهدف ترشيده وتقييمه، وتحديد الجوانب الإيجابية والسلبية، وبيان نقاط القوة والضعف فيه، ثم الوصول إلى السبل التي تعالج الموضوع بصورة واقعية .

وفي هذا البحث سيتم التطرق إلى مفهوم الخطاب الدعوي، والإشكاليات التي تعترض طريقه، وموقع وثقل الخطاب الدعوي للتيارات الإسلامية، مع الحديث عن فوضى الخطاب الدعوي بين التساهل والتشدّد، وتعدّد قنوات التوجيه، والفتاوى المتضادة، والإشارة إلى الخطاب الدعوي المطلوب، وذلك في مقدمة وستة فروع، وكالآتي :

الفرع الأول: مفهوم الخطاب الدعوي، وأنواعه، وأقسامه.

الفرع الثاني: التحديات التي تواجه الخطاب الدعوي.

الفرع الثالث: الإشكاليات العامة في الخطاب الدعوي الإسلامي.

الفرع الرابع: الإشكاليات الأساسية في الخطاب الدعوي لدى (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) على الخصوص.

الفرع الخامس: موقع وثقل الخطاب الدعوي للتيارات الإسلامية الأخرى المتواجدة في الإقليم.

الفرع السادس: فوضى الخطاب الدعوي.

الفرع السابع: الخطاب الدعوي المطلوب.

الخاتمة

التوصيات

المصادر والمراجع

الفرع الأول
مفهوم الخطاب الدعوي، وأنواعه، وأقسامه

مفهوم الخطاب في اللغة والاصطلاح :

في اللغة، هو: الكلام الذي يُقصد به الإفهام. أمّا المفهوم القرآني، كما في قوله تعالى: ﴿وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾ {ص: ٢٠}، فيرتقي باللفظ إلى مستوى أرفع، ملتصقاً بالحكمة، وهي وضع الأمور في حاقِّ موضعها، وتدبيرها على ما ينبغي لها. والخطاب هو كلام نافع، يسوق الحجج والبراهين، بغرض إفهام المخاطبين به، والتأثير فيهم تأثيراً يحملهم على الالتزام به .

وحسب المفاهيم الحديثة أصبح مصطلح (الخطاب) يدلّ على المنهاج في التفكير والتصوّر، وفي التعبير عن الأفكار والتصوّرات. ودخل هذا المفهوم في الفكر السياسي المعاصر، فصار الخطاب السياسي، منطوياً على المنظومة الفكرية، والمضمون الآيديولوجي، ممّا يجعل الخطاب السياسي لأيّ جماعة معبّراً عن عقيدتها السياسية، واختياراتها الفكرية. فالخطاب، في هذا المقام، ليس مجرد أسلوب للتبليغ، وطريقة للتعبير عن الرأي والموقف.. لكنه، أيضاً الوعاء المعبِر عن العقيدة والفلسفة والفكر..

وإلى هذا المعنى تنصرف الأذهان عند الحديث عن الخطاب الدعوي، باعتبار أن المقصود هو الوسيلة التي يخاطب بها المسلم العالم، والمنهاج الذي يصوغه من خلال فكره، ورأيه، وموقفه، الذي يريد إيصاله إلى القطاع الأوسع من الرأي العام، وذلك عبر وسائط الإعلام والتواصل المختلفة، من المقروءة والمرئية والمسموعة ([٢٥]).

فالخطاب الدعوي: يُقصد به الكلام والمنهج الدعوي الملفوظ، أو المكتوب.

والخطاب الدعوي، بمكوناته، هو نفسه منهج الدعوة الإسلامية، الذي هو مجموعة الطرق والقواعد والإجراءا ت التي تحدّد السبل المثلى لممارسة الدعوة إلى الإسلام، والضوابط الخاصة بكل عنصر من عناصر الاتصال الدعوي، لضمان تحقيق الدعوة لأهدافها، بما يساعدها على الوصول إلى الحق، وتحقيق الفهم السليم للإسلام، والتصدي للتحديات التي تواجهه.

---

[٢٥]) ينظر: نحو خطاب إسلامي مرتبط بالأصل ومتصل بالعصر، عصام أحمد البشير، ط٢، ٢٠١٥م، منتدى النهضة والتراث الحضاري – الخرطوم، ص ٩ – ١١ .

والخطاب هو القاعدة الذهنية التي توجَه الدعاة وعلماء الدين والأحزاب الإسلامية والقنوات الإعلامية المرئية والمسموعة والمقروءة، بل وأكثر من ذلك توجّه الفرد المسلم في جميع سلوكياته ونشاطاته ووجوده في المجتمع، وتنظّم علاقاته بربه وبالناس أجمعين، لأن الخطاب نتاج الفكر والثقافة والبيئة التي يعيش فيها الإنسان ([٢٦]).

أهمية فقه الخطاب الدعوي :

إن أهمية فقه الخطاب الدعوي تنبع من أهمية الفقه نفسه، لأن لكل عمل فقهه، ولأنه بدون الفقه لن تستقيم الخطى على المنهج القويم والصراط المستقيم، فالذي يعمل بلا فقه قد يضرّ من حيث يريد أن ينفع، ويسيء وهو يعدّ نفسه محسناً .

ومن الفقه تعرف فنون العرض، ومراتب الأعمال، وكيف يكون الأمر بالمعروف؟ وكيف يكون النهي عن المنكر؟ وبالفقه تراعى مصالح الأمّة، ولا تتشوه صورة الإسلام، ويتمّ تحديد الأولويات. ومن الفقه تحرير الخطاب من الركام الذي حلّ به من عصور الانحطاط. ومن الفقه عد م التعجّل، فالتدرّج سنّة ماضية، ولا داعي لمخالفة السنن([٢٧]).

أنواع الخطاب الدعوي :

الخطاب الدعوي يدخل ضمنه عدة أنواع من الخطاب، منها:

-خطاب الترغيب والترهيب: خطاب يركِّز على الوعد والوعيد، والجزاء والعقاب.

-الخطاب القصصي: خطاب يذكر قصص الأمم والأشخاص.

-الخطاب العقلاني: خطاب يركِّز على التفكير والتعقل، وذكر الحجج والبراهين العقلية.

-الخطاب العاطفي: خطاب يركِّز على إثارة المشاعر والأحاسيس، ودغدغة العواطف.

-الخطاب التشريعي: خطاب يذكر التشريعات، وأحكامها، وتفصيلاتها، وأسرارها، وحكمها.

-الخطاب التوجيهي: خطاب يركِّز على ما ينبغي فعله، وتجنُب ما ينبغي تركه.

أقسام الخطاب الدعوي:

-الخطاب الدعوي الفردي. ومن سماته: (المرونة في التعامل – التلقائية والعفوية – اتّساع رقعة النشاط – سهولة الخطاب، وبُعده عن التعقيد – تربية الأفراد تربية متكاملة

---

[٢٦]) ينظر: ملخص نتائج ورشة عمل: عناصر الخطاب الإسلامي في كوردستان.. تحليل وتقويم: مركز الزهاوي للدراسات الفكرية في السليمانية، ٦/٢٧/ ٢٠١٥، ص ١٣ .

[٢٧]) ينظر: إحياء الخطاب الديني، محمد عبد الله الخاوري، ط١، دار النشر للجامعات – القاهرة، ٢٠١٣. ص: ٢٠ – ٢٣ .

- نتائجه مرجوة وسريعة على مستوى السلوك - محدودة من حيث الكم، عميقة من حيث الكيف).

- الخطاب الدعوي الجماهيري. ومن سماته: (الصعوبة والتعقيد؛ لتنوّع جمهور المخاطبين، واختلافهم - كثرة المتلقين والمخاطبين. مفتوحة من حيث الكم، ولكنها ليست عميقة من حيث الكيف - الامتداد المكاني، وشمول جميع الأصناف ومؤسسات المجتمع - تنوّع الأساليب، مع اتّساع رقعة النشاطات).

مقاصد الخطاب الدعوي : هذه خلاصة جامعة لمقاصد الخطاب الدعوي الإسلامي الكبرى، ذكرها أ. د. عصام البشير في كراسته الموسومة بـ(نحو خطاب إسلامي مرتبط بالأصل ومتّصل بالعصر).

١) السعي لإقامة الدين، وتشييد أركانه، وبعث قيمه وغاياته ومقاصده، وبسط الحرية لأداء فرائضه وهديه وشعائره.. عملاً بقوله تعالى: {الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ}(الحج: ٤١)

٢) العمل على تجديد الدين وحفظه، وتجريده مما علَق به من شوائب وموروثات وأعراف وسوء فهم، وتنقية أفكار المسلمين من كل ذلك، وإعادتهم للفهم الصحيح للدين، وتبصيرهم بواقعهم، وإعادة الحيوية والفاعلية لهم.. بدفعهم للعمل والحركة، واستعادة الـ دور الريادي، والتعلّق بالمعالي، والتجرّد، والتضحية، والإخلاص، وإبعادهم عن السلبية والكسل والخمول والفتور.. عملاً بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾(الجمعة: ٢)

٣) الاجتهاد لتوفير الحقوق والحريات، وإقامة القسط والعدل بين جميع البشر.. عملاً بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد: ٢٥)

٤) ترسيخ نظام الشورى، وتعزيز المشاركة الواسعة للجميع في صناعة القرار، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾(الشورى: ٣٨)

٥) حماية المسلمين وغير المسلمين، وحفظ حرّية التدين والعقيدة للجميع، دون إكراه أو عنف.. عملاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ (٣٨) أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٣٨ – ٤٠)

٦) مكافحة الفساد، واستئصال جذوره، وتجفيف منابعه، ونشر الإصلاح، وتأسيس قواعده وبنيانه.. عملاً بقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود: ٨٨)

٧) توحيد أهل القبلة، والملّة، وحشد طاقاتهم، وتوجيهها باتجاه خدمة القضايا الكبرى والغايات المشتركة، فالإسلام مبني على كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة.

٨) إقامة علاقات البرّ والحسنى، والمودة وحسن المعاشرة، والتسامح والعدالة، لتحقيق السلام والاستقرار المبني على أسس راسخة عادلة، وليشعر الجميع بالانتماء والولاء.. عملاً بقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: ٨)

ويمكن تلخيص دور الخطاب الدعوي المعاصر، ومهمته، فيما يلي:

أنه يجب عليه تقديم الإسلام منهجاً مرتبطاً بالزمان والمكان والإنسان، موصولاً بالواقع، مشروحاً بلغة العصر، جامعاً بين النقل الصحيح والعقل الصريح، منفتحاً على الاجتهاد والتجديد، وَفقَ منهاج النظر والاستدلال المعتَبر عند أهل العلم، ثابتاً في الكليات والأصول، مَرِناً في الجزئيات والفروع، محافظاً في الأهداف، متطوراً في الوسائل، منتفعاً بكل قديم صالح، مرحباً بكل جديد نافع، منفتحاً على الحضارات بلا ذوبان، مراعياً الخصوصيات بلا انكفاء، ملتمساً الحكمة من أي وعاء خرجت، عاملاً على تعزيز المشترك الحضاري والإنساني.. مرتبطاً بالأصل، ومتّصلاً بالعصر.([٢٨])

[٢٨]) ينظر: نحو خطاب إسلامي مرتبط بالأصل ومتصل بالعصر، مصدر سابق، ص٦٧ – ٦٩ .

الفرع الثاني
التحديات التي تواجه الخطاب الدعوي

التحدي: يُقصد به الأمر أو الظرف أو الواقع أو الحالة التي تواجه الإنسان بشكل لا يستطيع تجاوزه إلا بصرف جهود وطاقات كبيرة .

هناك تحديات كثيرة تواجه الخطاب الدعوي في البلدان المسلمة، وخاصة ما يتعلّق بنفسيات أفراد المجتمع وطبيعتها، وذلك لتعرّضها لأنواع عديدة من التسلّط والتحكّم الدكتاتوري والأنظمة الاستبدادية، وحتى تحكّم الأعراف والعادات والتقاليد، وكذلك التعامل السلبي عموماً؛ من الأسرة وإلى جميع مفاصل المجتمع، وخاصة الرسمية.. عليه، نرى اتّصافها ببعض الصفات السلبية، والتي تعبّر عن مدى تأثّرها بالواقع المرير الذي مرّت به.. فالمجتمعات التي تمرّ بهذه الظروف والأحوال لفترة زمنية طويلة، تتشوّه طبيعتها، وتحتاج إلى ثورات فكرية وثقافية واجتماعية، للتخلّص من ترسّبات الفترات المظلمة.. عليه يمكن القول بأن الخطاب الدعوي يواجه تحديات عديدة، من أهمها ما يلي:

١) **مجتمع شخصيته منهزمة وضعيفة:** مجتمع نفسيات أفراده منهزمة وضعيفة، تآكلت وتقلصت فيه دور القيم والمثل والمبادىء. وهذا التحدي هو التحدي الذي يمثّل (الرقم واحد) أمام التيار الإسلامي، والعمل الإسلامي السياسي خاصة، لأنه من غير الممكن أن يثمر وينتج الحالة الصحيحة، أو يحوّل ويغيّر الواقع من حالته السلبية إلى الحالة الإيجابية، بدون الإنسان السوي صاحب النفسية السليمة.

وعلينا أن ندرك بأن الأنظمة الاستبدادية الطاغوتية العلمانية لها الدور الأساس والكبير في تحطيم النفسية الإنسانية، وضعف وتآكل القيم والمثل والمبادىء في المجتمع، وسيطرة السلبية والانتهازية والنفعية على مجمل علاقات الأفراد. ومن البديهي أن تموت القيم في ظلّ الحكم الاستبدادي الطاغوتي، لأنها توجد وتخلق واقعاً مغشوشاً يستلزم تعاملاً نفاقياً، مما يؤدّي إلى الاتّصاف بانفصام الشخصية والتعامل الازدواجي([٢٩])، وذلك بهدف التخلّص من قرارات النظام الجائرة، ومطالباتها المتكررة وغير المجدية، والتي تهدف إلى قتل آدمية وكرامة هذا الإنسان، و تدمير إنسانيته، وجعله آلة صماء لا دور لها في تغيير الحياة. وكما

[٢٩]) انفصام الشخصية: مرض نفسي، يضطرب معه العقل والمشاعر والسلوك، فلا يدرك صاحبه فرقاً بين الواقع وما يصوّره له خياله من أوهام. ينظر: الرائد، معجم ألفبائي في اللغة والأعلام، جبران مسعود، دار العلم للملايين، ط١، شباط- ٢٠٠٣م، بيروت – لبنان، ص١٦٨.

أن مدار البحث في الفقه هو فعل المكلف – الإنسان -، فإن مدار البحث في الجماعة المسلمة هو الإنسان .

فالإنسان هو الهدف، ويهمّ المشروع الإسلامي الحضاري حرّيته، وكرامته، وسعادته، وتقدّمه، ورفاهيته. وعليه، ينظر المشروع إلى كل حالة أو واقع يحدّ من إنسانية هذا الإنسان، وحرّيته، وتقدّمه، على أنها حالة سلبية مرفوضة، تواجه المشروع الحضاري الشامل.

ونتيجة للسياسة السلبية من قبل الأنظمة الاستبدادية، فإن غالبية أفراد المجتمع لا تهتم بالأمور العامة، ومنها السياسة، وكأنّها غير معنيةٌ بها، ولا تبادر إلى العمل من أجل التغيير الإيجابي في مفاصل المجتمع والدولة، وتنحصر جُلّ اهتماماتها حول حياتها الشخصية.. اعتناء بالمعيشة، وبأمنها الاجتماعي، وبالمسائل التي تمسّها وأفراد عائلتها.. فتراهم منغلقين، منطوين في دائرة ضيقة، تتمثّل في الأسرة ومحيطها العائلي الضيّق.. هذا الإنسان هو الذي عملت الأنظمة الاستبدادية المتعاقبة على تهميشه، وتحجيم حركته في الحياة، وخاصة الحياة العامة، ويعيش في حالة يأس وقنوط، فحالته النفسية مدمّرة ومقهورة، تصل به إلى حدّ اللامبالاة، وفي بعض الأحايين إلى الانعزال، والإصابة بالعقد والأمراض النفسية.

والنفسية التي نتعامل معها أنواع، منها:

-**النفسية التقليدية:** وهي نفسية غير قابلة للتجديد والتطوير والتغيير، وترفض الأفكار والطروحات المعاصرة والجديدة، وخاصة الحركية التغييرية. أو هي النفسية التي تخاف من التغيير، وكل ماهو جديد، وتتصف – عموماً- بالنفعية الآنية، والمصلحية البغيضة .

-**النفسية الانتهازية المظاهرية:** وهي النفسية الضعيفة، غير المبدئية، والتي تنبهر بالمظاهر الخداعة، والشكليات، ولا تهتم بالأصالة، وهويتها الحضارية.

وعلينا أن ندرك بأن الأنظمة الاستبدادية الطاغوتية العلمانية، لها الدور الأساس والكبير في تحطيم النفسية الإنسانية، وضعف وتآكل القيم والمثل والمبادىء في المجتمع، وسيطرة السلبية والانتهازية والنفعية على مجمل علاقات الأفراد.

٢) **العادات والتقاليد والأعراف السلبية:** والتي لها تأثير سلبي ومقيّد لحركة الأفراد، والحركات التغييرية. وهذه الأعراف أبقت على سلطة وتأثير (العشيرة) السلبي، دون الإيجابي، بشكل تحولّت هذه العادات إلى طوق وإطار يحدّ من حركة الداعية، لا سيما حركة المرأة المسلمة.

٣) **الجهل والتخلف الفكري والثقافي**، وسيطرة العقلية التقليدية النمطية. (مثلاً: نسبة الأمّية في الإقليم في ازدياد – ترك الطلبة للدراسة الابتدائية والإعدادية..).

٤) **التعصب القومي والطائفي (غلبة النزعة القومية):** نتيجة لانعدام الثقة، وعقود من الظلم والاضطهاد والحرمان والانغلاق على الذات، وعدم الانفتاح على الغير، استشرى في المجتمع الفكر الشوفيني المتعصب، الذي يجعل القومية أو الطائفية إطاراً لتثبيت الوجود، والاستعلاء على الغير، والعمل على إلغائه وتهميش دوره في الوجود، وسلب حرياته وحقوقه، وعدم الاعتراف به، والتعامل السلبي مع الآخر، والتمييز والتحيز والميل، على أساس المعتقد والمذهب والعرق، لا على أساس المواطنة الحقة([٣٠]).

عليه، ينبغي التأكيد على إدراك وفهم طبيعة المجتمع أولاً، ومن ثَمَّ تحديد نوع الخطاب المطلوب اختياره في التعامل مع الواقع، ثانياً.

وعلى الداعية أن يدرك واقعه بشكل صحيح، حيث هناك أنظمة استبدادية تحكم المنطقة، وهناك إعلام مسيس وموجّه ضد الإسلام كدين، والتيارات الإسلامية السياسية، وخاصة أصحا ب التيار الوسطي المعتدل، وأن هناك نخباً مثقفة ذات توجّه يساري ويميني علماني ولا ديني، مسيطرة على مراكز التوجيه والإعلام بشكل عام، مع احتكار جميع مفاصل الدولة..

٥) **مجتمع تغلب عليه العقلية العشائرية (القروية):** فهو مجتمع لم يتخلص من العُرف العشائري والتقاليد، لحد الآن.. (يحبّ الحقّ، ويقدّس القوّة).

٦) **غلبة النظرة النفعية المصلحية.**

٧) غلبة التديّن التقليدي الشكلي (المتأثر بالعلمنة).

والمطلوب السعي لتجاوز التحديات الموجودة في الساحة، مع العمل على حلّ الإشكاليات التي يعاني منها الخطاب الدعوي، والمذكورة في ثنايا المبحث الثاني، مع التأكيد على الخصائص والسمات الإيجابية للخطاب الدعوي المعاصر، وضرورة تجديده وتطويره.

ومن الضروري أن نتحدّث في كلمات عن جوهر الإنسان، والذي هو بمثابة وضع اليد على موضوع خطير، ألا وهو طبيعة الإنسان، وكيفية التعامل معه. وطبيعة المجتمع وما يتّصف به أفراده، كالإنسانية، والغائية في الحياة، والتطوّر والترقّي والتجدّد، مع المبدئية والثبات والصدق.. فإذا كان المجتمع يخلو من هذه الصفات، أو بعضها، فعلى المصلح أن

[٣٠]) ينظر: مقالة: تحديات تواجه الصحوة – الرمز والحالة، بدون مؤلف .

يدرك جيداً بأنه في مجتمع غير سوي، مجتمع تتقاذفه الأهواء والشهوات والمصالح، مجتمع من الصعب تصحيح بوصلته إلا بعد عمليات كبيرة في التربية والإعداد، ونشر المبادئ والفضيلة فيه.. أو العمل على تغيير وجهته ونظرته إلى الحياة، وكيفية تعامله معها.. فالمجتمع الذي لا يمتلك هذه الصفات مجتمع أقرب ما يكون إلى مجتمع غابة، منه إلى مجتمع إنساني..

فهذه صفات أربع، وهي ال تي تعبّر بشكل صادق عن جوهر الإنسان، أيّاً كان.. وبهذه الصفات يصبح الإنسان إنساناً في هذا الوجود، ويكون له تأثيره الإيجابي. والإنسان إذا امتلك هذه الصفات الأربع، فهو الإنسان السوي المنتج المثمر، وجوده خيرٌ في الدنيا، ونعمة للبشرية والمبادئ الإنسانية العليا:

١) **الإنسانية:** وتكمن في النيّة الطيبة، والمشاعر، والأحاسيس الرقيقة، والنظرة الصحيحة، والتعامل الحسن مع الآخرين.. إنسان لا يعيش لنفسه فقط، ويؤمن بأن سعادته في سعادة الآخرين، ويدرك جيداً بأن سعادة الآخرين لن تأخذ من سعادته أيّ شيء، وغناهم لن ينقص من رزقه شيئاً .. وهو يتمنّى الخير للجميع .. ليس بأناني، وغير معجب بنفسه إلى درجة تحجب عن عينيه مشاعر الآخرين.

٢) **الغائية في الحياة:** أيْ أنْ يعيش الإنسان في هذه الحياة وله غاية وهدف سامٍ.. فهناك من يعيش ليأكل، ويأكل ليعيش، ولا هدف ولا غاية له سوى أن يتنعّم بالملذات والشهوا ت.. يعيش في دائرته الشخصية، لا يهمّه ما يحصل في محيطه، مادام هو يتردّد بين النعم، وأموره تسير بشكل سلس، غايته هي نفسه، وهدفه هو هو، ولا شيء بعده..

٣) **الطموح والترقّي والتطوّر والتجدّد:** الإنسان يشعر بإنسانيته عندما يعتقد بأن كل بني آدم يستحق الأفضل والأحسن مما هو فيه من الخير والتنعّم والحرية والمساواة والعدالة والكرامة الإنسانية.. فالإنسان عزيز وكريم عند الله {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} {الاسراء: ٧٠}. فالتطوّر الحاصل في البشرية هو نتيجة هذه الصفة المغروسة في الإنسان السوي، الذي يتّصف بحبّ التجديد والتغيير والتطوير والارتقاء بالجنس البشري نحو الأفضل. أمّا المجتمع الذي يعيش أفراده بعيدين عن هذه الصفة، فهو مجتمع غير سوي، مجتمع يسير نحو الجمود والركود، ومن ثم الخراب والهلاك والحياة الناقصة، التي لا يعرف أفراده مستقبلهم القريب، ناهيك عن البعيد..

٤) **المبدئية والثبات والصدق:** وموافقة القول للعمل، وموافقة العمل للقول.. ما أجمل أن يعيش الإنسان لمبدأ يدور في دائرته، صادق في وعوده، وعهوده، ثابت على الطريق، لا يهزّه ابتلاء، ولا تمنعه ابتلاءات من أن يعيش مستقيماً دون التواء؛ لا مال ولا ثروات، لا مناصب ولا امتيازات، لا شهرة ولا وجاهات، تستطيع أن تحيده عن الطريق الذي سلكه من أجل تحقيق غاياته وأهدافه التي تدور في دائرة إنسانيته..

عليه ينبغي التركيز في الخطاب الدعوي على المبادئ والمعاني الإنسانية، وما جاء به الإسلام العظيم من المبادئ والأفكار والتعليمات والتوجيهات التي تصب في خير البشرية جمعاء.

الفرع الثالث
الإشكاليات العامة في الخطاب الدعوي الإسلامي

الإشكالية في اللغة: أشكَلَ إشكالاً (الأمر): التبس([٣١]). وفي الاصطلاح: يُقصد بها أن هناك التباس وخلط في فهم وطرح موضوع ما. فالإشكالية تكون في النظر والفكر.. فهي الأمر الذي لم يُحسم بعد في الذهن.. أي هناك خلط، وليس هناك موقف حاسم وواضح تجاهه.

وهناك إشكاليات عديدة يعاني منها الخطاب الدعوي الإسلامي العام (سواءَ أكان حزبياً، أم شخصياً، أم كتيار عام غير منخرط في حزب سياسي، كالمجامع الفقهية والمعاهد الفكرية والكليات والمدارس الشرعية...إلخ)، منها:

١. إشكالية البديل-: خطاب لا يطرح البديل في مواجهة مشاريع الآخرين، وإنّما يكتفي بنقدها.
٢. إشكالية الخطاب الإنشائي: خطاب لا يعتمد - في كثير من الأحيان - على العلمية والموضوعية والوثائقية والرقمية.
٣. إشكالية الارتجالية والفوضوية: خطاب لا يعتمد على الخططية والمنهجية في طرح القضايا، ووفق الأولويات.
٤. إشكالية التجريح: خطاب ينحرف أحياناً نحو التجريح الشخصي، والفئوي، والمذهبي، والطائفي.

[٣١]) ينظر: الرائد، معجم ألفبائي في اللغة والأعلام، جبران مسعود، ط١، ٢٠٠٣، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ص ٩٥ .

٥. إشكالية الإثارة السلبية: خطاب يركّز على الخلافيات، وينسى المشتركات، يؤدّي أحياناً إلى إثارة النعرات والحساسيات، من دون الأخذ بنظر الاعتبار المآلات والنتائج السلبية، مع كون المجتمع بغير حاجة إليها.

٦. إشكالية الطرح الجزئي: خطاب يغوص في الجزئيات، ومفرداتها، بما يفقده أثره وواقعيته وشموليته، ولا يوازن بين العام والخاص، وما بين الكل والجزء .

٧. إشكالية الماضوية: خطاب يركّز على الماضي، والتغنّي بأمجاده، واجترار قصصه وبطولاته، بعيداً عن الواقع ومشكلاته ومتطلباته.

٨. إشكالية النخبوية: هو خطاب نخبوي أكثر من أن يكون جماهيرياً.

٩. إشكالية البرمجة: خطاب وعظي أكثر من أن يكون خطاباً تحليلياً علمياً مؤصّلاً قائماً على المشاريع والبرامج التربوية والعلمية.

١٠. إشكالية العاطفية المفرطة: أي عدم التوازن بين الخطاب العاطفي والعقلاني، فهو خطاب عاطفي غوغائي في التفكير والسلوك، يتجاهل سنن الله في الكون والمجتمع.

١١. إشكالية عدم التوفيق والتوازن، بين الثوابت والمتغيرات.

١٢. إشكالية عدم التوفيق بين الأصالة والمعاصرة .

١٣. إشكالية النقل والفهم: ونقصد به عدم القدرة على التفاعل الواعي مع النصوص القرآنية والحديثية (الصحيحة)، وقراءتها قراءة حرفية جامدة، بعيداً عن روح ومقاصد الإسلام الكلية، مع عدم استحضار الواقع المتغيّر والمركب. وهذا المستوى غالباً ما يقع فيه ذوو البضاعة المزجاة في الفقه الشرعي الكلي.

١٤. إشكالية خطاب منطق الساحة، بدلاً من خطاب منطق الدعوة: ونقصد به طغيان التركيز على مجريات الساحة السياسية، والمدافعة المثلية، على الدعوة، والإخلاص، والحرص على هداية الناس.. بمعنى آخر: تغليب المواجهات اليومية، وردود الأفعال، على المبادئ والأهداف العامة للدعوة.

الفرع الثالث
الإشكاليات الأساسية في الخطاب الدعوي لدى (يه ككرتوو) على الخصوص

لكون الاتحاد الإسلامي الكوردستاني جزءاً من تيار الصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي، فإنه يعاني من نفس الإشكاليات التي تعاني منها الصحوة، وذلك لتشابه الأسباب والدواعي، مع احتفاظه ببعض الخصائص والمميزات الخاصة به كمجتمع كوردي. ولذا، نرى أن الخطاب الذي تميز به (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) هو خطاب منسجم مع العقل، ومع الواقع، يركّز على الوسطية والاعتدال والتيسير، ويؤكّد على التعايش وتقبل الآخر، والدعوة إلى الحريات العامة، والعدالة الاجتماعية، والمساواة، والكرامة الإنسانية، والتأكيد على الشفافية المالية، والمشاركة الفعالة، والتداول السلمي للسلطة، وسيادة القانون. فهو خطاب يؤكّد على الشكل، والأسلوب، والمضمون، وبذلك فهو مختلف عن خطاب الكثير من التيارات الإسلامية السياسية، وغير السياسية.

فالخطاب الدعوي للاتحاد الإسلامي الكوردستاني له تأثيره الواضح، وثقله، في الواقع الديني والاجتماعي.. فمضمون خطاب الحزب مضمون راقٍ، في نظرته إلى القضايا المتنوعة والمثارة في الساحة، ومنها: قضية الديموقراطية، والقضية القومية، وقضايا المرأة، والتوفيق بين الأصالة والمعاصرة، مع اتّصافه باليسر واللين، بعيداً عن التشدّد والغلوّ.. وقد استطاع هذا الخطاب أن يغيّر الكثير من نظرات وقناعات المجتمع، حول الكثير من القضايا العالقة في أذهانه، ولكن الخلل في التسويق والتوظيف الإعلامي الواسع لهذا الخطاب المتميز، المقبول، والمطلوب في الساحة الكوردستانية. مع ما يعانيه هذا الخطاب من الإشكاليات والنواقص والضعف والفتور، مع وجود بعض الإشكاليات (وخاصة في الخطاب المسموع) التي تحتاج إلى المعالجة..

ومن الإشكاليات التي يعاني منها الخطاب الدعوي في الحزب، ما يلي :

١. إشكالية الخطاب الوعظي التوجيهي: في نظري بأن الإشكالية الأكثر وضوحاً في الخطاب الدعوي للجماعة، يكمن في إشكالية كونه خطاباً وعظياً (وخاصة الخطاب المسموع)، فلم يقم هذا الخطاب بطرح الإسلام كبرنامج ومشروع حضاري شامل على العموم. وهذا إنْ كان له من وجود، ففي الخطاب المقروء، وداخل أروقة الحزب (في الأسر التنظيمية، والتواصلات الحزبية)، أما بالنسبة للجماهير، والخطاب العام، فلم نستطع إيصال هذا الطرح بالشكل المطلوب لهم.!!

٢. إشكالية الخطاب الإنشائي: نلمس بأن خطابنا الدعوي خطاب إنشائي لا يعتمد في الكثير من الأحيان على العلمية والموضوعية والوثائقية والرقمية (الإحصائيات)، أي فقدان الطرح الأكاديمي العلمي الموضوعي القائم على البيانات والإحصائيات الرقمية!!

٣. إشكالية الخطاب العاطفي: خطاب يركِّز على إثارة المشاعر، والأحاسيس، ودغدغة العواطف، أكثر من أن يكون خطاباً عقلانياً يقوم بالتركيز على التفكير والتعقل، وذكر الحجج والبراهين العقلية.

٤. إشكالية الخطاب الشخصاني (الشخصنة): أرى بأن الأفراد القائمين بالخطاب الدعوي (وهم في الواقع يمثّلون الجماعة، وفكرها، وبرنامجها الشامل) خطابهم نابعٌ من وجهة نظرهم الشخصية، ومدى سعة ثقافتهم، أكثر من كونه خطاباً يمثّل خطاب الحزب، ونظرته الشاملة للإسلام، وخطابه الدعوي الشمولي العام.

٥. إشكالية الخطاب الجزئي غير الكلي: (فهو خطاب لا يطرح مواضيع الإسلام بشكل متوازن، وخاصة في معالجته للمشاكل والتحديات التي تواجه البشر)، أي إنه خطاب يغوص في الجزئيات، ومفرداتها، بما يفقده أثره وواقعيته وشموليته. وهذا يصدق بشكل عام بالنسبة لـ(الخطاب المسموع)، أمّا (الخطاب المقروء) فهو خطاب كلي متوازن في نظرته، وكيفية معالجته للمشاكل والتحديات.. أي أن هناك ازدواجية في الخطاب للداخل وللخارج ما بين الخطابين (المسموع والمقروء).

٦. إشكالية الخطاب الفئوي: الخطاب الدعوي في الجماعة خطاب فئوي، يستهدف عوام الناس، دون نخبه السياسية والمثقفة والواعية .

٧. إشكالية الخطاب الفوضوي: فهو - إلى حدّ ما - خطاب بعيد عن الخططية والبرمجة في طرح المفاهيم والأفكار، والتدرّج في ذلك، مع عدم الأخذ بنظر الاعتبار الأولويات والأهم فالأهم من المبادئ والأفكار والمواضيع الواجب طرحها وفق خطة محكمة وبرنامج دقيق هادف .

٨. إشكالية الخطاب العمومي الناقد: نرى بأن خطابنا الدعوي خطاب عام، لا يتكلم عن البديل، ولا يطرحه، أمام مشاريع وبرنامج الآخرين. فهو خطاب ينقد ويعرّي، أكثر مما يقوم بطرح البديل والتأكيد على البناء.

٩. إشكالية عدم التوازن ما بين الخطابين السياسي والدعوي.

الفرع الرابع
موقع وثقل الخطاب الدعوي للتيارات الإسلامية الأخرى المتواجدة في الإقليم

خطاب كل حزب أو مجموعة أو تيار يتأثر بالمدرسة الفكرية التي ينتمي إليها، وهناك ثلاث مدارس فكرية رئيسة في الساحة، وهي: المدرسة الوسطية الشاملة، والمدرسة التجزيئية، والمدرسة التقليدية..

ولكل مدرسة موقعها وثقلها وتأثيرها في الساحة، ولكل تيار أو حزب أو مجموعة تابعة لهذه المدارس، مميزاتها وخصوصياتها وسماتها..

عليه، يمكن القول بأن موقع وثقل الخطاب الدعوي للتيار الوسطي الشامل، له تأثيره الواضح وثقله في الواقع الديني والاجتماعي في الساحة؛ وذلك باعتباره خطاباً وسطياً، معتدلاً، مع طرحه الواقعي والعقلاني.. فمضمون خطاب المدرسة التي ينتمي إليها مضمون راقٍ في نظرته إلى القضايا المتنوعة، والمثارة في الساحة، منها: قضية الديموقراطية والمرأة، والقضية القومية، والتوفيق بين الأصالة والمعاصرة، مع اتّصافه باليسر واللين، بعيداً عن التشدّد والغلوّ .. هذا الخطاب استطاع أن يغيّر الكثير من نظرات وقناعات المجتمع حول الكثير من القضايا العالقة في أذهانه، وخاصة المتعلّقة بالنظرة السلبية للدين عموماً، نتيجة لعوامل وأسباب عديدة، ولكن الخلل في التسويق والتوظيف الإعلامي الواسع لهذا الخطاب ا لمتميز المقبول والمطلوب في الساحة. مع ما يعانيه هذا الخطاب من الإشكاليات والنواقص والضعف والفتور ..

أما الخطاب التابع للمدرسة التجزيئية، فإن موقعه ظاهر على السطح، مع تأثّر مجاميع متفرقة به، وذلك نتيجة للاهتمام الإعلامي به، وتسليط الأضواء البارز عليه، واستقدامه من قبل السلطات لمآرب معروفة([٣٢])؛ منها: إحداث البلبلة في الخطاب الدعوي

---

[٣٢]) التيار التجزيئي في الإقليم كان متواجداً قبل الانتفاضة على شكل أفراد قلّة.. وبعد الانتفاضة تمثّلت في مجاميع متعددة متأثرة بالتيارات الوافدة من الخارج، وخاصة تيار المدرسة العلمية، وبمرور الزمن انتشرت فكرة التيار بين بعض الشباب المهتمين بالعلوم الشرعية، ولأسباب عديدة، منها: مهادنة عموم أفراد التيار للسلطات، وقيامه بالتهجّم على التيارات الإسلامية السياسية، وجعله شغله الشاغل، مما أدى إلى إفساح المجال له في المساجد، والسيطرة عليها.. وظهرت أفكار (المدرسة الجامية - المدخلية) فيما بعد، ويعد أتباع هذه المدرسة أكثرهم عدداً اليوم .. ومع الدعم الموجود لا يُرى لهذا التيار التأثير الملموس الواضح على الواقع الاجتماعي أو السياسي، إلا في مساحات ضيقة جداً؛ وذلك لكون هذا التيار المتشدّد المستورد من البيئة السعودية، الذي يدعو إلى منهج الإسلام

العام، وخاصة أمام خطاب المدرسة الوسطية، واستخدامه للتشويش أكثر، لما له من آراء وفتاوى شاذة، وغير مرتبطة بالواقع.. والمتتّبع لخطاب هذه المدرسة، وباتجاهاتها المتعددة، يلاحظ بأنه يتّسم ببعض السمات، منها:

١. خطاب يركّز على البعد العقدي، والالتزام بالسنن، والتركيز على المظاهر .
٢. خطاب مجتزء يتّسم بعدم الشمول والانسجام.
٣. خطاب يركّز على المسائل الخلافية، مع التهجّم على التيار الإسلامي السياسي. (يتهم التيارات الإسلامية بتهم كثيرة، في محاولة لصدّ دعوتهم. وفي المقابل يهادن السلطة، ويصمت أمامها، بدواعٍ وحجج واهية غير واقعية).
٤. خطاب يغوص في الجزئيات، بشكل يبعده عن الواقع، ومتطلباته.
٥. خطاب متشدّد، بعيد عن اليسر واللين المأمور بهما في الدين.
٦. خطاب يركّز على الخطاب التوجيهي / الوعظي / الإنشائي.
٧. خطاب غوغائي، يتجاهل سنن الله في الكون والمجتمع.
٨. خطاب استفزازي، يقوم على إثارة الفتن والحساسيات .
٩. خطاب شخصاني، فئوي، مذهبي، منغلق، يتّجه وينحرف - في أغلب الأحيان - نحو التجريح الشخصي والفئوي والمذهبي والطائفي .
١٠. خطاب فوضوي: فهو - إلى حدّ ما - خطاب بعيد عن الخططية والبرمجة في طرح المفاهيم والأفكار والتدرج في ذلك، ولا يهتم بالأولويات في الطرح.
١١. خطاب يتّسم بالغلوّ والتشدّد والتطرّف .
١٢. خطاب ماضوي.
١٣. خطاب يتّسم بالقراءة الحرفية للنصوص، بعيداً عن روح ومقاصد الإسلام الكلية.
١٤. خطاب يتّسم بالإفراط في سوء تصوّر الحياة الدنيوية ([٣٣]).

أمّا خطاب المدرسة التقليدية، فهو خطاب عام، تمثّله الطرق الصوفية، والعلماء؛ من الأئمة والخطباء وطلبة الحجرات العلمية.. ويتّسم هذا الخطاب باللين، والتلطّف، عموماً،

وفق التصوّر السعودي، ومنهج غير منسجم مع البيئة المحلية في كوردستان، مع تميّزه بالسذاجة السياسية، وعدم الانسجام، وعدم الواقعية، والتصلّب في المواقف، والتضارب والتناقض في الفتاوى، مع الدوران في تمجيد الماضي، والتبعية الواضحة.

[٣٣]) ينظر: ملخص نتائج ورشة عمل: عناصر الخطاب الإسلامي في كوردستان.. تحليل وتقويم، مركز الزهاوي للدراسات الفكرية، ١٠/رمضان/١٤٣٦هـ الموافق لـ ٢٠١٥/٦/٢٧ . ص: ١٥ .

مع التأكيد على الالتزام بالفتاوى والآراء القديمة (المذهبية)، والتركيز على بعض العلوم الشرعية.. مع مسايرة السلطات العامة، وتجنّب الأمور السياسية، والتأكيد على المظاهر والشعائر التعبدية.

أمّا خطاب المؤسسات الدينية الرسمية، فهو خطاب تابع للسلطة الحاكمة، ويسير في ركابها.. مع الجمود والتصلّب في التعامل مع التيار الإسلامي السياسي عموماً، والتيار الو سطي بالأخصّ، وإضمار العداء له، والتهجم عليه بصورة مباشرة أحياناً، وبصورة غير مباشرة، في أغلب الأحيان..

الفرع الخامس
فوضى الخطاب الدعوي

الخطاب الدعوي بين التساهل والتشدّد، وبين تعدّد قنوات التوجيه، والفتاوى المتضادة، وتأثيراتها السلبية على الفكر الديني..

يتأرجح الخطاب الدعوي، عموماً، بين التساهل والتشدّد، بعيداً عن الطرح الوسطي الذي يتّسم به الإسلام. وكذلك نرى التشدّد الغالي، والتركيز على المسائل الشخصية، والجزئية، وقضية المظاهر، والدوران في دائرة التحريم والتبديع، مع التساهل في القضايا والمسائل العامة، والتي تخصّ المجتمع ككل، مثل: الحديث عن الحريات العامة، والكرامة الإنسانية، وإقامة العدل والشورى، ورفض الظلم والاستبداد.

أمّا بالنسبة إلى تعدّد منابر الخطاب الدعوي، وتعدّد قنوات التوجيه، فهناك إيجابيات كثيرة، إنْ لم تكن هذه المنابر متضادة ومعادية بعضها للبعض الآخر.. ولكن - مع الأسف - فإن تعدّد منابر الخطاب في الإقليم، بين التيارات الإسلامية السياسية، والتيار السلفي، والطرق الصوفية (الإسلام التقليدي)، والمؤسسة الدينية التابعة لحزبي السلطة، أدّى إلى نوعٍ من التشويش على المخاطبين.. ناهيك عن استغلال ذلك من قبل التيارات المخالفة، لا سيما العلمانية الإقصائية، واليساريين، واللادينيين، لضرب الدين، وتشويهه، والسعي لعدم توحيد الخطاب الإسلامي بشكل عام، خاصة من قبل المؤسسة الدينية المحسوبة على الحزبين الحاكمين. فيما تراعي في توحيد الخطاب، بما يحقّق مآرب السلطة، الإكثار من الحديث عن التسامح، والتعايش السلمي، إلى حدّ التخمة، وكذلك أعياد ومناسبات غير المسلمين، على سبيل المثال وليس الحصر..

وأمّا بالنسبة للفتاوى المتضادة، فقد وقعت التيارات الإسلامية السياسية في الكثير من المطبات والتناقضات بين الحل والتحريم، والجواز والإباحة، فيما يخص مواضيع عديدة.. فهناك فرق واضح بين ما يتبناه التيار المدخلي، والتيار العام الإسلامي، فمن سمات فتاوى التيار المدخلي: التشدّد، والتجريح، والتبديع، والتكفير، والجرأة في التحريم.. ممّا يؤدي إلى التضاد والاختلاف في الفتاوى، ممّا يؤول إلى التشويش على الخطاب والفكر الديني عموماً..

ومن الفتاوى والرؤى المتنوعة المختلفة (المتناقضة) التي وقع فيها التيار الإسلامي السياسي، كنماذج، ما يلي:

- الوقوف ضد الحزبية في البداية (تيار عام) ـــــ إعلان الحزب، والدخول في المعترك السياسي.
- عدم استخدام الموسيقى ـــــ استخدامها، وفي بعض الأحيان بشكل مقزّز
- عدم الاحتفال بالمولد النبوي ـــــ الاحتفال بالمولد، والدعاية له
- قلّة وضعف مساحة الخطاب القومي ـــــ الإكثار من الخطاب القومي إلى حدّ التخمة
- التركيز على الجانب التربوي والدعوي ـــــ التركيز على الجانب السياسي
- التشدّد في الالتزام بالسنن والمظاهر ـــــ التساهل والتسيب في الالتزام

وهناك فتاوى فقهية مختلفة حول بعض المسائل التي تتجدّد كل عام، منها:

- زكاة الفطر.
- تهنئة غير المسلمين في أعيادهم ومناسباتهم الدينية.
- المشاركة في المناسبات الوطنية والقومية، والموقف من النشيد القومي .
- مصافحة المرأة.
- الموقف من الجهاد (القتالي).. والجماعات المسلحة.
- الموقف من الديموقراطية والانتخابات.

وعملياً كان هناك إشكالية في التعامل مع بعض المفردات العملية، مع سرعة التحوّل والتغيير المفاجئ غير المتدرّج، مما كان له التأثير السلبي على نظرة المجتمع:

- الالتزام بمظاهر التديّن من اللحى والحجاب ـــــ الضعف في الالتزام بمظاهر التديّن، واختفائها
- التواجد المكثّف في المساجد ـــــ قلّة التواجد، بل انعدامه إلى حدّ ما

- التشدّد في الشروط والمواصفات ـــــ التهاون فيها إلى حدّ التميّع
-ا لتعمّق في الحزبية والانتماء ـــــ التساهل، والضعف فيها
- العزوف عن المناصب وتسلّم المسؤوليات ـــ المنافسة على تولّي المسؤوليات
-الزهد في الدنيا، وعدم الاهتمام بزخارفها، والمسائل المادية ـــــ الانغماس في الماديات إلى حدّ الوقوع في الشبهات .

السمات والحالات التي يثمرها الفوضى في الخطاب الدعوي، وأسبابها:

من السمات والحالات التي يثمرها فوضى الخطاب الدعوي:

١) التعصب والانغلاق،
٢) نشر العاطفية والغوغائية،
٣) ظهور الجدل والكلام فيما لا ينفع،
٤) الانحلال والبعد عن الرسالة الصحيحة، ومقاصدها، وروحها،
٥) إثارة النعرات والحساسيات الطائفية والمذهبية والحزبية،
٦) عدم تقبّل الاختلاف والتنوّع.
٧) تشويه الصورة، والتشويش، وخاصة بالنسبة لعامة الناس وأنصاف المثقفين.

وهناك أسباب وعوامل لهذه الفوضى، منها :

١. ضعف الوازع الديني.
٢. ضعف العلم الشرعي.
٣. غلبة حظوظ النفس.
٤. الاستسلام للواقع والتأثّر به.
٥. اتّباع الأهواء .
٦. فقدان القدوة الحسنة.
٧. مهادنة الظلمة والانقياد والانصياع لهم .
٨. التوجه الحزبي الضيق.
٩. الإعلام المضاد.
١٠. حملات الدّس والتشويه من قبل المجاميع المنحرفة عن الإسلام الصحيح.

الفرع السادس
الخطاب الدعوي المطلوب

لكي يثمر الخطاب الدعوي الإسلامي، ويؤثّر في الساحة ينبغي أن يتّسم ويتّصف ببعض السمات والخصائص، منها :

١. خطاب يراعي واقع الناس، وأحوالهم، وبما لا يخالف أصول الدين.. (الواجب على الداعية أن يغوص في واقع المجتمع، وأن يعايش أهله، وأن ينشغل بهمومهم ومشاكلهم، وأن يعمل على إيجاد الحلول والمعالجات لها، وطرحها لهم..)

٢. خطاب تجديدي غير متصلّب، يراعي متغيّرات الزمن ومستجداته.. (ينبغي على الداعية أن يكون على وعي ودراية كاملة بالواقع ومتغيّراته ومستجداته).

٣. خطاب يتّسم بالتلّطف والطيب من القول، ويستخدم اللين والمرونة، بدلاً من التشدّد والغلظة.

٤. خطاب يقف ضدّ التسيّب والانحراف، ويواجه الغلوّ والتطرّف.

٥. خطاب يركّز على الأصالة والمعاصرة. (خطاب لا يقتلع المجتمع من جذوره، ولا يبعده عن مستجدات ومتطلبات عصره).

٦. خطاب يعتمد على العلمية والموضوعية والوثائقية والرقمية. (وهو الخطاب الذي يركّز على الإقناع بالحجج والبراهين والأدلّة، بعيداً عن فرض الرأي والعموميات والإنشائيات).

٧. خطاب يأخذ بمبدأ الوسطية والتيسير، وليس التعسير .

٨. خطاب يؤكّد على الأدلّة الصحيحة، ويتجنّب الأحاديث الموضوعة والضعيفة. (في الصحيح ما يغني عن الضعيف والموضوع).

٩. خطاب يستخدم النصوص الواضحة، والطرح المنطقي الواقعي، بعيداً عن الخرافات والقصص الوهمية. (خطاب يعتمد بدرجة أساسية على القرآن والسنة الصحيحة، بدلاً من الاعتماد على التراث والفقه، وما خلّفه التاريخ من معطيات ..)

١٠. خطاب يعطي الجانب الروحي حقّه، ويؤكّد على إحياء القيم الإيمانية العليا ذات الطابع الروحي، لأن الإنسان المعاصر يعيش أزمة روحية، وبإمكان هذا الخطاب إعادة التوازن بعد غلبة الجانب المادي في مفاصل حياة الفرد والمجتمع، وذلك عن طريق طرح وسائل وأساليب وطرق تزكية النفس؛ من الدعاء وصلاة التهجد والأذكار وتلاوة القرآن وصوم النوافل.. والاطّلاع على أمراض القلوب، وكيفية معالجتها، والتخلّص منها.

١١. خطاب يطرح البديل، بدلاً من التركيز والانشغال بنقد مشاريع الآخرين .
١٢. خطاب يؤكّد ويهتم بطرح القضايا وفق الأولويات والأهمّ فالأهمّ.
١٣. خطاب يتجنّب إثارة النعرات والحساسيات، ويبتعد عن التجريح الشخصي والفئوي والمذهبي والطائفي.
١٤. خطاب يؤكّد على الكليات والأصول والمبادئ والقواعد العامة؛ من شريعة الإسلام، والمشتركات الإنسانية.
١٥. خطاب عام موجّه لجميع فئات المجتمع. (خطاب جماهيري عام)
١٦. خطاب ينطق بلسان مشروع مجتمعي بنائي تغييري، ومطروح وفق برنامج ومشروع حضاري شامل ومتوازن.
١٧. خطاب يأخذ بنظر الاعتبار التدرّج وقوانين وسنن التغيير في المجتمعات (خطاب يدرك سنن الله في الكون والمجتمع).
١٨. خطاب يطرح موضوع العبادات، ويوازن في الحديث عن الفعل العبادي اللازم، والفعل العبادي المتعدّي، والعبادات البدنية والمالية، والعبادات القلبية، إلى جانب الكلام عن الإيمان المبني على الأدلّة والقناعات. ويؤكّد على الأخلاقيات والسلوكيات في التعامل.
١٩. خطاب واضح ومسؤول: الخطاب الدعوي في أصله هو تأويل وتفسير بشري لمنطوق ومفهوم ونصوص الوحي، فإذا لم يكن واضحاً مفهوماً، وذا مفردات محدّدة المعاني، وتصوّرات واضحة، فإن الناقلين والمقلّدين والأتباع سيغرقون في تأويل التأويل، وتفسير المبهم، ويتعرّض الخطاب برمّته إلى عملية تشويهية.. وأن يكون الخطاب مسؤولاً بأن يصدر من جهة مسؤولة، أو شخص مسؤول عن كلامه، بحيث يعبّر خطابه عن اجتهاد صاحبه فقط، أو الطائفة، أو المدرسة، أو الجماعة التي يمثّلها، وهذا يزيل الكثير من الغبش، وبالتالي نتجنّب الإطلاقية في الأحكام والتفسيرات.
٢٠. خطاب يجمع في أساليبه بين الإنذار والبشارة، بين الترغيب والترهيب، بين الاستنهاض والزجر، بين التحريض العاطفي والتنوير العقلي والمشروع العلمي .
٢١. خطاب منفتح على الثقافات والأديان الأخرى، يتجنّب منطق التجاهل والانغلاق، بل يتعامل بمنطق الحكمة والدراية، من أجل النفع العام.. يعاصر الحدث، دون أن يتأثر بالمضمون، ودون أن يخاف من الأفكار المستوردة.

٢٢. خطاب يركّز على فقه الإئتلاف الذي يعمل على تعميق المشترك، وتعزيز الجوامع، وتوسيع قاعدة المتّفق عليه .. تحقيقاً لموجبات الوحدة، والتضامن الاجتماعي، والوئام المدني، والسِلم الأهلي.

٢٣. خطاب يؤكّد على أدب الاختلاف.. انطلاقاً من مبدأ إقرار حقِّ كلِّ صاحب مذهبٍ، أو رأي معتبرٍ، في تبنِّيه والدعوة إليه – وفق الأصول العلمية والعملية - ، مع رعاية رحم الأخوّة، وحفظ الحرمات، ومراعاة أن الحقّ يُقبل من كلّ من تكلّم به.. ولا يحلّ التشنيع على المخالف، والإرجاف، بسبب مسائل تحتمل وجوهاً في الفهم، ومتّسعاً من الرأي.. سواءٌ أكان في المسائل النظرية العلمية، أم المسائل الفروعية العملية([٣٤]).

وهناك مسائل وقضايا أخرى متنوعة، على الخطاب الدعوي أخذها بنظر الاعتبار، منها أن يكون:

- خطاباً جريئاً في تقديم الحلول والمعالجات للمشاكل والأزمات.
- خطاباً عالمياً شاملاً للمبادئ والمسائل الإنسانية.
- خطاباً لا يقتصر على التذكير بعالم الآخرة، بل يستثمر كل ما يسهم في تحسين حال الإنسان في الدنيا.
- خطاباً ينوّع الأساليب ويختار المضمون المناسب لكل فئة من المخاطبين
- خطاباً يتّسم بمحاولة إفهام المسلمين حقيقة الإسلام والعبادة والمعاملة والأخلاق، وتجاوز الجانب الظاهري الشكلي للالتزام بالشريعة .
- خطاباً يركِّز على الإصلاح الاجتماعي، مع التأكيد على تربية وبناء الإنسان، والعمل على مواجهة الإفساد الممنهج الذي يستهدف الدين بشكل عام، والتيار الإسلامي بشكل خاص.
- خطاباً يؤكّد على الحفاظ على الهوية الإسلامية للمجتمع، مع احترام الآخر، والحفاظ على السلم الاجتماعي، والوئام بين شرائحه، بدلاً من الصدام والتفرقة ([٣٥]).

---

[٣٤]) ينظر: نحو خطاب إسلامي مرتبط بالأصل ومتصل بالعصر، مصدر سابق، ص ٢٨ – ٢٩ . ملخص نتائج ورشة عمل: عناصر الخطاب الإسلامي في كوردستان.. تحليل وتقويم، مصدر سابق، ص ١٦ – ١٧.

[٣٥]) ينظر: ملخص نتائج ورشة عمل: عناصر الخطاب الإسلامي في كوردستان، مصدر سابق، ص ١٦ – ١٧.

- خطاباً يراعي متطلبات كل مرحلة على حدة . (على سبيل المثال: التأكيد على رفض الظلم الموجود في المجتمع من قبل السلطات، وبيان حكم الإسلام في ذلك، وتأكيده على العدل ..)

- خطاباً يؤكّد على تماسك النسيج الاجتماعي للمجتمع، وعدم محاولة تمزيقه، والمساس به، باعتباره من ضرورات الأمن القومي.

التوصيات :

١. التأكيد على الدراسات الأكاديمية، وخاصة المتعلّقة بمعرفة طبيعة المجتمع، وكيفية التعامل معها، لأنه من المهم إدراك وفهم طبيعة المجتمع أولاً، ومن ثَمَّ تحديد نوع الخطاب المطلوب اختياره في التعامل مع الواقع.
٢. العمل على حلّ إلإشكاليات الموجودة في الخطاب الدعوي.
٣. الاستفادة من المؤتمرات واللقاءات العلمية للمجامع الفقهية، والجامعات، والمراكز البحثية، حول تطوير الخطاب الدعوي.
٤. العمل على تجديد الخطاب الدعوي ❐

المصادر والمراجع :

١) إحياء الخطاب الديني، محمد عبد الله الخاوري، ط١، دار النشر للجامعات، القاهرة، ٢٠١٣م .
٢) مقالة: تحديات تواجه الصحوة (الرمز وتشخيص الحالة)، بدون اسم المؤلف.
٣) نحو خطاب إسلامي مرتبط بالأصل ومتّصل بالعصر، عصام أحمد البشير، ط٢، ٢٠١٥، منتدى النهضة والتراث الحضاري – الخرطوم.
٤) ملخص نتائج ورشة عمل: عناصر الخطاب الإسلامي في كوردستان.. تحليل وتقويم، مركز الزهاوي للدراسات الفكرية في السليمانية، ٦/٢٧/ ٢٠١٥ .
٥) الرائد، معجم ألفبائي في اللغة والأعلام، جبران مسعود، ط١، ٢٠٠٣، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان.

توضيح الحقائق وكشف الغموض في فكر سيّد قطب

د. دحام إبراهيم الهسنياني

✍ الأستاذ الأديب الكبير الناقد، والمفكر الداعية، والمجاهد الصَّلْب، صاحب القلم السيّال، والأسلوب الرفيع، الإمام المجاهد: سيّد قطب، رحمه الله، أشهر شخصية في العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين!

وهذه السطور ليست دفاعاً عن الشهيد سيّد قطب، نحسبه كذلك ولا نزكي على الله أحداً، لأن دعوة سيّد قطب ومنهجه وعطاءه وفكره، ليست بحاجة إلى ردّ أو دفاع، ولكنها تذكرة ووقفة مع معاني الحقّ، وتوضيح وتأكيد الحقائق، وكشف الغموض عن أمور نعلمها جيداً، ويجب أن نذكرها ولا نسكت عنها في مسيرته، كما أنها دراسة سريعة حول مؤلفاته

وإنتاجاته الفكرية والعلمية.. ونحن لا نرفع أحداً إلى مرتبة القداسة، وكلّ إنسان يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم (صلى الله عليه وسلم)، وميزان الأمر هو أحكام الشرع وقواعده.

ولا شك أن التعامل مع العلماء والدعاة والمفسرين والفقهاء يكون من باب التقدير والإعجاب، والاعتراف لهم بالفضل، وسيّد قطب يستحق ذلك، مع الاستفادة من علمه وفكره، مع النظرة الموضوعية لما كتب وأثار من قضايا..

من هو سيّد قطب ؟!

- هو أوّل من وضع مصطلح (العدالة الاجتماعية) في الإسلام، بدلاً من (الاشتراكية)، التي افتتن بها أبناء جيله.
- هو أوّل من أظهر للناس (التصوير الفني في القرآن)، بأسلوبه الجماليّ البديع.
- هو أشهر من وقف في وجه طغاة القرن المنصرم، فأمر، ونَهى، حتّى قُتل.
- هو أشهر من وضع للناس تفسيراً فكرياً سياسياً حركيّاً اجتماعياً اقتصادياً للقرآن، بروح أدبيّة، ونظرة واقعية علمية.
- هو أشهر مَن بذل دمه في سبيل كلماته، لتحيا بوفاته، في القرن المنصرم.
- أحد عظماء الرجال في أمّتنا، في تاريخنا الحديث والمعاصر.
- هو بحق، وبلا منازع: مجدّد فقه الدعوة، والسياسة الشرعية، في زمانه، ومعلّم جيله، والأجيال من بعده، ثمن الكلمة التي فقدت قيمتها في عصر العبارات الجوفاء.

مراحل الأطوار الفكرية عند سيّد قطب

ولا بدّ لمن يريد أن يفهم حقيقة سيّد قطب، ومن يريد أن ينتقده، أن يحيط بمراحل حياته، وتطوّره فيها؛ الفكري والعلمي، بعد مسيرة حافلة بالعطاء، في مجال الأدب والنقد، وفي مجال الدعوة والفكر، حتى يعرف حقيقة موقفه الذي انتهى إليه.

مرّ سيد قطب - رحمه الله - في حياته، بمراحل أو أطوار، نستطيع حصرها في ثلاثة: طور التيه والضياع الفكري، ثم الطور الأدبي الإسلامي، ثم الطور الإسلامي العملي أو (الحركي). ولنتحدث عن كلّ طور بإيجاز:

الطور الأوّل: طور التيه والضياع الفكري

وهو من سنيِ الدراسة الثانوية (١٩٢٥م)، إلى سنة (١٩٤٠م). كان هذا الضياع الفكري نتيجة لانتشار الثقافة الغربية، وتمكّنها من جيل تلك الحقبة. ولكن سيّداً، القرويّ الأصيل، لم يسقط في الجانب السلوكي، وإنّما كان هذا التيه فكرياً بحتاً[٣٦]. وكتب سيّد في هذه المرحلة مقالات وكتب عديدة، وكان ملاصقاً لأستاذه (العقّاد)، منافحاً ومدافعاً عنه، فأخذ هذا منه جلّ وقته، وغلب على فكره.. وممّا ألّف سيّد في هذه المرحلة من الكتب:

١. مهمّة الشاعر في الحياة، وشعر الجيل الحاضر، سنة ١٩٣٣.
٢. الشاطئ المجهول، وهو ديوان شعر، سنة ١٩٣٥.
٣. نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر، الذي ألّفه طه حسين. ١٩٣٩.

وهذه المرحلة يسمّيها محمد قطب بـ(مرحلة ما قبل التوجّه الإسلامي)، فيقول عن شقيقه: "حيث كان سيّد قطب متأثّراً بأفكار كلّ من طه حسين، وعباس محمود العقاد، وكلاهما -خاصّة طه حسين- كانت له مواقف سلبية تجاه الصحابة، وصلت حدّ السبّ والشتم والطعن، فوقع من سيّد، في هذه المرحلة، كلمات قاسية في حقّ كل من معاوية، وعمرو بن العاص (رض)، وذلك في كتابه (كتب وشخصيات)، وهو عبارة عن مقالات أدبية نقدية، نشرها الشهيد في عدة مجلات.."[٣٧].

لقد كان سيّد - رحمه الله - يُطلق على مرحلة ما قبل نضوجه الفكري: مرحلة (الجاهلية)، ويقصد بها بُعده عن الوحي القرآني، وانشغاله بسفاهات وتفاهات الشرق والغرب الكفري. وهذا التعبير كان منه لوصف حاله، وتيهه بين ركام الأفكار المستوردة. ثم أعلن عن إسلامه الفكري – بعد أن بلغ مبلغ الرجال - وبعدها بقليل (إسلامه العملي)، تاركاً وراءه الجاهلية، موقناً بقول رسول ربّ البرية (صلى الله عليه وسلم): (الإسلام يهدم ما

(٣٦) لم يكن سيّد هو الأول، ولن يكون الأخير، الذي مرّ بمرحلة التيه والضياع وعدم الاستقرار الفكري، في مشواره الثقافي. فهذا سيدنا عمر بن الخطاب (رض)، قبل إسلامه، يشهر سيفه لمحاربة سيدنا محمد (صلى الله عليه سولم)، ولكن الله أعزّ به الإسلام، بعد إسلامه، وأصبح فاروق الأمة، وأفضل الناس في هذه الأمة بعد أبي بكر (رض). وهذا الفضيل بن عياض، عابد الحرمين، كان قاطع طريق يخافه المسافرون. وبعض كبار علماء الأمة تأثّروا بالفلاسفة، وعلم الكلام، واختلطت عليهم الأمور، ولم يرجعوا إلى الحقّ، إلا في أواخر حياتهم.. وهذا الشيخ الأديب (محمود محمد شاكر) - رحمه الله- يذكر في كتابه (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا)، أنه مرّ بمرحلة "حيرة زائغة، وضلالة مضنية، وشكوك ممزقة..." استمرت لعشر سنوات!! وهذا كثير في العلماء والأدباء.

(٣٧) سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد: ٥٣١ للدكتور صلاح الخالدي.

كان قبله)[٣٨]، ولكنه لم يتوقّف عند هذا الحديث، وكأنّه أراد أن يستدرك ما فاته من الخير، فأعلن الحرب على كل مسخ قاده- وملايين المسلمين معه - إلى ذلك التيه، بسلاح القرآن الذي في حدّه حتف كل باطل، وفي نصله شفاء كل داء: سواء كان الباطل في الأفراد أو المجتمعات أو الحكومات أو التكتلات، وسواء كان فكراً أو عملاً.

لقد خا ض سيّد في شبابه معارك أدبية كثيرة، ضدّ خصوم كبار في مجال الأدب، لم يُهزم فيها، لأن طبيعة سيد لا تقبل الهزيمة. وهذه العزيمة، وهذا الإصرار، جعله رمزاً استثنائياً، في حقبة صعبة جدّاً من تاريخ البشرية عامة، والتاريخ الإسلامي خاصة.

الطور الثاني: الطور الأدبي الإسلامي

بدأ سيّد في هذه المرحلة دراسة القرآن، وبعض الدراسات الإسلامية، وكان في مرحلة التكوين العلمي الشرعي، وألّف بعض الكتب التي تحتاج إلى إعادة نظر في بعض جوانبها الشرعية. ولكونه تثقّف بثقافة عصره، وقطره: وقع في بعض الأخطاء، التي لم يسلم منها مَن كان مثله، أو حتى أفضل منه، في هذه الجوانب، ولكن لم تغب عنه في هذه الفترة: الثقافة الأدبية، وحبّ الأدب.

وهذه المرحلة سمّاها محمد قطب بـ(مرحلة بداية توجّهه الإسلامي)، فيقول عنها: "وفي هذه المرحلة ألّف أوّل كتاب له في الفكر الإسلامي، وهو (العدالة الاجتماعية في الإسلام)، وذلك في عام ١٩٤٨ م، وفي هذا الكتاب يظهر أن سيّداً ما زال متأثّراً - شيئاً ما - بأفكار طه حسين، والعقاد، لذا فقد صدرت منه عبارات شديدة في حقّ عدد من الصحابة، منهم عثمان بن عفان (رض). وتصدّى للردّ عليه محمود شاكر -رحمه الله-، وبيّن سيّد قطب - عام ١٩٥٢ -في تعليقه على مقالة لشاكر؛ أنه لا يقصد الطعن في الصحابة رضوان الله عليهم، وإنّما غايته الدفاع عن الإسلام مما نُسب إليه في كتب التاريخ والسير".

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: " **مرحلة الأدب والنقد في حياة سيّد قطب، وظهر سيّد قطب في هذه المرحلة أديباً شاعراً، ثم ناقداً أدبياً.. فكان سيّد قطب شاعراً رقيقاً، مرهف الحسّ، دافق العاطفة، ومن المعروف أنه كان في أدبه النثريّ محسوباً على (مدرسة العقاد)، وكان العقاد يمثّل (المدرسة الليبرالية) ، والفكر الحرّ، ولم يكن قد ظهر توجهه الإسلامي الذي اتّضح في كتاباته الأخيرة.. وكان الذي يمثّل (المدرسة الإسلامية) في الأدب، هو: مصطفى صادق الرافعي. وكان بين الاتجاهين، أو المدرستين، صراع دامٍ؛ سلاحه**

(٣٨) رواه الإمام أحمد في المسند: ١٩٩/٤، والبيهقي في دلائل النبوة: ٣٥١/٤، وابن عساكر في تاريخه: ٥٢/٣.

القلم، وميدانه المجلات الأدبية؛ كالرسالة، والثقافة، وغيرهما، والكتب الأدبية. وقد هاجم الرافعي العقاد في مقالات، نشرت بعد ذلك في كتاب سمّاه (على السفود).

وقد توّج هذه المرحلة، من مراحل مسيرته، عملان كبيران من الأعمال الأدبية الأصيلة، التي لم يقلّد سيّد قطب فيها أحداً، بل كان فيها نسيج وحده.

أوّلهما: كتابه عن (أصول النقد الأدبي)، وهو - باعتراف مؤرّخي الأدب العربي - عمل متميّز، وإن لم يأخذ حقّه من الظهور، ربّما كان سبب ذلك هو تحوّل صاحبه إلى الدعوة الإسلامية، حيث أمسى محسوباً على عالم الدعاة، لا على عالم الأدباء والنقّاد. ولا سيّما أن النقد الأدبي تطوّر كثيراً بعد كتاب سيّد قطب ، كما أنّ بعض النقّاد يرى أن مزيّة سيّد قطب، وتفوّقه في التذوّق الأدبي، والنقد التطبيقي، قد طغت على عمله النظري التأصيلي.

وثانيهما: عمله الأصيل المتميّز في خدمة القرآن، وإعجازه البياني، بمنهج لم يسبق له نظير، وهذا العمل يتمثّل في كتابيه الرائعين: التصوير الفني في القرآن، ومشاهد القيامة في القرآن.. والكتاب الأوّل يجسّد النظرية، والثاني بمثابة التطبيق لها[٣٩].

وقد أخرج في هذه الفترة الكتب التالية:

١- التصوير الفني في القرآن: وهو أوّل كتاب له في موضوع إسلامي، سنة ١٩٤٥، وقد قدّم القرآن بأسلوب أدبي رفيع قلّ نظيره، وأهداه لوالدته، رحمهما الله.. وقد قدّم الشيخ الأديب علي الطنطاوي - رحمه الله - شهادة لهذا الكتاب، ولكاتبه، قلّما تُعطى مِن أديب لأحد أقرانه، فقال رحمه الله: "كتاب التصوير الفني في القرآن فتح والله جديد، وسيد قطب وقع على كنز من كنوز القرآن، كأنّ الله ادّخره له، فلم يعط مفتاحه لأحد قبله، حتى جاء هو ففتحه...". وكلماته تحكي شدّة إعجابه - كعالم أديب - بهذا الكتاب القيم.

٢- الأطياف الأربعة: مع حميدة ومحمد وأمينة قطب، في الأدب، ١٩٤٥.

٣- طفل من القرية[٤٠]: وهو تسجيل لحياته في القرية. ١٩٤٦، وصاغ هذا التسجيل بأسلوب أدبي جميل.

٤- المدينة المسحورة: قصة خيالية، ١٩٤٦.

٥- كتب وشخصيات: في النقد الأدبي، ١٩٤٦.

٦- أشواك: قصة سيد مع خطيبته، ١٩٤٧.

٧- مشاهد القيامة في القرآن: ١٩٤٧. وأهداه سيّد لروح أبيه، رحمه الله.

---

(٣٩) في وداع الأعلام: ١٠٦.

(٤٠) وقد طبع الكتاب مؤخراً عن طريق (منشورات الجمل) بكولونيا الألمانية، في ١٥٥ صفحة من القطع المتوسط! أما طبعته القديمة فهي نادرة جداً، بل تكاد تكون في حكم المعدوم.

٨- روضة الطفل: قصص للأطفال، ١٩٤٧.
٩- القصص الديني: للأطفال، ١٩٤٧.
١٠- الجديد في اللغة: في مناهج اللغة العربية لطلبة المدارس.
١١- الجديد في المحفوظات: من مقرّرات الوزارة المصرية لطلبة المدارس.
١٢- النقد الأدبي؛ أصوله ومناهجه: ١٩٤٨.
١٣- العدالة الاجتماعية في الإسلام: ١٩٤٩، قبل سفره لأمريكا. وهو أوّل من أطلق لفظ (العدالة الاجتماعية)، بدل (الاشتراكية)، التي كان يستخدمها الكُتّاب في عصره، للدلالة على موافقة الإسلام للاشتراكية (في نظرهم). وانتقده محمود شاكر لإساءته لبعض الصحابة في هذا الكتاب، وحُذفت فقرات الإساءة في طبعة سنة ١٩٦٤م، في حياة المؤلف (الطبعة السادسة).. وقد تبرّأ سيد من هذا الكتاب، بعد أن زاد تعمّقاً في العلوم الشرعية. والكتاب فيه من العمق السياسي، والبعد النظري، والتحليل الاقتصادي، ما ينبئ عن ميلاد مفكّر عبقريّ فذّ.

ونلاحظ هنا أن سيداً لم يقتحم التأليف الشرعي في هذه الفترة (من ١٩٤٥ إلى ١٩٥٠) بثقَله، وذلك لإدراكه بأنه في طور التكوين الشرعي (إنْ صح التعبير)، فجلّ مؤلّفاته، في هذه الفترة، في الأدب. وختم هذه الفترة بكتاب (العدالة الاجتماعية)، ليردّ على بعض المفاهيم المكذوبة على الشريعة الإسلامية، في عصره، بأسلوبه الفذّ. ولكنه صادف بعض النقد، الذي ما فتئ كونه سيفاً في يده سلّهُ على أعمال غيره من الأدباء من قبل.

أدرك سيد أن هذه المعركة ليست أدبيّة، فأخذ جانب الحيطة والحذر في كتاباته التالية، حتى تمكّن من صقل مواهبه، وصقل قدراته، وحتى فاق أقرانه، وأصبح سلاحاً فتّاكاً في وجه أعداء أمّته، في زمن يعدّ قياسياً وعجيباً في عالم التأليف!!

الطور الثالث: الطور الإسلامي العملي الحركي

وهذه المرحلة في حياة سيّد قطب هي مرحلة الدعوة إلى الإسلام؛ بوصفه عقيدة ونظاماً للحياة، يقيم العدالة الاجتماعية في الأرض، ويرفع التظالم بين الناس، ويرعى حقوق الفقراء والمستضعفين، بوسيلتين أساسيتين، هما: التشريع القانوني، والتوجيه الأخلاقي.

وهذه المرحلة، في نظر محمد قطب، هي: مرحلة استقلاله في دراسة التاريخ. ويقول عن شقيقه سيد قطب: "وفي هذه المرحلة أصدر طبعة منقحة من كتاب (العدالة الاجتماعية)، وهي الطبعة السادسة، التي أصدرتها (دار إحياء الكتب العربية) عام

١٩٦٤ م، وحذف منها الشهيد ما انتقده عليه الأستاذ محمود شاكر، وعدّل كثيراً من العبارات، وأضاف أموراً أخرى، تبيّن استقرار موقفه من الصحابة على جادّة العدل والإنصاف، وظهر ذلك جلياً في (الظلال)، و(هذا الدين)، حيث أثنى ثناءً طيباً على (عثمان) و(معاوية) و(عمرو بن العاص) رضي الله عنهم، وكذا كال المديح لأصحاب رسول الله في الجملة. وفعل ذلك في كتابه (معالم في الطريق)، حيث وصف الصحابة (رضوان الله عليهم) بأنّهم (جيل قرآنيّ فريد) ، وقال تحت هذا العنوان: "لقد خرّجت هذه الدعوة جيلاً من الناس - جيل الصحابة رضوان الله عليهم - ، جيلاً مميّزاً في تاريخ الإسلام كلّه، وفي تاريخ البشرية جميعه، ثم لم تعُد تخرّج هذا الطراز مرةً أخرى"..

مما سبق؛ نتيقن أن الذي خلص إليه الشهيد سيد قطب -رحمه الله-؛ هو الثناء على الصحابة (رضي الله عنهم)، وأن ما يطرحه الآن أعداء سيد قطب -رحمه الله- إنّما هو كلام قديم تراجع عنه، وتبرأ منه، واستقر على خلافه، والله تعالى أعلم"[٤١].

وفي هذه الفترة بدأ يكتب تفسيره الشهير، الذي لم يسمّه تفسيراً، ولكنه رضي أن يسمّيه (في ظلال القرآن)، وصدق في تسميته، فلم يكن في طبعته الأوّلى يحمل الطابع الرسمي للتفسير، ولكنها وقفات عقل متدبّر، وقلب حي، ووجدان مرهف، أمام القرآن الكريم، يلتمس عظاته، ويجلّي إعجازه، ويبيّن حقائقه، وينبّه على مقاصده، وإنْ تغيّر ذلك في الأجزاء الأخيرة، وفي الطبعة الثانية للأجزاء الأوّلى، فقد بدأ يهتمّ بالجانب التفسيري، حتّى أحسب أنّه أفرغ خلاصة (تفسير ابن كثير) في (ظلاله).

وكان سيّد قطب ينشر ما يكتبه من (ظلال القرآن) في مجلة (المسلمون)، التي كان الداعية سعيد رمضان يصدرها، وقد علّق عليه؛ منوّهاً ومبيّناً - في أحد أعدادها - العالم الأزهري الكبير. د. محمد يوسف موسى، حيث يقول: "لقد عني المسلمون بالقرآن منذ فجر الإسلام، فتناولوه بالدرس والبحث والتنقيب، من كل نواحيه، فمنهم من عني ببيان ناسخه ومنسوخه، ومن عني ببحث أسباب النزول لكثير من آياته، ومن عني ببيان وجوه إعجازه، ومن اهتمّ ببحث ما فيه من ألوان الفصاحة والبلاغة، ومن كان همّه بحث ما فيه من النحو والإعراب واللغة.. أمّا الأستاذ الفاضل سيّد قطب، الداعية الإسلامية، والباحث المعروف في مصر، والعالم الإسلامي والعربي عامة، فإنه يفسّر القرآن في كتابه (في ظلال القرآن)، على غير النّحو الذي ألفناه، وقد اتّبع منهجاً سليماً في ذلك، وهو عمل جليل يتميّز بالبيان الرائع المشرق، والأسلوب السهل الممتنع.. زاد عن ما زخرت به كتب

(٤١) الصفحة الرئيسية لموقع المفكّر الإسلامي الأستاذ محمد قطب Mohamed Qutb.

التفاسير المعروفة، من الإغراق في البحوث اللغوية والفقهية والكلامية والفلسفية.. في بيان ما اشتمل عليه من نظم اقتصادية واجتماعية وسياسية، لا نكاد نجدها في تلك المؤلفات، على قيمتها وجلالتها.. مع شدّة الحاجة لها".

وفي هذه الفترة بدأ سيّد قطب يقترب من الإخوان، ويرى بعينيه نشاطهم، والتزامهم، وما بينهم من رباط وثيق، وإخاء عميق، وما يتميّز به كثير منهم من وعي دقيق، وشعور رقيق. وكان المرشد العام حسن الهضيبي يصطحبه معه في رحلاته، ليرى بعينيه، ويسمع بأذنيه، ويحكم بعد ذلك بعقله، ويختار لنفسه.

ومنذ سنة ١٩٥٣ انضم سيّد قطب عملياً لحركة الإخوان المسلمين، وكلّفه الإخوان بتحرير لسان حالهم: جريدة (الإخوان المسلمين)، وإلقاء أحاديث ومحاضرات إسلامية، ثم أصبح مسؤول قسم التربية والتنظيم.. كما مثّل الإخوان خارج مصر؛ في سوريا، والأردن، اللتين منع من دخولهما، ثمّ القدس.

وقد اختار بملء إرادته الانضمام إلى دعوة الإخوان، ولا سيّما بعد أن خاب ظنّه في رجال ثورة يوليو ١٩٥٢، الذين علّق عليهم - في أوّل الأمر - آمالاً وأحلاماً، فتبخّرت وضاعت[٤٢].

وقد حاول سيّد قطب التوفيق بين عبد الناصر والإخوان. وانحاز سيّد قطب إلى الإخوان، ورفض جميع المناصب التي عرضها عليه عبد الناصر، مثل: وزير المعارف، ومدير سلطة الإذاعة.. وقد شهد له ذلك صديقه علال الفاسي بقوله: "لقد تعاملت مع سيد قطب فرأيته متواضعاً، لم يتطلّع إلى شيء من المناصب، أو الألقاب..".

وفي هذه المرحلة ألّف بعض كتبه القيّمة:

١- معركة الإسلام والرأسمالية: ١٩٥١، بعد رجوعه من أمريكا. وقد قال الشيخ أبو الحسن الندوي عن هذا الكتاب، وعن مؤلّفه: "لقد أعجبتني قوّة الكاتب، وصراحته، في هذا الكتاب، وإيمانه. ومن فتوح الإسلام الجديدة أنه يسخّر لرسالته مثل هذا الكاتب الكبير، والأديب المثقّف"[٤٣].

٢- السلام العالمي والإسلام: سنة ١٩٥١، وهو من أجمل ما تقرأ في بابه، وقد كان في آخر هذا الكتاب، في الطبعة الأوّ لى، فصل بعنوان: (الآن)، بيّن فيه زيف الادّعاءات

(٤٢) الصفحة الرئيسية لموقع للشيخ يوسف القرضاوي، حلقة بعنوان: سيد قطب.. المفكر الإسلامي شهيد الدعوة والتربية والثقافة والفكر.

(٤٣) من كتاب مذكرات سائح في الشرق العربي، لأبي الحسن الندوي.

الأمريكية، ممّا جعل الحكومة الأمريكية تتدخّل لدى مصر لحذف الفصل في طبعات الكتاب التالية، وتمّ ذلك.. وحقّ على كل من يريد معرفة حقيقة السلام، من منظور إيماني، أن يقرأ هذا الكتاب العجيب.

٣- في ظلال القرآن: طبع الجزء الأوّل سنة ١٩٥٢ م، وطبع الجزء الأوّل، من الطبعة المنقّحة، سنة ١٩٦٠ م. واستطاع سيد أن ينقّح الكتاب إلى الجزء الثالث عشر، عند نهاية (سورة إبراهيم)، ثمّ أعدم بعدها - رحمه الله-(٤٤).. والكتاب - بطبعته الشرعية - جاء في ستة أجزاء من القطع الكبير، التي حوت على أكثر من (٤٠٠٠) صفحة.. يقول سيد قطب عن تفسيره في ظلال القرآن: "عشتُ في ظلال القرآن أرى الوجود أكبر بكثير من ظاهره المشهود، أكبر في حقيقته، وأكبر في تعدّد جوانبه".. ويقول: "الحياة في ظلال القرآن نعمة، نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها، نعمة ترفع العمر وتباركه وتزكيه".. هكذا تحدّث سيد عن كتابه (في ظلال القرآن)، الذي لم يكتب على غلافه كلمة (تفسير)؛ اعترافًا منه بأنه ليس من العلماء، وإنّما يعتمد على كتب التراث في فهم الآيات، والتحليق حولها بأسلوب أدبي، والربط بينها وبين الواقع.. وهو كنز حقيقي لا تخلو منه مكتبة إسلامية، حتّى لدى مخالفيه، ومنتقديه، لا يستطيعون مقاومة هذا الكتاب.. واقرأ ما شئت من كتب التفاسير، لكنك ستشعر بعد رحلتك أن الظلال يُدخلك في عمق الآيات، ويجعلك تحيا في ظلّها.. ولمن لا يعلم، فإنّ الرجل قد كتب أكثر من نصف هذا الكتاب في السجن، في فترة تضلّع فيها بالثقافة الإسلامية، وفي تلك الحالة الروحية التي تصنعها الخلوة والعزلة. وبعدما فرغ منه، ونظر فيه؛ وجد أنه لم يعطه حقّه، وقام بعمل نسخة محقّقة، لكنه لم يكملها؛ حيث حكم عليه القضاء بالإعدام.

يقول سيد قطب: "وانتهيت من فترة الحياة في ظلال القرآن إلى يقين جازم، حازم... أنه لا صلاح لهذه الأرض، ولا راحة لهذه البشرية، ولا طمأنينة لهذا الإنسان، ولا رفعة، ولا بركة، ولا طهارة، ولا تناسق مع سنن الكون، وفطرة الحياة، إلا بالرجوع إلى الله، والرجوعُ إلى الله - كما يتجلّى في ظلال القرآن- له صورة واحدة، وطريق واحد... واحد لا سواه... إنه العودة بالحياة كلّها إلى هذا الكتاب".

٤- دراسات إسلامية: وهي عبارة عن مقالات إسلامية في نقد مظاهر الفساد والظلم والانحراف في المجتمع (١٩٥٣). وقدّم له محب الدين الخطيب، ولكن حُذفت مقدّمته في

(٤٤) انظر كتب الشيخ صلاح عبد الفتاح الخالدي: مدخل إلى ظلال القرآن، والمنهج الحركي في ظلال القرآن، وفي ظلال القرآن في الميزان. وأصل هذه الكتب رسالته في الدكتوراة: في ظلال القرآن؛ دراسة وتقويم..

الطبعات اللاحقة[٤٥]. يقول محب الدين الخطيب: ".. لقد برهن سيّد قطب، بمواقفه في عهد الطغيان، على أنه يحسن القول في تأييد الحقّ؛ يوم يتجهّم وجه الباطل القويّ للحقّ، إذا انصرف عنه جنوده. وهناك كثيرون من حملة الأقلام يحسنون تأييد الحقّ، إذا كانت له سوق يروج فيها، أو دولة تخطب ودّ مؤيديه، ولو إلى حين، وهم على استعداد لأنْ يقولوا غير ذلك أيضاً...".

٥- هذا الدين: أصدره وهو في السجن ١٩٦٠ .. كتبه لإخوانه السجناء، ليثبّت به فؤادهم، وبيّن فيه عظمة ديننا، وخصائصه التي تفرّد بها.

٦- المستقبل لهذا الدين: ١٩٦٠ ، تُرجم هذا الكتاب، والذي قبله، إلى كثير من لغات العالم. وقد كشف في هذا الكتاب آفات التاريخ النصراني النّكد، ثم أظهر بكلّ براعة عظمة الإسلام.. يقول الدكتور عبد الله عزام: "وأمّا عمق النظر عند سيد قطب، فهذا يدركه كل من قرأ: (المستقبل لهذا الدين)، الذي صدر في الوقت الذي خيم فيه الظلام على المنطقة، ولم تعد ترى فيها بصيصاً من نور في هذا الليل البهيم. وكثيرا ما كان يردّد: (ستهبّ في المرحلة القادمة على المنطقة رياح من الإسلام الأمريكي!) وقد كان!"[٤٦].

٧- خصائص التصوّر الإسلامي، ومقوّماته: وهو كتاب في العقيدة من أجمل ما يكون، وهو خلاصة عقيدة سيد - رحمه الله – الإسلامية، في مواضيع كثر الجدال حولها. وكأن سيد - رحمه الله - علم أنّه سيكون من يطعن في عقيدته، فألّف هذا الكتاب ليبيّن بكلماته حقيقة معتقده، وإنْ كان سيداً لم يردْ هذا، وإنّما أراد تعليم الأجيال حقيقة العقيدة، وأهمّيتها. وقد ألّف سنة ١٩٦٢.

٨- الإسلام ومشكلات الحضارة: ١٩٦٢. دخل هذا الكتاب من باب التعريف بكتاب (الإنسان ذلك المجهول)، لألكسس كارل، ثم أتى بما لم يخطر على بال (الكسس كارل)، ولا غيره من الكفّار. فمن انبهر بكتاب (الكسيس)، فليقرأ هذا الكتاب، ليعرف الفرق بين النظرة الفلسفية الغربية المخلصة، وبين النظرة الإسلامية المعجزة، في العمق والوعي.

٩- معالم في الطريق: وهو آخر كتاب صدر في حياة سيد، ألّفه سنة ١٩٦٤. وهو من أهمّ كتب سيد، مع كتابه (الظلال). وقد امتَحنَ الطغاةُ الناسَ بسبب هذا الكتاب،

---

(٤٥) أطلق الشيخ محب الدين على سيّد، في مقدمته لهذا الكتاب، لقب: (لسان الدين)، وأطلق على أدبه لقب: (أدب القوّة)، وبيّن كيف أن قوّة كلمات سيد كانت تُزعج قوى الظلم والطغيان في البلاد. (نقلاً عن كتاب: سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد)، وقد نقل مقدّمة الشيخ محب الدين، الكاتب محمد علي قطب في كتابه: سيد قطب، أو ثورة الفكر الإسلامي.

(٤٦) عملاق الفكر الإسلامي سيد قطب، د. عبد الله عزام: ٢٥.

واتّخذوه ذريعة لمحاكمة سيّد، والحكم عليه بالإعدام.. وقد كان بعض تلاميذ سيّد يرجونه ألّا يطبع الكتاب!! فكان يقول لهم: (لا بدّ أن يتمّ البلاغ).. فهو الكتاب الذي أعدَمَ صاحبه. وهذا الكتاب يمكن أن يقال بأنه خلاصة كتب سيد الإسلامية، ولبّها، ولذلك أحدث دويّاً هائلاً في الأوساط العلمية، والشعبية، وتخطّفته الأيدي، وحفظته القلوب، ووعته العقول النيّرة.. يقول حسن الهضيبي: (إن كتاب معالم في الطريق قد حصر أملي كلّه في سيّد قطب! فقد قرأته، وأعدت قراءاته! وإن سيّد قطب هو الأمل المرتجى للدعوة الآن، إن شاء الله!).

١٠- مقوّمات التصوّر الإسلامي: طبع بعد عشرين سنة من وفاته، في سنة ١٩٨٦. وقد كتبه سيّد في آخر أيام حياته، كما قال أخوه (محمد) في مقدّمة الكتاب، وقال بأن سيّداً كتب آخر الكتاب على أوراق الادّعاء، التي أعطيت له قبل المحاكمة!! وهناك فصلان مفقودان من الكتاب، وهما بعنوان: (حقيقة الحياة)، و(حقيقة الإنسان)[٤٧].. والكتاب يتحدّث عن حقيقة الألوهية، وحقيقة العبودية، وحقيقة الكون، والحياة، والإنسان.

هذه هي جميع كُتب سيّد المطبوعة. أمّا ما جُمع ونُسب إليه بعد ذلك، فهي: إمّا مقالات لسيد في بعض المجلات، جمعتها دور نشر، وأودعتها كتباً، ونشرتها بعناوين من عندها. أو مقتطفات من كتبه – وخاصة الظلال – نشرتها بعض دور نشر بأسماء أخرى. أو ممّا نُسب لسيّد، وليس له حقيقة، وهذا قليل جداً، نظراً لقوّة وبلاغة وجمال كتابات سيّد - رحمه الله-.

وقد قامت الحكومة المصرية بإتلاف كثير من المخطوطات المهمة، والنادرة، من تأليف سيّد قطب، وبخطّ يده، منها على سبيل المثال: المجموعة الثانية من (معالم في الطريق)، و(في ظلال السيرة النبوية)، و(تصويبات في الفكر الإسلامي)، و(أمريكا التي رأيت)[٤٨]، وكتب أخرى.

---

(٤٧) يقول محمد قطب في مقدمته لهذا الكتاب: "قال لي كثير من الأصدقاء ونحن في فترة الإنتظار [انتظار بسبب البحث عن الجزئين] لماذا لا تكتب أنت الفصلين الناقصين على نسق الفصول الأربعة الموجودة، وتُخرج الكتاب كاملاً للناس، وأنت أقرب الناس إلى مؤلفه، وأولى الناس أن تقوم بهذا العمل من بعده ؟! وكنت أقول دائما، كما أقول اللحظة: "رحم الله امرءً عرف قدر نفسه"، وإن معرفتي بقدر نفسي ألا أتعرض لهذا العمل الذي لا أحسنه. فلست أحسن إلا ما أكتبه لنفسي، وعلى المستوى الذي أكتبه به، ولست أبلغ مستوى الشقيق، وخاصة في هذا الكتاب بالذات، الذي أودعه عصارة تجربته الإيمانية، كما بلغ فيه قمته التعبيرية، التي تُعبر عن قضايا غاية في العمق، في سيولة متدفقة، كأنما هي (نشيد) ينشد، لا (فكرة) تُصاغ!".

(٤٨) الموجود من هذا الكتاب ليس هو الأصل، وإنّما هو من جمع الشيخ صلاح الخالدي. الذي جمعه من بعض مقالات ورسائل سيد، رحمه الله.

كتاب العدالة الاجتماعية في الإسلام

ونعود مرة أخرى إلى كتاب (العدالة الاجتماعية في الإسلام)، وهو أوّل كتاب ألّفه سيّد قطب، ويتناول فيه خصائص النظام الإسلامي. وقام في هذا الكتاب بدراسة مكانة وحقيقة العدالة الاجتماعية في الإسلام، وقد أُعيد طبعه أكثر من خمس وعشرين مرّة حتى الآن.

ولمّا أصدر كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسلام)، اعتبرته الأحزاب الشيوعية عدوّها الأوّل، إذ إنه راح يوجّه المفكّرين، والمثقفين، والجماهير، إلى منهج آخر للإصلاح، وذلك لتطبيقه في عالم الواقع، ذلك هو المنهج الإسلامي. وقد اعتبرته الحكومة المصرية، والملك فاروق الأوّل، انتصاراً للتيار الإسلامي الذي يمثله الإخوان المسلمون، وقد حسبه القصر خطراً على النظام الملكي.

يقول الشيخ يوسف القرضاوي: **ظهر لسيّد قطب كتاب (العدالة الاجتماعية في الإسلام)، الذي عرض الموضوع بطريقة منهجية، بيّن فيه أسس العدالة الاجتماعية في الإسلام، وإن كان الشيخ الغزالي - رحمه الله - له فضل السبق بتناول هذه الموضوعات، في مقالاته التي كان ينشرها في مجلة (الإخوان المسلمون)، ثم جمعها في كتبه: (الإسلام والأوضاع الاقتصادية)، (الإسلام والمناهج الاشتراكية)، (الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين)، ولكن هذه الكتب لم تكتب بالطريقة المنهجية التي كتب بها سيّد قطب؛ لأنها في الأصل مقالات، تجلّي جوانب مهمّة في هذا الجانب الاجتماعي والاقتصادي في الإسلام.**

ولا شك أن الشهيد سيّد قطب قد استفاد من كتب الغزالي، وإنْ لم ينقل منها بالحرف، وإنّما اقتبس كثيراً من الأفكار. ولهذا جعل من مصادره في الطبعة الأولى للكتاب: (الإسلام والأوضاع الاقتصادية)، و(الإسلام والمناهج الاشتراكية)، للشيخ محمد الغزالي – رحمه الله ..

استقبلت الأوساط الإسلامية كتاب (العدالة)، بالحفاوة والترحيب؛ باعتباره أوّل مولود لسيّد قطب في عهده الجديد، واستبشروا بأن التيار الإسلامي قد كسب كاتباً له وزنه الأدبي، وقلمه البليغ؛ فهو يعتبر إضافة لها قيمتها إلى هذا التيار، تعوّض الخسارة التي لحقت به بانضمام الشيخ خالد محمد خالد إلى التيار العلماني؛ فكأنّ عدالة الأقدار

عوضت عن خالد بسيّد، وعن كتاب (من هنا نبدأ)، بكتاب (العدالة الاجتماعية في الإسلام)[٤٩].

ولكن سيّد قطب قد تراجع عن معظم ما كتبه في كتابه (العدالة الاجتماعية)، بعد أن نضج فكره إسلامياً، وقد أوصى بذلك، في كثير من الأحيان.

يقول الشيخ يوسف القرضاوي: "هذه هي الأفكار المحورية في هذه المرحلة من حياة سيّد قطب ، وفيها عدّل من أفكاره، واتجاهه، تعديلاً جذرياً، وأصبح ما كتبه قديماً، في (العدالة الاجتماعية)، وغيرها، يمثّل مرحلة من حياته، ولا يمثّل الخط الأخير الذي يتبنّاه، ويدعو إليه، ويدافع عنه..

وقد حدّثني الأخ د. محمد المهدي البدري أن أحد الأخوة المقرّبين من سيّد قطب - وكان معه معتقلاً في محنة ١٩٦٥م- أخبره أن الأستاذ سيّد قطب (عليه رحمة الله)، قال له: إن الذي يمثل فكري هو كتبي الأخيرة: المعالم، والأجزاء الأخيرة من الظلال، والطبعة الثانية من الأجزاء الأوّلى، وخصائص التصور الإسلامي ومقوماته، والإسلام ومشكلات الحضارة، ونحوها ممّا صدر له وهو في السجن . أمّا كتبه القديمة، فهو لا يتبنّاها، فهي تمثّل تاريخاً لا أكثر.

فقال له هذا الأخ، من تلاميذه: إذن أنت كالشافعي، لك مذهبان: قديم وجديد، والذي تتمسّك به هو الجديد، لا القديم، من مذهبك.

قال سيّد رحمه الله: نعم، غيّرت كما غيّر الإمام الشافعي، ولكن الشافعي غيّر في الفروع، وأنا غيّرت في الأصول.!

فالرجل يعرف مدى التغيير الذي حدث في فكره. فهو تغيير أصولي، أو (استراتيجي)، كما يقولون اليوم"[٥٠].

وممّا يدلّ على أن سيّد قطب تراجع عن كثير ممّا كتب في أوّل حياته، ما قاله المستشار عبد الله العقيل: "إن سيّداً قد بعث لإخوانه في مصر، والعالم العربي، أنه لا يعتمد سوى ستة مؤلفات له فقط، وهي: هذا الدين، المستقبل لهذا الدين، الإسلام ومشكلات الحضارة، خصائص التصوّر الإسلامي، في ظلال القرآن، ومعالم في الطريق"[٥١].

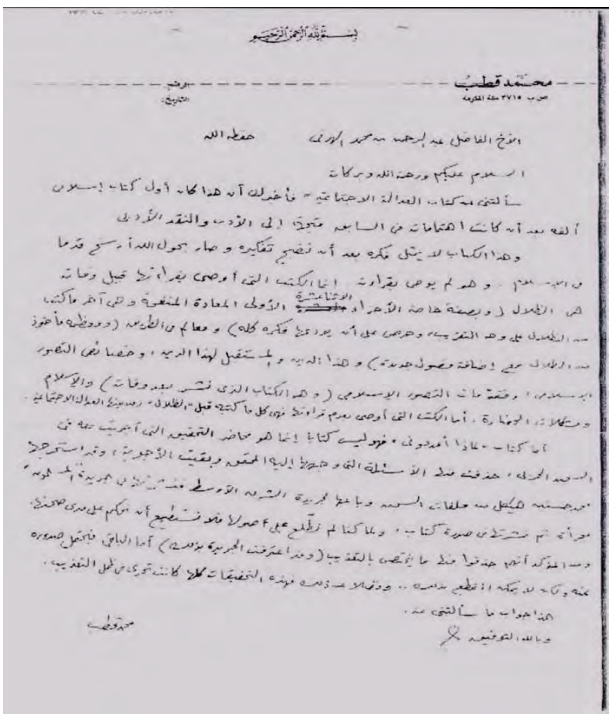
---

(٤٩) الصفحة الرئيسية لموقع للشيخ يوسف القرضاوي، حلقة بعنوان: سيد قطب.. المفكر الإسلامي شهيد الدعوة والتربية والثقافة والفكر.

(٥٠) الصفحة الرئيسية لموقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ملف خاص، مع الأستاذ سيد قطب؛ محطات تاريخية ووقفات نقدية، بقلم الشيخ يوسف القرضاوي.

(٥١) مجلة المجتمع العدد ١١٢ عام ١٩٧٢.

وسيّد قطب حذف الكثير من العبارات التي آخذه عليها (محمود شاكر)، في الطبعة السادسة، مثل قوله: إن خلافة عثمان كانت فجوة (وكان يقصد بها في سياسة المال، وإلا فقد سمّاه الخليفة الراشد في غير ما موضع، وترضّى عنه، وأثنى عليه). ومع ذلك فكثير من الذين ينتقدون سيّد ينقلون من الطبعة الخامسة، ويتجاهلون تعديلات الطبعة السادسة! ويعتمدون على كلام قديم له، قبل توجهه الإسلامي، وقد تراجع هو نفسه عن تلك الكتب.



شهادة شقيقه محمد قطب

وما قاله الشيخ القرضاوي، والمستشار العقيل، يتوافق مع ما ذكره شقيق سيد: المفكر الإسلامي محمد قطب، في رسالة خطية إلى من يسأله عن كتابات سيد قطب.

وهذه الرسالة عبارة عن شهادة شقيقه، الذي يعرف كلّ صغيرة وكبيرة عن أخيه السيد، وهو يؤكّد بتراجع سيد قطب عن تلك الكتب، ووصيته بعدم قراءتها:

"الأخ الفاضل عبد الرحمن بن محمد الهرفي حفظه الله.. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

سألتني عن كتاب: (العدالة الاجتماعية) فأخبرك أن هذا أوّل كتاب ألّفه، بعد أن كانت اهتماماته في السابق متّجهة إلى الأدب والنقد الأدبي، وهذا الكتاب لا يمثّل فكره بعد أن نضج تفكيره، وصار - بحول الله - أرسخ قدماً في الإسلام، وهو لم يوصِ بقراءته، إنّما الكتب التي أوصى بقراءتها، قبيل وفاته، هي: في ظلال القرآن، وبصفة خاصة الأجزاء الاثنا عشرة الأولى، المعادة، المنقّحة، وهي آخر ما كتب من الظلال، على وجه التقريب، وحرص على أن

يودعها فكره كلّه، و(معالم في الطريق)، ومعظمه مأخوذ من الظلال، مع إضافة فصول جديدة، و(هذا الدين)، و(المستقبل لهذا الدين)، و(خصائص التصوّر الإسلامي)، و(مقومات التصوّر الإسلامي)، وهو الكتاب الذي نشر بعد وفاته، و(الإسلام ومشكلات الحضارة). أمّا الكتب التي أوصى بعدم قراءتها، فهي كلّ ما كتبه قبل الظلال، ومن ضمنها: (العدالة الاجتماعية في الإسلام).

أما كتاب (لماذا أعدموني) فهو ليس كتاباً؛ إنّما هو محاضر التحقيق التي أجريت معه في السجن الحربي، حذفت منها الأسئلة التي وجّهها إليه المحقق، وبقيت الأجوبة. وقد استخرجها محمد حسنين هيكل من ملفات السجن، وباعها لجريدة الشرق الأوسط، فنشرتها في جر يدة (المسلمون) مجزّأة، ثم نشرتها في صورة كتاب. ولمّا كنّا لم نطّلع على أصولها؛ فلا نستطيع أن نحكم على مدى صحتها، ومن المؤكّد أنّهم حذفوا منها ما يختصّ بالتعذيب (وقد اعترفت الجريدة بذلك)، أما الباقي فيحتمل صدوره عنه، ولكن لا يمكن القطع بذلك. وفضلًا عن ذلك، فهذه التحقيقات كلّها كانت تجري في ظل التعذيب... هذا جواب ما سألتني عنه. وبالله التوفيق. محمد قطب"[٥٢].

وفي هذا المجال يقول الشيخ المحدّث ناصر الدين الألباني - رحمه الله-: (سيّد قطب كاتب، ومتحمّس للإسلام الذي يفهمه، وكتابه (العدالة الاجتماعية) هو من أوائل تآليفه، ولما ألّف كان محض أديب، وليس بعالم، لكن الحقيقة أنه في السجن تطوّر كثيراً، وكتب بعض الكتابات كأنها بقلم سلفي ليست منه، لكن أنا أعتقد أن السجن يُربّي بعض النفوس، ويُوقظ بعض الضمائر، فكتب كلمات، يعني يكفي عنوانه الذي يقول: (لا إله إلا الله منهج حياة).. ويكفي أنه رجل مسلم، ورجل كاتب إسلامي - على حسب مفهومه للإسلام كما قلتُ أوّلاً -، وأنه قُتل في سبيل دعوته للإسلام، والذين قتلوه هم أعداء الإسلام.. وأنه كان غيوراً على الإسلام، وعلى الشباب المسلم، وأنه يريد إقامة الإسلام، ودولة الإسلام.. إن كتابات سيد قطب عليها نور، وعلم، ويكفي أنه قتله أعداء الإسلام"[٥٣].

وهو على كل حال مخلص في توجهه، مأجور في اجتهاده، أصاب أم أخطأ، ما دام الإسلام مرجعه، والإسلام منطلقه، والإسلام هدفه. وأشهد أن الرجل في المرحلة الأخيرة من حياته، كان كلّه للإسلام، عاش للإسلام، ومات في سبيل الإسلام! فرضي الله عنه وأرضاه، وجعل الفردوس مثواه، وغفر له ما نحسب أنه أخطأ فيه، وأجره عليه أجر المجتهدين

(٥٢) الصفحة الرئيسية لموقع المفكر الإسلامي الأستاذ محمد قطب Mohamed Qutb.

(٥٣) الصفحة الرئيسية لموقع (طريق الإسلام)، مقالة بعنوان: كلمة حق وإنصاف في سيد قطب.

الصادقين. وغفر لنا معه أجمعين: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾(٥٤).

ورغم تراجع سيد قطب عن كتابه، إلاّ أن هناك من يرى أن في الكتاب طرحاً جديداً لم يسبقه مثيل، فهذا الدكتور فهمي جدعان يعلّق على كتاب العدالة الاجتماعية بقوله: "الصورة التي قدّمها عن العدالة الإجتماعية في الإسلام، هي أكثر الصور المعاصرة تداولاً بين المثقفين المسلمين المعاصرين"(٥٥).

نستنتج ممّا سبق أن كل ما وجّه إلى سيّد قطب من انتقادات في كتابه العدالة الاجتماعية، لا يعتدّ به، وليس له أيّة أهمية، لأنّ المؤلّف نفسه قد تراجع عنها، وتبرّأ منها، واعتبرها من فكره القديم.. سواء كانت هذه الانتقادات من كلامه عن الصحابة الكرام، أم الثناء على القرامطة، أو غيرها..

ومن يقرأ (في ظلال القرآن) يجد فيه الترضي عن الصحابة جميعاً، والثناء عليهم، ولم يذكر فيه عثمان (رض) بسوء، ولم يأت بأيّ كلام سيء عن صحابي، فيه.. و(الظلال) من آخر كتاباته، وتآليفه، و(العدالة) كان في بداية حياته، وكتاباته... ومن يقرأ له (معالم في الطريق)، وكيف أن الجيل الأوّل هو جيل قرآني فريد، لم يتكرّر مثله، وثناؤه عليهم.. لا بدّ وأن تدفعه نفسه لأن يتأوّل للرجل بكل يقين، فيقول لا بدّ وأنه تراجع عن كلامه الأوّل.

ونحن نؤمن بأنّه لا عصمة لأحد بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وكلّ أحد غيره يؤخذ من كلامه، ويردّ عليه، وأن ليس في العلم كبير، وأنّ خطأ العالم لا ينقص من قدره، إذا توافرت النيّة الصالحة، والاجتهاد من أهله، وأنّ المجتهد المخطئ معذور، بل مأجور أجراً واحداً، كما في الحديث الشريف، سواء كان خطؤه في المسائل العلمية، أو العملية، الأصولية، أم الفروعية.

مصطلح الجاهلية، وإشكالية الاستعمال

الجاهلية المعاصرة، أو الجاهلية الحديثة، هي مصطلح يشير إلى ما يراه بعض الإسلاميين، من دعاة فصل الدين عن الدولة والحكم المدني، كتهميش الدين، وفصله عن

(٥٤) في وداع الأعلام: ١٠٢-١٠٣

(٥٥) مقاصد الشريعة الإسلامية في فكر الإمام سيد قطب، نصير زرواق، أطروحة دكتوراه، جامعة أم درمان، دار السلام ٢٠٠٩، القاهرة: ٣١٩.

مجالات الحياة الأخرى. من أوائل من استخدم هذا المصطلح: أبو الأعلى المودودي، واحتواه سيد قطب، وطور هذه النظرية شقيقه محمد قطب.

ولفظ الجاهلية مصطلح قرآني. وهذه الصيغة، صيغة الفاعلية، لم ترد في استعمال العرب، قبل نزول القرآن الكريم. فقد استخدموا الفعل جَهِلَ، وتصريفاته المختلفة، واستخدموا المصدر: الجهل والجهالة، ولكنهم لم يستخدموا صيغة الفاعلية (جاهلية)، ولا هم وصفوا أنفسهم، ولا غيرهم، بأنهم جاهليون، إنّما جاء وصفهم بهذه الصفة في القرآن الكريم، وفي سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

والمصطلح القرآني - كل مصطلح قرآني - هو استخدام خاص للفظ من الألفاظ، يُخصّصه بمعنى معيّن، لا يفهم من المعنى اللغوي على هذا النحو الخاص إلا بتخصيص القرآن الكريم له، وإن كان يدخل في إطار المعنى العام.

والجاهلية - كسائر المصطلحات القرآنية - لها معناها المحدد، الذي يدخل في إطار المعنى اللغوي العام، ولكنه يتّخذ دلالته المحددة من استخدام القرآن له، وتحديده لمعناه. يقول ابن تيمية، في بيان المعنى اللغوي للجهل: "هو عدم العلم، أو عدم اتّباع العلم. فإنّ من لم يعلم الحقّ، فهو جاهل جهلاً بسيطاً، فإن اعتقد خلافه، فهو جاهل جهلاً مركّباً.. وكذلك من عمل بخلاف الحقّ فهو جاهل، وإن علم أنه مخالف للحقّ"(٥٦).

أمّا في القرآن الكريم، فاللفظ يرد في معنى خاص، أو في معنيين محددين: إمّا الجهل بحقيقة الألوهية، وخصائصها، وإمّا السلوك غير المنضبط بالضوابط الربانية، أي بعبارة أخرى: عدم اتّباع ما أنزل الله تعالى.

الجاهلية في مفهوم سيّد قطب

الجاهلية مصطلح استعمله سيد قطب في (الظلال)، وفي (المعالم)، مرّات كثيرة، وأكّد عليه في كلّ موضع رآه مناسباً. وهذا المصطلح له معنى محدّد عنده، وله دلالة واضحة، وهو وصف ينطبق على حالة قائمة.

وسيد قطب رجل أديب، له من أساليب البلاغة إطناب، وتصوير، قد يتسبّب في إيقاع ما ليس مقصوداً في قلب القارئ، فيستدلّ بعبارته على غير وجهها، ولكن يجب أن يرّد كلام الرجل بعضه إلى بعض، حتى تتضح الصورة.

(٥٦) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية: ٧٧.

إن كلام الشهيد سيّد قطب عن الجاهلية، أحياناً، يقصد به جاهلية السلوك والعمل، وأحياناً جاهلية الاعتقاد.

وقد قرّر سيّد قطب أن الجاهلية ليست مقابلة للعلم والتقدّم، ولكنها مقابلة للإيمان والالتزام بمنهج الله، وتطبيق شريعته. ولذلك، فهي ليست فترة ماضية من الزمان، ولكنها وصف ينطبق على كل حالة ترفض فيها مجموعة من الناس الالتزام بمنهج الله!.

لقد عرّف الشهيد سيّد قطب بوضوح أن المجتمعات الجاهلية، هي المجتمعات الغربية، أو العلمانية، التي تعتنقها كمبدأ، أو تقوم على العقيدة الغربية غير الإسلامية في المعتقد والتصوّر، فضلاً عن السلوك والعمل، ثم تقدّمها لنا كنموذج للعمل به كعقيدة، ولا مانع لديها من لصق بعض الأسماء والعناوين، أو جزئية من السلوكيات الإسلامية، عليها.

لكنه بالنسبة للأفراد في هذه المجتمعات التي وصفها بالجاهلية، لم يقصد الحكم عليهم بالجاهلية، أو أنهم أصبحوا كافرين، فكلٌ حسب ما يدين به، ويعتقده.

كما أن مقصده في الحاكمية هو ردّ أصل التشريع والمرجعية لله، وأحكامه، وليس منع الاجتهاد البشري في استنباط الأحكام، واستخراج القوانين، وممارسة السلطة، ومواجهة المستجدات.

وللجاهلية أكثر من معنى، وأكثر من مجال، في اللغة والشرع؛ ففي اللغة جاءت مادة (جهل) على ثلاثة معان:

الأوّل: وهو خلو النفس من العلم.

الثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه.

والثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقّه أن يفعل، سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً.

أما الجاهلية في الشرع، فيقصد بها:

الجاهلية في جانب العقيدة والوحدانية، ويدخل في هذا النوع: من اعتمد منهجاً في الحكم، مقابل إنكاره منهج الله تعالى، وهو عالم بالتحريم. وهذا الفهم حدّده الله تعالى في قوله: {**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ**}[٥٧]، يقول سيد في تفسير هذه الآية: "إنّ معنى الجاهلية يتحدّد بهذا النص. فالجاهلية -كما يصفها الله، ويحدّدها قرآنه- هي حكم البشر للبشر، لأنها هي عبودية البشر للبشر، والخروج من عبودية الله، ورفض ألوهية الله، والاعتراف في مقابل هذا الرفض بألوهية بعض البشر،

(٥٧) سورة المائدة، الآية: ٥٠.

وبالعبودية لهم من دون الله.. إن الجاهلية -في ضوء هذا النصّ- ليست فترة من الزمان؛ ولكنها وضع من الأوضاع. هذا الوضع يوجد بالأمس، ويوجد اليوم، ويوجد غداً، فيأخذ صفة الجاهلية، المقابلة للإسلام، والمناقضة للإسلام"[٥٨].

جاهلية ممارسة الحياة اليومية: كما ورد في القرآن عن نهي نساء النبي (صلى الله عليه وسلم) عن أعمال الجاهلية: قال تعالى: {**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى**}[٥٩]، فلم يزعم أحد أن من فعلت ذلك تُعَدّ كافرة، لأنّ الجاهلية المنهي عنها هنا جاهلية العمل – الممارسة –، وليست جاهلية الاعتقاد.

جاهلية المعصية: كقول النبي (صلى الله عليه وسلم) لأبي ذر: (إنك امرؤ فيك جاهلية)[٦٠].. ولم يقل أحد: إن أبا ذر (رض) قد كفر بهذا. فلو كانت الجاهلية هنا هي الكفر، لحكم بردّته، وطلب استتابته.

وهذان الأخيران لا يكفر أصحابهما، فالجاهليّ بالمعنيين الأخيرين ليس بكافر، وإنما هو عاص لأوامر إلهية محددة، بكلمة أخرى: مسلم عاص.

والحقّ أن لفظ (الجاهلية)، ولفظ (جهل)، ومشتقاته، قد ورد في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، واختلفت معانيهما من موضع لآخر. وقد وردتا على لسان النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولم يقصد بهما الخروج من الملة، أو الكفر الأكبر، وإنما قصد بهما كفر النعمة، لقوله (صلى الله عليه وسلم): (إني رأيت الجنّة – أو أريت الجنّة – فتناولت عنقوداً، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا. ورأيت النار، فلم أر كاليوم منظراً أفظع، ورأيت أكثر أهلها النساء. قالوا: لم يا رسول الله؟ قال: بكفرهن. قيل: يكفرن بالله؟ قال: يكفرن

(٥٨) في ظلال القرآن: ١٠٤٨/٢.

(٥٩) سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

(٦٠) رواه البخاري (٣٠) في كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها. ومسلم (١٦٦١) في كِتَابُ الْأَيْمَانِ، بَابُ إِطْعَامِ الْمَمْلُوكِ مِمَّا يَأْكُلُ، وَإِلْبَاسُهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا يُكَلِّفُهُ مَا يَغْلِبُهُ.

العشير[٦١]، ويكفرن الإحسان، ولو أحسنت إلى إحداهن الدهر، ثمّ رأت منك شيئاً قالت: ما رأيت منك خيراً قطّ)[٦٢].

ولا يمكن لعاقل أن يقول: إن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال بتكفير النساء، إن غضبن من أزواجهن، أو أنكرن حسن العشرة.

وبعد هذا التوضيح لمصطلح الجاهلية، لنعد إلى سيّد قطب، واستعمالاته لهذا المصطلح، ومقصوده منه. يقول – رحمه الله - : "إن العالم يعيش اليوم كلّه في جاهلية، من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفّف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق.. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخصّ خصائص الألوهية.. وهي الحاكمية.. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً"[٦٣].

وهذه التعبيرات واضحة في أنه لا يقصد بها أفراد المسلمين، بل يقصد المصدر الذي يقنّن للحياة.

وفي موضع آخر، يعرّف سيّد قطب المجتمع الجاهلي، ويبيّن مقصوده منه – وهذا التعريف يندرج تحته كلّ ذكر لهذا المصطلح يأتي في كتاباته، فيقول: "إن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم، وإذا أردنا التحديد الموضوعي، قلنا: إنه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، متمثّلة هذه العبودية في التصوّر الاعتقادي، وفي الشعائر التعبّديّة، وفي الشرائع القانونية".. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار (المجتمع الجاهلي) جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً، تدخل فيه المجتمعات الشيوعية... و المجتمعات الوثنية... والمجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعاً.. وأخيراً يدخل في إطار المجتمع الجاهلي، تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها (مسلمة)[٦٤].

---

(٦١) إن الطاعات كما تسمّى إيمانًا، كذلك المعاصي تسمّى كفرًا، لكن حيث يطلق عليها الكفر، لا يراد الكفر المخرج من الملة. قال: وخصّ كفران العشير من بين أنواع الذنوب لدقيقة بديعة، وهي قوله (صلى الله عليه وسلم): (لو أمرت أحدًا أن يسجد لأحد، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها)، فقرن حقّ الزوج على الزوجة بحقّ الله، فإذا كفرت المرأة حقّ زوجها -وقد بلغ من حقّه عليها هذه الغاية- كان ذلك دليلًا على تهاونها بحقّ الله، فلذلك يطلق عليه الكفر، ولكنه كفر لا يخرج عن الملة.

(٦٢) رواه البخاريّ: في "الإيمان (٢٩) باب كفران العشير. ومسلم (٩٠٧) في الكسوف: باب ما عرض عَلَى النَّبِيَ (صلى الله عليه وسلم) فِي صَلَاةِ الْكُسُوفِ من أمر الجنة والنار.

(٦٣) معالم فى الطريق: ٥.

(٦٤) معالم فى الطريق: ٧٧.

ثم يبيّن مقصوده من هذه المجتمعات، فيقول: "وهذه المجتمعات بعضها يعلن صراحة (علمانيته)، وعدم علاقته بالدين أصلاً. وبعضها يعلن أنه (يحترم الدين)، ولكنه يخرج الدين من نظامه الاجتماعي أصلاً"[٦٥].

فهذا النصّ من كلام سيد قطب يؤيّد أنه لا يصف بالكفر إلا المجتمعات التي يتبنّى نظام الحكم فيها المناهج اللادينية المناهضة للإسلام، ويحمل الشعب على هذه العقيدة الفاسدة. ولهذا فالحكم على المجتمع، إنّما يراد به الحكم على هذه المناهج، وعلى الأنظمة التى تفرضها، وليس حكماً على الشعب.

إن الجاهلية عند سيد قطب مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالحاكميّة، فإذا كانت الحاكميّة في مجتمع ما ليست لله، فهذا المجتمع في جاهليّة. فلقد كان العرب قبل نزول القرآن في جاهلية، مع أنهم "كانوا يعرفون ويقرّون أن لله ما في السماوات والأرض. ولكنهم ما كانوا يرتّبون على هذه الحقيقة نتائجها المنطقية؛ بإفراد الله سبحانه بالحاكمية فيما يملك، وعدم التصرف فيه إلا بإذن الله وحده، وشرعه.. وبهذا اعتبروا مشركين، وسمّيت حياتهم بالجاهليّة! فكيف بمن يخرجون الحاكميّة، في أمرهم كلّه، من اختصاص الله سبحانه؛ ويزاولونها هم بأنفسهم؟!"[٦٦].

ويبيّن سيد أن القرآن كان يتحدّث عن الجاهلية ليحذّر الناس منها، وأنّ حديثه ليس عن جاهليات مضت ــ من خلال عرض قصص السابقين ــ وإنّما هو يعطي مواصفات عامة، على اختلاف الزمان والمكان، "وإنها الجاهلية؛ تختلف أشكالها وصورها، وتتّحد جذورها ومنابعها، وتتماثل قوائمها وقواعدها.. وإنّنا لنبخس القرآن قدره، إذا نحن قرأناه وفهمناه على أنّه حديث عن جاهليات كانت! إنّما هو حديث عن شتّى الجاهليات، في كلّ أعصار الحياة. ومواجهة للواقع المنحرف دائماً، وردّه إلى صراط الله المستقيم.."[٦٧].

من أنواع ومظاهر الجاهليّة

وإنّ هذه الجاهليّة أنواع وألوان، فمنها: جاهليّة الاعتقاد، ومنها جاهليّة الاتّباع: "جاهليّة الاعتقاد والتصوّر والعبادة والشعائر! أو جاهليّة الدينونة والاتّباع والطاعة والخضوع.."[٦٨].

---

(٦٥) معالم في الطريق: ٨٠.
(٦٦) في ظلال القرآن: ١٠٤٨/٢.
(٦٧) في ظلال القرآن: ١٢١٩/٢.
(٦٨) في ظلال القرآن: ١٩٤٤/٤.

ومنها جاهليّة الأعراف والعادات والتقاليد: فنحن نشهدها اليوم، بصورة أوضح، في الجاهليات الحديثة.. هذه العادات والتقاليد التي تكلّف الناس العنت الشديد في حياتهم، ثم لا يجدون لأنفسهم منها مفراً.. هذه الأزياء والمراسم التي تفرض نفسها على الناس فرضاً، وتكلّفهم – أحياناً - ما لا يطيقون من النفقة، وتأكل حياتهم واهتماماتهم، ثم تفسد أخلاقهم وحياتهم. ومع ذلك لا يملكون إلا الخضوع لها..[٦٩].

المجتمع الجاهلي متخلّف حضارياً

إن المجتمع الإسلامي وحده هو المتحضّر، لأن الإسلام وحده هو الحضارة، وأن المجتمع الجاهلي هو المتخلّف.. المجتمع الإسلامي - بصفته تلك - هو وحده (المجتمع المتحضّر)، والمجتمعات الجاهليّة - بكلّ صورها المتعدّدة - مجتمعات متخلّفة![٧٠].

وسبب اعتبار المجتمع الجاهلي مجتمعاً متخلّفاً ــ رغم تقدّمه العلمي والمادي ــ هو أن "التصوّرات والمناهج، والقيم والموازين، والعادات والتقاليد.. كلّها تشريع يخضع الأفراد لضغطه. وحين يصنع الناس - بعضهم لبعض - هذه الضغوط، ويخضع لها البعض الآخر منهم في مجتمع، لا يكون هذا المجتمع متحرراً، إنّما هو مجتمع بعضه أرباب، وبعضه عبيد - كما أسلفنا -، وهو - من ثمّ - مجتمع متخلّف.. أو بالمصطلح الإسلامي.. (مجتمع جاهلي)!"[٧١].

ونتيجة لذلك قرّر سيّد أننا نعيش الآن في جاهليّة: "نحن نعيش في جاهليّة. جاهليّة مجتمع. وجاهلية تشريع. وجاهلية أخلاق. وجاهلية تقاليد. وجاهلية نظم. وجاهلية آداب. وجاهلية ثقافة كذلك!!"[٧٢]، وذلك لأن مجتمعاتنا، وتشريعاتنا، وأخلاقنا، وتقاليدنا، ونظمنا، وآدابنا، وثقافتنا، ليست مأخوذة من الإسلام، وإنّما مستمدة من التصوّرات والمناهج البشرية الجاهلية [٧٣].

(٦٩) في ظلال القرآن: ١٢١٩/٢.
(٧٠) معالم في الطريق: ١٤٢.
(٧١) معالم في الطريق: ١٤٥.
(٧٢) في ظلال القرآن: ٣٦١٩/٦.
(٧٣) في ظلال القرآن في الميزان، د. صلاح الخالدي: ٢٥٣.

وخلاصة القول: إن سيّد قطب قد حدّد مقصده من الجاهلية بقوله: "إنها تعني العلمانيّة كمنهج في التشريع، وفي الحياة كلّها. وتعني - كذلك - كلّ ما وضعه البعض من قوانين من عند نفسه، تخالف شرع الله، وقال: هذا شرع الله"[٧٤].

ويقول محمد قطب: "إن سيد قطب هو أبي وأخي وأستاذي وصديقي.. وإنني متأكّد كاملاً، إن شاء الله، أنه ليس في كتابات سيد قطب ما يخالف الكتاب والسنّة..". ويقول: "وإن كتابات سيّد قطب قد تركّزت حول موضوع معيّن، هو: بيان المعنى الحقيقي لـ(لا إله إ لا الله)، شعوراً منه بأن كثيراً من الناس لا يدركون هذا المعنى على حقيقته، وبيان المواصفات الحقيقية للإيمان، كما وردت في الكتاب والسنة، وشعوراً منه بأن كثيرا من هذه المواصفات قد أُهمل، أو غفل الناس عنه! ولكنه مع ذلك حرص حرصاً شديداً على أن يبيّن أن كلامه هذ ا ليس مقصوداً إصدار أحكام على الناس، وإنّما المقصود به تعريفهم بما غفلوا عنه من هذه الحقيقة، ليتبنّوا هم لأنفسهم: إن كانوا مستقيمين على طريق الله كما ينبغي، أم أنهم بعيدون عن هذه الطريق، فينبغي إليهم أن يعودوا إليه... ولقد سمعته بنفسي، أكثر من مرة، يقول: نحن دعاة، ولسنا قضاة. إن مهمتنا ليست إصدار الأحكام على الناس، ولكن مهمتنا تعريفهم بحقيقة: (لا إله إلا الله)، لأن النّاس لا يعرفون مقتضاها الحقيقي، وهو التحاكم إلى شريعة الله!". "كما سمعته، أكثر من مرّة، يقول: إن الحكم على النّاس يستلزم وجود قرينة قاطعة لا تقبل الشك! وهذا أمر ليس في أيدينا، ولذلك نحن لا نتعرض لقضية الحكم على الناس، فضلاً عن كوننا دعوة، ولسنا دولة، دعوة مهمتنا بيان الحقائق للناس، لا إصدار الأحكام عليهم.."[٧٥].

نخلص من هذا الموضوع إلى أن سيد قطب يرى أن الجاهليّة تتمثّل في حالة، أو وضع، أو نظا م، يرفض الاحتكام لمنهج الله. وأنّ هذه الجاهلية تعمّ الأرض اليوم. وأنّ المجتمعات الموجودة مجتمعات جاهليّة، بسبب الأنظمة والتشريعات التي تسودها، وهذا لا يمنع وجود الكثير من الأفراد المسلمين فيها. وأن الجاهليّة لا تعني الكفر دائماً، فقد تعني المعصية والذنب والخروج عن أحكام الله تعالى.

وأنّ رأيه في الجاهلية صحيح، وسديد، ومقبول، لا يتعارض مع مقرّرات الإسلام، ولا مع فهم علمائه. وإذا كان بعضهم قد ظلم سيّداً في فهم رأيه في الجاهليّة، فالواجب أن نبطل ذلك الفهم الأعوج، بدل إلغاء هذا المصطلح!!❐

(٧٤) مجلة المجتمع العدد ١٨٨٩ ٢٩ صفر ١٤٣١هـ - ٢٠١٠/٢/١٣م.

(٧٥) مجلّة المجتمع الكويتيّة. العدد (٢٧١) في ١٩٧٥/١٠/٢١م.

ظاهرة العنف الأسري

والأطر القانونية للحدّ منها

في قوانين العراق وإقليم كوردستان*

جهاد عمر ريشاوي**

الخلاصة

الأسرة هي نواة المجتمع. فهي المؤسسة الاجتماعية التي وجدت عبر التاريخ، منذ أن خلق الله أوّل البشرية. وهي المؤسسة التي وجدت في كل العصور، وكل المجتمعات. وبما أنها قديمة قدم البشر، فقد مرّت عليها تغيّرات كثيرة ومتنوعة، من حيث المصدر الاقتصادي، وتكوينها الاجتماعي، وكيفيّة العلاقات بين أفرادها. هذه العلاقات التي تظهر من خلال التفاعل الاجتماعي بين أفراد العائلة الواحدة، والتي تتبلور في ثلاثة أنواع من التحرّكات: ا لتحرّك نحو الآخرين بشكل إيجابي، التحرّك للابتعاد عن الآخرين، والذي يكون في بعض الأحيان بشكل سلبي، والتحرّك ضد الآخرين بشكل سلبي. حيث يعدّ هذان الأخيران مصدراً لحدوث الأزمات والعنف داخل المجتمع عامة، والأسرة خاصة.

يهدف هذا البحث إلى التطرّق إلى العنف الأسري من منظورين: الأوّل منظور علم الاجتماع، حيث إ ن الأسرة كوحدة اجتماعية هي من اهتمامات علم الاجتماع. وأيّ مسألة تتعلّق بالأسرة يكون لعلماء الاجتماع دور في تفسيرها والتنظير لها. لذا، فهناك كثير من النظريات الاجتماعية التي حاولت تنظير العنف الأسري من منظورها الخاص. فمثلاً: النظرية البايولوجية تركّز على دور الجسد والقوة البدنية في ازدياد ظاهرة العنف داخل الأسرة الواحدة. النظرية النفسية الاجتماعية، تتطرّق إلى الضغوطات الاجتماعية التي يتعرّض لها الأفراد داخل المجتمع، ومدى تأثيرها على تشكيل العنف الأسري. نظرية البناء الاجتماعي، والتي تبحث عن مدى الحالة الاجتماعية والاقتصادية للفرد، ووجوده داخل طبقة اجتماعية معينة، وتأثيرها على كيفية تعامله مع أفراد أسرته، ونظرته إليهم. نظرية التعلّم الاجتماعي، وتتطرّق إلى تعلّم الفرد ممّا يدور حوله من سلوكيات وأفعال وأقوال. ويحاول هذا البحث أن يركّز على النظرية الأخيرة، لما لها من دور في الواقع الاجتماعي في المجتمع الكوردي. وفيها يركّز على التنشئة الاجتماعية للأفراد داخل الأسرة، من خلال التعلّم الاجتماعي للسلوكيات والأقوال المتداولة بين الأسرة، ومدى تأثير المصطلحات والسلوكيات المستخدمة من قبل أفراد العائلة في تنمية العنف لدى الصغار.

المنظور الثاني لهذا البحث، هو الإطار القانوني للحدّ من ظاهرة العنف الأسري في الدستور والقانون العراقي، وفي إقليم كوردستان.

إن الأسرة في المجتمعات الشرقية ينظر إليها على أنها الكيان الاجتماعي الذي لا بدّ م نه. لذا، فلا بدّ للمجتمع أن يصوغ قوانين كفيلة بحمايتها والتقدّم بها نحو الأحسن. وبما أن علم الاجتماع ينظر في كيفية تعامل الأفراد مع بعضهم البعض، ومدى تأثير هذا التفاعل الاجتماعي على المجتمع، وبما أن القانون ينظّم سلوكيات الأفراد مع بعضهم البعض، بهدف تحقيق استقرار المجتمع، لذا فإن العلمين يكونان بمثابة توأمين غير منفصلين عن بعضهما البعض.

فمن هذا المنظور يحاول البحث أن يركّز على مدى صلاحية النصوص القانونية لمواجهة العنف الأسري في التشريعات العراقية، وفي إقليم كوردستان، من وجهة علم الاجتماع.

المقدمة

إن طبيعة الإنسان البشـ رية تجعله معرّضاً للنقص وغير كامل المواصفات: سلوكياً، نفسياً، واجتماعياً. لذا، فإن أغلب ما يلمسه الإنسان يبدو عليه النقصان وعدم الكمال. ولأن الإنسان كائن اجتماعي، فإن العلاقات الإنسانية هي من أهمّ الوسائل التي يحتاج

إليها الأفراد، لكي يستطيعوا أن يعيشوا في أمان وسلام. وقد تنوّعت هذه العلاقات، بمرور العصور البشرية، إلى أنواع مختلفة من العلاقات: أحد أهمّ أنواع العلاقات، هي علاقات الأفراد التي تنشأ من خلال نشأة الأسرة. فالأسرة هي الوحدة الاجتماعية التي وجدت من أوّل البشرية حتى عصرنا الحاضر، وستظلّ موجودة ما دامت البشرية. إلا أن هذه العلاقات قد مرّت عليها تغيّرات من عصر إلى عصر آخر.

إن اختلاف الطبائع البشرية، وعدم تشابه السلوكيات بين البشر، تجعل أفراد المجتمع البشري في حالة تنافس وتصارع مستمر فيما بينهم. والأسرة - كوحدة اجتماعية مكوّنة من أفراد مختلفي الطبائع والآمال والأهداف - لا تخلو من حالة التنافس والصراع بين أفرادها. تاريخياً، ما حدث بين قابيل و هابيل، كأخوين من أسرة واحدة، يمكن أن يعتبر كأوّل ظاهرة للعنف الأسري. وإذا أمعنّا النظر في فترة ما قبل الإسلام، فإن أشدّ أشكال العنف الأسري كانت تستخدم من قبل الآباء ضد الإناث، حيث كان العنف يمارس بكلا نوعيه: النفسي والجسدي. وهذا النوع من ممارسة العنف الأسري يصوّره القرآن بأنه إذا كان المولود أنثى، كان الأب يظلّ وجهه مسوداً من الغضب والبؤس. وهذه الحالة - والتي تعتبر عنفاً نفسياً - كانت تنعكس سلباً على الأمّ التي ولدت الأنثى، أولاً، وعلى المولودة، ثانياً. وكان الأب أمام أسوأ اختيارين: أن يبقيها ويمسكها على هون ومذلّة بين أقرانه، أو يمارس ضدها عنفاً جسدياً، بحيث يدفنها حية. حتى جاء الإسلام وأنهى هذه الحالة المأساوية بقوله: { **أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ** }([٧٦]).

وفي العقود الثلاثة الماضية، كانت ظاهرة العنف العائلي، والتي شملت سوء معاملة الأطفال، إساءة معاملة المسنين، والتعامل العنفي من قبل الرجل ضد المرأة، موضع اهتمام مشرّعي القانون، وذلك لسنّ قوانين كفيلة بالحدّ منها. لأن خطورة العنف الأسري تكمن في أنه يرتبط بالعديد من المشاكل الاجتماعية الأخرى: تشرّد الأطفال، الإدمان على الكحول، تعاطي المخدرات، والتسوّل. الأمر الذي يؤدي إلى ضرورة وجود التدّخلات القانونية السريعة والمؤثرة، وذلك في سبيل الحفاظ على المجتمع. من هنا، فإن التشريعات العراقية قد أولت اهتماماً خاصاً بالجرائم التي تمسّ الأسرة، وتجعلها عرضة للانفكاك. كما وأن إقليم كوردستان العراق قد سنّ قانوناً خاصاً في الآونة الأخيرة، وذلك للحفاظ على كيان الأسرة بشكل خاص، والمجتمع الكوردي بشكل عام.

[٧٦] سورة النحل / الآية ٥٩

مشكلة البحث

يتطرّق هذا البحث إلى إحدى الظواهر القديمة حدثاً، والجديدة كثافةً، والتي تتواجد في كل المجتمعات، بنسب متفاوتة، وهي ظاهرة العنف الأسري. الظاهرة التي أثارت اهتمام الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية بشكل عام، وعلم الاجتماع بشكل خاص، كونها ظاهرة تولد وتنمو داخل المجتمع، وتؤثّر على التماسك الاجتماعي في المجتمع. ويحاول البحث الجمع بين نظرة علم الاجتماع للظاهرة، والسبل الكفيلة للحدّ منها في القانون، مسلّطاً الضوء على القوانين العراقية، والقوانين في إقليم كوردستان العراق.

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في كونه يفسّر إحدى الظواهر التي تعاني منها المجتمعات بشكل عام، والمجتمع الكوردي بشكل خاص. ونستطيع الاستدل على حساسية وخطورة الظاهرة، بالنظر الى الإحصائيات الموجودة في المحاكم الكوردستانية، وبملاحظة تأسيس محكمة خاصة بمناهضة العنف الأسري في الآونة الأخيرة، في الإقليم. وهذا البحث هو بمثابة محاولة للتوفيق بين علم الاجتماع والقانون، من أجل فهم الظاهرة، ومحاولة الحدّ منها.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على إحدى النظريات الاجتماعية التي تهتم بظاهرة العنف الأسري، وهي نظرية التعليم الاجتماعي، ودورها في تفشّي الظاهرة في المجتمع. كما وأنه يهدف إلى عرض القوانين المسنونة في العراق، وإقليم كوردستان، للحدّ من الظاهرة.

منهجية البحث

يستخدم البحث المنهج التحليلي الوصفي المقارن، حيث يحاول تحليل الظاهرة من وجهة نظر منظّري علم الاجتماع، ومقارنة القوانين الموجودة في العراق، وإقليم كوردستان، للحدّ من الظاهرة.

هيكلية البحث

يتكون البحث من **مبحثين: المبحث الأول:** يتطرّق إلى مفهوم ظاهرة العنف الأسري في علم الاجتماع، حيث يبدأ المطلب الأول بالتعريف الاصطلاحي للعنف الأسري. وفي المطلب الثاني يحاول البحث الإشارة إلى عدد من النظريات الاجتماعية المفسّرة للعنف الأسري.

والمطلب الثالث يركّز على نظرية ا لتعلّم الاجتماعي لتفسير ظاهرة العنف الأسري. أما **المبحث الثاني** ، فقد خصّص للإطار القانوني للحدّ من العنف الأسري داخل المجتمع. ففي المطلب الأول تناول البحث أهمية الإشارة إلى العلاقة المتبادلة بين علم الاجتماع والقانون. وعرض الأطر القانونية في التشريعات العراقية للحدّ من العنف الأسري، في المطلب الثاني. أما المطلب الثالث، فقد خصّص لقانون مناهضة العنف الأسري في إقليم كوردستان العراق. وفي الأخير ينتهي البحث بخاتمة، وجملة من التوصيات.

المبحث الأول: العنف الأسري من منظور علم الاجتماع

الفصل الأول:

التعريف الاصطلاحي للعنف الأسري (العنف المنزلي ـــ Domestic Violence)

لقد تنوّعت المصطلحات اللغوية المعبّرة عن ظاهرة العنف الأسري، فمصطلحات: (العنف المنزلي، العنف العائلي، القسوة المنزلية، العنف الزوجي، العنف ضد المرأة)، كلّها - بشكل من الأشكال- تتبلور حول نفس الظاهرة المعروفة بالعنف الأسري([٧٧]).

لفترة من الزمن، سيطر تحديد تعريف سوء معاملة الوالدين - خاصة الآباء للأطفال- على مصطلح العنف الأسري. وذلك من خلال التقارير الطبية التي كانت تقدّم من قبل الأطباء، حول الكسور والجروح التي كان يصاب بها الأطفال نتيجة ضربهم أو تعذيبهم، خاصة في فترة الحربين العالميتين: الأولى والثانية، حيث كان للأطفال حياة مأساوية بسبب سوء الحالة الاقتصادية، وتراجع الاهتمام بالتعليم. إن اندلاع الحروب بشكل عنيف أدّى إلى تردّي الحالة الاقتصادية، ممّا دفع الكبار لاستخدام الأطفال في أماكن العمل، وفي بعض الأحيا ن إجبارهم على التسوّل، وحتى السرقة، للحصول على لقمة العيش. بجانب ذلك، فإنّ عدم وجود المدارس الكافية، الكفيلة بتربية الأطفال وتعليمهم، أدّى إلى تفاقم الوضع المأساوي للأطفال، واستغلالهم من قبل الكبار. يفهم من هذا أن الضوء كان على كيفية معاملة الوالدين لأطفا لهم، خاصة إرسالهم إلى خارج البيت للعمل والتسوّل، وأخذ ما كانوا يكسبونه، وحرمان الطفل من الطعام والمأوى المناسب لفترة زمنية كعقوبة لهم، إثر أبسط تصرّف غير مقبول من قبل الوالدين.

[٧٧] Domestic Violence, Deborah Lockton and Richard Ward, 1997, Cavendish Publishing Limited, London, Page 1.

في الآونة الأخيرة أصبح العنف المستخدم من قبل الرجل ضد المرأة، هو النوع الشائع سوسيولوجياً. وأصبح مصطلح (Domestic Violence) شائعاً بين الحركات النسوية في السبعينات، حيث إن العنف الأسري، أو المنزلي، هو - في نظرهم- انعكاس لحالة ما سمّوه بـ(Gender Inequalities)، أيْ: عدم المساواة بين الجنسين في السلطة داخل العائلة. لذا، فمن التعاريف الو اردة لهذا المصطلح: إنه "أيّ سلوك تهديدي، عنفي، إساءة نفسية، جسدية، جنسية، مالية، أو عاطفية، تحدث بين أفراد العائلة الواحدة، بغضّ النظر عن جنسهم"([٧٨]).

ويمكن أيضاً أن نحدّده بأنه المصطلح الذي يستعمل عادة للإشارة إلى حدوث أيّ نوع من العنف في الإطار المنزلي والعائلي. وعندما يستخدم هذا المصطلح، فهو عادة يحتوي على استخدام السلطة، والسيطرة، من أحد أفراد العائلة ضد الآخر أو الآخرين: من قبل الزوج ضد الزوجة، أو بالعكس، من قبل الوالدين، أو أحدهما، ضدّ الأطفال، أو بالعكس أيضاً. لذا فهو سلوك مؤذ من قبل شخص لشخص آخر، أو مجموعة لمجموعة أخرى. وقد يكون هذا السلوك شفهياً معنوياً، يتضمّن أشكالاً بسيطة من الاعتداءات الكلامية، أو التهديد، يؤدّي إلى الخوف، أو المعاناة، أو القلق النفسي. وقد يكون السلوك فعلياً ماديّاً، كالضرب، أو الاغتصاب، أو الحرق، أو القتل، والذي يؤدّي إلى إحداث ألم جسدي، أو - في أسوأ الأحوال - قد يؤدّي إلى الموت.

محلياً، عرّف (قانون مناهضة العنف الأسري في إقليم كوردستان) في المادة الأولى/ثالثاً: العنف الأسري بأنه: "كلّ فعل أو قول، أو التهديد بهما، على أساس النوع الاجتماعي، في إطار العلاقات الأسرية المبنيّة على أساس الزواج، والقرابة إلى الدرجة الرابعة، ومن تمّ ضمّه إلى الأسرة قانوناً، من شأنه أن يلحق ضرراً من الناحية الجسدية والجنسية والنفسية، وسلباً لحقوقه وحرياته"([٧٩]). حاول هذا التعريف أن يجمع بين الفعل والقول، والتهديد بهما، بحيث لا يترك المجال لأيّ تهرّب من استعمال العنف من قبل المرتكب. ولكن ممّا يؤخذ على هذا التعريف - والذي سنأتي إليه بشكل أكثر تفصيلاً في الفصل الثالث من المبحث الثاني- أنه حدّد العنف الأسري بارتكابه على أساس النوع الاجتماعي، حيث إنّه

[٧٨] Dictionary of Social Work, John Harris and Vicky White, 2013, Oxford University Press, Oxford, United Kingdom, Page 169.

[٧٩] كامران رسول سعيد، قانون مناهضة العنف الأسري في إقليم كوردستان- العراق رقم ٨ لسنة ٢٠١١، ٢٠١٢، أربيل، ص١٥.

عندما يأتي الحديث على النوع الاجتماعي، فإن القصد به هو الفرق بين الرجل والمرأة على أساس كونهما ذكراً وأنثى. فإذا حدّدنا العنف الإسري بالنوع الاجتماعي، فماذا يكون تعريفنا للعنف الذي يحدث بين الذكور أنفسهم، كالأب وابنه مثلاً.

الفصل الثاني: النظريات المفسّرة للعنف الأسري

حاول كثير من المنظّرين تفسير ظاهرة العنف، وفهم الأشخاص المرتكبين لهذا النوع من السلوك. حيث تنوّعت النظريات بمرور الزمن، وذلك نتيجة التغيّرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على المجتمع البشري، ممّا أدى إلى دراسة هذه الظاهرة، والكشف عن أفكار وآراء جديدة تحاول فهم وتنظير الظاهرة، كلّ من وجهة نظره، ودراسته. نتطرّق في هذا الفصل إلى بعض من هذه النظريات:

النظرية البايولوجية (Biological Theory) : هذه النظرية مبنيّة على أساس قوّة الجسد للفرد، حيث يرون إنّه كلّما كان الجسد أقوى، كان الميل لممارسة العنف أكثر. حيث يرون إنّ الرجل بطبيعته البايولوجية ميال إلى العنف أكثر من المرأة، ويرجعون هذا الميل إلى ارتفاع مستوى هرمون التستوسترون (Testosterone) الذي تفرزه الخصية، ويرون إن هذا الارتفاع في مستوى الهرمون هو المسؤول عن سلوك العنف. إلا أن الأبحاث الطبيّة الحديثة، التي أجريت على الرجال المرتكبين للعنف، وأضدادهم، أثبتت عدم وجود علاقة واضحة بين ارتفاع مستوى التستوسترون والسلوك العنيف.

نظرية التحليل النفسي (Psychoanalytic Theory): ويرى أصحاب نظرية التحليل النفسي أن أسباب مشكلة العنف تعود إلى اضطراب في شخصية الفرد، فهم يؤكّدون على أهمية الخبرات والتجارب السابقة التي يمرّ بها الرجال والنساء، على حدّ سواء، في تشكيل شخصياتهم. فخبرات الطفولة تنمّي لدى الفرد المعتدى عليه، معتقدات وسلوكيات خاطئة، تصبح مع مرور الزمن جزءاً من شخصيته، حتى في مرحلة البلوغ والرشد. هؤلاء يمارسون العنف: إما كردّ فعل عمّا سبق من ذويهم سابقاً، أو يمارسون العنف كأنه سلوك طبيعي. ويعتقد أصحاب هذه النظرية، أن خبرات الطفولة المبنيّة على العنف، لدى الرجال - كضحايا للعنف، أو مشاهدين له - فإنها تؤثّر فيهم بشكل أقوى من النساء.. فهي تعلّمهم كيف يحصلون على ما يريدون بالقوّة، وتشعرهم بالارتياح حيال أنفسهم، ممّا يولّد شخصيات عدوانية، مضطربة العقل، استحواذيّة، ساديّة، مصابة بجنون العظمة.

نظرية البناء الاجتماعي (Social Structure Theory): تفسير العنف الأسري على أساس الطبقة الاجتماعية والاقتصادية. حيث يصاب الفرد بالإحباط نتيجة تدّني حالته

الاجتماعية، أو الاقتصادية، ممّا يـؤدّي بـدوره إلى تزايـد المشـاحنات وعـدم السـيطرة عـلى الذات، حين يقع الفرد تحت الضغوطات والمشاق داخل الأسرة. يرى أصحاب هذا الاتجـاه، أن العنـف يكمـن داخـل سـياقه الاجتماعـي. فهـو نتـاج لفقـدان الارتبـاط بالجماعـات الاجتماعية التي تنظّم السلوك وتوجّهه. فمثلاً وقوع الفرد في حالة انعزاليـة عـن مجتمعـه، قد تؤدّي به إلى أن يكون عنيف السلوك. أو هو نتاج لفقدان المعايير والضـبط الاجتماعـي الصحيح، وعليه ينجرف الأفراد إلى العنف.. وبمعنى آخـر، فـإن العنـف هـو أحـد إفـرازات البناء الاجتماعي، يحدث عندما يفشل المجتمع في تقديم ضوابط قوية على سـلوك الأفـراد، هذا إضافة إلى أنه نتاج للإحباطات التي تحدثها اللامساواة البنائية بـين الأغنيـاء والفقـراء. فحرمان البعض ممّا يتمتّع به الآخرون، يؤدّي إلى الإحساس بـالنقص، والـذي بـدوره يـؤدّي إلى استخدام العنف لكسب ما لا يستطعيون نيله من احتياجات.

النظرية الأنثوية (Feminist Theory): إن العنف الأسري هـو نتـاج طبيعـي لنظـرة المجتمع نحو الأنثى، النظرة المعروفة بالتمييز على أسـاس النـوع الاجتماعـي. حيـث تؤكّـد هذه النظرية على نظرة المجتمع إلى المـرأة، وخاصـة موقعهـا داخـل الأسرة. فالرجـل يملـك السلطة والقوة والمال والمراكز الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العليا، وهم يتحكّمـون في الاتجاهات والقيم والأفكار، ويوجّهون المجتمع حسب ما يرونه ويعتقدونـه. وبالتـالي، فـإن المرأة هي الحلقة الأضـعف في هـذه المعادلـة، ويحـقّ للرجـل أن يسـتخدم هـذه السـلطة لفرض رأيه وفكره ومعتقداته، حتى لو أدى ذلك إلى استخدام العنـف بشـكل عـام، وتجـاه المرأة على وجه الخصوص. إن التفسير الجذري لظـاهرة العنـف الأسري مـن وجهـة النظـر الفيمنيستية، أنها انعكاس لمسألة عدم المساواة السلطوي بـين الرجـل والمـرأة في المجتمـع. ويتبلور هذا النظام السلطوي في عنصـرين: البنـاء الاجتماعـي، والـذي يعطـي للمـرأة دوراً ثـانوياً في المجتمع.. والاتجـاه الأيـديولوجي، والـذي يضـمن القبـول الجماعـي لهـذا النظـام السلطوي للرجل([٨٠]).

يتّضح مما سبق أنه لـيس هنـاك تفسـير واحـد لدراسـة العنـف بشـكل عـام، والعنـف الأسري بشكل خاص. فالبيئة الاجتماعية، والزمن الـذي عاشـه المنظّـر، لهـما دور فعـال في كيفيّة نظرة المنظّرين إلى أيّ ظاهرة اجتماعية. من هذا، فإن تنوّع النظريات أمـر طبيعـي، خاصة عندما يأتي الحديث عن الظواهر الاجتماعية.

[٨٠] DOMESTIC VIOLENCE, Deborah Lockton and Richard Ward, 1997, Cavendish Publishing Limited, London, Page 30.

من هنا، فقد برزت نظرية أخرى تسمّى نظرية التعلّم الاجتماعي لـ(البرت باندورا)، والتي تؤكّد على تأثّر أفراد الأسرة بأداء العنف من بعضهم البعض، وتعلّمهم السلوك العنيف نتيجة ذلك. ونظراً لأهمية هذه النظرية، حاول البحث أن يتطرّق إليها بشكل خاص في الفصل التالي.

الفصل الثالث: نظرية التعلّم الاجتماعي(Social Learning Theory)

إن التعلّم هو من أولى الصفات التي وصف بها الإنسان منذ أوّل الخليقة. حيث جاء في القرآن: {**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**}[٨١] . فالتعلّم هو العملية التي من خلالها يستطيع الإنسان أن يتعرّف على الأشياء، ويكون قادراً على استخدامها وقت الحاجة، وتؤدّي بدورها إلى تغيير شبه دائم في السلوك([٨٢]). وعندما يأتي الحديث عن التعلّم، يكون هناك شخص ثانٍ في الذهن هو المعلّم. أيْ إن عملية التعليم لا تأتي من فراغ، بل يوجد طرف آخر يقوم بإرسال المعلومة. وهذا الطرف الآخر قد يكون إنساناً أو جهازاً أو حيواناً أو الطبيعة. فكما يرى العالم (أدوين أر. جثري) (١٨٨٦-١٩٥٩) فإن التعلّم هو "القدرة على الاستجابة بصورة مختلفة في موقف ما، بسبب استجابة سابقة للموقف"([٨٣]).

من هنا يمكن القول بأن التعلّم الإنساني، وأغلب سلوكيات الإنسان، تكون من خلال ملاحظاتنا للناس، وتقليدهم، والاقتداء بسلوكياتهم، ومن خلال التفاعل بيننا وبينهم. فالموقف، أو الإطار الاجتماعي الذي يعيشه الفرد، يساعده على اكتساب أنماط سلوكية جديدة.

إن تقارير الأبحاث توضّح أن الفرد يستطيع تعلّم الاستجابات الجديدة من خلال ملاحظة سلوك الآخرين. وهؤلاء الآخرون، يعتبرون من الناحية التقنية نماذج (models). واكتساب الاستجابات من خلال مثل هذه الملاحظة، يسمّى الاقتداء بالنموذج (modeling) . هذا هو ما يسمّيه (البرت باندورا) بنظرية التعلّم الاجتماعي. لذا، فإن

---

٨١ سورة البقرة / الآية ٣١

[٨٢] د. علي حسين حجاج، نظريات التعليم – دراسة مقارنة، الجزء الثاني، سلسلة عالم المعرفة، ١٠٨، ١٩٨٦، الكويت، ص ١١

[٨٣] المصدر السابق، نفس الصفحة.

القضية الرئيسة للنظرية التي تختص في التعلّم بالملاحظة، هي تفسير اكتساب الاستجابات الجديدة كنتيجة لملاحظة شخص آخر([٨٤]).

إن كيفية تعامل الكبار مع الصغار داخل الأسرة، سلوكاً وقولاً، بقصد أو بدون قصد، وكيفية حوارهم في الجلسات العائلية، والجلسات الاجتماعية، مع المعارف والأقارب، ينعكس - بصورة مباشرة، وغير مباشرة- على سلوكيّات وتصرّفات أولادهم، ومن حولهم. فمثلاً كيفية محادثتهم، وتعبيرهم عن الأشخاص والحوادث التي تحدث من حولهم.

عند الحديث عن العنف، فإن هذه النظرية تؤكّد على أن الأشخاص يتعلّمون العنف بنفس الطريقة التي يتعلّمون بها أنماط السلوكيات الأخرى، وإن عملية التعلّم هذه تتم داخل الأسرة، فبعض الوالدين يشجّعون أبناءهم على التصرّف بعنف مع الآخرين في بعض المواقف، ويطالبونهم بألا يكونوا ضحايا للعنف في مواقف أخرى. والبعض الآخر ينظر للعنف وكأنه الطريقة الوحيدة للحصول على ما يريدون، بل إن بعض الآباء يشجّعون الأبناء على التصرّف بعنف عند الضرورة([٨٥]). هذه النظرية تؤكّد على أن مرتكبي العنف لم يولدوا وبداخلهم دوافع العنف، بل إن ارتكاب السلوك العنفي تولّد نتيجة الملاحظة. فعندما يلاحظ الشخص أن مرتكب العنف يحصل على مراده عنوة، فإنه يتعلّم منه أن يمارس نفس السلوك، لكي يحصل هو بدوره على مبتغاه أيضاً. هذه العملية تسمّى السلوك النموذجي، أو السلوك التقليدي([٨٦]).

إن التركيز الأساسي لهذه النظرية يقوم على أهميّة التفاعل، والمعايير والظروف الاجتماعية المحيطة بالفرد في عملية التعلّم الاجتماعي، والتي يتمّ اكتسابها عن طريق المحاكاة والملاحظة. فالاحتكاك المستمر بين أفراد العائلة الواحدة، تجعل عملية التعلّم سريعة ومكثّفة في آن واحد. فمثلاً عندما يقوم أحد أفراد العائلة بإلقاء الزبالة على الأرض، فإن من هم أصغر يقومون بإعادة هذا السلوك، وفي حالة تكراره المستمر تستقر في اللاشعور كأمر طبيعي في ذهن المقلّد.

أمّا الملاحظة في عملية التعلّم، فتشير إلى أن معظم السلوك الإنساني متعلّم باتّباع نموذج أو مثال حي وواقعي، وليس من خلال عمليات كلاسيكية أو إجرائية. فبملاحظة

---

[٨٤] المصدر السابق، ص ١٣٤

[٨٥] سامية مصطفى الخشاب، النظريةالاجتماعية، دارالمعارف، القاهرة، سنة ١٩٩٣، ص٥٤.

[٨٦] Theories Relating to Domestic Violence, Amber Rawls, non-year, Page 14

الآخرين تتطوّر فكرة عن كيفيّة تكوّن سلوك ما، وتساعد المعلومات كدليل أو موجّه لتصرّفاتنا الخاصة. معظم سلوك البشر متعلّم من خلال الملاحظة، سواء بالصدفة أو بالقصد.. فالطفل الصغير يتعلّم الحديث باستماعه لكلام الآخرين، وتقليدهم، فلو أن تعلّم اللغة كان معتمداً بالكامل على التطويع، أو الأشراط الكلاسيكي أو الإجرائي، فمعنى ذلك أننا لن نحقّق هذا التعلّم.

وتؤكّد هذه النظرية على وجود ثلاثة عوامل تؤثّر في عملية التعلّم: فالأوّل يكمن في خصائص القدوة والمقتدى به. فالتقارب في العمر، والتشابه في الجنس، والمركز الاجتماعي، يساعد الفرد على قابلية التعلّم. والثاني، هي صفات الملاحظ. فالعمر مثلاً له دور بارز في وقوع الشخص المقلِّد في تكرار، أو عدم تكرار، ما يفعله أو يقوله الشخص المقلَّد. فكلما كان عمر المقلِّد أصغر، كان أكثر عرضة للتقليد. أما الأخير، فهو آثار المكافآت المترتبة بالسلوك. فالمتعلّم إذا أحسّ بأن تعلّمه لسلوك ما، يؤدّي به إلى نيل مكافأة، أو الحصول على مصلحة ما، فإنّه يكون حريصاً أو يستمر في التعلّم، كالطالب الذي يكافئه معلمه عندما يتعلّم الدرس.

من هنا، فإن للوالدين دوراً هاماً في كيفية توجيه سلوك أولادهم تجاه بعضهم البعض. فاستخدام العنف من قبل الوالدين ضدّ بعضهم البعض، أو ضدّ أطفالهم، ينعكس على أولادهم، ويعتادون على السلوك العنفوي، نتيجة التعلّم الاجتماعي. لذا، فعلى الوالدين أخذ الحيطة والحذر ممّا يبدر منهم من ألفاظ وسلوكيات تجاه بعضهم البعض. ومن جهة أخرى، فإن مجالس الضيوف في البيت هي قناة أخرى يمكن أن تلّقن الأطفال سلوكيات وألفاظ عنفوية، دون الإحساس من قبل الكبار بنتائج وآثار تصرّفاتهم وأقوالهم على الصغار. وممّا تجدر الإشارة إليه أيضاً هنا هو خطورة تعلّم العنف بعد انحلال العلاقة الزوجية بين الوالدين، ونقل آثار الصراعات العنيفة بين الوالدين المنفصلين على أولادهما، خاصة فيما يتعلّق بالمسائل القانونية؛ كالنفقة، والمشاهدة، والحضانة.

ومن الجدير بالذكر أن القنوات التلفزيونية، من أفلام ومسلسلات، وحتى إعلانات تجارية، لها دورها الفعّال في نقل عملية العنف إلى الصغار، وحتى الكبار. فمثلاً عندما يرى الصغير أن الشخص في الإعلان التجاري يرمي هاتفه النقال على الأرض بسبب انطفائه، فإن الصغير يقلّده في حالة انطفاء الجهاز الألكتروني الذي هو في متناول يده([٨٧]).

[٨٧] واقعة حدثت أمام الباحث عندما كانت إحدى القنوات التلفزيونية تبث دعاية تجارية.

المبحث الثاني/ الأطر القانونية للحدّ من ظاهرة العنف الأسري

الفصل الأول: العلاقة المتبادلة بين علم الاجتماع والقانون

إن القانون يتفاعل مع علم الاجتماع في كون القانون ظاهرة اجتماعية، ودراسة الظواهر الاجتماعية هي من الاهتمامات الرئيسية لعلم الاجتماع. كما وأن كلاهما يبحثان في قضايا متماثلة، كالعلاقات الاجتماعية بين الأفراد، القيم، الالتزامات والأعراف الاجتماعية، والتوقّعات الناتجة من مواقع وأدوار اجتماعية معيّنة، وطبيعة الربط الموجود بين الفرد ومجتمعه. ينظر علم الاجتماع إلى القانون كشكل من أشكال الضبط الاجتماعي، فالضبط الاجتماعي هو أداة لتنظيم سلوكيات الأفراد والجماعات داخل المجتمع، بهدف عدم الإخلال بآلية استقرار وديمومة المجتمع.

عند المراجعة التاريخية لبعض النظريات الاجتماعية، منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى أواخر القرن العشرين، نلاحظ أن أغلب المشاكل التي يتعامل معها القانون هي الموضوع الرئيسي في دراسات علم الاجتماع، بشكل من الأشكال. فالجريمة مثلاً - وهي أحد الظواهر التي يحاول القانون أن يحدّ منها في المجتمع - هي في نفس الوقت ظاهرة يهتمّ بها علم الاجتماع لبيان أسبابها، وسبل الحدّ منها([٨٨]).

يؤكّد العلماء أن القانون يجب أن يدرس كظاهرة اجتماعية، عند دراستهم وتحليلهم للمشاكل الاجتماعية داخل المجتمع. حيث يرى العالم الروسي (S. Muromtsev) أن الوصول إلى سنّ قوانين مؤثّرة وناجحة في الحدّ من المشاكل، يكون فقط عندما يرتبط ذلك بدراسات علم الاجتماع([٨٩]). فكلاهما علمان اجتماعيان يهتمان بدراسة الفرد والمجتمع، ويهتمّان بدراسة الإنسان في الوسط الاجتماعي. كما وأن كلا العلمين يعتمدان على دراسة الظاهرة الاجتماعية في وسطها الاجتماعي، كما أنهما يلتزمان باستخدام المنهج العلمي الحديث في تتبع وتحليل الظواهر القانونية الاجتماعية.

إن هذين العلمين يلتقيان في فرع مشترك يسمّى علم الاجتماع القانوني، حيث أصبحت الدراسات السوسيو- قانونية ملّحة جداً، نظرا لتعقّد الظواهر الاجتماعية. ومن المواضيع

---

[٨٨] Legal Sociology, SofkaMateeva, Sociology and Law, Edited by Maria Serafimova, Stephen Hunt, and Mario Marinov, and Vladimir Vladov, 2009, Cambridge Scholars Publishing, UK, p6.

[٨٩] المصدر السابق، ص٧.

التي يهتمّ بها هـذان العلـمان: الأسرة، الجماعـات الاجتماعيـة، المـرأة، النظـام الاجتماعـي، الجريمة. وبما أن ظاهرة العنف الأسري هي - من ناحيـة - مـن اهتمامـات علـم الاجـتماع، للوقوف على أسبابها، ونتائجها، والمـؤثرات الداخليـة والخارجيـة عليهـا، والنظريـات التـي تفسّرها. فإنها - من ناحية أخرى - هي من اهتمامات القانون، وذلـك للحـدّ مـن وقوعهـا، وعقاب مرتكبيها، بهدف ردع الآخرين، وتعويض الضحايا. لذا، فإن المشـرّع القانوني عنـدما يقوم بصياغة نصوص قانونية، يجب أن تكون أولى اهتماماته: دراسـة الظـاهرة، واستشـارة المختصين في علم الاجتماع.

الفصل الثاني: التشريعات العراقية للحدّ من ظاهرة العنف الأسري

إن مـرور العـراق بفـترات سياسـية عصـيبة، كـالاحتلال، والحـروب، وتسـلّط السـلطات القمعية، ووجود القوميات والمذاهب المختلفة، المتنازعة والمتناحرة فيما بينهـا، أدّت إلى أن يعيش الفرد العراقي في حالة نفسـية متـوترة وقلقـة عـلى حياتـه ومسـتقبله، والتـي تـؤثّر بدورها على كيفية تعامله مع الآخرين عموماً، وأفراد عائلته خصوصاً. الأمر الذي دفع أهل القانون إلى أن يحاولوا سنّ قوانين قادرة على الضـبط الاجتماعـي للأفـراد. والأسرة، كوحـدة أساسية في الحياة الاجتماعية، استرعت - ولا شك - انتباه واهتمام المشرّعين.

الدستور العراقي الدائم:

فالدستور العراقي الـدائم لعـام ٢٠٠٥ أشـار في المـادة (٢٩) الفقـرة (أولاً/أ) أن (الأسرة أساس المجتمع، وعلى الدولة أن تحافظ عليهـا). فعنـدما يجعـل الدسـتور - والـذي هـو أمّ التشريعات - من الأسرة أساساً للمجتمع، فهـذا يعنـي إن أيّ خلـل في هـذا الأسـاس يكـون خللاً في البناء كلّه. لذا فالدولة، كحارس على المجتمع، عليها أن تركّز اهتمامها على الحفـاظ على هذا الأساس. وجاء في نفس المـادة الفقـرة (ثالثـاً): أنـه (يحظـر الاسـتغلال الاقتصـادي للأطفال، بصوره كافّة، وتتّخذ الدولة الإجـراءات الكفيلـة بحمايـتهم). فبسـبب عـدم قـدرة الطفل على الدفاع عن نفسه، أو رفض ما لا يريده، يمكن أن يكون أكـثر عرضـة للاسـتغلال والعنف القسري. لذا، فقد أكّـد الدستور على حظر أيّ نوع من أشكال الاستغلال الاقتصادي للطفل، كدفعه للعمل، أو التسوّل، أو أيّ فعل يؤدّي به إلى فقدان حالة الطفولة التي مـن حقّه أن يتمتع بها. كما جاء في نفس المادة المذكورة أعلاه، في الفقرة (رابعاً)، أنه: (تمنع كـلّ أشكال العنف والتعسّف في الأسرة والمدرسة والمجتمع). حيث ذكر الدستور بالاسم مسـألة

العنف في الأسرة، والتي تدلّ على أن الدستور أعطى اهتماماً خاصاً بالأسرة، خصوصاً في ذكره المنع البات لكلّ أشكال العنف داخل الأسرة.

قانون العقوبات العراقي

خصّص قانون العقوبات العراقي رقم ١١١ لسنة ١٩٦٩ (١٠) مواد عقابية قانونية في فصلٍ خاص تحت عنوان: الجرائم التي تمسّ الأسرة، وذلك في الفصل الرابع من الباب الثامن، تحت عنوان: الجرائم الاجتماعية. يشتمل الفصل المواد (٣٧٦ ــ ٣٨٥). جاءت المادة (٣٧٦) بذكر عقوبة التوصّل إلى عقد زواج باطل، شرعاً أو قانوناً، وذلك من قبل الشخص صاحب العقد، وكلّ من أجراه وهو عالم ببطلانه. حيث نصّ عليها بعقوبة السجن مدة لا تزيد على سبع سنوات، أو بالحبس. وشدّد العقوبة إلى السجن مدّة لا تزيد على عشر سنوات، إذا كان البطلان بحقّ الزوج، وأخفى على زوجته بطلان العقد، وعاشرها معاشرة زوجية بناءً على ذلك العقد الباطل. إن وجود نصّ كهذا يدلّ على أن المشرّع أعطى الحماية للأسرة في أولى مراحلها، وهي مرحلة عقد الزواج. أي إنّها بمثابة قوانين احترازية تحاول منع الاحتيال والإغواء داخل الأسرة في بداية تكوينها، حيث أكّدت الدراسات في علم الاجتماع العائلي، أن بناء الأسرة على مسار صحيح له دور فعال في ديمومة الأسرة، وحفظها من التفكك([٩٠]).

إن عقد الزواج له أهمية خاصة في أغلب المجتمعات، خصوصاً في المجتمع الإسلامي. لذا، يجب أن يكون عقد الزواج مبنياً على أسس صحيحة شرعاً وقانوناً، ومن حقّ الطرفين أن يكونا على علم بصحة ذلك العقد.

وجاءت حماية الأسرة من الزنا، في الحياة الزوجية، في المادة (٣٧٧). حيث خصّص عقوبة الحبس لكل من الزوج والزوجة إذا زنيا في الحياة الزوجية، ونفس العقوبة للشخص الذي زنا بالزوجة، مع علمه بقيام الزوجية. وممّا يؤخذ على هذه المادة أنه أعطى حماية للزاني، بحيث يستطيع - بشكل من الأشكال - أن يتمسّك بأنه لم يكن على علم بقيام الزوجية، ممّا يمكن أن يؤدي إلى خلاصه من العقوبة. ويؤخذ عليها أيضاً، أنه لم يذكر أية عقوبة للمرأة الزانية، التي زنا بها الزوج.

[٩٠] Sociology of the Family, Dr. Ron J. Hammond and Dr. Paul Cheney, Smashwords Edition, 2010.

أمّا المادة (٣٧٨)، فتتعلّق بتحريك الدعوى الجزائية. فقد حدّد تحريك وإجراءات الدعوى بناءً على شكوى أحد الزوجين، وليس لأحد آخر التقدّم بها. يلاحظ أن حصر إقامة الدعوى بأحد الزوجين يرجع إلى حساسية العلاقة الأسرية، حيث يحاول المشرّع منع أشخاص آخرين من التدخّل في الحياة الشخصية للأسرة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنّ زنا الزوجية قد مورس داخل بيت الزوجية، لذا فإنّ الزوجان هما أدرى بما يحدث داخل منزلهما الزوجي. يتبيّن من النصّ أنه لا يحقّ لأولاد الزوجين تحريك دعوى زنا الزوجية، في حالة معرفتهم بحدوثه. وهذا يؤدّي إلى وقوع الأولاد في حالة نفسية واجتماعية عصيبة، بسبب ما شاهدوا، وعدم قدرتهم على اتخاذ الإجراء القانوني اللازم.

وخصّصت المادة (٣٧٩) لمسألة سقوط الدعوى، والتنازل عنها. وممّا يلفت النظر في هذه المادة، أنه قد اعتبر تنازل الزوج لزوجته الزانية، تنازلاً أيضاً عن من زنا بها، ولم يذكر العكس، أيْ: لم يذكر مصير المرأة التي زنا بها الزوج، في حالة تنازل الزوجة لزوجها في الدعوى. وهذا يدخل في موضوع التفاوت الجنسي في التشريعات القانونية، الأمر الذي يجب على المشرعين أخذ الحيطة فيه، لأن الدستور العراقي أكّد سواسية الجنسين أمام القانون(٩١).

أمّا المادة الأخيرة (٣٨٠)، فقد خصّصت لمسألة وقوع الزنا بناءً على تحريض الزوج لزوجته بالزنا، فيعاقب الزوج بالحبس. وقد وقع المشرّع في نفس الحالة السابقة، بحيث لم يحدّد أيّ عقوبة للزوجة التي تحرض زوجها على الزنا، فيقع الزنا بناءً على هذا التحريض.

قانون الأحوال الشخصية العراقي

تبنّى قانون الأحوال الشخصية في العراق الاهتمام الخاص بمسألة الأسرة، وذلك من أولّ مراحل تكوينها، وهي مرحلة عقد الزواج، إلى الانتهاء بها بالانحلال أو الوفاة. وحدّد مواد قانونية تنظّم مسألة الحياة الزوجية، والعلاقة القانونية لأفراد الأسرة بعضهم ببعض. فقد حدّد قانون المرافعات المدنية في العراق وظائف واختصاصات محاكم الأحوال الشخصية في المادة (٣٠٠) بأمور الزواج، وما يتعلّق به: الولاية، والوصاية، والقيمومة، التولية على الوقف الذرّي، الحجر، ورفعه، وإثبات الرشد، إثبات الوفاة، وتحرير التركات(٩٢). إذا أمعنّا

٩١ راجع المادة ١٤ من الدستور العراقى الدائم لعام ٢٠٠٥.

٩٢ د. فاروق عبدالله الكريم، الوسيط في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي، ٢٠٠٤، مطبعة رةهةند، ص ٨-٩.

النظر في بعض مواده، نرى بأن المشرّع حاول الحفاظ على الأسرة، ووقايتها من الوقوع في ظاهرة العنف الأسري. وتظهر هذه الحماية أكثر في التعديل الذي قام به المشرع الكوردستاني في إقليم كوردستان العراق بتعديل بعض المواد.

لقد جاء في النص القديم، قبل التعديل الكوردستاني، في تعريف الزواج، في المادة الثالثة/أولاً: أن (الزواج عقد بين رجل وامرأة تحلّ له شرعاً، غايته إنشاء رابطة الحياة المشتركة والنسل). وجاء التعديل ليصيغ تعريف الزواج كالآتي: (الزواج عقد تراضٍ بين رجل وامرأة، يحلّ به كلّ منهما للآخر شرعاً، غايته تكوين الأسرة على أسس المودة والرحمة). ممّا يلفت النظر أن التعديل قد ربط مسألة عقد الزواج بالتراضي، وذلك لمنع الإكراه في الزواج، سواء بالنسبة للرجل أو المرأة. وعدّل صيغة: (تحلّ له شرعاً)، إلى صيغة: (يحلّ به كلّ منهما للآخر شرعاً)، حيث إن الصيغة الأخيرة تحدّ بشكل من الأشكال من إحساس الرجل بالاستعلاء، ومن إحساس المرأة بالضعف نفسياً واجتماعياً. وجاء التعديل أيضاً إلى مسألة الغاية من الزواج، حيث بالرغم من تأكيد النص القديم على أن الغاية من الزواج هو إنشاء رابطة الحياة المشتركة، إلا أنه ذكر أن أحد غايات الزواج هي النسل. هذا يجعل من الأسر التي لم تنجب - بسبب من الأسباب - عرضة للانفكاك، وذلك بعدم الحصول على الغايّة المرجوّة من الزواج، وهي: النسل. أمّا التعديل، فقد ركّز على أن الغاية من الزواج هو تكوين الأسرة على أسس المودة والرحمة. أيْ إن الأسرة المكوّنة من الزوج والزوجة فقط، قد حصلا على غاية الزواج، وإن لم ينجبا.

نصّت الفقرة الثالثة من نفس المادة على أن (الوعد بالزواج، وقراءة الفاتحة، والخطبة، لا تعتبر عقداً). جاء هذا النص للحدّ من استخدام العنف النفسي، أو القسر الاجتماعي، ضد المرأة، في حالة عدم الدخول إلى الحياة الزوجية، قبل انعقاد العقد. لأنه لا إلزام ما لم يوجد عقد، ولو ألزم الطرفان، أو أحدهما، بالزواج، فهذا يعني الإكراه في الزواج، والذي يفقد عنصراً من عناصر العقد، والذي هو الرضا([٩٣]).

كما أن التعديل قد جعل شروط الزواج بزوجة ثانية أكثر صرامة، في نفس المادة السابقة، الـ فقرة الرابعة، بالرغم من أن هذا التعديل يطبق في محاكم إقليم كوردستان، فقط، حيث يستطيع طالب الزواج بالزوجة الثانية أن يتهرب من تبعاتها باللجوء إلى محاكم الحكومة الفيدرالية في كركوك وخانقين مثلاً. وبالرغم من المآخذ التي تؤخذ على هذا التعديل في الزواج بزوجة ثانية، إلا أنه - بشكل من الأشكال - هو لمنع الضغط النفسي

[٩٣] المصدر السابق، ص ٢٦.

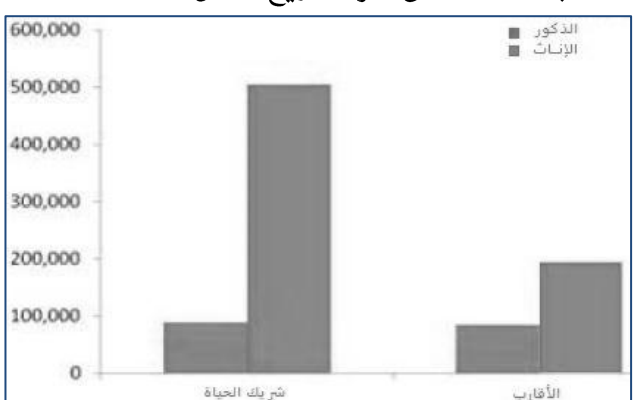
والاجتماعي، الذي كان يمارس من قبل الأزواج على زوجاتهم، في حالة نيّتهم أو قيامهم بالزواج الثاني.

وجاء في المادة (٢٦): أنه (ليس للزوج أن يسكن مع زوجته ضرّتها في دار واحدة، بغير رضاها، وليس له إسكان أحد من أقاربه معها إلا برضاها، سوى ولده الصغير غير المميز). فقد وضع الشرع والقانون تهيئة بيت الزوجية المستقل على عاتق الزوج. بحيث إذا لم يقم الزوج بتهيئته، فللزوجة الحقّ بإقامة دعوى تهيئة بيت الزوجية، وفي حالة عدم قيام الزوج بتنفيذ قرار الدعوى، يعتبر الزوج نا شزاً، وللزوجة طلب التفريق، والتعويض، والمهر المؤجل. ولكن في بعض الأحيان يقوم الزوج بالتحايل على القانون، فيقوم بتهيئة بيت الزوجية، ولكن يقوم بإسكان أحد أقاربه، أو زوجته الثانية، مع الزوجة، وهذا ما جعل المشرّع أن يعمد إلى سدّ هذه الثغرة، وعدم إعطاء المجال للأفراد باستغلال القانون، والمماطلة في تنفيذه، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن حساسية الحياة الأسرية، وسريتها، تتطلب أن تكون دار الزوجية مخصصة للزوج والزوجة وأطفالهما، فإقامة الآخرين معهم بشكل دائم، تكون عبئاً عليهم عموماً، وعلى الزوجة خصوصاً. لذا، فإن وجود مادة كهذه تعتبر بمثابة حماية للزوجة، بشكل من الأشكال، من وقوعها تحت الضغط النفسي والاجتماعي.

الفصل الثالث

قانون مناهضة العنف الأسري في إقليم كوردستان

إن ظاهرة العنف الأسري ليست حكراً على مجتمع دون آخر، كما وأنها – كظاهرة - ليست حديثة النشأة. فقد عانت المجتمعات - على مرّ التاريخ – من مشكلة استخدام العنف داخل الأسرة، ولكن بأشكال متفاوتة ومختلفة. فكما أنّها موجودة في المجتمعات المتأخّرة اقتصادياً، فإنها موجودة أيضاً في المجتمعات المتقدمة اقتصادياً وتكنولوجياً. الشكل رقم (١) يبيّن عدد حالات استخدام العنف ضد



عدد حالات جريمة العنف ضد الذكور والإناث في الولايات المتحدة الأمريكية في عام 2008

الذكور والإناث في الولايات المتحدة الأمريكية، في عام ٢٠٠٨، والتي تشير أن نسبة الضحايا الإناث هي خمسة أضعاف مقارنة بالضحايا الذكور، في العنف الذي يمارس بين الأزواج. كما وأنه يشير إلى أن نسبة الضحايا الإناث، في العنف الذي يمارس من قبل الأقارب والأصدقاء، هو أقلّ بثلاثة أضعاف، مقارنة بنسبة الضحايا الإناث في العنف الذي يمارس بين الأزواج([٩٤]).

وفي إقليم كوردستان-العراق، والتي تعتبر من الدول المتأخّرة اقتصادياً وتكنولوجياً، مقارنة بالدول المتقدمة، نرى أن ظاهرة العنف الأسري قد ازدادت في الآونة الأخيرة، خصوصاً بعد التغيّرات السياسية والاقتصادية التي طرأت على المجتمع الكوردي، وبخاصة جنوب كوردستان، خاصة بعد سنة ٢٠٠٣. فالجدول رقم (٢) أدناه يشير إلى أنه تمّ في عام ٢٠١٥ تسجيل (٥٦١٠) دعوى أمام محاكم تحقيق مناهضة العنف الأسري([٩٥])، في المحافظات الثلاث لإقليم كوردستان، والتي كانت نسبة سكانها (٥,٤٧٢,٤٣٦) في نفس العام([٩٦]). هذان المثالان دليل على أن ظاهرة العنف الأسري موجودة في أغلب المجتمعات.

ناماری داواکانی بەردەم و یەکلاکراوە لە پارێزگاکانی هەرێمی کوردستان لە (2015/1/5 تاوەکو 2015/12/31)

ناوی دادگا		شێخان		ئاکرێ		کەلار		دهۆک		زاخۆ		ئامێدی		سەرسنگ		بەردەرەش		گەرمیان		سلێمانی		هەولێر		کۆی گشتی
		داوا																						
		بەردەم																						
		تێهەڵچوونەوە	پەسەندکراوە	تێهەڵچوونەوە	پەسەندکراوە	تێهەڵچوونەوە	پەسەندکراوە	تێهەڵچوونەوە	پەسەندکراوە	تێهەڵچوونەوە	پەسەندکراوە	تێهەڵچوونەوە	پەسەندکراوە	تێهەڵچوونەوە	پەسەندکراوە	تێهەڵچوونەوە	پەسەندکراوە	تێهەڵچوونەوە	پەسەندکراوە	تێهەڵچوونەوە	پەسەندکراوە	تێهەڵچوونەوە	پەسەندکراوە	
هەولێر		320	290	1946	1245	6092	5230	421	364	41478	37514	1013	1004	8276	7005	149	130	7778	5921	81	65	175	144	1989	1083	2771	2688
		802	802																								
سلێمانی		293	243	1930	930	11607	6918	894	598	48422	31102	618	611	11098	8538	250	161	8729	6483	18	15	230	116	1871	6377		
		648	648																								
کەرکوک / گەرمیان																											
دهۆک		130	127	1607	1607	7949	7910	588	588	29289	27741	1446	1445	2851	2792	207	207	3015	2935	413	411	304	301	1750	1593		
		578	578																								
کۆی گشتی		2771	2688	5483	3782	25648	20058	1903	1550	1E+05	96357	3077	3060	22225	18335	606	498	19522	15339	512	491	709	561	5610	9053		

د. بەرهەڵگرییونەبوونی تۆمەتی ئیرهاب (کەلەپێنەدەر)		د. بەرهەڵگرییونەبوونی تۆمەتی ئیرهاب (کەلەپێنەدەر)		گەڕاندنەوەی کەسایەتی		بەراییی		کار		بڕیاری کەسایەتی		بڕیاری شارستانی		لێکۆڵینەوە		ئەوجەوتنان		کەتن		ئاوێان			
داوا		داوا		داوا		داوا		داوا		داوا		داوا		داوا		داوا		داوا		داوا			
بەردەم	پەسەندکراوە	بەردەم	پەسەندکراوە	بەردەم	پەسەندکراوە	بەردەم	پەسەندکراوە	بەردەم	پەسەندکراوە	بەردەم	پەسەندکراوە	بەردەم	پەسەندکراوە	بەردەم	پەسەندکراوە	بەردەم	پەسەندکراوە	بەردەم	پەسەندکراوە	بەردەم	پەسەندکراوە		
175	144	1989	1083	81	65	7778	5921	149	130	8276	7005	1013	1004	41478	37514	421	364	6092	5230	1946	1245	هەولێر	
230	116	1871	6377	18	15	8729	6483	250	161	11098	8538	618	611	48422	31102	894	598	11607	6918	1930	930	سلێمانی	
																						کەرکوک / گەرمیان	
304	301	1750	1593	413	411	3015	2935	207	207	2851	2792	1446	1445	29289	27741	588	588	7949	7910	1607	1607	دهۆک	
709	561	5610	9053	512	491	19522	15339	606	498	22225	18335	3077	3060	1E+05	96357	1903	1550	25648	20058	5483	3782	کۆی گشتی	

[٩٤] Sociology of the Family, Dr. Ron J. Hammond,2010, www.freebooks.uvu.edu. Accessed in 12/8/2016, p227-228

[٩٥] الموقع الألكتروني الرسمي لمجلس القضاء في إقليم كوردستان، http://www.krjc.org ، تصفحت في ٢٠١٧/٣/٥

[٩٦] الموقع الألكتروني الرسمي لهيئة الإحصاء في إقليم كوردستان، http://www.krso.net، تصفحت في ٢٠١٧/٣/٩

إن حالات جرائم العنف الأسري قد تعاملت معها محاكم التحقيق والجنح قبل وضع قانون مناهضة العنف الأسري في إقليم كوردستان في عام ٢٠١١. لذا فليست لدينا إحصائيات تحدّد نسبة الدعاوى المقامة على أساس العنف الأسري قبل ذلك التاريخ. إلا أن المؤشرات أوضحت بأن حالات العنف الأسري قد تزايدت، خصوصاً بعد عام ٢٠٠٣. لذا فإن منظمات حقوق الإنسان، ومنظمات المجتمع المدني، والمنظمات النسوية، في إقليم كوردستان، دعت إلى ضرورة وجود قانون خاص يحدّ من ظاهر العنف الأسري. لذا أقر البرلمان في ٢٠١١/٦/٢١ القانون المذكور، وأصدر مجلس القضاء في إقليم كوردستان قراراً بتشكيل محاكم تحقيق مختصّة بالعنف الأسري في إقليم كوردستان([٩٧]).

إن إصدار قانون مناهضة العنف الأسري يعتبر من الخطوات الهامة التي قام بها برلمان إقليم كوردستان، الأمر الذي ما زالت قيد البحث في أروقة مؤسسات الحكومة العراقية الفيدرالية حتى الآن([٩٨]). إلا أن القانون أثار ردود فعل في المجتمع الكوردي. فأهل القانون، ورجال الدين، وبعض المنظمات المدنية، كانت لهم انتقادات على كيفية صياغة القانون بشكل عام، من حيث عدم المشورة مع ذوي الاختصاص القانوني والشرعي، من قبل أعضاء البرلمان. وكانت لمختصّي- علم الاجتماع أيضاً انتقادات على صياغة القانون، حيث كانوا يؤكّدون على ضرورة إجراء بحوث اجتماعية أكاديمية لأيّة ظاهرة، قبل إصدار أيّ قانون أو قرار إزاءها، وذلك من أجل معرفة النواقص والمشكلات التي ستعترض القانون، وتعيق تطبيقه، في حالة إصداره وإجرائه.

وبما أنه لا يسعنا في هذا البحث التطرّق إلى هذه الانتقادات، إلا أن البحث يحاول في هذا الفصل الوقوف على مصطلح (النوع الاجتماعي)، والذي جاء في تعريف العنف الأسري، في المادة الأولى/ثالثاً في القانون، حيث حدّد العنف الأسري بالعنف الذي يحدث على أساس النوع الاجتماعي في إطار العلاقات الأسرية.

---

[٩٧] الموقع الألكتروني الرسمي لمجلس القضاء في إقليم كوردستان، http://www.krjc.org ، تصفح في ٢٠١٧/٣/٧

٩٨ انظر مقالاً للقاضي عبدالستار بيرقدار نشر في الموقع الألكتروني لمجلس القضاء الأعلى في ٩ / ٤ / ٢٠١٨

/https://www.hjc.iq/view.4246

إن مصطلح (النوع الاجتماعي) هو مصطلح حديث الظهور في علم الاجتماع، فقد ظهر في السبعينات في نظريات علماء الاجتماع[٩٩]. ويشير المصطلح إلى التفاوت الاجتماعي الذي يميز الذكر من الأنثى في المجتمع، بحيث يعطي لكل منها دوره الخاص في الحياة الاجتماعية على أساس جنسه: كونه ذكراً أو أنثى. فعندما يولد الطفل فإن بيئته الاجتماعية تميز نوعه الاجتماعي منذ أول مراحل حياته، بل إن السؤال عن جنسه يكون السؤال الثاني، إن لم يكن الأوّل، في المحيط الذي يولد فيه[١٠٠]. وعندما يكبر، فإن الطفل يتعلّم التمييز عن نوعه الاجتماعي من خلال عمليات اجتماعية تدور حوله. فمثلاً في أغلب المجتمعات هناك اختلاف كبير في الهدايا والألعاب التي يختارها الكبار للأطفال، فالأنثى عادة تنجذب نحو الدمى، والهدايا ذات الورود، أما الذكر فينجذب نحو السيارات والألعاب ذات المحركات[١٠١]. لذا، فإن مفهوم النوع الاجتماعي يشير إلى الأدوار الاجتماعية للنساء والرجال، والتي تتحدّد وفقاً لثقافة مجتمع ما، على إنها الأدوار والمسؤوليات والسلوكيات والقيم المناسبة لكل من الرجل والمرأة في ذلك المجتمع[١٠٢].

من هنا، فإن أيّ استخدام لمصطلح النوع الاجتماعي، يرتبط في الأذهان بصورة الرجل والمرأة. فاستخدام المشرّع لهذا المصطلح في تعريف ظاهرة العنف الأسري، وجهت إليه انتقادات اجتماعية وقانونية. فمتخصّصو علم الاجتماع ينتقدون استخدامه بأنه جعل العلاقات الأسرية محدّدة بالنوع الاجتماعي، فيما نرى أن الأسرة متكّونة من الذكور والإناث معاً. أيْ: بما أن هناك علاقات بين الذكور والإناث، ففي نفس الوقت هناك علاقات اجتماعية بين الذكور داخل الأسرة، والإناث أنفسهن داخل الأسرة الواحدة. ولا يمكن القول بأن الصراع، أو العنف الأسري، يحدث بين الذكر والأنثى فقط، بل إن ما يحدث بين الذكور أنفسهم، أو الإناث فيما بينهن، قد يكون أشدّ عنفاً، خاصة بين الذكور، مقارنة فيما يحدث بين الذكر والأنثى داخل الأسرة.

---

[٩٩] Social Divisions, Geoff payne, 2006, second edition, p65

[١٠٠] Social Divisions, Geoff payne, 2006, second edition, p66.

[١٠١] Introduction to Sociology, OpenStax College, 2013, p257

[١٠٢] Violence in Families: Assessing Prevention and Treatment Programs, Rosemary Chalk and Patricia A. King, Editors, 1998, National Academy Press, Washington D.C, p42.

أمّا من الناحية القانونية، فالانتقاد الموجّه هو أن صياغة أيّ قانون، خصوصاً القوانين العقابية، يجب أن يكون بعيداً عن التفاوت الجنسي([١٠٣]). فالتعريف عرّف السلوك العنيف الذي يمارس من قبل الذكر ضد الأنثى، أو بالعكس، عنفاً أسرياً، وذلك بتحديده السلوك على أساس النوع الاجتماعي (أيْ: الجنس). وفي ذلك مخالفة للدستور العراقي الدائم، الذي منع التمييز في العقوبة على أساس الجنس، حيث يؤكد الدستور في المادة (١٤): على أن (العراقيون متساوون أمام القانون، دون تمييزٍ بسبب الجنس أو العرق أو القومية أو الأصل أو اللون أو الدين أو المذهب أو المعتقد أو الرأي أو الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي)([١٠٤]).

فالأخذ بالنوع الاجتماعي في حوادث العنف الأسري يجعل المحاكم المتخصصة في حالة حرجة. فارتكاب السلوك العنيف من قبل الأب ضد ابنته، أو الزوج ضد زوجته، أو بالعكس، يعدّ سلوكاً عنفوياً عائلياً، حسب التعريف. ولكن السلوك العنفوي الذي يمارسه الأب ضد ابنه، أو الأمّ ضد ابنتها، أو بالعكس، لا يمكن أن يدخل في إطار العنف الأسري، وذلك حسب التعريف. وما هو معروف أن القاضي ملتزم بنصوص قانونية لا يستطيع الخروج عنها، إلا في حالات نادرة جداً، كالسلطة التقديرية للقاضي الواقعة في نطاقات ضيّقة مثلاً. لذا، فعلى المشرّع الكوردستاني أن يعدّل هذا التعريف بصورة يكون فيها الأفراد سواسية أمام القانون، دون تمييز بينهم بسبب الجنس، أو أيّ سبب آخر. وحينئذ يتطابق القانون والدستور.

الخاتمة والتوصيات

إن ظاهرة العنف الأسري لها اهتمامها الخاص في علم الاجتماع والقانون. ويمكن القول بأن أهمية دراسة ظاهرة العنف الأسري تكمن في مجموعة نقاط، نلّخص منها ما يلي:

العنف الأسري لا يمكن تجاهله، وذلك لأن الخلافات بين أفراد الأسرة الواحدة لا يمكن تجنّبها، بينما يمكن للأشخاص تجنّب خلافاتهم التي تحدث بين الأصدقاء والزملاء في الشارع، أو في مكان العمل. حيث إن التفاعل وكثرة المواجهة بين أفراد الأسرة الواحدة، أكثر من المواجهة بين الأصدقاء وزملاء العمل. لذا فالعنف الأسري يمتاز بأنه من الصعب

[١٠٣] جلسة حوار مع القاضي (د. سردار علي عزيز)، عضو محكمة الجنايات في السليمانية سابقاً، ورئيس محكمة الأحوال الشخصية في السليمانية حالياً، في ٢٠١٧/٣/١.

[١٠٤] الدستور العراقي الدائم لسنة ٢٠٠٥.

تجاوزه، أو المرور به مرّ الكرام، من قبل الضحية، بينما قد يكون بالإمكان التخلّص منه، إذا كان العنف خارج الإطار العائلي.

وتمتاز الخلافات الأسرية بالكتمان والسرّية، بحيث يحاول الأطراف أن يجتنبوا تفشّيها إلى الآخرين، ممّا يؤدّي إلى تفاقم الوضع في بعض الأحيان. وفي بعض الأحيان يتعلّق الكتمان بمسألة عدم تصنيف السلوك العنيف بأنه (عنف) أصلاً. فمثلاً بعض العائلات تمارس العنف تحت ما يسمّى بالإجراءات التأديبية، اعتقاداً بأنها إجراءات ضرورية تربوية، حيث ينعكس ذلك على الطرف الآخر بتعلّم سلوكيات عنفية، غير واعين بأنها نتيجة تلك الإجراءات. بينما خلافات العمل، أو الصداقة، فغالباً ما يتداخل فيها ربّ العمل، أو الصديق الثالث.

أفراد الأسرة الواحدة غالباً ما يكونون متفاوتين في الأعمار، بحيث يتسلّط الكبير على الصغير، بينما تكون الأعمار متساوية، أو قريبة من بعضها البعض، في حالة الصداقة أو زملاء العمل. ومن ناحية أخرى، تمتاز الأسرة بوجود فوارق عمرية بين أفرادها، والتي تسمّى اجتماعياً (الفاصل الثقافي/ Culture gap). حيث يؤدّي هذا الفاصل، أو الفارق الاجتماعي، إلى خلاف في الأفكار والآمال والتطلّعات، وخلاف فيما يراه المقابل مقبولاً أو غير مقبول، تجاه ما يبدر من أحد الأفراد من سلوكيات وألفاظ.

إن وجود الفرد في الأسرة غالباً ما يكون غير طوعي، وخارج إرادته، لذا فالعنف فيها يكون أخطر وأشدّ، في معظم الحالات.. بينما وجود الفرد في الجماعات يكون اختيارياً، حيث يكون بوسعه تجنّب العنف الممارس فيها. وأخطر ما يكمن في العنف الأسري هو سريته، خاصة عندما يخشى الشخص المعتدى عليه من تفشّيه إلى العلن، خوفاً من إلحاق العار به، أو خوفاً على مصير من هم بين يديه، كأطفاله مثلاً.

إن دراسة الأسرة، كوحدة اجتماعية، هي من المواضيع التي يصعب على الباحث الاجتماعي دراستها، وذلك بسبب حساسيتها، ورفض أعضائها تزويد المعلومات للباحثين، اعتقاداً بأن ما يدور داخل الحياة الأسرية هي مسائل شخصية وسرّية، ليس لأحد آخر التدخّل فيها، أو العلم بها.

التوصيات

- توعية منتسبي مراكز الشرطة، والمحاكم، المعنيّة بمكافحة العنف الأسري، حول كيفيّة تعاملهم مع الواقعة، ومع الأطراف المعنيّة، بحيث لا يجعلون القضية أكثر تعقيداً.
- تفعيل دور لجنة المصالحة، المذكورة في قانون مناهضة العنف الأسري، وذلك بإعطائهم صلاحيات أوسع، وتهيئة مكان خاص ومناسب لكي يعطوا الوقت المناسب للتحدّث وإرشاد أطراف النزاع.
- التنسيق بين محكمة مناهضة العنف الأسري، ومحكمة الأحوال الشخصية، وذلك عن طريق الباحثين الاجتماعيين والنفسيين، لوقاية الأسرة من التفكّك.
- يجب على القنوات التلفزيونية الإحساس بالمسؤولية تجاه جمهورها، المتمثّل - في غالب الأحيان- بالأسر، بحيث يكونوا حذرين في كيفية اختيارهم للأفلام، خاصة المسلسلات، وكيفية اختيارهم للإعلانات التجارية.
- إنشاء مراكز توعية وإرشاد، لتوعية الأفراد في كيفيّة التعامل الأسري مع بعضهم البعض، وفتح دورات عملية وتدريبية لحديثي الزواج، خاصة في مدّة الخطوبة.
- تهيئة كوادر متخصّصة (خاصة الباحثين الاجتماعيين، والنفسيين، والكوادر الاجتماعيين)، وتأهليهم - من الناحية النظرية والعملية - في كيفية التعامل مع القضايا والمشاكل الأسرية.
- التنسيق بين متخصصي علم الاجتماع وعلم النفس، من ناحية، ورجال القانون، لإيجاد القوانين المناسبة للقضاء على تفشّي ظاهرة العنف الأسري في المجتمع، أو على الأقلّ الحدّ منها❐

مراجع عربية:

١. القرآن الكريم.
٢. سامية مصطفي الخشاب، النظرية الاجتماعية، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٩٣ ص٥٤.
٣. عبدالمحمود، عباس أبو شامة والبشري، محمد الأمين (العنف الأسري في ظل العولمة)، ط١، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ٢٠٠٥، ص١٣٥.
٤. دينكين ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة: الدكتور إحسان محمد الحسن، ١٩٨٠، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية.
٥. الموقع الألكتروني الرسمي للسلطة القضائية في إقليم كوردستان http://www.krjc.org

٦. الموقع الألكتروني الرسمي لمجلس القضاء الأعلى في جمهورية العراق https://www.hjc.iq
٧. الموقع الألكتروني الرسمي لـهـيـئـة الإحصاء في إقليم كوردستان http://www.krso.net
٨. هانا أرنت، وضع بشر، ترجمة: مسعود عليا، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٠، انتشارات ققنوس، إيران.
٩. د. علي حسين حجاج، نظريات التعليم – دراسة مقارنة، الجزء الثاني، سلسلة عالم المعرفة، ١٠٨، ١٩٨٦، الكويت.
١٠. رامز باجلان،القسوة البشرية، ٢٠١٣، تموز للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
١١. د. فاروق عبدالله الكريم، الوسيط في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي، ٢٠٠٤، مطبعة رةهةند.
١٢. د. علي حسين الخلف و د. سلطان عبدالقادر الشاوي، المبادئ العامة في قانون العقوبات، ٢٠٠٦، المكتبة القانونية، بغداد، شارع المتنبي.
١٣. سولاف البرزنجي، قانون الأحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ وتعديلاته في العراق، بدون سنة، المكتبة القانونية، بغداد.
١٤. كامران رسول سعيد، قانون مناهضة العنف الأسري في إقليم كوردستان- العراق رقم ٨ لسنة ٢٠١١، ٢٠١٢، أربيل.

مراجع إنجليزية:

1. Criminology: The Core, Siegel, L. J.,2005, (2nd ed.). Belmont, CA: Wadsworth.
2. Domestic Violence, Deborah Lockton and Richard Ward, 1997, Cavendish Publishing Limited, London.
3. Domestic Violence, June Keeling and Tom Mason, 2008, Open University Press, England
4. Introduction to Sociology, OpenStax College, 2013
5. Legal Sociology, SofkaMateeva, *Sociology and Law*, Edited by Maria Serafimova, Stephen Hunt, and Mario Marinov, and Vladimir Vladov, 2009, Cambridge Scholars Publishing, UK.
6. Social Divisions, Geoff payne, 2006, second edition.
7. Sociology of the Family, Dr. Ron J. Hammond and Dr. Paul Cheney, Smashwords Edition, 2010.
8. Theories Relating to Domestic Violence, Amber Rawls, non year,
9. Violence in Families: Assessing Prevention and Treatment Programs, Rosemary Chalk and Patricia A. King, Editors, 1998, National Academy Press, Washington D.C.

مشروع إعادة قراءة الآثار الأدبية والفكرية

رواية (الشيخ والبحر) لأرنست همنغواي

عبد الباقي يوسف
abdalbakiuosf@gmail.com

لا يكفي أن نكون قد قرأنا بعض الآثار الأدبية أو الفكرية التحوّليّة الكُبرى، وشكّلنا عنها مفاهيمنا في تلك الأعمار والتجارب التي كنّا فيها، ولكن إذا أعدنا قراءتها، نرى كم من أمورٍ جديدة أصبحنا نُدركها ونستنتجها من تلك الأعمال.. ولذلك فإن بعض المؤلفات تحتاج إلى إعادة قراءة، خاصة إذا كانت الفترة الزمنية طويلة عند القراءة الأولى لها.

إن إعادة القراءة هي بمثابة قراءة جديدة لهذه الأعمال، وهي تحمل معها مكتشفات جديدة، ربّما لم تلفت انتباهنا عند القراءة الأولى.

رواية (الشيخ والبحر) لأرنست همنغواي، قرأتها منذ نحو ثلاثين سنة، وقد شكّلت بعض الأفكار عنها، وبقي هذا المفهوم لديّ عن هذه الرواية، لكنني في الآونة الأخيرة، أعدتُ قراءة هذه الرواية، وعندها استنتَجتُ من هذا العمل ما لم أستنتجه في قراءتي القديمة.. أجلْ، بدأتُ أقرأ كما لو أنني أقرأ رواية جديدة لم أقرأها من قبل، وذلك استناداً إلى كل المُستجدّات التي حصلت في الحياة خلال نحو ثلاثة عقود من الزمن.

فما لفت نظري في أثناء متعة القراءة الجديدة، هو إصرار (همنغواي) بأن خطيئة العجوز كَمنَتْ في ابتعاده كثيراً، الأمر الذي جعل عودته إلى البيت، مع صيده الثمين، لا تكون بالأمر السهل، حيث سيستغرق ذلك أيضاً وقتاً طويلاً.

بطبيعة الحال، فإن ذلك جعل عجوز همنغواي يتعرّض لهجمات أسماك القرش، التي تجاوَزَت مقدرته في الدفاع عن السمكة الكبيرة التي اصطادها، وكذلك مقدرته على الاحتفاظ بهذا الظفر المميّز في تاريخه المِهَني. وبذلك، فإنّ هذا الصيد الثمين تحوّل بالنسبة إليه إلى وبال، فلا هو قادرٌ على التخلّي عنه، ولا هو قادرٌ على الدِفاع عنه، والاحتفاظ به، كعلامة تاريخية من علامات حياته المِهَنيّة.

بدا لي الشيخ في هَول دوامَة لا يعرف فيها استَقراراً، وقد غدا في قلب واقعٍ من الصراع بين الاحتفاظ بالغنيمة، وبين مجابهة أسماك القرش.

نهاية هذا العجوز ذكّرتني بما آلت إليه نهاية بعض الحُكّام العرب الذين ابتعدوا كثيراً في بسط نفوذهم: اتّسعوا في الهَيمنة، بالغوا في نَمَط العَيش، تمادوا في الحُكم. فكان أنْ خرجوا مهزومين دون أن يحتفظوا حتى بذكرٍ طيّب، أو بماء الوجه، حتّى إنّ أحد الحُكّام كانت تعتريه هلوسات بأنه نور في الأرض، فأصبح الحُكم وبالاً عليهم، ألحق بهم الوَيل، وما ذلك إلاّ لأنهم ابتعدوا كثيراً عن الواقع، كما ابتعد عجوز همنغواي في البحر، وشَطَحَت بهم مخيلاتُهم بعيداً، وكان ذلك يظهر من البذخ الذي كانوا يمارسونه في وقائع حياتهم اليومية، التي كانوا يُصرّون على إظهارها في الإعلام، وهي إشارة أولى بأن ذلك لم يكن أكثر من جنوحٍ عن الواقع، يُكلّله ردّ الفعل على شعور عميق بالدونية.

إن مسيرة هؤلاء، لا تخلو من مواقف إنسانية، وكذلك مواقف بطولية، وقد عشتُ وشاهدتُ كثيراً منها، بحكم عملي الأدبي، والدعوات الكثيرة التي تلقّيتها ولبّيتها. بَيد أن الإيغال في الهَيمنة على كل المُقدّرات، وبَسط النفوذ على كل مفاصل الحُكم، جعَلهم يشطحون بعيداً عن الواقع.

فليس بوسع شخص أن يحظى بالأولوية في كلّ مناحي الحياة، دون أن يترك شيئاً لغيره، أو حتّى يسمع رأياً لغيره، ومن يختارهم حوله، لا يعدون أن يكونوا أشباحاً في نَظَره.

لقد خرج عجوز همنغواي بهيكلٍ عظمي للسَمَكة الكبيرة التي ظفر بها، منتبهاً للتوّ بأنه لو كان قد اكتفى بقدراته وإمكاناته، لكان على الأقل يعود بسمكة متوسطة الحجم.

ولا يقتصر ذلك على هذه الوظيفة الشاقة دون غيرها، بل يأتي على سائر الناس في مختلف وظائفهم ومهامهم، فنرى الذي يشطح في ممارسة سلطته الأبوية على أبنائه، ويبالغ في سلطته الزوجية على زوجته، ويتمادى في سلطته الإدارية على موظّفيه، ويغلو في ممارسة شعائر دينه، ويتطرّف في جمع الأموال، ويبالغ في مسكنه وطعامه.

لقد قدّم (همنغواي) حادثة بسيطة في شكلها، بَيد أنه استطاع أن يُسقط عليها رؤيته الفلسفية، من خلال ما تمتّعتْ به رواية (الشيخ والبحر) من تقنيات فنية، ومقولات فلسفية، استطاعت أن تكون دعماً للبناء الروائي، وبالتالي تُقدّم رواية تَستحق أن تُعادَ قراءتها، خاصة وأن هذا العمل يُعدّ - نوعاً ما – كلاسيكياً، وقد قرأه الكثيرون من مجايلينا، وهذه المرحلة في واقعنا تحتاج إلى إعادة قراءة ذاك التراث الأدبي والفكري الغني❐

مقالات

- السلطان مظفرالدين زين الدين علي الكوجك	خسرو بيربال القصاب
- التيارات العربية الإسلامية في الفكر الصهيوني	د.سعد الديوه چي
- وقفة مع (بولس) مؤسس المسيحية الحالية	د. حفيظ اسليماني
- وحدة الوجود عند سبينوزا	د. أكرم فتاح
- (لقمان) نص جاهز شامل...	عمار وجيه

السلطان مظفرالدين زين الدين علي الكوجك

رحلة رجل دولة عظيم

خسرو بيربال القصاب
Pirbal@hotmail.com

✍حكم السلطان مظفر الدين زين الدين علي الكوجك (مظفر الدين كوكبـورو)، أمير قلعة أربيل، وحاكمها، وقائد إمارتها لمدّة ٤٥ عاماً. وكان حاكماً عادلاً، ورشيداً، ونزيهاً. وتعتبر فترة حكمه على إمارة أربيل من أروع حقبها التاريخية، التي سوف تكتب صـفحاتها بمداد الذهب.

وكان، من قبل، أميراً لمدينة (حاران)، بعد الاستيلاء عليها في زمن السلطان صلاح الـدين الأيوبي. وبعد وفاة أخيه في أربيل، أصبح أميراً وسلطاناً في أربل وسهل شهرزور.

بعد مضي ٨٦٦ عاماً على ولادته، وانتهـاء حكمـه عـلى هـذه الإمـارة العريقـة، اكتشـفنا معلومات جديدة، ووثائق قيّمة، ومتنوّعة، عن مكان ولادتـه، وحياتـه، وممتلكاتـه، وحتّـى وفاته. ويرقد الآن جثمانه الطاهر داخـل أراضي مدينـة أربيـل، حيـث أصـبح مرقـده مـزاراً للزوار.

نـذكر هنـا بعضـاً مـن الأعـمال الخيريـة، والمشاريع الكبـيرة، التـي أقامهـا السـلطان إبّـان حكمه لإمارة أربل وسهل شهرزور.

من خـلال البحـث والتقصّي، وجـدنا وثـائق تاريخيـة مهمّـة حـول مشـروع سـحب ميـاه الشرب، وإنشـاء خـزّان مـاء كبـير لتـوفير الميـاه الصالحة للشرب في الديار المقدسة، وعلى (جبـل عرفة) في مكـة المكرمـة، خدمـة لـزوار العتبـات المقدّسة، والحجّاج الكرام.

ولادة إمارة

ولـد السـلطان مظفـر الـدين الكوكبـورو (الذئب الأزرق) سـنة ١١٥٤م في قلعـة الموصـل، داخل قصـر واسـع (سراي)، كـان يسـمّى (آق - سراي)، أي القصـر الأبيض، وتغيّر الاسم إلى (قرة - سراي)، أي القصـر الأسود، وذلك بعد أن تمّ الاستيلاء عليه، وحرقه من قبل المغول، عند دخولهم العراق. فكانت السراي عبـارة عـن حيٍ كبير، طويل، يضمّ عدداً كبيراً من البيوت الواسعة، يقطنها السـلطان، والأمـراء، وكانـت تسمّى دار الحكم – دار الدولة.

أمضى السلطان مظفر الدين معظم سنيّ طفولته في هذه البيوت في الموصل، ثم انتقل مع عائلته من الموصل إلى قلعة أربيل، مع (بدر الدين لؤلؤ)، صاحب الموصل، وذلك بعـد أن تفاقمت الأوضـاع، وكـثرت المشـاكل، وهـاجم المغـول مدينـة الموصـل، واسـتولوا عليهـا، وحرّقوا مبانيها، فأصبحت خراباً.

في الوقت الحاضر، تقع بقايا القصـر على ضفاف نهر دجلة، بينما كـان في حينهـا بعيـداً عن النهر، ولكن - وللأسف الشديد - ما تبقّى منه عبارة عن جزء صغير، وهو أيضاً معـرض للسقوط والانهيار التام في أيّ لحظة.

كان السلطان مظفر الدين متزوّجـاً مـن رابعـة خـاتون، أخـت السـلطان صـلاح الـدين الأيوبي، وكان له بنتان (صاحبة، وعاصية).

غروب شمس إمارة أربل، وموت السلطان مظفر الدين الكوكبورو:

ولد السلطان مظفر الدين الكوكبور في آق- سراي (قرة سراي)، بمدينة الموصل (كما ذكرنا أعلاه)، وتوّفي في مدينة أربيل سنة ١٢٣٣م، في المنطقة التي كانت تسمّى بـ(الربض)، والتي تقع اليوم داخل عاصمة إقليم كوردستان العراق، في (محلّة العرب)، القديمة، وتبعد عن جامع المظفرية حوالي ١٠ دقائق مشياً على الأقدام، وكان يسمّى في ذلك الزمن الجامع الأكبر – المسجد العتيق. هذا الجامع الذي تأكّدنا، من خلال البحوث والتنقيبات التي قمنا بها، واستناداً إلى كتابات الدكتور محسن محمد حسين الحمرا، عضو أكاديمية كوردستان، والمتخصّص في التاريخ والآثار الإسلامية، بأن السلطان مظفر الدين كان يصلّي صلاة الجمعة في هذا الجامع القريب من مسكنه، بينما في الأيام الأخرى الاعتيادية كان يؤدّي صلاته في (جامع القلعة)، حيث كانت الصلاة تقام يومياً هناك، لكن المسجد الجامع كان مخصّصاً فقط لخطبة الجمعة، والأعياد، والمناسبات الدينية. ولا زالت منارة هذا الجامع باقية في مدينة أربيل، وهي تشهد لعظمة هذا الأمير القائد.

توّفي السلطان مظفر الدين بعد ٤٥ عاماً من حكم وقيادة الإمارة، ودفن في قلعة أربيل أولاً، ثمّ تمّ نقل جثمانه إلى مرقده الحالي، الواقع أسفل القلعة، حيث أصبح مكان دفنه، اليوم، مزاراً لأهالي أربيل، خاصة يوم الأربعاء (يوم وفاة السلطان)، حيث يزورونه، ويقدّرونه كرجل دين ودولة.

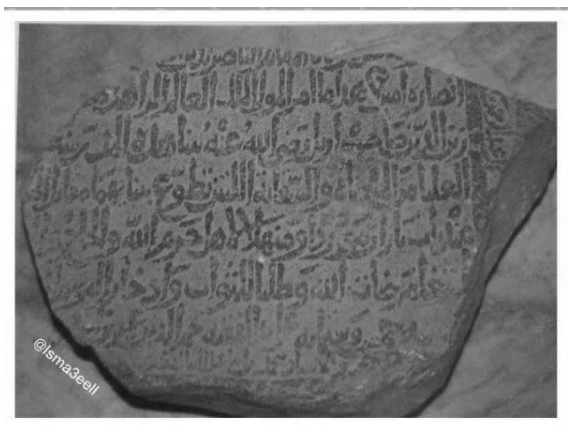
يقع مرقده الحالي قرب بناية محافظة أربيل، في بداية شارع (سلطان مظفر الدين الكوكبورو)، أو شارع المظفرية، المسمّى باسمه، تعظيماً له، وتثميناً لدوره الكبير في حفظ وبقاء وتطوير المدينة. وهذا مؤكّد، ولا يقبل أدنى شكّ بأنّ جثمانه يرقد داخل هذا المرقد، وليس في مكان آخر.

وحسب تحقيقاتنا، ومراجعة المصادر التاريخية الخاصة بأعمال هذا الرجل، تبيّن لنا بأنّه عندما رأى النبيّ المصطفى (ص) في منامه، زاد حبّه له، وولعه به، فوصّى بأن يدفن - بعد موته - بجوار حبيبه الرسول الكريم، ولكنّ كون فترة وفاته صادفت شهر رمضان، يوم ١٤ من شهر رمضان (يوم الأربعاء)، وكان فصلاً قائض الحرّ، شديدها، في جنوب العراق

والحجاز، علاوة على وجود فتن ومناوشات وقتال ومشاكل أخرى كثيرة في الجنوب، يصعب المرور بها، والوصول إلى (الحجاز) بسلام، فتقرّر التخلّي عن تنفيذ الوصية، ووري الثرى في أربيل، عاصمة إقليم كوردستان الحالية.

وتؤكّد المصادر التاريخية بأن والده، والد السلطان المعظّم مظفر الدين، دفن في أربيل أيضاً، وفي مقبرة القلعة تحديداً، وأن المرقد والمزار الموجود أسفل القلعة هو للسلطان مظفر الدين نفسه، وليس لغيره.

الأعمال الخيرية والاجتماعية للسلطان مظفر الدين الكوكبورو:



كما كان السلطان قد عاهد الله، وحدّث المقرّبين له، من قبل، بما سوف يقوم به إن أصبح صاحباً وأميراً للإمارة، فقد نفّذ وعده، وقام بتنفيذ برامجه الخيرية، والاجتماعية، بدقّة، بعد أن تولّى إمارة أربيل.. وأدّت هذه الأعمال إلى تغيير جذري في طبيعة مجتمع وسكان أربيل، وسهل شهرزور، حيث كانت تحت إمرته.

يعتبر السلطان مظفر الدين (أبو سعيد مظفر الدين التركماني، كما يسمّيه ابن خلكان، المؤرّخ الذي عاصر حكمه)، أوّل من اقترح وأقام الاحتفال بالمولد النبوي الشريف في أرجاء الدولة الإسلامية، وأوّل من جلب إلى إمارته الموسيقى والمنشدين الدينيين، حيث كانت الموسيقى تعتبر محرّمة قبل ذلك.

كان للاحتفال بالمولد النبوي سنوياً، صدى كبيراً بين السكان، والمناطق المجاورة للإمارة، حيث كانت الاحتفالات تستمرّ لمدة ثلاثة أشهر كل سنة، وبإشراف مباشر ومباركة السلطان نفسه، تتخللها الاستعراضات العسكرية، والمسيرات الحاشدة، والتجمّعات الدينية، وإقامة مجالس الذكر والتسبيح، ومباراة قراءة الشعر، وكان الضيوف يتوافدون على المدينة من كل حدب وصوب، طمعاً فيما يبذله السلطان، بسخاء، من المال والملبس والمطعم، لكلّ زائر وعابر سبيل.. فكان الصوفي والدرويش والفقيه وقارئ المقام، يقوم بإحياء مجالس

مرقد « سلطان مظفر » في اربيل

للتغنّي بصفات وفضائل النبي، والترحم على الصحابة، والخلفاء، وبمصاحبة الموسيقى الهادئة، من فرقٍ آتية من البلاد المجاورة، واستعمال الدفّ، والقيام بحركات تنمّ عن ذوق رفيع يليق بهذه المناسبة المباركة..

كتابة ونشر أوّل (مولود نامة) باللغة التركمانية:

كان السلطان محباً للثقافة، وشغوفاً بالتاريخ، ومتذوّقاً للأدب والشعر، وملمّاً باللغة العربية، فكان يبذل بسخاء لمن يمدح النبي، ويتغنّى به بقصائد، فكان السلطان نفسه هو أوّل من شجّع على تأليف المنقبة النبوية باللغة التركمانية (مولودنامة)، والتي كانت عبارة عن قصائدة طويلة تتغنّى بالنبي الكريم، وتذكر سيرته العطرة؛ من ولادته، وحتّى وفاته، وأمر بطبع هذه المناقب بأعداد كبيرة، ونشرها بين الناس. ولا زالت بعض هذه المناقب موجودة، وتقام سنوياً احتفالات وتقرأ هذه المناقب في المدن الكبيرة، كأربيل، وكركوك، وطوز، وتلعفر، وغيرها.

مشروع بناء مدرسة، وسحب ماء الشرب إلى جبل عرفة، وبناء خزّان ماء للحجاج على جبل عرفة:

زار السلطان مظفر الدين الديار المقدسة مراراً، وحجّ بيت الله عدّة مرات، ويبدو أنه انتبه إلى وجود مشكلة الحصول على الماء الصالح للشرب، من قبل الحجّاج، وأهالي مكة، وبالأخصّ في مواسم الحج، وذلك لشحّة المياه في الحجاز، فأمر بإنشاء مشروع ضخم لسحب المياه الصالحة للشرب إلى مكة، وإلى جبل عرفة، عبر باب (بازان)، وإقامة خزّان كبير لحفظ هذه المياه، وذلك خدمة لزوّار البيت الحرام. فجلب الخبراء والمهندسين والعمال معه إلى الديار المقدّسة، وقام بتنفيذ المشروع على حسابه الخاص. وكان يرسل سنوياً المال اللازم لإدامة وصيانة المشروع. ولا زالت آثار المشروع باقية في السعودية، وهذا ما يؤكّده الخبير بالآثار الدينية الإسلامية: الكاتب السعودي الدكتور ناصر الحارثي.

إضافة إلى مشروع الماء، فقد بنى السلطان في مكة، مدرسة وجامعاً، وشواهدهما باقية إلى اليوم. وكمثال هناك كتابة نقشت على الحجر يقع على باب (بازان)، قرب جامع مكة، تمّ اكتشافه من قبل الدكتور ناصر الحارثي.

وكانت للسلطان مظفر خدمات جليلة لمدينة أربيل، حيث أصبحت موئل العلماء والفقهاء في عهده.. عمّر البلاد، وأشاع الأمن والاستقرار، فكان الناس في زمانه بأنعم العيش.. وكان في نفس الوقت شديد الهيبة، عظيم السياسة، يحمي الضعفاء، ويخافه الأقوياء.

وعلى الجيل الحالي أن يتذكّره، ويفتخر به، ويقتدي بهذا القائد الفذّ، في إدارة الدولة، وخدمة الشعب.

وقد أقام السلطان مظفر الدين الكوكبورو مقوّمات إمارة قوّية، وأسّس دولة، بمعنى الكلمة، وله أعمال جليلة، وامتاز بحسن إدارة أمور قلعة أربل وسهل شهرزور.

وسوف نقوم، إن شاء الله، بالمزيد من البحث والتمحيص والتحقيق، لكشف ما يخفيه غبار الزمان من معالم حضارية وأعمال عظيمة، قامت على يد هذا السلطان العظيم، خدمة لأمّتنا ومدينتنا العظيمة❐

التيارات (العربية – الإسلامية) في الفكر الصهيوني

سعد سعيد الديوه‌چي

✍ الصهيو نية حركة سياسية يهودية نشأت تاريخياً بعد السـبيين الآشـوري (٧٢ ق.م)، والبابلي (٥٨٦ ق.م)، وما أعقبهما من نكبات على أيدي اليونانيين والرومان، هدفها لمّ شمل اليهود في الشتات، وإرجاعهم إلى فلسطين..

وتمّ أخذ الاسم (صهيونية) من تلّة بالقرب من (القدس)، يجتمـع عليهـا المسـبيّون، ثـمّ يظهر المسيح – الملك ليقيم مملكـة إسرائيـل الأبديـة، بعـد القضـاء عـلى أعـداء اليهـود في ملحمة تسمّى (هرمجدون).

والحركات الصهيونية الجديدة تبنّت هذا المفهوم بعد استعماله من قبل حركة أحبّاء صهيون، ثم أقرّها المؤتمر الصهيوني الأول في (بازل) (١٨٩٧م)، وأخذت تعمل على تشجيع هجرة اليهود إلى فلسطين لإقامة إسرائيل، حتى نجحوا بتأسيسها عام (١٩٤٧م).

والحقيقة أن النجاح الذي حققه اليهود لم يكن بفضل نبوءات (التوراة)، بقدر ما كان بسبب تداخل المصالح الاستعمارية مع الأحلام اليهودية في المنطقة، وتداخل الفكر الإنجيلي – البروتستانتي مع الفكر التوراتي في هذا الصدد، ويعتقد كلاهما بعودة مسيح منتظر لإقامة هذه الدولة.

انبثقت (المنظمة الصهيونية العالمية) كمؤسسة تضمّ كل المؤسسات اليهودية التي أقرّت مقرّرات (مؤتمر بازل) (١٨٩٧م)، والتي كان هدفها الإسراع بإقامة وطن (قومي) لليهود، حيث كان (تيودور هرتزل) (ت ١٩٠٤) لولب المؤتمر ومحركه.

ونحن ليس بصدد تفاصيل هذه الحركة، وما آلت إليه الأحداث، فهذا أمر تمّت دراسته بكثير من التفاصيل، ولا زال الشغل الشاغل لمؤسسات عديدة. ولكننا سنستعرض تداخل الجوانب الدينية فيه، خصوصاً أن أرض الصراع (فلسطين) تتداخل فيها بعض مفاهيم الأديان السماوية، وهي اليهودية والمسيحية والإسلام، بشكل قلّ نظيره في التاريخ بين الأديان الأخرى، وخصوصاً بما يتعلّق بمسألة الانتظار وإقامة دولة العدل الإلهي.

فاليهودية تنتظر مسيحاً من نسل داود، يكون جباراً وقوياً ليعيد أتباعه إلى فلسطين.. والمسيحية تنتظر نزول المسيح (ابن الله)، لإقامة مملكته الألفية في (القدس)، وعندهم أن اليهود هم الذين صلبوه.. والمسلمون ينتظرون عودة المسيح ابن مريم، قبل قيام الساعة، حيث سيسود السلام، ويعمّ الخير.!

وعليه، فمسيح اليهود هو غير المسيح عيسى (ع)، لأنهم لا يعترفون به، ومع ذلك قامت إسرائيل بالقفز فوق هذه المفاهيم.

في هذا الخضمّ ظهرت مجاميع في الغرب تبنت ما يسمّى بمبدأ (الصهيونية المسيحية)، وهم مجاميع غربية تنحدر من الكنائس البروتستانتية على الأكثر، حيث تؤمن بالتفسير الحرفي للكتاب المقدس؛ في قسميه القديم والجد يد، وتؤمن بقيام إسرائيل، تصديقاً لهذه النبوءات، لأنها تشكّل المقدمة لنزول المسيح من السماء إلى الأرض كملك منتصر.. ولذلك فالدفاع عن الشعب اليهودي مسألة لا نقاش حولها، تمهيداً لهذا النزول، لأن اليهود سيؤمنون بالمسيح بعد نزوله.

ورغم ما يعتري هذا المعتقد من ثغرات عديدة، إلا أن كثيراً من المؤسسات الصهيونية وجدته باباً لاختراق الفكر المسيحي البروتستانتي، واستغلاله على أتمّ وجه. وكان (هرتزل)

موفقاً إلى حدّ بعيد في هذا المجال، خصوصاً بعدما فهم الأطماع الاستعمارية البريطانية في المنطقة، والتي تلتقي معه على نفس الهدف، حتى أنه اقترح في إحدى لقاءاته مع رجال دين مسيحيين إلى تحويل اليهود مؤقتاً إلى الديانة المسيحية، في سعيه لكسب ودّهم ودعمهم.

والحقيقة أن الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية، وخصوصاً الشرقية، لا تؤيد الكنائس البروتستانتية في توجهها هذا، وتتعارض معها بمسألة نبوءات المسيح، الذي أخبر أن القدس ستدوسها الأقدام حتى نهاية الزمن.!

ومن المواقف المعارضة، قول الدكتور (جورج عطية)، في (أبرشية طرطوس) للروم الأرثوذكس: "المسيحية لم تعرف لا بشرقها ولا بغربها، وعلى مدى قرون، أيّ ميل لقبول أيّ فكرة صهيونية، وذلك بسبب التصادم الجذري بين المفهومين."

ونحن لسنا بصدد التوسّع في الموضوع، ولكي نكون ملتزمين بالعنوان، فنادراً ما يخطر بالبال أن بعض تيارات الحركة الصهيونية، خصوصاً في القرن التاسع عشر، نأت بنفسها عن التقرّب إلى المسيحية، ومالت للتقرّب من الوسط العربي – الإسلامي، لأنه المحيط الذي ستعيش فيه، أي بين العرب والمسلمين، وتستند على حقيقة أن العصر الذهبي الثقافي والاجتماعي لليهود كان في الأجواء العربية والإسلامية، عندما كانوا مضطهدين في أوروبا لقرون طوال.

ويعتقد كثير من الباحثين أن وقوف (بريطانيا) بجانب الدولة العثمانية، في حروبها المستمرة ضد الإمبراطورية الروسية، في القرن التاسع عشر، يعود لأسباب دينية واستراتيجية، بعدما تمكّن الصهاينة من احتلال مواقع متقدمة في صناعة القرار البريطاني.

ويمثّل هذا الاتجاه أحسن تمثيل رئيس الوزراء البريطاني (دزرائيلي) (١٨٠٤- ١٨٨١م)، حيث درس المسألة بهذا الجانب وبالتفصيل، المستشرق ذائع الصيت (برنارد لويس)، في كتابه (الإسلام في التاريخ)..

ولد (دزرائيلي)، الذي خدم كرئيس وزراء لبريطانيا على فترتين من (٢٧ شباط إلى كانون الثاني من عام ١٨٦٨م)، ثم من (٢٠ شباط ١٨٧٤ الى ٢١ مارس ١٨٨٠)، من أب يهودي اعتنق المسيحية عام ١٨١٧م.. و(دزرائيلي) ككاتب وكسياسي تركت عليه أصوله اليهودية بصمات واضحة في تكوين أفكاره وأحلامه المتعلّقة بعودة اليهود إلى أرض الميعاد، ولكن من منظور مختلف، نستطيع تسميته بالصهيونية الشرقية، التي تختلف عن التيار الآخر، الذي هو تيار هرتزل، أو ما يسمّى بالصهيونية الغربية.

والحقيقة أن (دزرائيلي) تنطبق عليه نظرية الكاتب والمستشرق (إسرائيل ولفنسون)، القائلة بأن اليهودي حتى إذا بدّل دينه، تبقى جذوره الدينية ملازمة له.

والصهيونية التي مثّلها (دزرائيلي) كانت ترى في العرب والمسلمين صلة قرابة مع اليهود، كونهم ساميون مثلهم، وأن التوحيد الإسلامي قريب جداً من التوحيد اليهودي، وكلاهما يمتلك من الشرائع المتماثلة الكثير، بينما اليهودية على مفترق طرق مع المسيحية في هذه الاتجاهات.

لقد تعرّض (دزرائيلي) إلى هجمات من خصومه، كونه يطبّق سياسة يهودية وليس سياسة انجليزية، وأنه كان يتجاهل المصالح البريطانية لصالح أهداف وأهواء العاطفة اليهودية لديه.. وفي معرض مساندته للدولة العثمانية في حرب عام ١٨٧٧م، التي كادت أن تطيح بها روسيا، اتهمه خصومه بأنه يفعل ذلك لأن الروس اضطهدوا اليهود، وأنه كان مصمماً على سحق روسيا ومساندة أعدائها.

وأما المحللون المعاصرون، الذين يُعدّ (لويس) أحد أعمدتهم، فيرون أن اليهودي حتى إذا تطهّر روحياً بالتعميد، وصار مسيحياً، فإنه يبقى شرقيّ الهويّة، وأن ولاءاته مع آسيا ضد أوروبا، ومع الإسلام ضد المسيحية.

ويضيف (لويس) أن مثل هذه الأفكار التي تبدو غريبة الآن، بعدما حصل من حروب بين العرب واليهود، وما رافقها من أعمال وحشية، إلا أنه في زمن (دزرائيلي) فإن صداقة اليهودي، أو ميله للمسلم، تؤخذ على أنها حقيقة، وأن سياسة (دزرائيلي) تنبع من هذه القاعدة بشكل طبيعي، للأسباب التي ذكرناها آنفاً.

وقد كتب أحدهم آنذاك بأن ظاهرة التعاطف الفائق للعادة التي تبنّاها اليهود في كل مكان في العالم، الى جانب السلطان ضد القيصر، ملفتة للنظر.!

والقوة الاقتصادية لليهود الغربيين جعلت البعض من السياسيين آنذاك يحذّرون من التعاون أو التقارب بين المحمديين (هكذا كتبها لويس) واليهود، لأن المسيحيين سيكونون هدفاً مشتركاً.

ويضيف (لويس) بأنه في زمن الحروب الصليبية كان اليهود حلفاء للمسلمين ضد الصليبيين، وفي الأندلس كذلك، ولذلك لا بد لمثل هذا التحالف أن يكون قوياً حتى يترك هذه الآثار العميقة في التاريخ. وعلى هذا المنوال ركّز منتقدو (دزرائيلي) في سياساته تجاه المسألة الشرقية وغيرها.

لقد ذهب منتقدو خط (دزرائيلي)، بشأن سياسة التقرّب مع تركيا، بقولهم بأنه لا يمكن أن نضحّي بسياسة (انجلترا)، بل ورفاهية أوروبا، من أجل الحفاظ على المشاعر

العبرانية. وحذّروا بأن اليهودي في كل مكان في العالم صديق للتركي، وعدو للمسيحي الأوروبي، وأن سياسات (دزرائيلي) الشرقية وصلت إلى ما هو أبعد من كل هذه الدوائر. وكما قال أحدهم بأن يهودية دزرائيلي الفطرية لا بد وأن تؤثر على سياساته، فاليهود الشرقيين يكرهون المسيحيين بكل مرارة، لأنهم عاملوهم بشكل لا إنساني.

إن اعتزاز (دزرائيلي) بأصوله اليهودية أمر معروف للجميع، كما يقول لويس. وكانت القصص التي كتبها، وخطاباته، تشهد على ذلك بكل وضوح، وعلى ميله البالغ للأتراك والعرب والإسلام، وعلى إيمانه بالأخوّة التاريخية التي تجمع بين اليهود والمسلمين.. فقد كتب مرة بأن اليهود يعدّون نسيجاً عربياً يشبه الفسيفساء، أو هم عرب يهود، وهم أنساب أو أسلاف العرب المسلمين، أو أن العرب هم يهود – فقط – على ظهور الخيل.

وذهب لأبعد من هذا، عندما اعتبر اليهودية والمسيحية والاسلام – تاريخياً - ديانات عربية!، ولكن اليهودية أقرب للإسلام من المسيحية.

وتبريراً لفكر (دزرائيلي)، في هذا المجال، فإن (لويس) يعزو ذلك الى ما يسمّيه بالوسواس العنصري الذي سيطر عليه عموماً، والعنصر اليهودي خصوصاً، فقد كان معجباً بالإسلام وبالفرس والأتراك والعرب، وأنه فكّر في شبابه في الانضمام للجيش التركي كمتطوع.!

من هذا نستطيع أن نقول إن تيار (دزرائيلي) لم تسنح له الفرصة لإثبات وجوده أمام التيار الذي تحالف مع القوى الاستعمارية آنذاك، واخترقها مالياً وعقائدياً، ثم نجح بإقامة (إسرائيل) بعد مخاض طويل، ليجد اليهود والعرب أنفسهم في مواجهة لن تنتهي أبداً، إلا إذا حدثت معجزة!❐

وقفة مع بولس

مؤسس المسيحية الحالية

د. حفيظ اسليماني - الجزائر

تخصص الفكر الإسلامي ومقارنة الأديان

✍ لا يمكن لأيّ باحث في الأديان، وبصفة خاصّة في المسيحيّة، أن يتجاوز الحديث عن شخصية (بولس)، هذه الشخصية التي قلبت المسيحيّة رأساً على عقب.. شخصية لم تر المسيح مطلقاً، وفجأة ظهرت على مسرح الأحداث بأفكار عقائدية جديدة..

وبحكم تزايد الحملات التنصيرية في العالم الإسلامي، ارتأيت أنه من الواجب التطرّق لشخصية (بولس)، المؤسس الحقيقي للمسيحيّة الحالية.

يعدّ (بولس) شخصية محورية في المسيحيّة، إذ لا مسيحيّة بدونه. يقول (شارل جنيبير): "دون (بولس) كان من المحتمل أن لا توجد النصرانية"([١٠٥]). و(بولس) هو الاسم الروماني، ومعناه: صغير أو قليل، أمّا اسمه العبراني فهو: شاول، ومعناه: (المطلوب أو المسؤول)، وكان أحد القادة البارزين في الكنيسة الأولى. وكان (شاول) يهودياً من سبط بنيامين"([١٠٦]). ولد في

---

١ - المسيحية نشأتها وتطورها، شارل جينيبير، ترجمة عبد الحليم محمود، دار المعارف، ط٣، ص: ١١ .

١٠٦- دائرة المعارف الكتابية، مجلس التحرير: دكتور صموئيل حبيب، القس منيس عبد النور، دكتور القس فايز فارس، جوزيف صابر، المحرر وليم وهبة بباوي، نشر دار الثقافة، م٢، ص: ٢٣٥

(طرطوس)، التي كانت مركزاً من مراكز التهذيب العقلي"([١٠٧]). وكان "استشهاد (بولس) سنة ٦٧ أو ٦٨ م"([١٠٨]).

-تحوّله إلى المسيحيّة:

فيما يخصّ تحوّل (بولس) إلى المسيحيّة، هناك ثلاث روايات، وهي كالآتي:

الرواية الأولى: "وبَينَما هوَ يَقتَرِبُ مِنْ دمَشقَ، سَطَعَ حَولَهُ بغتةً نُورٌ مِنَ السَّماء ٤ فوقَعَ إلى الأرض، وسَمعَ صَوتًا يَقولُ لَه: «شَاوُلُ، شاوُلُ، لِماذا تَضطَهِدُني؟ ٥ فقالَ شاوُلُ: «مَنْ أنتَ، يا رَبّ؟» فَأجابَهُ الصوتُ: « أنا يَسوعُ الذي أنتَ تَضْطَهِدُهُ. [صَعْبٌ عليكَ أنْ تُقاوِمَني. ٦ فقالَ، وهوَ مُرتَعِبٌ خائف: «يا ربّ، ماذا تُريدُ أن أعمَلَ؟» فقالَ لَه الرّبّ:] «قُمْ وادخُلِ المدينةَ، وهُناكَ يُقالُ لَكَ ما يَجِبُ أنْ تَعمَلَ». ٧ وأمَّا رِفاقُ شاوُلَ فوَقَفوا حائِرينَ يَسمَعونَ الصّوتَ، ولا يُشاهدونَ أحدًا. ٨ فنهَضَ شاوُلُ عَنِ الأرض، وفتَحَ عَينَيه، وهوَ لا يُبصِرُ شيئًا. فقادوهُ بِيَدِهِ إلى دِمَشقَ. ٩ فبَقِيَ ثلاثةَ أيّامٍ مكفوفَ البَصَرِ، لا يَأكُلُ، ولا يَشرَب"([١٠٩]).

حسب هذه الرواية، (بولس) سمع صوتاً يناديه، وقد سمع المرافقون له الصوت أيضاً، لكن من دون مشاهدة أحد.

الرواية الثانية: "وبَينَما أنا أقْتَرِبُ مِنْ دمشقَ، سطَعَ فَجأةً حَولي عندَ الظُّهرِ نُورٌ باهرٌ منَ السَّماء ٧ فوقعتُ إلى الأرض، وسَمعتُ صَوتًا يَقولُ لي: شاوُلُ، شاوُلُ، لماذا تَضطهِدُني؟ ٨ فَأجبْتُ: مَنْ أنتَ يا ربُّ؟ قالَ: أنا يَسوعُ النّاصريُّ الذي تَضْطَهِدُهُ. ٩ وكَانَ الذينَ معي يَرونَ النور، ولا يَسمَعونَ صَوتَ مَنْ يُخاطِبُني. ١٠ فَقلتُ: ماذا أعمَلُ، يا ربّ؟ فقالَ لي الرَّبُّ: قُمْ وادخُلْ إلى دمشقَ، وهُناكَ يُقالُ لَكَ ما يَجِبُ علَيكَ أنْ تَعمَلَ. ١١ وكُنتُ فَقَدْتُ بَصري منْ شدَّة ذلكَ النورِ الباهرِ، فقادَني رِفاقي بِيدي حتى دَخَلْتُ دمشقَ"([١١٠]).

في هَذه الرِوَايةَ، نجد أَن مرافقي (بولس) رأوا النور، لكن دونَ سماع الصوت، وهو عكس الرواية السابقة.

الرواية الثالثة: " فمَضيتُ على هذه الحال إلى دمَشق، ولِيَ التَّفويضُ والتَّوكيلُ من عُظَماءِ الكَهَنَة. ١٣ فرَأيتُ أيُّها المَلِكُ على الطَّريقِ عِندَ الظُّهرِ نوراً مِنَ السَّماءِ، يَفوقُ

١٠٧ - قاموس الكتاب المقدس، تأليف نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، هيئة التحرير: د. بطرس عبد الملك، د. جون الكساندر طمسن، ذ. إبراهيم مطر، مكتبة العائلة القاهرة، ط١٤، ص:١٩٦

٤- نفسه، ص: ١٩٩ .

٥- أعمال الرسل٩/٣-٩.

٦- أعمال الرسل ٢٢/٦-١١.

الشَّمسَ بإشعاعه، قد سَطعَ حَولي وحَولَ رُفَقائي. ١٤ فسَـقَطْنا جَميعًـا إلى الأرض، وسَـمعتُ صَوتًا يَقولُ لي بالعبريَّة: شاوُل، شاوُل، لماذا تَضطَهِدُني؟ يَصعُبُ عَليكَ أن تَرفسَ المِهْـماز. ١٥ فقُلتُ: مَن أنتَ يا ربّ؟ قال الرَّبّ: أنا يَسوعُ الَّـذي أنـتَ تَضـطَهِدُه. ١٦ فـانَهَضْ وَقُـمْ عـلى قَدَميكَ. فإنَّما ظَهَرتُ لَكَ لأجعَلَ منكَ خادمًا وشاهدًا لهذه الرُّؤْيا الَّتي رَأَيتَني فيها، ولغَيرِهـا منَ الرُّؤَى الَّتي سأُظهِرُ لكَ فيها. ١٧ سأُنقِذُكَ مـنَ الشَّـعبِ، ومـنَ الـوثَنيينَ، الَّـذينَ أُرسِـلُكَ إلَيهم، ١٨ لتَفتحَ عُيونهم، فيَرجِعـوا مـنَ الظَّـلامِ إلى النُّـور، ومـن سُـلطانِ الشَّـيطانِ إلى الله، ويَنالوا بالإيمانِ بي غُفْرانَ الخَطايا، ونَصيبهم منَ المِيراث، في عِدادِ المُقَدَّسين"([١١١]).

في هذه الرواية، نجـد أن الجميـع سـقطوا عـلى الأرض، وأنَ (بـولس) سـمع صـوتاً مـن السماء يكلّمه بالعبرية. كـما نجـد في هـذه الروايـة أن المسـيح كلّـف (بـولس) بـأن يصـبح خادماً.

هكذا يتّضح أن قصة تحـوّل (بـولس)، هـي قصـة مليئـة بالمتناقضـات، وفقـاً للروايـات الثلاث:

- الرواية الأولى: (بولس) سمع الصوت، معيّة المرافقين له، دون أن يروا أحداً.
- الرواية الثانية: الكلّ رأى النور، لكن (بولس) وحده من سمع الصوت.
- الرواية الثالثة: سقوط الجميع على الأرض، وسمع (بولس) صوتاً يكلّمه بالعبرية.

بالإضافة إلى تناقضات الروايات الثلاث، فإن هناك أمـراً مهـماً، وهـو أن دمشـق في تلـك الفترة لم تكن تحت حكم الرومان.. يقول (هـيم مـاكبي): "يصـعب عـلى المـؤرّخ أن يفهـم مهمة (شاوول) حين يعلم أن دمشق، في تلـك الفـترة، لم تكـن تحـت سـلطة الرومـان، وأن الأمبراطور كاليغولا تخـلّى عنهـا عـام ٣٨ للمـيلاد. ومـن المعـروف أن دمشـق – تاريخيـاً – كانت، في تلك الفترة، جزءاً من مملكة الأنباط العربية، التي كانت للملك الحارث. ولم يكن هذا الملك يساوم على سلطته أبداً، ولم يكن يسمح لموفد مثل (شـاوول) أن يـدخل أراضـيه بسهولة، ويطارد رعاياه، أو يطارد جاليات تعيش في ظلّ حمايته، لا سـيما وأن هـذا الموفـد قادم من يهودا، التي يحتلهـا أعـداؤها الرومـان"([١١٢]). يضـيف (هـيم مـاكبي) أيضـاً: "مـن المستحيل على (بولس) أن يحصل على رسائل من الكاهن الأكبر، تخوّله مطاردة المسـيحيين المؤمنين في دمشـق، لسـبب منطقـي أسـاسي، وهـو أن هـؤلاء المـؤمنين هربـوا إلى دمشـق ليكونوا في مأمن من سطوة الرومان وسلطة الكاهن الأكبر"([١١٣]).

٧- أعمال الرسل٢٦/١٢-١٨.

٨- بولس وتحريف المسيحية، هيم ماكبي، ترجمة سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، ص: ٣٧.

٩- بولس وتحريف المسيحية، هيم ماكبي، ص: ٣٧.

وعلى هذا تكون قصة رحلة (بولس) إلى دمشق، وفقاً لأعمال الرسل، هي قصة مشكوك فيها، ممّا يعني أنها قصة من نسج كاتب حاول خداع الناس، دون أن يفلح في ذلك.

- صلب المسيح، وقيامته، في فكر (بولس):

لقد دعا (بولس) إلى عقيدة الصلب، وكان همّه هو القول بالمسيح المصلوب، يقول: "لأَنِّي لَمْ أَعْزِمْ أَنْ أَعْرِفَ شَيْئًا بَيْنَكُمْ، إِلاَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ، وَإِيَّاهُ مَصْلُوبًا"([114]).

يقول (ول ديورانت) عن (بولس): "ولقد أنشأ (بولس) لاهوتاً، لا نجد له إلا أسانيد غامضة أشدّ الغموض في أقوال المسيح. وكانت العوامل التي أوحت إليه بالأسس التي أقام عليها ذلك اللاهوت، هي انقباض نفسه، وندمه، والصورة التي استحال إليها المسيح في خياله؛ ولعلّه قد تأثّر بنبذ الأفلاطونية والرواقية للمادة والجسم، واعتبارهما شراً وخبثاً؛ ولعلّه تذكّر السنة اليهودية، والوثنية، سنة التضحية الفدائية للتكفير عن خطايا الناس: أمّا هذه الأسس، فأهمّها أنّ كلّ ابن أنثى يرث خطيئة آدم، وأن لا شيء ينجيه من العذاب الأبدي، إلا موت ابن الله، ليكّفر بموته عن خطيئته"([115]).

يؤكّد هنا (ديورانت) أن (بولس) تأثّر بسنّة التضحية للتكفير عن الخطيئة، لذلك دعا إلى هذا الاعتقاد، وإشاعته. يضيف (ول ديورانت)، في هذا الإطار، قائلا: "وتلك فكرة كانت أكثر قبولاً لدى الوثنيين منها لدى اليهود، ولقد كانت مصر، وآسية الصغرى، وبلاد اليونان، تؤمن بالآلهة من زمن بعيد - تؤمن بأوزوريس، وأتيس وديونيشس - التي ماتت لتفتدي بموتها بني الإنسان. وكانت ألقاب مثل سوتر (المنقذ) واليوثريوس Eleutherios (المنجي) تُطلق على هذه الآلهة، وكان لفظ كريوس Kyrios (الربّ) الذي سمّى به (بولس) المسيح هو اللفظ الذي تطلقه الطقوس اليونانية - السوريّة على ديونيشس الميت المُفتدى، ولم يكن في وسع غير اليهود، من أهل إنطاكية، وسواها من المُدن اليونانية، الذين لم يعرفوا عيسى بجسمه، أن يؤمنوا به، إلا كما آمنوا بآلهتهم المنقذين. ولهذا ناداهم (بولس) بقوله: "هو ذا سرّ أقوله لكم"([116]).

ونفس الأمر أشار إليه (شارل جنبير) قائلا: "ورأى (بولس) بوضوح أيضاً أن الأتباع الجدد من المشركين لم يكونوا ليتقبلّوا كلّ القبول فضيحة الصليب، وأنه يجب تفسير ميتة يسوع المشينة تفسيراً مرضياً، يجعل منها واقعة ذات مغزى ديني عميق. وأعمل (بولس)

---

[114] - رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس ٢/٢

[115] - قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، ط ١٩٩٨، م١١، ص: ٢٦٣-٢٦٤

[116] - نفسه، ص: ٢٦٤

فكره في هذه المشكلة المزدوجة - وذلك بطبيعة الحال حسب الاتجاه الهيلينستي - ووضع لها حلاً، كان له صدى بالغ المدى. لقد تجاهل فكرة عيسى الناصري، التي أغرم بها الاثنا عشر، ولم يتّجه إلا إلى عيسى المصلوب، فتصوّره شخصية إلهية تسبق العالم"([117]).

(بولس) - حسب جنبير - جعل من المسيح المصلوب شخصية إلهية، حتى تلقى الفكرة قبولاً لدى الأتباع، كي لا ينفروا من دعوته. يقول (بولس): "المَسيحُ حَرَّرَنا مِنْ لَعنَة الشَّريعَة، بأنْ صارَ لَعنةً منْ أجلنا، فالكتابُ([118]) يَقولُ: «مَلعونٍ كُلُّ مَنْ ماتَ مُعَلَّقًا على خشَبة. ١٤ وهذا ما فعَلَهُ المَسيحُ، لتَصيرَ فيه بَرَكَةُ إبراهيمَ إلى غَيرِ اليَهود"([119]).

وهَذا النصّ حجة على المسيحيينَ، لا لهمَ، فقولهم بأن الذي صلب هو الإله المتجسّد، فيكون بذلك هذا الإله ملعوناً. وهذا لا يجوز في حقّ الله سبحانه وتعالى جلّ شأنه. فهل الله يلعن نفسه؟ طبعاً لا. وهذا ما تقول به الموسوعة الكنسية، فإن (آدم) لمّا أكل من الشجرة، لم يلعنه الله، وإنّما لعن الأرض. فلماذا لم يلعنه؟ تجيب الموسوعة الكنسية قائلة: "أمّا عقوبة المرأة، فلم يأتِ فيها ذكر اللعن، لأنّها مع آدم صورة لله، فلا تلعن"([120]). فالله لم يلعن آدم وحواء، لأنّه على صورته، فبالأحرى أن لا يلعن نفسه، وبالتالي بطل كلام (بولس).

وعن قيامة المسيح، يقول (بولس): "وإنْ كانَ المَسيحُ ما قامَ، فتَبشيرُنا باطلٌ، وإيمانُكُم باطلٌ"([121]). بناء على قول (بولس) نقول: إن الإيمان المسيحي باطل إذن، لكون صلب المسيح لم يحدث أصلاً، وبالتالي فالحديث عن قيامته لا معنى له. وعلى هذا فـ(بولس) هدم المعتقد المسيحي من حيث لا يدري.

في الختام، لا بدّ من التأكيد على ضرورة تكوين الشباب المسلم في مجال علم مقارنة الأديان، هذا العلم الذي يعدّ السلاح الأكاديمي في مواجهة الحملات التنصيرية المتزايدة على عالمنا الإسلامي، بغية تفتيت هذا العالم الذي تجمعه رابطة الرسالة الإسلامية السمحة النقية. وإلا سنكون ضحية تلك الحملات، التي تشتغل ليل نهار لتحقيق أهدافها.. ولعلّ تطرّقنا لموضوع (بولس)، مؤسس المسيحية الحالية، هي محاولة لكشف حقيقة هذه الشخصية من جهة، ومساهمة في التصدّي للعمل التنصيري من جهة ثانية❐

---

[117] - "المسيحية نشأتها وتطورها"، جنبير، ص: ١٠٥
[118] - يقصد بالكتاب: سفر التثنية ٢١/٢٣
[119] - غلاطية ٣/١٣-١٤
[120] - الموسوعة الكنسية لتفسير العهد القديم، سفر التكوين، ص: ٤٦
[121] - رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس ١٥/١٤

وحدة الوجود عند سبينوزا

الحلقة الثالثة

د. أكرم فتاح سليم
Akram_duhoky@yahoo.com

نتحدّث في هذه الحلقة عن وحدة الوجود عند بعض فلاسفة الغرب، كـ(سبينوزا)([١٢٢])، الفيلسوف الهولندي اليهودي، الذي ظهر مذهبه بإنكار وجود الأول القديم، وهو الله سبحانه. فملا مح الإلحاد بارزة في مذهبه، بجعل الطبيعة خالقاً ومخلوقاً، إذ يؤدّي هذا الخلط إلى عدم فرز العلّة الأولى والوجود الأوّل عن الموجودات الأخرى.

هاجر والدا (سبينوزا) من (البرتغال)، في فترة الاضطهاد الديني لليهود من قبل النصارى، ودرس الديانة اليهودية والفلسفة، كما هي عند الفيلسوفين (ابن ميمون) و(ابن جبريل)، اللذين عاشا في (الأندلس) كذلك.

([١٢٢]) باروخ سبينوزا: ١٦٣٢ - ١٦٧٧ م، ولد بأمستردام من أسرة يهودية، أراد والده له أن يصبح حاخاماً، فتلّقى اللغة العبرية، والتوراة، والتلمود، والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط. ولكنه ونتيجة لبعده عن الدين، عدل عن مشروعه، وتحوّل إلى العلوم الإنسانية، وأخذ يتردّد على الأوساط البروتستانتية، فلقي فيها طبيباً، لقنّه الطبيعة والهندسة والفلسفة الديكارتية. فازداد ابتعاداً عن اليهودية، وكانت وفاته بمدينة (لاهاي). ينظر: يوسف بطرس كرم (ت ١٩٥٩ م)، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الخامسة، ص١٠٦.

تظهر في فلسفة (سبينوزا) ملامح وحدة الوجود، حيث يتصوّر الطبيعة والكون ذات مظهرين، فهي فعّالة حيويّة خالقة من جهة، وهي منفعلة مخلوقة من جهة أخرى. وأن هذا الجانب المنفعل هي المادة، وما تشتمل عليه الطبيعة من غابات وهواء وماء وغير ذلك، وهذه الطبيعة كلّها من إنتاج الجانب الفعّال، وخلقه. وعندئذ يكون في الكون قوّة خالقة تخلق الأشياء، وهي التي يسمّيها (جوهر) الله. وفيه أشياء مخلوقة: الأعراض، أو العالم. يقول: "إن كلّ شيء كامن في الله، وكلّ شيء يحيا ويتحرك في الله". ويقول أيضاً: "إن أعظم الخير هو معرفة الاتحاد بين العقل والطبيعة". فهو يرى أن الحقيقة هي أن انفصالنا الفردي مجرد وَهم، وأننا أجزاء من مجرى القانون والسبب العظيم .

كما يظهر القَول بوحدة الوجود، وأن المطلق هو الوجود الحقيقي، وأن الكثرة في حقيقتها واحدة، في فلسفة كلّ من (هيجل) "١٧٧٠ - ١٨٣١م"، و(شيلنج) "١٧٧٥ - ١٨٥٤م"، وغيرهما من المثاليين الألمان(١٢٣).

وقد وجد هذا المذهب عند المفكر الإيطالي (جيور وانو برونو) ١٥٤٨-١٦١١م، حيث درس الفلسفة واللاهوت في أحد الأديرة الدينية، إلا أنه خرج على تعاليم الكنيسة فرمي بالزندقة، وفرّ من (إيطاليا)، وتنقّل طريداً في البلدان الأوروبية، وبعد عودته إلى (إيطاليا) قبض عليه وحوّل إلى محاكم التفتيش، فحكم عليه بالموت حرقاً(١٢٤).

ومن أقوال (سبينوزا)، التي تؤكّد على مذهبه في وحدة الوجود:

1. "ما في الوجود إلا الله، فالله هو الوجود الحقّ، ولا وجود معه يماثله؛ لأنه لا يصحّ أن يكون ثمّ وجودان مختلفان متماثلان".
2. "إن قوانين الطبيعة وأوامر الله الخالدة شيء واحد بعينه، وإن كل الأشياء تنشأ من طبيعة الله الخالدة".
3. " الله هو القانون الذي تسير وفقه ظواهر الوجود جميعاً، بغير استثناء أو شذوذ".
4. " إن للطبيعة عالماً واحداً هو الطبيعة والله في آن واحد، وليس في هذا العالم مكان لما فوق الطبيعة".

(١٢٣) ينظر: د. غالب بن علي عواجي، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، جدة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠١م.، ج ٣، ص٩٩٤-٩٩٥.

(١٢٤) ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، ج٢، ص٧٨٦.

5. " ليس هناك فرق بين العقل، كما يمثّله الله، وبين المادة، كما تمثّلها الطبيعة، فهما شيء واحد" ([١٢٥]).

والراجح أن (سبينوزا) اطّلع على آراء (ابن عربي) الأندلسيّ في وحدة الوجود، عن طريق الفيلسوف اليهودي الأندلسي (ابن ميمون)، وأعجب بأفكار (برونو) الإيطالي، وخاصة تلك الأفكار التي تتعلّق بوحدة الوجود. ولقد قال أقوالاً اختلف فيها المفكّرون، فمنهم من عدَّوه من أصحاب وحدة الوجود، وبعضهم نفى عنه هذه الصفة.

وفي القرن التاسع عشر الميلادي نجد أن مقولة وحدة الوجود قد عادت تتردّد على ألسنة بعض الشعراء الغربيين، مثل (بيرس شلي) ١٧٩٢ - ١٨٢٢م، فالله - سبحانه وتعالى- في رأيه هو هذه البسمة الجميلة على شفتي طفل جميل باسم - مبتسم، وهو هذه النسائم العليلة التي تنعشنا ساعة الأصيل، وهو هذه الإشراقة المتألقة بالنجم الهادي في ظلمات الليل، وهو هذه الورود اليانعة تتفتح وكأنها ابتسامات شفاه جميلة، إنّه الجمال أينما وجد.

ونجد المستشرقين اهتموا كثيراً بدراسة كتب التصوف، ككتب ابن عربي؛ لأنّها تحقّق أهدافهم في نشر الإلحاد، وإنكار النبوّات، ونبذ التكاليف الشرعية، والدعوة إلى القول بوحدة الأديان.. وما حلا لـ(جولد تسيهر)، عند شرحه معنى آيات القرآن الكريم، ليخرج من ذلك بأحكام عامة، ففي (سورة المزمّل/ الآية ٨)، عند قوله تعالى: ﴿ وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾، يقول: "واذكر اسم ربك الذي هو أنت". وفي (سورة الواقعة/ الآية ٥٧)، عند قوله تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ﴾، يقول: "نحن خلقناكم بإظهاركم بوجودنا، وظهورنا في صوركم".. وليس هذا التصوّر بمستغرب على من يقول إن عجل بني إسرائيل أحد المظاهر التي اتّخذها الله، وحلّ فيها ..

وليس من الإنصاف أن نقول إن هذا هو رأي الصوفية المسلمين، ولا رأي بعده، بل يجب أن نضع في اعتبارنا أنّ مذهب وحدة الوجود مذهب فلسفي، يبتعد عن المنهج القلبي العرفاني الذي اختطّه أرباب المجاهدات والأحوال للوصول إلى وحدة الشهود. وفي وحدة الشهود - ومهما قيل عنها من كلام ظاهره مستشنع، وباطنه سليم، على حدّ تعريف (أبي نصر السراج الطوسي) - يبقى دائماً شيء هام أن نذكره، أن العبد عبد، والربّ ربّ، ولا تداخل ولا امتزاج، ولا حلول ولا اتحاد، بل بمقدار ما يصل العبد إلى تحقيق عبوديته، يصل إلى التحقّق من ربوبيّة الربّ، وتنزيهه عن كل إفك وباطل..

([١٢٥]) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٨٧-٧٨٨.

ولا ينبغي لنا أن نغضّ الطرف عن قيمة التفاسير المبعثرة في المراجع الصوفية الكبرى، لآيات بعينها من القرآن الكريم، فإنّ تبعثر هذه التفاسير لا يحول دون تقديرها حقّ قدرها، ذلك لأنها غالباً ما سيقت لتدعيم موقف، أو لتشهد على استمداد فكرة أو لفظة. فهي - من هذه الناحية - لا تخرج عن كونها تفسيراً صوفياً غير مجموع. وفيما عدا ذلك يمكن القول إن أبرز التفاسير الصوفية بعيدة عن التأويلات الفاسدة، كتفسير (عرائس البيان في حقائق القرآن، لأبي محمد روزبهان الشيرازي)، المتوفّى سنة ٦٠٦ هـ وكذلك (التأويلات النجمية، لنجم الدين داية)، المتوفّى سنة ٦٥٤ هـ وقد مات قبل أن يكمله، فأكمله (علاء الدولة السمناني)، المتوفى ٧٣٦ هـ. فأغلب ما سقناه من تفاسير صوفية لا يسلم من النقد، ولا يصحّ أن يكون نموذجاً صالحاً لتمثيل الصوفية والتصوف بأمانة وصدق([١٢٦]).

ففي تفسير(لطائف الإشارات)، كتبه (عبد الكريم بن هوازن)، محاولاً أن يوفّق بين علوم الحقيقة – الفلسفة - وعلوم الشريعة، وقاصداً إلى هدف بعيد: أنه لا تعارض بين هذه وتلك، وأنّ أيّ كلام يناقض ذلك خروج على أيّ منهما، وعلى كليهما؛ فكلّ شريعة غير مؤيّدة بالحقيقة، فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة، فغير محصول. ونحن خلال قراءتنا لـ(لطائف الإشارات)، نشعر أن كل صغيرة وكبيرة في علوم الصوفية لها أصل من القرآن الكريم، ويتجلّى ذلك بصفة خاصة حيثما ورد المصطلح الصوفي صريحاً في النص القرآني؛ كـ الذكر، والتوكّل، والرضا، والولي والولاية، والحقّ، والظاهر والباطن، والقبض والبسط، فلا تملك إلا أن تحكم أن الصوفية قد استمدوا أصولهم وفروعهم من كتاب الله الكريم، وأن علومهم ليست غريبة ولا مستوردة، كما يحلو لبعض الباحثين حين يتهمون التصوف الإسلامي بالتأثّر بالتيارات الأجنبية: كاليونانية والفارسية والهندية والمسيحية([١٢٧]).

نجد أيضاً فكرة وحدة الوجود عند (بيتر بروك)، عندما يقول: "إن العقل لا يجد اطمئنانه النهائي إلا بمعرفة العلّة الأولى للموجودات، وإن معرفتنا وحدة الموجودات في الله تبرّئنا من الحسد، وتعلّمنا أن في سعادة القريب سعادتنا"([١٢٨]). وقوام مذهبه الجديد حيث تتلائم الأضداد. وبذلك يقوم الدليل على وجود الله (على طريقة أوغسطين).

([١٢٦]) ينظر: عبد الكريم بن هوازن (ت ٤٦٥هـ)، لطائف الإشارات، المحقّق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة الثالثة، ص٥.

([١٢٧]) المصدر نفسه، ص٦.

([١٢٨]) يوسف بطرس كرم (ت ١٩٥٩ م)، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الخامسة ص١٤١.

ويحتفظ (كوزان) بالمنهج الفرنسي الذي يذهب من علم النفس إلى الميتافيزيقا، وينبذ قول الألمان، بحدس عقلي يدرك المطلق مباشرة، وبذا نخرج من الذاتية إلى الموضوعية. ولمّا كان الله غير متناه، كان الموجود الأوحد. ولمّا كان الله عقلًا، كان وجدانًا، والوجدان يتضمن التنوّع والتباين. فَالله يستخرج الكون من ذاته بتطوّر إرادي، كما يستخرج الإنسان من نفسه فعله الإرادي؛ وهذا التطوّر الإرادي في الله، هو مع ذلك ضروري لازم من كماله، باعتباره العلّة المطلقة، إذ إن مثل هذه العلّة لا تستطيع ألا تخلق. فحياة الكون، ومن ثمّة حياة البشر والشعوب، مظهر الحياة الإلهية؛ وكل ما هو موجود هو عقلي..

وقد ثارت مناقشات حادّة حول هذه الأقوال، كان من أثرها أن (كوزان) تحوّل، منذ ١٨٣٣م، من وحدة الوجود إلى الإله المفارق، وظلّ إلى النهاية على المبدأ العقلي المنكر للوحي. وبالرغم من سلطانه على التعليم، كان نفوذه ضئيلًا على جمهرة المثقفين([١٢٩]).

نستطيع أن نقول إن الإسلام يؤمن بأن الله - جلّ شأنه- خالق الوجود، منزّه عن الاتحاد بمخلوقا ته، أو الحلول فيها. وأنّ الكون شيء غير خالقه..

فهذا المذهب يخالف الإسلام، في إنكار وجود الله، والخروج على حدوده، ويخالفه في تأليه المخلوقات، وجعل الخالق والمخلوق شيئاً واحداً، ويخالفه في إلغاء المسؤولية الفردية، والتكاليف الشرعية، والانسياق وراء الشهوات البهيمية، ويخالفه في إنكار البعث والحساب والميزان([١٣٠]).

وعلى علماء المسلمين أن يصفّوا العقائد، وأن ينقّوها، وأن يبتعدوا بأنفسهم عن كل ملتبس، وأنْ يقدّموا العقيدة للناس واضحة جليّة، وذلك أدب الإسلام في كل شيء، فقد نهينا عن التعمّق والتجاوز على عظمة الله، فعليهم أن لا يتركوا بيت شعر، أو عبارة، يمكن أن تلتبس على العامة، إلا وعدلوها وفسروها التفسير الصحيح.. والمغرمون بالألغاز لا يصلحون لإفهام الناس، إذا أصبح هذا دأبهم وعادتهم، فالناس يحتاجون إلى البيان الواضح الجلي.. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾([١٣١]) ❐

([١٢٩]) المصدر نفسه، ص٣٠٧- ٣٠٨.

([١٣٠]) ينظر: د. صالح الرقب – د. محمود الشوبكي، دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، قسم العقيدة - كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية – غزة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م، ص٨٤.

([١٣١]) ينظر: سعيد حوّى (ت ١٤٠٩ هـ)، الأساس في السنة وفقهها، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ج١، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ= ١٩٩٢م، ص٤٣٩..

(لقمان) نصّ جاهز شامل.. لنا ولأولادنا جميعاً

عمار وجيه

✍ نكرّر دوماً أننا يمكن أن نستخرج ١١٤ رسالة كليّة من ١١٤ سورة، فإذا كانت رسالة (يوسف) قطف ثمرات المدرسة الإبراهيمية، وتحويلها إلى نظام حكم. أو كانت رسالة (آل عمران) أنّه لا قيادة بلا تضحية، ولا تضحية إلا بقضية، ولا قضية إلا بفكرة، ولا تصح الفكرة إلا ببرهان.. وهكذا..

فما رسالة (سورة لقمان)؟

إنها رسالة (الحكمة) لأولادنا، الذين نتوهّم أنهم ما زالوا صغاراً عليها: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ) لقمان/٢

- الحكمة في تحفيزهم على العبادة، وهم صغار: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ لقمان/ ٤

- الحكمة في توعيتهم أن تجار وشركات اللهو (المدمر) من أنواع الكليبات المثيرة للغريزة، ومحفزّات الإدمان من ألعاب وممارسات شتّى، ستحطّمهم لا محالة، مقابل أن يغتني أصحاب تلك الشركات: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾/ ٦

- الحكمة أن نعلمهم كيف يفكّرون في عجيب صنع الله: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ...﴾ /١٠

- وكيف يتأمّلون في القدرة الهائلة التي لا حدود لها: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾/١٦

- وكيف يتصوّرون سعة علم الله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾/ ٢٧

- الحكمة تكون في أن نحسن تشغيل عقله، وقد ذكرنا نماذج، وقلبه: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾/١٤ وجوارحه: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ...)/ ١٧

- الحكمة تكون في بناء القيم من أدب وتواضع: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ...﴾/ ١٨

- والرجولة التي قوامها الصبر: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾/ ١٧

- الحكمة أن يفهم أن دور الأب الإرشاد، وأننا لن ننقذهم يوم الحساب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا...﴾/٣٣

- وأخيراً وليس آخراً، الحكمة أن نعلّم أبناءنا حديث النبي عليه الصلاة والسلام، الذي تلا فيه آخر آية من (سورة لقمان)، بعد أن ذكر أشراط الساعة: [... خمس من الغيب لا يعلمهنّ إلا الله]: ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾/ ٣٤

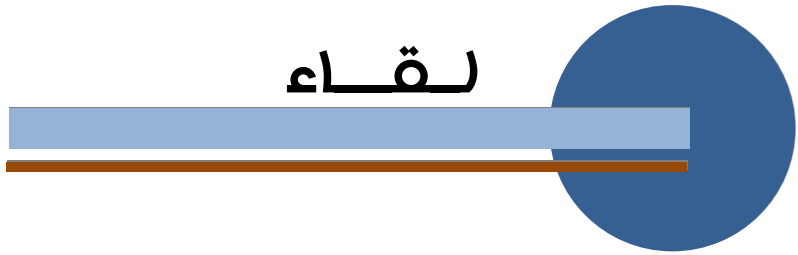
- فإذا آمن ولدك أن الله عنده علم الساعة، استعدّ للقاء الله في أيّ ساعة.

- وإذا اطمأن أن الله ينزل الغيث، توكّل عليه، وطلب الرزق، وانتظر الغيث والإغاثة من الله.

- وإذا أيقن أن الله يعلم ما في الأرحام، لم يحزن إنْ رزق ببنت أو ولد، وصبر إنْ لم تكتب له الذرّيّة، لأنّه لا يعلم أين يكون الخير.

- وإذا أدرك أنه ما تدري نفس ماذا تكسب غداً، لم يجزع عند وقوع الأقدار، ورضي بها.

- وإذا علم أنه ما تدري نفس بأيّ أرض تموت، جعل حياته كلّها لله، لأنّه لا يهمّه من أيّ محطة سيغادر إلى دار البقاء.. فكلّ المحطّات تؤدّي إلى الآخرة ❐



- حوار مع مروان الفاعوري	سرهد أحمد

مروان الفاعوري:

الوسطية تتعرض إلى إقصاء لأنّها تمثّل حالة الحكمة والاعتدال في الأمّة

حاوره: سرهد أحمد

أكد رئيس (المنتدى العالمي للوسطية) الدكتور المهندس **مروان الفاعوري**، في مقابلة خاصة مع (الحوار) على أن تغوّل التطرّف، وتسيّد الخلاف والصراع في الأمّة، ناجم عن الابتعاد عن منهج (الوسطية)، واصفاً إياه بمنهج (الحكمة)، الذي يستمدّ من المنهج الإسلامي الصحيح.

وشدّد الفاعوري على أن هذا المنهج يدفع بالمجتمع إلى حالة تفاعلية، ويحثّ الأشخاص على اتّخاذ المواقف السليمة الصحيحة؛ وفق معايير شرعية، وعقلية، ومصلحية، في الوقت نفسه، مبيناً أنّ (الوسطية) مفهوم يتعرّض لاختطاف من جهات ودول تبطن إظهار الإسلام على أنه دين يدعو إلى الاستسلام والضعف والاستكانة..

أدناه تفاصيل ما دار في المقابلة:

* **الحوار: ما هي الأصول الفلسفية لـ(الوسطية) التي تنادون بها؟**

د.مروان الفاعوري: تستمدّ (الوسطية) التي ننادي بها من المنهج الإسلامي الصحيح [وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا]، وهو المنهج القائم على (القرآن الكريم) الذي يصف الإسلام بأنه (الدين الوسط)، [قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ]، [حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ]، كما أنه منهج قائم أيضاً على (السنة النبوية) الصحيحة.

وتعني (الوسطية) الموقف الأمثل والأحسن والأوزن، ومن تجلياتها (اللطف)، الذي ذكره (القرآن الكريم): [وليتلطَّف]، وهو منتصف (القرآن)، وميزانه. وبالتالي، نحن نعتقد أن (الإسلام) هو منهج الحكمة، ومنهج التأني والتفكير الحكيم؛ البعيد عن الشطط والإفراط والتفريط، لذلك نحن بحاجة إلى إعمال هذا المنهج، وإعادة إحياء مفاهيم (الوسطية) في كافة شؤون الحياة، على صعيد الفرد، والأسرة، والمجتمع، والدولة، والأمّة.

فعندما تكون (الوسطية) هي السائدة، يكون حال (الأمّة) في أجمل وأبهى صوره، وعندما يتسيد التطرّف والخلاف والصراع تتراجع (الأمّة)، وتدخل في مراحل الاستنزاف والضعف والهوان.. وحالنا الآن هو نتيجة بعدنا عن هذا المنهج؛ منهج الحكمة والتراحم.

و(الوسطية) لا تعني المهادنة البتّة، بل تعني دائماً اتّخاذ الموقف الأفضل، فإذا كنّا نتحدّث عن اعتداء على البلدان والأوطان، فهي تعني مقاومة المحتل. وإذا كنّا نتحدّث عن العلاقات بين الدول والشعوب، ومكوّنات المجتمع الواحد من كافة الأعراق والملل، فتعني (الوسطية) - في هذه الحالة-؛ حالة التراحم واللطف والتآخي والتسامح والتعايش المشترك.

* **الحوار: البعض يتهم تيار (الوسطية) بأنه تيار تمييع، ما ردّكم ؟**

د.مروان الفاعوري: الكلام هذا على إطلاقه ليس صحيحاً، هناك من يحاول - بدعوى الوسطية - تبرير بعض الأوضاع الفاسدة، والخاطئة، في هذه الأمّة، ويسعى لتبرير حالة الاستسلام والرضوخ للعدو (الصهيوني)، أو الخنوع للأنظمة الاستبدادية.. ولا شك أن هؤلاء هم أبعد ما يكونون عن منهج (الوسطية)..

منهج (الوسطية) هو الطريق الذي خطّه الرسول بالتمام والكمال، وهو سيرة الصحابة والتابعين، وهو سيرة القائد (صلاح الدين الأيوبي)، الذي نحتفي اليوم بالحديث عن مدرسته ومنهجه(*) ، ولا نذكر مواقفه، وصولاته التاريخية، بقدر ما نتحدّث عن فلسفة وتربية، وعن حالة ومنهج.

أيْ نعم، هناك من يدّعي صلته بالوسطية، لكن كما يقول الشاعر (وكلّ يدَّعي وصلاً بليلى .... وليلى لا تقرّ لهم بذاكا)، مثلما أنّ هناك أدعياء يتحدّثون عن (الجهاد)، وهم أبعد ما يكونون عن هذه الفريضة المقدّسة، بمعناها الشامل، إذ إنهم يستنزفون طاقات الأمّة في صراعات داخلية دامية، دمّرت دولاً عربيّة، وإسلاميّة.

وهناك من يريد أن يؤثر السلامة والراحة والدعة، فتراه يتحدّث عن (الوسطية)، وهو بعيد كلّ البعد عن هذا المنهج.

إن (الوسطية) هي المنهج الذي يدفع بالمجتمع إلى حالة تفاعليّة، ويحثّ الأشخاص على اتّخاذ المواقف السليمة الصحيحة؛ وفق معايير شرعية وعقلية ومصلحية في نفس الوقت.. ولذلك، نحن نعتقد أن (الوسطية) مفهوم يتعرّض لاختطاف، من جهات ودول تبطن إظهار الإسلام على أنه دين يدعو إلى الاستسلام والضعف والاستكانة.

* **الحوار: هل تعزّزت الحاجة إلى (الوسطية) أكثر، من حيث هي فلسفة وممارسة، في الآونة الأخيرة، خاصة مع ظهور جماعات متطرّفة، مثل (داعش)؟**

د. مروان الفاعوري: الحقيقة أن (الوسطية) تتعرّض إلى عدوان من طرفين، الطرف الأول: الغلاة الذين يريدون نقل المنطقة إلى مرحلة من الصراع والعنف المتبادلين، وهؤلاء يقومون بالتعبير عن الاحتجاج على الأوضاع السائدة، وعلى الكرامة المهدورة، من خلال التفجير، والقتل، واستباحة الدماء، وبالتالي: تدمير بنيّة الدول الوطنية.. وفي مقابل هؤلاء الغلاة، هنا ك فئة من دعاة الإفراط والتمييع، يكرّسون حالة التبعية للغرب، والاستلاب أمام نموذجه الحضاري، ظنّاً منهم أن اللحاق بالغرب سيجرّ التطوّر، وسيردم الفجوة المعرفية، والتقنية، التي تفصل بين عالمنا الإسلامي والعالم الصناعي المتطور.

لذلك فـ(الوسطية) تتعرض إلى إقصاء من البعض، لأنّها تمثّل حالة الحكمة والاعتدال في الأمّة.. هذه الحالة تقطع الطريق أمام أيّ محاولات لجرّ مجتمعات المسلمين نحو منزلقات خطيرة، نتائجها معروفة سلفاً: تدمير الأوطان، وخدمة الأنظمة الشمولية؛ بتكريس بقائها، من خلال إعطائها مسوّغاً لفرض الأحكام العرفية الطويلة الأمد.

- **الحوار: هل كان هناك ثمّة تداخل في المفاهيم بين تيار (الوسطية) والجماعات التي تؤمن بمنطق القوّة وسيلة للتغيير؟**

د.مروان الفاعوري: لم تكن هناك ثمّة علاقة حتّى على مستوى بعض المفاهيم إطلاقاً، وتاريخ نشأة هذه الجماعات معلوم للجميع، إذ نشأت كردّ فعل على ممارسات القمع

التي مورست في مصر وسوريا والعراق خلال العقود الماضية، فصار الشباب الملاحق، والمحاصر، والمسجون، والمعذّب، يضمر كرهاً شديداً للدولة، ومؤسساتها الأمنية، والمخابراتية.

كما أنّ بعضاً من تلك الجماعات – كما هو معروف - هي صناعة غربية – صهيونية، بامتياز، لتشويه الإسلام، مثل: (داعش)، في سوريا والعراق، وغيرها.

ونعيد التأكيد أن لا علاقة – فكرياً - البتّة بين تيار (الوسطية)، وتلك الجماعات، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ إن (الوسطية) معنية بتفكيك مفاهيم التطرّف، وتفنيد حجج المتشدّدين، وإشاعة خطاب عقلاني، يحيل أفكار وقدرات شباب الأمّة إلى طاقات عبر البناء التراكمي الهادئ.. تماماً كما فعل (نوري الدين زنكي)، و(عماد الدين زنكي)، و(أبو حامد الغزالي)، و(عبد القادر الجيلاني)، وغيرهم، بوضعهم نواة مدرسة تربوية في العالم الإسلامي، اخضرّت شجرة باسقة أثمرت (صلاح الدين الأيوبي)، القائد الذي حقّق انتصارات عسكرية، ونجاحات إدارية، بعد أن قام بتهيئة الأمّة، عقائدياً وفكرياً.

- **الحوار: ما جوابكم على القائلين بضرورة تجاوز الإسلاميين خطاب (الوسطية) إلى (الحداثة)؟**

د. مروان الفاعوري: أنا لا أعتقد أن هناك تصادماً بين مفهومي (الوسطية) و(الحداثة)، فإنْ كانت (الحداثة) تعني التحديث والتجديد، فذلك مطلب (الوسطية)، ومبتغاها، أيضاً، لأنّ متغيّرات الحياة، ومستجداتها، تحتّم علينا التجديد في أمر الدين، ومعنى الحديث الشريف في هذا السياق واضح: ((إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِه الأمّة عَلَى رَأْسِ كُلِّ مائَة سَنَة مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا))، والتجديد لا يشمل الأصول والقطعيات، إنّما المستهدف: تجديد الفهم، والفروع، والوسائل؛ لمواكبة مقتضيات العصر القاهرة.

أمّا إذا كان المقصود بـ(الحداثة)، من منظور البعض: التقليد، والارتهان الثقافي للغرب، فهذا ما لا تدعو (الوسطية) إليه، ولا تقبل به بتاتاً. فهكذا (حداثة)، بهذه المضامين، مخالفة للرؤية الإسلامية تماماً.

وعلى الجانب الآخر، أحسب أن مفهوم (الوسطية) لا يتقاطع سلباً مع مفهوم (الحداثة)، في بُعده التنويري، أو التطوّر التكنولوجي، لأنّ توطين المعرفة مطلب وحاجة إسلامية ملّحة، مع الاحتفاظ بخصوصيتنا، لأن لنا مشروعنا الحضاري الخاص بنا، الذي ينسجم مع كلّ المكوّنات القومية، والعرقية؛ كوروداً كانوا أم عرباً، فرساً أم تركاً، وهذا

المشروع هو الوحيد الذي يحوز على إجماعنا، والقابل للتطبيق، ولنا في ذلك تجربة فريدة منذ عهد الرسول، ولما بعد الفتوحات الإسلامية.

- **الحوار: بحكم زياراتكم إلى الإقليم، وتشكيلكم لـ(منتدى الوسطية - فرع كوردستان)، أين الكورد من الوسطية؟**

د. مروان الفاعوري: كان للكورد آنئذ إسهامات جليلة في البناء الحضاري الإسلامي، ونحن عندما نأتي برفقة علماء آخرين من دول عربية وإسلامية إلى كوردستان، إنّما هو للتعبير عن الوفاء للكورد، والاعتراف بجميلهم على الأمّة. ونحن ننظر إلى كافة مكوّنات الأمّة نظرة الأخوة الإسلامية، [إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ].

ولا زال الأمل معقوداً علىَ إخواننا الكَورد، فَي دفع حركة الوعي، وتعزيز الوحدة، في صورة تفاهمات يمكن أن تجري مع دول الجوار، حتى تتخلّص كوردستان من المظالم، وتسود الطمأنينة، ويحلّ الاستقرار.

وبكلّ صراحة، أنا فوجئت من حجم استجابة إخواننا بكوردستان السريعة لمنهج (الوسطية)، ولا عجب لأنّ الكورد وسطيون؛ فكراً وممارسة، وقد كنت على تواصل، منذ أكثر من عام، مع لفيف من الطلبة الكورد الذين قدموا إلى الأردن لإكمال دراساتهم العليا، وهؤلاء يعود إليهم الفضل في نقل بذرة مشروع (منتدى الوسطية)، وزرعها في كوردستان، وسنعمل سوياً على تطوير فرع المنتدى هنا، عبر عقد العديد من الندوات والمؤتمرات في المستقبل القريب، لترسيخ مفاهيم الوسطية، ومواجهة الأفكار المتشددة والدخيلة على أمّتنا.

- **الحوار: في ختام هذا اللقاء نتوجّه إليكم بالشكر والتقدير، آملين لكم طيب الإقامة.**

د. مروان الفاعوري: شكراً لكم على هذا الاستقبال واللقاء...دمتم❐

ما بين الإفراط والتفريط في الشعائر التعبدية

د.يحيى عمر ريشاوي

ما بين الإفراط والتفريط خيط رفيع ودقيق لا يحسّ به إلا من رحم ربّك؛ الإفراط في الاهتمام بتقوية العلاقات الاجتماعية، والتفريط في حقّ الجيرة، والأخوّة، والقرابة.. الإفراط في الاهتمام بالصحة والبدن إلى حدّ الوسوسة، والبحث المضني في الإنترنت عن كل جديد صحي، والتفريط في التمارين الرياضية، وترك حبل المعدة على الغارب لكلّ غثّ وثمين.. الإفراط في التسوّق، وشراء كلّ ما تحتاج وما لا تحتاج، والتفريط في الاهتمام بالمظهر الخارجي، وإعادة لبس نفس (ربطة عنق) العام الذي مضى!!

ولعلّ الأخطر من هذا وذاك، التطرّف والإفراط في التديّن والالتزامات العقدية، أو التفريط في أداء الواجبات الدينية - ولا أتحدّث هنا عن التطرّف الديني في جانبه السياسي، وآثاره المدمرة على حياة الناس، إذ لا يتّسع المجال له -، ولكن الذي أريد أن أتطرق إليه في هذا المقال، هو الإفراط أو التفريط في بعض الشعائر الإسلامية، والالتزامات والسنن التعبدية.

فمثلاً، تجد من أقسم أن يعتمر كلّ سنة، ويمضي العشر الأواخر من كلّ رمضان في البقعة المباركة، ويصرف آلاف الدولارات - كلّ سنة - على هذه الشعيرة العظيمة، في فنادقٍ راقية، والسفر عبر خطوط طيران فاخرة، وشراء هدايا غالية بمئات الدولارات، بينما أقرب المقربين إليه أحوج ما يكون إلى مدّ يد العون، وتوفير حاجاته الحياتية.. إفراط في أداء سنّة، وتفريط في واجب وفريضة!

وتلحظ إفراطاً في شعيرة أخرى، وهي أداء صلاة التراويح الرمضانية في جوامعنا خلال الشهر الفضيل، إلى حدّ تغليب الاهتمام بسنّة التراويح على فريضة الصوم نفسها! وكأنّ شهر رمضان هو أداء صلاة التراويح لا غير.. بينما تلحظ تفريطاً في الاهتمام بالسحور - مثلاً -، أو قيام الليل، أو قراءة القرآن، وغيرها من الأذكار والعبادات.. ويصل الأمر إلى التفريط في أداء الواجبات الشخصية، والحكومية، والحجّة - ربما - هي تهيئة الجسم لأداء صلاة التراويح جماعة في المسجد!! تقصير وتفريط هنا، وإفراط ومبالغة هناك!

وأرى أن هناك نوعاً آخر من الإفراط والبذخ الزائد في صروح بعض الجوامع والمساجد وأبنيتها، أو ربّما صرف ملايين الدولارات على بناء مساجد في أماكن، المسلمون أحوج ما يكونون فيها إلى مدارس، أو مستشفيات، أو غيرها من المرافق الخدمية الملّحة والضرورية.. إفراط في مجال مهم، وتفريط في مجال مهم آخر.. فكما أن المساجد هي جزء أساسي في حياة المسلمين لا غنى عنه، فكذلك المدارس والمستشفيات والمكتبات وغيرها من المرافق الخدمية.

نحتاج إلى فهم حضاري أعمق في العبادات والالتزامات الدينية، يوازن - وبصورة أدقّ - بين ما هو داخل في باب الإفراط والإسراف، وبين ما يدخل في خانة التفريط والتقصير والإهمال، كي نكون - بحقّ - مثالاً للآية القرآنية الكريمة ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً ...﴾ ❐

- الشاعر والأديب الكوردي **پیرەمێرد**..	ترجمة: سرهد أحمد

الشاعر والأديب الكوردي پيرەمێرد..

عمق الفهم وشمولية التصوّر

ـ القسم الثاني ـ

بقلم: عمر إسماعيل رحيم ـــــ نقله إلى العربية: سرهد أحمد

✍ **المصادر المعرفية التي استقى منها (پيرەمێرد):**

كان (پيرەمێرد) – رحمه الله - امرءاً فطناً واعياً، توّاقاً - كغيره من المفكرين والمثقفين - للعلم والمعرفة، بدليل استثماره أوّل فرصة أتيحت له لإكمال تحصيله الدراسي بإحدى المراكز الأكاديمية والعلمية الحديثة آنذاك في (اسطنبول)، إذ تخطّى تلك المرحلة بنجاح، وقد تحدّث الشاعر بنفسه عن تلك الفترة التي قضاها في الدراسة الجامعية، قائلاً: "خرجت من السليمانية وأنا نصف متعلّم، وعدت إليها وأنا حاصل على تعليم عال". ورغم

ذلك، جاءت طروحاته الفكرية، ونتاجاته الأدبية، نابعة من ملكته العقلية بالدرجة الأولى، لا على المنقولات من الكتب والمصادر المدوّنة.

وأجاد (پيره ميّرد) التحدّث بثلاث لغات، وبإتقان، وهي:

١- العربية، لغة القرآن، والدين الذي يعتنقه.

٢- الفارسية، لغة حضارة امتدّت لثلاثة آلاف عام، غنيّة بمصادر المعرفة، خاصّة الأدب والعرفان.

٣- التركية، إذ جاءت غالبية النتاجات الأدبية والمعرفية الغربية الحديثة آنئذ؛ مترجمة إلى هذه اللغة.

وعليه، فقد امتلك (پيره ميّرد) مفاتيح أبواب العلوم والمعارف، القديمة والحديثة معاً، إلى جانب كونه متّسماً بالذكاء والوعي والعقلانية، ذا همّة عالية، ونبوغ فريد.

لذلك شكّلت حيازة (پيره ميّرد) لنواصي المعرفة، المكتسبة والذاتية، دافعاً لتقصّي العلوم، والاستزادة منها، لأنّه كان بالأساس شخصاً رسالياً، يسعى لهدف محدّد.

ويمكننا الجزم أن (پيره ميّرد)، الأديب والشاعر، كان مهيأً في ذاته ليبرز مفكّراً حصيفاً، وصاحب قلم سيال، موظّفاً قدراته لخدمة دينه، وأمّته، حيث تجسّد ذلك جلياً في عشرات المقالات، ومئات الأبيات والقصائد والحكم والأمثال التي نظّمها .

وأنا في القسم الثاني هذا، أحاول سرد بعض من مصادر المعرفة لدى (پيرهميّرد)، وإن بشكل مختصر، ضمن سياق تتّبعي لسيرة حياته، وتراثه الثرّ ..

- **أولاً/ المساجد والكتاتيب:**

وفقاً للعرف السائد آنذاك في التربية والتعليم، التحق (پيره ميّرد) بالكُتّاب، وقطع المراحل الدراسية - تبعاً للمنهج المعتمد في كوردستان - لغاية كتاب (السيوطي)، ونظراً لنبوغه وتفوّقه، بلغ مرحلة الـ(مستعدّ)* في سنّ مبكّرة، وهو لم يتجاوز ثماني سنوات. ويذكر عنه، كدليل على نبوغه المبكّر هذا، أنّه ساجل أستاذه بآرائه حول شعر غزل عفيف لـ(حافظ)، ما لفت انتباه عمّه (حسن)، وكان هو الآخر شاعراً فحلاً جواداً، فآثر نقله إلى كُتّاب ثانٍ.

وباعتقادي أن (پيرهميّرد) لم ينهل العلم فقط من الدروس المنهجية المقرّرة، بل استزاد ما كان يبغيه من مصادر المعرفة الأخرى التي توّفرت لديه، حتى إنّ والده أهداه - وهو ما زال صبياً - مجموعة كتب قيّمة، اقتناها أثناء زيارة له إلى (طهران).

ومن الواضح أن (پيره ميّرد) جمع في الكتاتيب المسجدية ثروة علمية لا بأس بها، أيْ بمعنى أنّه بالإضافة إلى (القرآن الكريم)، فإنّ مناهج المدارس الشرعية في كوردستان شكّلت أولى مصادر المعرفة لدى أديبنا الراحل .

- **ثانياً/ التكايا والخانقاهات:**

إلى جانب التحاقه بالكتاتيب المسجديّة، وولعه بالتحصيل العلمي، تعرّف (پيرهميّرد) في مرحلة عمرية مبكّرة أيضاً على التكايا والخانقاهات: خانقاهات مشايخ النقشبندية في (بيارة)، وتكايا مشايخ آل الحفيد، وقد أشار إليها شخصياً في مذكّراته.

ولا شك أنّ هذه الأماكن، إلى جانب كونها صروحاً كبيرة للعبادة والذكر والعرفان، كانت، في الوقت نفسه، مراكز زاخرة بالأدب والعلم والمعرفة، ضمّت بين جنباتها مجالس وندوات عامرة بالنقاشات الهادفة والحكم المفيدة.

لقد تمكّن (پيره ميّرد)، بوعيه ونبوغه، أن يستقي من هذه المراكز جملة علوم، محوّلاً إياها إلى مصدر من مصادر المعرفة، يستزيد منها.

- **ثالثاً/ مضايف الوجهاء، ومجالس البكوات:**

انحدر (پيره ميّرد) من أسرة مرموقة، إذ كان والده رئيساً للوزراء في عهد أحمد باشا بابان، كما كان عمّه شاعراً بارزاً، وهذه الميزة جعلته، وأسرته، في اختلاط دائم مع العائلات الكبيرة، وبكوات عشيرة الجاف، ذات الحظوة الاجتماعية، والمكانة الوطنية، الذين برز منهم الكثير من الأدباء والشعراء، بحيث شكّلت مجالسهم بيئة مؤاتية ليشبّ (پيرهميّرد) فصيح اللسان، ملمّاً باللغة الكوردية، وآدابها، حافظاً لمئات الحكم، والأمثال، ناهيك عن كونها ميداناً للتمرّن على الحوار، والتمرّس على حلّ المشاكل الاجتماعية، كما أكسبته معرفة بسايكولوجية الأفراد، والجماعات، ونضجاً عقلياً أهلّه للإصلاح الاجتماعي .

- **رابعاً/ القصائد والأدبيّات الكوردية:**

وَلِعَ (پيره ميّرد)، منذ نعومة أظافره، بالأدبيّات الكوردية، فكان يحفظ قصائد لكبار الشعراء الكورد، أمثال: (نالي)، و(سالم)، و(محوي)، و(مولوي)، و(بيساراني)، و(حاجي قادر كوية)، ويدوّن ما حفظه من تلك القصائد في كشكول كبير، كان يعيره - في أحايين كثيرة - لأصدقائه ومعارفه.

ولم يكتف (پيرهميّرد) بحفظ قصائد لكبار شعراء الكورد، إنّما حاول ترجمتها إلى لغات أخرى، لتطّلع عليها الشعوب الأخرى، وتتعرّف على التراث الأدبي الكوردي.

ونستطيع القول إجمالاً: إن اشتغال (پيره ميّرد) بحفظ القصائد، وترجمتها، مثّلت له معيناً معرفياً آخر لا ينضب .

- **خامساً/ العرفانيّات:**

استفاد (پيره ميّرد) كثيراً من العرفان والأدبيّات العرفانيّة عموماً، كوردية كانت أم فارسية أو تركيّة، لانسجامها مع حياة الزهد التي عاشها، فقد كان بسيط المعيشة، عزيز النفس، لا يكترث للأمور المادية، و بخلاف ما أشيع عنه من حبّه الجمّ للطعام، فلم يعبأ لنوع الغذاء الذي كان يتناوله، وكان يجود بما عنده لمن يراه أحوج إلى ذلك منه.

حياة الزهد في ذاتها؛ تجعل المرء رقيق القلب، صافي البال، عميق التفكير في الطبيعة والكون والتاريخ، وهذا ما تمتّع به (پيره ميّرد) على المستوى العملي. أمّا نظرياً، فقد قرأ جلّ النتاجات العرفانية لـ(مولانا خالد النقشبندي)، و(مولوي)، و(مولانا جلال الدين الرومي)، و(حافظ الشيرازي)، و(سعد الشيرزاي)، و(سعيد أبو الخير)، كما ترجم بعضاً منها إلى اللهجة الكورديّة السورانيّة، وسنأتي على ذكرها لاحقاً.

- **سادساً/الحكايات الشعبية، والفلكلور الكوردي:**

قطف (پيرهميّرد) من حقل الحكايات، والأمثال الشعبية، والفلكلور الكوردي، الشائع حينذاك، ثمرات العلوم، بأصنافها، ممّا زادته ثراءَ معرفياً، حيث تمكّن بذكائه من توظيف ذلك الفلكور فنياً وأدبياً، وإعادة صياغته وإنتاجه بحلّة جديدة.

و(پيرهميّرد) بهذا العمل الأدبي قريب الشبه من (مولانا الرومي)، الذي مزج بين حكايات شعبية، وإرشادات قرآنية، وحكمة من خبرته، في صياغة مثنوية فريدة.

ولا يخفى أنّ إحدى الأعمال الأدبية الكبيرة، والمميزة، لأديبنا، هي (الأمثال والحكم)، التي تتخطّى الـ(٦٤٤٠) بيتاً شعرياً، كلها تنبع عن الحكم والكلام المنسّق الشائع في التراث الأدبي الكوردي الشفاهي حصراً. وعن هذا يقول (پيرهميّرد): "مجلتي تحوي سبعة ألوان من المعلومات: علمية، فقهية ، أدبية، تاريخية، فلسفية، فكاهية، اجتماعية، وتضمّ كذلك ٢٠ ألفاً من الأبيات الشعرية، والأمثال، كلّها من وحي أفكاري".

- **سابعاً/ الأدب الفارسي:**

كان (پيره ميّرد) يجيد اللغة الفارسية بإتقان، واطّلع على ما وقع تحت يديه من مصادر الأدب الفارسي مثل: (إسماعيل نامه)، ومروراً بدواوين (حافظ الشيرازي)، و(سعد

الشـيرازي)، وبصـورة عامـة الأدبيـات الفارسـية المتداولـة في ذلـك العصـر. ولا شـك أنّ (پيرەمێرد) بعد أن اندمج بدنيا العرفان - كما سـنأتي عـلى ذكـره لاحقاً-، فإنّـه سـعى وراء النبع الذي يروي به ضمأه المعرفي.

ومعظم الكتّاب الكورد، في تلك الفترة، كانوا على إلمام تامّ بالفارسيّة، وكتبـوا شـطراً مـن نتاجاتهم بهذه اللغة الحيّة.

- **ثامناً/ الاختلاط بالمنظّمات المدنيّة، والسياسيين:**

اخـتلاط (پيرەمێـرد) بالمجـاميع الثقافيـة، والتعامـل مـع الشخصـيات ذات الانـتماءات الفكرية والأدبية المختلفـة، وتواصـله مـع روّاد السياسـة، والمراكـز الاجتماعيـة، والملتقيـات الفكريـة، هيّأت له فرصة الدخول في حوارات عميقة، وسجالات سـاخنة، مـا أكسـبه نضـجاً معرفياً، وثروة فكرية، وفي هذا الوسط تلقّحـت آراؤه، ونظرياتـه، بحيـث أنتجـت مقـولات جديدة .

- **تاسعاً/ الأدب التركي:**

اختلط (پيرەمێـرد) بـالمراكز الفكريـة، والمنتـديات الأدبيّـة، التركيّـة، خـلال الفـترة التـي قضاها في (اسطنبول). وهذه المدينة التي كانت عاصـمة الخلافـة العثمانيـة؛ والتـي تجمـع بين شطري قارتين، مثّلت تجسيراً بين ثقافتين مختلفتين، ونقطة تـلاقٍ بـين مـدارس فكريّـة، وأدبيّة متباينة، وصرحاً جا معاً لأحدث نتاجات الكتاب والأدباء العالميين؛ مترجمـة إلى اللغـة التركية .

وفي تلك الحاضرة الكبيرة نال شاعرنا قسطاً وفيراً من العلم بأدبيّـات الشـعوب الأخـرى. وإلى هـذا المصـدر المعـرفي أشـار (پيره مێـرد) في مقدّمـة ترجمتـه لـديوان (مولـوي) قـائلاً: "عاينت الكثير من أدبيا ت أقوام مختلفة، وطالعت نتاجات لمشاهير عـالميين، لكنهـا جميعـاً لم تكن بحماسة روح المولوي."

وفي هذا السياق، يمكننـا الإشـارة إلى ترجمـة (پيرەمێـرد) لروايـة (عـازف الكـمان)، مـن ناحية. ومن ناحية أخرى، الإشارة، إلى تأثّره الكبير بـالأديبين التركيـين (نـامق كـمال) و(عبـد الحق حامد).

- **عاشراً/ الفكر والفلسفة الغربية:**

بعد ذهاب (پيره مێرد) إلى (اسطنبول)، ودخوله كليّة الحقوق، باتت أبواب الاطّلاع على الفكر والفلسفة الغربيين مشرعة بوجهـه، خاصّـة الأفكـار السياسـية، والقواعـد القانونيـة.

وعادة ما كان يشير أديبنا في ثنايا مقالاته، التي نشرها في صحيفتي (ژيان) و(ژين)، إلى التنظيرات الفلسفية والسياسية لمفكرين غربيين كبار، أمثال: (توماس هوبز)، و(جون لوك)، و(جان جاك روسو)، و(مونتسكيو)، وأحياناً يوجّه إليهم سهام النقد، داحضاً بعضاً من حججهم الفلسفية.

ومن الطبيعي أن تشكّل الأفكار الغربية، هي الأخرى أيضاً؛ مصدراً معرفياً لـ(پيرەمێرد).

التزام (پيرەمێرد) بالإسلام والقيم العليا

شبّ (پيره مێرد)، بوصفه فرداً ناضجاً من أفراد المجتمع الكوردي، ومن سليل عائلة محافظة، على الالتزام بالدين الإسلامي الحنيف، والتمسّك بالقيم العليا، كما نشأ على التقيّد بالأعراف والتقاليد الكوردية الأصيلة، والابتعاد عن مسببات إهدار كرامة الإنسان، والنأي عن كلّ ما يحطّ من قدره ومكانته.

ولا شك أنه، كغيره من المؤمنين، لم يكن معصوماً من ارتكاب الذنوب، ولا محميّاً من الوقوع في الخطأ، أو الفهم الخاطئ، وهذه طبيعة البشر، باستثناء الأنبياء والرسل عليهم السلام، الذين عصمهم الله من كلّ ذلك.

إن التزام (پيره مێرد) بأركان الإسلام، والعبادات، وخضوعه للأحكام الشرعية، كأيّ مسلم، هو أمر غير قابل للجدل بتاتاً، ولا مجال لإثارة أيّ شكوك حوله. وما يشاع عنه من عدم أدائه للصلاة، أو أن سفره الى الديار المقدسة لم يكن بهدف الحج، بل للسياحة والاطلاع، أو انتقاده لشعيرة ذبح الأضحية، متذّرعين في ذلك بمقولته: (حجّ القلب أولى عندي من حجّ الكعبة).. نعم، لقد قال (پيرەمێرد) هذا الكلام، لكن التفسيرات التي توحي بغير المعنى الذي توّخاه ليست صحيحة إطلاقاً، لأنه من الإجحاف بحقّ هؤلاء الشعراء والأدباء، الذين هم في نفس الوقت قامات فكريّة وفلسفيّة، الركون إلى اجتزاء نصوص محدّدة من مجمل نتاجاتهم الفكرية والأدبية، وفهمها في غير سياقها الصحيح. وهو – في الوقت نفسه – خطأ منهجي كبير.

وإني لأرى مقولة (پيرەمێرد) قد جاءت ضمن فهمه للإسلام فهماً مقاصدياً، إذ لم يكن أديبنا ضحل المعرفة، ولا سطحي الفهم، كما لم يكن مسلماً تقليدياً، حتى يطلق الكلام على عواهنه. فـ(پيرەمێرد)، النابغة والأديب والفيلسوف والمصلح الاجتماعي، لم يرد عنه - على الإطلاق - الالتحاق الأعمى بالتيارات الفكرية الجامدة، والممارسات الدينية التقليدية الشائعة آنئذ .

وبموازاة توجيهه للانتقادات، فقد سعى (پيره ميّرد) أيضاً، إلى توعية الناس، وتوجيه سلوكياتهم الوجهة المقاصدية الصحيحة، فلا عجب أن تعرّض لاتهامات بالمروق عن الدين، من قبل أولئك المتدينين التقليديين.

وأعتقد أن أصحاب هذه الاتهامات على صنفين:

- الأوّل: أشرت إلى هذا الصنف آنفاً، وهم أصحاب التوجّه التقليدي في التديّن، المتمسّكون بالعادات، والتقاليد. ولم ينجرّ (پيره ميّرد) في تيار التقليد، والتديّن التقليدي، بل عارض الصورة التقليدية، السائدة، وتناولها بالنقد تارة، وبمحاولة تقديم الصورة الصحيحة تارة أخرى، كما أنه عمل على توعية الناس، وتوجيههم.

- الثاني: وهذا الصنف مدفوع إيديولوجياً، وهم المتصيّدون لبعض الجمل الضبابية، والأبيات الشعرية غير المباشرة في معانيها، تقصّد بها الشاعر انتقاد بعض المظاهر الاجتماعية السلبية، والممارسات الغريبة، المتذّرعة بالتديّن، والمتحجّجة بالمحافظة على الأعراف.

وهؤلاء قد يرومون من وراء هذه الاتهامات؛ ضمّ الشاعر إلى جانبهم، والاستقواء بطروحاته، وشهرته، من جهة، ومن جهة أخرى، إذكاء نار العداوة، والحرب، بين (پيره‌ميّرد) وجبهة التقليديين، أو – على الأقلّ - لإضعاف ثقة الناس بـ(پيره‌ميّرد)، بوصفه حائداً عن الدين، وهو ما يصبّ في مصلحتهم في النهاية أيضاً.

كان (پيره ميّرد) عارفاً ربانياً كبير القدر، بعيد الصيت، محباً لله، وملتزماً بتعاليمه، وقد تجلّى ذلك في مجمل نتاجه الأدبي والفكري. ويمكننا إجمال هذه الحقيقية في النقاط أدناه:

- **أولاً/ الاعتزاز بعبوديته لله:** بان ذلك في سلسلة قصائده الخالدة، المعنونة: (پيرى پيران – كهل الكهول)، فبعد أن حمد الله وأثنى عليه، عبّر عن اعتزازه بالعبودية لخالقه، وأنّه يرتعد خشية أمام عظمته، ويتلذذ بالصلاة، ويدعوه سبحانه وهو مختف عن أعين الناس؛ والراحة واللذة التي يشعر بها أثناء تلاوته لـ(الحمد)، لغاية (إيّاك)، ويدعوه سبحانه أن يمنحه الاستقامة، والإخلاص، والرضا بالقضاء. وهذا بيان لأجواء السعادة التي كان يعيشها (پيره‌ميّرد) من عبوديتة لله تعالى، إذ يقول:

أنت وحدك ربّ الأرض والسماء

في كلّ مكان؛ حاضر، وملاذ

أنا أعتزّ بعبوديّتك

أرتعد خشية أمام عظمتك

ما ألذّ وقوفي بين يديك

حين أقوم مُؤدّياً صلاتي

أتلو (الحمد)، متوجّهاً إليك

أحمدك في سريرتي

حين أبلغ تلاوة (إيّاك)

يمتلىء قلبي نوراً فى حضورك

لأني وأنا واقف في حضورك

قلبي يغتسل في بحار الأنوار

....

إلهي، اجعلني واعياً بنفسي

عندما أنادي يا الله، لا أبغي سواك

لا أن يكون دعائي على لساني فحسب

وفي قلبي يعشعش بغض الناس

اجعل قلبي يطفح بالرضوان

بحيث يسعدني كل ما يأتي به القدر

- **ثانياً/ الالتزام بالعبادات، وأداء الفرائض:**

ثبت عن (پيرەمێرد) أدائه لفريضة الصوم، والتزامه بأداء صلاة التراويح في مسجد جدّه (همزة الآغا)، وهناك كان يؤدّي صلاة وخطبة العيد، ويتناول طعام العيد مع عامّة الناس.

وفي العام الذي أصيب بالمرض الذي توّفي به، لم يستطع (پيرەمێرد) الصوم، وقد قال عن ذلك: "لم أصب بالمرض في رمضان طيلة حياتي، فكيف ما كانت صحتي كنت أصوم."

وفي مقالة له بعنوان: (بكاء لأجل رمضان)، نشرها في صحيفة (ژين)، العدد ٩٧٣، ذكر فيها الآتي: "عمري ٨٤ عاماً، صمت خلالها ٧٤ رمضاناً، باستثناء هذه السنة، لقد حلّ شهر رمضان غريباً، لم أستطع أن أوفّيه قدره، حقّاً أريد أنْ أجهش بالبكاء".

وعن التزامه عموماً بفريضة الصيام؛ أنشد شاعرنا مرتجلاً قصيدة يقول فيها:

شهر رمضان في عزّ الصيف

أصوم حتّى ولو كان حرّه كنار جهنم

والصائم المغشيّ عليه من شدّة الحرّ

ستفتح له أبواب الجنّة

حين يعلو الخلوف شفاه الصائمين

ستنزاح الحجب بينهم وبين الله

وحين تحافظ على جوارحك

يمكنك القول إنّك صائم حقّاً

إذا كنت جائعاً، وأطعمت فقيراً

حينذاك سيكون إيمانك مثمراً

الصوم هو المسار إلى الرحمن

إنّه الوحيد الذي لا رياء فيه

وفي هذه القصيدة إثبات واضح وصريح على بيان (پيرەمێرد) للمقاصد من الصيام، والتزامه بهذه الفريضة؛ عملاً لا قولاً فقط .

ويستثنى من ذلك فريضة الزكاة، لأن (پيره مێرد) كان يتصدّق بجلّ ماله، وينفق على المحتاجين بسخاء، ما تعذّر عليه ادّخار المال الذي تجب فيه الزكاة.

وبشأن الركن الخامس، فقد تمكّن من أداء الحجّ وهو في سن الثلاثين، ضمن بعثة على نفقة الخليفة العثماني عبد الحميد الثاني.

- **ثالثاً/ التفكّر الدائم في الله، والتوكّل عليه:**

- كان (پيره‌ميّرد) دائم التفكّر في الله، متوكّلاً عليه في خطواته ومواقفه كلّها، مستشعراً بمعيّته، متيقّناً بخضوع كلّ شيء لمشيئته سبحانه، ومستجيراً به من ملمّات الحياة وكروبها. وقد وردت في مطلع قصيدته عن تأسيس الجمعية العلمية؛ أبيات في التوكّل على الله، قال فيها :

رافقنا الحقّ بتوفيقه في هذا العمل

يداً بيد، لا شك يمنح الله القوّة

وفي قصيدة أخرى، نسجها بمناسبة صدور صحيفة (ژين)، قال في مطلعها:

(بسم الله) بدأنا بقلب صاف

صفّدت الشياطين جميعها

وهذه الأبيات الآنفة؛ دلالة شاخصة على إيمان (پيره ميّرد) الراسخ بوحدانيّة الله تعالى، وباليوم الآخر. وسنفصّل القول في هذا الجانب لاحقاً.

- **رابعاً/ رفقة القرآن:**

اتّخذ (پيره ميّرد) القرآن رفيقاً دائماً، حيث كان يقرأه، ويتدبّره باستمرار كلّ ليلة، ما أكسبه دراية جيدة بمعانيه وألفاظه.

وقد كتب عالم الدين والأديب الكوردي المعروف الشيخ (علاء الدين السجادي)، في مؤلّفه الشهير (تاريخ الأدب الكوردي)، واصفاً (پيره ميّرد) بأنّه: "كان يعيش في منزل أسماه (قلندرخانة)، يجتمع فيه كلّ مساء لفيف من أصحاب الأقلام الثقافية المبرّزين، وما إن يودّع الضيوف، بعد هجيع من الليل، حتّى يعمد إلى إسباغ الوضوء، وإقامة الصلاة، وتلاوة القرآن، ومن ثمّ ينكبّ على كتابة مقاله الافتتاحي لصحيفته".

لقد أثّرت رفقة (پيره‌ميّرد) للقرآن؛ على نحو واضح في تصرّفاته ومعنوياته، كما انعكست على مقالاته وقصائده جلّها .

ولو تفرّسنا في معظم نتاجاته، لاتّضح لنا اعتماده على الآيات القرآنية في تدعيم مقالاته التي حرّرها، مهما كان موضوعها. وأنا شخصياً قمت بإحصاء بعض تلك المقالات المدعومة بآيات قرآنية، فوجدت منها الذي لا يتجاوز الصفحة الواحدة - على سبيل المثال – يحوي على اقتباس لحوالي خمس إلى ست آيات قرآنية. (في إحدى مقالاته المعنونة (الإسلام

والديمقراطية)، وهي صفحة واحدة فقط، نشرها في جريدته (ژين)، العدد(٦٥٠)، سنة ١٩٤١، نجده يستشهد بسبع آيات قرآنية، وحديث واحد).

وبالنسبة لحجم التأثير الذي تركه القرآن في معنويات (پيره ميّرد)، فيبدو كبيراً، ونلمس ذلك في السطور التي صاغها بمقال نشره في (ژين)، العدد ٩٧١، سنة ١٩٤٩، قائلاً: "لست بعالم دين حتى أبيّن فضائل القرآن، لكنّي أرى أثر القرآن في نفسي، وقد جرّبت حلاوته، حلاوة تفتقدها أدبيات الدنيا كلّها، وأنا الآن في كهولتي؛ عرفت الله، حين أقوم بقراءة القرآن، أشعر بصفاء روحي، واكتساب قوّة إيمانية، وكأني أخاطب الله وأنا في حضوره". وختم يقول: "أنا الآن مستغن عن جميع الكائنات، وقد منحني الله كلّ ما تمنّيته، كلّ ذلك من فيض القرآن".

وأمّا الموضوعات الشعرية، والأمثال، والحكم، فقد شغلت الاقتباسات القرآنية حيّزاً كبيراً فيها، تثبت صدق توجّه (پيره ميّرد) الإيماني، في الانشغال بالقرآن، والانتفاع به، والاستدال بالآيات في مكانها اللائق.

ففي قصيدة رباعية، نراه يصف أربعة أصناف من طبائع البشر، قائلاً:

تفضّل انالي بالقول:

اثنان لا يتأدّبان

ذاك ينبح، وهذا يسبّ

﴿وخلقناكم أطوارًا﴾ واضحة

أحدهما صامت، والآخر شرس..

وفي قصيدة أخرى، يصف (پيره ميّرد) إرادة الله المطلقة، الذي لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع، قائلاً:

أنا متيقّن أنّك موجود في كلّ مكان

ترانا ولا نراك، فلا تظهر ذاتك لأحد

أنت موجود منذ الأزل، دون مكان وزمان

تدبّر بقدرتك شؤون العالمين

قد ذكرت ﴿ما أصابكم﴾

هـــي إرادتـــــك الـتـــي لا رادَّ لـــهـــا..

وفي أحدى الأمثال والحكم، يهجو النفاق والتزلّف:

هـنـاك عـدوّ بلسـان صديـق

هـو خنّاس يتقمص دور الآدمي

وفي حكمـــــــة أخـــــــرى يـــــــدعو إلى الإعـــــــراض عـــــــن اللغـــــــو:

إنّه أمـر اللّه، ومن كبرى الأحكام

﴿وإذا مرّوا باللـغـو مـرّوا كـرامـًا﴾

بطهارة القلب تكون نجاة النفس

وإنْ صادفت سوءاً، فالإحسان أولى دائماً..

وبشأن تفاعل سيّدنا أبو بكر الصديق مع الآية [الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا] المائدة :٣ يقول:

حين نـزلت ﴿أكملت لكم دينكم﴾

ذرفت عينا صاحب الغار الدموع

وقـال هـذا نـعـي رسـول اللّه

كلّ كـمـال يـتـبـعـه نقص وزوال..

وعن ارتباط السلطة، والطغيان، بالكبر والبطر لدى الإنسان، قال:

﴿إن الإنسان ليطغى﴾ واضحـة

إنّه تصرّف أعوج، لفردٍ طائش

برز (هتلر) فـي الميدان بغروره

ينـادي فـي الـنـاس ﴿أنا ربّكم﴾..

وحـول السـعي في طلـب الـرزق، والتوكّـل عـلى الله، والفهـم المتـوازن للـرزق، أنشـد (پيرەمێرد) قائلاً:

صـحـيـح أنّ كُـــلَّ شـيء بـيـد اللّه

لكـنْ مَـنْ لا يسـعـى فـإنّـه سـيـتـأخّـر

لم يأمر الله بالقعود والجلوس كالأغوات

فحالك لا يتغيّر ما لم تسعَ وتتحرّك

﴿وأنْ ليس للإنسان إلا ما سعى﴾

في البدء السعي، وبعده الدعاء..

وبشأن عجز الإنسان عن إدراك حكمة الله في كلّ أفعاله وأقداره، فيظنّ - بحساباته البشرية - أنّ الله بتقديره أمراً ما لعباده؛ أنّه نوع من الظلم، والعياذ بالله، وهو ما يسبب لدى البعض الوقوع في الضلال والحيرة. فيردّ (پيرەمێرد)، بموقف المؤمن، وبالمنطق القرآني؛ في قصيدة اقتطفنا منها الأبيات التالية:

الشيطانُ أغوى كثيراً مِنَ الناس

ولكن لا أحد مثل (هتلر) أشعل حروباً طاحنة

بعضهم تحيط بهم ذنوبهم مثل الدروع

فلا يخترقها حتى دعاء المظلومين

العاقل يحتار أمام أحكام الله، وأقداره

و﴿لا يُسأل عمّا يفعل﴾ آية من القرآن

فهو يقضي على (نمرود) بذبابة

وتسيل دماء الملايين على أيدي هتلر..

وفيما يتعلّق بأثر العلم في تنمية المجتمع الإنساني، وإنعاش الحياة، فقد شبّهه (پيره ميّرد) بنزول المطر في الشتاء، واخضرار الأرض في فصل الربيع، مستشهداً بالآية الكريمة [يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا]، قائلاً:

يحمل البشارة بحلول الربيع، وتفتّح براعم الزهور

كآية الإحياء تبعث الأمل في القلوب

الليلة، تتفتّح آمال وطننا تفتّح الأزهار

الشعب كلّه أمل أن يتقدّم بالعلم..

وفي بيت شعري آخر، يصف (پيرەمێرد) الشهداء في سبيل الله، الساعين لتحرير الوطن والشعب، مستشهداً بالآية القرآنية [وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ] آل عمران .(169)

أوصيت (الرياح) أن تقول لهم: لم هم يحزنون؟!

إنهم ليسوا مثلنا، فهم أقرب إلى الله منّا..

وفي بيت شعري آخر يصف معجزة الإسراء والمعراج:

قال مولوي: بالعلم اليقين

صار رحمة للعالمين

أسري به من المسجد الحرام

إلى المسجد الأقصى المقدّس

هذا نصّ صريح من القرآن

لا ينكره سوى عديم الإيمان..

وفي استعارة شعرية فريدة، ونادرة، ضمن سلسلة قصائد (كهل الكهول)، يشبّه (پيرەمێرد) الأهوا ء الدنيوية المعششة في القلوب بـ(الباطل)، فإذا جاء (الحقّ)، زهق (الباطل)، والحقّ هنا محبة الله التي مناطها القلوب، وليست الأهواء:

تالله أنت الذي لا يحيط به مكان

أنت في القلب حللت مشرّفا

هيّا، على جميع الموجودين المغادرة

الحقّ والباطل ضدّان لا يجتمعان

[وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ]

ببزوغ الحقّ، اكتسب القلب النقاء..

- **خامساً/ محبّة الرسول في مرآة قصائده :**

لقد تمكّنت محبة الرسول من قلب (پيره مێرد)، حتّى بلغت مرتبة الشوق للقياه، فكان لا يفوّت فرص المشاركة في إحياء ذكرى المولود النبوي الشريف، أو حضور مجالس المناقب

النبويّة. والمتتبّع لصفحات حياة شاعرنا، سيصاب بالذهول من حجم الاهتمام الذي أولاه لسيرة الرسول، وبيان مناقبه عليه الصلاة والسلام.

وإني لأتعجّب من تجاوز الباحثين، والنقّاد، لهذا الجانب من حياة (پيرەمێرد)، وأعتقد أنّ محاولات بئيسة قد بذلت لرسم صورة مغايرة تماماً لما كان عليه شاعرنا؛ في مخيال قرّاء ومثقّفي كوردستان، إذ لم تكن مناسبة (المولد النبوي) أقلّ أهميّة من مناسبة (نوروز) لدى (پيرەمێرد)، فكان يحتفي بالمناسبتين في آن واحد؛ إذا تصادف حلولهما معاً في نفس الشهر من تلك السنة .

ففي مقال نشره في صحيفته (ژين)، العدد ٧٣٨/ نيسان ١٩٤٤، قال: "هذا العام حلّ نوروز بالتزامن مع حلول ذكرى مولد رسولنا الحبيب. لقد شاركنا، والسعادة تغمرنا، في احتفالية حاشدة أقيمت بأرض فلاء، بناءاً على رغبة المتصرّف، حيث أُنشدت المناقب، ووصلات المديح، من قبل فرقة مختارة، وعلى أنغام تشرح القلوب، وتبهج النفوس؛ أنشد كلّ من الملا محمد أفندي، والحاجّ الملا مصطفى كوردة، منقبة ألهبت مسامع الحضور، نظّم أبياتها الشيخ محمد خال، فكأنّ أنوار الرسول (صلى الله عليه وسلم) أبصرناها تشعّ فوق رؤوسنا".

كما وأشار (پيره مێرد) في مقاله إلى أنّ الاحتفالية تخلّلتها مأدبة غداء كبيرة، حوت أصنافاً من الأطعمة، أعدّت للحضور، تيمّناً بذكرى المولد، وابتهاجاً بنوروز.

وفي مقال آخر نشره في الصحيفة ذاتها، العدد ٧٧٩/ سنة ١٩٤٥، تحدّث أديبنا عن تكرار حلول ذكرى المولد النبوي الشريف مع مناسبة نوروز، في شهر آذار من العام نفسه، ولم تكن تفصل بين المناسبتين سوى أيام قلائل، فأجمعوا على تنظيم احتفالية في يوم واحد، وهو يوم الجمعة، باعتبارها عطلة، حتى يتسنّى للجميع - خصوصاً من ذوي الارتباطات بدوام الدوائر الحكومية - حضورها. ويشير في المقال أيضاً إلى الاستعدادات التي اتّخذوها بشأن إطعام الحضور، ومنها إعداد حوالي ألف وخمسمائة قرص من الخبز، في كل منها خمسة أعداد من ملفوف (الدولمة)، ووضع اثنا عشر (سماوراً) ، بعدد أشهر السنة..

وتأكيداً على ما أوردناه من محبّة (پيرەمێرد) للرسول صلى الله عليه وسلم، يحضرني أن أنقل واقعة عاشها الدكتور محسن عبد الحميد؛ ذكرها لي حين كنت برفقته في زيارة إلى السليمانية، وقد أخبرته ابتداءَ أنني منشغل حالياً بتأليف هذا الكتاب (پيرەمێرد.. عمق الفهم وشمولية التصور)، فأثنى على مجهودي، وقال: "كنت صبياً في ١٣ أو ١٤ من عمري، تلميذاً في الصف الأول الثانوي، أقيم احتفال بمناسبة ذكرى المولد النبوي، في جامع (كاك أحمد الشيخ) بالسليمانية، وكان (پيره مێرد) جالساً في محراب الجامع، وكعادة الصبيان؛

كنت أطلّ برأسي بين الفينة والأخرى لرؤيته، وأ تحرّك ببطء وسط الجموع، محاولاً الوصول إليه، وقد تحقّق ما أصبوا إليه، وصلت لعنده حتى جلست بجانبه تماماً، سلمت عليه؛ فردّ السلام، شاهدته عن قرب وهو يصغي بخشوع وتفاعل مع مقاطع باللغة العربية أنشدها شقيقي الأكبر (نظام الدين عبد الحميد) تيمّناً بالمناسبة، وحين انتهى شقيقي الشاب، استدار إليه (پيره ميّرد) متوجّهاً بالقول: لا فضّ فوك، جعلت فداك... هكذا قال (پيرەميّرد) لمن كال المديح للرسول، فكيف بالرسول ذاته".

وعن هذه الاحتفالية، تحدّث (پيرەميّرد) بنفسه عنها، في مقال نشره في صحيفته (ژين)، العدد ٩٥١، قائلاً: "أنشد نظام الدين؛ بشكل جميل تلك الكلمات العربية التي صاغها بنفسه... حقيقة كنت أطرب لسماع تلك الكلمات التي أنشدها باللغة العربية، وبإحكام، ذلك الشاب الرزين".

وفي عدد آخر من صحيفة (ژين)، نشر (پيره ميّرد) مقالاً تحدّث فيه عن نفسه، قائلاً: "يحسب پيرەميّرد أنّ الله تعالى أحسن خاتمته، ها هو ذا في جامع جدوده يقرأ كل سنة منقبة نبويّة. كان يعتقد أن العام الماضي هو آخر عام له، وأنّه سيفارق الحياة، لذا ناشد الجميع الصفح، وحدّد مكان قبره الذي سيضمّه في تلّة (مامه ياره)، وأنشد بيتاً:

إنْ متّ فخذوني إلى الصوفيّ الحبيب هناك حيث الحبيب ظاهر لي

لكن لا زال في العمر بقيّة، إذ جعل الله له نصيباً في إحياء ذكرى المولد لهذا العام، حيث سيصادف ذكرى المولد النبوي؛ ليلة الاثنين، الثاني عشر من شهر كانون الثاني، في بدايات السنة الميلادية الجديدة، أيْ متزامناً مع عيد ميلاد السيد المسيح، وكالعادة ستقام منقبة في مسجد جدّه (حمزة الآغا)، وستتلى المدائح من (المولدنامة) الكوردية للشيخ (محمد خال)، ولن توجّه أيّ دعوات رسمية للحضور، من رغب بالحضور فليتفضل، ستناله الفيوضات والبركات".

وما سبق ذكره؛ تأكيد على حجم الأهميّة التي أولاها (پيرەميّرد)، عملياً، لإحياء مناسبة ذكرى المولد النبويّ كلّ عام. هذا من جانب، وعلى الجانب الآخر؛ الجانب الوجداني، جاءت قصائده في مستوى عال من التعلّق القلبي، والمحبّة الخالصة للرسول، فها هو ذا يقول:

يا رسول، يا حبيب الله

أنت الخاتم، لا نبيّ بعدك

تتابع الرسل واحداً تلو آخر

لـم تـخـتـتـم بـأيّ منهم الـنـبـوّة
قـبـل أن يـصـطـفي الله أبـانـا آدم
كنت المصطفى، لـكنّـك كـنت مغيّبا
بك ازدانت الخليقة والأفلاك (الولاك)
بـ ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾ شـرح الله صـدرك
...
﴿وَالضُّحَىٰ﴾ قسـمٌ فاض بنور وجهـك
﴿وَاللَّيْلِ﴾ لطُرّة سـواد شـعـرك
...
﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ﴾ مسـراك
﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ مـأواك
...
أنـت نـسـلُ نـبـيّ الله إبـراهيـم
مِـنْ كوردسـتان ظـهـرت إرهـاصـاتـه
جـدّكـم الأكـبرُ، مفـخـرةُ للكـورد
هـنـا مـكانـه، وهـا هـنـا مـقـامـه

- **سادساً/ اجتناب المحرّمات:**

لم يقرب (پيره ميّرد) المسكّرات بتاتاً، رغم شيوع تعاطيها في تلك الحقبة، بشكل واسع، في أوساط ما كان يعرف وقتذاك بـ(النخبة المتنوّرة) في المجتمع. فعلاوة على محبته الخالصة لله والرسول، والتزامه بالعبادات، كان شاعرنا؛ بحسّه الإيماني العميق، يتعامل بحذر شديد مع الأشياء المحيطة به أيضاً، فتراه ممتثلاً أوامر الله، مجتنباً نواهيه، محاولاً أن يأكل من عمل يده، بالاعتماد الكليّ على إيراداته من العمل، والابتعاد عن الاستدانة والقروض. وقد أشار إلى ذلك في وصيته، قائلاً: "أتوجّه إلى الباب الأبديّ (يقصد مجازاً التوجّه إلى الله، والحياة الآخرة) دون أن آكل مال أحد قطّ، ولم أمدّ يد الحاجة لأحد أبداً".

وفي سياق مقارنة بين شخصه والأديب الإيرلندي الشهير (جورج برنارد شو) يقول، من باب تفضيل نفسه: "لم أعاقر الخمر مطلقاً".

ولم يكتف بـ هذا وحسب، إنّما كان يسعى جاهداً أن تكون الاحتفالات التي تقام بمناسبة نوروز وحلول رأس السنة الكوردية، بمنأى عن أيّ سلوكيات خارجة على الآداب الإسلامية. وقد وصف في إحدى المقالات؛ احتفالية من هذا النوع، أقيمت بمناسبة نوروز، قائلاً: "بكل فخر وشكران، بدأ التعليم يثمر أدباً وحياءاً، فالنساء خصّص لهنّ مكان آمن، حيث قضين أجواءَ من الطمأنينة، وهنّ يحتفلن لوحدهنّ على إيقاع الدبكات، فلم يخالطهنّ أيّ فرد من الرجال، واستمرت النسوة على هذا الحال حتّى انتهاء الحفل مساءَ".

وأيضاً، في سياق تقوى شاعرنا، وورعه، نعيد التذكير بالفترة التي قضاها بحاضرة الإمبراطورية العثمانية (اسطنبول)، إذ سارع، وهو في ريعان شبابه، إلى الزواج مبكراً من فتاة سليلة حسب ونسب، حتى يصون نفسه، ويحفظ دينه.

ولم يعرف عن (پيره مێرد) نظمه لأشعار في الغزل الماجن بالنساء، إنّما نظّم قصائد في الغزل العفيف، على درجة عالية من الإحساس الطاهر، والرقي المقترن بالقيم الإسلامية، على عكس شعراء عصره؛ حيث تجاوز غالبيتهم حدود الحياء واللياقة الأدبية .

- **سابعاً/ الزهد والسخاوة :**

كان (پيره مێرد) رجلاً زاهداً، بمعنى الكلمة، بعيداً عن الإفراط في المأكل والملبس وتبذير المال. وزهده لم يتأتّ من بخل، أو يد مغلولة شحيحة العطاء، إنّما هو زهد نابع من الفيوضات العرفانية، والتأثّر بالطرق الصوفية، إذ كان يجود بما عنده من مال في أحايين كثيرة، وكان غالباً ما يمنح الآخرين ثيابه وطعامه، بينما يلجأ هو – عند الحاجة - لأقربائه الميسورين لتنا ول الطعام، وكثيراً ما كان يقتطع جزءاً كبيراً من راتبه التقاعدي للفقراء والمعوزين، في حين يرتدي ثياب الآخرين المستعملة.

فبالزهد صان (پيره مێرد) عزّته الإيمانية، وحافظ على شخصيته وانضباطه في الحياة، وها هو يقول: "لو كنت أسعى وراء المال لنفسي فقط، ما قمت بتوزيعه على الناس أبداً، وما كنت لأرتدي نفس الثياب لمدة ٥ سنوات، كانت قد وصلتني كهديّة من شخص. إنّي من النّوع الذي لا يقبل حتى مبلغ اشتراك من أحد، كي لا أحرج، ولا أطأطئ الرأس خجلاً أمام أيّ أحد. سيفتقدونني يوماً ما، ولكنهم إذ يبكون عليّ ندماً، سيكون الوقت قد فات".

- ثامناً/ الإنفاق والإحسان:

كان (پيره ميّرد) شخصاً منفقاً، ومحسناً، قلّ نظيره، وما برح يحثّ في قصائده على الإنفاق، ويشجّع على الإحسان. ففي الأبيات أدناه يقول:

مَنْ يُنفق مالَه في سبيلِ الله

ما خَسِرَ، وإنْ دارَ عليه الزّمان

الشُّحّ، والكرم، مشيئة إلهية

وما قسّمه الله من رزقٍ لا يتغيّر

الشحيحُ من يبخلُ على نفسه

مُكبّلاً بتخويف الشيطانِ بالفقر..

ظلّ اعتقاد (پيره ميّرد) راسخاً بأن الهدف من خلق الإنسان ليس لجمع المال، ولا لإشباع الرغبات، إنّما خلق للإبداع والإعمار؛ وبذلك يترك أثراً إيجابياً في الحياة. وقد أشار إلى هذا المعنى بالقول: "لم نأت إلى هذه الدنيا لكي نقع تحت هيمنة ونفوذ المال، وننعزل عن الناس، لقد جئنا لنزخرف العالم بالإبداع والإنفاق، لكلّ ذي روح قانون لوحده، يجب أن نحقّق القانون في ذواتنا، لا أن نجري وراء قانون ذي روح آخر". ويقصد بذي روح (الإنسان)، ويعني بالقانون (الهدف السامي).

حتّى وهو على الفراش الموت، لم ينس (پيره ميّرد) الإنفاق والإحسان، فقد حثّ ورثته في وصيته على الالتزام بذلك قائلاً: "أوصيكم بالاهتمام بالمطبعة، ولا تفرّطوا في هذه (القلندرخانة)، هذا أولاً، وثانياً: بالنسبة للأشخاص العاملين في المطبعة، هؤلاء كانوا يلوذون بي، أكرموهم، فلهم عليّ حقّ، واصلوا إصدار الصحيفة، ولا تتركوا المطبعة تتوقف عن العمل، كي تستمروا في الإنفاق من دخلها على تلك الجهات التي كنت أساعدها باستمرار".

وما تحدّث أحد عن (پيره ميّرد)، إلا وذكر تحلّيه بفضيلتي الإحسان والإنفاق. فهذا (عبد الله گوّران)، الشاعر الكوردي المعروف، يؤكّد هذه الصفة في (بيرميرد) قائلاً: "أقولها كلمة لله تعالى، وإنصافاً، كان ينفق ما يتحصّل عليه، ليس رغيف الخبز فقط، إنّما مدخولاته من الرا تب التقاعدي، وإيرادات الصحيفة، والمطبعة، وأيّ مدخولات تأتيه من مصادر أخرى".

وينضمّ العالم والأديب الشيخ (علاء السجادي)، إلى الشاعر (كوران)، في الإشادة بـ(پيرهميّرد) قائلاً: "كان ينفق على الفقراء والمعوزين، قدر استطاعته".

وفي عام ١٩٤٥ أفادت الأنباء آنذاك عن الشروع في بناء مسجد للمسلمين بالعاصمة الأمريكية (واشنطن)، وتعهّد ملك مصر (فاروق الأول) بالتبرّع بعشرة الآف ليرة، فما كان من (پيرەمێرد) إلا أن كتب مقالة بالمناسبة جاء فيها: "من هنا يعلن (پيرەمێرد) تبرّعه براتبه لمدة عام للمشاركة في بناء المسجد، رغم ثقتنا بأن مسلمي الهند سيرسلون الأموال الكافية، التي ستغطّي تكاليف البناء بالكامل، وحتى تذهيب القبّة والمحراب، لكنّي أرغب أن لا يحرم الكورد المشاركة حتى وإن تبرعوا بشيء بسيط".

- **تاسعاً/ الالتزام بالأخلاق الحميدة، والتمثّل بها:**

لقد اتّصف (پيرەمێرد) بإيمان راسخ، وخوف دائم من الله، وثبات على المبادىء، ففي قصيدة نظّمها بإحدى المناسبات الحزينة، قال في مطلعها:

لا بدّ للرجل من الثبات على العهد

لا ينقض العهد، وإنْ كلّفه ذلك ماله وحياته

وانطلاقاً من التزامه بالأخلاق الحميدة، والقيم الإسلامية الرصينة، جاءت قصائد (پيرەمێرد) خالية - إلى حدّ ما - من المبالغة والغلوّ، وحتى الإغراق الشعري، في توصيف الأشياء، لاعتقاده أنها من الكذب المحرم، دينياً وخلقياً. وقد تحدّث عن ذلك بنفسه قائلاً: "قبل أيام صادفت الشاعر فائق بيكەس، فقال لي: لماذا لا تردّد قصائد السابقين من الشعراء؟!، فأشعار الغزل والغرام العشق والتغنّي بالخمر جميلة، وأنت لا تعرف سوى نظم القصائد الجافة الخالية من الكذب، كفى!"... "قلت: يا فائق؛ أنا حقيقة لست من الشعراء، غالبية شعراء أوروبا قد هجروا الوله والمبالغة في نظمهم للقصائد، هم الآن يكتبون مادة حقيقية، وأنا حالياً أشعر بالخجل من نظمي لقصائد في السابق أعتقد أنني نزحت فيها نحو الإغراق الشعري، في السابق كانت التشبيهات الشعرية مستساغة، لكن لو تمعّنا فيها الآن لشعرنا بالخجل"❐

---

* مرحلة من مراحل دراسة العلوم الشرعية، في المساجد والكتاتيب، في أنحاء كوردستان..

الثقافـة

- الشخصية الدينية في روايات نجيب محفوظ	د. سالم عمر الدوسكي
- لماذا تراجع الأدب الروسي؟	جودت هوشيار
- اللامعقول وحداثة الوعي ما بعد المصلوب	د. سامي محمود

الشخصية الدينية
في روايات نجيب محفوظ
رواية (زقاق المدق)، أنموذجاً

د: سالم عمر طاهر الكوردي

✍ **الشخصية الدينية:** "هي تلك الشخصية التي تلتزم في سلوكها، عبر مجرى أحداث الرواية، بفكر ديني، أياً كان المذهب الديني الذي تنتمي إليه، أو يوحي مظهرها بانتمائها إلى الدين" [١٣٢].

وتعرّف أيضاً: "بأنها تلك التي تنطلق في سلوكها ومعاملاتها ومواقفها المختلفة، من مجموعة مبادئ دينية، تفهمها فهماً واعياً، وتدعو إليها، وتدافع عنها، وتكتسب لذلك قدراً من الاحترام والتوقير من معظم أفراد المجتمع"[١٣٣].

([١٣٢]) نموذج الشخصية الدينية في روايات نجيب محفوظ، د. محمد علي سلامة، ط١ ص٥١، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ٢٠٠٧.

تتضمن الرواية شخصيات متنوعة، حسب الواقع، أو المجتمع، الذي تعبّر عنه الرواية، لتفاوت أو تعارض فكري وسلوكي بين الأفراد. والذين درسوا موضوع الشخصية في الروايات، ركّزوا على الشخصيات الرئيسة، واهتموا أيضاً بدور الشخصيات الأخرى، كالشخصية الدينية، مع العلم أنها لا تقلّ أهمية عن الشخصية الرئيسة في الروايات.

لهذا سنتطرق في هذا البحث إلى دور الشخصية الدينية، وأثرها الإيجابيّ أو السلبيِ، في المجتمع، من بعض النواحي الرئيسة.

أولاً: المستوى الثقافي للشخصية الدينية:

الشخصية الدينية المثقّفة: هي الشخصية التي حصلت على قدر مناسب من التعليم، كأن تحصل على شهادة جامعية، أو يشهد لها بالتميز الثقافي في المجتمع المحيط به، كقريتها مثلاً، فربّما يكون شخصية مدرّس متميز، أو طبيب، أو مهندس، أو رجل عامة، ويكون ذا توجّه إسلامي.

يتميز المثقّف بعدّة صفات، منها: "الشجاعة – الوضوح – الإقدام – الإرادة القوية – ممّا يجعله يواجه المشكلات بإرادة قوية، ويتحمّل المعاناة، ويصبر عليها"[١٣٤].

الشخصيات الدينية في عالم الرواية عند نجيب محفوظ، تحمل قدراً من الثقافة، يؤهّلها بأنّ تلعب دوراً مؤثّراً في المجتمع، فأغلبها ذا مستوى ثقافي تستطيع أن تلعب هذا الدور. ومردّ دورها الفعّال يرجع إلى المستوى الثقافي الذي تحمله هذه الشخصيات عند الروائي.

في (زقاق المدقّ) نجد السيد رضوان الحسيني، إنساناً مثقّفاً، بالرغم من إخفاقه في إتمام دراسته الأزهرية، حيث إنّ العلماء كانوا يسعون إليه في بيته، يتدارسون ويتعبدون[١٣٥].

من خلال مناقشة السيد رضوان الحسيني مع السيد سليم علوان، يتبيّن المستوى الثقافي للسيد رضوان، إذ كيف يوجّه السيد سليم علوان إلى الوجهة الصحيحة، وتفسير

---

١٣٣ - الشخصية الدينية في خطاب نجيب محفوظ الروائي، عبد الرحمن محمد الرشيد ،ط١ ص٧٣ ،دار الحامد للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٠٩.

(١٣٤) ينظر: إسلامية الشخصية في روايات نجيب الكيلاني، محمد بن يحيى أبو ملحة، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ص٢٠١، مجلة نصف مئوية تصدر عن قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

(١٣٥) ينظر: الإسلامية والروحية في أدب نجيب محفوظ، د. محمد حسن عبدالله، ط٣ ص٨٥، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠٠١م.

الأمور على وجهها الصحيح. فبعد حوار طويل بينهما حول مرضه، بيّن السيد رضوان – بثقافته - أن المرض امتحان إلهي، بعدما قال سليم علوان: "المرض شرّ قبيح. فابتسم السيد رضوان، وقال: ربّما كان كذلك في ذاته، ولكنّه امتحان إلهي، وهو من هذه الناحية خير".

ثم وضّح له بعد ذلك قول السيد سليم، عندما قال: "أرأيت إلى المعلّم كرشه، كيف يحتفظ بصحة البغال؟

– إنك بمرضك، خير منه بصحته وعاقبته".

وفي ختام حواره، قال له: "لا تيأس، ولا تحزن، وسلّم إلى الله ربّك الغفور الرحيم. . ."[١٣٦].

وهو عالم بالأمور الدينية، حيث يطرح قضايا خطيرة في مشهد الحجّ، بعد عواطفه الحانية تجاه الحجّ، فهو يرى أن الله عزيز ذو انتقام، يرسم لنا طريق إقرار الحقوق والواجبات، وليس معنى ذلك أن الله سينتقم من العصاة، لأنّه غنيّ عن ذلك. وهذه النزعة الصوفية المتفائلة، تمتدّ لتصبح إنسانية غامرة، في موقفه من الدنيا، والبشر، على مستوياتهم، فيقول: "إني أحب الحياة، بل أحب نفسي، لا كذات تتعلّق بي، ولكن كفلّذة من قلب البشرية. . . ضياء؟"!![١٣٧].

رأيه في العدل الإلهي مقبول، بسبب ارتباطه بالسببين الآخرين: سماحته الإنسانية، وارتباطه بالمعنى البشري، وحبه لهم على أصنافهم، وإحساسه بالتقصير في معاونتهم على الطريق الصحيح[١٣٨].

في الرواية شخصية دينية أخرى، وهو الشيخ درويش، وهو ذو ثقافة واطّلاع، حيث إنّه كان في "شبابه مدرّساً في إحدى مدارس الأوقاف، بل كان مدرس لغة إنكليزية! وقد عرف بالاجتهاد والنشاط"[١٣٩] في بداية عهده، ولكن بعد ذلك أصبح كاتباً في (وزارة الأوقاف)، عندما انضمّت مدارس الأوقاف إلى (وزارة المعارف). وأصبح بعد ذلك رجلاً كثير الشكوى، لا يكاد يمضي يوماً من حياته دون خصام. ولكن بعد أن ختم حياته الوظيفية، أصبح عالة على النّاس، فكانوا يطعمونه ويكسونه و. . . ولم نجد في الرواية أنه قد أدّى دوراً بحيث يستفاد من شهادته وثقافته، بل كان ينطق بكلمات وعبارات غامضة، يتعالى بها على النّاس فقط، ويبيّن أنه فوق مستواهم.

([١٣٦]) رواية زقاق المدقّ، نجيب محفوظ، ط١ ص١٥١، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٩٧٢.

([١٣٧]) المصدر السابق، ص ١٢٤.

([١٣٨]) ينظر: الإسلامية والروحية في أدب نجيب محفوظ، ص٩٠-٩١.

([١٣٩]) المصدر السابق، ص ١٤.

فالشخصيات الدينية - إذن - في رواية (زقاق المدقّ) تلعب دوراً مهمّاً وإيجابيّاً، وتعتبر مرجع حلول المشاكل، والمأوى لكل من ضاقت عليه الأرض، كما في الزقاق. كما يظ هر لنا أيضاً أنّه قدّم شخصيتين دينيتين في هذه الرواية: إحداها مؤثّرة، والأخرى هامشية. فالشخصيات الدينية المثقفة هنا، أغلبها تلعب دوراً إيجابياً.

ثانياً: الدور الاجتماعي للشخصية الدينية:

تعدّ الشخصية الدينية في الروايات رمزاً للنجاة، أو تظهر معالم طرق النجاة على لسانها، ويلجأ إليها النّاس ليجدوا عندها حلّاً ينقذهم من الحيرة والتخبّط. وهذا ما سنتطرق إليه، لبيان دور هذه الشخصية، في هذه الرواية، من الناحية الاجتماعية.

في هذه الرواية، نجد السيد رضوان الحسيني ذا مكانة اجتماعية طيّبة بين النّاس، وهو م حلّ تقدير واحترام وثقة عند الجميع، والنّاس يرجعون إليه في الشدائد. فالسيدة (أمّ حسين)، زوجة المعلم كرشه، تلجأ إليه، رغبة في إصلاح زوجها، فيمدّ يدّ العون لها في الأوقات الصعبة. فحين شكت إليه زوجها، وأفعاله السيئة، انفعلت المرأة انفعالاً شديداً، ولكنه استطاع بأسلوبه، وحنكته، أن يهدّئ من روعها:

"فقالت المرأة، وهي تتمالك انفعالها:

– الله يكرمك، الله يسعدك، الله يشرّف قدرك، أنت يا سيّدي الملاذ والمأوى، وسأدع هذا الأمر بين يديك وأنتظر، وربّنا بيني وبين هذا الرجل الفاجر"[١٤٠].

فيستدعي المعلّم إلى مجلسه، ليحلّ المشكلة بينه وبين زوجته. ونلاحظ في حواره مع المعلّم قمّة الذكاء، إذ لم يذكر في حديثه اسم زوجته، لكي لا يسبّب لها المشاكل، بل كان حواراً يطمع فيه الشيخ لهدايته، فيقول له، بعد حوار طويل معه عن علاقته بشاب سيئ السمعة:

"- هذا شاب سيئ السمعة، ولقد أخطأتَ في محاولة خداعي، وكان الأخلق بك أن تقدّر نصحي، وتواجهني صادقاً صريحاً". ثم قال له:

"- إني أدعوك لما فيه صلاحك، وصلاح بنيك، ولست يائساً من جذبك للخير. اهجر هذا الشاب. . ."[١٤١].

(١٤٠) رواية زقاق المدق، ص٧٨.

(١٤١) رواية زقاق المدق، نجيب محفوظ، ص٨٢-٨٣. وينظر أيضا: الإسلامية والروحية في أدب نجيب محفوظ، ص٨٦-٨٧.

ويعتبر السيد رضوان ملاذاً لسكان أهل الزقاق، من المحتاجين وأصحاب الكروب[١٤٢]، فهو يقدّم المعونة للمحتاجين من أهل الزقاق؛ فهو – مثلاً - يحاول جاهداً أن يثني المعلّم عن قراره بطرد الشاعر من عمله في مقهى المعلّم كرشه. ويقول للشاعر أيضاً: "كلنا أبناء آدم، فإذا ألحّت عليك الحاجة، فاقصد أخاك، والرزق رزق الله، والفضل فضله"[١٤٣].

ولدوره الاجتماعي، نرى توديعاً حافلاً للسيد رضوان الحسيني، عندما قصد الحجّ، وذلك لمكانته بين أهل الزقاق. "كان يوم وداع وسرور، فدبّت في قلوب الرفاق عاطفة واحدة: ذلك أنّ للسيد رضوان الحسيني منزلة رفيعة في القلوب جميعاً على السواء"[١٤٤].

وعلى النقيض من دور السيد رضوان الحسيني، يكتفي الشيخ درويش بحبّ آل البيت، ولا يستجيب لنداء أحد في الزقاق. فهو شخصية منعزلة عن المجتمع، غير قادرة على مواجهة الواقع، ويتهرّب من مسؤولياته[١٤٥]، وحتى في مداخلاته نجده سلبياً. فمثلاً يغضب منه المعلّم كرشه، لكلامه غير المنطقي في قضية المعلّم مع زوجته. فيقول الشيخ للمعلم: "يا معلم، امرأتك قويّة، فيها من الرجولة ما يعوز الكثيرين من الرجال، وهي ذكر، وليست أنثى، فلماذا لا تحبها؟

وصوّب المعلّم نحوه عينين ناريتين، وصاح في وجهه:

– اقطع لسانك!

وصاح أكثر من واحد من الجالسين:

- حتى الشيخ درويش!"[١٤٦].

ويقول الكاتب عن شخصية الشيخ درويش من الناحية الاجتماعية، بعدما ساءت حالته المعيشية: "هكذا ختمت حياته بالأوقاف. وهكذا قطعت صلته بالهيئة الاجتماعية التي كان واحداً منها. وهجر أهله، وإخوانه، ومعارفه، إلى دنيا الله، كما يسمّيها، ولم يستبق

---

(١٤٢) ينظر: النهج الديني في أدب محفوظ، السيد وكيل، من الأنترنت، منتديات مكتوب، مدونة مكتوب، saidelwakil.maktoobblog.com، ٢٠٠٩م.

(١٤٣) الشخصية الدينية في رواية زقاق المدق لنجيب محفوظ: د. حسين علي محمد، ، دار ليلى للنشر والتوزيع، المنتدى الأدبي، من كتاب مقالات في الأدب العربي المعاصر للدكتور المذكور. أصوات معاصرة، دار الإسلام للطباعة، المنصورة، ٢٠٠٤م، www.arabna.info\vb\showthread.php?p=93904

(١٤٤) رواية زقاق المدق، ص ٢٢٤.

(١٤٥) ينظر: الشخصية الدينية في خطاب نجيب محفوظ الروائي، ص٧٨-٧٩.

(١٤٦) رواية زقاق المدق، ص٨٧.

من آثار الماضي جميعاً إلا نظارته الذهبية. ومضى في عالمه الجديد بلا صديق ولا مال ولا مأوى . . ."[١٤٧].

إذن يقدّم لنا محفوظ نموذجين لهذه الشخصية، شخصية رضوان الحسيني، الذي يعايش النّاس، ولا ينسى نصيبه من الدنيا، فهو شخصية تربط الدنيا بالدين، تشارك النّاس همومهم، وتصحّح أفكارهم، بل يدخل في حوارات لتقديم صورة جميلة عن الإسلام. وهذه الصورة جعلته محبوباً بين أهل الزقاق. والثاني: شخصية الشيخ درويش، حيث انعزل عن الحياة، وهو أنموذج مهزوم، غلبت عليه الظروف في حياته العملية؛ فقد كان مدرّساً، ثم أصبح موظّفاً بسيطاً، مع العلم أنه كانت له مكانته بين أهل الزقاق، بالرغم من عزلته[١٤٨].

ثالثاً: الشخصية الدينية والسياسة:

تعرّف السياسة بأنها: أصول، أو فن إدارة شؤون العامّة[١٤٩]. والشخصية الدينية مطالبة، بمقتضى إيمانها، ألا تقف موقف المتفرّج من القضايا السياسية، بل عليها أنْ تقاوم، وتعمل على تغييره باليد وباللسان والبيان و. . ، ويحثّ النّاس على رفض الاستبداد والظلم و. . وهذا شأنهم دائماً في التاريخ العربي الإسلامي، وفي الثورات العربية المعاصرة أيضاً.

وقد تطرّق الروائي محفوظ إلى هذه القضية في رواياته، كل حسب مرجعه الفكري، وهذا ما سنتناوله في هذا المبحث.

ففي الرواية، علاقة الشخصية الدينية بالسياسة ضعيفة، حتى مداخلاتها في موضوع السياسة هزيلة، كأنّما لا علاقة لها بما يحدث في البلاد. فهذا السيد رضوان الحسيني ينصح عبّاس الحلو، عندما قرّر الأخير العمل في الجيش البريطاني، ودعا له، فقال:

"- اقتصد ما يفيض عن حاجتك في غربتك، واحذر الإسراف والخمر ولحم الخنزير، ولا تنس أنّك من المدقّ، وأنّك إلى المدقّ راجع. "[١٥٠]. فكان من المفروض على الشيخ أن لا يقبل بأن يعمل عبّاس الحلو في الجيش البريطاني، لأنه رجل مثقف يفهم ما يجري في

([١٤٧]) المصدر السابق نفسه، ص ١٥.

([١٤٨]) ينظر: نموذج الشخصية الدينية في روايات نجيب محفوظ: د. محمد علي سلامة، ط١ ص٨٦-٩٠، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٧م.

([١٤٩]) الدين والسياسة، د. يوسف القرضاوي، ص ١٨، المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، دبلن، ٢٠٠٧م.

([١٥٠]) رواية زقاق المدق، ص٩٣ . وينظر أيضاً: المنتمي، دراسة في أدب نجيب محفوظ، ص٢٣٢.

البلاد، ويعلم أن بريطانيا دولة مستعمرة.. كان لا بدّ أنْ يحثّ النّاس على مقاومته بشتى الطرق، لا أن ينصحهم، ويدعو لهم، عندما يعملون عندهم.

ويأتي دور الشيخ درويش أكثر سلبية، حيث يبارك لعباس الحلو على هذا العمل، بل: "وقرأ الشيخ درويش على رأسه آية الكرسي"[١٥١]. إذن قدّم نجيب محفوظ في هذه الرواية، شخصية دينية، علاقتها بالسياسة ضعيفة.

رابعاً: الشخصية الدينية والسجون:

ولد في عالمنا ما يعرف بأدب السجون والمعتقلات، وهذا الأدب ولد من رحم المعاناة، وجبروت السلطات، وسوط الألم، وغياب القانون، وتكريس الدكتاتورية في أمّتنا، وغياب صوت الحق، وانزواء المخلصين في دهاليز الزوايا، وسراديب التكايا، خوفاً من الظالمين. وبعضهم يعتقلون، و يزجّ بهم في السجون، خوفاً من الفكرة التي يحملونها.

وكان للشخصيات الدينية نصيب من هذه المحنة، فقد دخلوا السجن، وذاقوا أصنافاً من التعذيب، وكانوا مثالاً للتضحية والثبات و. . .[١٥٢].

ففي رواية (زقاق المدق)، لم يدخل السيد رضوان الحسيني السجن، بسبب عدم وجود مواقف سياسية له تجاه القضايا التي تتعلّق بالسياسة، بل بدا كأنّه مصلح اجتماعي في الرواية. وكذلك الشيخ درويش، فصورته سلبية، متناقضة، وغير طبيعية: "فالشيخ درويش صوفي مجذوب، منعزل عن الحياة.."[١٥٣]. فالشخصية المنعزلة عن الحياة - على الأغلب - لا نرى لها دوراً في هذه القضايا.

إذن قدّم محفوظ شخصية دينية لا علاقة لها بالسياسة، أو أنّ علاقتها ضعيفة.

خامساً: الشخصية الدينية بين السلبية والإيجابية:

في رواية (زقاق المدقّ)، تظهر شخصية السيد رضوان الحسيني بشكل إيجابي، حيث تعلّق النّاس به، وكانوا يلجؤون إليه في الأزمات الاجتماعية والاقتصادية و. . ويمثّل هذا

---

(١٥١) رواية زقاق المدق، ص٩٣ . وينظر أيضاً: نجيب محفوظ نماذج الشخصيات المكرّرة، ودلالتها في رواياته، ص٤٠.

(١٥٢) ينظر: أدب السجون والمعتقلات؛ وقفة تستحقّ التأمّل، مقالة من الانترنت، شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي". www. muslm. net. . وكذلك ينظر: أدب السجون، من الانترنت، منتديات ومدونة أبو محجوب، www. mahjoob. com.

(١٥٣) ينظر: نموذج الشخصية الدينية في روايات نجيب محفوظ، ص٨٥-٨٦.

التوجّـه جـوهر الـدين؛ لأنّ دور الشخصـية الدينيـة يكمـن في حـلّ المشـكلات، وإصـلاح المجتمع[١٥٤]. فهو الذي رفض خطبة (حميدة) من سليم علوان، عـلى خطبـة عبـاس الحلـو، الذي ذهب إلى مستعمرات الإنكليز ليجلب الصداق الذي سـيتزوج بـه (حميـدة). ورفـض الازدواجية في سلوك وتصرفات (حميدة)، التي طالما حلمت بالثراء، وبأية وسـيلة، ورفضـت واقعها الذي تعيشه في فقر.

وهو الذي تجاوز أحزان الدنيا بنعليه، واتّصل قلبه بالسماء، وأفرغ حبّه للنّـاس جميعـاً، وهو الذي هجر الجميع إلى دنيا الله[١٥٥].

ونجد أيضاً في شخصيته جوانب سلبية، منها نصحه، ودعاؤه الطويل لعباس الحلـو عـلى عمله في معسكرات الجيش البريطـاني المحتـل. وكـذلك لـه أقـوال مخالفـة للقـرآن والسـنّة النبوية، منها بعد وفاة ولده، حيث يقول: "الله أعطى وأخذ، كلّ شيء بأمره، وكـلّ شيء لـه، والحزن كفر"[١٥٦].

والمعلوم من الدين أن الحزن ليس بكفر، لأنّ الرسول (صلى الله عليه وسـلم) بـكى عـلى ولده إبراهيم، وقال: (وإنّا على فراقك يا إبراهيم لمحزونون)[١٥٧].

وبالمقابـل نجـد شخصـية الشـيخ درويـش، أقـرب إلى السـلبيّة، وحتـى مداخلاتـه في الحوارات تأتي سلبيّة، كما حدث في تدخلّه لحلّ مشكلة المعلّم كرشـه وزوجتـه، كـما ذكرنـا سابقا. بل أصبح مصدر إزعاج في شيخوخته، فيقول له صديقه القديم السيد سليم علوان:

"- إنه ليوم شؤم، إذ أصبحتُ على وجهك يا مجنون. أغرب عن وجهي، عليك لعنة الله.."[١٥٨].

وكانت ردّة فعله أن بكى، وعلا صوته، فصار أشبه بالصراخ.

---

(١٥٤) ينظر: الشخصية الدينية في خطاب نجيب محفوظ الروائي، ص٧٨-٧٩. وللمزيد، ينظر: المبحث الثاني: الدور الاجتماعي للشخصية الدينية عند نجيب محفوظ.

(١٥٥) ينظر: الدين عند نجيب محفوظ، عصام أبو الدهب، مقالة من الأنترنت، موقع رابطة أدباء الشام، www.odabasham.net\show.php?sid=12794.

(١٥٦) ينظر: الصراع الأيديولوجي في روايات نجيب محفوظ ما بين التاريخ والإسقاطات الخاصة (زقاق المدق) نموذجاً، د. أمين أبو ليل، ص٧ ، بحث مقدّم إلى الأسبوع العلمي الخامس لكلية الآداب والفنون، من الانترنت، abu-lail.com.cc\index.php?option=com-docman&task=doc-view.

(١٥٧) صحيح مسلم: الجامع الصحيح المسمى بصحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن النيسابوري،ج٧ ص٧٦، رقم الحديث ٦١٦٧، كتاب الفضائل، باب رحمته بالصبيان والعيال وتواضعه، دار الجيل، بيروت.

(١٥٨) رواية "زقاق المدق"، ص٢٠٣.

إذن يمثّل الشيخ درويش: "نموذج الاستغراق الخاص. أمّا السيد رضوان، فهو التفاعل الحيِ، أو الدعوة إلى التفاعل والإيجابية"[١٥٩].

وملخّص أنموذج الشخصية الدينية في الرواية، أنّ شخصية الشيخ البلخي كانت تقليدية سلبيّة في البداية، وإيجابية عبر مراحل الرواية، "شخصية سمحة ومؤثّرة ومرغوبة بين النّاس".

سادساً: الشخصية الدينية والمرأة:

في رواية (زقاق المدق)، نجد علاقة السيد رضوان الحسيني بزوجته، علاقة جيدة حيث إن "زوجه لم يكن لديها ما تشكوه منه، و لولا الجروح التي تركها الأبناء تذكاراً خالداً في قلبها، لعدّت امرأة سعيدة، فخوراً بزوجها وحياتها" [١٦٠].

وتمثّل شخصية رضوان الحسيني، بالنسبة لحميدة، بطلة الرواية، الضمير الحيِ الذي يحاول أن يردعها، ويعيدها إلى الصواب، ولكنها تصرّ على طريقها إلى الضلال، حتى إنّها في طريقها إلى السقوط والانحلال تتذكر السيد رضوان الحسيني[١٦١].

وعندما دخلت في مرحلة الانحراف، تذكّرت السيد رضوان الحسيني، فقالت:

"وما عسى أن يقول السيد رضوان الحسيني مثلاً، لو رآها تمرق إلى هذه العمارة؟"[١٦٢].

بل وتستحي منه: "ترى ماذا يقول عنها غداً، إذا تناهى إليه الخبر"[١٦٣].

ولكن ترى حميدة أن السيد رضوان إنسان غير مستقيم، بالرغم من مكانته بين أهل الزقاق، فهي تنظر إليه نظرة نفعية، أيْ ما يوافق رغباتها، حيث إنّها تريد الزواج من سليم علوان، وتترك خطيبها عبّاس الحلو، وهذا ما لم يقبله السيد رضوان. لذا قالت:

"السيد رضوان وليّ من أولياء الله، أو هذا ما يجب أن يتظاهر به أمام النّاس، في سبيل اكتساب الأولياء أمثاله". " أمّا لو كان طيباً، كما تزعمون، لما رزأه الله في أبنائه جميعاً"[١٦٤].

([١٥٩]) ينظر: الإسلام والروحية في أدب نجيب محفوظ: ص٨٥.

([١٦٠]) رواية زقاق المدق، ص ٤٧.

([١٦١]) ينظر: الشخصية الدينية في رواية زقاق المدق، د. حسين علي محمد، مقالة من الأنترنت.

([١٦٢]) رواية زقاق المدق، ص ١٥٨.

([١٦٣]) المصدر السابق، ص ١٦٧.

([١٦٤]) الشخصية الدينية في خطاب نجيب محفوظ الروائي، ص١٣٣.

ونلاحظ موقفه الإيجابيّ أيضاً، في القيام بدوره الاجتماعي، فيقوم بتهدئة الزوجين (المعلّم كرشه، وزوجته أمّ حسين)، في حين إن الشيخ درويش كان يتناول الموقف بسخرية، كما ذكرنا سابقاً[١٦٥].

والخلاصة علاقة الشخصية الدينية بالمرأة، علاقة متفاوتة، حسب الرواية، فتظهر بشكل فعّال في هذه الرواية.

سابعاً: دلالة الاسم في الرواية:

من الواضح أنّ قضية الأسماء، ودلالاتها، قد حازت جانباً رئيساً من تفكير الكاتب، واستولت على اهتماماته، وأفكاره، بحيث استطاع أن يقدّم تصوّراً حقيقياً صادقاً لنماذجه التي ركّز عليها.

ويستخدم الكاتب نوعين من استخداماته للأسماء: **نمطاً مباشراً**، أيْ دلالة الاسم على المسمّيات. **ونمطاً تهكّمياً** ، أيْ دلالة الاسم على عكس صفات المسمّيات، على سبيل السخرية والتهكّم.

ففي هذه الرواية، اختار محفوظ لشخصياته أسماء متّفقة مع صفاتها، **فرضوان الحسيني** هي الشخصية التي تتمتّع برضا المؤلف، وهو اسم على مسمّى، واسم من أسماء أحد الملائكة على أحد أبواب الجنّة[١٦٦]. واللقب (الحسيني) عائد إلى أحفاد النبي (صلى الله عليه وسلم)، وفيه ما فيه من المنزلة الرفيعة في قلوب النّاس، بل إنّ اسمه يوحي بأنه قانع بحياته، وربّما كان يسكن – رمزياً- في الطابق الأوسط في منزله[١٦٧].

واسم الشيخ درويش له دلالة صوفية، يعرفها العامّي قبل المتعلّم، وهو كان درويشاً؛ اسماً وسلوكاً، انقطع عن الحياة الواقعية، بعد أنْ كان موظّفاً لمدّة دامت أكثر من عشرين عاماً، وأصبح يميزه عن النّاس ذهوله عمّا حوله من أناس لا يلتفت إلى أقوالهم، أو أعمالهم، وكلماته تأتي تعليقاً على مواقفهم، وباللغتين العربية والإنكليزية. بمعنى آخر: إن دلالة اسمه، هو الهروب من مسؤولياته، عن طريق التعلّق بالخرافات، والالتجاء إلى آل البيت.

---

(١٦٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٨٠.

(١٦٦) ينظر: الرؤية والأداة، د. عبد المحسن طه بدر، ص٣٥٨.

(١٦٧) ينظر: زقاق المدق، تحليل ثقافي اجتماعي، ماريوس ديب، ترجمة: محمد بهنسي، النقد الأدبي، ص٢٠١، مجلة فصول، عدد خاص ٦٩، خريف ٢٠٠٦م.

ويعتبر اسم عبد المنعم شوكت، والشيخ درويش، والشيخ علي المنوفي، من النمط المباشر، بينما يعتبر اسم أحمد شوكت الاشتراكي من النمط التهكّمي، والتي تحمل معان غاية في الطهر، بعكس شخصيته، ذات التوجّه اليساري.

ثامناً: وصف الشخصية الدينية في الرواية:

الوصف بصورة عامة، يخدم بناء الشخصية، وله أثر في تطوّر الحدث، بشكل مباشر أو غير مباشر، لتكتمل الوحدة العضوية مع العناصر الأخرى للرواية.

وهناك طريقتان شائعتان في تقديم الشخصية الروائية، قد تعارف عليها الروائيون، هما[١٦٨]:

١- الطريقة المباشرة: ويقدّم الراوي شرحاً للصفات الخارجية والداخلية، وكل ما يتعلّق بها، بحيث لا يترك مجالاً للقارئ لاستنتاج صفات معيّنة لها.

٢- الطريقة غير المباشرة: حيث يترك الشخصية تقدّم نفسها بنفسها، بعيداً عن تدخّلات الراوي، وعبر عدّة تقنيات، منها المونولوج الداخلي، أو الحوار المباشر، أو حديث شخصيات أخرى عنها.

والروائي قد قدّم الشخصية الدينية بالطريقة المباشرة، وأخرى بالطريقة غير المباشرة.

أمّا الوصف في الرواية، فيصاغ من أجل مساعدة الحدث على التطوّر، وهو جزء من الحدث، ويأتي الوصف مؤثّراً في القصّة، والوصف الذي لا يؤدّي وظيفته في الرواية، يكون زائداً فيها.

ويقدّم السارد أشخاصه مفسّراً تصرّفاتهم، ومحلّلاً أفعالهم، يسير بهم مع الأحداث السير الطبيعي حتى نهايتها. ونجد الكاتب يعمد إلى عبارات وصفية في بعض الروايات، لها علاقة بالأحداث.

وكان نجيب محفوظ، في روايات المرحلة الاجتماعية، ومنها رواية (زقاق المدق)، يرسم أبطاله رسماً خارجياً دقيقاً مفصّلاً، ثمّ يرسمهم من الداخل، محاولاً تحديد تركيبهم النفسي، كما في شخصية السيد (رضوان الحسيني) في (زقاق المدق)[١٦٩].

([١٦٨]) ينظر: ثلاثية يوسف القعيد(شكاوي الفلاح المصري)، دراسة في البنية السردية، خالدة حاتم علوان الدليمي، ص٢٥٥، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، قسم اللغة العربية وآدابها، إشراف: د. علي عبد الرزاق حمود السامرائي، ٢٠٠٥ م. وينظر أيضاً: بناء الشخصية الروائية، د. سمر روحي الفيصل، مجلة الموقف الأدبي، مجلة أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد ٣٤٥، كانون الثاني، ٢٠٠٠م.

وقد قدّم السارد شخصية السيد رضوان الحسيني على هذا النحو المذكور، فبدأ أولاً بوضعها داخل تكوين درامي معيّن، ثمّ ذكر بعض **الملامح الجسمية** له. فيقول: "وهنا قدم شخص جديد، تعلّقت به الأنظار في إجلال ومودة، وردّوا تحيته بأحسن منها. كان السيد رضوان الحسيني ذا طلعة مهيبة، تمتدّ طولاً وعرضاً، وتنطوي عباءته الفضفاضة السوداء على جسم ضخم، يلوح منه وجه كبير أبيض مشرب بحمرة، ذو لحية صهباء، يشعّ النّور من غرة جبينه، وتقطر صفحته بهاء وسماحة وإيماناً. سار متمهّلاً، خافض الرأس، وعلى شفتيه ابتسامة تشي بحبه للنّاس وللدنيا جميعاً، واختار مجلسه على المقعد التالي لأريكة الشاعر، وسرعان ما رحّب به الشاعر، وبثّه شكواه..."[١٧٠].

ثم يتجوّل السارد بعد ذلك في شخصية رضوان الحسيني، فيقول: "كان يحرص دائماً على ألا يفوته يوم من حياته دون صنع جميل، أو ينقلب إلى بيته ملوماً محسوراً. وإنه ليبدو، لحبه الخير، ولسماحته، كما لو كان من الموسرين المثقلين بالمال والمتاع، وإنْ كان في الواقع لا يملك إلا البيت الأيمن من الزقاق، وبضع أفدنة بالمرج. وقد وجد فيه سكان بيته - المعلّم كرشه في الطابق الثالث، وعمّ كامل، والحلو، في الطابق الأول – مالكاً طيّب القلب والمعاملة، حتى إنه تنازل عن حقّه في الزيادة التي قرّرها الأمر العسكري الخاصّ بالسكن، فيما يتعلّق بالطابق الأول، رحمة بساكنيه البسيطين، فكان رحمة حيث حلّ، وحيث يقيم"[١٧١].

وعاد السارد وذكر بعض الصفات الجسميّة للسيد رضوان الحسيني، ولكن بكلمات أو عبارة محدودة، فيقول المؤلف عنه، على لسان سليم علوان: "فالتفت نحو مصدر الصوت، فرأى السيد رضوان الحسيني مقبلاً، بجسمه الطويل العريض، ووجهه المشرق المتألّق، فانبسطت أساريره لأولّ مرّة، وهمّ بالوقوف، ولكن السيد رضوان. . ."[١٧٢].

أمّا **ملامحه النفسية،** فيوزّعها في أكثر من فصل.. ففي الفصل الأول يقول عنه: "كانت حياته -وخاصة في مدارجها الأولى – مرتعاً للخيبة والألم، فانتهى عهد طلبه العلم بالأزهر إلى الفشل، وقطع بين أروقته شوطاً طويلاً من عمره، دون أن يظفر بالعالمية، وابتلي إلى ذلك بفقد الأبناء، فلم يبق له ولد، على كثرة ما خلّف من الأطفال. ذاق مرارة الخيبة، حتى أترع قلبه باليأس، أو كاد، وتجرّع غصص الألم، حتى تخايل لعينيه شبح الجزع والبرم،

---

(١٦٩) ينظر: الاتجاه التعبيري في روايات نجيب محفوظ، د. العربي حسن درويش، ص٥٥.

(١٧٠) رواية زقاق المدق، ص١٠ . وينظر أيضاً: قضية الشكل الفني عند نجيب محفوظ، د. نبيل راغب، ص١٠٥.

(١٧١) رواية زقاق المدق، ص ١٠٥.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

وانطوى على نفسه طويلاً، في ظلمة غاشية. ومن دجنة الأحزان أخرجه الإيمان إلى نور الحبّ، فلم يعرف قلبه كرباً ولا همّاً. انقلب حباً شاملاً، وخيراً عميقاً، وصبراً جميلاً. وطأ أحزان الدنيا بنعليه، وطار بقلبه إلى السماء، وأفرغ حبه على النّاس جميعاً. وكان كلّما نكد الزمان عنتاً، ازداد صبراً وحباً". وفي الفصل السادس يستكمل الصورة، فيقول عنه: "كان وجهه الأبيض يفيض بشراً وذ وراً، تحيط به لحيته الصهباء إحاطة الهالة بالقمر. وكان كلّ شيء حوله يلوح، بالقياس إلى طمأنينته الراسخة، قلقاً واضطراباً. وكان نور عينيه صافياً نقياً، ينطق بالإيمان والخير والحبّ والترفّع عن الأغراض"[١٧٣]. بل كان "مؤمناً صادقاً، ورعاً تقياً، يستأثر نفوس العلماء بقلبه الكبير، وصدره المسامح، وخلقه القويم، وعطفه وحنانه ورحمته، فكان بحقّ من أولياء الله الصالحين"[١٧٤].

ويرمز بشخصية الحسيني إلى الإنسان العصري، "بما فطر عليه من صبر ورضى بالقدر، ومن طيبة ونقاء، وأمل بالمستقبل"[١٧٥].

وفي نفس الرواية يقدّم السارد شخصية **الشيخ درويش** على أنها شخصية محبوبة بين أهل الزقاق، فيقول عنه: "بيد أنّه رجل محبوب، مبارك، يستبشر الجميع بوجوده بينهم خيراً، ويقولون عنه إنّه وليّ من أولياء الله الصالحين، يأتيه الوحي باللغتين العربية والإنكليزية"[١٧٦]. ويصوّر السارد حالته النفسية، بعد تردّي أوضاعه المعيشية، فيقول عنه: "كان من الطبيعي أن يحزن الرجل على مصيره حزناً عميقاً، وثار ثورة جامحة ما وسعته الثورة، يعلنها حيناً، ويكتمها - مقهوراً، مغلوباً على أمره- أحياناً. ولقد سعى كل مسعى، وقدّم الالتماسات، واستشفع الرؤساء، وشكا الحال، وكثرة العيال، دون جدوى. ثم استسلم للقنوط، بعد أنْ تحطّمت أعصابه، أو كادت. واشتهر أمره في الوزارة كموظف كثير التبرّم والشكوى، عظيم اللجاج والعناد، سريع التأثّر..."[١٧٧].

وهناك أشياء متعلّقة به ترمز إلى دلالات متنوعة، حيث "ترمز نظارة الشيخ درويش، ذات الإطار الذهبي، ورباط عنقه، إلى العالم الحديث، بينما يرمز جلبابه، وقبقابه، إلى العالم

([١٧٣]) رواية زقاق المدق، ص١٠. وينظر أ يضاً: الشخصية الإسلامية في رواية زقاق المدق، مقالة من الانترنت، .
www.arabna.info\vb\showthread.php?p=93904

([١٧٤]) رواية زقاق المدق، ص ٧٧.

([١٧٥]) ينظر: نجيب محفوظ نماذج الشخصيات المكررة، ص٣٩.

([١٧٦]) رواية زقاق المدق ، ص١٥.

([١٧٧]) المصدر نفسه، ص ١٤.

التقليدي"[١٧٨] . والغريب في صورة الشيخ الزقاقيّ، أنّه أفنديّ يرتدي جلباباً ورباط عنق، وكان من المفروض أن يكون شيخاً على الطريقة المعهودة للمشايخ، ولكن مفهوم الشيخ هنا مفهوم صوفيّ.

ونلخّص القول بالبراعة الفنية في (زقاق المدقّ)، من خلال "إحاطته بالشخصية من الخارج، يصوّرها تصويراً فنياً نفّاذاً، وفي اتّخاذ سماتها الخارجية منفذاً إلى صفاتها الداخلية، وفي تركها أمامنا تتحاور، وتتصرّف، بما يكشف عن تفاعلها الحيّ المثمر مع ما حولها، ومن حولها، بحيث تغدو محقّقة الجدليّة الأزليّة القائمة بين الفرد والجماعة، وبين الفرد والبيئة، بمعناها الشامل"[١٧٩].

نستنتج من هذا البحث ، أنه لا يظهر في هذه الرواية سمة الاتّجاه الإسلامي، بل تظهر حسب قناعة الكاتب، ودورها في المجتمع، ومدى حاجة الرواية إليها. والشخصية الدينية، عند نجيب محفوظ، لا تصل إلى درجة الكمال الإنسانيّ الفني، ما لم تجمع بين العلم والإيمان، ويرى ضعف دور هذه الشخصية في إصلاح المجتمع. وهذا واضح في مسار دوره في معظم الرواية، فهو لا يرى البديل في حلّ مشكلات المجتمع إلا بالعلم، حيث إن الدين – برأيه - فشل في حلّ هذه المشكلات، أو تحقيق طموحات المجتمعات المعاصرة. لذلك فهو يقدّم في روايته شخصية دينية عاجزة، قاصرة، لا تمسّ الواقع بشيء، بل شخصية ضعيفة، تظهر – أحياناً - رمزاً للبلاهة والسذاجة المفرطة، ومثالاً للقذارة، والشعوذة، وأنموذجاً للسلبيّة المشينة، علاقتها بالسياسة ضعيفة.

أما عن المرأة (التي لها علاقة بالشخصيّة الدينية)، في الرواية، فهي المرأة المطيعة والمظلومة، ولا تقوم بأيّ دور إيجابيّ، أو فعّال في المجتمع، "أيْ أن تقوم بواجبها، جنباً إلى جنب مع الرجل، في مقاومة الاحتلال، ومناهضة الظلم، و..".

وفي عرض نجيب محفوظ لشخصياته الدينية، نلاحظ كثرة النماذج السلبيّة في رواياته، ونقد الحلول الغيبيّة لمعالجة المشاكل، وهذا راجع إلى الفكرة التي يحملها الكاتب❐

([١٧٨]) ينظر: زقاق المدق، تحليل ثقافي اجتماعي، ماريوس ديب، ترجمة: محمد بهنسي، النقد الأدبي، ص٢٠٦، مجلة فصول.

([١٧٩]) ينظر: نجيب محفوظ (الرؤية والموقف)، ص١٥٣.

لماذا تراجع الأدب الروسي المعاصر عن موقعه المتقدم بين آداب الشعوب؟

جودت هوشيار

✍ تراجع الأدب الروسي – بعد تفكّك الاتحاد السوفيتي – عن موقعه المتقدّم في العالم عموماً، وفي العالم الناطق بالإنجليزية خصوصاً. ويُقال إن القارئ الأميركي – من الجيل الجديد – يكاد يجهل هذا الأدب تماماً، ولا يستطيع أن يذكر اسم كاتب روسي معاصر واحد. والسبب الرئيسي لهذا التراجع هو أن الأدب الروسي أصبح اليوم أدباً محلياً، بكلّ معنى الكلمة .

الأدب المحلي الذي يكون مفهوماً وقريباً من شعب واحد فقط، وغير ممتع بالنسبة إلى بقية الشعوب، يتحوّل – في أفضل الأحوال – إلى مجرد مصدر لعلماء الأنثروبولوجيا، ولا يهمّ القارئ الأجنبي. أمّا الأدب المحلي، الإنسانيّ الطابع، الذي يعبّر عن روح العصر، ويثير أحاسيس مشتركة بين البشر، وتجاوباً فكرياً، يتفاعل في كل بيئة مجرّدة من المكان والزمان، فهو الذي يجذب انتباه القارئ، بصرف النظر عن العرق والمعتقد واختلاف الثقافات .

لماذا تراجع الأدب الروسي المعاصر عن موقعه المتقدّم بين آداب الشعوب ؟

نتائج غير متوقعة لإلغاء الرقابة

مما يثير الدهشة حقاً، أن إلغاء الرقابة، وإطلاق حرّية التعبير والنشر، في أواخر حقبة (البريسترويكا)، لم يؤد إلى ازدهار الأدب الروسي المعاصر، كما كان متوقّعاً، بل على النقيض من ذلك أدّى إلى شيوع أدب التسلية الجماهيري الاستهلاكي. وهذا لا يعني - بأيّ حال من الأحوال - أن الرقابة أمر مفيد، لأنّ ثمّة أسباب سياسية واقتصادية واجتماعية وتكنولوجية، وراء ظاهرة الأدب المحلي الاستهلاكي، وفي مقدمتها عزوف السواد الأكبر من الشباب عن قراءة الكتب الجادة المطبوعة، وتفضيل الكتب الألكترونية، أو سماع تسجيلاتها الصوتية عبر الأجهزة الذكية، فالسمّاعات لا تفارق الشباب الروس حتّى في عربات المترو، كما شاهدت ذلك بنفسي في (موسكو) و(سان بطرسبورغ)، وربّما لا يختلف الأمر كثيراً في المدن الروسية الكبرى الأخرى .

الأدباء الذين كانوا ينشرون نتاجاتهم سراً داخل البلاد (أدب الأندر غراوند)، أو (سام إيزدات)، أيْ النشر الذاتي، كما يسمّيه الروس، لم يعد لديهم ما يعارضون به العهد الجديد.

وأدب (الواقعية الاشتراكية) عفا عليه الزمن، وطوى النسيان أغلب كتّابه البارزين، الذين كانوا نخبة صغيرة مرفّهة في العهد السوفيتي، تتمتع بامتيازات شبيهة بامتيازات القادة السياسيين؛ في المكافآت والسكن والمعالجة في مستشفيات خاصة، وارتياد المنتجعات الجميلة على البحرِ الأسود صيفاً، ودور الراحة في المناطق المشمسة ذات المناخ المعتدل في جنوب البلاد شتاءً. وكانت كتبهم المنشورة بأعداد هائلة، تدرّ عليهم عائدات كبيرة. وبعد تعويم (الروبل) في عام ١٩٩٢، فقدوا كلّ مدّخراتهم التي تحوّلت إلى أوراق لا قيمة لها. فعلى سبيل المثال كان الشاعر السوفيتي الشهير (يغور إيسايف) (١٩٢٦ – ٢٠١٣) – الحائز على أرفع جائزة أدبية سوفيتية لمرتين، وهي جائزة (لينين)، وعلى وسام بطل

العمل الاشتراكي – له نفوذ كبير في اتحاد الكتّاب السوفيت، وعضواً في هيئات تحرير كبريات المجلات الأدبية، ولكنه وجد نفسه - على حين غرة - من دون عمل في العهد الجديد، ومرّ بضائقة مالية شديدة، بعد انهيار سعر الروبل، ورفض دور النشر الخاصة الجديدة – التي حلّت محلّ دور النشر الحكومية السوفيتية – نشر أيّ ديوان جديد له. كما أن المكافآت لقاء نشر قصائده في المجلات الأدبية، أصبحت ضئيلة وتافهة، لا تكفي لشراء كيلوغرام واحد من اللحم، وعانى الأمرّين في تحصيل لقمة العيش، فلجأ إلى تربية الدجاج في مزرعته، في إحدى ضواحي موسكو، لكسب ما يمسك عليه حياته وحياة أسرته. وتوقف عن كتابة الشعر .

إ ن مصير أغلب كتّاب الواقعية الأشتراكية لا يختلف كثيراً عن مصير الشاعر (إيسايف)، وقد طواهم النسيان، وأصبحوا في ذمّة التاريخ .

الأدباء المهاجرون أخذوا ينشرون نتاجاتهم داخل روسيا أيضاً، وعاد العديد منهم إلى الوطن، بعد غيبة طويلة، ومنهم الأدباء الذين أسقطت عنهم الجنسية السوفيتية. ولكن سرعان ما زال سحرهم في العهد الجديد، فالإمبراطورية، التي كانوا يحاربونها، لم يعد لها وجود.

وجاء جيل جديد من الأدباء الشباب، ضائع لا يعرف ماذا يريد، وتحوّلت مهنة الكتابة الاستهلاكية الخفيفة إلى تجارة رابحة، لأولئك الذين يبحثون عن أسهل الطرق للحصول على المال، وكانوا في السابق يمارسون مهناً أخرى، ولا يفكرون يوماً في اتّخاذ الكتابة الأدبية مهنة لهم. ونزل إلى الميدان الأدبي ضباط بوليس، ورجال مخابرات متقاعدون، يستمدّون من خبراتهم الوظيفية، وتجاربهم الحياتية، حبكات رواياتهم البوليسية، والتجسسية. ولم يقتصر الأمر على الجنس الخشن، بل اقتحمت صحفيات، ونساء، من شرائح ومهن شتّى، وحتّى ربّات بيوت، مجال الأدب، بسلاسل من الروايات الغرامية والبوليسية والخيالية، التي لقيت رواجاً كبيرا لدى الجمهور الباحث عن أدب اللذة.

وفي الوقت الذي كان فيه الجمهور القارئ في الحقبة السوفيتية يتابع الإصدارات الجديدة لعدد محدود من الأدباء المعروفين، ثمّة اليوم مئات الأدباء من الجنسين – معظمهم في مدينتي موسكو وسان بطرسبورغ – وقد تحوّل كل منهم إلى آلة لإنتاج رواية، كل شهر أو شهرين، للحصول على أكبر قدر من المال. وهم أعضاء في عدّة اتحادات جديدة للأدباء، تشكّلت بعد إلغاء اتحاد الكتاب السوفيت. وهي تتناحر اليوم فيما بينها على ممتلكات الإتحاد السابق؛ من بنايات، ودور سكن في قرية الكتّاب (بريديلكينو)، في ضواحي موسكو .

كان قبول أيّ أديب، في (اتحاد الكتّاب السوفيت)، يفتح له الطريق للنشر في كبريات المجلات الأدبية السميكة، وقيام دور النشر الحكومية بإصدار أيّ كتاب جديد له بعشرات آلاف النسخ، لقاء مكافآت سخية للغاية، توفر له حياةً رغدة. أمّا اليوم، فإن الانضمام إلى أيّ ا تحاد أدبي روسي، بات أمراً في غاية السهولة. يكفي أن تمارس الكتابة بين حين وآخر، وتدفع بدل الاشتراك بانتظام.

أدب الـ(غرافومانيا)

لم يعد للأدب الروسي صلة بالواقع، ويتّسم بطابع شديد الغرابة بالنسبة إلى القارئ الأجنبي، وتسود فيه ما تسمى بظاهرة الـ(غرافومانيا)، أي هوس الكتابة السطحية، التي غالبا ما تكون فضفاضة ومملة، حول أحداث عادية، وأبطال لا يتميزون بشيء .

البعض من أشهر الكتاب الاستهلاكيين الروس المعاصرين لا يجيدون حتى اللغة الأدبية الروسية، ونتاجاتهم مكتوبة بلغة سوقية أسوأ من لغة الصحافة الصفراء، ممّا ينم عن ذوق فاسد. ولولا البهارات الأيروتيكية مثل الوصف التفصيلي للعلاقات الحميمة، وشتّى أنواع التجارب الرذيلة، لما قرأ أحد كتاباتهم .

أما الأدب الروسي الخالي من البهارات الأيروتيكية، والعبارات الفاحشة – الذي يمكن اعتباره امتداداً للتقاليد الأدبية الروسية – فإنه يتناول عدداً من القضايا، التي لم تعد تهمّ القاريء الغربي، مثل: التعصب القومي الروسي، أو العيش وفق معايير الكنيسة الأرثوذكسية، أو الإنسان في مواقف استثنائية، مثل: المعتقل، أو الحرب. ويقصد بالحرب هنا الحرب السوفيتية – الألمانية، التي دارت بين الجيشين الأحمر والهتلري خلال الأعوام الأربعة الأخيرة (١٩٤١-١٩٤٥) من الحرب العالمية الثانية، التي يطلق عليها الروس اسم (الحرب الوطنية العظمى). وقد كتب عنها عدد لا يحصى من الروايات والقصص والدواوين الشعرية في العهد السوفيتي. أما وصف جحيم المعتقلات، ومعسكرات العمل الإجباري الشاق، فلم يعد فيه أيّ جديد، بعد روايات (سولجنتسن)، و(حكايات كوليما) لـ(فارلام شالوموف)، ومئات الكتب التي يتحدّث فيها أصحابها عمّا عانوه من تعذيب وتجويع ومهانة في المعتقلات ومعسكرات العمل الإجباري في أقاصي سيبيريا المتجمدة.

وتحتل موضوعة تفكّك الاتحاد السوفيتي، والحنين إلى المجد الإمبراطوري الغابر، مساحة واسعة في الأدب الروسي الجديد – فما زالت الإمبراطورية حيّة في الأذهان، وحتّى في الروايات الخيالية – لأنّ روسيا مرّت - في العقدين الأخيرين - بسنوات عصيبة، تغيّر فيها، ليس أسلوب الحياة فقط، بل المعايير الاجتماعية والقيمية والجمالية أيضاً. ولا أحد

اليوم يعرف بمن يثق، وبِمَ يتفاخر، وماذا يفعل، وكيف يحيا لاحقاً. وثمّة ثلاثة اتجاهات في هذا المجال :

١- محاولة فهم ووصف ما حدث، أو ما يحدث الآن، على أنقاض الإمبراطورية المنهارة.

٢- التعبير الفني عن مجتمع استهلاكي، وضياع المثل العليا التي كانت تستشرفها النخب المثقفة.

٣- الإنسان الروسي الجديد، الذي يتعلّق بأذيال المصالح النفعية، ولديه المال ووسائل الترفيه، ولكن حياته كئيبة، وأخذ يتساءل من جديد - السؤال الروسي التقليدي -: ما العمل؟

تراجع وانعزال

تشير الإحصاءات الحديثة إلى أن ما يترجم من الأدب الروسي إلى اللغة الإنجليزية لا يتجاوز ٣% من إجمالي الأعمال الآدبية الأجنبية المترجمة إلى هذه اللغة الأساسية في عالمنا المعاصر. ويكفي أن نقول أنه خلال العقدين الأخيرين لم يدخل أيّ كتاب روسي إلى قائمة جائزة أفضل كتاب أجنبي مترجم. في حين حصلت عليها أعمال ادبية مترجمة إلى الانجليزية من آداب بلدان أوروبا الشرقية الأخرى، التي تحتلّ مكانة متواضعة في الأدب العالمي.

وعموماً، فإن نصيب الأعمال الأدبية الروسية من الجوائز الأدبية العالمية والأوروبية - منذ انهيار الإمبراطورية - جدّ قليل، رغم أن مشاهير الأدباء الاستهلاكيين الروس يحصلون باستمرار على الجوائز الأدبية الروسية المتعددة، التي يصعب حصرها لكثرتها، وتتحكم فيها دور النشر والإشهار الروسية الكبرى ..

الروايات الروسية المعاصرة تنشر في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا بأعداد قليلة، من قبل دور النشر الصغيرة، أو الجامعية، وليس دور النشر الشهيرة، مثل (بنجوين) أو (راندوم هاوس)، أو (فارار وجيرو)، ولا تعرض في المكتبات والمتاجر الشهيرة- ما عدا بعض روايات (لودميلا اوليتسكايا)، و(ميخائيل شيشكين) - والأخير يقيم بشكل دائم في سويسرا-، بل في المكتبات الجامعية، أو على مواقع الأنترنيت، مثل موقع (امازون) .

أحياناً يمكن العثور على بعض روايات الخيال العلمي للكاتبين الروسيين (بوريس اكونين) و(فيكتور بيليفين) في هذه المكتبة أو تلك، ولكن ليس ثمّة رواية روسية واحدة ضمن قوائم الكتب الأكثر رواجاً. والعالم لا يتابع نتاجات الكتاب الروس المعاصرين - كما كان الأمر في الماضي - ولا يسوّق كل النسخ المطبوعة منها، رغم محدوديتها .

يقول أصحاب دور النشر الروسية، والكتاب الروس أنفسهم، إن ذلك ناجم عن ضعف الدعاية والترويج للأدب الروسي المعاصر في الدول الغربية. ولكن هذا الزعم غير دقيق، بدليل أن الكتاب الروس الاستهلاكيين يقومون بتكليف المترجمين الغربيين بترجمة نتاجاتهم إلى الإنجليزية، كما يقومون بحملات دعائية مكثّفة في الدول الغربية، لترويج وتسويق نتاجاتهم، ولم يبق في جعبتهم من سبيل إلا وسلكوه لإغراء القارئ الغربي، دون أن يحرزوا تقدّماً كبيراً في هذا المجال، لأنهم يلّحون عليه اقتناء وقراءة ما لا يحتاج إليه..

النقاد الروس – الذين يدورون في فلك دور النشر الروسية الكبرى – يعزون سبب ذلك إلى السياسة، ويقولون إن روسيا لم تعد عدوة أو منافسة للغرب، ولهذا فالأدب الروسي المعاصر لا يحظى باهتمام كبير في الغرب.. ولكن هذا تضليل متعمّد، الغرض منه الإيحاء بأن الأدب الروسي اليوم بخير، وأن السياسة الغربية الحالية إزاء روسيا هي التي تمنع انتشار الأدب الروسي في الغرب. ولكنّنا نعلم أنه لا توجد أيّ رقابة على الأعمال الأدبية في الغرب، لا بالنسبة إلى الأدب الروسي، ولا أيّ أدب آخر. فمن يرتاد متاجر الكتب في العواصم الغربية، يجد الكثير من الطبعات الحديثة للأعمال الأدبية لعمالقة الأدب الروسي الكلاسيكي: (تولستوي)، (دوستويفسكي)، (تشيخوف)، (تورغينيف). وكذلك العديد من الكتب المكرّسة لتحليل الوضع السياسي الراهن في روسيا البوتينية. وهذا يقودنا إلى استنتاج جلي، وهو أن القارئ الغربي ما يزال مهتماً بما يحدث في روسيا اليوم، ولكنّه لم يعد يهتمّ بالأدب الروسي الاستهلاكي، الذي لا يعبّر عن الواقع الروسي الراهن..

بعد (برودسكي)، و(سولجنتسن)، لا يوجد كاتب أو شاعر روسي واحد يحظى بنفس القدر من إعجاب القرّاء في الغرب. الجمهور الذي يقرأ الأدب الروسي، حتى اليوم، يتألف أساساً من المهاجرين والمغتربين الروس في الدول الغربية، وحفنة من المهنيين في كل بلد غربي، ومعظمهم من أساتذة وطلاب أقسام اللغة الروسية، أو الأدب الروسي، في الجامعات، وكذلك الأجانب من خريجي الجامعات والمعاهد الروسية .

يقول أصحاب دور النشر الغربية إنهم يريدون روايات روسية عن الواقع الروسي، ولكن مثل هذه الروايات نادرة في الأدب الروسي المعاصر. ولم يظهر في روسيا خلال العقدين الأخيرين أيّ عمل أدبي ممتع، ورفيع المستوى، فنّاً وفكراً، يمكن أن يجذب انتباه القارئ الغربي العادي، ويثير اهتمام النقاد الغربين، ويدخل ضمن قائمة الكتب الأكثر رواجاً، كما هو الحال مع الأعمال الأدبية الخالدة لعمالقة الأدب الروسي الكلاسيكي .

مائة صنف من السجق وفكرة واحدة

أجرت الصحفية والمترجمة الفنلندية (كريستينا روتكيرش) – التي تكتب باللغتين السويدية والفنلندية – لقاءات صحفية مع أحد عشر كاتباً روسياً مشهوراً تحدّثوا خلالها عن سيرهم الذاتية، وأعمالهم، وأساليبهم، وتجاربهم في الكتابة: (بوريس اكونين، يفغيني غريشكوفيتش، أدوارد ليمونوف، يوري ماملييف، فيكتور بيليفين، لودميلا بيتروشيفسكايا، نينا سادور، فلاديمير سوروكين، تاتيانا تولستايا، لودميلا اوليتسكايا، ميخائل شيشكين). وقد جمعت (روتكريش) نصوص هذه اللقاءات في كتاب صدر قبل بضع سنوات في ستوكهولم باللغة السويدية، بعنوان (لقاءات مع أحد عشر كاتبا روسياً)، ثمّ قامت بترجمة الكتاب إلى اللغة الفنلندية، ونشرته تحت عنوان (مائة صنف من السجق وفكرة واحدة). إن عنوان هذا الكتاب هو (بارروديا)، أيْ محاكاة ساخرة وتهكّم على روسيا، التي تسعى لبناء اقتصاد السوق. حيث تجد في متاجرها اليوم أصنافاً كثيرة من السجق، الذي كان شحيحاً في الحقبة السوفيتية. ولكن الأدب الروسي يعاني اليوم من ظاهرة الـ(غرافومانيا)، وشحّة الأفكار الملهمة.. وبين أحد عشر كاتباً، لا يوجد من يكتب الأدب الحقيقي سوى (شيشكين)، و(اوليتسكايا)، التي يعرفها القارئ العربي، بعد ترجمة روايتها الممتعة (سونيشكا) إلى اللغة العربية. وهي روايتها الأولى التي نشرت في موسكو عام ١٩٩٢، وترجمت إلى العربية بعد حوالي ربع قرن. ولـ(أولتسكايا) روايات وقصص كثيرة، وتحظى أعمالها بشعبية واسعة في روسيا، وترجمت إلى عدد من اللغات الأجنبية، وحصلت على بعض الجوائز الروسية والأوروبية، بينها جائزة (البوكر)، في نسختها الروسية، عام ٢٠٠١ ..

شحّة الأفكار، والبؤس الإبداعي، لنجوم الأدب الاستهلاكي، هي نتيجة طبيعية لانعزالهم عن الواقع الاجتماعي. هذا الواقع الحافل بالتناقضات الحياتية والإنسانية، التي يمكن أن يستمدّ منها الكاتب الروائي والقصصي آلاف الحبكات الممتعة. ولكن للسوق قوانينها، وهذا هو الحال في كل بلد يتحول فيه الأدب إلى سلعة في السوق، ولا يقتصر الأمرعلى روسيا وحدها❐

اللامعقول
وحداثة الوعي ما بعد المصلوب

ا. م. د. سامي محمود ابراهيم
رئيس قسم الفلسفة/ كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

✍ لكي يباع الغباء، ويسوّق الشقاء، يكفي أن نجد لذلك صيغة. هكذا غنّى الغرب سمفونية الحداثة على وجه القمر.

والشمس التي رافقت ابن رشد إلى أن تجاوز وادي الشرق الكبير، تركته في مغيب الغرب، يغرق في التنوير، ويتمتّع بنعومة الحداثة السائلة.. جعلته يحاور الوجود بلغة الوعي، ولذلك يتعيّن علينا استعادة هذه اللغة، ومنحها الكلمة، من أجل الشهادة على جرائم التيار الظلامي الذي قام بتخريب روح العصر. فقد ظل سؤال الوعي مقلوباً، لأنّ العدمية مزّقت الكينونة، ولم يعد الوجود سوى مصدر للوهم والفزع.

ففي عالم مشحون بظواهر الظلم التي تمزّق كبد العاقل، كما يتمزّق قلب المؤمن من دلالات الفسوق والتفريط في المقدّسات على مذابح الشهوات، يستهلك الضمير، ويصبح العري الفكري والأخلاقي سمة العصر بامتياز.

تحوّل العالم إلى لعبة كونية خطيرة، تحكمها القوانين السائلة ونهايات اللايقين. استخدمت في ذلك آليات التشتيت والتشكيك والاختلاف والتغريب والفوضى والعدمية واللامعنى واللانظام. حداثة مجنونة تعمل في فضاءات اللامعنى، تتميز بقوة التحرّر من قيود التمركز، والانفكاك عن التقليد، وما هو متعارف عليه، وممارسة الاختلاف والتفكيك والهدم والتشريح، والانفتاح على الغير عبر الحوار والتفاعل والتناص، ومحاربة البنية والانغلاق والتكامل، وتعرية الإيديولوجيات، والاهتمام بالمدنّس والهامش والغريب والمتخيل والمختلف، والعناية بالعرق، واللون، والجنس، والأنوثة، وخطاب المابعديات المفتوحة.

يتفق الفلاسفة الألمان على أن مشروع الحداثة لم ينته بعد، حيث يواصل هذا المشروع سعيه لتحقيق أهدافه، حيث الدور الفعّال لوسائل الإعلام. فكل شيء هو النص والصورة؛ إقناع المشاهد بكابوس من عالم الخيال العلمي، أو العالم الافتراضي، فهذا العالم هو بمنزلة استعارة أو مجاز عن حالة الواقع.

كما ترتبط ما بعد الحداثة بفلسفة التفكيك والتقويض، وتحطيم المقولات المركزية، التي هيمنت على الثقافة الغربية من (أفلاطون) إلى يومنا هذا. فهي موقف متشكّك لجميع المعارف البشرية، وقد أثّرت هذه المواقف على العديد من التخصّصات الأكاديمية وميادين النشاط الإنساني.

كما تعدّ ما بعد الحداثة عدمية، تقوّض أيّ معنى للنظام والسيطرة.. حداثة سائلة بمنتهى السيولة.

لذلك اعتمدت على التناصّ واللانظام واللاانسجام والنسبية، وإعادة النظر في الكثير من المسلّمات التي تعارف عليها الفكر الإنساني. ومن ثمّ، تزعزع ما بعد الحداثة جميع المفاهيم التقليدية المتعلّقة باللغة والهوية.

هذا يعني أن نصوص ما بعد الحداثة لا تتقيّد بالمعايير المنهجية، وليست ثمة قراءة واحدة للنصّ، بل قراءات مفتوحة. خاصة أن فكر ما بعد الحداثة جاء كردّ فعل على المقولات التي تحيل على الهيمنة والسيطرة والاستلاب.

كما استهدفت ما بعد الحداثة تعرية المؤسسات الرأسمالية التي تتحكّم في العالم، وتحتكر وسائل الإنتاج، وتمتلك المعرفة العلمية. كما عملت ما بعد الحداثة على انتقاد اللوغوس والمنطق، عبر آليات التشكيك والتشتيت والتشريح والتفكيك.

هذا، وقد ظهرت ما بعد الحداثة في ظروف سياسية معقّدة، وذلك بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وخاصة في سياق الحرب الباردة، وانتشار التسلّح النووي، وإعلان ميلاد

حقوق الإنسان، وظهور مسرح اللامعقول، وظهور الفلسفات اللاعقلانية؛ كالسريالية، والوجودية، والفرويدية، والعبثية، والعدمية.. وقد كانت التفكيكية معبراً رئيساً للانتقال من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

ومن ثمّ، فقد كانت ما بعد الحداثة مفهوماً مناقضاً، ومدلولاً مضاداً للحداثة. ولذلك، احتفلت ما بعد الحداثة بأنموذج التشظّي والتشتيت واللاتقريرية، كمقابل لشموليات الحداثة وثوابتها، وزعزعت الثقة بقوانين العقل والسببية والأنموذج الكوني، وحاربت العقل والعقلانية، ودعت إلى خلق أساطير جديدة، تتناسب مع مفاهيمها التي ترفض النماذج المتعالية، وتضع محلّها الضرورات الروحية والتغيير المستمر، وتبجيل اللحظة الحاضرة المعاشة. كما رفضت الفصل بين الحياة والفن، واتخذت التأويل والتأويل المضاعف قاعدة ومنهجاً.

وقد غزت نظرية ما بعد الحداثة جميع الفروع المعرفية؛ كالأدب، والنقد، والفن، والفلسفة، والأخلاق، والتربية، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والسياسة.

وتستند ما بعد الحداثة، في الفلسفة الغربية، إلى مجموعة من المكوّنات والمرتكزات، يمكن حصرها في المبادىء التالية:

- **التقويض:** تهدف نظرية ما بعد الحداثة إلى تقويض الفكر الغربي، وتحطيم أقانيمه المركزية، وذلك عن طريق التشتيت والتأجيل والتفكيك. بمعنى أن ما بعد الحداثة قد تسلّحت بمعاول الهدم والتشريح، لتعرية الخطابات الرسمية، وفضح الإيديولوجيات السائدة المتآكلة، وذلك باستعمال لغة الاختلاف والتضاد والتناقض.

- **التشكيك:** أهمّ ما تتميّز به مابعد الحداثة هو التشكيك في المعارف اليقينية، وانتقاد المؤسسات الثقافية المالكة للخطاب والقوة والمعرفة والسلطة.

- **العدمية:** من يتأمّل جوهر فلسفات ما بعد الحداثة، فإنه سيجدها فلسفات عدمية وفوضوية، تقوم على تغييب المعنى، وتقويض العقل والمنطق والنظام والانسجام. بمعنى أن فلسفات ما بعد الحداثة هي فلسفات لا تقدّم بدائل عملية واقعية وبراجماتية، بل هي فلسفات عبثية لا معقولة، تنشر اليأس والشكوى والفوضى في المجتمع.

- **التفكّك واللاانسجام:** إذا كانت فلسفة الحداثة، أو تيارات البنيوية والسيميائية، تبحث عن النظام والانسجام، وتهدف إلى توحيد النصوص والخطابات، وتجميعها في بنيات كونية، وتجريدها في قواعد صورية عامة، من أجل خلق الانسجام والتشاكل، وتحقيق الكلية والعضوية الكونية. فإن فلسفات ما بعد الحداثة هي ضد النظام والانسجام، بل

هي تعارض فكرة الكليّة. وفي المقابل، تدعو إلى التعددية والاختلاف واللانظام، وتفكيك ما هو منظّم ومتعارف عليه .

– **هيمنة الصورة:** رافقت ما بعد الحداثة تطوّر وسائل الإعلام، فلم تعد اللغة هي المنظّم الوحيد للحياة الإنسانية، بل أصبحت الصورة هي المحرّك الأساس للتحصيل المعرفي، ومعرفة الحقيقة. لهذا نجد (جيل دولوز) يهتمّ بالصورة، ويعتبر العالم خداعاً، كخداع السينما.

– **الغرابة والغموض:** تتميّز ما بعد الحداثة بالغرابة، والشذوذ، وغموض الآراء والأفكار والمواقف.. فتفكيكية (جاك دريدا)، مثلاً، ما زالت مبهمة وغامضة، من الصعب فهمها واستيعابها، حتى إن مصطلح التفكيك نفسه أثار كثيراً من النقاش والتأويلات المختلفة في حقول ثقافية متنوّعة، وخاصة في اليابان والولايات المتحدة الأمريكية. كما أن فلسفة (جيل دولوز) معقّدة وغامضة، من الصعب بمكان تمثّلها بسهولة.

– **التناصّ:** يعني التناصّ استلهام نصوص الآخرين بطريقة واعية أو غير واعية. بمعنى أن أي نصّ يتفاعل ويتداخل نصياً مع النصوص الأخرى امتصاصاً وتقليداً وحواراً. ويدلّ التناصّ في معانيه القريبة والبعيدة على التعددية، والتنوّع، والمعرفة الخلفية، وترسبات الذاكرة. وقد ارتبط التناص نظرياً مع النقد الحواري .

– **تفكيك المقولات المركزية الكبرى:** استهدفت ما بعد الحداثة تقويض المقولات المركزية الغربية الكبرى، كالدال والمدلول، واللسان والكلام، والحضور والغياب، إلى جانب مفاهيم أخرى؛ كالجوهر، والحقيقة، والعقل، والوجود، والهوية..

– **الانفتاح:** إذا كانت البنيوية الحداثية قد آمنت بفلسفة البنية والانغلاق الداخلي، وعدم الانفتاح على المعنى، والسياق الخارجي والمرجعي، فإن ما بعد الحداثة قد اتّخذت لنفسها الانفتاح وسيلةً للتفاعل والتفاهم والتعايش والتسامح. ويعدّ التناصّ آلية لهذا الانفتاح، كما أن الاهتمام بالسياق الخارجي هو دليل آخر على هذا الانفتاح الإيجابي التعددي.

– **قوّة التحرّر:** تعمل فلسفات ما بعد الحداثة على تحرير الإنسان من قهر المؤسسات المالكة للخطاب والمعرفة والسلطة، وتحريره أيضاً من أوهام الإيديولوجيا والميثولوجيا، وتحريره كذلك من فلسفة المركز، وتنويره بفلسفات الهامش والعرضي.

- **الدلالات العائمة:** تتميّز نصوص وخطابات ما بعد الحداثة بخاصيّة الغموض والإبهام والالتباس. بمعنى أن دلالات تلك النصوص أو الخطابات غير محدّدة بدقة، وليس هناك مدلول واحد لها، بل هناك دلالات مختلفة ومتناقضة ومتضادة ومشتتة، تأجيلاً وتقويضاً وتفكيكاً. وبتعبير آخر: يغيب المعنى، ويتشتّت عبثاً، في فلسفات ما بعد الحداثة.

- **التخلّص من المعايير والقواعد:** ما يعرف عن نظريات ما بعد الحداثة، في مجال الفلسفة والنقد والأدب، تخلّصها من النظريات والقواعد المنهجية.. فـ(ميشيل فوكو) يسخر من الذي ينطلق من منهجيات محدّدة يكرّرها دائماً، ويحفظها عن ظهر قلب، فيرى أن النصّ أو الخطاب متعدّد الدلالات، يحتمل قراءات مختلفة ومتنوعة.. كما أن (ديريدا) يرفض أن تكون له منهجية محدّدة ؛حيث لا يوجد المعنى أصلاً ما دام مقوّضاً ومفكّكاً ومشتّتاً، فما هناك سوى المختلف من المعاني المتناقضة مع نفسها، كما يقول جاك ديريدا.

- **ما فوق الحقيقة:** تنكر فلسفات ما بعد الحداثة وجود حقيقة يقينية ثابتة.. فـ(نيتشه)، مثلاً، ربط غياب الحقيقة بأخطاء اللغة، وأوهامها. و(جان بودريار)، الفيلسوف الفرنسي، ينكر الحقيقة، ويعتبرها وهماً وخداعاً، كما يربط الحقيقة بالإعلام الذي يمارس لغة الخداع والتضليل والتوهيم والتفخيم.

ومن ثمّ، فقد أدلى (جان بودريار) بمجموعة من المفاهيم، كالحقيقة العائمة، وما فوق الحقيقة، والاهتمام بالخيال العلمي، والعناية بالعوالم الافتراضية غير المتحققة. ومن هنا، فقد انتقد العلاقة بين الدال والمدلول عند (فردِيناند دوسوسير)، حيث أنكر - كجاك ديريدا- وجود معنى واضح، بل قال بالمعنى المغيب، حيث لا يمكن لأحد أن يعيش أيّ تجربة، وأصبح للعبث لهجة واضحة؛ تلك التي تمتلكها الولايات المتحدة الأمريكية.

وهو القائل إنّ حرب الخليج لم تكن حقيقية، بل كانت حدثاً إعلامياً، إنها حرب دون أعراض الحرب. وهذا ما قاد العديدين للشك في أن (بودريار) نفسه قد ابتعد إلى ما فوق الحقيقة، ولم يعد يسكن جسداً دنيوياً.

وعليه، فقد دفعه مفهوم ما فوق الحقيقة إلى الاهتمام بالعوالم التخييلية والافتراضية.. وكما سبقت الإشارة إليه، وجدت رؤيته للعالم أصداء في السينما، وخصوصاً في ذلك النوع من الأفلام الذي يصبح فيه الواقع الافتراضي غير مميز عن العالم الحقيقي.

ونستدعي أيضاً من رواد فلسفة ما بعد الحداثة: المفكر الفرنسي (جان ليوتار)، الذي أنكر الحقيقة (مثل نيتشه)، فالمعرفة برأيه لا يمكنها أن تقدّم الحقيقة؛ لأنها تعتمد على ألاعيب اللغة، التي هي دائماً ذات صلة بسياقات محددة.

وأهمّ مايطرحه (جان فرانسوا ليوتار)، في إطار ما بعد الحداثة، هو التحرّر من الالتزام بالقواعد المنهجية والمعايير المسبقة.

ويعدّ (جاك ديريدا) كذلك من أهمّ فلاسفة ما بعد الحداثة، حيث اهتمّ بتفكيك الثقافة الغربية، وتقويض مقولاتها المركزية بالنقد والتشريح، بغية تعرية المؤسسات الغربية المهيمنة. ومن ثمّ، فقد ثار (دريدا) على مجموعة من المقولات البنيوية؛ كالمدلول، والصوت، والنظام، والبنية، وغيرها من المفاهيم، ودعا إلى تعويض الصوت بالكتابة، وأن المعنى لا يبنى على الإحالة المرجعية، بل على الاختلاف بين المدلولات المتناقضة. كما أن (دريدا) ينكر القواعد والتعاريف والمعايير والمنهجيات الثابتة. لذا، فالتفكيكية منهجية وليست منهجية، لها خطوات وليس لها خطوات، هي ما بين بين، بين الداخل والخارج. ما يهمّها هو تفكيك الفكر والنص والخطاب، وذلك عبر آلية التشتيت والتقويض والهدم، لبناء المعاني المختلفة والمتناقضة، والتشكيك في المسلمات اليقينية، ودحضها عن طريق النقد والتشريح والاختلاف.

هذا، وقد انتقد (جاك دريدا) الميتافيزيقا الغربية، التي تمثّل الحضور واللغة والدال الصوتي. ومن ثمّ، قوّض مجموعة من المفاهيم السائدة، مثل: الهوية، والجوهر، واللوغوس، والعلامة، والمدلول، والظاهرة، والنظام، والكلية، والعضوية، والجوهر، والواقعية، والحقيقة، واليقين.

هذا، ويعدّ (ميشيل فوكو) - كذلك - من رواد ما بعد الحداثة ، وقد اهتمّ كثيراً بمفهوم الخطاب والسلطة والقوّة، حيث كان يرى أن الخطابات ترتبط بقوّة المؤسسات والمعارف العلمية. بمعنى أن المعارف في عصر ما تشكّل خطاباً يتضمّن قواعد معينة يتعارف عليها المجتمع، فتشكّل قوّته وسلطته الحقيقية. هذا، ولقد اهتم (فوكو) كثيرا بتحليل الخطاب، ورفض التقيّد بالمناهج الجاهزة، واستعمال آليات مكرّرة، واعتبرها بمثابة علبة للمفاتيح. فالنصّ منفتح ومتعدّد، لا يمكن قراءته قراءة أحادية فقط. ويعني هذا أن (فوكو) يؤمن بتعدّد القراءات واختلافها من قارئ إلى آخر.

ومن جهة أخرى، اهتم (جيل دولوز) بالتعدّدية والانفتاح على الآخر، إدراكاً وتفاعلاً، حيث اعتبر الفلسفة بأنها فلسفة التعددية. ومن ثم، فقد انتقد الهويّة، وفلسفة الواحد، والتطابق.

بيد أن من أهمّ سلبيات ما بعد الحداثة، اعتمادها على فكرة التقويض والهدم والفوضى، إذ لا تقدّم للإنسان البديل الواقعي والثقافي والعملي، فمن الصعب تطبيق تصوّرات ما بعد الحداثة واقعياً، لغرابتها وشذوذها. وبذلك، استهلكت ما بعد الحداثة

قدرتها الاستراتيجية الفعالة في إبراز التحيّزات المجحفة، دون أن يكون لها موقف أخلاقي أو سياسي أو اجتماعي. ويعجب المرء من المفارقة بين قوتها العدائية ضد التحيّزات، والنهاية المحايدة التي تنجم عن مثل هذه الحرب الضروس. ولعل مثل هذه النهاية هي التي دعت الكثيرين إلى توجيه أصابع الاتهام. فهناك من يقول: إن هذه السمة ذاتها هي التي تجعل ما بعد الحداثة متواطئة مع الأشكال الشمولية القمعية، التي تسعى إلى الهيمنة والسيطرة والظلم الاجتماعي الاقتصادي. لا غرو والحالة هذه أن تدخل ما بعد الحداثة مجال العلوم الإنسانية حديثاً جداً، وحتى هذا الدخول لم يتّسم بالفعالية نفسها التي عرفتها في الفن والأدب والموسيقا والاستعراضات المسرحية، وغيرها من مشارب الحياة اليومية، التي لا يترتب عليها اتخاذ قرارات حاسمة تمسّ حياة الإنسان مباشرة. ولعلّ المفارقة القارّة التي تجعلها عاجزة، هي معاداتها للثنائية الضدّية، إذ إن التضادّ أساس المعرفة، وأساس التحيز، وبدون التضاد لا يمكن معرفة ما إذا كان توجّه ما أفضل من غيره. ولذلك، فإن دفاع ما بعد الحداثة عن الهامش، جعلها تتقمّص خصائصه، إذ انقلب على أهميتها، فأصبحت هامشية لا تغيّر من الواقع شيئا. وككل هامشي، أصبحت ما بعد الحداثة تتمنّى أن يتحقّق الوئام فجأة، فتسود العدالة، وتختفي الطبقية الهرمية، ويختلط المركز بالهامش، وتلغى الفوارق من غير تحيز أو غاية. هذه هي الطوباوية التي تحلم بها كل المثاليات: حداثية كانت، أو ما بعد حداثية.

ويلاحظ أن نظرية مابعد الحداثة تقوض نفسها بنفسها؛ نظراً لطابعها الفوضوي والعدمي والعبثي. وفي هذا السياق، يقول (دافيد كارتر): "وقد اجتذبت ما بعد الحداثة نقداً إيجابياً وسلبياً، على حدّ سواء. فيمكن أن ينظر إليها على أنها قوّة محرّرة إيجابية تزعزع استقرار الأفكار المسبقة عن اللغة وعلاقتها بالعالم، وتقوّض جميع لغات الذات التي تشير للتاريخ والمجتمع. ولكن حقبة ما بعد الحداثة تعتبر أيضاً أنها تقوّض افتراضاتها الخاصة، وتحجب جميع التفسيرات المترابطة. وبالنسبة للكثيرين تعدّ غير مؤثّرة وغير ملتزمة من الناحية السياسية.

إلى هذا الحدّ، نجد أن ما يهمّ الإنسان في واقعه العملي هو التأسيس والتأصيل، وليس التفكيك والتقويض، مع السعي الجاد إلى البناء الهادف، بدلاً عن الانغماس في عوالم افتراضية عبثية وعدمية وفوضوية❐

هل حققت الانتفاضة أهدافها؟

صلاح سعيد أمين
Selah1434@gmail.com

قبل ٢٨ عاماً، انتفض شِعب كوردستان، وكذلك جنوب العراق ووسطه، ضد الدكتاتورية والقمع وكبت الحريات، التي مارسها النظام البعثي البائد إزاء الإنسان العراقي.. ولا يخفى على أحد، أن النظام السابق قمع الانتفاضة في الجنوب، على أشرس وجه، وأحرق الأخضر واليابس، ولولا الدعم الدولي لما انتصرت الانتفاضة في إقليم كوردستان، وما تحرر شبر من تراب أرضنا من دنس مهيني كرامة الإنسان، ومنتهكي حقوقه.

والسؤال الوجيه هنا: هل تحقّقت - بالفعل - الأهداف التي انتفض شعبنا من أجلها؟ وهل وصل إلى ما يتمناه من الحرية، والعيش الكريم اللائق به في كل نواحي الحياة؟

لم يصل المواطن - لا في إقليم كوردستان، ولا في باقي أجزاء العراق (بعد سقوط الصنم في ٢٠٠٣) - إلى ما كان يرجو أن يصل إليه بعد غياب جبروت السلطة البعثية.. فالمواطن لم ينتفض من أجل استبدال الوجوه، وإيصال البعض إلى كراسي السلطة والحكم، دون تغيير أيّ شيء من حياته.

ولسنا بحاجة إلى دليل لكي نثبت أن الانتفاضة لم تحدث تغييراً جذرياً في تركيبة المجتمع، ولم تصنع نظاماً يقوم على أساس العدالة واحترام الآخر المختلف فكرياً ومذهبياً وسياسياً، ولم تمهد الأرضية لأن يكون الحكم في خدمة الشعب، وتقديم أفضل الخدمات لأبنائه المغدورين.

للأسف الشديد، حكامنا لم يقصّروا لحظة في تكرار ما فعله النظام البعثي إبّان حكمه الظالم؛ نهبوا ثروات البلد، واغتالوا علماء الدين والصحفيين، وأحرقوا مقار الأحزاب المعارضة، واستولوا على كراسي الحكم، وأطلقوا رصاصهم الحي باتجاه صدور المتظاهرين، وزوّروا نتائج الانتخابات، وعملوا على البقاء في السلطة إلى أبد الآبدين، قسراً وكرهاً.

من جهة أخرى، لم ينجحوا في تقديم الخدمات الأساسية للمواطنين، مثل: الماء الصالح للشرب، والكهرباء، وتبليط الطرق، وحلّ أزمة السكن، وهلّم جراً.. ولم يستطيعوا أن يقيموا حكماً رشيداً، بعيداً عن الفساد والروتين، ولا يميز بين مواطن وآخر، ويجتث مفهوم مواطني الدرجة الثانية..

ما أشرنا إليه، لا يقتصر على الإقليم فحسب، بل ينسحب على العراق ككل، الذي لم نتصور يوماً أن معارضي نظام حكمه سيحكمونه بهذا الشكل الذي هم أنفسهم يعترفون بأنه أسوأ ممّا تصوره الجميع❐

تقـارير

- صلاح الدين الأيوبي محور مؤتمر للمنتدى العالمي للوسطية	السليمانية: الحوار
- انتخاب علماء كورد لمجلس أمناء الاتحاد العالمي...	متابعة وإعداد: الحوار
- الاتحاد الإسلامي الكوردستاني.. مراجعات مستمرة	إعداد: سرهد أحمد
- الاتحاد الإسلامي الكوردستاني يدين مجزرة المسجدين بنيوزيلندا	المحرر السياسي

في الذكرى الـ٢٥ لإعلان الحزب

الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني:

من واجباتنا الأساسية حماية الهوية الإسلامية والقيم العليا لشعبنا الكوردي

تقرير: سرهد أحمد

✍ أكّد الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني، الأستاذ صلاح الدين محمد بهاءالدين، أن الواجب الأساسي للاتحاد الإسلامي هو حماية الهوية الإسلامية والقيم العليا للشعب الكوردي، مبيناً أن الأعوام الـ٢٥ عاماً الماضية؛ قضاها الحزب في النضال لتصحيح المفاهيم الخاطئة عن الإسلام، وتصحيح الممارسات العوجاء.

جاء ذلك في بيان صدر يوم الثلاثاء ٥ شباط/فبراير ٢٠١٩، بمناسبة الذكرى السنوية الخامسة والعشرين لإعلان الاتحاد الإسلامي الكوردستاني، أكد فيه أن تصحيح المفاهيم الخاطئة في العقيدة والفكر والجهاد والتربية والدعوة... والنضال لبناء الجيل، وتربيته تربية عقلية (متمدنة)، وتربية روحية (متدينة) من أولويات عملنا".

وأردف أن: "٢٥ عاماً؛ أمضاها الاتحاد الإسلامي في الخدمة؛ كمدرسة أخلاقية وإنسانية وتربوية، وكمشروع وطني يحمل في طياته استراتيجية الإصلاح السياسي والاجتماعي.. بعيداً عن تداعيات الاقتتال الداخلي والشقاق، وكان دوماً الداعم الفعال لأيّ خطوات تفضي إلى السيادة الوطنية، وحقّ تقرير المصير".

وأشار الأمين العام إلى أن الوضع الكوردستاني يعاني حالياً من أزمات عدّة، منها:

١ تراجع المشروع الديمقراطي، حيث ظهر ذلك في انتخابات ٢٠١٨، إذ رافقها تلاعبات وتزويرات كبيرة، والأخطر من ذلك هو إشاعة الإحباط وفقدان الأمل بين المواطنين.

٢- نظام الادّخار القسري السيِّء للرواتب، وتردّي الحالة المعيشية للمواطنين، وتراجع التنمية الاقتصادية.

٣- الروتين الإداري، والإرباك الحاصل في الالتزام بأوقات الدوام الرسمي، وبقاء آثار سياسة الإدارتين، واستمرار التدخلات الحزبية في شؤون الدوائر والمؤسسات الحكومية.

٤- الانهيار الاجتماعي الوشيك، وبروز تهديدات مثل الإدمان على المخدّرات، وشيوع ظواهر أخلاقية خطيرة، والتفكّك الأسري والاجتماعي، وحالات الانتحار، وقتل النساء... إلخ.

٥- ظاهرة هجرة الشباب، وضعف الشعور بالانتماء الوطني، وازدياد نسبة البطالة، وتوقف التعيينات، وعدم توفير فرص عمل كافية، ومشاكل أخرى تمسك بخناق الشباب.

وتابع: "من واجبنا، نحن في القوى السياسية، أن لا نقف مكتوفي الأيدي، ولا نكتفي بالوقوف متفرّجين، حتى لا نكون سبباً في توسيع رقعة اليأس والإحباط، بل علينا السعي لإعادة الأمل إلى نفوس المواطنين، وأن تقوم كافة الأحزاب، بما فيها أحزاب السلطة، بإجراء مراجعات جريئة، وإنهاء سياسة شيطنة الآخر، والكفّ عن التلاعب بسايكولوجية المواطن، لغايات انتخابية، ومصالح حزبية ضيقة، والتوقّف عن الاتّكاء على المعادلات السياسية الإقليمية، والقوى العظمى، على حساب مصالح شعبنا". وأضاف:" يتوجب على كافة النخب الإعلامية والثقافية مساعدة النخبة السياسية في تصحيح المسار، وبعث الأمل في الجماهير من جديد، وإجراء الإصلاحات الجذرية في نظام الحكم، وإعادة ترتيب البيت الداخلي الوطني، وإنقاذ تجربتنا من الفناء، والدفاع عن الحقوق الدستورية للإقليم في العراق الفدرالي".

وبالنسبة لخيار البقاء كمعارضة، أشار الأمين العام إلى أنه:" بعد كل هذه السنوات والتجارب، وبعد الإحباط والانزلاق الكبير الذي شهدته قوى المعارضة، نتيجة الفوز المفاجئ وغير المتوقع لحزبيّ السلطة في الإقليم .. كان لا بد لنا من وقفات ومواقف ومعالجات، وعقب تحليل الوضع، واستطلاع آراء كوادرنا، وتنظيماتنا، وتقييم الظرف الراهن، واشتراطاتنا الداخلية، واستجابة لتوصيات الكونفرانس الداخلي، توصّلنا إلى نتيجة مفادها: عدم المشاركة في الكابينة الجديدة لحكومة الإقليم، وإدامة نضالنا السياسي والبرلماني كمعارضة بناءة ومهنية، والدخول في منافسة سياسية متوازنة، بعيداً عن الفوضى وذرّ الرماد في عيون المواطنين، والنأي بأنفسنا عن استعداء السلطة، أو مجاملتها، إنما القيام بمهمة المراقب لأداء الحكومة، وتوجيه الانتقادات البناءة لها"❐

إقليم كوردستان ..

حكومة جديدة في مواجهة معارضة فعالة

متابعة وإعداد: المحرر السياسي

✍ أربعة أشهر مضت على إجراء الانتخابات البرلمانية في الإقليم، خاضت خلالها عدّة أطراف سياسية جولات من المباحثات بشأن التشكيلة الحكومية المقبلة.

وخرج (الحزب الديمقراطي الكوردستاني) من تلك المباحثات باتفاق ثنائي مع (حركة التغيير)، يقضي بمشاركة الأخيرة في الكابينة التاسعة للحكومة بشغل عدة حقائب وزارية، إلى جانب تولّي منصب نائب رئيس إقليم كوردستان، للأعوام الأربعة المقبلة.

ووقع الجانبان على الاتفاق المبرم بينهما يوم الإثنين ١٨ شباط/ فبراير ٢٠١٩، بمنتجع (بيرمام) شماليّ أربيل.

ولاحقاً، في ٤ آذار/ مارس، وقع الحزبان (الحاكمان)، على اتفاق ثنائي لإدارة الإقليم، وتشكيل الحكومة الجديدة، ومنصب محافظ كركوك.

وكان الاتحاد الوطني قد اشترط معالجة قضايا تقاسم السلطات والمناصب في الإقليم والحكومة الاتحادية، وتطبيع الأوضاع في محافظة كركوك، وتعيين محافظ جديد لها، كرزمة واحدة قبل التوقيع على مشروع الاتفاق الثنائي المشترك مع الحزب الديمقراطي.

وبهذه الاتفاقات وصل تشكيل الحكومة إلى نهايته، وهي حكومة تأتي في مواجهة معارضة، عمادها الاتحاد الإسلامي الكوردستاني، أوّل حزب أعلن بعد الانتخابات التشريعية عدم مشاركته في التشكيلة الحكومية التاسعة، ومواصلة نضاله السياسي والبرلماني كمعارضة.

وأولى خطوات الاتحاد الإسلامي الكوردستاني كمعارضة، جاءت - كما ورد في التقرير آنفاً- بانسحاب كتلته، يوم الإثنين ١٨ شباط/ فبراير ٢٠١٩ من جلسة انتخاب ومنح الثقة لهيئة رئاسة برلمان كوردستان.

وقال الدكتور شيركو جودت، رئيس الكتلة، في مؤتمر صحفي عقده داخل مبنى البرلمان: "انسحبنا من جلسة انتخاب هيئة رئاسة البرلمان، لأننا نعتبر هيئة الرئاسة جزءاً من السلطة الحاكمة، وخاضعة لها".

وأكّد جودت: "نحن معارضة للسلطة الحالية، ومن غير المعقول المشاركة في جلسة التصويت على هيئة رئاسة البرلمان، التي تخضع لهذه السلطة".

وأوضح جودت: "لدينا جملة مشاريع قوانين ذات علاقة بالوضع المعيشي للمواطنين، سنطرحها أمام البرلمان خلال الجلسات المقبلة".

وأضاف: "لا نسعى وراء المناصب، وكل جهودنا ستكون منصبة لتحقيق مطالب مواطني الإقليم، وتحسين ظروفهم المعيشية".

وفي خطوة لقطع الطريق على الاتحاد الإسلامي، لمواقفه المعارضة، صوّت برلمان كوردستان في جلسة استثنائية، يوم الثلاثاء ٢٦ شباط/ فبراير ٢٠١٩، ضدّ حصول كتلة الاتحاد الإسلامي الكوردستاني عضوية اللجنة القانونية ببرلمان الإقليم.

ووصفت كتلة الاتحاد الإسلامي الكوردستاني المعارضة، حرمانها من التمثيل في اللجنة القانونية البرلمانية، بالعقوبة لها.

وقال المتحدّث باسم الكتلة أبو بكر هلدني، في مؤتمر صحفي عقده أمام مبنى البرلمان، عقب الجلسة التي عقدت اليوم، إن "اللجنة القانونية تعدّ الروح من الجسد بالنسبة للجان البرلمانية الأخرى، ولكن للأسف تمّ حرماننا من التمثيل فيها".

وأضاف إن "كتلة الاتحاد الإسلامي الكوردستاني كان لديها مرشح لعضوية اللجنة القانونية، وهي البرلمانية سرجنار أحمد، والتي تمتلك خبرة ٢٠ عاماً في العمل القانوني في محاكم إقليم كوردستان".

وتابع هلدني: إن "حرمان كتلة الاتحاد الإسلامي يعدّ عقوبة لها بسبب مواقفها في الدروات البرلمانية السابقة، وفي هذه الدورة أيضاً، لانتهاجها طريق المعارضة الفاعلة" ❐

أوّل ملتقى فكري عن الداعية الكوردي الفقيد شمال المفتي

السليمانية: الحوار

انطلقت بمدينة السليمانية، يوم الخميس ٢٨ شباط/فبراير ٢٠١٩، فعاليات الملتقى الفكري الأوّل عن الداعية الكوردي الفقيد (شمال المفتي).

نظّم الملتقى (مركز تنمية نشاطات الشباب) بإقليم كوردستان، وبرعاية من (قناة سبيدة الفضائية)، وحضره شخصيات سياسية وإدارية وأكاديمية، بالإضافة الى علماء دين ودعاة، إلى جانب مشاركة واسعة لتلامذة ومريدي الفقيد، وجمع من أهالي السليمانية.

واستهلت فعاليات الملتقى بكلمة لمدير (مركز تنمية نشاطات الشباب): كوران عباس، رحّب فيها بالحضور، مبرزاً أهمية هذا الملتقى في استعراض جوانب من حياة هذا الداعية الإسلامي الفقيد، وأحد أبرز شخوص حماية البيئة على المستويين الكوردستاني والعراقي.

وأكّد مدير المركز في كلمته أن (شمال المفتي)، بطروحاته المقاصدية الدينية، وتصوّراته حيال البيئة، رفد الحركة الفكرية والاجتماعية بكوردستان بجملة إضافات نوعية حديثة لم يسبقه إليها أحد.

وأشار إلى أن هذا الملتقى سيعقد سنوياً باسم (ملتقى شمال المفتي)، وسيكون موضوع كل سنة استعراض سيرة حياة قامة من القامات الفكرية والدينية الراحلة، التي تركت بصمات واضحة في حركة التاريخ الكوردي.

وتبع ذلك كلمة للأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين)، الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني، ألقاها بالنيابة عنه الدكتور (عمر محمد) القيادي في الاتحاد الإسلامي.

وقال الأمين العام في كلمته: "كان الأستاذ شمال المفتي بحدّ ذاته مدرسة دعوية، تربوية، وأخلاقية، كبيرة".

وأضاف: "لقد حظي بمكانة في قلوب مواطني كوردستان نظراً لدوره الدعوي والإصلاحي طوال مسيرة حياته"، مستدركاً: "تحلّى المفتي بصفات المصلح والمثقف الواعي، والمدرك لحاجات المجتمع الكوردستاني في بناء الفرد والأسرة، البناء الإسلامي السليم".

وأعقب ذلك كلمة لأسرة الداعية، ألقاها (عمر المفتي)، النجل الأكبر للفقيد شمال المفتي، وجّه فيها الشكر لمنظمي الملتقى، وللحضور، مؤكّداً أن والده نشأ في أسرة دينية، وبيئة صالحة، شبّ فيها على الوسطية والاعتدال والتفاعل الإيجابي مع محيطه، وترسّخ لديه مبدأ قبول الآخر والتعايش المشترك، بشكل انعكس ذلك على جلّ خطاباته الدعوية، ونتاجاته الفكرية المدوّنة في عدد من الكتب المطبوعة.

وشهدت فعاليات الملتقى جلسة خاصة سلّطت الضوء على جوانب هامّة من إنجازات المفتي في مجال الدعوة والإصلاح الإسلامي، ورسالته كمدافع عن البيئة.

الجلسة؛ أدارها الباحث والأكاديمي (فاتح سنكاوي)، وشارك فيها أربعة شخصيات كانت وثيقة الصلة بالداعية الفقيد.

وشارك عدد من الحضور بمداخلات قيّمة، بيّنوا فيها مواقف إيمانية للفقيد أثناء إصابته بالمرض العضال الذي توفي به.

وأيضاً، تضمّن الملتقى عرض فلم وثائقي قصير عن حياة المفتي، وشهادات لقريبين منه. كما تخلّلت فعاليات الملتقى إلقاء الأديب الشاب (بلال كيواني) أبيات من الشعر المؤثّر في رثاء المفتي.

وتوفّي الداعية، والخبير في شؤون البيئة: (شمال عبد الرحمن المفتي)، في ٢٠١٦/٢/٢٢، عن عمر ناهز الـ٦١ عاماً، وهو من أحفاد العلاّمة (مفتي جاومار) المشهور، ولد في بغداد من عائلة كوردية.

وكان الراحل خطيباً مفوّهاً، ومصلحاً إسلامياً، اشتهر في صفوف العامة، والخاصة، بكوردستان، من خلال برنامجه الديني (المحراب)، كما وله عشرات المشاركات في المؤتمرات الدولية لشؤون البيئة❐

الاتحاد الإسلامي الكوردستاني يدين مجزرة المسجدين بنيوزيلندا ويدعو لمواجهة خطاب الكراهية

✍ لم يكن الاتحاد الإسلامي الكوردستاني خارج سياق التفاعل الإسلامي والدولي السريع مع مجزرة المسجدين بنيوزيلندا، فقد أدان في بيان لمجلس شؤون الدعوة؛ الهجوم الإرهابي، معتبراً الجريمة من تداعيات خطاب الكراهية ورفض الآخر، والذي بات السمة الغالبة للثقافة الشعبوية والنخبوية الغربية.

واستهل البيان بالقول: "استقبل العالم يوم الجمعة ١٥آذار /مارس ٢٠١٩، فاجعة كبيرة، وجريمة دموية بشعة، وعملية إرهابية عنصرية، راح ضحيتها العشرات من المسلمين الأبرياء، وهم يستعدون لأداء صلاة الجمعة في مسجدين بمدينة (كرايست تشيرتس) بجزيرة (ساون آيلاند) بـ(نيوزيلندا)".

وأضاف البيان: "أمام هذا الحادث الأليم؛ فإن مجلس شؤون الدعوة للاتحاد الإسلامي الكوردستاني يستنكر ويدين بشدة هذا الهجوم الإرهابي الذي يعتبره نتيجة لنشر ثقافة الحقد والكراهية وعدم قبول الآخر، وخاصة ما يقوم به دعاة التطرف من حملات إعلامية متطرفة على المسلمين، ومثالاً جديداً على العنصرية المتصاعدة ومعاداة الإسلام في العالم."

وتابع البيان: "وإذ نتقدم بأحر التعازي لأهالي الضحايا، وندعو لهم بالرحمة، وللجرحى بالشفاء العاجل، فإننا ومن هنا نطالب المجتمع الدولي والأمم المتحدة والمنظمات الدولية والإنسانية أن تضطلع بمسؤولياتها تجاه هذه الأحداث التي باتت تتكرر بين الحين والآخر."

واستدرك البيان: "ندعو الحكومة النيوزيلندية إلى تقدم تفسير واضح لعجزها عن منع هذا الهجوم الإرهابي، وندعوها إلى معاقبة كل من شارك فيه، وإلى ردع أمثالهم، للحيلولة دون تكرار هذه الحوادث المأساوية، وفي الوقت نفسه ندعوها إلى حماية المسلمين وأماكن عبادتهم". وناشد البيان مسلمي نيوزيلندا "الاحتكام إلى القضاء والقانون والدفاع عن حقوقهم بالوسائل السلمية المشروعة"❐

مسيّرون أم مخيّرون؟ ذلك هو السؤال!

محمد واني

منذ أن ترسّخت المعادلة السياسية الدولية في منطقة الشرق الأوسط، عقب إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، وتقسيمها إلى مناطق نفوذ بين الدول الاستعمارية: بريطانيا وفرنسا (سايكس بيكو)، بمباركة من روسيا، ودخول أمريكا إلى هذا التحالف الاستعماري فيما بعد، لم تعد أيّ دولة حرة في توسيع حدودها أو تقليص مساحتها، ولا يسمح لإقليم أن يعلن استقلاله، إلا إذا سمح التحالف الدولي بذلك، وهذا صعب جداً، ونادراً ما يحدث، كما في حالة السودان مثلاً..

وربّما أخطأ الكورد عندما عزموا على إعلان استقلالهم في ٢٥ سبتمبر عام ٢٠١٧، دون أخذ موافقة ضمنية من التحالف الغربي الذي يدير المجتمع الدولي، وسيتصدّى بضراوة لكل من يحاول، أو يخطّط، أو حتّى يفكّر في تغيير هذه المعادلة السياسية التي تخضع لها المنطقة.. وقد رأينا كيف أنه تصدّى لغزو صدام حسين للكويت عام ١٩٩٠، وماذا فعل لمّا أحسّ بخطر زحف حركة الإخوان المسلمين على مصالحه، وعلى استراتيجيته في المنطقة، من خلال توليها الحكم في مصر عام ٢٠١٢، وكيف عاقب أعضاءها، وطاردها في كل مكان، وما زال، ولن يهدأ لهذا التحالف الغربي بال، حتى يقضي على آخر جيوبها في (تركيا)، ويطيح بنظامها. وكثيراً ما أشرت إلى أن الهدف من وراء المناورات العسكرية الغربية الجارية في المنطقة هو تركيا أردوغان، وليس إيران! فقبل مدّة قصيرة أعلن الرئيس الأمريكي (ترامب) بأنّه لا يريد الحرب مع إيران مطلقاً! ولا يريد إسقاط نظامها، بل تغيير سلوكها.. ولو نظرنا إلى حالة الهيمنة المطلقة للتحالف الغربي على المنطقة بدقّة، لرأينا أن العلاقات بين الدول الإقليمية، والأحزاب والحركات السياسية، تحدّد بصورة مباشرة، أو غير مباشرة، من قبل المجتمع الدولي الذي يسيطر عليه التحالف الغربي كما قلنا. ويعني هذا بطريقة أخرى: أن تلك الدول والأحزاب لديها سقف محدّد للتحرك السياسي لا تستطيع تخطيه.. وبالطبع ينسحب هذا على حزبي السلطة في إقليم كوردستان. فلا يستطيع أحدهما أن يتخطى نفوذ الآخر، مهما فعل وحاول، وربّما تحظى التقسيمات الإدارية والسياسية لمنطقتي نفوذهما أيضاً بمباركة غربية وإقليمية.. أنا لا أبرر أخطاء الحزبين، ولا أعفي مسؤوليتهما في تفاقم الأوضاع، ووضع حدّ لحالة الصراع بينهما، وضرورة التقارب والتصالح، فثمّة عشرات من الأهداف المشتركة تجمع بينهما، ورغم ذلك فإنهما يعاودان تأزيم الأوضاع بين حين وآخر، ويخوضان صراعاً عبثياً، الشعب الكوردي في غنى عنه.. وهذا يقودنا إلى أن إقليمنا داخل بقوة في المعادلة الغربية، وجزء منها، وتتحكم فيه بصورة وأخرى، ولن يستطيع الخروج منها إلى ما شاء الله!❐