الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان -

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة علم الاجتماع و الديمغرافيا

رسالة التخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع السياسي والديني الموسومة :

صورة الشيعة في المخيال الجزائري

طلبة جامعة تلمسان نموذجًا

إعداد الطالبة :

مبارك علي الطالب

الأستاذ المشرف الدكتور :

مزوار بلخضر

أعضاء لجنة المناقشة :

مدان محمد	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمسان	رئيساً
مزوار بلخضر	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفاً
منصوري مختار	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمسان	عضواً
بن عامر كريمة	أستاذة محاضرة (ب)	جامعة تلمسان	عضواً

السنة الجامعية: 2013-2014

كلمة شكر وتقدير:

أتقدم بالشكر الجزيل إلى المولى الجليل على توفيقه في إتمام هذا الجهد العلمي المتواضع، كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر إلى الاستاذ المشرف: مزوار بلخضر الذي عمل ما بوسعه من أجل اخراج هذا العمل من بدايته إلى نهايته.

الشكر موصول كذلك إلى السادة الاساتذة: بن عامر كرمة، زرقة لطفي هشام، اللذان أمداني بالكثير من النصح والتوجيهات القيمة لإتمام هذا البحث، فلكما مني فائق التقدير والاحترام.

وأخيراً أثمن جهد كل من ساهم من قريب أو بعيد على إتمام هذه المذكرة ولو بكلمة واحدة فلكم مني فائق التقدير والاحترام.

مبارك علي الطالب

الإهداء:

اهدي ثمرة جهدي و السنين الطوال إلى العيون التي ظلت تراقب خطوات نجاحي، إلى التي لفظتُ اسمها لأول مرة بدأت الكلام، أحلى تحفة تتواجد في قلبي، وأجمل لوحة اعتقلُها في ذاكرتي، إلى التي حرمت نفسها من السعادة في سبيل إسعادنا فكانت كالشمعة تذوب من أجل أن تنير لنا الطريق.

إلى القلب الطيب و الصدر الدافئ، إلى ريحانة قلبي: أمي الغالية.

إلى الهرم الذي ظل صامداً يحاكي الماضي ويعيش للحاضر، الذي علمني أن الحياة كفاح للصابرين، إلى الذي جعلني من خير أقراني، إلى من ربّاني و احسن تربيتي، إلى أبي العزيز، أتمنى أن تسعد كما هذه الثمرة التي جنيتها.

إلى كل إخواني وأخواتي، الذين لا تكتمل سعادتي إلا بوجودهم.

إلى كل القلوب التي أحبّتني، ساعدتني، ساندتني، إلى كل من أحبّهم قلبي ونسيّهم قلمي، إلى كل هؤلاء أقدم إليهم ومن أعماق قلبي بتشكراتي الخالصة، إلى جميع زملائي في الدراسة طلبة الماجستير علم الاجتماع .

مبارك علي الطالب

المقدمة العامة:

الإنسان كائن مدني بالطبيعة يعيش مع غيره من الناس في تفاعل وتكامل، وفي تنافر وتجاذب، وفي حركته هاته يحصل له إدراك ذاته وفي الوقت نفسه يتميز بها عنهم.

فثمَّة تلازم بين مفهوم الذات والآخر فاستخدام أي منهما يستدعي تلقائياً حضور الآخر فصورة الذات لا تكون بمعزل عن صورة الآخر، كما أن صورة الآخر تعكس بمعنى ما صورة للذات.

إن العلاقة بالآخر وهي علاقة أساسية في إنتاج صورة الذات، وصورة الآخر صارت موضوعاً للمعرفة العلمية، سواء كانت تلك العلاقة بين جماعات أو طبقات أو شعوب...
إذ من دون معرفة الآخر يظل التعامل معه في حدود الصورة التي نراها أو نريدها أن تكون حتى ولو كانت هذه الصورة غير مطابقة للواقع.

فمن جهة وجود الآخر يثير المخاوف والقلق، تخوُّف مما يمكن أن يفعله الآخر بنا ومن ناحية أخرى هناك إحساس عميق بأننا نحتاج إلى الآخر أيضاً إذ لا يمكن أن يكون عالم لا يشوبه اختلاف، عالم تسود فيه المشابهة مع الذات عالم لا يطاق. لكن إذا كان الآخر مصدراً للتهديد فهناك أيضاً البعد الذي يكون فيه مصدراً لتوسيع الأفق الثقافية الكافية للوعي بالثقافات الأخرى.

إن سارتر يُصنِّف وجود الغير إلى وجودين، وجود سلبي لأنه يحد من حرية الأنا ويصيّرها موضوعاً يمارس عليه حكمه بكل تعسف، ووجود إيجابي لأنه سبب من خلاله يمكن للأنا إدراك حقيقته.

هكذا فالأنا لو أراد أن يعرف شيئاً عن نفسه فلن يستطيع إلا عن الغير، لأن الغير ليس فقط شرط لوجودي، بل هو كذلك شرط المعرفة التي أُكوِّنها عن ذاتي، فالأنا يتواجد جنباً إلى جنب مع الآخر رغم التيارات التي تنظر إلى هذين المفهومين (الأنا– الآخر) نظرة اتصال * أو نظرة انفصال**.

* أنصار الاتصال هم أنصار الغيرية أو الغيريين من أبرزهم الفيلسوف جان بول ساتر الذي يرى أن الأنا والغير قطبان لتيار واحد لا يمكن معرفة أحدهما بدون الآخر.

** تيار الانفصال أنصار الأنا وحدية أو الأنا وحديين القائلين بوحدة الأنا والاستغناء عن الغير من أبرزهم الفيلسوف رونيه ديكارت.

فأنصار التيار الأول يقولون بأن الأنا والغير يشكلان وحدة متجانسة لا يمكن الفصل بين أجزائها، أما التيار الثاني يقولون بأن الأنا وحدها الموجودة في العالم، أما الغير فلا يمكن الوثوق به فهو افتراضي مريب.

إن قضية التعددية بكل ما تنطوي عليه من دلالة الاختلاف، لا في شؤون الحياة والمجتمع فحسب، بل في شأن الدين والعقيدة أيضاً. وإذا كان الاختلاف في شؤون الحياة والمجتمع هو اختلاف مصالح وأغراض، فإن الاختلاف في شأن الدين والعقيدة هو اختلاف تأويلات، ليست بدورها بمنأى تام عن اختلاف المصالح والأغراض.

لاينيك هيربو L– Hurbon في كتابه البربري الخيالي يقول: " تُعلِّمنا العلوم الإنسانية أنه ليس من الممكن لأي كائن إنساني أو أي مجتمع بشري أن يحيا من دون العلاقة بالآخر. ولهذا السبب فإن هذه العلاقة على غاية من الأهمية: إنها خلاَّقة أو هدامة ".

من المشكلات التي تواجه المجتمع الإسلامي عامة والمجتمع الجزائري على وجه الخصوص هي التعامل مع الآخر، والنظرة إليه كعدو لا كمخالف. فأصبح الآخر كل إنسان صدامي وعدواني تجاه الأنا ممن لا يلتقي معه في المذهب أو الدين أو لا يتفق معه في الرأي، وهذا ما يتجلى في عصرنا الراهن من صراع بين أتباع المذهب السني والشيعي.

فكيف ينظر الفرد الجزائري السني إلى الآخر الشيعى المخالف له مذهبياً وسياسياً؟

إن موضوع بحثنا ينقسم إلى قسمين، وكل قسم بدوره ينقسم إلى فصلين.

حيث جاء القسم الأول تحت عنوان **الاقتراب النظري** للدراسة، أما الفصل الأول منه بعنوان: الإمامة أو الخلافة بين السنة والشيعة يضم في مجمله ثلاث محاور هي:

آراء الفقهاء في الإمامة والخلافة – المتكلمين في الإمامة والتجربة التاريخية – الشيعة موقف ونظرية. أما الفصل الثاني منه تحت عنوان مفهوم صورة الذات وصورة الآخر بدوره مقسَّم إلى اربع محاور هي:

الأنا والآخر بصفة عامة – الأنا السني والأنا الشيعي بصفة خاصة – صورة الذات السنية من منظور شيعي – صورة الذات الشيعية من منظور سني.

ثم جاء القسم الثاني من البحث بعنوان **الاقتراب المنهجي** للدراسة يحتوي هو الآخر على فصلين:

الفصل الأول بعنوان المحددات المنهجية الذي يشمل مجال الدراسة، والأساليب المنهجية المعتمدة في البحث، أما الفصل الثاني مخصصاً للتحليل والتأويل ثم الخاتمة والاستنتاجات، وأخيراً قائمة المراجع والملاحق.

الهدف من الدراسة:

محاولة فهم صورة الشيعة ومضمونها في المخيال السني الجزائري والمِكانزمات التي تتحكم فيها.

بعبارة أخرى كيف ينظر الفرد الجزائري إلى الآخر الشيعي باعتباره مختلفاً عنه دينياً(المذهب الشيعي) و سياسياً(أنظمة الحكم).

إن الدراسة تهدف إلى قراءة صورة الآخر في مرآة الأنا، أو بالأحرى قراءة صورة الشيعي في مرآة الأنا السني الجزائري.

أسباب اختيار الموضوع:

إن الخلاف القائم بين السنة والشيعة هو خلاف سياسي بالدرجة الأولى تجاوزه الزمن حيث فقد مبررات وجوده اليوم بعد حدوث تطورات هائلة في حياة كلى المذهبين، لكن نلاحظ وجود بعض الصور السلبية المشوهة التي تنقص من شأن وقيمة كل طرف اتجاه الآخر سواءً كان سنياً أو شيعياً.

إن النزاع التقليدي الذي نشأ بين أهل السنة ونُظرائِهم من الشيعة حول الإمامة والخلافة في أول الأمر لم يعد قائماً اليوم على شكله القديم، بل أصبح الصراع في الوقت الراهن حول استراتجيات الهيمنة وامتلاك الزعامة السياسية والريادة، أي من تكون له السيطرة على المنطقة العربية والعالم الإسلامي كافة.

الرغبة في تفخيم الذات وتشويه صورة الآخر (السني – الشيعي) الأمر الذي يؤدي إلى خفض واحتقار قيمة الغير.

أهمية الموضوع:

إن أهمية الموضوع تتمحور حول معرفة التمثلات(السياسية– الدينية) التي يحملها الإنسان الجزائري السني عن الشيعة، أو موقف أهل السنة(الفرد الجزائري السني) من الشيعة عموماً.

تكمن أهمية الدراسة في اعتبار الآخر جزءا من الذات وأن نفي الآخر بتر للذات، هذا رغم أنه ضروري لاكتشافها، إذ تصور الذات لا ينفصل عن تصور الآخر، فالآخر ضروري باعتبار ما له من وظيفة في بلورة الهوية وفي تنظيم الخصوصية. فالأنا مرجع تاريخي للآخر، ذلك أن التاريخ هو لوصف الأنا لا لوصف الآخر، وما الآخر إلا مناسبة لإظهار الأنا.

إن الوعي بالأنا لا يتم باستقلال عن أنا الآخر، وأن معرفة الأنا لذاته تتم بفضل وجود الغير.

صعوبات الدراسة:

– من الصعوبات التي واجهتنا أثناء الدراسة قلة المصادر، والدراسات السابقة والموضوعية التي تهتم بالتمثلات أو التصورات التي يحملها أهل السنة عن الشيعة عموماً وبالأخص منها المتعلقة بالمجتمع الجزائري.

– نقص الدراسات التي تعالج موضوع الشيعة، أو الموقف من التشيع، بموضوعية وبدون انحياز عقائدي ديني.

الدراسات السابقة:

من الدراسات التي اهتمت بصورة الذات والآخر عند السنة والشيعة، الدراسة التي أجراها المفكر الإيراني صادق زيبا كلام – أستاذ بجامعة طهران – كشف عن نظرة الإيرانيين الفرس تجاه العرب والشعوب الأخرى بشكل عام وإزاء القوميات غير الفارسية مبيناً نظرة الفرس الدونية لغيرهم، خاصة العرب.

يقول زينا كلام: " أعتقد أن الكثير منا سواءً أكان متديناً أم علمانياً يكره العرب " فالعربي في مخيال التيار القومي الفارسي في إيران هو ذلك " الحافي القذر، المتعطش للدماء، القاسي، المتوحش الكريه، الشيطان اللص المغتصب، المخادع البغيض، الكاره للآخرين، البدائي الهمجي، المثير للقرف والاشمئزاز".

يقول الدكتور فيصل دراج في مقال له بعنوان صورة العربي في الأدب الفارسي: وإذا كانت هذه هي صورة العربي في المخيال القومي الفارسي غير المتدين في إيران ، فإن صورة العربي في المخيال الديني الفارسي لا تبعد عنها كثيراً على الرغم من أنه يفترض أن تكون هذه الصورة أكثر إيجابية في المخيال الديني نظراً للمشترك الإسلامي بين الأمتين ولأن العرب في الأصل هم من حملة رسالة الإسلام إلى ما وراء النهرين، لكن رغم ذلك فإن صورة العربي في هذا المجال بالغة السلبية، بل إن العنصرية الواضحة ضد العربي لدى الفارسي ظلت هي نفسها في المخيال الديني، بل والأدهى أنها تتكئ على نصوص دينية مقدسة. فالعربي في المخيال الديني الفارسي الإيراني هو " السني ، الناصبي ، الأموي العباسي، الأعرابي، المنافق، عدو آل البيت، الإرهابي، القاعدي، البعثي، الصدامي ...".

إلى آخر هذه المنظومة من الصفات التي لا تفتأ قنوات فضائية دينية ترددها بلغة عربية واضحة تتضح بالعنصرية الدينية المقيتة. هكذا وقعت صورة العربي في المخيال الفارسي بين كماشة القوميين والمتدينين على حد سواء، ذلك أن العربي عند القومي الفارسي هو السبب في دمار حضارة الفرس العظيمة يوم أن هجمت على إيران قبائل البدو لتقضي على حضارة فارسية زاهرة.

يقول زيبا كلام " يبدو أننا كإيرانيين لم ننس بعد هزيمتنا التاريخية أمام العرب ولم ننس القادسية بعد مرور 1400 عام عليها فنخفي في أعماقنا ضغينة وحقداً دفينين تجاه العرب وكأنها نار تحت الرماد قد تتحول إلى لهيب كلما سنحت لها الفرصة.

أما المتدين الفارسي فإن كتب التراث الشيعي تعج بكميات هائلة من النصوص التي تظهر بمظهر ديني غير أنها في واقع الأمر ذات محتوى عنصري قومي واضح ويكفي أن الإمام المهدي حال خروجه يقتل تسعة أعشار العرب عند أصحاب نظرية الإمام الغائب الذين جعلوا المهمة الكبرى للمهدي هي الانتقام من العرب الذين فتحوا إيران للإسلام في تناقض واضح بين قيام أسس التشيع الإيراني على محبة آل البيت الذين هم عرب، وارتكاز هذا الأخير على كراهية العرب ككيان عرقي .

حتى أن زيبا كلام يجعل كراهية الفرس لأهل السنة كطائفة دينية ناشئة أصلاً من كراهية الفرس للعرب ككيان قومي حيث يقول " إن الحقد والضغينة تجاه أهل السنة ورموزهم

لدى الكثير من الإيرانيين هما في واقع الأمر الوجه الآخر للحقد على العرب الذين يعبر عن كراهيتهم على شكل لعن أهل السنة ".

هنا تبرز إشكالية الصورة العربية في المخيال الفارسي بشيعته القومي والديني، إذ لكل خطابه غير أن الأسباب ترجع في معظمها إلى إرث تاريخي ثقيل لم تستطع العقلية الفارسية التخلص منه بعد معركة القادسية التي هيأت لزوال إمبراطورية فارس والتي كان لها وقع شديد في الوجدان القومي الفارسي وتجليات عدة في المخيال الديني الشيعي. ويمكن للملاحظ إضافة إلى ذلك أن يلحظ كيف تكيَّفت ارتدادات الخسارة الجسيمة في معركة القادسية في اللاوعي الديني عند الإيرانيين لتخرج معرك القادسية في ثوب ديني كربلائي جديد. بمعنى أن المتدين الإيراني استطاع أن يخلص من الحرج الديني الذي يحس به إذا أخذ من نفسه هزيمة القادسية التي أفضت إلى دخول إيران في الإسلام، واستطاع أن يوفِّق بين إيمانه بالإسلام وحفاظه على الصورة السلبية للعربي وذلك بالتحول من رمزية القادسية إلى رمزية معركة كربلاء وبذلك يضمن اللاوعي الديني الفارسي الإبقاء على كراهية الصورة العربية دون أن يقع في حرج الأسباب الحقيقية التي أدت إلى هذه الكراهية المتمثلة في معركة القادسية لا معركة كربلاء.

وهكذا وعلى الرغم من أن الاحتفال بذكرى كربلاء يظهر في ثوب ديني على أنه حزن على استشهاد الإمام الحسين، فإنه يمكن أن يحمل أبعاداً قومية تمتد إلى أيام القادسية التي أحدثت شرخاً تاريخياً لدى الذاكرة الفارسية حيث تبلور هذا الشرخ الذي ظهرت فيه القادسية فيما بعد في صورة كربلاء، وتحول البكاء المفجع على رستم وقادة الفرس العظام الذين قضوا في القادسية إلى بكاء طقوسي على الحسين وأهل بيته الذين قضوا في كربلاء.

ولعل مفردات الخطاب السياسي الإيراني بعد ثورة الخميني تسلط الضوء على الكثير من عبارات التعالي والعنصرية التي تستند في الواقع على تراث ضخم من الكراهية يظهر في صور مختلفة من الشعر والأدب والنكت والأمثال الشعبية...الخ.

ويرى زيبا كلام أن حملة شاملة شُنَّت على قواميس اللغة الفارسية لإخراج وطرد المفردات العربية من هذه اللغة، مع أن هذه الكلمات أصبحت جزءاً من نسيج اللغة الفارسية وهذا تجلٍ من تجليات الشعور بالاستعلاء ونقاء العرق، حيث صفاء ا لعرق يحتم صفاء

اللغة وخلوها من شوائب اللغة الأخرى حتى لو كانت هذه اللغة هي لغة الكتاب الذي يدين به غالبية الإيرانيين.

بالطبع ليست صورة العربي سلبية في المخيالين القومي والديني وحدهما، بل إن الحقل الأدبي هو أوضح مثال لما يمكن أن تكون عليه سلبية هذه الصورة في المخيال الشعبي الإيراني بشكل عام.

يقول فيصل دراج إن الأدب الفارسي "صنع صورة العربي من السلب الكامل المكتمل كما لو كان العربي شراً مطلقاً ". بالإضافة إلى التيار القومي والديني في إيران يوجد تيار آخر يحاول أن يوفق بين الإسلام والقومية الفارسية فيجعل الإسلام في صورته الحضارية منتجاً فارسياً خالصاً ويسعى إلى التمييز بين إسلامين "الإسلام البدوي أو الأعرابي الذي يدين به العرب، والإسلام الحضاري أو الفارسي الذي يدين به الفرس " .

ومن ذلك الحملة المحمومة في وسائل الإعلام الإيرانية للتركيز على ربط الإرهاب والجمود بالسنة العرب في حين يرتبط الاجتهاد والتجديد مع الحضارة بشيعة الفرس.

من الدراسات التي اهتمت بصورة الذات لدى الجزائريين الدراسة التي قام بها **عروس الزبير عام** 1999 متناول فيها مفهوم الذات لدى الجزائريين، وذهب الباحث إلى أنه يمكن النظر إلى الذات الجزائرية في الوقت الحاضر على أنها تنقسم إلى عدة ذوات لتصبح أنا وآخر في الوقت نفسه، إنها الذات الممزقة بل اللعنة التي أصابت المجتمع الجزائري والذي أصبح يعاني عداءً بين ذوات مكونة لوجدانه وضميره الجمعي (أحمد المستكاوي، 2007 ص 106).

هذا العداء أخذ الطابع العنيف بين فئات اجتماعية كانت إلى وقت قريب تبدو منسجمة عقائدياً وثقافياً.

من بين الدراسات التي اهتمت بصورة الذات والآخر الدراسة التي قام بها الباحث – عروس الزبير – عن المجتمع الجزائري، حيث قسّم الذات الجزائرية إلى ثلاث ذوات، الذات الأولى وهم الجزائريون الذين تمثَّلوا القيم وأنماط التفكير التي تميز الثقافة الفرنسية، والتي أخذت اللغة الفرنسية وسيلة للصعود الاجتماعي في فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر وهم الذين يُطلق عليهم الجزائريون الفرانكوفيون بعد استقلال الجزائر عام 1962م وحتى الآن، وهذه

الجماعة وقفت ضد عملية التعريب في الجزائر بعد الاستقلال، وأصبح الآخر بالنسبة لها هو كل جزائري معرَّب، أو كل جزائري اتجه إلى تمثيل الثقافة العربية واستخدام اللغة العربية لغة أصلية له. وتوصل –عروس الزبير – إلى أن الصورة التي يحملها الجزائريون "المفرنسون" نسبة إلى من يتمثلون الثقافة الفرنسية عن الآخر، وهو في هذه الحالة الجزائري المعرب نسبة إلى الجزائريين الذين من يتمثلون الثقافة العربية الإسلامية تتكون من مجموعة من الصفات جميعها سلبي، فالجزائري المفرنس ينظر إلى الآخر الجزائري المعرَّب على أنه (جاهل خشن دموي، عنيف، متأخر، متزمت، عميل، تقليدي، انتهازي ...). وهي صورة تحتوي على مجموعة من الصفات السلبية في جميع مكوناتها.

أما الجزائري المعرَّب فينظر إلى الآخر (الجزائري المفرنس) على أنه " استفزازي مهلوس، مريض نفسياً، منفصم، دخيل على الحداثة، مختل، معقد، رديء التكوين، عميل غير وطني ". وهي أيضاً صورة تحتوي على مجموعة من الصفات السلبية.

وهناك إلى جانب الذاتين السابقتين تظهر ذات ثالثة بديلة، وهي الذات التي تستخدم الخطاب الإسلامي الحاد في ممارستها اليومية داخل الجزائر بداية من عام 1988م والتي يطلق عليها اسم الإسلاماوية، وهذه الأخيرة تنظر إلى أي ذات أخرى غيرها داخل الجزائر على أنها آخر مخالف، هذا الأخير الذي يتَّصف بالصفات التالية:" جرثومة، أذناب فرنسا صليبية، متنصرة، مهتزة، مرتبكة، حاقدة، بغيضة، غبية، منحطة، مستبدة غير وطنية .... وهي صورة تحتوي على مجموعة من الصفات السلبية في جميع تفاصيلها.

ويمكن القول بأن الصراع بين هذه الذوات الثلاث قد وصل إلى مرحلة متطورة من الصراع داخل الوطن الأم (الجزائر)، وهو ما يعبر عنه الباحث –عروس الزبير– في أن الصورة المشوهة بين الذوات سالفة الذكر، قد تعدت مرحلة الأحكام المسبقة وأصبحت فعلاً عنيفاً على مستوى الممارسة الاجتماعية والسياسية، وعاملاً معرقلاً عطَّل ولا يزال إمكانية الاستعداد لدى الفرد الجزائري للدخول في علاقات تبادلية تأخذ بعين الاعتبار القيم المشتركة ذات الطابع الإنساني، فكل ذات غدت ترى وجودها البديل الأمثل والنموذج الأنجع لكل تطلعات المجتمع الجزائري، أما الذات النقيض فمصيرها الزوال إطلاقاً ولو بقوة السلاح.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة هذه على المنهج التاريخي الذي يقوم أساساً على اعتبار العامل الزمني والافتراضي، أي أنه لا يمكن فهم الظاهرة القائمة وتفسيرها إلا بالعودة إلى حالاتها ضمن المراحل الزمنية السابقة.

فحاضر الظاهرة لا يفهم ولا يفسر إلا بما كانت عليه سابقاً، ومن خلال مراحل تطورها أي الرجوع إلى ما حدث تاريخياً.

إن الماضي ذاته كان مستقبلاً لماضٍ قبله وحاضراً لماضٍ سبقه، وحاضرنا الآن سوف يتحول إلى ماضٍ أيضاً تستفيد منه الأجيال القادمة.

" فقد كان **إميل دوركايم** يؤكد باستمرار أن السوسيولوجيا والتاريخ توأمان وأنهما يحصدان أطيب الثمرات عندما يستفيد كل منهما من نتاج الآخر " (عبد الغني، عماد 2007، ص113).

رغم الانتقادات التي وجهت لهذا المنهج من طرف **كارل بوبر** الذي يعتبر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التأريخية هو الذي يمنع من تطبيق المناهج الفيزيقية في علم الاجتماع، والحجج الرئيسية التي يبني عليها المذهب التاريخي هذا الرأي تتعلق بالتعميم والتجربة وتعقّد الظاهرة الاجتماعية، وصعوبة التنبؤات الدقيقة وأهمية القول بالماهيات من وجهة النظر المنهجية.

- استحالة الاعتماد على الفكرة القائلة بأن الأمور المتماثلة تحدث في الظروف المتماثلة (أي استحالة تطبيق التجريب الفيزيقي في علم الاجتماع لأنها تنجح في حدود فترة تأريخية واحدة)، أي أن المذهب التأريخي ينكر إمكان تكرار التجارب الاجتماعية في ظروف متماثلة تماماً لأن الظروف عند إجراء التجربة للمرة الثانية تكون قد تغيرت نتيجة اجرائها في المرة الأولى.

- تعقد الظاهرة الاجتماعية الناشئة عن استحالة العزل الصناعي لمؤثراتها.

- التنبؤ الاجتماعي أمر عسير جداً لا يسبب تعقد الأبنية الاجتماعية فحسب بل أيضاً بسبب ذلك التعقد الخاص الناشئ عن تبادل التأثير بين التنبؤات والحوادث المتنبأ بها.

- أما فيما يتعلق **بالإحالات** المرجعية هناك نظامين عالمين يقننان الاستشهاد بالنصوص وكيفية الإحالة عليها وكيفية توثيقها هما:

-نظام(AFNOR)* كان مستعمل من طرف الدول الفرانكفونية خاصة فرنسا، ثم بدأ بالتراجع لصالح نظام (APA) * الأمريكي الحائز على شهادة (ISO 2000) للجودة والذي أصبح الأكثر تداولاً واستعمالاً في الأوساط الأكاديمية على المستوى العالمي بما في ذلك الدول الفرانكفونية، وعليه فقد اعتمدت على النموذج الأمريكي (APA) للتوثيق.

-أما الإحالة إلى المعلومات المرتبطة بمصدر النص المستشهد به:

- بالنسبة للكاتب أكتب بالحروف الكبيرة اسم الشهرة(الاسم العائلي) والحرف الأول من الاسم الثاني ويشير إلى صاحب النص المستعمل، أما السنة فتشير إلى تاريخ نشر النص وأما الصفحة فتشير إلى مكان تواجد النص المستعمل في المصدر المعني، أما هوامش الصفحات فتخصص للتوضيحات والإضافات.

- بالنسبة لقائمة المراجع المستعملة وانسجاماً مع نموذج (APA) فسجلتها في نهاية العمل من خلال التركيز على اسم العائلة، اسم الشخص، اسم الكتاب، اسم المحقق أو المترجم من دون قلب، مكان النشر، دار النشر، الطبعة، التاريخ. كما قسمتها حسب الأنواع (مصادر، كتب، موسوعات، معاجم، رسائل جامعية، مقالات...)، ورتبتها حسب الحروف الأبجدية.

* AFNOR: Agence Française de NOR malisation

* APA: American Psychological Association

الإشكالية:

إن التعددية إذن تلك القائمة في طباع البشر وفي اختلاف عاداتهم وبمرجعياتهم أمر حرصت الشرائع على التعامل معه بوصفه حقيقة سابقة عليها. ولم تسع الشرائع لإلغاء التعددية أو القضاء عليها، بدليل أنها انطوت في بنية خطابها- الخطاب الإلهي- على تعددية مماثلة تجعل الخطاب مفتوحاً لآفاق التأويل والفهم، والتي تسمح لكل البشر بأن يكونوا مخاطبين بالخطاب الإلهي.

إن تضمن الخطاب الإلهي لأنماط الدعوة الثلاثة وذلك صريح في قوله تعالى" اَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"(الآية 125من سورة النحل)- الحكمة والموعظة والجدل- تؤكد التسليم بتعدد الطبائع التي خلق الله الناس عليها من جهة، وإلى اختلاف المرجعيات الاجتماعية والمعرفية من جهة أخرى.

كما إن طِباع الناس- فيما يقول ابن وشد- تختلف في قابليتها لاكتساب المعرفة، فمن الناس من يكتسب المعرفة بالأقاويل البرهانية، ومنهم من لايقبل عقله هذه البراهين ويكتفي بالأقاويل الجدلية، لكن فريقاً ثالثاً من البشر لا يقبل الأقاويل البرهانية ولا الجدلية، ولا يتسع طبعه إلا للأقاويل الخطابية، هذا الاختلاف في طبائع البشر لم يفضي فقط إلى تعدد وسائل اكتساب المعرفة، بل أفضى إلى أن تراعي الشرائع السماوية هذا الاختلاف. هكذا يصبح الاختلاف الناتج عن التعدد أمراً مقرّراً مفروغاً منه، وليس قيمة في حاجة إلى إثبات أو اعتراف، هذه الروح التسامحية نجدها حاضرة في التجربة الفلسفية العربية الإسلامية بدءاً من الكندي واستمراراً مع ابن رشد الذي كان حريصاً علي بيداغوجية التسامح في مؤلفاته حيث كان يؤكد على ضرورة احترام آراء وأفكار الغير(إشارة إلى اليونان) سواءاً كان ذلك الغير مشاركاً أو غير مشارك في الملة. يقول ابن رشد ينبغي " **أن نضرب بأيدينا في كتبهم فننظر فيما قالوا، أي ما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم**" (أبوزيد، نصر حامد، 2008 ص61).

وهذه الروح نجدها أيضاً عند معاصره الصوفي صاحب كتاب الفتوحات المكية محي الدين ابن عربي(1164- 1240م) الذي كانت لديه نزعة التسامح الديني للجمع بين فرق

الأمة وفصائلها، بل بين الأمة وغيرها من الأمم في منظومة فكرية قائمة على ثقافة التعدد وحضارة الاختلاف.

فهذه الأقوال تتضمن دعوة للتسامح باحترام ثقافة الآخر والقبول ضمنياً باختلاف الثقافات وتنوعها وضرورة التعايش والحوار فيما بينها، أي ما يسمى راهناً بثقافة السِلم. وإذا كان التعاون في المتفق عليه واجباً، فأوجب منه هو التسامح في المختلف فيه حسب القاعدة التي صاغها المجدد محمد رشيد رضا التي تقول"**تتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه** "(يوسف القرضاوي، 2007، ص106).

كما إن الاختلاف الناشئ بين الناس ليس نوعاً واحداً ولا يمكن تفاديه كله، فالاختلاف في المدارك وتباين طرق النظر إلى الأشياء لا يمكن أن يكون إلا خلافاً طبيعياً، فإذا انحرف المجتمع عن هذا المبدأ– التسامح– تحوّل إلى مجتمع غير متسامح ومتعصّب باعتباره الحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد. فالإسلام لا يدعو إلى القطيعة مع الآخر واجتنابه والتمايز عنه، بل يدعو إلى التعايش معه والانفتاح عليه لزيادة المعرفة برأي الجانب الآخر. ألا ينظر إلى الجماعة على أنها تقتضي الألفة والتعارف ؟ وعلى العكس من ذلك ألا ينظر إلى المنازعة على أنها تقتضي المنافرة والمناكرة في حين أن الجماعة تضادهما؟

كان ينظر إلى الآخر – الغير– المخالف للأنا من لايشارك الذات أحوالها من انتماء عرقي وحضاري وثقافي، بل أصبح الآخر اليوم من يشارك الأنا نفس القواسم المشتركة من قيم دينية وثقافة حضارية، وفي نفس الوقت مخالف لها. فالتباعد والقطيعة بين أتباع المذهب السني والشيعي منح الفرصة لانتشار الانطباعات الخاطئة والصور السلبية في أوساط كل طرف اتجاه الآخر اعتماداً على الأفكار المتوارثة والشائعات المتداولة.

إن المتفحص لثقافة المجتمع الجزائري يدرك بأن الفرد السني يفتقِد لثقافة قبول الآخر الشيعي، أو الانفتاح على الغير المختلف على الأنا، سواءاً في المذهب أو الحكم السياسي أو الرأي رغم وجود قواسم مشتركة تجمع بينهما، فإن الجميع يؤمنون بإله واحد، وبرسالة النبي المصطفى (ص)، وبمودة أهل البيت...الخ، إلا أن الأنا السني يرفض تقبل الآخر الشيعي وهذا ماجاء على لسان احد المبحوثين

" **الشيعة لا احبِّذُهم لأنهم يُكِنُّون البُغض والكره الشديدين لأهل السنة، يدّعون الإسلام وحب آل البيت، وفي الحقيقة هم اكبر خطر على الإسلام: يسبُّون صحابة رسول الله ويتَّهمونهم بالردّة، ويقذفون أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وهذا مخالف لاعتقاد أهل السنة والجماعة** ".

مما أدى إلى طرح التساؤل التالي:

إلى ماذا يعود رفض الإنسان الجزائري السني إلى الآخر الشيعي؟

الفرضية:

– يعود تشوُّه صورة الآخر الشيعي في المخيال الجزائري إلى تناقض– اختلاف– هذه الأخيرة(الصورة) مع قيم الأنا السني.

تعريف المفاهيم والأبعاد ومؤشرات الدراسة:

جدول يبين أهم المفاهيم والأبعاد ومؤشرات الدراسة:

المفاهيم الإجرائية	الأبعاد	المؤشرات
الصورة	التنشئة الاجتماعية	الأسرة – المدرسة – جماعة الرفاق
	الخطاب الإعلامي	
الشيعة		مرئي – مقروء – مسموع
المخيال	الذاكرة الجماعية	
		الأسطورة – الطقوس الاحتفالية
أهل السنة والجماعة		
الإسلاموفوبيا		

تعريف الصورة :

يمكن رسم المسار التاريخي للصورة جزئياً بمتابعة الانتقال من المعنى الأصلي في معجم أكسفورد الإنجليزي عن "محاكاة بشكل صلب، كتمثال أو رسمة " إلى نطاق واسع من الصور الظاهرية المفرغة من المادة التي تهيمن على الجزء الأكبر من التجربة المعاصرة غير أن المرونة والتغايير الدلالي للصورة مهم أيضاً كما يتضح من المعاني الأولية في **معجم اكسفورد** "محاكاة ، نسخة ، وجه ، شَبَه تمثال ، خاطر ، فكرة ، مشابهة ، ظل ..."

توحي هذه التعددية ببعض الطرق التي كانت توسم فيها الصورة منذ مطلع القرن السادس عشر بغموض أساسي في دلالتها الموازية على التخيل البصري والكتابي والإدراكي والنفسي واللفظي.

ومن الواضح أن هذه الانفصالات تستمر حتى الوقت الحاضر بابتعاد الكلمة عن علاقتها القديمة بمشكلات التمثيل إضافة إلى ظهور مختلف أنواع الاستجابات المتشككة بعمق بالمركزية الثقافية للصور بدءاً **من وليام – س– بورو** "حيث الصورة فايروس و مخدرة " . Burrowghs .W.S 1964، إلى جانب بودريار "حيث الصورة خيال لا عمق له ".Baudrillad .J .1984

للتعريف بمصطلح الصورة ووضعها في إطارها ضمن مجال الدراسات نقول إن التعاريف متعددة بتعدد الاتجاهات والمدارس يمكن التطرق لبعضها:

الصورة بمعنى Image استعملت أولاً من طرف **جانغ** Jung وهي تدل على" تنظيم لاشعوري أساسي ينظم نموذج العلاقات الحقيقية والخيالية مع الأب والأم والأخ والأخت". و**بارتلت** Barttet في تعريفه للصورة يقول:

"قد يعبر الفرد عن الصورة وهو متأثراً بنفسه الداخلية أي أنه أثناء عملية التصوير تتدخل مؤثرات داخلية في التأثير على مستوى الصورة التي يكونها أو يرسمها لمن حوله" ويفسر **مارليو** Marlieu الصورة بأنها "عامة وشاملة وتحمل شكلاً ووظيفة ومعنى، الأمر الذي أعطى موضوعاً للصورة سواء كانت هذه الصورة حقيقية أم في الحلم"، كما يذهب بالقول "إن الصورة عمال لاشعوري لا تتوفر له الوسائل الخاصة به قبل الإنجاز ولا يمكن

تمييز السيرورة التي تمر بها الصورة أثناء إنجازها وهذه الصورة مختلفة باختلاف المجالات التي تتكون فيها، وان لهذه الصورة خاصية معقدة تكمن في حركيتها ووجدانيتها".

(فؤاد أبوحطب، 2002، ص63). "وأنها تتكون حسب سمات الشخصية الفرد

فالميول يأخذ شكلاً مقابلاً أثناء فترة التصوير، فالرسام عند انتهائه من لوحته يحصل على الإحساس الذي كان يبحث عنه ".

كما يأتي تعريف **لابلانش وبونتاليس** Lplanche et Pantalis للصورة فيقولان

" إنها النموذج اللاواعي الأول للشخصيات ،الذي يوجه أسلوب إدراك المرء للآخرين بشكل انتقائي يرهن هذا النموذج انطلاقاً من العلاقات الواقعية".

أما **سيمون جون** Simon jeune يوضح علاقة صورة الشعوب بالأدب المقارن فيقول"التأثير الذي سنتحدث عنه مختلف، ورغم وقوعه دوماً عند الأدباء فقط فإنه ليس من نفس النوع، فلم يعد ثمة عمل أدبي يحدث تأثيراً بل شعب بأكمله والبلد كله يحدث التأثير وأدباء شعب آخر يتلقون الصورة أو الظل " (Minard,1968,p49) .

ومن التعاريف الأكاديمية التي قُدِّمت عن مصطلح الصورة والتي نفضل الأخذ بها:

أ-الصورة تصور فردي أو جماعي تدخل فيه عوامل ثقافية وشعورية، موضوعية وذاتية.

ب- الصورة إذاً تمثيل يعتمد على معلومات شبه ثابتة ذات طابع عام ومعقول ولها شيء من الواقع الملموس.

هذا من ناحية التعاريف لكلمة صورة أما من ناحية الإطار فصور الشعوب تصنف إلى نوعين:

-1- ذات انعكاسات لها تأثيراتها على شعب في ميدان كتاباته المختلفة وهذا ما يكون صورة شعب في أدبه وثقافته الخاصة، وبالتالي لا يتعدى هذا النوع من الدراسات الإطار القومي واللغوي مع إعطاء أهمية للبحث عن القدرات الفنية الأديب في تناول الموضوع.

-2- صورة شعب في أدب ثقافة شعب آخر وفي هذا النوع من الدراسات الأمر مغاير تماماً، فهي تعتمد على اختلاف المكان الجغرافي والإطار اللغوي ،أي هناك شقان الأول يمثل صورة شعب أو بلد، والثاني يمثل مجال الانعكاس والتأثير ويكون مغايراً للأول من ناحية المكان والانتماء الوطني على الأقل (بليفة ميلود،2001،ص4).

التنشئة الاجتماعية: SOCIALISATION

عملية التنشئة الاجتماعية هي عملية تفاعل يتم خلالها تمثل الفرد لمعايير وقيم وثقافة مجتمعه، ليصبح متكيفا مع بيئته الاجتماعية. وقِوام هذه العملية هو نقل التراث الثقافي والاجتماعي للإنسان من جيل إلى جيل، ويتم اكتساب الأفراد ذلك منذ ولادتهم وحتى تتكامل شخصياتهم الاجتماعية مع مظاهر بيئاتهم الاجتماعية.

وتعتبر **الأسرة** الوسيط الأول بين الفرد والمجتمع الذي يعيش فيه، وهي التي تكسبه اجتماعيته وتشرف على سلوكه وتوجيهه وتلقنه لغتها ودينها، وتقوده إلى الأخذ بما تقتضي به عاداتها وتقاليدها.

بمعنى آخر فإن الأسرة هي المسؤل الأول عن عملية ترويض الفرد لكي يكون كائناً اجتماعياً يستجيب لمؤثرات بيئته سواء كانت جغرافية أم اجتماعية ويخضع لأحكامها ونظمها ومعاييرها.

ثم تكمل الجماعات الأخرى التي ينتمي إليها الفرد **كالمدرسة وجماعات العمل المهنية** وظيفة الأسرة في تنشئة الأفراد . ويرى **فيرتشيلد** أن المدرسة تلعب دوراً أساسياً في عملية التنشئة الاجتماعية لأنها – أي المدرسة – أساس كل المجهودات والأهداف التربوية المنظمة وهي التي تعطي اتجاهاً محدداً للعملية التعليمية.

المدرسة هي في حقيقة الأمر هيئة تربوية، وتعتبر وسيط الدولة الذي ينتمي إلي إيديولوجيتها وتوجهاتها الفكرية والقومية.

فهي ليست مكاناً للتعليم فقط، بل هي تجمع تلقائي ومحيط اجتماعي منظم يهيئ إعادة تكوين علاقات اجتماعية جديدة مبنية على أحاسيس ومشاعر وتطلعات، إنها في نفس الوقت تنقل ما استوعبه الفرد لأسرته وللمجتمع بأسره. فالمدرسة ليست وسيلة المجتمع في التنشئة الاجتماعية فحسب، بل هي وسيلة النظام السياسي كذلك إذ يعوَّل عليها كثيراً في عملية التنشئة السياسية خاصة فيما يتعلق بتوضيح مفاهيم السلطة، وحقوق الإنسان والوحدة الوطنية والانتماء القومي...

يعرف **دوركايم** المدرسة على أنها عبارة عن "تعبير امتيازي للمجتمع الذي يوليها بأن تنقل للأطفال قيماً ثقافية وأخلاقية واجتماعية يعتبرها ضرورية لتشكل الراشد وإدماجه في نسبه ووسطه" (مراد زعمي، 2007، ص23).

لذا تكتسب المدرسة أهمية بالغة كونها المحيط الاجتماعي الذي يتم فيه **نقل الطفل من الأسرة الضيق إلى الانفتاح على الآخرين وعلى المجتمع الواسع.فهي مصنع يتم فيه تحويل المادة الخام إلى انتاج قابل للاستهلاك**، مدعمة بذلك الكثير من المعتقدات والاتجاهات والقيم الحميدة التي تكونت لدى الطفل في البيت.

باعتبار أن المدرسة جهاز رسمي خاضع للدولة تمثل وجهة نظر النظام الرسمي فإنها تحاول أن تمرر أفكار ووجهات نظر الجانب المتبنى، وتوجهات الدولة الإيديولوجية المعتمدة من طرف الجهاز الحاكم، من خلال التركيز على الإتجاه السني دون غيره والمذهب المالكي دون المذاهب الأخرى.

وعلاوة على ما تقدم فإن التنشئة الاجتماعية وسيلة لزيادة تماسك الجماعة وطريقاً إلى اندماج الفرد في حياة الجماعة وتسهيل تكيفه الاجتماعي، والتنشئة وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي لأنها تغرس في نفوس الأفراد القيم الاجتماعية وتجعلهم يشعرون بقدسيتها ويلزمون بصياغة أعمالهم وفقا لها دون احساس بثقلها عليهم لتعودهم عليها، ودون شعورهم بفقد حرياتهم الشخصية وبذلك يصبحون قادرين على التعبير الكامل عن رغباتهم وأمانيهم بأسلوب يتفق ويتلاءم مع ما ترتضيه الجماعة، وهذا ما يظهر جلياً لدى الجماعة الشيعية من تلاحم وتضامن أثناء الاحتفال بالمواكب الحسينية وتقديس آل البيت والالتفاف حولهم خاصة شخصية علي بن أبي طالب، في حين يتم الطعن في شرعية الصحابة والخلفاء من قبله (أبي بكر – عمر – عثمان) ،كل هذا راجع إلى إحساس الضمير الشيعي بالاضطهاد ات والمعاناة من طرف الحكام السنيين بدءً بالأمويين إلى الخلافة العثمانية.

كما أن الأسر السنية الجزائرية تحاول جاهدة تحصين أبنائها من المد الشيعي ومحاولة صدِّه والوقوف في وجهه من خلال تعويد الأبناء على نبذ الشيعة والفكر الشيعي، وهذا ما جاء على لسان أحد المبحوثين "**حنا في الدار مانتبعوش قنوات الشيعة، وما نخلوش لولاد الصغار يتبعوهم باش ما ينحرفوش على العقيدة السنية**".

في حين أن المدرسة لا تقل أهمية عن الأسرة باعتبارها منبع يتشرب منه الناشئة القيم والأفكار والثقافة المراد تلقينها لهم مما جعل المسؤولين يحرصون على حفظ الوحدة الدينية من المد الشيعي ومحاربته داخل الوسط التربوي من خلال منع تداول الكتب والمجلات الشيعية داخل المدارس الجزائرية وإحالة بعض العاملين المتشيعين بالوسط التربوي إلى قطاع الإدارة العمومية، وإبعادهم عن ميدان التعليم حتى لا تتسرب الأفكار والمعتقدات الشيعية إلى داخل الوسط التربوي، بالمقابل يتم تلقينهم ثقافة تعبوية سنية.

كما أن **للمسجد** دوراً بالغ الأهمية في تكوين شخصية الفرد تكمن رسالته على حد تعبير القرضاوي "في كونه جامعة شعبية للتنسيق والتدريب، وبرلمان دائم للتشاور والتفاهم ومؤتمر للتعاون والتجارب، ومعهد للتربية العملية"(عبد الكريم بويحاوي، 2000، ص247).

جماعة الرفاق: إنها جماعة تتشكل تلقائياً وفق معايير وقوانين اجتماعية تتفق عليها تلقائياً وفق الظروف الاجتماعية والثقافية السائدة، فهي إذن مجتمع تلقائي لم يقم أحد بتنظيمه، ولم توضع له قواعد أو تقاليد أو قوانين، وميزته هي أنه يستلب قلوب أفراده ويستوعب بسرعة كل فرد جديد ينضم إليه.

إن جماعة الرفاق تنظيم اجتماعي تلقائي في غالب الأحيان ينشأ بدافع الحاجة الاجتماعية للفرد التي لم تشبع في الأوساط الاجتماعية الأخرى، وغالباً ما يجد الفرد الراحة النفسية والشعور بالأمن والطمأنينة عندما يكون بين أفراده، بل يستطيع أن يعبر عن شخصيته وأفكاره.

عندما يبدأ الطفل يبحث عن ذاته خارج الأسرة والمدرسة، فإن جماعة الرفاق تؤدي جانباً بالغ الأهمية في التأثير، وبالتالي تكون البديل المناسب لاحتضان الفرد وتمكينه من إرادته مما يجعل لها مساهمة في صياغة شخصية الفرد وسلوكه الاجتماعي وقيمه واتجاهاته(عامر مصباح، 2003، ص110).

الخطاب:

الخطاب لغة: الخطاب لغة على وزن فِعَال من خطب، ومصدره خطاب ومخاطبة على وزن مفاعلة، ومعناه الكلام والمحادثة ومراجعة الكلام والمشاورة فيه، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً وهما يتخاطبان.

والخطاب رسالة ذات هدف ودلالة، وهو كلام منطوق أو مكتوب يمثل وجهة نظر محددة من الجهة التي توجهه، ويفترض فيه التأثير في السامع أو القارئ مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف والملابسات التي صيغ فيها الخطاب بدلالة الزمان والمكان.

كما أن الرسالة هي الموضوع أو المحتوى الذي يريد المرسل أن ينقله إلى المُسْتَقْبِل

أو هي الهدف الذي تهدف عملية الاتصال إلى تحقيقه(عبد الرب عبد التواب،1413،ص06).

وحينما نتكلم عن الخطاب فلا بد من الإشارة إلى السيميولوجي الفرنسي– Z.Harris– ز.هاريس– الذي يعرف الخطاب بأنه كل مختص يشتمل على مقاطع لغوية مرتبة ضمن جمل متتابعة. وعلى عكس – ز.هاريس يعرف جريماس–A. j.greimas– الخطاب ككل من المعاني والدلالات. أما بنفينست––BEVENUSTE– فإنه يعتبر الخطاب كل قول يفترض متكلماً ومستمعاً ويكون لدى المتكلم مقصد التأثير في الآخر على نحو ما (GEORGES.E.S,1997,PP12–14).

ولقد عرَّف عبد الرب عبد التواب الخطاب: بأنه فن مخاطبة الجمهور للتأثير عليهم واستمالتهم. وعرَّفها عبد الجليل عبده شلبي: بأنها فن مخاطبة الجماهير بطريقة إلقائية تشتمل على الإقناع والإستمالة (عبدالجليل عبده شلبي،1986،ص23).

أما أرسطو طاليس فيعرف الخطابة بكونها قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة، ومعناها أن الخطاب ملكة يطيق صاحبها لإقناع المخاطبين في أي أمر يدَّعي أنه غرض صحيح (أرسطو طاليس،1979، ص15).

ويستعمل لفظ الخطاب اصطلاحاً بمعانٍ شتى تختلف تبعاً لطبيعة الموضوع الذي ينصب عليه الخطاب، وتبعا للأغراض التي يتوخى تحقيقها منه. ففي التشريع والقضاء تعني بلاغة الخطاب أن يؤسس على البرهان الاستدلالي على النحو الذي يحدده المنطق وفلسفة التشريع والايديولوجية المتبناة في صياغة التشريعات وفي أحكام القضاء. وبمعنى هذا أن الخطاب يتجاوز الشكلية اللغوية ويمتد إلى وسائل الإقناع ونوعية البرهان وأدوات الأسلوب البياني.

في حين يرى بورديو –P.Bourdieu– أن الخطاب ليس رسالة يجب فك رموزها فحسب فهو كذلك منتوج تعرضه على تقييم الآخرين وأن قيمته ستحدد من خلال علاقته بمنتوجات أخرى أكثر ندرة أو أكثر رواجاً. ويعتبر أن الخطابات فضلاً عن كونها أوعية للمعنى فإنها تبلغ لكي تقوّم وتطاع وأن البنية الاجتماعية حاضرة في الخطاب (لويس جان كالفي،2006،ص81–82).

ويلخص ما نكينو —MEINQUENEAU كأحد أبرز المهتمين والمنشغلين بموضوع الخطاب وآليات اشتغاله إلى أن كل خطاب يستمد هويته وخصوصيته من وجود خطاب آخر يُشَكَّل خفي أو ظاهر، تساكني، أوجدلي بحيث يستحضر الخطاب الآخر للبرهنة على قضية من قضاياه فيحيل عليه بشكل علني أو خفي.

ومن المؤكد أن الخطاب الخفي يلعب دوراً أساسياً في خلق قوة الخطاب المنتوج حوله أوضده، ولذلك يمكن القول أنه في كل خطاب يوجد خطاب كامن بالفعل أو بالقوة يمكن أن يستحضر في أية لحظة، الشيء الذي يفترض تسرب خطاب إلى خطاب آخر بوعي أو بدون وعي. فكل خطاب يظل خاضعاً لقيم تبادلية في السوق الثقافية التي تميز مرحلة سوسيو تاريخية معينة.

والجدير بالذكر أن كل تشكيلة خطابية هي عبارة عن ظاهرة خطابية ذات وجهين:

وجه لغوي ووجه اجتماعي،الأمر الذي يدعو إلى التفكير في الخطاب بحسب مانكينو لا كمجموعة من النصوص فقط بل كممارسة خطابية أي علاقة بين خطاب ومؤسسات (الخمار العلمي ،2006، ص52–56).

ماهية الخطاب الديني:

يفترض ارتباط الخطاب بالمؤسسة الدينية اتصافه بالديني، ذلك أن هذه المؤسسة لا تقوم بأي فعل خارج المجال الديني.

والخطاب الديني خطاب إنساني بشري شأنه شأن أي فرع من فروع الخطاب العام. إنه خطاب عن الدين وليس هو الدين ومن تم يكون شأنه شأن الخطاب العام، خطاباً حافزاً للتقدم والازدهار، وقد يكون خطاباً يقوم على افتراض إمكانية التماثل التام مع تجربة

الماضي التاريخية الاجتماعية السياسية فيسعى لنزع صفة التاريخية عنها لتتحول إلى يوتوبيا يجب تحقيق نموذجها وفرضه على الواقع الراهن ولو باستخدام القوة.

كما يمكن للخطاب الديني أن يكون في علاقة تماثل وتطابق وانعكاس مع خطاب آخر محتمل ،كما يمكن لهذا الخطاب أن يكون خطاباً كاسحاً يقوم على محو أثر كل خطاب مرفوض أو متجاوز بحيث نجد أنفسنا أمام خطاب متعالٍ ينشد الوحدانية ويمكن للخطاب الديني أيضاً أن يتفاعل مع غيره، فهو يلتقي على الدوام بخطاب آخر في كل المسالك التي يسلك ولا يمكن أن يغفله بل لابد من أن يدخل معه في تفاعل حي ومكثف.

إن هذه المنهجية تفرض نفسها عند مخاطبة الجماهير التي يُوّجه إليها الخطاب سواء في خطب الجمعة أو الدروس العامة أو في تنظيم حلقات المناقشة أو في التظاهرات التي تعقد لإحياء المناسبات الدينية والوطنية والتاريخية، أو في مجال النشاط الديني عموماً.

فإذا كانت وظيفة الخطاب هي الإقناع والتأثير فمعنى ذلك أن نص الخطاب يعتبر جزءاً أساسياً في عملية الإقناع والإقتناع، لأنه الواسطة بين الخطيب والسامع، ولكي يؤدي النص الخطابي هذا الدور لابد أن يتوفر على شروط أدبية وحجاجية بارزة تهدف إلى استمالة السامع وإقناعه بالموضوع الذي يتحدث عنه الخطيب، وإذا تأملنا في نصوص الخطابات لوجدنا أن تشكل قيمها الإقناعية يعود في الغالب إلى مراعاة مقتضى الحال، سواء فيما يتعلق بالأفكار أو المعاني أو بالحجج والبراهين، أو بالبناء والتصوير، أو غير ذلك مما يشكل القيم الإقناعية للنص الخطابي عند الخُطَّاب والأئمة.

كذلك الخطاب هو نبت بيئة ثقافية لها خصائصها ومحدداتها وعوامل انحدارها، حتى وهو ينسب عادة إلى هذا الفرد أو ذاك من المفكرين والعلماء يحمل خصائصه التي ينفرد بها عن غيره، إلا أنه يظل منتمياً إلى سياق حضاري يمدُّه بمقومات الوجود ويغذيه بعوامل النمو قوة أوضعفاً، وهو ما نعبر عنه بأن لكل خطاب أبعاده الزمانية والمكانية، ومن تم فإننا عندما نتوقف أمام فكرة تربوية ما مما هو موروث يجب أن نضعها في سياقها المجتمعي الحضاري.

ينقسم الخطاب الديني عموماً والإسلامي خصوصاً إلى نوعين:

المكوَّن المؤسس: وهو الشرط ذو الوظيفة التأسيسية الموجودة في الخطاب المسجدي وهو متمثل في ما جاء به الوحي الآلهي من قرآن وسنة نبوية، وهو أصل الخطاب الإسلامي ومنطلقاته ومرجعيته الثانية الدائمة لكونه صادراً عن الله، وهذا المكوَّن أو الخطاب المؤسس يطمح في أصله إلى تأسيس خطاب مميز لم يؤسسه خطاب قبله لأنه خطاب ينطلق من ذاته ولا يعتمد على عنصر آخر في تأسيسه، فالخطاب الديني إذاً في شطره الأول خطاب مؤسس ينطلق من درجة الصفر للمعرفة الدينية.

المكوَّن البشري: وهو الشطر غير التأسيسي الذي يحتويه الخطاب المسجدي وهو متمثل في ما يفهمه ويستنبطه البشر من النصوص الشرعية وما نتج عن ذلك فكراً كان أو فقهاً أو علوماً وأدباً، لذلك فهو فرع للمكوَّن الأول ومؤسس منه وإليه.

الخطاب السياسي:

يعرف الخطاب السياسي بأنه عبارة عن منظومة فكرية تتراكم فيها المفاهيم ويتناول ميداناً معيناً وبشكل منفرد.

فالخطاب السياسي يختلف عن الخطاب العلمي لكون هذا الأخير هو خطاب منهجي يتطلب من نفسه تماسكاً داخلياً، في حين أن الخطاب السياسي يسمح بتعايش التناقضات والتعارضات، وهو بمثابة خطاب تحالفات بين قوى مجتمعية ذات مصالح مختلفة ومتباينة ومتنافسة على سبيل الاحتمال. لهذا فالخطاب السياسي هو تصور الواقع وتمثله على الصعيد العقلي، غير أن هناك تصور شاسع بين تصور الحقيقة التي يعطيها الخطاب السياسي والواقع بذاته، أو بين الحقيقة المعاشة والطريقة التي يتم بها تصوره نظرياً.

فالخطاب السياسي يختلف بحسب الأنظمة السياسية المتبعة، ففي الأنظمة الديمقراطية الغربية يتميز الخطاب السياسي بالتعدد والتنوع حيث تكفل المنافسة السياسية تشجيعه وتنميته، أما في أنظمة الدول الأخرى فإن الحياة السياسية تتميز بسيادة خطاب سياسي واحد (خطاب الحاكم)هذا الأخير تتاح له كافة الإمكانيات السمعية والبصرية والمادية التي تكفلها السيطرة على جهاز الدولة، ومن تم تأمن له إمكانية التواصل والانتشار والقدرة على إقناع المواطنين بسلامة وصحة الحلول المتضمنة فيه.

فمن خلال الخطابات السياسية تريد إيران أن تكون الدولة الإقليمية الأقوى في منطقة الخليج العربي، كما تهدف إلى مد نفوذها إلى سائر أنحاء المشرق العربي خاصة بعد تصاعد قدراتها النووية في المنطقة مما يؤهلها إلى احتلال الصدارة والسيطرة على العالم الإسلامي.

تدرك إيران في هذه المرحلة المضطربة من تاريخ المنطقة أنه رغم نجاحها في مد نفوذها في العراق وسوريا، أنها لا تستطيع أن تذهب بعيداً في تحقيق حلمها من دون ان تتعامل مع التحدي الذي تشكله كل من مصر والسعودية باعتبارهما الدولتين العربيتين الأكبر حالياً.

تمثل السعودية التحدي الأكبر لأنها الدولة المعادلة لها في الخليج العربي – بعد سقوط العراق – والأغنى عربياً والمجاورة للعراق وفيها الحرمين الشريفين – عائدات الحج والعمرة – وتعرف إيران أن اختراق السعودية ليس من السهل، حيث تحيل دونها حواجز كثيرة قومية ومذهبية وتاريخية، لذلك تحاول تطويقها ببؤر اضطراب أو بحلفاء لها في العراق من الشمال واليمن من الجنوب، والبحرين والكويت من الشرق.

أما مصر لا تقل أهمية من السعودية لكنها أبعد جغرافياً وتمر بحالة ثورية نجم عنها عدم استقرار سياسي وأزمة اقتصادية خانقة، مما جعل دورها يتراجع ولذلك تحاول إيران تحييدها من المنطقة، كما قدَّمت الولايات المتحدة الأمريكية لإيران طبق من ذهب هدية تاريخية تتمثل في هدم الجدار السني الذي وقف في وجه إيران سواء من الغرب بإزالة نظام صدّام حسين السني، أو من الشرق بسقوط نظام طالبان وهما نظامان طالما نظرت إليهما إيران بأنهما معاديان ويمثلان مصدر تهديد مباشر للأمن القومي الفارسي.

فيما يخص الخطاب السياسي السعودي يصرح أحد المسؤولين السعوديين من خلال صحيفة الحياة بتاريخ 17فبراير 2013م بحديثه فيقول " لم أر جدية باتجاه أي تحرك عربي للرد على الممارسات الاستفزازية لإيران، ولم نلمس من قادة الدول العربية خاصة الخليجية سوى خيبة الأمل والخذلان بالصمت المخزي والمعيب على التدخلات الفاضحة لإيران بشؤون أوطاننا وشعوبنا، حتى وصل الحال بإنكار الرئيس الإيراني للحضارة العربية

كما جاء على لسانه في زيارة تعد الأولى من نوعها لجزيرة أبو موسى العربية المحتلة إيرانياً منذ انسحاب القوات البريطانية منها عام 1971".

كما يضيف في مضمون حديثه يتطاول محمود احمدي نجاد بوقاحته المعهودة وأكاذيبه المكشوفة بالقول "إن كل الوثائق التاريخية تثبت أن جزيرة أبو موسى جزيرة إيرانية "ويتحجج بأن الحضارة الفارسية هي الوحيدة التي عرفتها المنطقة " ،كذلك تصريح رئيس أركان الجيش الإيراني اللواء حسن فيروز آبادي بقوله "أن الخليج أنتمى وينتمي وسينتمي دائماً لإيران"، وتهديد القائد السابق للحرس الثوري بتدمير دولة الإمارات.

وإنكارهم المستمر بانتماء الخليج للعرب واعتباره خليجاً فارسياً، وتحريفهم للحقائق التاريخية التي تنص على أن جزر (أبو موسى – طنب الكبرى – طنب الصغرى) تعود لدولة الإمارات العربية.

وعدم احترام حكام إيران جيرانهم العرب وشركائهم التاريخيين في المنطقة التي صارت أهدافاً مكشوفة لهم وتطلعات لأطماعهم وأحلامهم الاستعمارية بعد تخطي كل الحدود، بات أمراً واقعاً لا محال يتطلب من قادة العرب خاصة زعماء الخليج وقفة حقيقية وتصدياً مشروعاً للمطامع الفارسية ومطالبتهم بالأراضي العربية المغتصبة، عبر تفعيل كافة أوراق الضغط لدى العرب على إيران دون مهانة أو تردد أو مساومة.

الخطاب الإعلامي:

إن فعالية الإعلام تقترن بارتباطها المباشر مع المجتمع وحجم نشاطه واتساع وظائفه وطرق تداوله بما يحقق للفرد المشاركة في تلقي الخطاب الإعلامي والمساهمة في صياغته وهذا ما جعله يتجاوز حدود الاتصال إلى مستوى انتاج المعرفة والتثقيف وإعادة بناء الوعي والتفاعلية مع أهداف الرسالة الإعلامية المطلوبة.

فالخطاب الإعلامي هو الصيغة التعبيرية التي تستهدف مخاطبة جمهور واسع عبر وسيلة اعلام جماهيرية مقروءة، أو مسموعة، أو مرئية، لذا فهو يعتمد على منتج النص ومستقبله ليتحقق هدف الرسالة التي يتضمنها، لذا يعتبر ممارسة اجتماعية متغيرة لأنه يتعرض دائماً وبالضرورة للتغيير والتطور.

ويجمع الباحثون بأنه ليس شيئا واحداً، بل خطابات عدة بحسب الجوانب المختلفة لموجِّه كل خطاب. فالخطاب الرسمي الحكومي مثلاً يتبنى مقولات وشعارات تعبر عن مصالح الحكومة، والخطاب الحزبي يمثل ايديولوجية الحزب، وثمة خطاب لليمين يختلف عن خطاب قوى اليسار.

فالخطاب الإعلامي هو "المادة المكتوبة أو المذاعة أو المرئية ،التي تقيم علاقة جدلية مع المجتمع تعكس الواقع وعلاقات القوة المهيمنة في المجتمع، وتسهم في بنائها عبر عمليات ادارك الواقع، وتحديد الهويات الاجتماعية، ويتم أيضاً عبر عمليات التناص والتفاوض ولاسيما بين منتج الخطاب والجمهور المستقبِل له" وهكذا فهو عملية مستمرة ومعقدة تتفاعل فيها وعبرها قوى ومتغيرات محلية ودولية تعكس أوضاع المجتمع وثقافته والمرحلة التاريخية التي يعيشها.

الخطاب وأساليب التغطية الإعلامية:

رغم حالة التطور والتنوع الواسع في وسائل الاتصال مازال **الخطاب المرئي** يتصدر واجهة المشهد الإعلامي ويفرض سطوته على مختلف فئات الجمهور لما يتوفر عليه من امكانات تعبيرية وتواصلية جذابة عبر ما تمنحه الصورة من أبعاد وملامح اضافية من شأنها أن تعيد صياغة الواقع وتقديم الصورة وفق ما يرغب القائمون عليها في ايصال الأفكار وتجسيد الرؤى، ورسم المواقف إلى جانب قدرتها في الحضور الآني والتفاعل المباشر وسرعة نقل الحدث.

كل هذا يجعل من الإعلام المرئي خطاباً متعدد القراءات والأغراض والتأثير كونه يمثل رسالة ووسيطاً حاملاً للشفرات والرموز، كما أن هناك قنوات فضائية سنية أو شيعية تقوم بعرض برامج وحصص إعلامية من شأنها أن تؤجج نار الفتنة والخلاف بين ابناء الأمة إضافة إلى بعض التصريحات الإعلامية من طرف بعض الحكام والمسؤولين في العالم العربي وهي تتحدث عن المد الشيعي، أو خطر انتشار كتب هذا المذهب أو ذاك داخل الوسط الشباني.

أما فيما يتعلق **بالخطاب الصحفي الجزائري المقروء (الجرائد) وموقفه من الشيعة** فبعد اطلاق منتدى شيعة الجزائر عام 2003م من طرف أحد شباب منطقة الحمامات بالعاصمة

الذي يشرف على الموقع، نشرت **جريدة الخبر** في عددها الصادر بتاريخ 15-01-2005م **مقالاً تحت عنوان منتدى شيعة الجزائر الملاذ الآمن للدعاية الشيعية** ،يتحدث عن ظاهرة التشيع في الجزائر حيث فتحت مصالح الأمن في بعض ولايات الوطن تحقيقات عن ظاهرة الدعوة ومتابعة استخباراتية لبعض رموزها، ونجد قبلها قرار **وزارة التربية الوطنية** بتوقيف احد عشر (11) شيعياً عن التدريس في الجزائر وهي سابقة فريدة من نوعها، وقد نشرت أيضا **جريدة الشروق اليومي** بتاريخ 11-04-2007م **مقالاً تحت عنوان: السلطات متخوفة من تعاظم شأنهم وتتحرى نشاطهم، متشيعون جزائريون يمارسون اللطم ويقيمون الحسينيات.**

ونقلت عن مصدر حكومي لم تكشف عن هويته أن السلطات الجزائرية تأخذ على محل الجد تنامي ظاهرة التشيع، وأن السلطات تحرص على الحيلولة دون وصول المتشيعين إلى المنابر الدينية. قال **الشيخ عبد الرحمن شيبان رئيس جمعية علماء المسلمين سابقاً في تصريح للتلفزيون الجزائري "الجزائر سنية وستبقى كذلك"،وانتقد الشيخ أبو عمران رئيس المجلس الإسلامي الأعلى اللهجة الشرسة التي يتعرض لها الصحابة والمذهب السني،** كما عقدت ملتقيات تطرقت إلى قضية التشيع، **وقال الداعية الجزائري الشيخ أبو عبد الله في محاضرة ألقاها في إحدى المناسبات "ان إيران تسعى لتكرار التجربة اللبنانية في الجزائر خاصة والمغرب العربي عامة عبر صناعة ميليشيات بنفس التوجهات تعمل على إيهام الشباب بأن المذهب الشيعي سوف يجعلهم يدخلون الجنة، متناسين أن مذهب الشيعة قائم على عبادة القبور وتأليه الحسين رضي الله عنه وقذف الصحابة ...".**

ويرى المتتبعون للنشاط الشيعي أن المد الشيعي يتوسع وينتشر بفضل الدعاة النشطين في الوسط الجزائري وتوفر المصادر الشيعية المتداولة كالمجلات والنشريات والكتب أبرزها مرآة الأنوار، مشكاة الأسرار، تفسير العسكري، مجمع البيان، تفسير الكاشي، تفسير العلوي، تفسير السعادة للخرساني ومجمع البيان...

كما كان لوجود جاليات شيعية من العراق وسوريا ولبنان في الجزائر دور في انتشار أفكار المذهب الشيعي داخل المجتمع الجزائري.

بعض ردود الأفعال التي دقت ناقوس الخطر ،كرئيس الحكومة الأسبق **احمد أويحي** الذي اعتبر الحركات الشيعية والسلفية خطر على الجزائريين في حديث أدلى به **لصحيفة لالبرتي** الناطقة بالفرنسية، وأيضاً تصريحات **مستشار وزير الشؤون الدينية عبد الله طمين** وجعل وقوف الوزارة الوصية ضد ما اسماه استيراد الفكر الشيعي يندرج في إطار الحفاظ على الوحدة الدينية الوطنية (الشروق اليومي 15-12-2006م).

الشيعة لغة واصطلاحاً:

شيعة المرء: أعوانه وأنصاره والموالون لمذهبه، هكذا يدل المصطلح لغوياً وبشكل عام، أما في إطار الفكر الإسلامي ومذاهبه وتياراته فلقد غلب المصطلح "الشيعة" على الذين شايعوا وناصروا ووالوا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(23ق.هـ-40هـ-600-661م)، والأئمة من بنيه وأهل بيت الرسول على وجه العموم. ولقد استمرّت هذه الدلالة ردحاً من الزمن، ثم تخصص المصطلح أكثر فأكثر عندما تبلورت في الفكر الإسلامي نظرية النص والوصية أي النص على أن الإمام بعد الرسول هو علي والوصية من الرسول بأمر الله هذا لعلي بالإمامة، وكذلك تسلسل النص والوصية بالإمامة للأئمة من بنيه، على النحو الذي قالت به الشيعة كفرقة من فرق المسلمين.

تعريف الشيعة من منظور شيعي:

يقدم لنا الشهرستاني في كتابه الملل والنحل تعريفاً للشيعة يعتبر من أكثر التعاريف شمولاً لعقائد الشيعة فيقول" الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية إما جلياً وإما خفياً. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده. وقالوا ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين لا يجوز للأئمة إغفالها وإهمالها ولا تفويضها للعامة.

ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري قولاً وفعلاً وعقداً إلا في حالة التقية". فلم تعد موالاة أهل البيت كافية كي يكون المرء شيعياً، بل اصبح الاعتقاد بالنص والوصية معيار التفريق بين الشيعة وغيرهم من فرق الإسلام، ومن هنا فإن كلمة الشيعة المجردة لا تعني

العموم وإنما تنصرف إلى دلالة خاصة وهي الجماعة التي ناصرت علياً وشايعته والتفت حوله، وجعلت منه إماماً لها تقتدي به وتجعل له مقاماً يسمو على مقام معاصريه (شاكر البدري،2007،ص11).

وهكذا فإن أول الفرق الشيعية هم فرقة علي بن أبي طالب المعروفون بالطالبيين* لانقطاعهم إليه والقول بإمامته.

إن كتب المقالات والفرق الشيعية القديمة ككتاب فرق الشيعة للنوبيختي والمقالات والفرق لسعد القمي لم تسعفنا بتعريف جامع للشيعة، وتكتفي في تعريف الشيعة بالقول بأنهم أتباع علي بن أبي طالب، وفي كلام لشيخهم **الطوسي** عن النص والوصية نراه يربط التشيع بالاعتقاد بكون علي إماماً للمسلمين بوصية من الرسول وبإرادة من الله . فالطوسي هنا يجعل الاعتقاد بالنص هو أساس التشيع ولهذا يخرج السليمانية الزيدية من الفرق الشيعية لأنهم لا يقولون بالنص بل يقولون " إن الإمامة شورى وأنها تصلح بعقد رجلين من خيار المسلمين وأنها قد تصلح في المفضول، ويثبتون إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ".

وينطبق رأي الطوسي على كل من يقول من فرق الزيدية برأي السليمانية كالصالحية والبترية فلا ينتظم في سلك التشيع – في اعتقاد الروافض – من فرق الزيدية سوى الجارودية.

تعريف الشيعة من منظور سني:

الشيعة في لسان العرب لابن منظور هي " القوم الذين يجتمعون على الأمر. وكل قوم اجتمعوا على الأمر فهم شيعة. وكل قوم أمرهم واحد يتْبِع بعضهم رأي بعض فهم شيع ".

قال الأزهري : ومعنى [الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضاً وليس كلهم متفقين] .

والشيعة أتباع الرجل وأنصاره وجمعها شِيَّع وأشياع. ويقال شايعه أي من والاه من الولي.

وأصل الشيعة الفرقة من الناس بمعنى الحزب بلغة العصر، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث بلفظ واحد ومعنى واحد.

* الطالبيين: هم أول الفرق الشيعية وهم فرقة علي بن أبي طالب المسمُّون بالطالبيين نسبة إلى علي بن أبي طالب المعروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته، وبالتالي هم الجماعة التي ناصرت علياً وشايعته والتفَّت حوله وجعلت منه إماماً.

وقد غلب هذا الاسم على من يتولى علياً وأهل بيته رضوان الله عليهم أجمعين، حتى صار لهم اسماً خاصاً فإذا قيل فلان من الشيعة عُرِف أنه منهم. وأصل ذلك من المشايعة وهي المتابعة والمطاوعة. فأصبح الشيعة في نظر أهل السنة هم القوم الذين يلتفّون حول آل البيت، ويقدمون علي على الصحابة الأوائل في الخلافة ويثبتون ذلك بالنص والتعيين وبذلك يصبحون الفرقة المخالفة لأهل السنة والجماعة لقولهم بوجوب الإمامة في حق علي وبنيه من بعده، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم من غيره أو بتقية منه.

قال **الأزهري**: والشيعة قوم يهوون هوى عِترَة النبي صلى الله عليه وسلم ويوالونهم. والأشياع أيضاً الأمثال، وفي التنزيل:" كما فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِن قبَل " أي بأمثالهم من الأمم السابقة ومن كان مذهبه مذهبهم، يعني عن أصحابهم. والشيعة الفرقة وبه فسَّر الزجاج قوله تعالى " وَلقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبلِكَ فِي شِيَّعِ الأَوَّلينَ " والشيعة قوم يرون رأي غيرهم، وتشايع القوم صاروا شيعاً وتشيَّع الرجل إذا ادَّعى دعوى الشيعة، وشايعه شياعاً وشيّعه تابعه.

ويقال فلان يُشيِّعُه على ذلك أي يقوِّيه ومنه تشييع النار بإلقاء الحطب عليها يقويها وشَيَّع رمضان بستة أيام من شوال أي أتبعه بها، وقيل حافظ على سيرته فيها على المثل.

وفي حديث الضحايا: لا يُضَحَّى بالمُشَيَّعة من الغنم وهي التي لا تزال تتبع الغنمة عجفاً، أي لا تلحقها فهي أَبْدَأ تُشيِّعُها أي تمشي وراءها هذا إن كَسَرْت الياء وإن فَتحتَها فهي التي تحتاج إلى من يُشيِّعُها أي يسوقها لتأخرها عن الغنم حتى يُتْبِعَها لأنها لا تقدر على ذلك.

مفهوم المخيال أو المتخيل:

إن طرح مسألة المخيال يقتضي بالضرورة تدقيق هذا المفهوم وتوضيحه حتى لا يلتبس في الأذهان، فماذا نعني بالمخيال ؟ وما الفرق بينه وبين الخيال والمخيلة والخيالات والمخيِّلات... خاصة حين نعلم أنه ثمة خلط بين مفهوم المخيال والمفاهيم الَّحقة به، كما كشف عن ذلك **جيلباريران** Gilbert Durand حينما نستعمل كلمات مثل صورة – علامة – أسطورة– للتدليل عليه. إلا أنه من البديهي أن يجمع الباحثون في هذه المسألة على أن التخيل لا يمكن أن يكون في كل الحالات غير طريقة محددة لاستحضار العالم والوعي به في شكل صورة ترتسم في ذهن المتخيل له، مما يجعلنا نصل إلى حقيقة لا يرتقي إليها الشك

تتمثل في أن كل عملية تخيل تفترض وجود الذات المتخيِّلة وموضوع تخيلها وجوداً عضوياً متلازماً. وكما يرى جيلباردیران Gilbert Durand فإن الوعي يتمتع بطريقتين لاستحضار العالم:

واحدة مباشرة يبدو فيها الشيء ذاته حاضراً في الذهن وذلك عند الإدراك أو الإحساس البسيط، كأن نتخيل إنساناً نعرفه أو شجرة أو شيئاً مادياً محسوساً.

وأما الثانية فهي غير مباشرة عندما لا يمكن لوعينا أن يستحضر موضوعه استحضاراً حسياً على حد تعبير ديران لسبب أو لآخر، كما هو الشأن عندما نتذكر طفولتنا أو نستحضر عالم ما بعد الموت.

ومن هنا فإنه في كل الحالات التي يكون فيها الوعي لا مباشراً يكون موضوعه غائباً أي من جنس المجردات (قيمة اخلاقية – سياسية) ولا يمكن للوعي أن يتمثله إلا بواسطة صور فعندما يغيب موضوع الوعي غياباً حسياً مادياً نسمي شكل الوعي هذا مخيالاً.

وقد نجد في فهم العرب والمسلمين القدامى لمسألة المخيال ما يساعدنا على تدعيم ما ذهبنا إليه، ففي تعريفه لكلمة خيال في كشاف اصطلاحات الفنون يقول **التهانوي** " واستدلوا – أي الحكماء – على وجود الخيال بأنا إذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمناً ثم نشاهدها مرة أخرى نحكم عليها بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك، فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمناً الذهول لامتنع الحكم بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك ".

فما يهمُّنا من تعريف التهانوي للخيال هو ما يسميه بالذهول، أي أن نرى شيئاً ثم يغيب عنا مدة من الزمن وعندما نراه مرة ثانية نحكم عليه بأنه هو الذي رأيناه في المرة الأولى وليس غيره، مما لا يدل على أن صورته بقيت ماثلة في الذهن فقط وإنما يعني أن في زمن الذهول يكون الوعي وموضوعه غائبين، وعندما يحضر الوعي (في حالة رؤية الشيئ مرة ثانية) فهو يستحضر موضوعاً غائباً وما كان له أن يستحضره لو لم يكن الخيال موجوداً بل قل لو لم يكن الوعي ذاته خيالاً أو مخيالاً.

لاشك أن أركون وهو يُفصِّل بين العقل الكتابي والمخيال إنما يشير إلى التنافر في كل حضارة بين المكتوب والشفوي لأن كل واحد منهما له نظامه الخاص. فالمكتوب ينتمي إلى

الثقافة العالمة – La culture Savante– التي ينتجها العلماء والأدباء بفقهائهم ومتكلميهم وشعرائهم، ويتميز بالدقة واستراتجية محكمة للخطاب.

أما الشفوي فهو ينتمي إلى الثقافة العامية (الوحشية) – Laculture Savage– التي ينتجها العوام، وتتميز ببداهتها وتلقائيتها ولذلك فمجال الشفوي هو المخيال الذي تطوقه الرغبة المكبوتة اللاواعية ويحاصره الحلم. أما المكتوب فمجاله العقل المنظم والحكيم الذي يقوده الواقع ويوجهه التاريخ.

تعريف المخيال:

هو مصطلح وافد من علم الأنثروبولوجيا وعلم التاريخ الحديث، وقد تمت بلورته كرد فعل على التصرف المادي أو الماركسي في دراسة التاريخ فليس العامل المادي وحده الذي يحسم حركة التاريخ، بل إن العامل الرمزي يلعب دوره أيضاً وبخاصة في المجتمعات القروسطية حيث كان اقتصاد الكفاف هو السائد وعموماً في كل المجتمعات الزراعية ما قبل الصناعية.

وكلمة **متخيل** Imaginaire هي غير كلمة **خيال** Imagination وإن تكن تنتمي إلى نفس العائلة اللغوية، حيث يعرف **بيير أنصار** Pierre Ansar انطلاقا من تعريف **ماكس فيبر** للفعل الاجتماعي لكونه نشاط يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم بعضهم إزاء بعض على أساسه. والواقع أنه أي – الفعل الاجتماعي – يفترض من أجل انجازه أن يندمج كل سلوك فردي في عمل يحمل طابع الاستمرارية، وأن تنظيم التصرفات وتجاوب بعضها مع بعض طبقاً لقواعد ضمنية مستضمرة فإن الممارسات الاجتماعية بوصفها تنظم شتات تصرف الأفراد وتوجهه نحو أهداف مشتركة وتفترض وجود بنية معقدة من القيم وعمليات التعيين والاندماج المحمَّل بمعانٍ ودلالات، ومن هنا فإن كل مجتمع ينشيء لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتَّمثلات أي مخيالاً من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالاً يقوم بالخصوص بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة

(عابد الجابري 1990، ص41) .

فكلمة متخيل تدل على شيء متشكل تاريخياً في الذاكرة الجماعية أو في الذهن، وهو قابل للاستشارة والتحريك كلما دعت الحاجة إلى ذلك مثل المتخيل الإسلامي ضد الغرب أو المتخيل الغربي ضد الإسلام فهذا شيء متشكل تاريخياً وله جذور في أعماق اللاوعي.

إن المتخيل هنا عبارة عن شبكة من الصور التي تستشار في أي لحظة بشكل لا واعٍ وكنوع من رد الفعل. فالمخيال الاجتماعي بما أنه منظومة من البداهات والمعايير والقيم والرموز فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة بل هو مجالاً لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد.

وهكذا فإذا كان النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمباديء والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للايديولوجيا السياسية في فترة تاريخية ما ولدى جماعة اجتماعية منظمة بنيتها اللاشعورية.

إن آلية العقل السياسي هي الاعتقاد، وهذا الأخير يكون بالقلب أي بحضور العاطفة ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلازم الخطاب السياسي وبالتالي تجنيد الخيال واستعمال الرموز ومخاطبة الرأي العام والجمهور.

إن منطق الجماعة لا يتوقف على المعايير المعرفية، فالاعتقاد أو الإيمان ليس درجة أدنى من درجات المعرفة والهذيان ليس خطأً في الحكم إننا لا نقرر في أن نؤمن أو لا نؤمن كما أن المشاكل التي تتعلق بمصداقية أو مشروعية المعتقدات الجماعية هي بكل بساطة لا معنى لها. إن الإيمان هو صورة قبلية (قالب ذهني سابق للتجربة) لاجتماعية الإنسان أو الوجود السياسي.

حدَّد **أركون** فهمه لموضع المخيال والهدف من التركيز على أهميته بالقول:

عندما أقول المخيال أو استخدم مصطلح المخيال، فإنني لا أريد أن أفرِّغ نموذج العقلانية المستخدمة في كل تراث ديني من أية وجهة نظر عقلانية، وإنما أريد بالأحرى إدخال مقولة انثروبولوجية لكي أفسِّر كيف أن تصور الواقع وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع قد نقل من إطار التحليل العقلاني إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والعاطفية (محمد أركون، 1995ص 9). إ ن المخيال يساهم في هذه الفاعلية

بصفته وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة وقيماً لا تناقش تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها.

إن أعضاء الجماعة الذين ماتوا من أجل القيم المشتركة يصبحون شهداء ويضيفون بذلك أبعاداً تقديسية وتنزيهية إلى هذه القيم، وعبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية والنفسية تعتني الذاكرة الجماعية ويُمتَحنُ المخيال الاجتماعي ويظل حياً.

الذاكرة: الذاكرة شرط لا غنى عنه في الحياة الإنسانية الفاعلة، ومن ثم فهي جزء جوهري من الفكر الإنساني، منذ الأساطير الأولى حتى أكثر أشكال العلم المعاصر تقدماً. ولايستغرق سؤال الذاكرة كامل تاريخ الفكر البشري وحسب، بل إننا من منظورنا الحديث المتأخر أو ما بعد الحديث، الذي تعكره الاستحالات الظاهرة في التذكر نبدو أكثر لهفة إلى مركزة عمليات الذاكرة.

وعند فجر العصر الحديث كانت الذاكرة عند **جون لوك** في الأقل تؤدي وظيفة ميزة ضرورية للعقل اعتقد لوك أن الذاكرة تنطوي على "**مستودع لأفكارنا**" ومن خلال أعمال الذاكرة" تتحقق الفكرة فعلاً مرة أخرى". بمعنى أنها تصل إلى الشعور تماماً ولكن ثبت أن جعل الفكرة "تتحقق فعلاً مرة أخرى". ومنذ أواخر القرن الثامن عشر تلقت التقلبات الذاتية في جعل الأفكار" تتحقق مرة أخرى" تعبيراً أدبياً مذهلاً لدى **جان جاك روسو**، ولدى **يوهان فون غوته**، وتم استباق الفكرة الرئيسية في عصرنا في تصور بيرسي يبش شيللي عن الذاكرات المتقطعة.

خلال القرن التاسع عشر مال تطور علم متخصص للتاريخ (كتابة التاريخ) إلى إبراز أهمية التمييز بين الذاكرة الذاتية (التي تعني بالحياة الداخلية)، والذاكرات الاجتماعية لتجمعات اجتماعية أوسع، على أن كون هذا الفصل لم يكن نهائياً حظي بالاعتراف عام 1849من لدن توماس مكاولي الذي أدرك أن تاريخه الذي كتبه لإنجلترا ينبغي أن يشتمل ليس فقط على الماضي البعيد بل أيضاً على "زمن في ذاكرة رجال ما زالوا أحياء".

وفي أواخر القرن التاسع عشر انتقل سؤال الذاكرة إلى مركز الشعور الحديث، وتجلى في المحل الأول لدى فلاسفة الذاكرة المحدثين الثلاثة الكبار: مارسيل بروست 1913-

proust1970، وسيغموند فرويد freud 1899- 1962، وادموند هوسرل 1991 husserl.

إذا الذكريات عند بروست تتيح الوصول إلى الماضي البيتي، فإن الذاكرة في أدب التحليل النفسي غالباً ما تحجبها العوارض والإزاحات، وتكون عرضة لتدخل اللاشعور والكبت. وتنفع الذكريات الحاجبة على الخصوص في إخفاء أحداث الماضي المزعجة ولا يقتضي بلوغ الذاكرة مواجهة بالمصادفة مع التجربة الحسية التي تختزل الماضي، بل نبشاً مستفيضاً ومؤلماً في الحياة الداخلية لكي ينقشع عنها ما يحجب أعمق الذكريات.

وفي منهج هوسرل الظاهراتي (الفنومينولوجي) تشكل الذاكرة جهازاً يقع بكامله في إطار الحياة الذاتية الداخلية للفرد ويخضع لقوانين الشعور الفردي، لكنه ينفصل تماماً عن أعمال الزمن الاجتماعي.

وسعى تقليد مختلف في الحقبة نفسها إلى استكشاف مضامين الذاكرة الجمعية ساخطاً من ذاتية الإدراك التي ترتكز إلى حد كبير على الذاكرة الفردية، ويمكن متابعة بعض هذه الإستكشافات لدى هنري برغسون Bergson-1991،وكارل يونغ، وإن كانت تجد أكمل معالجة لها لدى موريس هلباكس Halbwach -1992 حيث نقل التابع السابق لهنري برغسون ولاءه إلى **اميل دوركايم**. عند هلباكس توجد الذاكرة في المؤسسات الاجتماعية الذاكرة الجمعية الدينية، وذاكرة العائلة الجمعية، وقد جمع التأكيد على موقع وجودها بين الزمان والمكان فضمن أن مواقع الذاكرة لا تقل أهمية عند هلباكس عن تتابعها الزمني.

توافق افتتان أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين بالذاكرة مع تنظيم الذاكرة الجمعية في المؤسسات وفي السوق الذي صرنا لاحقاً نفهمه كالتقاليد مبتكرة تتحرك فيها أحداث الماضي المزورة في الحاضر بغية توفير حس بالاستمرارية، غالباً ما يثقله الحنين.

وفي أواخر القرن العشرين حدث انفجار آخر في الاهتمام بالذاكرة، وإلى حد ما يستقى هذا من إدراك أن الأشكال الرأسمالية ما بعد الحداثة قد ولَّدت بنى جديدة من فقدان الذاكرة، أي لم يعد بالامكان استرجاع الماضي التاريخي. ومن الناحية النظرية يستمد جزء من هذه الحجة مصدره من قراءة تيودور أدورنو لصورة السلعة كما يتضح على سبيل المثال من

اقتراح فريدريك جيمسن Jameson –1991 . ترتبط مثل هذه الحجج ارتباطاً وثيقاً بالفكرة القائلة إن التراث المصنع على شكل سلعة لايبيح إلا الاسترداد الأيديولوجي للماضي.

وجاء رافد ثالث من اهتمام متجدد صار يعرف باسم الذاكرة الشعبية ولكن على الاهتمام الوظيفي بالذاكرة الجمعية قبل قرن، فقد سلكت الحماسة لمضامين الذاكرة الشعبية وجهة مختلفة.

من ناحية اقترن هذا بحركات سياسية شعبية متنوعة أرادت استرداد الذاكرات الشعبية للمضطهدين يهدف التحرر الاجتماعي ولا سيما عن طريق استخدام التقنيات الجديدة للتاريخ الشفوي، ومن ناحية أخرى ظهرت أيضاً حساسية أكثر ظلمة وأعرق في التحليل النفسي انشغلت بالذاكرات المرضوضة للتجارب التاريخية الجمعية التي لاتقال. هنا تلوح المحرقة منتصبة منتجة حقلاً عقلياً جديداً بالكامل من دراسات الذاكرة، مع التأكيد على مقتضيات عمل الذاكرة فهي تؤدي وظيفة تاريخية تريد استعادة الماضي التاريخي.

الأسطورة وأثرها في تشكيل المخيال العام السني والشيعي:

إن علماء الميثولوجيا اهتموا بفلسفة الأسطورة وقسَّموها حسب موضوعاتها إلى خمسة أقسام:

أسطورة التكوين أو الأصل التي تدور موضوعاتها حول حكاية ولادة الشعوب والقبائل والأقليات، وحول اجتماعها واختلاطها وانتظامها الاجتماعي، أسطورة الفكرويات(المعتقدات السياسية) حيث حلت الأفكار محل الآلهة في قيادة حركة الواقع وفي ضمان قدوم المنتظر (رجعة المسيح LaParousie أو رجعة المهدي المنتظر...)، أسطورة البطل الإله، أسطورة الطقوس، الأسطورة الرمزية... وأضافوا إليها حزمة من المفاهيم المفتاحية لفهمها، كمفهوم الخرافة، اللامنطق، اللامعقول، واللازمكان....الخ.

كذلك عرفوا الأسطورة Mythe بتعريفات متفاوتة المعاني، فمنهم من عرَّفها بأنها" قصة متداولة، أو خرافية تتعلق بكائن خارق، أو حادثة غير عادية، فهي قصة مخترعة أو ملفَّقة". حسب تعريف المعجم الفلسفي.

ومنهم من ذهب إلى أنها:" قصة خرافية يسودها الخيال مجهولة المؤلف، وتبرز قوى الطبيعة في صور كائنات حية ذات شخصية ممتازة وينبني عليها الأدب الشعبي" (إبراهيم مدكور، 1983، ص13).

وذهب غيرهم إلى أن الأسطورة:" ليست سِجلاً تاريخياً للأحداث مضبوطاً للأحداث الجارية عبر ماضي الجماعات، بل هي تمثل تاريخاً قبلياً تتوارثه الأجيال المتعاقبة عن طريق التلقين". كما جاء في معجم دليل اكسفورد.

لقد اقترح كلود ليفي- ستروس إطلاق تسمية أسطورانية Mythisme على السيرورة التي اوصلت حكاية ما، كانت فردية وشفوية في بدايتها، إلى مصاف التبني الجماعي لها. إن الحكايات التي تواضعنا على تسميتها أساطير هي منتوجات نشاط عقلي – فكري يصطنع ما يستحق الذكر، ما يجب استذكاره (خليل أحمد خليل، 1984، ص22).

إذن الأسطورة قصة مخترعة بالكامل أو نصف اختراع، أو ملفقة جملة حول إنسان أو حدث أو صفة، تقنع الأتباع بعظمة ذلك الإنسان، أو قدسية تلك الصفة، أو تمييز ذلك الحدث بحرمة أوتقديس.

وبهذه الحيثيات يتم إقناع الأتباع بضرورة الانقياد لهذه الشخصية، أو تقديس ذلك الحدث في الزمكان، ومن ثَم تتظافر جهود الأتباع على توريث الأسطورة إلى الأجيال المتعاقبة عن طريق المشافهة وعبر سلسلة رجال قريبي عهد بزمان ظهور الشخصية المؤسطرة، ومن ثَم تنتقل الأسطورة من طور المشافهة إلى مرحلة التدوين، حيث يتم تدوينها عبر مدوَّنات ومراجع تلك الطائفة صاحبة براءة اختراع الأسطورة.

وظائف الأسطورة:

إن للأسطورة وظائف سياسية دينية واجتماعية تؤديها ومن تلك الوظائف:

– نقل التصورات الفردية إلى تصورات جمعية مؤسسة تدفع عن الفرد وطأة مجابهة منطق العقل والبرهان. كما تلغي الأسطورة ما انقطع بين الأجيال والأشخاص، أي إعادة اكتشاف وابتكار التواصل الاجتماعي. إن الشعوب ذوات الفكر الأسطوري تعمل من خلال المخيال L'imaginaire على الاتصال والارتباط مع الآخرين.

– تحمل صانعي الأسطورة أو المستفيدين منها من إقامة شعائر ومراسيم وطقوس عبادية، تميز هذه الطائفة عن غيرها من الطوائف الأخرى، كالمواكب الحسينية التي يقيمها الشيعة في احتفالاتهم بيوم عاشوراء وما يتبعها من لطم وضرب الأجساد بالسيوف والخناجر... يقابلها في الاتجاه السني الطقوس التي تقام اثناء الاحتفال بالمولد النبوي بحيث تصبح هذه الشعائر والطقوس بمثابة الامتداد الطبيعي للخطاب الوحي المقدس، ويتم تقديمها في صور قواعد وحكم وأمثال (من لا إمامة له، لادين له، من طعن في الصحابة فهو آثِم...) يسهل تداولها وتناقلها بين الأجيال في إطار العاطفة والانفعالية والتمجيدية التي تمكنهم من إضفاء ثوب القداسة على مؤسسي الطائفة ورموزها من حيث الذوات والألقاب والمناقب والسير.

إن المتمعن في كتب الطائفتين (كتب التراجم – السير– المناقب – الأعلام) يعثر على ما يشير إلى سطوة الأسطورة وامتدادها عبر الزمان والمكان والإنسان، حيث تنطلق هذه الأخيرة في تقديم الأشخاص المؤسسين للمذاهب والفرق الإسلامية في إطار الانفعالية وليس على أسس عقلية، تتطلب المنطق والبرهان والمحاكمة والاختبار.

إن المسلم السني مثلاً تربَّى على مثالية أبي بكر وعمر وعثمان وعائشة إلى حد القداسة وغير مستعد نفسياً وعقلياً للمساس بهم. شأنه شأن المسلم الشيعي الذي تربَّى على تقديس العلويين والمغالاة في حبهم أحياناً، والنتيجة تقديم صورة الشخص على الفكرة وحتى على مبادئ المذهب، مقابل رفض كل نقاش يتعلق بالصورة التي تربَّى الفرد على تقديسها.

ولعل العناية الفائقة بتدوين كتب مناقب الرموز الدينية في المذهبية الإسلامية وإضفاء عليها نوعاً من القداسة، هو العامل الأساسي الذي دفع العقل المسلم إلى تجاهل سنن الكون وحركة التاريخ، وتحليل وقائعه تحليلاً منطقياً. ومن ثَم الأعتماد على المعجزات والكرامات والخوارق، بمنطق ما ترك السلف للخلف شيئاً، أي الماضي صار حاضراً والبشري أصبح مقدّساً وبالتالي كل اجتهاد وإبداع لا تكون له علاقة بأقوال وأفعال تلك الرموز المؤسطرة فهو رد، لأن الميثولوجية المذهبية لاتنظر إلى التابع باعتباره خَلاَّقاً لأفكاره، مُبدِعاً لاجتهاداته مُشَكِّلاً لحاضره، مُسْتَشرِقاً لمستقبله، بل بكونه أعمى مُقلِداً لتلك الرموز، ومن حق الأعمى والمقلد اِتباع البصير وتقليده وعدم الخروج عنه.

ولا يُخفى أن هذا الأسلوب المتَّبع عند الطائفتين السنية والشيعية في تقديم رموز المذهب في إطار المقدس ما هو إلا محاولة للارتقاء ببشرية الرمز إلى أَسْطرتِه، وذلك بالارتفاع به من طور الإنسان العادي إلى أطوار العجيب والخيالي.

وربما كانت سياسة توظيف الأسطورة في بُعدها الاجتماعي السياسي من أجل إحداث الصدمة والاندهاش لدى الأتباع (الرعية)، مما يولد لديهم خضوع تام ومقدرة عالية لخوض حروب شرسة مع مخالفي المذهب. إن هدف الأسطورة يتجلى في البحث عن صورة للذات أو سعياً وراء هوية سياسية للإنسان. ويبدو أن توظيف الأسطورة في بُعدِها المنهجي كان بمثابة إيذان بمرحلة جديدة لمزاحمة الوحي بمصادر بشرية متنوعة يصعب معها ممارسة عملية النقد والمراجعة والتجديد، وبهذا يتم الانتقال بعقل الرعية من مرحلة فهم مقاصد الوحي إلى حفظ نصوصه واستذكارها، ومن طور اعمال العقل إلى إقالته جملة.

الطقوس والاحتفالات:

لها وظيفة أساسية وعميقة تتجلى بوضوح في تمكين الجماعة البشرية من إحياء الأحداث التي تعتبرها أولية ومؤسّسة لهويتها وذاتيتها الخاصة، فالأمر في هذا المستوى يتعلق ببنية رمزية خاصة بالذاكرة الجماعية. هنا تلعب الإيديولوجيا دور إعادة انتاج الجماعة التاريخية وتمكنها من الاستمرار فاعلة في الوجود السياسي والاجتماعي.

إن الأحداث المؤسسة لا يمكن أن يتمثلها المخيال الجماعي إلا بوصفها أحداثاً مقدّسة ولكن قدسيتها تستمدها من الذين خلقوها، فالأحداث لا تصنع نفسها بنفسها، فوراءها يكمن الزعيم المحرك الذي يضفي عليها بكراماته وتضحياته وتفانيه قداسة خاصة، كالاحتفالات السنوية الشيعية التي تقام في ذكرى الحسين، وما يصحبها من عنف يستهدف الجسد الذي يضرب بالأيدي وجرح بالسيوف، فيسيل الدم برهاناً على تمسك الجماعة الشيعية بأحد زعمائها التاريخيين وفداءً له.

مصطلح السنة: الُّسنَّة بالضم وفتح النون المشدَّدة في اللغة تعني الطريقة ، والسنة: السيرة حميدة كانت أم ذميمة، والجمع سُنن ومنه قوله ﷺ :" من سنَّ في الإسلام سنَّة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء ومن سنَّ في الإسلام سُنَّة سيئة..."

وتطلق السنة ويراد بها الطريقة المحمودة ، فقد جاء في لسان العرب :"السنة الطريقة المحمودة المستقيمة ولذلك قيل فلان من أهل السنة معناه من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة " (ابن منظور، 1959).

والسُّنَّة في الشرع تطلق على عدة معانٍ: تطلق على سيرة الرسول – ﷺ– يقول ابن فارس: "وسنة رسول الله – ﷺ – سيرته " وتطلق في اصطلاح المحدثين (على ما جاء عن النبي من أقواله وأفعاله وتقريره وما همَّ بفعله). ومرد هذا الاختلاف في الاصطلاح إلى اختلاف الأغراض والتخصصات التي تعني بها كل فئة من أهل العلم، ولا يعنينا تتبع جميع تلك الاصطلاحات إنما يعنينا أن نُعرِّفَ بمصطلح السنة أو أهل السنة كدلالة على اتجاه معين في الاعتقاد ،يقول **ابن رجب** "السنة طريقة النبي التي كان عليها هو وأصحابه السالمة من الشبهات والشهوات ".

ثم صار معنى السنة في عُرف كثير من العلماء المتأخرين من أهل الحديث وغيرهم عبارة عما سلم من الشبهات في الاعتقاد خاصة في مسائل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكذلك في مسائل القدر وفضائل الصحابة وصنَّفوا في هذا العلم تصانيف وسمُّوها كتب السُّنَّة .

قال الألوسي :"**السُّنَّة في الأصل تقع على ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وما سنَّه أو أمر به من أصل الدين وفروعه، ثم خصَّت في بعض الاطلاقات بما كان عليه أهل السنة* من إثبات الأسماء والصفات خلافاً للجهمية المعطلة النفاة، وخصت بإثبات القدر ونفي الجبر خلافاً للقدرية النفاة وللقدرية الجبرية** ".

وتطلق أيضاً على ما كان عليه السلف الصالح في مسائل الإمامة والتفضيل والكف عما شجر بين أصحاب رسول الله – ﷺ – وهذا من إطلاق الاسم على بعض مسمياته ،لأنهم يريدون بمثل هذا الإطلاق التنبيه على أن المسمى ركن وشرط أعظم كقوله – ﷺ–

* أهل السنة: أصحاب الحديث وهم جمهور الأمة وعامة أهلها. قالوا إن أفعال العباد مخلوقة لله، والخير والشر بقضاء الله وقدره. فهم يمتنعون عن الخوض في صراع الصحابة على السلطة، ويرتبون الخلفاء الراشدين في الفضل ترتيبهم في تولي الخلافة، ويرون البيعة لمن تولى الإمامة برّاً كان أو فاجراً. وينكرون الثورة والخروج كأسلوب وسبيل لتغيير الظلم والجور، ويقولون إن الأرزاق من الله يرزقها عباده حلالاً كانت أو حراماً. [على عكس المعتزلة الذين يخصصون الرزق بما كان حلالاً، دون ما كان حراماً].

"الحج عرفة " أو لأنه الوصف الفارق بينهم وبين غيرهم، لذلك سمى العلماء كتبهم في هذه الأصول كتب السنة.

ويطلق على أهل السنة الجماعة، وبهذا المعنى سُمِّي العام الذي تنازل فيه الحسن لمعاوية رضي الله عنهما عام الجماعة. قال ابن بطال:"سلَّم الحسن لمعاوية الأمر وبايعه على إقامة كتاب الله وسنة نبيِّه ودخل معاوية الكوفة وبايعه الناس، فسُمِّيت سنة الجماعة لاجتماع الناس وانقطاع الحرب ".

يقول ابن تيمية "وسُمُّوا أهل الجماعة لأن الجماعة هي الاجتماع، وضدها الفرقة وإن كان لفظ الجماعة قد صار اسماً لنفس القوم المجتمعين، والإجماع هو الأصل الثالث من أصول أهل السنة".

وعلى العموم فإن لفظ أهل السنة والجماعة يعطي المعنى والتعريف لأصحاب ذلك الاتجاه بلا فصل بين اللفظين في المعنى حتى أصبح كأنه مصطلح واحد، فقد صار شائعاً يؤدي المعنى بغير بحث تفصيلي عن معنى الكلمتين، وإنما حللنا هذين المصطلحين لأن ذلك من متطلبات وضرورات البحث ، ولهذا نجد كثيراً من أصحاب المقالات والفرق لا يعرِّفونه لشيوعه ذيوعه، ولهذا لما سُئِل **الإمام مالك** – رحمه الله– عن أهل السنة قال:

"أهل السنة الذين ليس لهم لقب يُعرفُون به لا جهمي* ولاقدري** ولا رافضي***".

أ- **نشأة اسم أهل السنة والجماعة:** أعني بالنشأة بداية التمييز باسم السنة والجماعة كدلالة على اتجاه معين واعتقاد متميز. يرى الدكتور مصطفى حلمي أن أصول التاريخ الإسلامي لم تعين السنة التي ظهر فيها هذا المصطلح ونجد ما يدل على أن التسمية بأهل السنة شائعة في العصور الأولى بعد بدء الفتنة – مقتل عثمان – واستفحال شأن المبتدعة ومن

* جهمي: نسبة إلى جهم بن صفوان. وهم القائلون بالجبر المحض(الجبرية)، والإيمان عندهم معرفة قلبية لاعلاقة لها زيادة ولا نقصاً، بالعمل الذي تأتيه الجوارح.

** قدري: نسبة إلى القدرية. الذين يثبتون القدر، والمعتزلة يطلقون هذا الاسم على الجبرية، لأنهم يثبتون القدر لله دون الإنسان، والجبرية يطلقونه على المعتزلة لأنهم يثبتون القدر للإنسان.

*** رافضي: نسبة إلى الروافض. وهم فرق الشيعة التي لا تعترف بإمامة الخلافاء الثلاثة الاوائل(أبو بكر، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان). سمُّوا بالروافض لأنهم يرفضون إمارة الخلفاء الثلاثة الاوائل.

ذلك قول محمد بن سيرين " لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمُّوا لنا رجالكم فَيُنظَر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم ويُنظَر إلى أهل البدع فلا يُؤخَذ حديثهم ".

فهذا يدل على أن الفتنة في عهد عثمان رضي الله عنه كانت بداية التمييز بين أهل السنة وغيرهم، ويصور لنا معنى هذا التمييز ما رواه ابن جرير الطبري عن مصعب بن عبد الله الزبيري أن أباه عبد الله بن مصعب أخبره أن الرشيد عنه وهم أنواع الشيع وأهل البدع وأنواع الخوارج ،وأما الذين كانوا معه فهم أهل الجماعة اليوم فقال لي – أي الرشيد– ما أحتاج أن أسأل بعد هذا اليوم عن هذا ". قال له:

ما تقول في الذين طعنوا في عثمان ؟ قال قلت :"يا أمير المؤمنين طعن عليه ناس وكان معه ناس، فأما الذين طعنوا فيه فتفرَّقوا

ويقابل رأي الشكعة ما يذهب إليه – د محمد عبد الحميد مرسي من القول بأنه

" قد أصبح لفظ السنة والجماعة مصطلحاً فنياً هكذا شاع استعماله من عهد الصحابة إلى أن أختص به الأئمة الأربعة أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد ".

ظاهرة الإسلاموفوبيا :

الإسلاموفوبيا من المصطلحات الحديثة التداول نسبياً في الفضاء المعرفي المعني بصورة خاصة بعلاقة الإسلام بالغرب، وقد تم نحت المصطلح الذي استعبر في جزء منه من علم الاضطرابات النفسية للتعبير عن ظاهرة الإرهاب أو الخوف المرضي من الإسلام (سعيد اللاودي،2006،ص05).

وهي في الواقع ظاهرة قديمة جديدة، قديمة قدم الدين الإسلامي نفسه وإن كانت قد تصاعدت حدتها في عالم اليوم وبخاصة في دول الغرب، بعد التفجيرات الشهيرة التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشر من سبتمبر عام 2001م والتي أسندت إلى تنظيم القاعدة.

وبات راسخاً في الأذهان أن الإسلام هو مصدر الإسلاماوية وهذه الأخيرة هي مصدر الإرهاب (المقصود بالإسلاماوية هنا هو الاجتهادات العقلية والفكرية التي يقدمها البعض تفسيراً للدين الإسلامي).

والمؤلم أن أطروحات مغلوطة كثيرة قد انتشرت بين الناس – في الغرب – ومنها أن المهاجر المسلم يضع نصب عينيه كرسالة حياة مهمَّة أساسية هي أن يقود المجتمع الغربي كالقطيع باتجاه حظيرة الإسلام، ومنها أيضاً أن الإسلام الأصولي قد تغلغل في الاقتصاد الأوروبي مما يسهل توفير الدعم لجنود الإسلام. فأي شخص يدين بهذا الدين سيكون بالضرورة وبحسب هذا المعنى مجرماً وإرهابياً ومن ثم يتعين الحذر منه والابتعاد عنه، وهكذا بدا العالم خصوصاً في أوروبا وأمريكيا وكأنه مصاب بلوثة عقلية جعلته يكره فعلاً لا قولاً العرب والمسلمين ويراهم أقواماً من الأشرار والرعاع والفوضويين. وأهم من ذلك أن ملايين من بينهم قد رحلوا شمالاً وأقاموا في المجتمعات الغربية لشيء واحد هو أسلمة الغرب وأوروبا وفي ظل هذه الأجواء المشحونة بالعداء للعرب والمسلمين سكبت الإسلاموفوبيا مزيداً من الزيت على النار وجعلت الأوروبيين يشعرون بأنهم غير آمنين على أنفسهم في بلدانهم نتيجة انتشار المد الإسلامي الذي يهددهم في كل لحظة وحين، وهكذا انتشرت أفكار ومخاوف أشد فتكاً بأمن المواطنين الأوروبيين.

ولا تعد الإسلاموفوبيا حكراً على مجال العلاقات بين الإسلام والغرب كما قد يتبادر إلى الذهن، بل إنها تمتد لتطال رقعة العالم الإسلامي نفسه أيضاً. إذ أن ظاهرة الخوف المرضي من الإسلام قد نشأت في الأصل بين أوساط العرب واليهود في جزيرة العرب، وثمة من المؤشرات ما يؤكد استمرار حضورها على الساحة العربية والإسلامية حتى الآن.

يتردد بقوة في العالم العربي الآن دعوات تساعد على القطيعة بين أجزاء متفرقة من العالم الإسلامي وخصوصاً بين السنة والشيعة، وكأن الاختلاف بين الفريقين قد تم تصوره على أنه فارق بين دينين وليس بين مذهبين في دين واحد، حيث يساق نموذج إيران الشيعية للتخويف مما أدى إلى ترويج الصورة السلبية لإيران وتخويف المنطقة منها خاصة إذا اقترنت الأطماع الإقليمية بتنامي القوة النووية لإيران، وأصبحت دول العالم العربي الإسلامي ترى خطر إيران أقرب وأكثر خطورة واحتمالاً من خطر إسرائيل التي لا تهاجم ولا تهدد من يطبِّع العلاقات معها، في حين تنقض إيران وتطمع في جيرانها وأصدقائها.

إن الحديث عن العالم العربي عندما يتعلق الأمر بإيران وقدراتها النووية يتجه إلى التمييز بين منطقة الخليج وبين بقية مناطق العالم العربي حيث تشعر منطقة الخليج فعلاً

بالقلق من قدرات إيران لأسباب عديدة أبسطها أن إيران النووية سوف تتسبب في صراع عسكري يضر منطقة الخليج، كما أن المفاعل النووية الإيرانية قد تصيب المنطقة بأضرار حيث عمدت تعليقات إلى المقارنة بين الخطر الإيراني والخطر الإسرائيلي وخلصت صراحة إلى أن إسرائيل لا تمثل خطورة على العالم العربي بسلاحها النووي ،لكن إيران هي الأخطر وحجتها في ذلك أن إسرائيل نظام يتسم بالرصانة ولا يمكن أن تستخدم هذه الأسلحة لكن نظام إيران الإسلامي متطرف ويمكن أن يهدد المنطقة بهذه الأسلحة. في هذا المناخ توترت العلاقات العربية الإيرانية لأسباب موضوعية ونفسية وبلغ التواتر غايته بقطع المغرب علاقاته الدبلوماسية مع إيران، وكذلك بما ورد من تقارير عن دور إيران في دعم التمرد الحوثي في اليمن وخاصة بعد بداية المواجهات بين القوات السعودية وقوات التَّمرد في المنطقة الحدودية اليمنية السعودية، أعقب ذلك انتقاد إيران لما أسمته بالتدخل السعودي في اليمن ثم دخول مصر على الخط لمساندة السعودية واليمن و التصريحات الغاضبة للرئيس المصري حسني مبارك بالتصدي لإيران في العالم العربي.

المقاربة النظرية للدراسة:

المقاربة النظرية التي تتلأم مع دراسة الموضوع هي المقاربة النظرية التي تتعلق بجدلية العبد والسيد لهيقل، أو بالأحرى القراءة التي قدّمها (Sain Saulieu) للنموذج الهيقلي.

يرى هيقل أن الذات حينما تنغمس في الحياة لا يكون وعيها وعياً للذات، وإنما نظرة إلى الذات باعتبارها عضوية. فوعي الذات لنفسها يكون من خلال اعتراف الغير بها، وهذه عملية مزدوجة يقوم بها الغير كما تقوم بها الذات، فالوعي بوجود الذات مرتبط باعتراف ذات أخرى، وهذا الاعتراف من طرف الغير لا يمنح بشكل سلمي هكذا تدخل ذات الأنا في صراع مع الغير حتى الموت، وتستمر العلاقة بينهما في إطار جدلية العبد والسيد بحيث يكون الغير بالنسبة للذات وجوداً ضرورياً.

في نظر هيقل يسعى كل وعي إلى أن يُعترف به من قبل الوعي الأخر على أنه حرية ولهذا عليه أن يتصارع مع هذا الوعي الآخر، وعلى أن يضع حياته في خطر دون أن يؤدي هذا الخطر إلى القضاء على احدهما وموته، لأن القضاء على احد طرفي هذا الصراع ينهي

الجدل، وعندها يختار احد الوعيين بأن لا يموت ويعترف بذلك للوعي الآخر بإرادته وبقدرته على قبول الموت، فيصبح هذا الأخير السيد ويصير الوعي الأول العبد.

يرى هيقل أن الوعي بالذات لا يتم إلا من خلال وجود الآخر، لأن الأمر يتعلق بالصورة التي نحملها عن ذواتنا والصورة التي يحملها الآخر عنا، أي تحقيق اعتراف الآخر بوجودنا.

كما يعتقد هيقل أن الوعي بالأنا والوعي بالغير يتم في الوقت نفسه، نتيجة الصراع بين ذاتين، فغلبة الأنا– السيد وهيمنته على الغير – العبد تجعله يعي ذاته كسيد، وخضوع الغير – العبد للأنا – السيد تجعله يدرك ذاته كعبد، وهكذا فإن كلا من الأنا السيد والغير العبد لن يعي ذاته إلا من خلال وجود الطرف الآخر.

وعندما يتعلق الأمر بالاعتراف بين الأنا والآخر تدخل تصارعية أو كما يقول هيقل " كل طرف ينزع إلى موت الآخر" (هيقل، ف، 1981، ص160).

ولأن محاولة قتل الآخر لا تخلو من المجازفة هناك ميل إلى تسيير هذه العلاقة بحيث يصبح تهديد الموت ضغطاً على الآخر حتى ينتزع منه الاعتراف بالسيادة للأنا. فالصراع والتهديد بالموت هو السبيل الوحيد لضمان الاستقلالية وعدم التبيعية للآخر، " بحيث يمتحن الآخر في صراع من أجل الموت أو الحياة. هذا الصراع لا مندوحة عن خوضه، فبغير المجازفة بالحياة لا سبيل إلى الحفاظ على الحرية ..." (هيقل، ف، 1981، ص160).

إذاً فالإدراك أو الوعي ليس مجرد عملية نفسية بل هو الخلاصة النهائية للصراع بين الأنا والآخر، الذي قد يكون شخصاً واحداً أو أكثر وقد يكون مجتمعاً كاملاً، هذه الخلاصة هي التي تقرر التبعية أو الحرية. فالصراع يقوم بين سيد ربح الصراع فحافظ على حريته، وعبد خسر الصراع وخسر معه حريته (حرب، سعاد، 1994، ص9).

يقدم (سانسوليو، ر) قراءة جديدة للنموذج الهيقلي للجدلية المادية حيث يقول "يصادف الفرد أثناء الرغبة في الشيء وبالرغم عنه باعتباره كائناً يعيش في وسط اجتماعي الرغبة المنافسة لفرد آخر، إن المواجهة بين هذه الرغبات تتم في إطار جدلية العبد والسيد"، فالوجود الاجتماعي للفرد يفرض عليه الدخول في علاقات متشابكة ومتنوعة مع العديد من أفراد المجتمع. تُسيَّر هذه العلاقات من خلال الموازنات التي يجريها الفرد بشكل دائم بين رغبته

الخاصة ورغبة الآخر الذي يرتبط معه بشكل من الأشكال، من هنا وكما يقول سانسوليو " يتأسس صراع حتى الموت بين الرغبتين بحيث تهدف الذات أثناء معركة الاعتراف إلى فرض القدرة المطلقة لرغبتها في الوجود"، ومن هنا تصبح كل العلاقات التي تنشأ مع الآخر علاقة إثبات الوجود من خلال انتزاع الاعتراف برغبتها، وبالتالي بحقها في إشباعها. إن مفهوم التهديد والصراع هذا تبلور مع فلسفة فريدريك هيقل في كتابه فينومولوجيا الروح والذي يتجلى في تلك العلاقة الصراعية ما بين الآخر والأنا، ذلك أن كل ذات ترغب في أن يُعترف بوجودها من طرف ذات أخرى تواجهها. والسعي الحقيقي للوعي بالذات عند هيقل إنما هو بأن يرى ذاته في الغير، فالغير لا يتجلى للذات ولا يتم الاعتراف بوجوده كمغايرة، إلا من خلال فكرة صراع الذوات، حيث يقول هيقل " ليس الوعي بالذات هو معرفة الأنا لذاته، بل هو التعرف على ذاته في موضوع غريب عنه".

إن الإشارة هنا إلى الموت الذي تحدث عنه هيقل وسانسوليو لا يحدث في أي حالٍ من الأحوال، وهذا لأن كل الطرفين يبقى دائماً في حاجة ماسة للآخر، لأن وجوده لا يتحقق إلا من خلال الآخر وهنا يصبح الموت رمزياً. يقصد به موت الوجود الخاص أي الهوية وذوبانها في وجود وهوية الآخر. إذن تبقى نتيجة هذه العلاقة هي ظهور أفراد ومجموعات مُسيطِرة وأفراد ومجموعات مُسيطَر عليها علاقة يحاول Godelier أن يفسرها على أنها ناتجة عن امتلاك كلا الفئتين لنفس التمثلات التي تجعل " المُسيطَر عليهم يشعرون وكأن السيطرة هي خدمة يقدمها المسيطرون لهم، وهذا ما يعطي للسلطة الشرعية لدرجة أن المُسيطَر عليهم يشعرون وكأنه من واجبهم خدمة من يخدمونهم، وعليه أن يتقاسم المسيطِرون والمُسيطَر عليهم نفس التمثلات حتى تولد هذه القوة الكبيرة لسلطة البعض على البعض الآخر، ومن هنا فإن قبول السيطرة يتأسس على محاسن وشرعية وضرورية هذه السلطة".

وفي الأخير يمكننا القول أن النموذج الهيقلي وقراءة سانسوليو تشيران ضمنياً إلى نمطين من الهوية: يتمثل النمط الأول في هوية السيد أو المُسيطِر، وهو الذي ربح الصراع وحافظ على هويته، النمط الثاني هو هوية العبد أو المُسيطَر عليه وهو الذي خسر الصراع وبالتالي اصبح خاضعاً للسيد وفاقداً لحريته.

الفصل الأول

الإمامة أو الخلافة
بين السنة والشيعة

لم تكن العلاقة بين الدين والدولة إذن من المفكر فيه لازمن النبي ولا زمن الخلفاء الرا شدين، وإنما الذي صار مركز التفكير والاهتمام منذ أن مرض الرسول مرضه الأخير وهو ما عبر عنه المتكلمون فيما بعد بمصطلح الإمامة أو الخلافة، وهي مسألة سياسية محضة، وقد كانت أول المسائل الخلافية الكبرى في الإسلام.

يقول **أبو الحسن الأشعري** في مستهل كتابه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ما نصه: " اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضاً وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم – ويضيف– أول ماحدث من اختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة " (أبو الحسن، الأشعري، 1990، ص1–3).

ويعطي **الشهرستاني** في كتابه الملل والنحل قائمة بالأمور التي اختلف فيها المسلمون زمن النبي وبعده فيقول: " وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان". (أبو الفتح، الشهرستاني 1993، ص89). ثم يذكر اختلاف الأنصار والمهاجرين حول تعيين خليفة للنبي، ثم شكوى بعض الصحابة من تعيين أبي بكر لعمر بن الخطاب قائلين له: " لقد وليت علينا فظاً غليظاً".

واختلاف أهل الشورى أي الستة الذين عينهم عمر لاختيار الخليفة من بينهم بعد وفاته واستبعاد الأنصار على الرغم من مآثرهم واستحقاقهم، كما أن الأمر كان يتعلق وبشكل محتوم بقرشيين، حتى أن عمار بن ياسر من الصحابة الأوائل لم يكن انتخابه ممكناً لأنه لم يكن قريشياً صريحاً ولأنه كان من أصل متواضع.

هؤلاء الستة هم [علي بن أبي طالب من بني عبد المطلب، ابن عم النبي الشقيق عثمان بن عفان من بني أمية، لكنه سليل بني عبد المطلب من جهة النساء، عبد الرحمن بن عوف من بني زُهرة عشيرة أم النبي، أسلم مبكراً، صهر عثمان، سعد بن أبي وقاص من بني زُهرة أيضاً وبطل القادسية، الزبير بن العوام من بني العزَّى بن قُصِي الملقب حواري النبي أمه عمة النبي وبالتالي ينتسب من جهة النساء إلى عبد المطلب، طلحة بن عبيد الله من تيم، عشيرة أبي بكر هؤلاء الستة كلهم بدريون أي شاركوا في معركة بدر] (هشام، جعيط، 2000، ص57).

وقد اختير عثمان بالأغلبية وليس بالإجماع ثم اختلف الناس في أواخر عهد عثمان حول مآخذ أخذوها عليه وهو الخلاف الذي تطور إلى ثورة دموية ذهب ضحيتها عثمان نفسه، ثم اختلاف طلحة والزبير وعائشة مع علي بن أبي طالب وخروجهم عليه، والحرب* بينه وبينهم ثم الخلاف** بين علي ومعاوية والحرب بينهما وحروب*** علي مع الخوارج ...الخ.

كانت هذه الخلافات وما تسببت فيه من صدامات وحروب عبارة عن مواقف وصراعات سياسية آنية تحكمها القرابة والمصالح، أما الدين فلم يكن موضوع خلاف، ولا كان حاضراً كطرف في هذه الصراعات، فجميع المختلفين والمتنافسين والمتحاربين كانوا من الصحابة كلهم يعرفون الدين ويمارسونه ويصدرون عنه في سلوكهم الشخصي، وبعبارة أخرى لم يكن الدين مرجعية في هذا الخلاف وإنما كان الخلاف خلافاً سياسياً.

كان ذلك قبل استقرار الوضع لمعاوية وقيام الدولة الأموية، أما زمن هذه الدولة فلقد انتقل نظام الحكم من نظام يقوم على التعيين بعد الشورى إلى نظام وراثي محصور في أسرة واحدة، ومع أن النزاع المسلح قد استمر إذ توالت ثورات الخوارج والشيعة طوال العصر الأموي، كما استمرت ثورات الشيعة بعد قيام الدولة العباسية.

فإن الخلاف قد تطور حول الإمامة مباشرة بعد استقرار الوضع لمعاوية من مجرد موقف سياسي ظرفي إلى مستوى التنظير السياسي، وبما أن النصوص الدينية – أعني القرآن وما كان متداولاً من الحديث النبوي – الذي لم يكن قد تضخم بعد لم تتعرض لمسألة الحكم، فلقد كانت المرجعية الوحيدة في هذا الميدان هي ما فعله الصحابة، أعني ما جرى على عهد الخلفاء الراشدين. وبما أن المسألة السياسية كانت في هذا العهد موضوع خلاف متشعب وقد تنوعت النظريات والآراء حول الإمامة والخلافة وتباينت إلى حد التناقض، لأن

* الحرب بين علي بن أبي طالب وطلحة والزبير وعائشة أم المؤمنين أو ما يصطلح عليها بمعركة الجمل، (علي وثالوث الجمل) حملت الواقعة اسم الجمل الذي كان يحمل عائشة أم المؤمنين، وكان ذلك في 10 جمادى الثانية سنة 35هـ/ الموافق ديسمبر 656م.

** الخلاف بين علي ومعاوية: يصطلح علية واقعة صفين، وسميت بصفين لأنها جمعت فئتين جيش علي ضد جيش معاوية بمكان يدعى صفين، وكان ذلك في ذي الحجة من سنة 36هـ/ الموافق 657م.

*** حرب علي مع الخوارج: أو ما يعرف بحرب النهروان، وهي خروج علي لقتال الخوارج كجماعة منشقة عليه في مكان يدعى النهروان شرقي دجلة، بعد رفضهم للتحكيم فصاروا خارجين عليه، وقعت المعركة سنة38هـ/ الموافق 659م.

كل صاحب رأي كان يختار مما جرى على عهد الخلفاء ما يصلح أن يكون مرجعية لرأيـــه، أي ما به يبرر موقفه السياسي من مسألة الحكم في عصره.

1. آراء الفقهاء في موضوع الإمامة:

إن جميع النظريات والآراء التي أدلى بها المتكلمون والفقهاء في موضوع الإمامة من منظور العلاقة بين الدين والدولة يمكن حصرها في مواقف ثلاثة:

1.1 الموقف الأول يرى أصحابه أن الإمامة أي تنصيب الإمام وبالتالي إقامة الدولة في المجتمع الإسلامي فرض من فروض الدين وركن من أركانه. فالإمامة عند هذا الفريق **وهم الشيعة** [ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينصب الإمام بتنصيبهم، بل هي قضية أصولية وهي ركن من أركان الدين لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه للعامة وإرساله]، أي تركه للناس من دون سابق تحديد.

ويضيف الشهرستاني شارحاً وجهة نظر الشيعة قائلاً: "ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً على الكبائر والصغائر".

ويقول الشيعة بناء على ذلك: (إن النبي نصَّ على علي بن أبي طالب خليفة وإماماً من بعده، وأن علياً نص ووصى، وكذلك فعل الأئمة من بعده من ذريته ونسله ...) .

2.1 الموقف الثاني مناقض تماماً للأول، يرى أصحابه أن الإمامة – الدولة – ليست بواجبة بمعنى أن الدين لا ينص على وجوب إقامتها ولا على وجوب تركها، بل ترك أمرها للمسلمين، فإن هم استطاعوا نصب إمام عادل من دون إراقة الدماء ومن دون حروب وفتن فذلك أفضل، وإن هم لم يفعلوا ذلك وتكفل كل واحد منهم بنفسه وأهله وطبق أحكام الشريعة كما هي منصوص عليها في الكتاب والسنة، جاز ذلك وسقطت عنهم الحاجة إلى الإمام.

وقد قال بهذا الرأي بعض **أوائل الخوارج والنجدات** أتباع نجدة الحنفي زعيم فرقة من الخوارج، كما قال به أيضاً فرقة من **المعتزلة على رأسهم أبو بكر الأصم وهشام بن عمر الفوطي وعباد بن سليمان...** ، ويشرح الشهرستاني رأي هذا الفريق فيقول "قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية – يقصد المعتزلة – إن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً، لو امتنعت الأمة من ذلك ما استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس.

فإن تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والإسلام والعلم والاجتهاد، والناس كأسنان المشط فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله".

ويعرض الشهرستاني حجج هؤلاء وهي تتلخص في القول إن "وجوب الطاعة لواحد من الأمة – أي الإمام – إما أن يثبت بنصٍ من الرسول، فقد دللتم على أنه لانص على أحد (الخطاب موجه إلى أهل السنة أصحاب الرأي الثالث)، وإما أن يكون باختيار من المجتهدين، والاختيار من كل واحد من الأمة إجماعاً بحيث لا يُقدَّر فيه خلاف لا يتصور عقلاً ولا وقوعاً"، أي أن إجماع الأمة على واحد من المجتهدين مستحيل نظرياً وعملياً.

وقد برهنت الأحداث على عدم إمكانية الإجماع في الخلافة الأولى زمن الصحابة، فقد اختلف المهاجرين والأنصار وبايع عمر أبابكر فِلتةً وارتِجالاً، أي من دون مشاورة الناس بسبب استعجال الأنصار وفي الغد لما بايعوه انحازت بنو أمية وبنو هاشم عنه فحاولوا حمل علي بن أبي طالب على التقدم وطلب البيعة لنفسه، لكونه أقرب إلى الرسول وأولى بها في نظرهم ولذلك يقول هؤلاء وإذا لم يتحقق الإجماع على يد الصحابة فلن يتحقق على يد غيرهم.

ومن الحجج التي أدلوا بها لتأ ييد موقفهم قولهم: إن نصب الإمامة باختيار متناقض من وجهتين، فمن جهة إذا اختار الناس الإمام وجبت عليهم طاعته، فكيف يكونون ملزمين بطاعته وهم الذين اختاروه ونصَّبوه ؟ ومن جهة أخرى فكل واحد من المجتهدين الناصبين للإمامة لو خالف الإمام في المسائل الاجتهادية جاز ذلك، وما من مسألة إلا ويجوز للمجتهدين مخالفة الإمام فيها، فكيف نجعله إماماً واجب الطاعة بشرط مخالفته إذا أدى الاجتهاد إلى ذلك ؟

ويذكر مؤلفوا الفرق حججاً أخرى للقائلين بعدم وجوب الإمام منها قولهم: (إن تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة).

بمعنى أن نصب الإمام وإقامة الدولة لا بد من أن ينشأ عنه ما يضيق على الناس ويحد من حريتهم، وهذا إضرار بهم لا يجوز. ومنها أن الناس قد يثورون ضد هذه المضايقات والأضرار كما جرت العادة فيفضي ذلك إلى الفتنة. ومنها أيضاً أن الإمام غير

معصوم، لأن العصمة للأنبياء وحدهم، وبالتالي من الممكن أن يكفر الإمام ويفسق، فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره، وإن عزل أدى إلى الفتنة، إذن فترك نصب الإمام آمن وأفضل.

إن إدلاء هؤلاء بهذه الحجج ليس معناه أنهم يقولون بعدم جواز نصب الإمام، بل هم يؤكدون فقط على عدم الوجوب. ومعنى ذلك أن إقامة الإمامة أو الخلافة الشرعية مسألة لا تدخل في دائرة ما هو واجب أو ممنوع شرعاً، بل هي من الأمور المباحة التي يجوز العمل بها ويجوز تركها، ولذلك نجدهم يكررون أنه إذا دعت الضرورة الناس إلى نصب الإمام فلهم ذلك، شرط أن يكون عادلاً وأن يبقى عادلاً. ويشرح الشهرستاني فكرتهم هذه فيذكر قولهم "نعم إذا احتاجوا – أي الناس – إلى رئيس يحمي بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام، وأدى اجتهاده إلى نصبه مقدماً عليهم جاز ذلك بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل حتى إذا جار في قضية على واحد وجب عليهم خلعه ومنابذته، وهذا كما فعلوا بعثمان وعلي رضي الله عنهما، فإنه لما أحدث عثمان تلك الأحداث خلعوه، فلما لم ينخلع قتلوه، ولما رضي علي بالتحكيم وشك في إمامته خلعوه وقتلوه" (الشهرستاني، 1993، ص111).

3.1 الموقف الثالث: فهو في جملته رد على الموقفين السابقين وهو **موقف عموم أهل السنة وأكثرية المعتزلة والخوارج والمرجئة**، ويجمعهم جميعاً القول بأن الإمامة واجبة من جهة، وأنها تكون بالاختيار لا بالنص من جهة أخرى وفيما عدا هذا وذاك يختلفون اختلافاً كبيراً:

فمنهم من يرى أن وجوب الإمامة يفهم بالعقل، ومنهم من يرى أنه يفهم بالشرع، ومنهم من يجمع بين الإثنين والخلاف في هذه المسألة يرجع في الحقيقة إلى أ صول المذاهب وليس إلى القضية نفسها.

فالمعتزلة الذين جعلوا من أصول مذهبهم القول بأن العقل يدرك بنفسه الحسن والقبيح قالوا إن العقل يقضي أن صلاح الأمة بمعنى رعاية مصالح الناس ودفع الضرر عنهم يتطلب إقامة نظام من الحكم فيهم، وإن إدراك الصحابة بعقولهم لهذه المصلحة هو الذي جعلهم يبادرون إلى اختيار خليفة للنبي بمجرد ما علموا بوفاته.

وأما **أهل السنة** الذين يعارضون المعتزلة في أصلهم القائل إن العقل يدرك الحسن والقبيح قبل ورود الشرع، ويقررون بالتالي أن المرجع في التمييز بين الحسن والقبيح إنما هو الشرع الذي به نعرف الحلال والحرام فإنهم – أهل السنة – يقولون إن وجوب الإمامة مسألة

تدرك وتعرف بالشرع لا بالعقل. والدليل الشرعي الأساسي إن لم يكن الوحيد الذي يذكرونه في هذا الصدد هو الإجماع إجماع الصحابة على تعيين خليفة للرسول. ومعلوم أن الإجماع مصدر من مصادر التشريع في الإسلام عند عموم أهل السنة، ولكنه لم يقرر بوصفه إلا مع الشافعي أي بعد نحو قرن ونصف من وفاة الرسول، وواضح أن لجوء أهل السنة إلى الإجماع في الاحتجاج لرأيهم في هذه المسألة على رغم اختلاف المجتهدين في حجة الإجماع وزمانه وكيفيته ...الخ.

إنما يعكس حقيقة أن القائلين بأن وجوب الإمامة يدرك بالشرع لم يجدوا لا في الكتاب ولا في السنة ما به يحتجون لصالح رأيهم، وبعبارة أخرى إن المرجع هنا هو التجربة التاريخية للأمة وليس النص الديني، وكما اختلفوا في مستند الوجوب وجوب فالإمامة اختلفوا في مسألة الاختيار:

من يختار الإمام ؟ وكم عدد الذين يصح بهم نصب الإمام ؟ مما لاحاجة إلى بسطه هنا مادام المرجع الوحيد الذي استند إليه القائلون بالاختيار هو التجربة التاريخية للأمة، وهي غنية ومتنوعة تسعف كل صاحب رأي ومذهب مما يؤيد به وجهة النظر التي يتبناها (عابد الجابري، 2004، ص31).

2. المتكلمين في الإمامة والتجربة التاريخية :

يمكن على العموم تصنيف توظيف المتكلمين في الإمامة للتجربة التاريخية للأمة إلى ثلاثة أصناف:

1.2 توظيف من أجل تبرير حوادث واختيارات سابقة خصوصاً تلك التي تنتمي إلى الحقبة التاريخية المرجعية، حقبة الخلفاء الراشدين .

لقد شككت بعض الفرق من الشيعة والخوارج في شرعية الطريقة التي جرى بها تعيين الخلفاء الراشدين وطرحوا مسألة الأفضلية، لقد رأى بعضهم أن علي بن أبي طالب كان أفضل من أبي بكر وعمر وعثمان ومع ذلك جرى تعيين هؤلاء قبله، وفي هذا تولية للمفضول على الأفضل وهو مبدأ قبل به الإمام الشيعي زيد بن علي وإليه ينتسب الزيدية وهم معتدلة الشيعية، وعارضه ورفضه القسم الأكبر منهم فسموا رافضة وهم الشيعة الإمامية ...الخ.

فآراء المتكلمين في الإمامة من أهل السنة كانت تهدف إلى الرد على هذه الشكوك والطعون التي أدلى بها الشيعة بصورة خاصة مما جعل منها نظريات سياسية في تبرير ما حدث، وليس لبيان ما يجب أن تكون.

2.2 توظيف من أجل تبرير الحاضر وإضفاء الشرعية عليه وذلك باتخاذ بعض أحداث الماضي أصولاً تقاس عليها أحداث الحاضر لتبريرها، وهكذا اتخذوا من مبادرة عمر بن الخطاب إلى مبايعة أبي بكر في اجتماع السقيفة أصلاً يبررون به القول بجواز انعقاد الإمامة بمبايعة شخص واحد، وذلك لتبرير غياب الشورى في عصرهم والعصور السابقة كما اتخذوا من التصريح الذي حسم به أبو بكر الموقف في اجتماع السقيفة أعني قوله [لا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش]. اتخذوا منه أصلاً لتبرير شرعية استيلاء أهل الشوكة الغلبة على الحكم باعتبار أن الناس لا ينقادون إلا إلى الأقوى، وقد انتهى بهم الأمر في هذا المجال إلى تكريس نظرية الشوكة والغلبة والسكوت عن الشورى بل إسقاطها صراحة عندما صاغوا المبدأ القائل [من اشتدت وطأته وجبت طاعته].

3.2 توظيف من أخل تفضيل حالة الدولة مهما بعدت هذه الدولة عن المثل الأعلى الإسلامي – عن حلة اللادولة – وذلك بإبراز الأخطار التي تهدد الأمة والدين في حالة الفتنة والخروج على الإمام، متخذين من النزاع بين علي ومعاوية ومن حرب صفين بصورة خاصة مثالاً لما يمكن أن تؤول إليه الأمور في حالة الخروج على الإمام، ومن ثم اتخذوا مبايعة الحسن بن علي لمعاوية وتسليم الأمور له أصلاً يبرزون من خلاله أهمية وضرورة الإجماع السياسي وأفضليته على كل خلاف حتى ولو كان المخالف صاحب حق. إن مصطلح أهل الجماعة الذي سيرتبط فيما بعد بالسنة أي أهل السنة والجماعة يرجع إلى هذه الواقعة.

ومن هنا بدأ الاضطراب والتناقض اللذان وقع فيهما منظرو الإمامة من أهل السنة إنهم يجمعون على أن الخلافة انقلبت مع معاوية إلى (ملك عضوض) يجعلون من تنازل الحسن لمعاوية ومبايعته له وانضمام ما تبقَّى من الصحابة وكثير من التابعين إلى هذه البيعة يجعلون من ذلك مثالاً مرجعياً على الإجماع السياسي، حتى أنهم سمُّوا ذلك العام بعام الجماعة، وواضح أن الربط بين هذا وذاك تاريخياً وسياسياً يجعل انقلاب الخلافة إلى ملك

قد تم بإجماع سياسي في عام الجماعة .وللتخفيف من مأساوية هذه النتيجة روَّجوا لحديث نسبوه إلى النبي ﷺ جاء فيه " الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك ".

ومدة ثلاثين سنة هي مدة خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة وهناك حديث آخر أكثر دلالة يروونه بالعبارات التالية:

ﷺ "إن هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة وخلافة ثم يكون ملكاً عضوضاً ثم يكون عتواً وجبرية وفساداً في الأمة "، والأحاديث التي من هذا النوع أعني التي لها طابع سياسي يخدم وجهة نظر طرف معين، وهو في هذه الحالة يخدم قضية الأمويين أحاديث مشكوك فيها والغالب أنها موضوعة، والمعنى السياسي لهذا النوع من التوظيف التاريخ وللحديث معاً هو تقرير وتكريس مبدأ [ليس في الإمكان أبدع مما كان].

3. الشيعة موقف ونظرية:

1.3 **الموقف** إن التشيع من حيث هو موقف نشأ في الإسلام مع نشوء مسألة الخلافة فور موت صاحب الدعوة الإسلامية. ثم جعل هذا الموقف يتبلور ويتفاعل مع أحداث الحياة العربية الإسلامية حتى نشأت وتفرعت عنه مواقف سياسية وفكرية، تألفت منها مذاهب وفرق شيعية متعددة، بعضها تضاءل مع الزمن وبعضها تحول إلى موقف آخر يختلف عن منطلقه الأساسي، وبعضها نما وتصلب واتسعت قاعدته ولا يزال محتفظاً بوجوده وأرضه ومنطلقه.

ومهما اختلفت فرق الشيعة في التاريخ من حيث المبدأ والاجتهاد، ومن حيث المحافظة على الارتباط بالأصول الإسلامية، فإن هناك أمراً مشتركاً بينها في الأغلب هو الموقف من شخصية علي بن أبي طالب. وهذا الموقف كثيراً ما كان يتخذ عن قصد أم غير قصد من قريب أم من بعيد تعبيراً غير مباشر عن موقف سياسي أو طبقي تجاه هؤلاء الحكام أو أولئك من حكام دولة الخلافة الإسلامية، أموية أم عباسية أم غيرها، وقد انطبع الموقف السياسي أو الطبقي غالباً بطابع المعارضة (حسين، مروة، 1978، ص491).

وكثيراً ما كانت هذه الأخيرة تصطبغ بالدم والعنف، إما في معارك وانتفاضات دموية مثل ثورة محمد النفس الزكية زعيم البيت العلوي والشيعة، ومنذ مقتل الإمام علي والشيعة يحاولون الوصول إلى مقعد الحكم عن طريق الثورات والخروج عن السلطة، باعتبارهم أصحاب الحق الشرعي. حين تولى أبو جعفر المنصور الخلافة وبدأ يتعقب محمد النفس

الزكية وأخاه إبراهيم اللذين اختفيا وأخذا يعملان سراً في الدعوة لنفسيهما والخروج على الدولة العباسية، فظهر محمد النفس الزكية في المدينة المنورة في رجب سنة 145هـ (سبتمبر سنة762م) وقتله العباسيون هناك، كما قتلوا أخاه إبراهيم بالعراق، وإما في شكل اضطهادات سياسية تصل بالشدة والبطش أحياناً إلى أن تكون مجازر بشرية رهيبة كحركة ابن طباطبا العلوي سنة199هـ-814م، وحركة الحسين بن الحسن في الحجاز، وحركة عبد الرحمن بن أحمد سنة 207هـ- 822م في اليمن...الخ.

وقد تواصلت أحداث المعارضة السياسية للحكم القائم في معظم العهود العباسية من طرف الشيعة كثورات الفرس التي كانت تعبيراً عن معارضة العناصر الفارسية للخلافة الإسلامية، ومن هذه الثورات حركة الروانديةً*(137هـ- 754م) التي استطاعت دخول مدينة الهاشمية عاصمة الخلافة العباسية آنذاك وهاجمت قصر الخلافة، كما تواصلت الأضطهادات السياسية للشيعة في مختلف مراحل التاريخ السياسي العربي الإسلامي حتى نهاية عهد الخلافة العثمانية التركية في مطلع القرن العشرين.

ولم يكن يتغير الموقف الشيعي المعارض إلى الموقف المؤيد إلا في الفترات التاريخية التي يظهر فيها حكام شيعيون كالدولة البويهية في إيران وإمارة سيف الحمدانية في حلب أثناء القرن الرابع الهجري –العاشر الميلادي – وكالدولة الفاطمية في المغرب ومصر في القرن الرابع الهجري، وفي الفترات التي اتفق أن حصلت فيها مهادنة الشيعة لبعض الخلفاء العباسيين(المأمون العباسي).**

كما أن الموقف السياسي الشيعي المعارض كثيراً ما كان يتخذ طابعاً أو بعد اً اجتماعياً، بمعنى المعارضة لا تكون لشكل الحكم وأشخاص الحاكمين بقدر كونها معارضة من حيث الجوهر لأساليب الحكم المتبعة تجاه الطبقات والفئات الاجتماعية المستضعفة.

---

* الرواندية: **(137هـ- 754م)**وهم قوم من اهل خرسان، سُمِّيوا بذلك نسبة إلى قرية رواند القريبة من اصفهان، وكانوا اتباع أبي مسلم الخرساني اعلنوا ايمانهم بفكرة تناسخ الارواح.

** جمعت سياسة المأمون تجاه الشيعة بين أمرين هم السخط والرضا. أما العنف فقد تمثل في سياسة المأمون تجاه الثورات الشيعية المسلحة التي اندلعت في عدة أماكن مثل حركة ابن طباطبا العلوي سنة **199هـ/814م**، وحركة الحسين بن الحسن في الحجاز، وحركة عبد الرحمن بن احمد في اليمن سنة **207هـ/822م**...

أما الر ضا فقد تمثل في قيام المأمون باختيار احد أبناء البيت العلوي وهو علي بن موسى الرضا ليكون ولي العهد من بعده، وهو ما لم يفعله احد من خلفاء بني العباس من قبله.

وغير بعيد أن يكون وراء هذا الموقف كون عامة الشيعة أنفسهم ممن يكابدون الاضطهاد الاجتماعي تبعاً لاضطهادهم السياسي من حيث هم جزء عضوي من الطبقات والفئات الاجتماعية ذاتها التي تعاني الاضطهاد من الطبقات المسيطرة.

2.3 **النظرية** من العسير تحديد النظرية الشيعية تحديداً مطلقاً وشاملاً، لأن الشيعة افترقت منذ موت الإمام الرابع علي بن الحسين الملقب بزين العابدين، وهو الذي نجا من مجزرة كربلاء التي استشهد فيها أبوه الحسين بن علي .افترقت الشيعة منذ ذلك فرقاً بدأت بثلاث:

الإمامية (أتباع الإمام محمد الباقر بن زين العابدين) **والزيدية** (أتباع زيد بن علي زين العابدين)، **الكيسانية** (أتباع محمد بن الحنفية وهو ابن علي بن أبي طالب مباشرة ونسب إلى أمه الحنفية). ثم أخذت الفرق الشيعية منذ ظهور الطلائع الأولى للتفكير الكلامي الفلسفي تتشعب وتتعدد. وذلك تبعاً لِمَا كان يدخل على النظرية الشيعية من أفكار جديدة تتحرك في ذلك المجرى الفكري الذي بدأ يتكون أولاً من البحث في مسألة القدر ومسؤولية الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي، ومن الصلة بين بحث هذه المشكلة ذاتها والصراع السياسي الحزبي حول مسألة الإمامة ....والخلافة الأموية بالأخص (مناد، طالب، 2009 ص135). فإن الشيعة على اختلاف فرقهم ومذاهبهم ينطلقون نظرياً من القول بأن علياً بن أبي طالب هو الشخص الأول في المسلمين الذي له حق السلطة بعد النبي وأن هذه السلطة حق إلهي وليست حقاً للناس في اختيار من يصلح لقيادتها، لأن الله وحده يعرف أين تكون مصلحة البشر، وكيف يكون خير دنياهم وآخرتهم .لذلك أعتبر الشيعة أن الإمامة ركن من أركان الدين أي من أصول العقيدة الإسلامية. ذلك هو الأصل وتلك هي القاعدة الراسخة للنظرية الشيعية مهما كان الرأي بعد ذلك في شكل هذه السلطة وطابعها الروحي والزمني وبعد هذا يختلف الشيعة كثيراً:

فهناك الشيعة المعتدلون وهناك المتطرفون في فهم السلطة التي يضفونها على شخص علي بن أبي طالب، وهؤلاء هم المعروفون في التاريخ الإسلامي بالغلاة، لأنهم يغالون في نظريتهم إلى حد إضفاء صفات الألوهية على شخص علي.

ويتفق المسلمون (الشيعة المعتدلون والسنة) على خروج هؤلاء الغلاة على أصول العقيدة الإسلامية اطلاقاً. وإن كان المؤرخون يطلقون اسم الشيعة على كل فرقة تتصل نظريتها أساساً بشخص علي، في حين أن الإمامية والأثني عشرية والزيدية يتنصَّلون من

نسبة التشيع إلى تلك الفرق المتطرفة، وهم يُسنِدون رأيهم في أفكار التطرف والمغالاة إلى عقيدتهم الإسلامية القائمة على وحدانية الله وأنه ليس بجسم وليس كمثله شيء في الكائنات وعلى نبوة محمد، وعلى القول بالقيامة والبعث هذا أولاً، ثم هم يستندون ثانياً إلى قول للإمام علي في إحدى خطبه "سيهلك فيَّ صنفان: مُحِب مُفْرِط يذهب به الحب إلى غير الحق ومُبْغِض مُفْرِط يذهب به البغض إلى غير الحق، وخير الناس النمط الأوسط فألزموه "

(ابن أبي حديد، 1959، ص176-177). ويروي الشيعة هذا القول بصيغة أخرى عن علي تقول "هلك فيَّ اثنان: مُحِب غالٍ ومُبغِض قالٍ" والمعنى نفسه حيث قال الإمام الشيعي الرابع علي بن الحسين زين العابدين "يا أيها الناس أحِبونا حُبَّ الإسلام، فما برح حُبَّكم حتى صار علينا عاراً".

1.2.3 نظرية الشيعة المعتدلين:

إن النظرية الكاملة للفرق الشيعية المعتدلة تقوم على القول بأن الحق بالخلافة بعد النبي مباشرة لعلي بن أبي طالب ثم أولاده بالتتابع، وهو حق إلهي يختار له الله من يشاء من اعلم الناس وأفضلهم خُلقاً وديناً، ولذلك يجب على الله أن ينص على من يختاره لهذا الحق على لسان نبيه محمد .أما القول بأن علياً نفسه هو الذي أختاره الله فيستدلون عليه بنوعين من الدليل، يسمون الأول الدليل العقلي والثاني بالدليل النقلي أو النص.

أما الدليل العقلي فهو: أولاً أن الإمام يجب أن يكون معصوماً من الخطأ كالنبي ليكون أهلاً لحمل أمانة العقيدة والشريعة بعد النبي، ثم تقول الشيعة أنه لم يكن عند موت النبي معصوماً غير علي بالإجماع، فيجب أن يكون هو الإمام*.

ثانياً: يجب في الإمام أن يكون أفضل علماً من غيره في زمانه،وقد كان علي كذلك فوجب اذن أن يكون الإمام دون غيره.

ثالثاً: أن شرط الإمام كونه لم تصدر عنه معصية، وبما أن علياً لم يعبد الأصنام قبل الإسلام قط فقد تعين أن يكون هو الإمام.

* لفظ الإمام يحمل المفهوم الإلهي للخليفة عند الشيعة، أما عند أهل السنة يحمل مفهوم سلطة الأمة. كما يذكر بعض المستشرقين الذين عنوا بالدراسات الإسلامية أن أصول الصراع الذي بدأ بين الإمام علي ومعاوية، وبعد ذلك استمر بين العلويين والأمويين إنما ترجع جذوره إلى التنافس على الصدارة والرئاسة بين بني أمية بزعامة أبو سفيان بن حرب وبني هاشم وعبد مناف وذلك قبل ظهور الإسلام.

غير أن هذه الأمور الثلاثة التي جعلها الشيعة دليلهم العقلي، يدفعها أهل السنة بأنه ليس هناك من برهان على اشتراط العصمة في الإمام، ولا على اشتراط عدم الإتيان بالمعصية من قبل، ولا على اشتراط أن يكون أعلم أهل زمانه، بل يكفي أن يكون ذا مؤهلات كافية للقيام بمهمات أما الدليل الآخر للشيعة على إمامة علي هو النص، فقد جاء عندهم متعدد الوجوه، فهناك الحديث المعروف بحديث **الغدير أو حديث الموالاة**** وهو الذي نطق به النبي حين وقف أثناء عودته من مكة إلى المدينة بعد أن حج حجته الأخيرة في مكان من طريق يدعى غدير خم وكان معه جمع من الصحابة، فقام فيهم خطيباً وقال في جملة ما قال [ألست أولى منكم بأنفسهم؟] فأجابوه :اللهم نعم، وحينئذ أخذ بيد علي ثم قال ﴿اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله ﴾، فقام الصحابة يهنؤن علياً وبينهم عمر بن الخطاب، وقال له عمر نفسه (بخ بخ ياعلي فقد أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة).

وبالرغم من أن أهل السنة لا ينكرون هذا الحديث وإنما يختلف تفسيره عندهم عما يفسره الشيعة، والاختلاف يقع على لفظ المولى وهذا الأخير هو المستند في حجة الشيعة فهم يفسرونه بمعنى الولاية أي الحكم والسلطان أو الإمامة، في حين يفسر أهل السنة معنى الولاء بمعنى الحب والمودة .وبهذا المعنى يصبح الحديث فاقد الدلالة على نصب علي إماماً ووليا للمسلمين بعد النبي.

وفي هذا الجانب نفسه قال بعض المسلمين أن النبي نص نصاً خفياً على خلافة أبي بكر لا على خلافة علي. وذلك ما يذكرونه من أن النبي أمر الصحابة أثناء مرضه الأخير أن يُصَلوا جماعة وأن يكون أبو بكر إمامهم في صلاتهم هذه. فقالوا إن الإمامة في الصلاة هي الإمامة الصغرى، وإن ذلك يوحي باستناد النبي الإمامة الكبرى إلى أبي بكر وهي

** وقصة هذا الحديث كما ترويه المصادر الإسلامية كافة، أي مصادر الشيعة والسنة على السواء هي: أن النبي حين خرج من مكة عائداً إلى المدينة بعد حجة الوداع أُوحي إليه في الطريق ﴿يَا أَيُها الرسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّك وَإِن لَمْ تفْعَلْ – = فمَا بَلَّغْتَ رِسَالتِهِ ﴾ (سورة المائدة الآية67). فأمر النبي أصحابه فاجتمعوا في مكان عند غدير يسمى غدير خم، ثم دعا إليه علياً بن أبي طالب فوقف إلى يمينه، ثم خطب – أي النبي– فقال: "لقد دُعِيتُ إلى ربي (يقصد أن موته قريب) وإني مجيب، وإني مغادركم من هذه الدنيا، وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي، أهل بيتي" ثم أخذ بيد علي ورفعها بحيث يراها الجميع، وقال: "يا أيها الناس ! ألست أولى منكم بأنفسكم ! " قالوا بلى. فقال: " من كنت مولاه فهذا علي مولاه...".

الإمامة العامة في سائر شوؤن الإسلام والمسلمين. وقد استند عمر بن الخطاب إلى هذه الحجة في طلب البيعة لأبي بكر يوم السقيفة.

2.2.3 النظريات العلوية المتطرفة:

يضع الشهرستاني تعريفاً أولياً للنظريات الدينية التي دخلت عقيدة الشيعة في علي بن أبي طالب فخرجت بفريق منهم عن هذه العقيدة التي حددنا أصولها الأولية فيما تقدم، وتحولت العقيدة عن حدودها تلك إلى الغلو (التطرف) من حيث نظرتها إلى شخص علي والأئمة من أولاده .

يقول الشهرستاني "الغالية هم الذين غلو في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقة البشرية وحكموا فيهم بأحكام الإلهية .فربما شبَّهوا واحد منهم بالإله، وربما شبَّهوا الإله بالخلق – البشر– وهم على طرفي الغلو والتقصير. وإنما تشبيهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية (انتقال الأرواح من كائن إلى كائن آخر)،ومذاهب اليهود والنصارى، إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصارى شبهت الخلق بالخالق، فَسَرَتْ هذه المشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام إلهية في حق بعض الأئمة.

كما يضيف الشهرستاني تحليلاً لنشأت هذه النظريات راجعاً بها إلى مصادرها الفكرية، إذ لم تكن وليدت النقل الخارجي للفلسفة اليونانية بقدر كونها وليد عملية تاريخية طويلة الأمد كانت تجري مع تفاعل الأحداث وتفاعل الفكر الديني في الحياة العربية نفيها،إضافة إلى تفاعله مع منجزات الفكر العالمي حتى ذلك الحين(الشهرستاني، 1975، ص302).

ولعل العودة إلى الحديث عن **الظاهرات الدينية في العصر الجاهلي** نستطيع أن نلقي بعض الضوء في هذا المجال، فقد رأينا بين تلك الظاهرات ما يدل على اتصال الحياة العربية يومئذٍ بكثير من الأفكار الدينية السائدة عند الشعوب الأخرى، وقد دلَّ على هذا الواقع ما وجدناه في القرآن الكريم من كلام على الديانات المختلفة، وعلى أنواع من التفسيرات الحسية أو الغيبية لظاهرات الكون والطبيعة وأوضاع الحياة الواقعية، وسياق الكلام واضح في القرآن في أنه يصف ما كان عليه العرب الجاهليون قبل الإسلام، وفي هذا السياَق يَرِد ذكر المجوس والصابئة كما في الآية–17– من سورة الحج ﴿إِنَّ اَلذِينَ آمَنُوا وَالذِينَ هَادُوا وَالصَابِئِينَ وَالنَّصَارى وَالمَجُوسَ وَالذِين أَشرَكُوا...﴾.

وإذا قلنا المجوس والصابئة فلا بد من أن تحضر في أذهاننا تلك النظريات التي أشار إليها الشهرستاني من الحلولية والتناسخية وغيرهما، إضافة إلى ما هو معروف تاريخياً من أن العرب كانوا قبل ظهور الإسلام قد تأثروا بأفكار الهند وفلسفتها، والأفكار التي كانت منتشرة في المدارس الساسانية– الفارسية – في بلاد ما بين النهرين عن طريق المجاورة والتبادل التجاري الذي كانت شبه جزيرة العرب شريانه الأول تقريباً أيام الجاهلية. وهاهو ذا اليعقوبي يؤكد هذا الواقع حين يعرض أديان عرب الجاهلية، فيذكر منها الديانة الفارسية القديمة التي تقول بثنائية الآلهة ، وذلك هو مذهب المانوية القائل بألوهية الخير والشر.

أما في **العصر الإسلامي** فإن الكثير من الشواهد التاريخية على ما كان للنظريات المتقدمة (الحلولية –التناسخية) من جذور متحركة ونامية في أصول الفكر العربي الإسلامي أي منذ القرن السابع وأوائل القرن الثامن للميلاد. كما حاول شارح نهج البلاغة

– ابن أبي حديد – أن يفسر ظاهرة شيوع نظريات المتطرفين من فرق الشيعة في العراق وإيران، حيث حاول ربط الظاهرة بظروفها الواقعية الموضوعية إذ يقول "ومما يتضح لي في الفرق بين هؤلاء القوم وبين العرب الذين عاصروا رسول الله ﷺ أن هؤلاء من العراق وسكان الكوفة، وطينة العراق مازالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل البديعة، وأهل هذا الأقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الأراء والعقائد وشبه معترضة في المذاهب.

وقد كان منهم في أيام الأكاسرة مثل ماني، وديصان، ومزدك، وغيرهم ...الخ، وليست طينة الحجاز هذه الطينة، ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان والغالب على أهل الحجاز الجفاء والعجرفة وخشونة الطبع، ومن سكن المدن منهم كأهل مكة والمدينة والطائف فطباعهم قريبة من طباع أهل البادية بالمجاورة، ولم يكن منهم من قبل حكيم ولا فيلسوف ولا صاحب نظر وجدل، ولا موقع شبهة، ولا مبتدع نحلة..."

(ابن أبي حديد، 1959، ص372).

ولهذا نجد مقالة الغلاة طارئة وناشئة من حيث سكن علي بالعراق والكوفة لا في أيام مقامه بالمدينة وهي أكثر عمره. إن فائدة هذا النص أنه يرجع بنشأة التطرف والغلو في النظرية الشيعية إلى موطنها التاريخي وظروفها الحضارية.

فابن أبي حديد حيث عقد تلك المقارنة بين الحجاز والعراق وذكر الفرق بينهما، إنما قصد الكشف عن أثر الظروف البدوية في الحجاز وأثر الظروف الحضرية في العراق

المستمدة من تاريخ هذا القطر قديماً ومن علاقته بحضارة الفرس في عصر ما قبل الفتح العربي الإسلامي وإذا فسرنا ذلك بلغتنا المعاصرة كان معناه أن أذهان أهل العراق كانت مؤهلة للأخذ بالفكر الميثافيزيقي، وكانت أذهان أهل الحجاز أبعد عن تقبل الفكر الأكثر تعقيداً وتركيباً.

يطلق اسم الكيسانية على على أول فرقة مغالية –متطرفة – من فرق غلاة الشيعة، وهذا الاسم يعني نسبة الكيسانية إلى مولى لعلي بن أبي طالب اسمه كيسان، كان تلميذاً بعد علي لولده محمد بن الحنفية . وأصحاب كيسان هم من الموالي أيضاً، وهم الذين قالوا بإمامة محمد بن الحنفية منتقلة إليه من ابن أخيه علي بن الحسين زين العابدين.

أما **النظرية** التي انتهت إليها هذه الطائفة فقد ابتعدت كثيراً عن أصول التشيع الأولى إذ بالغت في إضفاء الصفات الخارجة عن حدود طبيعة البشر على شخص محمد بن الحنفية، فنسبت إليه العلم الغيبي بما كان وما سيكون، وقالت بأن الدين هو طاعة رجل يحيط بالعلوم كلها ويعرف أسرار التأويل والأسرار الباطنية الخفية، ثم قالت بخلود بن الحنفية ورجعته إلى عالم الأرض بعد مماته.

ويلفت الانتباه من أمر هذه الطائفة ظاهرتان جديرتان بتعميق النظر فيهما:

الظاهرة الأولى ظهور عقيدتهما لاسيما عقيدة الخلود والرجعة على أيدي موالي الكوفة بالدرجة الأولى، فإنه بالإضافة إلى نسبتها لكيسان برز بعده أصحاب أبي عمرة الذي في ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي ضد الأمويين قاتلي الحسين بن علي، وأصحاب هؤلاء من موالي الكوفة أنفسهم أي من هذه الفئة المعدودة في أسفل القاعدة البشرية للمجتمع الأموي. وهؤلاء بالذات – أي أصحاب أبي عمرة – أول من قال برجعة أبي الحنفية بعد مقتل صاحبهم أبي عمرة، الأمر الذي يلفت النظر هنا أنهم قالوا بذلك بعد أن كان إمامهم ابن الحنفية قد هادن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي وكاتبه ثم بايعه بالخلافة، وقد كان من قبل بايع يزيد بن معاوية ولكن بالرغم من أنهم وجدوا في تلك المهادنة تخلياً من إمامهم ابن الحنفية عن قضيتهم بالرغم من كل ذلك لم يتخلوا هم عن قضيتهم فيه، بل ازدادوا غلواً فاعتقدوا أنه أذنب بذلك فعاقبه الله بأن غيَّبه في غارٍ مظلم من جبل رضوى، وقبل غيبته جعل أمر الإمامة إلى إبنه أبي هاشم فأصبح هذا عندهم الإمام الصامت بعد غيبة الإمام الناطق (ابن الحنفية).

ثم لم يوص أبو هاشم لأحد من بعده بالإمامة لأن الله سيعيد الإمامة إلى محمد بن الحنفية عند رجعته. ماذا يمكن أن نستنتج من قصة هؤلاء الموالي ومن عقيدتهم هذه؟

إن عناصر القصة وما ارتبط بها من عقيدة الرجعة يمكن أن تسمح لنا باستنتاج مسألة مهمة هي أن موالي الكوفة أصحاب كيسان وأصحاب أبي عمرة حين انخراطهم في ثورة المختار الذي ألغى فكرة انحطاط منزلتهم الاجتماعية عن منزلة العرب وأقرَّ فكرة المساواة بينهم وبين العرب، كانوا يقاتلون في ظاهر الأمر دفاعاً عن حق أبناء علي بالإمامة، ولكن هذا الأمر الظاهر كان في الواقع تعبيراً عن وعي اجتماعي خفي يدعوهم من حيث لايدركون إدراكا مباشراً إلى الدفاع عن قضيتهم هم، بوصفهم فئة مضطهدة محتقرة يحتملون أنواع الاضطهاد والاحتقار في دولة بني أمية وفي ظل العصبية العربية التي استغلها تجار الكوفة وأغنياؤها المنحدرين من أسلافهم الأقربين تجار مكة وأغنياؤها قبل الإسلام. لقد وجد هؤلاء الموالي في أبناء علي وأنصارهم وفي طبيعة المعارضة للحكم الأموي التي يحمل رايتها حزب العلويين الإنقاذ لهم مما يعانون من معاناة وظلم.

وقد عزز المختار هذا الأمل في وعيهم الاجتماعي الخفي الذي ظهر في شكله الغيبي حيث تبعوا دعوة صاحبهم كيسان ثم أبي عمرة إلى إمامة ابن الحنفية.

غير أن صدمة من اليأس أصابتهم بعد ذلك في قضيتهم الكامنة وراء إيمانهم بالدعوة الكيسانية ووراء اندفاعهم إلى القتال في سبيل هذه الدعوة، فقد رأوا أولاً قيادتهم العسكرية تنهار بمصرع المختار نفسه ثم مصرع أبي عمرة . ورأوا ثانياً قيادتهم الروحية تتخلى عن القضية بمهادنة إمامهم ابن الحنفية لصاحب الحكم الأموي عبد الملك بن مروان، وبذلك كله رأوا الأمل القائم في كهف من كهوف وعيهم الاجتماعي الغامض يهتز ويتضعضع ويكاد ينسحق تحت وطأة هاتين الصدمتين، وهنا رفض وعيهم الاجتماعي الانسحاق فلجأ إلى نفق روحي غيبي ينسرد فيه هرباً من مطاردة الشعور باليأس القاتل.

كان الاعتقاد بالرجعة – رجعة ابن الحنفية – متطهراً من خطيئة المهادنة للأمويين الظالمين هو ذلك النفق الروحي الغيبي الذي لجأ إليه موالي الكوفة الكيسانية.

يبدو أن تأثر أهل الكوفة بالدعوة الكيسانية نشأ أول الأمر عن تأثر عاطفي بمصرع الحسين بن علي وأهل بيته في كربلاء، ثم لما اقترنت حركة الثأر لدم الحسين بعد قليل من

الزمن بحركة الموالي الكيسانية تحول هذا الثأر العاطفي إلى العقيدة التي ارتبطت بشخص محمد بن الحنفية بن علي وأخي الحسين شهيد كربلاء.

خلاصة الفصل الأول:

أول ما حدث من اختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة ويضيف الشهرستاني في كتابه الملل والنحل فيقول:" وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان "(الشهرستاني، 1975، ص89).

كانت هذه الخلافات وما تسببت فيه من صدامات وحروب عبارة عن مواقف وصراعات سياسية آنية تحكمها القرابة والمصالح، أما الدين فلم يكن موضوع خلاف، ولا كان حاضراً كطرف في هذه الصراعات، وبعبارة أخرى لم يكن الدين مرجعية في هذا الخلاف وإنما كان الخلاف خلافاً سياسياً. إن الخلاف قد تطور حول الإمامة مباشرة بعد استقرار الوضع لمعاوية من مجرد موقف سياسي ظرفي إلى مستوى التنظير السياسي، فلقد تنوعت النظريات والآراء حول الإمامة والخلافة وتباينت إلى حد التناقض، لأن كل صاحب رأي كان يختار مما جرى على عهد الخلفاء ما يصلح أن يكون مرجعية لرأيه، أي ما به يبرر موقفه السياسي من مسألة الحكم في عصره.

إن جميع النظريات والآراء التي أدلى بها المتكلمون والفقهاء في موضوع الإمامة من منظور العلاقة بين الدين والدولة، أمكن حصرها في ثلاثة مواقف:

- **الموقف الأول** وهم الشيعة يرون أن الإمامة في المجتمع الإسلامي فرض من فروض الدين وركن من أركانه، فالإمامة عند هذا الفريق [ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية وهي ركن من أركان الدين لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفالها وإهمالها ولا تفويضها للعامة وإرسالها]، أي تركه للناس من دون سابق تحديد.

- **الموقف الثاني** وهم اوائل الخوارج والنجدات وهو موقف مناقض تماماً للأول، يرى أصحابه أن الإمامة – الدولة – ليست بواجبة بمعنى أن الدين لا ينص على وجوب إقامتها ولا على وجوب تركها، بل ترك أمرها للمسلمين، فإن هم استطاعوا نصب إمام عادل من دون إراقة الدماء ومن دون حروب وفتن فذلك أفضل، وإن هم لم يفعلوا ذلك وتكفل كل واحد

منهم بنفسه وأهله وطبق أحكام الشريعة كما هي منصوص عليها في الكتاب والسنة، جاز ذلك وسقطت عنهم الحاجة إلى الإمام.

-**الموقف الثالث:** فهو في جملته رد على الموقفين السابقين وهو موقف عموم أهل السنة وأكثرية المعتزلة، ويجمعهم جميعاً القول بأن الإمامة واجبة من جهة، وأنها تكون بالإختيار لا بالنص من جهة أخرى وفيما عدا هذا وذاك يختلفون اختلافاً كبيراً:

فمنهم من يرى أن وجوب الإمامة يفهم بالعقل، ومنهم من يرى أنه يفهم بالشرع، ومنهم من يجمع بين الإثنين. كما حاول شارح نهج **البلاغة** – ابن أبي حديد – أن يفسر ظاهرة شيوع نظريات المتطرفين من فرق الشيعة في العراق وإيران، حيث حاول ربط الظاهرة بظروفها الواقعية الموضوعية إذ يقول "ومما يتضح لي في الفرق بين هؤلاء القوم وبين العرب الذين عاصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن هؤلاء من العراق وسكان الكوفة وطينة العراق مازالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل البديعة، وأهل هذا الأقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الأراء والعقائد وشبه معترضة في المذاهب، وليست طينة الحجاز هذه الطينة، ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان والغالب على أهل الحجاز الجفاء والعجرفة وخشونة الطبع، ومن سكن المدن منهم كأهل مكة والمدينة والطائف فطباعهم قريبة من طباع أهل البادية بالمجاورة، ولم يكن منهم من قبل حكيم ولا فيلسوف ولا صاحب نظر وجدل، ولا موقع شبهة، ولا مبتدع نحلة ...."(ابن أبي حديد، 1959، ص372).

ولهذا نجد مقالة الغلاة طارئة وناشئة من حيث سكن علي بالعراق والكوفة لا في أيام مقامه بالمدينة وهي أكثر عمره. إن فائدة هذا النص أنه يرجع بنشأة التطرف والغلو في النظرية الشيعية إلى موطنها التاريخي وظروفها الحضارية. فإبن أبي حديد حيث عقد تلك المقارنة بين الحجاز والعراق وذكر الفرق بينهما إنما قصد الكشف عن أثر الظروف البدوية في الحجاز وأثر الظروف الحضرية في العراق، المستمدة من تاريخ هذا القطر قديماً ومن علاقته بحضارة الفرس في عصر ما قبل الفتح العربي.

الفصل الثاني

حول مفهومي صورة الذات وصورة الأخر

1. الأنا والآخر بصفة عامة:

ثمَّة تلازم بين مفهوم صورة الذات ومفهوم صورة الآخر فاستخدام أي منهما يستدعي تلقائياً حضور الآخر. ويبدو أن هذا التلازم على المستوى المفاهيمي هو تعبير عن طبيعة الآلية التي يتم وفقاً لها تشكل كل منهما. فصورتنا عن ذاتنا لا تتكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا، كما أن كل صورة للآخر تعكس بمعنى ما صورة للذات.

إن هذا التلازم بين الصورتين قد أبرزته أعمال العلماء النفسانيين والاجتماعيين الذين اهتموا بالقضايا متصلة بالذات والآخر، وكانت أعمال وليام جيمس – william james– هي أولى في هذا المجال، حيث أسس في نهاية القرن التاسع عشر –19م– أول نظرية سيكولوجية للذات، ثم طوَّر جيمس مارك بالدوين – m.badwin. j– بعد ذلك رؤية تفاعلية اهتم فيها بعلاقة الذات بالآخر، حيث شدد على أن الأنا والآخر مولودان معاً وقد أسهم كل من تشالز كولي –charles cooley – وجورج هربرت ميد –G.H. mead – في تأسيس النظرية الاجتماعية لمفهوم الأنا والآخر، فذهب كولي إلى أن الذات (أو الأنا) هي مركز شخصيتنا، وأنها لا تنمو ولا تفصح عن قدراتها إلا من خلال البيئة الاجتماعية، وأن الشعور بالأنا لدينا لا يبرز دون أن يكون مصحوباً بذوات الآخرين.

وثمَّة مفهومان مهمَّان في أعمال كولي **أولهما مفهوم الذات** – المرآة – ويشير إلى تخيلنا لما نبدو عليه في نظر الآخرين وتخيلنا لحكم الآخرين علينا، وهذه التخيلات يترتب عليها شعور معين لدينا يحدد معظم تصرفاتنا في مختلف المواقف.

والمفهوم الثاني هو النحن أو الذات الجماعية ،ويشير إلى صيغة معينة للأنا تتحقق في حالة وجود جماعة تضم في عضويتها عدداً من الأفراد يشعرون بالتعاون فيما بينهم وباختلافهم عن أو تعارضهم مع جماعة أخرى (الطاهر، لبيب، 1999، ص812).

أما **ميد** فقد قام بمعالجات موسَّعة لفكرة الذات الجماعية، وهو يرى أن الذات لدى أي فرد تتطور كنتيجة لعلاقة هذا الفرد بالعمليات والنشاطات والخبرات الاجتماعية من جهة وبالأفراد من جهة أخرى.

ونحن نُعرِّف **صورة الذات** في هذا البحث بأنها نسق تصوري تطوره الكائنات البشرية أفراداً كانت أم جماعات تتبناه وتنسبه إلى نفسها، ويتكون هذا النسق التصوري من مجموعة

من الخصائص الفيزيقية والنفسية والاجتماعية، ومن عناصر ثقافية كالقيم والأهداف والقدرات التي يعتقد الأفراد أو الجماعة أنها تتسم بها.

أما **صورة الآخر** فنعرفها بأنها عبارة عن مركب من السمات الاجتماعية والنفسية والفكرية والسلوكية التي ينسبها فرد ما أو جماعة ما إلى الآخرين.

ويمكن الإشارة إلى أمرين: **أولهما** أن صورة الذات وصورة الآخر قابلتان للتغيير والتعديل رغم ما يبدو عليهما من ثبات واستاتيكية.

الأمر الثاني هو أن ما يتشكل لدينا من صور لذاتنا وللآخرين لا تكون دائماً وفي جميع الحالات نقية ومحددة، بل غالباً ما يختلط فيها الواقعي بالمثالي، ويتدخل فيها الداخلي (أي رؤيتنا لحقيقة أنفسنا) بالخارجي (أي ما نريد إظهاره للآخرين من صفات خاصة بنا).

وقد تتشكل صورة الآخرين لدينا من عناصر انتقائية هي ما نريد أن نثبتها في أذهاننا عن هذا الآخر، في حين تغيب عنها عناصر أخرى لا نراها أو لا نريد رؤيتها أو الاعتراف بها. إن العلاقة بالآخر وهي علاقة أساسية في إنتاج صورة الذات وصورة الآخر قد صارت موضوعاً للمعرفة العلمية سواءً أكانت تلك العلاقة بين جماعات أو طبقات أو شعوب، إذ من دون معرفة الآخر عملياً يظل التعامل معه في حدود الصورة التي نراها أو نريدها أن تكون حتى ولو كانت هذه الصور ة غير مطابقة للواقع (مصطفى، سويق، 1978، ص185).

1.1 الأنا – الذات Ego(I,self)

في **المفهوم الفلسفي** ينظر إلى الأنا على أنها منطلق كل تفكير عميق، ففي تاريخ الفلسفة إجمالاً اعتبرت العامل الفعال والمنظم للإدراك والمعرفة، فالأنا* مثلاً عند الفلاسفة العرب هي النفس المُدرِكة، وفي الفلسفة الحديثة تطلق على موجود تنتسب إليه جميع أحوال الوعي، فهيوم –Hume– إذ يرفض كل جوهر أو مادة فقد رد الأنا إلى حزمة من الإدراك الحسية.

* لم يفرق كولي في كتاباته بين تعبير الذات وتعبير الأنا، بل استخدم اللفظين بمعنى واحد، وذلك على عكس من بعض العلماء الذين يستخدمون اللفظين بمعنيين مختلفين، مثل مورفي –Murphy – الذي يعرف الذات بأنها "الفرد كما هو معروف للفرد"، ويعرف الأنا بأنها "مجموعة من النشاطات المسؤولة عن تعزيز الذات والدفاع عنها".

وعند ديكارت الأنا هي المبدأ الحسي للتفكير العقلي، وفي المثالية النقدية عند كنط تعتبر الأنا هي الوحدة الكلية والصورية للإدراك المتميز وحامل الأمر المطلق. Categorial Imperative أي القانون الذي تقوم عليه فلسفة الأخلاق عند كنط.

وفي مذهب فيخته –Fichte – تعتبر الأنا المبدأ الخلاق المطلق الذي نكتشف من خلاله ذواتنا ويعطينا القدرة على التأمل في الوجود التاريخي.

والأنا في **مفهوم علماء النفس** هو تصور الإنسان الكلي لذاته، أوهي تجربة الفرد لنفسه، أوهي الوحدة الدينامية التي تؤلف الفرد. وقد استخدم فرويد ومن بعده علماء التحليل النفسي هذا المصطلح بمعنى موضوعي وأكثر حصراً للدلالة على ذلك الجزء من الشخصية الفردية الذي يكون على اتصال مباشر بالواقع الخارجي، وتكون مهمته الأساسية هي المحافظة على الشخصية وحمايتها مما تتعرض إليه من أخطار، وإشباع متطلباتها بشكل لا يتعارض مع الواقع وظروفه.

ويتكفل الأنا دون الهو – Id– بالدفاع عن الشخصية وتوافقها مع البيئة وحل كل صراع ينتج بين الشخصية الفردية والواقع. لذلك يلجأ أحياناً إلى نشاطات واعية كالإدراك الحسي الخارجي والداخلي والعمليات العقلية، كما يلجأ في أحيانٍ أخرى إلى نشاط لاواعي بواسطة الحيل الدفاعية، كالكبت والإسقاط والإعلاء...الخ.

ومن المعلوم أن فرويد وعلماء التحليل النفسي قد قسموا الشخصية الإنسانية إلى ثلاثة أجزاء هي: الهو – Id – والأنا –Ego – والأنا الأعلى–Super Ego– ولكل من هذه الأجزاء دوره وعمله داخل هذه الشخصية (لحميل، الحاج، 2000، ص64).

الأنا الأعلى: مصطلح استخدمه فرويد والمحللون النفسانيون للدلالة على تركيب أو جهاز في اللاوعي يقوم بوظيفة نوع من الضمير أو الوجدان، إذ يطالب الشخصية بالتزام المثل العليا والأخلاقيات في أفعالها وسلوكها وتصرفاتها، ويتسبب في نشؤ مشاعر الذنب والقلق عندما تعمد الأنا إلى اتباع الدوافع البدائية والغرائز الأولية وإلى إشباعها أو المحاولة في ذلك، وإذا أشتد الصراع بين الأنا والأنا الأعلى تصبح الحياة لا تطاق وتسقط الشخصية في دوامة الأمراض النفسية.

وتتكون الأنا الأعلى عندما يتقمص الطفل كما يقول فرويد الصورة المثالية للأب، وفي الحالات السوية يكون الأب المتقمص هو الأب المماثل جنسياً للطفل.

وإذا لم يكتمل نمو الأنا الأعلى اكتمالاً صحيحاً فإنه يحتفظ بتركيبة مشوهة وتتحول العلاقة بين الأنا والأنا الأعلى إلى علاقة فظة وقاسية شبيهة بعلاقة الأب القاسي مع ابنه.

2.1 الآخر: يرتبط سؤل الآخر ارتباطاً تكاملياً بسؤال الهوية، فالهويات تتكون نتيجة لعبة الاختلاف وهذا يعني على أساس اختلافها عن الهويات الأخرى. إذاً فقضية الآخر هو موضوعة ظلية في الخطابات المعاصرة حول الهوية، فيما يتعلق بكل من الهوية الفردية وتكوين الذات (في التحليل النفسي) والهويات الجمعية (في علم الاجتماع والانثروبولوجيا والدراسات الثقافية).

فالآخر هو ما يروغ من شعورنا وتعرفنا وهو ما يكمن خارج عالم ثقافتنا وجماعتنا، فهو اللاذات واللانحن، إذاً كيف نتوافق مع واقعية آخر الآخرية، مع الغيرية والغريب والمجهول ؟ كيف نهتم بالتعرف المزعج فعلاً على أهمية الآخر لمن هو نحن ؟

الحقيقة أن وجود الآخر هو واقع غامض في الجوهر ومربك، فمن ناحية يثير الآخر المخاوف والقلق يقول إلياس كانتي– Canetti– "ما من شيئ يخيف الإنسان أكثر من لمسة المجهول" ، فهناك تخوف مما يمكن أن يفعله الآخر بنا. ومن ناحية أخرى هناك إحساس عميق بأننا نحتاج إلى الآخرين أيضاً، إذاً لا يمكن أن يكون عالم لا يشوبه اختلاف عالم تسود فيه المشابهة مع الذات عالماً لا يطاق ؟

الآخر ضروري للتغيير والإبداع من أجل الوجود في العالم (سواء كان ذلك في التحول الجمعي أم التغيير الفردي)، إذاً فالآخر هو سبب وموضوع المشاعر والمواقف والأفكار التي تمتاز باستواء الأضداد.

في النقاشات الثقافية المتأخرة صُرِف الانتباه إلى الجانب المخيف في علاقتنا مع الغير، تلك العلاقة التي تقترن بالاستجابات العنصرية والمرتهبة من الأجانب.

يسلط كونيليوس كاستور باديس الانتباه على واقعة مؤلمة "إن العجز الواضح عن تكوين الذات كذات للمرء من دون استبعاد الآخر إنما هو قرين بالعجز الواضح عن استبعاد الآخرين والانتقاص من قيمتهم ومن ثَم كرههم".

وفي عملية وجود الآخر تسلط مشاعر السخط والعدوانية والكراهية على من يعتبرون أشخاصاً غرباء أو ثقافات غريبة على نحو خطير. وهكذا تدخل النحن من خلال استقطاب جذري في مواجهة خصامية مع من أصبح آخرنا المخيف الكريه.

وكانت قضية الاهتمام بالآخر الخاصة بالدراسات ما بعد الاستعمارية الطريقة التي تكوَّن بها الغرب في مقابلة مع شرق متخيل (أي مقولة تشمل كلاً من الشرق الأوسط والشرق الأدنى). وقد تعلق الاهتمام بالكيفية التي تمكن بها هذا المنطق الاستقطابي الاستشراقي أن ينطوي على تشويه أساسي لسمعة الآخر الشرقي، فوصفت الثقافة الشرقية بأنها ثقافة تابعة واعتبرت رجعية وغير عقلية قياساً بالحداثة والتنوير الغربيين، ولهذا فهي مرهوبة ومكروهة أيضاً نتيجة لهذه الخصائص السلبية والناقصة المتخيلة.

ولم يكن الموقف من الولايات المتحدة الأمريكية بعد أحداث 11سبتمبر 2001م سوى ما كان يتخيل أنه آخر محور الشر في ملحمة تاريخية مازالت متواصلة.

لكن إذا كان الآخر مصدراً للتهديد فهناك أيضاً البعد الذي يكون فيه مصدراً للإمكان فقد تُمثِل الآخرية أيضاً الممكنات للإنعاش والتجدد الاجتماعي والثقافي، فنحن نستطيع أن نجد الآخر حيثما نكون إذ ليس من الضروري أن نرحل إلى أماكن بعيدة للانخراط في الغيرية.

في بواكير القرن العشرين علَّق عدد من علماء الاجتماع من بينهم جورج سيمل وروبرث بارك حول حضور الغريب وأهميته في المدينة الكبرى الحديثة، ورأوا أن الغريب كان يحمل معه إمكانات جديدة مفعمة بالعنفوان للثقافة الحضرية، فالغريب يحمل معه خصائص خطيرة لكنها تحفز في الوقت نفسه إمكانات تمدينية. فحضور الغريب يجعل بالإمكان توسيع الأفاق الثقافية الكافية للوعي بالثقافات الأخرى وبإمكان أن يكون مجتمع المرء نفسه بحاجة إلى حضورها.

مفهوم الآخر عند الفيلسوف جاك ديريدا (Jacques derrida -1930-2004)

صاحب كتاب ابتكار الآخر، في حديثه عن الفلسفة المعاصرة ودورها إذ يقول:

لم يعد أمام الفلسفة المعاصرة ما تكتشفه إلا اكتشاف الاكتشاف، أي إعادة النظر فيما تم النظر فيه ولكن بطريقة أخرى جديدة، هذا ما جعل الفلاسفة المعاصرين ينظرون لإشكالية الغيرية Alterité نظرة جديدة غير الرؤية التي كانت عليها في الفلسفات السابقة ،حيث نجدهم يدرسونها انطلاقاً من الإشكاليات العامة والكبرى التي كانت تستنبط منها كإشكالية الشخصانية Personnalisme، الفردانية Individualisme، الذاتية Subjectivisme بل إشكالية الوجود الإنساني ككل، كما أنهم قاموا بدراستها أيضاً من خلال الإشكاليات

الجزئية والصغرى التي تطرحها كإشكالية وجود الغير بين الحاجة إليه والاستغناء عنه وإشكالية معرفة الغير بين الإمكان والاستحالة والصعوبة وإشكالية علاقة الأنا بالغير بين القرابة معه والغرابة عنه.

فمفهوم الغيرية هو مصدر صناعي من كلمة الغير ومعناها مطلق الاختلاف، وتقابله المِثلية التي تعني مطلق التشابه، والغيرية تعني في عمومها الميل إلى الغير والاعتراف به كطرف مقابل للأنا، هذا ما يجعل منها موضوعاً جميلاً يكتشف جماليته في تعداد أبعاد الذات الإنسانية في الوقت الذي لا تنفي فيه وحدتها، أي وحدة الأنا والغير كوجود مشترك في عالم واحد والذي يحاول جان بول سارتر إيضاحه لنا بطريقة فينومينولوجية استقاها من أستاذه الفيلسوف هوسرل (1859-1938) Husserl يطمح من خلالها إلى إثبات حقيقة وجود الغير والتي يعتبرها حقيقة بديهية إلا أن معرفتنا به تكون مستحيلة هذا ما يجعل من الذات تفكر خلف علاقات تحاول من خلالها معرفة هذا الغير.

إن الحديث عن إشكالية وجود الغير Autrui هو حديث عن إشكالية وجود الإنسان في هذا الكون، فوجوده وجود اجتماعي بالفطرة هذا ما يعنيه قول ابن خلدون في كتابه الشهير المقدمة "إن الاجتماع الإنساني ضروري ".

إن الإنسان بلغة أرسطو (384-322) Aristote خاضع لتمدن مشترك، وبلغة مالبرانش إلى العيش المشترك، فاجتماعيته تعني وتقتضي التفاعل مع الآخرين أي مع الغير (ميلاد حنا، 1998، ص23).

فإذا كان تفاعلي مع الأشياء وتمْييزُ نفسي عنها لا يكاد يطرح مشكلة فالأمر خلاف ذلك فيما يخص الغير، لأنه ببساطة ذلك الشبيه المختلف إنه شبيهي ما دام يشاطرني كثيراً من الصفات العامة الفيزيولوجية، النفسية والسلوكية، لكنه لا يفتأ يؤكد- ضمن هذا التشابه - اختلافه عني في مؤهلاته واختياراته ورغباته ومشاريعه، هذا ما يجعل من الغير سِراً Myster لا يمكن فضحه ولغزاً لا يمكن اكتشافه.

يحدد سارتر مفهوم الغير Autre-Autrui بقوله "هو ذلك الأنا الذي ليس أنا".

فسارتر يُقِر بأن الغير يمتلك ذاتاً واعية كما أمتلك أنا ذاتاً واعية، لكنهما مختلفتين عن بعضهما البعض، وبهذا فالغير هو أولاً إنساناً وليس شيئاً، والإنسان كائن حر تنتظِم حوله الأشياء في العالم،وهذا الإنسان الآخر ينظُر إليَّ باستمرار أي في إمكان أن أكون بالنسبة

إليه موضوعاً، فأصبح بذلك موجوداً للغير كونه علو يعلو عليَّ (عبد الرحمن، بدوي، 1980 ص267). وبعبارة أخرى إن الغير كذات Autrui–Sujet هو الذي كونه يراني وعلاقتي الأساسية به تنحصر في الإمكانية الدائمة في أن يراني بواسطته، أي أن أكون بالنسبة إليه موضوعاً objectite. إنه جراء ذلك يكون ذلك الكائن المتعالي على علوي والذي تحد حريته من حريتي، أما الغير كموضوع L'autrui object فهو ذلك الإنسان الذي أراه والذي تحوله نظرتي إليه إلى موضوع كغيره من الموضوعات في العالم، ولكنه رغم كل ذلك يبقى إنسان يُنِدُّ ويبتعد عني (جان بول سارتر، 1946، ص42).

ويضيف سارتر فيقول " أنا بحاجة إلى وجود الغير كي ما أدرك إدراكاً تاماً كل بنيات وجودي " ويعطي ظاهرة الشعور بالخجل كانفعال Emtion وتجربة ذاتية لا يمكن للأنا أن تعيدها دون وجود الغير، إن وجود الغير ينكشف عن طريق التحليل الفينومينولوجي للشعور بالخجل عند سارتر والذي أخذ طريقة التحليل هذه من الفيلسوف الألماني هوسرل مؤسس المنهج الفينومينولوجي بأن الخجل كغيره من صور الوعي لا يصدر عن تأمل الذات لنفسها أو عن الفعل المشين الذي أنا أعمله لأنني لا أخجل إذا كان عملي يتم دون أن يراني أحد وإنما هو صادر عن شعوري بأنني مكشوف أمام الآخرين، فالخجل يتميز بنوع من القصد Intention إذ ينتابني عندما أرى أو أتخيل أن أحداً غيري يراني، عند إذن اضطر إلى أن أرى نفسي على نحو ما أبدو للغير، وينكشف لي في نفس الوقت وجود الغير باعتباره الذات التي تنظر إليَّ، فالغير إذاً هو الواسطة التي لا غنى عنها بيني وبين نفسي هذه النظرة الفينومينولوجية إلى الخجل تبين أولاً أن الغير يؤسس إحدى تركيبات وجودي، وتبين بالتالي أن العلاقة بين الأنا والغير ليست علاقة معرفة وإنما علاقة وجود.

إذاً وعن طريق التحليل القصدي Analyse intentionnelle للخجل باعتباره عاطفة تكشف لنا عن ذلك التركيب الوجودي الجديد فضلاً عن أنه حالة شعورية ذاتية صرفة اكتشف أنني أخجل من نفسي أمام شيئ ما أي أمام الغير، إني أرى نفسي لأن الغير يراني وهو شعور أوضح ما يكون في هذه التجربة. هكذا فالأنا لو أراد أن يعرف شيئاً عن نفسه فلن يستطيع ذلك إلا عن طريق الغير، لأن الغير ليس فقط شرط لوجودي، بل هو كذلك شرط المعرفة التي أكونها عن ذاتي.

فالآخرون يقولون إنني خفيف الظل أو ثقيله، أو أنني صالح أو إنسان طالح، فقولهم هذا فيه ضرورة الاعتراف مني بوجودهم الذي يقودني إلى وجودي، فلن أعرف أنني بخيل أو كريم من دونهم، وهذا الغير ما دام يواجهنا فهو ما فتئ يحكم علينا وحتى إذا كانت أحكامه تلك حول ذواتنا غير دقيقة فأنها تدفعنا إلى التفكير في أنفسنا، ولما كان الفرد يمر بأوضاع يحضر فيها هذا الغير فإنها تذكره بنفسه وبقيمته أمامها، وهكذا يكون اكتشافي لصميم وجودي وذاتي هو اكتشاف للغير من حيث هو موضوعية تقف في مواجهتي، ومن حيث هو كائن لا يفكر ولا يريد إلا إذا كان فكره وإرادته إما ضدي وإما معي، فيمكن القول بأننا نعيش في عالم يتشكل من مجموعة من الذوات المتبادلة الوعي بعضها البعض.

إن نظرة الغير إليَّ هي التي تمكنني من الوعي ببعض الأمور الذاتية التي ما كان من الممكن أن يحصل لي الوعي بها لولا نظرة الغير إليَّ وأنا في حالة تلبس، فعندما يراني الغير أُدرِكُ على الفور أن سلوكي مبتذل فأخجل من نفسي أمام الغير، أخجل من الطريقة التي أبدو بها للغير، وما كنت لأشعر بالخجل لولا أني أدركت على الفور إدراكاً تاماً لاشك فيه أنني في مواجهة ذات واعية وحرية متعالية.

إن الغير إذ يحيلني حينها إلى وجود جديد وهو الوجود للغير L'être pour autrui وهذا بعد أن سلبني الوجود الأول وهو الوجود في ذاته L'être pour soi، إن حضور الغير في وعي بوصفه ذاتاً واعية هو الذي جعلني أخجل من نفسي وهذا ما يسميه سارتر بالارتهان للغير، بحيث لا تقوم الأنا على أي تصرف إلا وهي تعي وجود الغير فتجعل أفعالها رهينة بأن تعيرها ألف اعتبار. إن الغير في هاته الحالة يعريني ويفضح وجودي ويصدر بأحكامه عليَّ فيكون المرآة التي تقول لي من أنا حتى لا يكون وعي مجرد وهم.

إن سارتر يصنف وجود الغير إلى وجودين، وجود سلبي ووجود إيجابي، فهو سلبي لأنه يحد من حرية الأنا ويصيرها موضوعاً يمارس عليه حكمه بكل تعسف، وهو وجود إيجابي لأنه سبب من خلاله يمكن للأنا إدراك حقيقته، هكذا إذاً يتحول الغير إلى ذلك الوجود الذي من خلاله يتسنى للأنا معرفة وإثبات وجوده. إن الذات الإنسانية كوعي تصدر عنها أشكال مختلفة من الانفعالات السيكولوجية كالحب والكراهية والمعرفية كالشك والتخيل فإننا نجد أن الأنا لا يمكن أن تصدر منها هذه الانفعالات دون حضور الغير كطرف فيها ثم إن الأنا إذا لم تعترف بوجود الغير فمن هذا الذي ستحبه أو تكرهه ؟

3.1 العلاقة مع الغير – الآخر –

إن الصراع confli شيئ فطري ومحتوم بين الأنا وذاته وبين الأنا والغير، وبين المجتمع والمجتمع الآخر، وبين الحضارة والحضارة الأخرى، إنه إحدى العلاقات الفطرية الأولى للإنسان، فماهية العلاقة بين الأنا والغير ليست هي الوئام Salut، وإنما هي الصراع وبذلك فالصراع هو ملح الحياة الإنسانية التي لا تستقيم البشرية إلا به على حد تعبير الفيلسوف توماس هوبز (1650 –1588)Hobbes "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان "، وهنا نلمس ذلك الحس التشاؤمي عند سارتر الذي غمره بعد تأثره الكبير بهوبز وفكرته البقاء للأقوى، وهذا بعد قوله الغير هو الجحيم، وكذا اعتقاده أن خطيئته الأولى La péché original هي ظهوره في عالم يوجد فيه الغير هذا الذي لا علاقة بيني وبينه إلا الصراع. إن الأنا يسعى إلى أن يستعيد حريته بأن يلاشي حرية الغير عن طريق قتله وتحطيمه.

إن الأنا هنا يهدف إلى التخلص من وجوده الموضوعي الذي يَفرِضُه عليه الغير، إن ما يكرهه الأنا هو تجاوز الغير وتعاليه عليه أي أنه يكره ذاتية الغير وحريته التي تموضعه وتشيئه.

إن الأنا وهو يكره الغير فهو يكره الآخرين جميعاً إلا أنه وهو يريد أن يلاشي الغير فليس بإمكانه أن يلاشي جميع الآخرين (حبيب الشاروني، ص167). إننا نجد الأنا يعيش حالة من القلق تجاه كراهية الآخرين لبعضهم البعض، لأنه هو الآخر مستهدف من طرف هاته الكراهية لأنها تسعى إلى تدميره والقضاء عليه. إن الكراهية في جوهرها إخفاق لأنها قضاء على الغير، إذن فالكراهية مشروع التخلص من الغير لا يمكن أن يتحقق إذ يظل الأنا مطارداً من الماضي الذي عاشه مع الغير، والكراهية أيضاً تخفق من جانب آخر وذلك لأن الأنا باعتباره وعياً هو مشروع ممتد في المستقبل، وهذا المشروع لا يتم إلا بوجود الآخرين ولذلك فإن الأنا لا يستطيع أن يتخلص من الآخرين لأنه في حاجة إليهم.

2. الأنا السني والأنا الشيعي بصفة خاصة:

1.2 صورة الذات – الأنا – السنية

الإنسان السني هو ذلك الشخص المثالي: عربي، وحدوي، متمسك بعروبته مدافع عنها مقاوم للضغوط من أي نوع ومضح من أجل عروبته (عبد الله، الأشعل، 2010، ص49). فالمجتمع السني ذو الصورة المثالية يتميز بالمواصفات التالية:

المجتمع الديمقراطي الوحدوي، المجتمع الإسلامي حقاً، المحترم دولياً، تسوده قيم الحرية والعدل والمساواة، يحافظ على كرامة أفراده، المحافظ على تاريخه وقيمه الأصلية. فهو مجتمعاً إسلامياً خيراً متجانساً متعاوناً متضامناً موحداً (جامعة الدول العربية – مجلس التعاون الخليجي – منظمة المؤتمر الإسلامي – منظمة الاليكسو ...)، وخالياً من الانحرافات الدينية والإنحلالات السلوكية والأخلاقية(شتم الصحابة وتكفيرهم، زواج المتعة، اللطم، الضرب بالسيوف، تعذيب الأجسام، عصمة الأئمة، تناسخ الأرواح، الرجعة ...).

فالذات السنية تقدس جميع الصحابة بدون استثناء ولا تطعن في شرعية خلافتهم فكلهم على درجة عالية من التقوى والإخلاص ولا فرق بينهم. فالذات السنية هي ذلك الإنسان التاريخي الذي يقوم بواجب مقدس يتمثل في "خلافة النبي في حراسة الدين وسياسة الدنيا " كما يقول الماوردي (محمد، الجويلي، 1992، ص101).

لقد كان تصور الأنا السني للذات تصوراً واقعياً تاريخياً تقوده خلفية برجماتية منفعية تلخصها مقولة الرجل المناسب في المكان المناسب، وتستوجبها طبيعة الواقع السياسي في تناقضاته المتعددة، فلم يقع تجريد الزعيم من جوهره الزمني والتسامي به إلى مرتبة متعالية على البشر، زعيم في السلطة يمارس الحكم لابد من أن يخطئ فهو ككل البشر ضعيف وقوي، قادر وعاجز، كائن نسبي في مقابل الزعيم الشيعي الكامل المطلق، وما هو مطالب به في المخيال السني لا يفوت قدرات الإنسان الموجود.

لا نجد في الأدبيات السنية الاهتمام ذاته الذي أولته الأدبيات الشيعية لشخصية علي بن أبي طالب وأبنائه قضية للدفاع عن مواقفهم السياسية ونظام الحكم القائم (الأموي العباسي ...). ولاشك في أن المرحلة التأسيسية للفكر الإسلامي دوراً كبيراً في تشكيل هذا الموقف، فالسلطة الأموية باعتبارها الطرف المباشر في الصراع مع العلويين كانت تمسك بزمام الأمور بعد إزاحة آخر عقبة (الحسين) عن طريقها، واحتاج الواقع الجديد إلى تأسيس سلطة توازي في تأثيرها فكرة انضواء العلويين تحت مظلة آل البيت النبوَّة، فكان السلاح من نفس طبيعة سلاح العدو، أي الحكم باسم السنة النبوية والتظلل بمظلة إمارة المؤمنين.

وكان للأمويين ما أرادوا وانبرى تحت رايتهم نخب متعددة متنوعة منها الأصوليين لتبرير ما حدث في العاشر من محرم وتركَّز موقفها على فكرتين: الأولى تُحَمِّل الحسين مسؤولية ما حدث له ولأهله بسبب سوء قراءته للظروف السياسية والعسكرية لخصمه.

والثانية تحاول أن تشيع براءة يزيد بن معاوية مما وقع للحسين وآل بيته، فنشطت الحركات الجبرية للترويج لفكرة ضرورة الإيمان بالقضاء والقدر وأن كل ما يقع هو من تقدير وقضاء الله، وبالتالي تكون سلطة الخليفة الأموي هي قدر إلهي وأن الاجتماع حوله أفضل من فرقة الأمة. إن هذا الصمت والتجاهل لأحداث كربلاء نجح في بلورة موقف تطوَّر عبر التاريخ وأصبح موقفاً رسمياً لأصولي المذاهب السنية وأول معالمه تكريس صورة نمطية للحسن والحسين كطفلين صغيرين يقفزان على ظهر جدَّهما رسول الإسلام يُحِبُّهما ويُحِبَّانه حتى أن الأحاديث المروية عليهما لا تكاد تتجاوز العشرات وغير ذات صلة بالمسائل الأساسية في الإسلام رغم نشأتهما في بيت النبوَّة.

وعندما نستقرئ الصورة في مجاليها الشيعي والسني نجدها متطورة متغيرة تجاري حركة التاريخ، ففي المجال الشيعي تحركت الصورة بين موقعي الإفادة والاستفادة، أي تلهم الواقع فتذكي أحداثه بما رسخ في ذاكرة أتباع الحسين حول شخصيته من تقوى وثورة وتمرد على النظام الأموي وتستلهم كل جديد في مجال الفكر، فتعيد الصورة تموضعها وبالتالي تتضخم ويتعاظم دورها وهيمنتهاعلى الواقع.

كما يمكن للملاحظ أو المتابع لظاهرة حركات الغلو المذهبي في الفكر الشيعي التي شهدها القرنان الثاني والثالث الهجريين بالخصوص بوصفها ردَّات فعل على واقع القمع الشرس الذي مارسته سلطات الايديولوجيا الدينية في العصرين الأموي والعباسي، فتنامت المفاهيم الانتقامية في العقل الشيعي المقموع فازداد تمسكاً بقضيته وبالغ في الدفاع عنها إلى حد أفقدها مقوِّماتها وخصوصياتها، فترك ذلك تأثيراً كبيراً في العقل الجمعي الشيعي.

كذلك خضعت صورة الحسين السنية إلى تطور وانزياح تاريخيين، إذ بعد الخجل والحياد الذي حكم العلاقة معها تطور الموقف الفقهي إلى التهميش المتعمَّد وإنكار تناولها في المجالس والمناسبات لما قد تسببه من حرج لبنية المذهب رغم ما تزخر به المدوَّنات السنية من تمجيد وتعظيم للعلويين، ورغم محاولة الفقهاء الفصل بين التشيع والعلويين فإن الحديث عن الحسين خاصة أصبح يثير الرهبة والخوف من التشيع والثورة على الواقع، وكم من الشخصيات العلمية أتهمت بالتشيع والمغالاة كلما لمَّحت إلى نوع من التعاطف مع العلويين كالمسعودي وأبي مخنف والشافعي وغيرهم، رغم أن المصادر المحسوبة على السنة

تنقل عنها الكثير كما يؤكد غلهاوزن أن أبو مخنف هو أثبت حجة في تاريخ الشيعة طالما اتصل بالكوفة، والطبري يكاد لا يعتمد على غيره في ذكر أخبارهم.

والمستخلص مما سبق هو أن صورة الحسين ومصيره خرج من المنظومتين الشيعية والسنية، من الواقع والحقيقة إلى الايديولوجيا والتخيل، حتى أن الباحث يشعر بوضوح بالفاصل الهام بين حسين التاريخ وحسين التمثل والصورة.

2.2 صورة الذات – الأنا – الشيعية:

ترى الذات الشيعية نفسها بأنها خارج السلطة مضطهدة يتربص بها الموت، لا تمارس الحكم فهي لن تخطئ لأنه بكل بساطة ليس لها ما تخطئ فيه، لكنها ظلت مضطهدة ومطاردة من قبل حكام أهل السنة (شاكر، البدري،2007، ص81).

فالأنا الشيعي كامل منزه عن كل الرذائل والنواقص والطاهر من كل دنس، فهو شخص قادر على خلق المعجزات وخرق النواميس الطبيعية. إنسان زاهد، غير أن الزهد ينتقل إلى هؤلاء بالوراثة يرثونه أباً عن جد نتيجة انتمائهم مباشرة إلى العائلة النبوية.

يقول المطهر الحلي"أهل البيت الذين طهَّرهم الله تعالى في كتابه عن الرجس"

فكراماتهم التي لا تعد ولا تحصى من مكوِّنات طينتهم التي تتمتع بالرعاية الربانية وماداموا الامتداد الطبيعي للسلالة النبوية، فالمخيال الشيعي لا يمكن في هذه الحالة أن يتمثلهم إلا باعتبارهم خير خلق الله وصفوته، حيث تبدو العائلة النبوية جهازاً لإنتاج الكرامات وإعادة إنتاجها باستمرار لتضفي على العالم قداسة هو في أشد الحاجة إليها لتطهيره من الدنس الذي يلحق به من التاريخ الدنيوي. فالأئمة المعصومون من الخطأ كما يقول المطهر الحلي " مشهورون بالعلم والفضل والزهد والورع، والاشتغال في كل وقت بالعبادة وتلاوة القرآن والمداومة على ذلك من زمن الطفولة إلى آخر العمر".

فالأنا الشيعي مسخراً حياته لعبادة خالقه أكثر مما يسخرها للسياسة ومتطلباتها، حيث تطنب النصوص الشيعية في رواية الأخبار عن الأئمة وهم منغمسون في العبادة منشغلون بها عن طلب الرياسة، مرتبطون بالآخرة مزدرون للدنيا يرسمون الصورة الحقيقية للإنسان الديني الذي يجهد نفسه لكي يعيش أكثر ما يمكن في الزمن المقدس. يظهر الأنا الشيعي بمظهر الحامي لأهل البيت والمتعاطف معهم ضد المظالم التي ارتكبها في حقهم بنو أمية وبنو العباس والتشهير بها حتى يعرف الناس التضحيات التي قدمها الزعيم الشيعي من أجل

نصرة قضيته، باعتباره صاحب حقٍ وليس مغالٍ أو أهل بدعٍ وأهواء. فآل البيت بمثابة "مصابيح الظلام وأوتاد الإسلام"، فالهدف الأموي يتجلى في القضاء المبرم على الآلة التي تعيد إنتاج العائلة النبوية.

ترى الذات الشيعية نفسها الأكثر تقدماً في نمط الحياة والتفكير، الأكثر صدقاً في الأحكام والأقوال والأفعال، الأحق في الحفاظ على الموروثات المشتركة والأجدر بالتالي في الظهور والتعامل مع العالم الخارجي، حيث تضع مجموعة من الاختلافات الأساسية والتمايزات الواضحة والمقارنات بينها وبين الآخر السني، حيث يحلو لها أن تلعب مع ضدها ما أسماه غويتسولو" لعبة جدلية بين صور متقابلة "، قوامها سلسلة متصلة من التضادات أكثر نماذجها تكراراً:

الكرامة والشرف والاستقامة، مقابل الذل والنفاق والخداع، عز المباديء مقابل ذل الأشياء. جلب الانتصار والفخار للإسلام مقابل التخلي عنه، متعة الاعتماد على النفس مقابل استمرار التطفل على الآخرين، العيش للمستقبل مقابل العيش لليوم...

3. صورة الذات السنية من منظور شيعي:

يتجلى الآخر السني الغارق في التاريخ إلى حد النخاع منشغل بهموم الدولة ومتطلبات الحفاظ على السلطة والعمل على استمراريتها حارس للدين وسائس الدنيا المغتصب للسلطة فكيف يكون زعيماً وإماماً على الأمة وهو يرتكب المحظورات ويفعل المنكرات، المتربص بآل البيت في كل وقت وحين (محمد، الجويلي،1992، ص105).

الشخص السني هو الإنسان الذي يعاني من التمزق والتفكك والتراجع والتبعية والرضوخ للأجنبي والانحطاط الفكري. مازالت تؤرق المواطن السني جملة من الهموم والهزائم العسكرية (هزيمة 1967م- التوقيع على معاهدة كامبد ديفيد – حرب الخليج الأولى- احتلال الجولان ...)،الغائب حتى عن قضاياه العربية في العراق وفلسطين ولبنان وفي مواجهة إسرائيل المتحالفة مع واشنطن ضد إيران (عبد الله، الأشعل، 2010، ص28).

تشعر شيعة إيران بأنها ظلمت منذ قيام ثورة 1979 م وأن العرب تحالفوا مع أمريكيا والعراق لقمع الثورة، وأنها تمد الجسور لكنهم يتجاهلونها وأن موقفهم منها تحكمه واشنطن وليس النظر للمستقبل إلى جوهر المصالح العربية، وبالتالي فالعالم العربي السني عالم مجزأ متناثر قابل للإنكسار والتفتت.

تبدو **الذات السنية** من خلال سيرة مؤسسيها وزعمائها الأوائل (الأمويون) مرتدة إلى القيم الجاهلية التي جاء الإسلام ليمحوها، فرئيسها علاوة على أنه رمز للملك الكسروي القيصري الذي يزدري مقاصد الشرع الحنيفة، ولأنه يحكم بالقهر والغلبة ويسعى جاهداً إلى الترف باحتكار أموال المسلمين (الاستئثار بالفيء، إطعام عمرو بن العاص خراج مصر) .

فهو زعيم مستبد لا فرق بين سياسته وسياسة شيوخ القبائل العربية في الجاهلية، مادام حكمه لا يسير ولفقاً لأحكام العدل والإنصاف بل وفقاً للأهواء الشخصية، بمحاباة الأقارب وتعيين الُولاَّة على الهوى دون مراعاة كفاءاتهم وقدراتهم. استماتت الذات السنية في الدفاع عن الخلفاء الثلاثة الأوائل – أبو بكر – عمر – عثمان – مؤكدين شرعيتهم وقداستهم التي يستمدونها من خلافة النبوة وإجماع أهل الحل والعقد حولهم، (إضفاء طابع قداسي) مقابل الطابع المدنس الذي أضفاه عليهم المخيال الشيعي باعتبارهم مغتصبون للسلطة.

4. صورة الذات الشيعية من منظور سني:

تعتبر الذات الشيعية العدو اللدود للسنة المهددة لها في بقائها وحياتها، إضافة إلى إضفاء القداسة الأسطورية على الأنا الشيعي فيتحول إلى كائن يمتلك الحقيقة المطلقة والحكمة الخالصة، معصوم من الخطأ و الذلل ولا يمكن أن تصدر عنه إلى الفضيلة.

فصورة الشيعي في المخيال السني مهما ظهر عنه من تقوى وعرفان فليس في نهاية الأمر إلا بشراً تتنازعه قِوى الخير والشر. أدركنا مدى التحريف الكبير الذي يحدثه به مخيال جماعته حيث يقول النيسابوري في خطاب ايديولوجي يرتقي فيه الإمام إلى مستوى الحكيم المطلق والإنسان الكامل المفارق للوجود البشري، " ومن عرف الحكيم وأقرَّ بأنه حكيم بالفعل فينبغي أن يقر بأن جميع ما يفعله ويظهر عنه حكمة منه، فهو لا يفعل شيئاً إلا بالحكمة ولا يأمر ولا ينهى إلا بالحكمة ". لاشك أن هذه الصورة مشوَّهة ومحرفة لزعيم جماعة(الشيعة) يخطئ ويصيب، يعرف ويجهل، إنها صورة إيديولوجية مغرقة في التشويه والوهم.

ثم إن إيران الشيعية ترفع شعارات إيديولوجية ثورية وأن نظامها إسلامي متطرف يعمل على إنشاء دولة شيعية كبرى محاولة تمزيق الأوطان العربية خاصة التي يقيم فيها الشيعة إضافة إلى الدعاية التي أعلنتها إيران حيث تنوي تصدير هذه الثورة إلى دول الخليج ثم الدول العربية الأخرى، هذه الأخيرة التي ترى أن حركة التشيع مناقضة للعقيدة السياسية

والدينية السنية وبالتالي قيام دولة للشيعة سوف يشجع الأقليات الشيعية الأخرى على التمرد على أوطانهم فيتم تمزيق المنطقة العربية.

إن حيازة إيران لبرنامج نووي للأغراض سلمية جعل الدول العربية السنية تتخوف من تحول إيران إلى قوة نووية فتجور عليها سياسياً وعسكرياً وتلجئها إلى مزيد من الارتباط بالغرب طلباً للحماية، مثلما يتخوف من الآثار البيئية للمشروع الإيراني، من ناحية أخرى يشعر الخليج بشعوبه وحكوماته أن الملف الإيراني والإسرائيلي يشكلان خطر على المنطقة ولا فرق بين هذا وذاك، بل ترى بعض النظم العربية أن الملف النووي الإيراني يهدف إلى تحقيق هيمنة سياسية لإيران على العالم العربي.

كل هذا أدى إلى رسم صورة سلبية أحياناً ومعادية أحياناً أخرى من طرف الذات السنية اتجاه الآخر الشيعي.

خلاصة الفصل الثاني:

ثمة تلازم بين مفهوم صورة الذات ومفهوم صورة الآخر، فاستخدام أي منهما يستدعي تلقائياً حضور الآخر، فصورتنا عن ذاتنا لا تتكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا، كما أن كل صورة للآخر تعكس بمعنى ما صورة للذات. فصورة الذات عبارة عن مجموعة من السمات التي يتبناها الفرد أو الجماعة وينسبها إلى نفسه، أو ما يميزه عن الآخرين.

أما صورة الآخر فهي السمات التي يضعها الفرد وينسبها للآخرين، أو الصورة التي يرسمها للغير، أي ما يكمن خارج عالم ثقافته وجماعته.

تتشكل صورة الآخرين لدينا من عناصر انتقائية – مكتسبة – هي ما نريد أن نثبتها في اذهاننا عن هذا الآخر. إن ما يتشكل لدينا من صور لذاتنا وللآخرين لا تكون دائماً نقية ومحددة، بل غالباً ما يختلط فيها الواقعي بالمثالي، ويتدخل فيها الداخلي أي رؤيتنا لحقيقة أنفسنا بالخارجي، أي ما نريد إظهاره للآخرين من صفات خاصة بنا.

فالذات السنية كائن نسبي، قوي وضعيف، عاجز وقادر، كغيرها باعتبارها بشر تصيب وتخطئ فليست معصومة من الخطأ، الذات السنية لم تتصور نفسها خارج الإطار الزمني والتسامي إلى مرتبة تعلو على مرتبة البشر، فهو تصور برجماتي يقوده مقولة الرجل المناسب في المكان المناسب، فهو تصور واقعي وتاريخي مستمد من طبيعة الواقع السياسي في تناقضاته المتعددة.

الذات الشيعية تتصور نفسها الامتداد الطبيعي للسلالة النبوية فالمخيال الشيعي لا يمكن أن يتصورها إلا خير خلق الله وصفوته، تمتلك الحقيقة المطلقة والحكمة الخالصة معصومة من الذلل، ولا يمكن أن تصدر عنها إلا الفضيلة، كما تظهر الأنا الشيعية بمظهر الحامي لآل البيت والمتعاطف معهم ضد المظالم التي ارتكبها في حقهم بنو أمية.

ترى الذات الشيعية نفسها بأنها الأكثر تقدماً في نمط الحياة والتفكير، الأحق في الحفاظ على الموروثات المشتركة والأجدر بالتالي في الظهور مع العالم الخارجي.

فالسني من منظور الشيعي هو ذلك الشخص الذي يعاني من التمزق والتفكك(هزيمة1967، التوقيع على معاهدة كامبد ديفيد، حرب الخليج الأولى1990، الغائب عن قضاياه العربية في فلسطين ولبنان....)، الانحطاط الفكري، التبعية والرضوخ للأجنبي وعدم الاعتماد على النفس.

منشغل بهموم الدولة ومتطلبات الحفاظ على السلطة والعمل على استمرارها، المرتد إلى القيم الجاهلية التي جاء الإسلام ليمحوها، زعيم مستبد بحكمه لا يسير وفق العدل والإنصاف بل وفق للأهواء الشخصية بمحاباة الأقارب وتعيين الولاة على الهوى، المجحف لحق آل البيت.

أما الشيعي من منظور سني فهو العدو الرئيسي المهدد له في بقائه ووجوده، المثير للفتنة في دول الجوار، الرافضي، المتطرف، المغالي، الذي يعرف الانحرافات الدينية(العصمة، الحيلولة، التناسخ، اللطم، ضرب الاجساد بالسيوف...)، والانحلالات السلوكية والخلقية(زواج المتعة...).

فالذات الشيعية مهما ظهر عنها من تقوى وعرفان وزهد، فليس في نهاية الأمر إلا بشراً تتنازعه قوى الخير والشر، يصيب ويخطئ، فهو ليس معصوماً.

إن مشكلة الأنا والآخر في العلاقات بين الذات والغير تتوقف على طبيعة العلاقات التي تحكُمَهما، فعادة ما يعطي النظام السياسي عن نفسه صورة بالغة الإيجابية تخفي كل السلبيات وتبرز ما يراه من إيجابيات، وفي نفس الوقت – خصوصاً في فترات الصراع– يقدم صورة بالغة السلبية عن الأطراف الأخرى الداخلة معه في صراع.

الفصل الثالث

المحددات المنهجية

1. التعريف بمجتمع الدراسة:

1.1 الإطار الزمني: أُجرِيَّت الدراسة بشقيها الاستطلاعي والميداني من شهر جانفي إلى شهر نوفمبر من سنة 2013م، فكانت الدراسة الاستطلاعية من شهر جانفي إلى شهر أفريل، أما الجانب الميداني فكان من شهر ماي إلى شهر نوفمبر من نفس السنة.

2.1 الإطار المكاني: لقد أجريت هذه الدراسة في جامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان التي تشهد حاليا تطورا ملحوظا ،والتي تأسست بمقتضى المرسوم 138-89 المؤرخ في 01 أوت 1989 ، المعدل والمكمل بالمرسوم التنفيذي رقم 205- 95 المؤرخ في 05 أوت 1955 ثم بمرسوم تنفيذي آخر معدل رقم 391- 98 والمؤرخ في 2 ديسمبر 1998 .

لقد جرى التعليم الجامعي في بداية الأمر في مركز جامعي ضمَّ بين 1974 و 1980 الجذور المشتركة للعلوم الدقيقة والبيولوجية.

ثم اتسع هذا التعليم إلى شعب أخرى جديدة ، شكلت في النهاية مجموعة من حلقات التكوين مما منح للطالب إمكانية متابعة دراسته التدريجية كاملة بتلمسان .

ورغم الظروف الصعبة التي كانت تطبع تلك المرحلة فان المركز الجامعي حقق نتائج مرضية ملموسة حيث تخرجت منه الدفعات الأولى في العلوم الاجتماعية والإنسانية باللغة الوطنية سنة 1984.

وفي أوت 1984 سمحت الخريطة الجامعية الجديدة بإنشاء المعاهد الوطنية للتعليم العالي. وقد مكنت هذه الخريطة من أن تحصل بعض الشعب التي كانت مجرد اقسام على قانون حوَّلها الى معاهد حقيقية من جهة، كما ساعدت على فتح شعب جديدة من جهة اخرى ولقد ميز هذا الشوط وضع تعليم من المستوى الخامس(شهادة الدراسات الجامعية التطبيقية) وتطور التعليم ما بعد التدرج الأول من مجمل الشعب المدروسة في تلمسان وأخيراً انطلاق التعليم ما بعد التدرج الثاني في 1992-1991. وعلى اثر هذه السنوات الخمسة عشر ظهرت جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان – بكيانها الجديد الغني بمرحلة النضج الطويلة.

إن هذه التعديلات التي تندرج في اطار استراتجية شاملة لتنمية وتطوير جامعة

ابي بكر بلقايد تلمسان تتمثل خاصة في ارادة قوية لفتح شعب جديدة وهي الرؤية المتماشية مع الهدف المتوخى من اعادة هيكلة مجموع ا لتكوين الجامعي بتلمسان في شكل اقطاب رئيسية خاصة بإمامة وشتوان والقطب الجديد.

3.1 تنظيم الجامعة والكليات:

رئاسة الجامعة:

-كلية الحقوق والعلوم السياسية

-كلية الطب

-كلية التكنولوجيا

-كلية العلوم

-كلية العلوم الاقتصادية والتسيير

-كلية الآداب واللغات

-كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

- كلية علوم الارض والكون

رئيس الجامعة:

- مجلس التوجيه
- المجلس التوجيهي للجامعة
- المكتبة المركزية

نيابة رئاسة الجامعة المكلف بالبيداغوجيا والتحسين والرسكلة :

- الدراسات المركزية
- مصلحة التربصات
- مصلحة الشهادات
- المصلحة البيداغوجية

نيابة رئاسة الجامعة المكلف بالتنشيط والترقية العلمية والعلاقات الخارجية:

- مصلحة العلاقات الخارجية وتنظيم التظاهرات العلمية
- مصلحة ما بعد التدرج والبحث العلمي والتقني

نيابة رئاسة الجامعة المكلف بالتخطيط والتوجيه والإعلام والتجهيز

- مصلحة التخطيط والتوجيه والإحصاء
- مصلحة التجهيزات والبناء

العميد:

- مجلس الكلية
- المجلس العلمي للكلية

الأمانة العامة :

- نيابة مديرية الميزانية والوسائل
- نيابة مديرية الموظفين
- نيابة مديرية النشاطات الثقافية والرياضية
- المصالح المشتركة
- معهد تعميم اللغة العربية وتكثيف اللغات
- مركز الحساب
- بيو التكنولوجيا

نيابة مديرية الإدارة والمالية:

- مصلحة الموظفين
- هيئة الموظفين الأساتذة
- فرع هيئة ا لإدارة والخدمات
- مصلحة الميزانية والحسابات
- فرع الميزانية
- فرع الحسابات
- مصلحة التنشيط الثقافي والرياضي
- مصلحة الوسائل والصيانة

مسؤول المكتبة:

- مصلحة تسيير الوثائق
- مصلحة التوجيه والبحث الفهرسي

القسم:

- رؤساء المخابر
- اللجان العلمية
- مديرو وحدات البحث

الهياكل الإدارية والبيداغوجية:

تتألف جامعة أبي بكر بلقا يد من رئاسة الجامعة وثمان كليات والمصالح المشتركة .أما أجهزتها المركزية فهي:

مجلس التوجيه والمجلس العلمي للجامعة ورئاسة الجامعة ونيابات الجامعة والأمانة العامة والمكتبة المركزية.

مجلس التوجيه:

يعقد المجلس التوجيهي للجامعة اجتماعاً واحداً على الأقل في كل سنة تحت إشراف رئاسة السيد الوزير أو ممثله في دورة عادية لإبداء الرأى وتوجيه النصائح والإرشادات ومناقشة المسائل الخاصة بـ:

- آفاق تطوير الجامعة وكذلك المخططات السنوية للجامعة
- عرض تقييمي سنوي حول التكوين والبحث
- مشاريع الميزانية وحسابات الجامعة
- قبول الهبات والتبرعات
- المكاسب أو المبيعات أو كراء العقارات
- الموافقة على التقرير السنوي للنشاطات وعلى حساب التسيير المقدم من قبل رئيس الجامعة
- التكفل بدراسة واقتراح كل التدابير الملائمة التي من شأنها أن تحسن سير الجامعة وتساهم في تحقيق الأهداف المتوخَّاة.

المجلس العلمي للجامعة:

ينعقد المجلس العلمي مرتين في كل سنة وفي دورة عادية تحت رئاسة السيد رئيس الجامعة وذلك لإصدار التوجيهات الخاصة بـ:

- مخطط التعليم والبحث للجامعة
- مشاريع خاصة بتأسيس أو تغيير أو حل الكليات والأقسام ووحدات البحث
- برامج التظاهرات العلمية والتقنية التي تنظمها الجامعة

رئاسة الجامعة:

تمثل رئاسة الجامعة الواقعة تحت سلطة رئيسها الجهاز الأساسي لإدارة الجامعة حيث يضطلع رئيس الجامعة بمسؤولية السير العام للجامعة ويمثلها في جميع مناحي الحياة المدنية ويمارس سلطته على الهيئة العامة بالجامعة.

يسهر على تطبيق القوانين المعمول بها في مجال التعليم والتدريس، كما يتكفل بتسيير ميزانية الجامعة بصفته الأمر بالصرف الرئيسي ويحافظ على نظام الجامعة وحسن سيرها.

نيابة رئاسة الجامعة المكلفة بالمسائل البيداغوجية والتحسين والرسكلة:

تضطلع بالمسائل التالية:

- متابعة القضايا الخاصة بسير التعليم
- التربصات المنظمة من قبل الجامعة
- السهر على حسن النظام وتحسين أساليب مراقبة المعارف
- دراسة وإعداد كافة الإجراءات الملائمة التي تهدف إلى ترقية الإصلاح والرسكلة والتكوين المستمر على مستوى الجامعة.

تملك هذه النيابة سلطة تدريجية على:

- مصلحة البيداغوجيا
- مصلحة التربصات
- مصلحة الشهادات
- الدراسة المركزية

نيابة رئاسة الجامعة المكلف بالمسائل الخاصة بالتنشيط والترقية العلمية والتقنية والعلاقات الخارجية:

تضطلع بالمهام التالية:

- ترقية وتنظيم ومتابعة علاقات الجامعة مع قطاعات الحياة الأخرى والجامعات ومؤسسات التعليم والتكوين الوطنية والأجنبية
- ترقية وتنظيم عملية تبادل الأساتذة والباحثين والطلبة والوثائق
- تنظيم ملتقيات ومنتديات ومؤتمرات وطنية ودولية

– السهر على إدماج الجامعة داخل محيط الحياة العام بواسطة حركة مدعمة لنشاطات التكوين والبحث والإنتاج العلمي

– تنسق مشاريع البحث على مستوى الجامعة والكليات

- تمتلك هذه النيابة سلطة تدريجية على:

مصلحة ما بعد التدرج

مصلحة التكوين في الخارج

مصلحة تطوير البحث العلمي والتقني

مصلحة العلاقات الخارجية وتنظيم التظاهرات العلمية

نيابة رئاسة الجامعة المكلفة بالمسائل الخاصة بالتخطيط والتوجيه والإعلام:

– ضبط سجل الإحصائيات للجامعة

– وضع التوقعات الخاصة بعدد المكوَّنين حسب أهداف المخطط

– القيام بإبلاغ الطلبة حول قضايا التعليم ومناصب الشغل بواسطة خلايا الإعلام

– وضع برامج التجهيزات والبناء الجامعي

– السير على تنظيم صندوق للوثائق الإدارية الجامعية

– إذاعة ما تنشره الجامعة والكليات

– المساهمة في وضع مشاريع مخططات التنمية البيداغوجية والعلمية والثقافية للجامعة

ولتحقيق هذه الأهداف تنقسم هذه النيابة إلى مصلحتين:

مصلحة التخطيط والتوجيه والإحصائيات

مصلحة برامج التجهيزات والبناء

الأمين العام : يتكفل بـ:

– إعداد وتنفيذ ومتابعة عمليات تسيير الهيئة الوظيفية في حدود مهام الجامعة

– حفظ الوثائق والمراجع الجامعية

– السهر على حسن سير المصالح المشتركة الإدارية

– تنسيق ومتابعة نشاطات المصالح الإدارية

– صيانة التجهيزات وتنفيذ الإصلاحات الكبرى

يمتلك الأمين العام سلطة تدريجية على:

نيابة مديرية المالية والوسائل

نيابة مديرية الموظفين

نيابة مديرية النشاطات الثقافية والرياضية المصالح المشتركة، مركز الحساب معهد تعميم اللغة العربية والتعليم المكثف للغات.

المكتبة الجامعية:

لقد تدعمت جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان– بمكتبة مركزية ذات مساحة قدرها 8500م منها 7057م مستعملة، أما طاقة استقبالها فهي 1034 مقعد ويمكنها أن تحزن 525000 مؤلف.

أما ما تملكه حالياً فيتمثل في:

2956 عنوان لمجلات منها 639 بالعربية و2317 بلغات أجنبية، 596 عنوان لرسائل جامعية (دكتوراه، ماجستير وفي جميع التخصصات).

كما تحتوي على موسوعات ومعاجم وقواميس.

نوع الوثيقة	عدد العناوين	عدد النسخ
الموسوعات	254	1716
المعاجم	305	1302
القواميس	524	1560
المجموع	1083	4578

المصدر: مصلحة الدوريات بالمكتبة المركزية جامعة تلمسان.

كما يسير المكتبة المركزية قانون يمكن للطلبة أن يطلبوه من مسؤول المكتبة للإطلاع والتعرف على سير هذه المؤسسة.

إضافة إلى المكتبة المركزية تمتلك جميع كليات جامعة أبي بكر بلقايد مكتباتها الخاصة.

الكليات والأقسام:

الكلية: تُعدُّ الكلية وحدة للتعليم والبحث الجامعي في مجال العلم والمعرفة، كما تتكفل بالتعليم في مرحلة التدرج وما بعد التدرج كما تهتم بالنشاطات الخاصة بالبحث وبعمليات التكوين المتواصلة والتحسين والرسكلة.

تتألف الكلية من عدة أقسام حيث تقوم بتنسيق كافة نشاطاتها كما أنها تتوفر على مكتبة.

يشرف على الكلية عميد ويديرها مجلس للكلية كما أن لها كذلك مجلساً علمياً.

العميد:

يشرف العميد على تسيير الكلية ويملك السلطة التدريجية على جميع الهيئة الموظفة في الكلية.

إنه الآمِر بالصرف على مستوى الكلية وله التفويض بالإمضاء من قبل رئيس الجامعة

يساعد العميد في مهامه مسؤول إداريي وسؤول الميزانية ومحاسب ثانوي ومسؤول الموظفين ومسؤول المصلحة البيداغوحية.

مجلس الكلية: يرأسه العميد ويتألف من:

رئيس المجلس العلمي للكلية ورؤساء الأقسام ومديري وحدات البحث وممثل الأساتذة من كل قسم (منتخب من بين الأساتذة ذوي الدرجة العليا) وممثل للطلبة (منتخب) من كل قسم، وممثلان منتخبان للموظفين والتقنيين والمصالح المختلقة إن هيئة المساعدة للعميد تشارك في الاجتماعات والجلسات بصوت استشاري.

يتكلف مجلس الكلية بـ:

- دراسة آفاق تنمية وتطوير الكلية
- برمجة عمليات التكوين المتواصل والتحسين والرسكلة
- وضع مشاريع ميزانية الكلية
- معاينة تسيير الكلية
- ضبط الوضعية السنوية والمرافقة على التقرير المقدم من قبل العميد
- إبداء الرأي حول كل مسألة يطرحها العميد.

المجلس العلمي للكلية:

يتألف من العميد ورؤساء الأقسام ورؤساء اللجان العلمية للأقسام ومديري وحدات البحث (في حالة وجودها) وممثل للأساتذة من كل قسم منتخب.

– ينتخب رئيس المجلس العلمي للكلية من قبل أعضاء المجلس ومن بين الأساتذة ذوي الدرجة العليا، ثم يعين من قبل الوزير لمدة ثلاث سنوات مجددة مرة واحدة فحسب

– يتكفل المجلس العلمي للكلية بتقديم النصائح والتوجيهات حول:

تنظيم التعليم والبحث ومضمونهما

– اقتراحات حول برامج البحث (فتح – تجديد– وغلق شعب ما بعد التدرج بالإضافة إلى عدد المناصب)

– يوافق على موضوعات الرسائل الجامعية ويسهر على متابعة واقتراح لجان المناقشة

– يناقش الترشيحات الخاصة بمناصب الشغل للأساتذة مع تعيين الأولويات والاحتياجات

– يبدي رأيه حول كل مسألة تتعلق بالبيداغوجيا والبحث

القسم:

يعد القسم وحدة ذات تخصص أحادي في البيداغوجيا والبحث على مستوى الكلية يديره رئيس القسم وله لجنة علمية تتألف من رئيس القسم وستة (06) إلى ثمانية (08) أعضاء منتخبين ممثلين للأساتذة حسب تقسيم خاضع للدرجة العلمية.

ينتخب رئيس اللجنة العلمية من قبل أعضاء هذه اللجنة على أن يكون متحصلاً على أعلى درجة، وذلك لمدة ثلاث سنوات مجددة مرة واحدة.

تتمتع اللجنة العلمية في إطار القسم بنفس المهام التي يتكفل بها المجلس العلمي للكلية كما أنها تبدي رأيها في توزيع المهام البيداغوجية.

4.1 الإطار البشري:

احصائيات المسجلين في الجامعة من سنة 2010 إلى غاية 2013م.

1.4.1 سنة 2010/ 2011.

المستوى	الكلية \ الجنس	الطب	التكنولوجيا	العلوم	ع ط ح/ ع أ ك	علوم إق تسيير وتجارية	حقوق اع سياسية	أدب و لغات أجنبية	علوم إجتماعية وإنسانية	ملحقة مقنية
مدى قصير	ذكور	0		12		26	0	0	0	0
	إناث	0		3		16	0	0	0	0
مدى طويل	ذكور	1150	423	52	466	1321	1115	986	1086	336
	إناث	1592	308	48	542	1261	1094	2190	1738	519
ل م د ليسانس	ذكور		459	1518	523	1182	1049	1032	1226	216
	إناث		590	1199	939	1045	1286	1753	1371	193
ل م د ماستر	ذكور		478	127	167	246	54	323	322	
	إناث		186	130	141	344	105	424	342	
ل م د دكتوراه	ذكور		34	0	6	25	0	0	5	
	إناث		26	0	48	15	0	0	4	
ماجستير	ذكور		138	79	76	57	23	148	48	
	إناث		44	62	125	74	12	138	75	
دكتوراه	ذكور	249	94	176	114	226	137	117	130	
	إناث	280	42	196	154	147	96	100	74	
المجموع	ذكور	1399	2112	1964	1352	3083	2378	2606	2817	552
	إناث	1872	1196	1638	1949	2902	2593	4605	3604	712
	مج الكلية	3271	3308	3602	3301	5985	4971	7211	6421	1264
مج الكلي للجامعة	**39334**									

2.4.1 سنة 2011 / 2012

المستوى	الكلية \ الجنس	الطب	التكنولوجيا	العلوم	ع ط ح/ ع أ ك	علوم اق تسيير وتجارية	حقوق \ ع سياسية	أدب و لغات أجنبية	علوم اجتماعية و إنسانية	ملحقة مغنية
مدى قصير	ذكور	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	إناث	0	0	0	0	0	0	0	0	0
مدى طويل	ذكور	1159	317	0	252	960	706	744	718	244
	إناث	1796	243	0	232	813	622	1400	1077	315
ل م د ليسانس	ذكور	0	1020	1829	783	1445	1364	1489	1175	322
	إناث	0	991	1493	1340	1132	1537	2325	1851	380
ل م د ماستر	ذكور	0	648	135	69	357	162	437	458	0
	إناث	0	312	197	233	415	304	713	650	0
ل م د دكتوراه	ذكور	0	43	0	0	35	0	4	16	0
	إناث	0	31	0	0	29	0	11	16	0
ماجستير	ذكور	0	132	44	42	49	43	76	76	0
	إناث	0	35	59	62	34	39	88	73	0
دكتوراه	ذكور	234	103	193	93	306	180	185	60	0
	إناث	285	44	230	122	230	109	166	37	0
المجموع	ذكور	1393	2263	2201	1239	3152	2455	2935	2503	566
	إناث	2081	1656	1979	1989	2653	2611	4703	3704	695
	مج الكلية	3474	3919	4180	3228	5805	5066	7638	6207	1261
مج الكلي للجامعة		40778								

3.4.1 سنة 2013/2012

المستوى	الكلية \ الجنس	الطب	التكنولوجيا	العلوم	ع ط ح/ ع أ ك	علوم إق تسيير وتجارية	حقوق \ ع سياسية	أدب و لغات أجنبية	علوم إجتماعية و إنسانية	ملحقة مغنية
مدى قصير	ذكور	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	إناث	0	0	0	0	0	0	0	0	0
مدى طويل	ذكور	1172	209	0	202	777	525	487	437	101
	إناث	1978	189	0	178	565	401	826	594	86
ل م د ليسانس	ذكور		1419	2269	936	1515	1513	1618	1284	452
	إناث		1515	1666	1743	1392	1598	2772	2124	590
ل م د ماستر	ذكور		607	134	112	437	296	531	527	0
	إناث		304	202	262	526	448	891	808	0
ل م د دكتوراه	ذكور		48	0	19	28	0	16	31	0
	إناث		29	0	89	50	0	48	19	0
ماجستير	ذكور		94	16	31	48	58	86	93	0
	إناث		29	11	35	53	44	121	57	0
دكتوراه	ذكور	236	123	229	97	321	170	93	49	0
	إناث	308	48	249	135	242	95	156	32	0
المجموع	ذكور	1408	2500	2648	1397	3126	2562	2831	2421	553
	إناث	2286	2114	2128	2442	2828	2586	4814	3634	676
	مج الكلية	3694	4614	4776	3839	5954	5148	7645	6055	1229
مج الكلي للجامعة	42954									

2. التقنيات المنهجية المعتمدة لجمع المعطيات:

يتطلب النزول إلى الميدان من أجل اختيار الشكل النظري الذي تصوره الباحث لبحثه التسلح بالتقنيات المناسبة التي تسمح بتنظيم عملية جمع المعطيات، ولهذا الغرض نجد أن الباحثين في العلوم الإنسانية قد طوَّروا العديد من التقنيات بحيث يبقى على الباحث اختيار التقنية التي تسمح له بتحقيق الأهداف المرجوَّة، فكان اعتمادنا على التقنيات التالية:

1.2 الملاحظة: تعتبر الملاحظة أحد التقنيات المنهجية التي لا يمكن للباحث في العلوم الاجتماعية الاستغناء عنها حيث أنها ترتكز على الفاعلين الأساسيين في الظاهرة المدروسة "باعتبار أنهم يكشفون عن أنظمة من العلاقات الاجتماعية وكذلك على ما تتضمنه هذه الأنظمة من أسس ثقافية وإيديولوجية "(كيفي،ر،كمبنتهود،ل،1997،ص233).

فالاستعمال الجيد لهذه التقنية يسمح بنقل المعطيات من مستواها العامي إلى المستوى العلمي أو كما يقول (Lacombe.b) إي الملاحظة "عملية ملموسة وانتقالية من الحقيقة الاحتياطية والمعقدة والمتعددة التي تتركز في الزمن وفي الفضاء إلى معرفة ذات الطابع الفكري (1996-1997.10).

من هنا فالباحث إما أن يكون **ملاحظاً من الخارج** ففي هذا النوع من الملاحظة لا يشارك الباحث في حياة الجماعة بل يعاينها من الخارج ويمكن أن تكون الملاحظة طويلة المدة أو قصيرة أو أن تكون أجريت بدون علم الأشخاص المعنيين أو بالالتقاء معهم، أو أن تكون قد أجريت بدون علم الأشخاص المعنين أو أن تكون قد أنجزت بمساعدة شبكات المعاينة (الملاحظة أو بدونها) (كيفي، ر، كمبنهود،ل،1997،ص235).

وفي هذه الحالة سيُنَظُر إلى الباحث كشخص أجنبي وخارجي جاء ليحشر أنفه في أمور داخلية ومن ثمة ،فإن سلوك الذي يتبناه الشخص الملاحظ قد لا يعبر عن حقيقة الظاهرة التي يريد الباحث الوصول إليها ،وعليه يمكن أن يعمد إلى إعطاء صورة نموذجية لكنها لا تعكس الحقيقة التي يريد الباحث الوصول إليها لأنه لا يمكن فهم الآخر إلا من خلال"تفسير تركيب المواقع الذي يجري بداخله الكلام والصمت والتعاطف والعداء والسلطة والصداقة، باختصارعلاقات القوة وعلاقات المعنى" (Kilam,M ,1993,108).

فعند الملاحظة من الخارج يستطيع الملاحظ أن يخضع نفسه إلى رقابة ذاتية ولا يقدم للملاحظة إلا جهة واحدة من تركيب المواقع المراد تفسيرها وعند إذ تبقى جهة كاملة غائبة من الملاحظة وبالتالي غائبة عن الدراسة.

أما الاحتمال الثاني فأن يكون الباحث **ملاحظاً من ا لداخل** عن طريق ما يعرف في أدبيات البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالملاحظة عن طريق المشاركة، وهنا يمكن للباحث أن يحصل على معطيات أكثر مصداقية " لأن الملاحظة بالمشاركة هي الملاحظة التي تستجيب بشكل أفضل وأشمل لانشغالات الباحثين المعتادة في العلوم الاجتماعية.

إنها تقوم على دراسة مجتمع من المجتمعات خلال فترة طويلة من الزمن عن طريق المشاركة في الحياة الاجتماعية. هنا يدرس الباحث إذن أساليب الحياة من الداخل وبالتفصيل "(كيفي ،ر ،كمبنهنود،ل،1997,234).

لكن بالمقابل ونتيجة الاندماج القوي للباحث في الجماعة قد يخسر الكثير من موضوعيته ومنة روحه النقدية، لأنه إن لم يعرف كيف يحافظ على حياده سيصبح جزء من تركيب المواقع أي أنه سيصبح بالموازاة مع فعل الملاحظة بالمشاركة مشاركاً فاعلاً في الكلام والصمت والتعاطف والعداء والسلطة والصداقة.

انطلاقاً من الموازنة بين هاتين التقنيتين وانطلاقاً من الظروف الموضوعية التي تحيط بموضوع البحث رأيت أن أكتفي بالملاحظة غير المباشرة لوسائل الإعلام.

2.2 المقابلة: تمثل المقابلة واحدة من أهم الوسائل المعتمدة في العلوم الإنسانية بل هناك من يعتبرها الأفضل على الإطلاق ANGERSE الذي يرى أن "المقابلة هي أفضل التقنيات لكل من يريد استكشاف الحوافز العميقة للأفراد واكتشاف الأساليب المشتركة لسلوكهم من خلال خصوصية كل حالة " (2004.197).

تكتسي المقابلة هذه الأهمية انطلاقاً من قدراتها على التعمق في الحالات المدروسة، إذ أنه من خلال المقابلة يأخذ البحث عن المعطيات صفة الدقة والتوجيه. أي أن الباحث يكون اه القدرة بواسطة هذه التقنية على تحديد أهداف جد واضحة ثم يسعى إلى تحقيقها من خلال أسئلة مركَّزة ومكيَّفة بحسب الحالة المراد دراستها وبحسب المعطيات المراد جمعها.

و لهذا ينصح بأن لا تكون مقابلة البحث" جامدة "كما لا ينبغي أ ن تكون جدلية، أي معرضة إلى ما يوحي به الوضع الخاص إذ ينبغي منح المستجوب حرية الإجابة وفق لما يراه مناسب (انجرس،م،197,2004).

تقف خبرة الباحث بين الجمود واللين وعليه يكون مطالباً بالتحكم في تقنيات تسيير المقابلات الفردية أو الجماعية حتى تكون المعطيات المراد جمعها ذات مصداقية عالية إذن فالمقابلة تسمح "بتحويل التجارب الفردية إلى موضوع تحليل ...فالخطاب الفردي يصبح أيضا خطابا اجتماعيا يحتوي على نوعين من الرموز : "الأول ثقافي والثاني فردي "(GRUENAISME,1990,118).

من جهة أخرى تتميز المقابلة بالاحتكاك المباشر بين الباحث والمبحوث الأمر الذي يتولد عنه "تبادل حقيقي يعبر فيه المستجوب عن إدراكاته لحدث أو وضع، وعن تفسيره أو تجاربه ،من حيث يستهل الباحث هذا التعبير بما يصدر عنه من أسئلة مفتوحة وردود افعال متجنبة للبعد عن أهداف البحث، ومفسحاً المجال كي يصل المحادثة على أقصى درجة من العمق والصدق "(كيفي ،ر،كمبنهود،237,1997).

إذ تبقى المقابلة في نهاية التحليل عملية تفاعلية بين الباحث والمبحوث، يمكن إذا ما استغلت بشكل جيد أن توصل الباحث إلى معطيات هادفة ودقيقة وعميقة. انطلاقاً من هذه الزوايا ارتأيت أن تكون المقابلة الفردية هي التقنية المركزية للدراسة الميدانية.

من جهة ثانية يمكن أن نميز في المقابلة المستعملة في البحث الانثروبولوجي بين مستويين، المستوى الأول " يؤخذ فيه المقابل كمستشار"، أما في المستوى الثاني "فيؤخذ كراوٍ" (olivier de sardan,J,P,2001,71).

فباعتباره مستشاراً يطلب من المقابل أن يتحدث عن مجموعته ومجتمعه وثقافته، كما لوأننا مع خبير علما أن الخبير ليس بالضرورة اختصاصي، أما عندما نتحدث معه كراوٍ فنطلب منه أن يقدم لنا شهادته عن آخر تجربة مرَّ بها، أي أن يتكلم لنا عن معيشه فيقدم لنا تقريراً عن وضعية كان فيها طرفاً(olivier de sardan,J,P,2001,71).

وعليه فإن المقابلات التي ستتم مع أفراد العينة المختارة ستعتبر القابلتين كمستشارين و كرواة.

إجراءات المقابلة:

لقد تم خلال هذه الدراسة مقابلة 30 طالب جامعي بشكل رسمي موزعين حسب التخصص – الجنس– المستوى الدراسي وهذا خلال شهر ماي من سنة 2013م، أما عن اختيار الأفراد المعنيين بالمقابلة فقد تم من خلال مقابلات أولية بيَّنت لي الأشخاص الذين يمكن الاعتماد عليهم في المقابلات النهائية.

جدول رقم واحد (01) خاص بالمقابلة يبين توزيع عينة المبحوثين حسب التخصص، المستوى الدراسي والنوع:

التخصص	المستوى الدراسي	الجنس	المجموع
علوم سياسية	سنة أولى (ل م د)، سنة ثانية ماستر سنة ثانية (ل م د)، سنة أولى ماستر سنة ثالثة (ل م د)، سنة ثانية ماستر	03 **ذكور** 03 اناث	6
علوم إسلامية	سنة أولى (ل م د)، سنة ثانية ماستر سنة ثانية (ل م د)،سنة أولى ماستر سنة ثالثة (ل م د)، سنة ثانية ماستر	03 ذكور 03 اناث	6
تاريخ	سنة أولى (ل م د)، سنة ثانية ماستر سنة ثانية (ل م د)،سنة أولى ماستر سنة ثالثة (ل م د)، سنة ثانية ماستر	03 ذكور 03 اناث	6
منظمات طلابية	سنة أولى (ل م د)، سنة ثانية ماستر سنة ثانية (ل م د)، سنة أولى ماستر سنة ثالثة (ل م د)، سنة ثانية ماستر	03 ذكور 03 اناث	6
طلبة ل م د + ماستر	سنة أولى (ل م د)، سنة ثانية ماستر سنة ثانية (ل م د)، سنة أولى ماستر سنة ثالثة (ل م د)، سنة ثانية ماستر	03 ذكور 03 اناث	6
المجموع	**30 مبحوث**		**30**

3.2 نوع المعاينة:

أما نوع العينة التي اعتمدت في الدراسة فكان اختيارنا للعينة العمدية أو القصدية Purposive sample باعتبارها عينة غير احتماليه وهي النموذج المختار من السكان بطريقة مقصودة ومعتمدة، أي بطريقة لا تعطي جميع وحدات السكان أو مجتمع البحث فرصة متساوية للاختيار. فالباحث يحدد حجم العينة ويطلب من المقابل Interviewer اختيار وحداتها بالطريقة والأسلوب الذي يلائمه. لذلك يأتي الاختيار معتمداً على أفكار وآراء المبحوثين الذين تشملهم الظاهرة أو يحملون مواصفاتها من إيجابياتها أنها تعطي معلومات وأدلة كافية عن طبيعة مجتمع البحث وعدم احتياجها لإجراء عمليات التحليل الإحصائي التي تعتمد العينات العشوائية (عبد الغني عماد،2007،ص56).

إن العناصر المختار المكونة للعينة في العينة النمطية كنماذج لمجتمع البحث المراد دراسته. إننا نبحث عن عنصر أو عدة عناصر تكون بمثابة صور نمطية (portraits types) لنفس مجتمع البحث الذي استخرجت منه بذلك قد نميل في غالب الأحيان إلى العناصر النموذجية (éléments modèles) أكثر من ميلنا إلى العناصر الشاذة أو غير النمطية (atypiques).

إجراءات الفرز:

إن فرز عناصر عينة البحث كان عن طريق **الفرز الموَّجه** حيث يعتبر أكثر دقة من الفرز العشوائي. إننا نختار عناصر تبدو أنها تمثل جزءاً من مجتمع الدراسة المستهدف فكان اختيارنا على ثلاثين (30) طالباً جامعياً موزَّعين كالتالي:

ست(06) طلبة تخصص **علوم سياسية** وقد جرى التركيز على طلبة العلوم السياسية دون غيرهم باعتبارهم يحملون تمثلات سياسية من خلال اهتمامهم بالمجال السياسي أكثر من غيره بحكم تخصصهم وإطلاعهم على العلاقات والسياسات الخارجية والدولية بين الدول خاصة إيران وعلاقاتها مع دول الجوار والدول السنية على وجه الخصوص التي تهمنا في موضوع بحثنا إضافة إلى ست طلبة (06)منخرطين في **المنظمات الطلابية** بحكم قربهم من الميدان السياسي ويحملون تصورات عن واقع وحال الدول السنية والشيعية على حد سواء.

ست(06) طلبة تخصص **علوم اسلامية** وقد جرى اختيارهم انطلاقاً من دراستهم للحضارة الإسلامية وإطلاعهم على الفرق الإسلامية والوقوف على نقاط الاختلاف بينهم مما يمكن من معرفة خصوصية كل فرقة إسلامية وما يميزها عن الأخرى.

ست(06) طلبة تخصص **تاريخ** وقد ركَّزنا على طلبة التاريخ لأنهم يحملون أفكار وتمثلات عن تاريخ الدولة الإسلامية والصراعات والانتفاضات السنية والشيعية على الحكم والملك والمراحل والأطوار التي مرت بها الدولة الإسلامية منذ النشأة إلى السقوط،كل ذلك كان من خلال اطلاعهم على التاريخ الإسلامي.

ست(06) طلبة من مختلف التخصصات الأخرى **[ل م د- ماستر]** (سنة أولى ل م د – نهائي ماستر- سنة ثانية ل م د – سنة أولى ماستر – سنة ثالثة ل م د – سنة ثانية ماستر).

إن اختيارنا للتخصصات الأخرى كان بهدف البحث عن الصور النمطية المضادة (anti-portraits types)، أي الأشخاص الذين هم، سواء كان ذلك إرادياً أم لا، في الاتجاه المعاكس أو المعارض للمعالم والسمات المميزة للآخرين والذين يقدمون بصفة سلبية معلومات عن مجتمع البحث الذي يخالفونه أو يختلفون عنه بطريقة ما(أنجرس، موريس 2004، ص311).

إن الانتقاء غير الاحتمالي يكون نتيجة الصدفة المجهولة (voyer,1982,40)

في المعاينة غير الاحتمالية فإن احتمال اختيار عنصر ما ليكون من ضمن العينة هو غير معروف وغير مسبَّق محدداً. كل عنصر له الحظ في أن يختار، لكن أي حظ ؟ إلا أن هذه الإمكانية تبقى مجهولة لأن عدم الانطلاق من قاعدة مجتمع البحث لا يسمح بقياس احتمال اختيار عنصر ما. لهذا لا يمكن حساب مقدار خطأ المعاينة ولا درجة تمثيلية العينة أيضاً وهذا حتى لو ازداد حجم العينة.

1. التحليل والتأويل:

1.1 غياب ثقافة التسامح وشرعية الاختلاف لدى الذهنية الجزائرية:

ارتبط مفهوم التسامح في القرن السابع عشر والثامن عشر بالدين، واستخدم في مجال الفكر الديني للدعوة إلى رفض التعصب، وكان من نتيجته التوصل إلى مفهوم العلمانية أو حياد الدولة تجاه أصحاب المعتقدات المختلفة. وكانت العلمانية رد فعل على المبدأ الذي كان سائداً في القرون الوسطى والقائل بأن " الناس على دين ملوكهم"، وبالتالي فهم مجبرون على اتباعهم في العقيدة. يقول جون لوك " من أجل ألا يفرض أحد على نفسه أو على غيره شيئاً، بوصفه رجلاً مخلصاً للأمير، أو بوصفه مؤمناً صادقاً... ينبغي التمييز بين أمور المدينة وأمور الدين، وأن توضع حدود دقيقة عادلة بين الكنيسة والدولة، وإلا فلن يكون ممكناً إيجاد أي حل للمنازعات التي تقوم بين أولئك الحريصين حقاً، وبين أولئك الذين يتظاهرون بأنهم حريصون إما على نجاة النفوس أو على نجاة الدولة"

(بدوي، عبد الرحمن، 1988، ص69).

علي أومليل يُصرِّح على أن قبول الحوار ينطلق من التسليم بواقع الاختلاف وبشرعيته، ويرى من هذا المنطلق أن الحوار لا يكون ممكناً " حين يعتبر طرف من الأطراف أن رأيه سلطة وأن رأي الطرف الآخر هو مجرد رأي. كما ناقش مفهوم التسامح في كتابه شرعية الاختلاف، فالتسامح عنده يعني قبول الاختلاف على حد قوله "التسامح ليس من أجل الاختلاف في حد ذاته، بل هو حديث يتجه إلى عمق الديمقراطية ذلاك أن النظام الديمقراطي يسلِّم بالاختلاف ويُشرِّع له ويبني عليه".

محمد عابد الجابري الذي نادى بضرورة تأصيل التسامح في التراث الإسلامي انطلاقاً من أطروحته التي تقول " بتبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا " ويعتبر أن اللجوء إلى تبيئة مفهوم ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي إنما تمليها الحاجة إليه في ذلك الحقل. فالتسامح باعتباره يقوم على ضرورة فهم الآخر وإعطائه الأسبقية والتماس الحجج له بقدر ما نلتمسها لأنفسنا، وتوفير الحق له، فإعطاء الأسبقية للآخر هو جوهر التسامح.

محمد أركون بدوره الذي أكّد بأن التسامح لم يعرفه السياق الإسلامي تاريخياً وهو يتناول مسألة التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي، انطلق من أن التسامح لا يمكن فهمه فهمً نقدياً إلا بربطه بمفهوم اللاتسامح وما لا يمكن التسامح فيه. ليخلُص إلى التأكيد على أن التسامح كمفهوم لم يعرفه السياق الإسلامي تاريخياً " وأنه يعتبر واحد من أنواع اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي". وهذا ما جاء على لسان احد المبحوثين " **لا يمكن تحقيق تعايش سلمي مذهبي أو الانفتاح على الشيعة، لأن فكرهم متطرف والمذهب الوحيد المخالف لاعتقاد لأهل السنة هو المذهب الشيعي**".

أما التسامح كممارسة فعلية فإنه هو الآخر كان غائباً في المجتمعات الإسلامية لعدم وجود شروط تحقق ذلك. منها عدم وجود مجتمع مدني (أو بوادره على الأقل) متشبِّع بثقافة نقدية وقانونية، وعدم وجود دولة قانون تضمن عدم التعرض للعقاب عند التعبير عن موقف فكري ومذهبي مخالف.

فرح أنطوان يقول "إذا تفحصنا مجموعة الشرائع وجدنا أن غايتها الوحيدة إنما هي حث الناس على الفضيلة التي تقضي بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده".

فالتسليم بواقع الاختلاف وشرعيته ضرورة مفروضة، وإمكانية تعديل ما يطرح من آراء واحترام الرأي الآخر وعدم الإدعاء بوحدانية الحقيقة وامتلاكها من طرف واحد فقط، قيمة سامية.

إن اعلان 1995 سنة دولية من أجل التسامح تم فيه الربط بين التسامح وحقوق الإنسان والديمقراطية والسلم، وبالتالي ارتفعت بالتسامح ليصبح قيمة قانونية ينبغي حمايتها عالمياً، وهكذا يكشف على أن التسامح أصبح مطلباً أساسياً وحاجة ضرورية من أجل تأسيس وبناء ثقافة جديدة للسلام، تتنافى مع الحركات المتطرفة التي تشترك في التعصب ورفضها لقيم التسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان، وعلى معاداة الآخر وكراهية الأجنبي.

فهذه الأشكال من اللاتسامح دفعت بالمجتمع الدولي لاستعادة التسامح واكتشاف فضائله.

2.1 الذات السنية (الجزائرية) وسيطرة التعصب الديني:

لقد ورد في تعريف **حامد زهران أحد علماء النفس الاجتماعي** " أن التعصب هو اتجاه نفسي جامد مشحون انفعالياً، أو عقيدة أو حكم مسبق، أو ضد جماعة أو شيئ أو موضوع، ولا يقوم على سند منطقي أو معرفة كافية أو حقيقة علمية، بل ربما يستند على أساطير أو خرافات. فالتعصب يجعل الإنسان يرى ما يجب أن يراه فقط، ولا يرى ما هو كائن". ويعرِّفه معجم العلوم الاجتماعية بأنه " ضرب من الحماس الشديد الذي يدعو إلى الغلو والاستمساك برأي، أو موقف معين وله مظاهر مختلفة، وأوضح ما يكون في المواقف الوطنية والآراء الدينية".

صرَّح احد المبحوثين" **المذهب السني هو المذهب الصحيح الذي يعتنقه جمهور المسلمين الخالي من الانحرافات الدينية والسلوكات غير الاخلاقية، خلافاً للمذهب الشيعي المليء بالانحرافات الخارجة عن الدين الإسلامي**".

إن التعصب بعبارة واحدة هو التطرف، يأتي في الطرف المقابل له الاعتدال والاتزان كما أن التعصب على حساب الآخرين هو التخلف، والتخلف قصور في العقل والقصور في العقل هو دليل الجهل أو نقص المعرفة.

يرى بعض العلماء في تفسيرهم للتعصب على أنه آلية نفسية تؤدي وظيفة خاصة تتلخص في التفسير عما يختلج في النفس من توتر وكراهية وعدوان مكبوت، وذلك عن طريق عملية الإزاحة والإبدال دفاعاً عن الذات وعمن تحبه. وقد يكون التعصب عبارة عن إسقاط لمشاعر الذنب لدى الفرد على الآخرين الذين يعتبرهم كبش فِداء أو ضحايا. ومن هذه الزاوية يمكن أن يوضع التعصب ضمن ما يسميه علماء النفس بحيل الدفاع، إن التعصب يكون نتيجة لإحدى حيل الدفاع المسماة بحيل تحول المخاوف لدى المتعصبين من تهديد المتعصب ضدهم.

وهناك من العلماء من يذهب في تفسيره للتعصب إلى اعتباره نوعاً من الأنانية وحب الذات، وهو مثلما يكون سلوكاً يقوم به الفرد مع نفسه، فكذلك يكون لدى شعوب أو أمم إزاء نفسها إيجاباً وإزاء غيرها سلباً. إن مشاعر التعصب الناتجة عن هذا الاعتقاد بقدر ما تعتبر

مقيتة ومدمرة وسلبية للذين تقع ضدهم، تعتبر في المقابل عمل تكتل واتحاد وقوة متصلبة ضد الغير.

كما أنه تجاوز للاعتدال في الاعتقاد والسلوك، والتعدي إلى نوع من الدفاع الهجومي عن هذه العقيدة، والاستخفاف بكل ما عداها من عقائد الآخرين، ورفض التحاور معهم.

وأياً كان مصدر التعصب فإنه يعتبر قوة هادمة ومخربة، وعاملاً من العوامل الرئيسية في الحيلولة دون تحقيق وحدة وأتلاف الجماعة لأنه يؤدي إلى اضطهاد جماعي لبعض فئات المجتمع، وإنكاراً لحقوقها الاجتماعية والسياسية. إن وجود هذه التصورات تجعل من الأفراد يقفون من بعضهم البعض موقف المحاسبة والتفتيش العقدي ضد المخالفين لهم، أو تعبيراً عن نزعات عدوانية تعصبية.

يقول اديب اسحق " حد التعصب عند أهل الحكمة غلو المرء في اعتقاد الصحة بما يراه، وإغراقه في استنكار ما يكون على ضد ذلك الرأي، حتى يحمله الإغراق والغلو على اقتياد الناس لرأيه بقوة، ومنعهم من إظهار ما يعتقدون ذهاباً في الهوى في ادعاء الكمال لنفسه، واثبات النقص لمخالفيه من سائر الخلق" (محمد، الرميحي، مجلة العربي، 1995).

فقبول الآخر والإدراك بأننا نعيش في عالم واحد تشترك فيه الأفكار المختلفة، وتتعايش فيه الاعراق والجنسيات جنباً إلى جنب هو نوع من التسامي فوق المطامع والمصالح الضيقة، فالتسامح يفضي بأن يرى الفرد مصالحه في إطار مصالح الآخرين.

فكل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردي لماض مرغوب فيهُ يشبِع تطلعات آنية ويوافق رغبات قائمة، فهذه من سنن المركزيات حيث تصطنِع ذاكرة توافق تلك التطلعات أو يتم تعويم صور من الماضي لغايات خاصة. وقد ذهب إدوارد سعيد إلى مضمون هذه الفكرة حينما أكّد أن " ثمة منهجاً لاستخدام الذاكرة بشكل انتقائي من خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي، وذلك بطمس بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب يؤدي وظيفة من نوع ما. ومن هنا ليست الذاكرة بالضرورة أصلية، بل هي على الأصح ذاكرة نافعة يمكن الانتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات في واقعها المعاصر.

3.1 النظرة الخاطئة إلى الآخر: إن الخلل في العلاقة بين اتباع المذاهب الإسلامية انتج ثقافة من التعبئة المتبادلة حيث تتسم هذه الثقافة التعبوية – في الغالب– بالسمات التالية:

أولاً: التركيز على مواقع الخلاف المذهبي مع محدوديتها وتجاهل مناطق الاشتراك الواسعة، ويتم في احيان كثيرة افتعال قضايا الخلاف في مسائل جزئية.

ثانياً: تلمس نقاط الضعف في تراث المذهب الآخر والتشهير بها، حتى لو كانت رؤية شاذة، أو موقف لفرد أو فئة من المذهب، فإنه يجري تعميمها ومحاكمة المذهب وكل أتباعه على أساسها.

ثالثاُ: نبش حوادث التاريخ للتذكير بمعارك النزاع والصراع السابقة، مما يغذي الاحقاد والضغائن ويورثها للأجيال.

رابعاً: تجريم النقد الذاتي وحرية التعبير عن الرأي داخل كل مذهب، فيما يخص قضايا الخلاف المذهبي واعتباره نوعاً من التنازل للطرف الآخر والمساواة على العقيدة والمبدأ.

خامساً: تعميق النظرة الدونية على المستوى الديني لأتباع المذاهب الأخرى، باعتبار أن اتباع المذهب هم الفرقة الناجية، أما الفرقة الأخرى فكلها هالكة وفي النار وهذا من خلال حديث الفرقة الناجية المتداول في تراث المذهبين السني والشيعي بصيغ متعددة.

احد المستجوبين يصرح" **التشيّع اعتقاد خاطيء، يطعن في الخلفاء الأوائل وبالتالي فهو فكر مناقض ومنافس في نفس الوقت للفكر السني الوسطي المعتدل**".

الفرقة الناجية عند أهل السنة والجماعة:

قال الشيخ **عبد القادر الجيلاني** في كتابه الغنية: أما الفرقة الناجية فهي أهل السنة والجماعة، وأهل السنة لا اسم لهم إلا اسم واحد وهو أصحاب الحديث.فالفرقة الناجية: لا تتعصب إلا لكلام الله وكلام رسوله المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى أما غيره من البشر مهما علت رتبته فقد يخطئ لقوله صلى الله عليه وسلم "كل بني آدم خَطَّأ وخير الخطائين التوابون".

كما ترى فرقة أهل السنة والجماعة بأنها الفرقة الناجية فمنذ بعثة محمد صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا فإن مذهب أهل السنة هو الجماعة الناجية في اعتقاد اتباعه وهم أكثر سواد المسلمين حيث يعتمد موقف وسط بيت التطرف والتفريط، استناداً إلى قوله جلَّ في علاه "وَكَذلِك جَعلْنَاكُمُ أُمَّةً وَسَطاً" فنحن نحب أهل البيت ولكن لا نعبدهم ولا نسبهم ولا نكفرهم، كما تحاول الذات السنية بدورها التشكيك في دين الآخر الشيعي والإنقاص من شأنه بالتركيز على الموقف من الصحابة والأئمة وفكرة تقديس آل البيت وامتداد العلم النبوي مع الأئمة... مما يضفي على الأنا السني رفعة وسمواً باعتبارهم الذات التي تحترم جميع الصحابة وتقدسهم بلا استثناء ولا تطعن فيهم لكونهم على درجة واحدة من الثقة والعلم بدون مغالاة في شخصياتهم ولا رفعهم فوق مقام النبوة باعتبارهم بشر يصيبون ويخطؤن.

الفرقة الناجية بالنسبة للشيعة:

تؤكد الشيعة عموماً أحقيَّتها بالفرقة الناجية دون الفرق الأخرى التي تعتبرها ضالة وهالكة خاصة فرقة أهل السنة والجماعة حديث تستند في دعواها الى دليلين نقلي وعقلي.

أما الدليل العقلي: فيستند الى مقدمتين: **المقدمة الأولى:** أن قول رسول الله ﷺ "افترقت أمة أخي موسى إحدى وسبعين فرقة، فرقة ناجية والباقون في النار، وافترقت أمة أخي عيسى إلى اثنين وسبعين فرقة، فرقة ناجية والباقون في النار، وستفترق أمتي من بعدي ثلاث وسبعون فرقة، فرقة ناجية والباقون في النار" سنن أبي داوود.

ومعنى ذلك ان النبي ﷺ قد أشار الى حدوث اختلاف من بعده تفترق فيه أمته الى ثلاث وسبعين فرقة منها فرقة ناجية، هذه هي المقدمة الأولى. أما الدليل النقلي: فقد روي عن النبي قوله: شيعة علي هم الفائزون ومعلوم أن قوله ﷺ هم الفائزون تعني هم الناجون وشيعة علي هم الذين يقولون بإمامته وإمامة ولده الأحد عشر إماماً، إضافة الى ذلك حديث الثقلين المروي متواتراً في مصادر الفريقين(السنة والشيعة) الذي يُعتبَر بمثابة وصية النبي ﷺ لأمته وهو قوله "إني مُخَلِف فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً: كتاب الله وعترة أهل بيتي" والمتمسك بهذه الوصية بحذافيرها هم الشيعة.

– **أما المقدمة الثانية:** فلا بد من تشخيص الفرقة الناجية: لما افترق المسلمون الى عدة فرق ومذاهب كلها تقول بإمامة أبي بكر على علي بن أبي طالب في حين يتبين لنا تمييز فرقة واحدة تختلف مع بقية الفرق (الإمامية) وهو نتيجة قوله ﷺ "ان هناك فرقة واحدة لابد أن تختلف مع الجميع وبالتالي ستكون هي المشار إليها في قول الرسول، وأنت ترى اليوم أن المذهب الشيعي يقول بإمامة علي والأحد عشر إماماً من بعده، فثبت أن المذهب الإمامي هو الذي يختلف عن بقية المذاهب الأخرى وليس له معها أي مشترك كما أن جميع الفرق تتفق على عدم مشروعية الإمامية، إذن فالفرقة التي أشار اليها النبي ﷺ والمختلفة مع غيرها هي الإثناعشرية فهي الفرقة الناجية. والفرقة الوحيدة التي تعتقد باثني عشر خليفة وأمير هم الشيعة الذين عُرِفُوا بالاثني عشرية، فثبت أن الفرقة الناجية هم الأمامية الأثناعشرية بالدليلين العقلي والنقلي. فكل فرقة إسلامية تبحث في التراث الإسلامي (القرآن والسنة) ما تبرر به مبتغاها وتدعم به رأيها.

4.1 تضخيم الذات وحَفْض قيمة الآخر:

تحاول الذات الشيعة توحيد صفوفها باعتبارها كتلة واحدة، و إخفاء الخلافات الداخلية في حالة من تضخيم للذات المذهبية ومحاولة صنع حالة من المصالحة التاريخية والمذهبية مع القضايا الإشكالية داخل المذهب الشيعي على مدار تاريخه وتجميل صورة الشيعة الى أبعد حد ممكن وتناسي الخلافات والانشقاقات داخل المذهب الشيعي (الانقسامات التي حدثت بين فرق الشيعة مثلاً، أو ما يعرف بحيرة الشيعة).

– فمفهوم الذات في سياق هذا العرض يظهر الذات الشيعية بوصفها متصالحة مع نفسها للنهاية(مختلف الفرق الشيعية) وذلك في العديد من القضايا ذات الطبيعة الخلافية.

إن هذا الاتحاد والتضامن فيما بينها من أجل مواجهة العدو الخارجي أهل السنة والجماعة الذي يعتبر نداً للفرق الشيعية بجميع اطيافها.

كثرت بث الشعائر الشيعية الخاصة باللُّطمِيات والعزَائيَّات وهي مكثفة مما يعطي إنطباعاً بحالة إيمانية جارفة تستهدف مزيداً من تجميل الوجه الديني للتشيع أمام الآخر السني المستهدف.

– من الملاحظ كذلك أن الآخر في سياق الخطاب الشيعي المقدم يُشير مباشرة الى السنة كما أن التشيع في مجاله الإعلامي يتعامل مع أصحاب الديانات الأخرى خاصة المسيحية بشكل أكثر رفقاً وحميميه من تعاملهم من السنة والاتجاه الوهابي تحديداً ومن أهم القنوات التي تعالج الموقف من الاخر السني قناة أهل البيت حيث تستهدف في معظم برامجها عقد مقارنات مذهبية والتركيز على مناطق الاختلاف بين المذهبين والتشهير بنقاط الضعف كتنعيت الوهابية والتشكيك في دين الآخر السني بالتشديد في قضايا العقيدة واعتبار أغلب الروايات السنية (رواة الحديث) مأخوذة عن صحابة غير ثقات ولا يجوز الأخذ منهم مع وجود آل البيت والهجوم اللازع على المذهب الحنبلي بوصفه كان بداية التشديد وتغييب العقل أمام النقل من وجهة نظرهم، وكذلك كان مفتاحاً للوهابية بعد ذلك، مما يؤدي الى تجاوز الآخر السني وتهميشه لصالح توحيد الصور الدينية الشيعية.

كان هذا التصور كامناً في صلب الحضارات القديمة والوسطية، ولم تتمكن الحضارات الحديثة من التخلص منه بصورة تامة، إذ ما زال فاعلاً في توجيه المواقف والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها، ذلك أن العصر الحديث لم يفلح في التخلّص من مؤثرات الماضي كما ينبغي، وهو في كثير من الحالات يعيد بعث (إنتاج) الصور والأحكام القديمة التي كوّنتها ظروف تاريخية مختلفة، فيبني عليها مواقف يرغب فيها ويحتاج إليها في نزاعات ذات أوجه متعددة، وعلى نحو خاص نزعات الهويات الثقافية.

2. إثبات صحة الفرضيات:

لا ريب في أن النصوص الكبرى للفكر العربي – الإسلامي– كانت تحتوي على البذور الأولى لفكرة التسامح وتدل على الطريق المؤدي إلى التسامح بالمعنى الحديث للكلمة. مثل الشطحات الصوفية(ابن عربي) والفتوحات الفكرية(ابن رشد) والاحتجاجات السياسية لشخصيات مثل أمثال الحسن البصري (مات عام 772م)، والجاحظ(869م) والكندي(870م)، والتوحيدي(1014م)، المعرّي(1058م)...الخ. وكلها أشياء مرجوّة وملحة ولكن تحقيقها مستحيل بسبب البنى الاجتماعية السائدة وأطر الفكر المهيمنة.

فالتعدد وقبول الآخر هو شيئ مستحيل التفكير فيه من الناحيتين النفسية والفكرية وسبب استحالة التفكير فيه هو هيمنة الأنظمة اللاهوتية التي شكّلتها مختلف الطوائف

الدينية، كما أن خضوع معظم الدول الإسلامية إلى هيمنة الاستعمارات الاجنبية وطبيعة أنظمة الحكم العربية المحتكرة للسلطة المطلقة، أو الديكتاتوريات المتجبِّرة جعل الشعوب العربية الإسلامية غير مستعدَّة نفسياً وفكرياً على تقبل الآخر المختلف عن قيم الأنا، مما ولَّد انطباعات سلبية وصور مشوَّهة عن الغير، وبالتالي ترسيخ وتكدس بنية ذهنية جامدة في العقل الجمعي العربي بصفة عامة، والمجتمع الجزائري بصفة خاصة، هذه البنية التي هي نتاج تاريخي مرّت عليه قرون طويلة من التجمد الفكري والثقافي، سادت خلالها حرفية النص على حركية العقل المجتهد وأعطيت القداسة للنقل، أياً كان على حساب العقل الذي تمَّ تغييبُه، وأسهم الاستبداد السياسي والاجتماعي والفقهي في إنتاج وإعادة إنتاج كائن – إلى حد النسخ – يستخدم ذاكرته الناقلة ولا يستخدم عقله الناقد. وهذه من خصائص المجتمعات أو الدول المتسلِّطة والديكتاتورية المتجبِّرة في ثقافتها المقدَّسة المنسوبة إلى إرث معنوي مستمد من الأباء والأجداد غير قابل للمراجعة والتصحيح والنقد الذاتي.

وهذا ما يؤكد صحة الفرضيات، وبالتالي فإن ترسيخ أخلاقيات التسامح وقبول الاختلاف يقتضي في كل مكان توافر شرطين أساسيين:

الأول هو إرادة الفرد في التسامح، والثاني هو ارتباط هذه الإرادة الفردية بالإرادة السياسية الجماعية على مستوى الدولة. ولكن انعدام التسامح وعدم تقبل الآخر المختلف عن الأنا يعود إلى أسباب تاريخية واجتماعية أكثر مما يعود إلى صمت النصوص الدينية، أو إلى نقص في الفكر الإسلامي. فالتسامح(قبول الآخر) ليس صفة أزلية معلّقة في الفراغ! وإنما هو خاصية مرتبطة بإكراهات المجتمع، بمعنى آخر لا يمكن التحدث عن التسامح إلا من خلال المجتمع ودرجة تطوره التاريخي ووعيه الفكري.

3. خاتمة واستنتاجات:

الأنا الجزائري ناظراً:

إن الذات السنية الجزائرية – الإنسان الجزائري – ذو نزعة تضخمية وهي في كل الحالات لا تقبل الاستعلاء عليها، هذا التفوق يكون إزاء الخصم الشيعي كما أن الحدود بين الأنا والآخر إجمالاً هي حدود تباعد أكثر مما هي حدود تقارب، فعندما يكون النظر إلى الآخر من منظور السلوكات الاستراتجية فإنه يصبح طرفاً حاضراً ومباشراً في النزاع ذو صورة سلبية يبدو فيها الآخر خطراً على المجتمع وثقافته يناسبها استراتجية الرفض والطرد.

الآخر الشيعي منظوراً إليه:

بالنسبة إلى مفهوم الآخر فهو المختلف بشكل أساسي عن الأنا، يصبح الآخر المستبعد هو الغريب المختلف عن الذات عبر مجموعة من التناقضات (العربي، الفرسي – الخلافة، الإمامة – سني، شيعي – روافض، نواصب...)، وبذلك يصبح هدفاً للمطاردة وعدو.

إن العدو يظهر إذا ما خلد في الإدراك أن الأنا والآخر مختلفون جذرياً، أي عندما يفهم التمييز بينهما على أنه انعكاس لصراع بين الخير والشر، وعندما يرتبط الخير مع الذات والشر مع الغير اعتماداً على التقاليد المتداولة عبر المواريث من جيل إلى جيل. فالصراع بين السنة والشيعة يصبح صراع بين أبناء النور(الشيعة) وأبناء الظلام(أهل السنة).

إن الصورة التي يحملها الأنا عن الآخر مشدودة إلى بنية الهيمنة فيكون من المحال قيام تواصل بين الطرفين، أما الدين فبعد أن استخدم سابقاً للانفتاح على الآخر واستقباله كجزء متمم للذات، تحوَّل في الوقت الحالي إلى كلية مناقضة للآخر.

فالصورة التَخَيُلِيَّة المتشكلة في أذهان الطلبة بفعل الخلافات الدينية والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية والأنساق الثقافية أدت إلى ترسيخ صور أو سلسلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

وبصفة عامة فإن تمثيل الذات والآخر استند إلى آلية مزدوجة الفاعلية أخذت شكلين:

ففيما يخص الذات أنتج التمثيل ذاتاً نقيةً، وحيوية ومتعالية، ومتضمنة للصواب المطلق والقيم الرفيعة، والحق الدائم. وفيما يخص الآخر أنتج التمثيل آخر يشوبه التوتر والالتباس بل وصفه أكثر من ذلك حينما نعَّتهُ بالضلال والخروج عن الإسلام، وبذلك أقصى كل المعاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبل النسق االثقافي له. وبذلك اصطنع التمثيل تمايزاً بين الذات والآخر، الذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنَّس بالدونية الدائمة.

هذه الآلية التي وفَّرت اعتصاماً بالذات وتحصناً وراء أسوارها المنيعة، وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية هي من نتاج ثقافة التمركز حول الذات، والتمركز نمط من التفكير المترفِّع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته، ويوظِّف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته.

سيطرة التعصب الديني:

يشهد المجتمع الجزائري كما هو الحال بالنسبة للمجتمعات الشيعية في الوقت الراهن تعصباً دينياً شبيه بمحاكم التفتيش التي عرفها العالم الغربي، فلم تعد ثقافة التكفير محصورة في دائرة معينة ذات طابع سري، بل اصبحت معلنة وتروّج لها وسائل الإعلام المختلفة(قناة الوصال الشيعية، قناة الصفا السنية...)، حيث تُستَخدَم تُهَم التكفير والردّة ضد أشكال الاختلافات الفكرية والدينية والسياسية، إنها الردة الفكرية التي تطلعنا كل يوم عن آثارها الصحف التي تنشر، وكتب توزع، ومجلات تباع، وأحاديث تذاع، وبرامج تشاهد، وتقاليد تروّج، وقوانين تحكم. يقول الدكتور عطوف محمد ياسين (مختص في علم النفس الاجتماعي) ما نصه: "وللتعصب أخطار وعيوب في إثارة الصراع السلبي والتشاحن والتنافر والعداء، وانتشار السلوك اللا أخلاقي والعدواني في المجتمع ". وكنتيجة حتمية للتزمت الديني السياسي، والفكري ينشأ عدم التسامح بين الأفراد بحيث يصبحون لا يرون إلا أنفسهم، وأن من ليس معهم فهو ضدهم بالضرورة، فالاختلاف والتمايز عن الآخر يرجع إلى إثبات الذات وتأكيد الهوية.

وما التعصب أو الأفكار المتعصبة إلا مجرد حجج ضبابية لتبرير عدم العقلانية والجهل والخوف من مواجهة الآخر وعدم تقبله. فالعصاب كما قال ابن منظور في لسان العرب هو الرباط الذي يشد على العين فلا ترى من خلاله إلا الظلام، والمجتمع في امس الحاجة إلى بقعة من الضوء.

فقدان مبدأ التسامح: إن العقلية الجزائرية تفتقد إلى نزعة التسامح مع الآخر المختلف عن الأنا.فالتسامح مع الشخص هو السماح له بوجود مجاور، أو التعايش معه، الأمر الذي يجعل الدعوة إلى التسامح دعوةً إلى قبول الآخر والاعتراف به، أي دعوة إلى عدم الاعتداء عليه. ففي العمق لا يمكن لفكرة التسامح أن تفهم إلا باعتبارها رد فعل أو رفضاً للفكرة الرئيسية التي هي نقيضها، أي عدم التسامح أو التعصب. فالتسامح مشتق من نقيضه الذي هو التعصب وهو يعكس النزوع إلى الحرب، فالأساس العقلي للتسامح قائم على رفض الحرب ورفض الثقافة التي تشجع عليه.

يقول **حسن حنفي** في تفسيره للتسامح " إنه نقطة البداية للتعامل مع البشر، حين توجد اذهان متفتحة تمارس التسامح من تلقاء نفسها وتشعر بضرورة تجاوزه إلى درجة اعلى. وأكثر درجات التسامح ايجابية هو أن تترك للشخص حرية التعبير عن آرائه...".

إن المجتمع الإسلامي شهِد وما زال يشهد صوراً من أسوء أنواع اللاتسامح التي اقترنت بالعنف الدموي، كما يؤكد الدكتور **جابر الانصاري** " أن المشكل أساساً ليس مشكلة العربي والمسلم في التسامح مع غيره، بقدر ما هي مشكلته اولاً وقبل كل شيء في التسامح مع نفسه، ومع ابناء جلدته وقومه ودينه، ومنذ القدم والعربي يتألم من ظلم ذوي القربى الأشد مضاضة على النفس" (ابراهيم العسكري، سليمان، مجلة العربي، 2001).

الذات المتعالية:

يتم اللجوء إلى تبرئة الذات وتمجيدها وتضخيمها على حساب أجزاء أخري ولا تدرك الأنا ذاتها بطريقة تلقائية وإنما يتم الإدراك عبر الغير دائماً، بالتفاعل الرمزي معه بسلسلة من الأفعال وردود الأفعال والأحكام والتقييمات المستمرة. ولا يتم الوعي الوجودي بالذات كما لا يتم بناؤها وتطويرها إلا من خلال الآخر بإدراكه والوعي به، وبالصراع المستمر معه سواء كان ذلك الآخر حقيقة أم خيالاً، ومهما كان حقيقة أو قريباً.

فاعتبار الذات متعالية، أو معيار يتم من خلاله النظر إلى الذوات الأخرى المختلفة عنها، فالأنا يصبح مرجع يحاكم من خلاله الآخر، أو منظوراً إليه من خلال المركز.

كما أن النظرة إلى الذات تظل محكومة بالبحث عن الضد ولا تتبلور الهوية الوطنية من خلال عناصرها الذاتية فقط، وإنما من خلال اكتشاف خصم وتحديده وتحاول تمييز نفسها منه، حيث يقوم نفي الآخر على صورة يَبنِيها صاحبُها، كما أن إدراك صورة الآخر تحيل إلى واقع من يَبنِيها وتعبر عنه أكثر مما تحيل إلى واقع من بُنيِّت صورته.

فالإنسان الجزائري يكره الآخر الشيعي بدون سابق معرفة، ويفترض كإجابة اختلاف قيم الشيعي وتناقضها مع قيم الأنا السني.

غياب ثقافة الاختلاف:

إن الاختلاف يبدو في الوعي الجمعي نوعاً من الانحراف يتشكل كحواجز نفسية متصلبة من الخوف والشك والريبة، ويتبلور كجدران اسمنتية من التضادات الفاصلة بين عوالم تبدو لبعضها نقيضة لا تستطيع (لا ترغب) أن تلتقي وتتحاور لتتفاعل وتتواصل، مما أدى إلى ترسيخ وتكدس بنية ذهنية جامدة في العقل الجمعي العربي بصفة عامة، والمجتمع الجزائري بصفة خاصة، وحتى لدى بعض نخبه المثقفة. هذه البنية التي هي نتاج تاريخي مرّت عليه قرون طويلة من التجمد الفكري والثقافي، سادت خلالها حرفية النص على حركية العقل المجتهد وأعطيت القداسة للنقل، أياً كان على حساب العقل الذي تمَّ تغييبُه، وأسهم الاستبداد السياسي والاجتماعي والفقهي والتربوي في إنتاج وإعادة إنتاج كائن – إلى حد النسخ – يستخدم ذاكرته الناقلة ولا يستخدم عقله الناقد.

وهذه من خصائص المجتمعات أو الدول المتسلِّطة والديكتاتورية المتجبِّرة، في ثقافتها المقدَّسة المنسوبة إلى إرث معنوي مستمد من الأباء والأجداد غير قابل للمراجعة والتصحيح والنقد الذاتي.

عدم الاستقرار النفسي: نتيجة التخوف الدائم من العدو(الآخر) المتربص به والمشحون بالكراهية نحوه، وهذه الصفة تنسحب على الفئة الممارسة للتعصب مثلما تنسحب على الفئة التي يقع عليها التعصب على حد سواء، وذلك لكون كل واحدة من الفئتين(السنة، الشيعة) تخشى من الأخرى فيحدث نتيجة ذلك نوع من انعدام الأمن النفسي والاجتماعي بين أبناء الطائفتين أو ما يعرف بالإسلاموفوبيا بالمصطلح العصري، ولا تعد الإسلاموفوبيا حكراً على مجال العلاقات بين الإسلام والغرب كما قد يتبادر إلى الذهن ، بل إنها تمتد لتطال رقعة العالم الإسلامي نفسه أيضاً. يتردد بقوة في العالم العربي الآن دعوات تساعد على القطيعة بين أجزاء متفرقة من العالم الإسلامي وخصوصاً بين السنة والشيعة، وكأن الاختلاف بين الفريقين قد تم تصوره على أنه فارق بين دينين وليس بين مذهبين في دين واحد، حيث يساق نموذج إيران الشيعية للتخويف مما أدى إلى ترويج الصورة السلبية لإيران وتخويف المنطقة منها خاصة إذا اقترنت الأطماع الإقليمية بتنامي القوة النووية لإيران.

• إن **التمثلات أو الصورة** التي يحملها الطلبة الجامعيين عن الشيعة ليست موَّحدة أو متجانسة، فهي عبارة عن فسيفساء أو مجموعة من الصور المتباينة والمختلفة فيما بينها مما ولَّد انطباعات ومواقف متناقضة عن الشيعة، فنجد **التمثلات السياسية الإيجابية** خاصة فيما يتعلق بمكانة إيران وطموحها إلى الوصول إلى مرحلة التكافؤ الاستراتيجي مع أمريكا كقوة عظمى تعكس مكانتها الحقيقية في المنطقة، والوقوف في وجه دول الغرب وإسرائيل.

إضافة إلى دعم إيران لحركات إسلامية في منطقة الشرق الأوسط كحركتي حماس والجهاد الإسلامي الرافض لوجود إسرائيل في المنطقة، مما أكسبها تعاطفاً إيجابياً لدى بعض الطلبة.

• **تمثلات سياسية سلبية:** تنحصر في العلاقات الإيرانية العربية عامة والخليجية خاصة، حيث التوتر سيد الموقف بين إيران ودول الخليج العربي، خصوصاً وأن إيران لم

تنسحب من جزر دولة الإمارات (طنب الصغرى- طنب الكبرى-) التي احتلتها، ناهيك عن دعم القوى الشيعية في المنطقة سعياً وراء تأصيل نفوذها في منطقة الشرق الأوسط على رأسها حركة حزب الله في لبنان،كما تدعم حركة الحوثيين في اليمن، وتساند حلفاء لها في المنطقة على رأسهم سوريا الحليف العربي الأكبر،مما أكسبها تمثلات وصور سلبية نتيجة الدور الذي تقوم به إيران والذي يتعارض مع مصالح الدول العربية.

• **تمثلات دينية سلبية:** تتمحور حول طبيعة النظام الإيراني المبني على أسس دينية وقومية يضم الغالبية العظمى للشعب الإيراني، القائم على أساس الإسلام الشيعي والقومية الفارسية، تجعل لهذا النظام مدافعين عنه بحجة القومية والدين.

كما تحتل إيران مكانة متميزة داخل العالم الإسلامي، فهي ذات ثقل وتأثير فكري وايديولوجي باعتبارها المركز الرئيسي للمذهب الشيعي، حيث لم تخفي نيتها في تصدير الثورة والفكر الشيعي نحو دول الجوار، اعتبار مدينة النجف الإيرانية منبراً دينياً يضاهي مكانة مكة لدى المسلمين، والمذهب الشيعي مذهباً منافساً لمذهب أهل السنة.

كما تعمل الإعلاميات الدينية الشيعية على التشكيك في الثوابت الدينية لأهل السنة خاصة فيما يتعلق بطعن الصحابة ومسألة جمع القرآن والإمامة الدينية... الخ

مما ولَّد انطباعات ومواقف دينية سيئة عن الشيعة لدى الطلبة.

• **عوامل تركيب وتشكيل الصورة:** إن عملية اكتساب الصورة والنظرة إلى الآخر الشيعي والتي ترسخت في المخيال الجزائري، تتداخل وتؤثر فيها عدة عوامل أهمها:

• **مؤسسات التنشئة الاجتماعية** باعتبارها وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي لأنها تغرس في نفوس الأفراد القيم الاجتماعية وتجعلهم يشعرون بقدسيتها، ويلزمون بصياغة أعمالهم وفقاً لها دون احساس بثقلها عليهم لتعودهم عليها، ودون شعورهم بفقد حرياتهم الشخصية وبذلك يصبحون قادرين على التعبير الكامل عن رغباتهم وأمانيهم بأسلوب يتفق ويتلاءم مع ما ترتضيه الجماعة، يتم هذا عبر مؤسسات التنشئة الإجتماعية على رأسها **الأسرة** التي تعتبر الوسيط الأول بين الفرد والمجتمع الذي يعيش فيه،فإن الأسرة هي

المسؤول الأول عن عملية ترويض الفرد لكي يكون كائناً اجتماعياً يستجيب لمؤثرات بيئته ويخضع لأحكامها ونظمها ومعاييرها.

لقد رأى فرويد (1856–1939م) أن أفكارنا وردودنا المختلفة ماهي إلا نتاج تربية أَكْرَهَنا عليها الوسط الاجتماعي والعائلي، بل وما نشعر به ما هو إلا قناع تختبئ وراءه حقيقة ذاتنا.

إن المسلم السني مثلاً تربَّى على مثالية أبي بكر وعمر وعثمان وعائشة إلى حد القداسة وغير مستعد نفسياً وعقلياً للمساس بهم. شأنه شأن المسلم الشيعي الذي تربَّى على تقديس العلويين والمغالاة في حبهم أحياناً، والنتيجة تقديم صورة الشخص على الفكرة وحتى على مبادئ المذهب، مقابل رفض كل نقاش يتعلق بالصورة التي تربَّى الفرد على تقديسها.

ثم تكمل الجماعات الأخرى التي ينتمي إليها الفرد **كالمدرسة** وظيفة التنشئة، كون هذه الأخيرة(المدرسة)المحيط الاجتماعي الذي يتم فيه نقل الفرد من محيط الأسرة الضيق إلى الانفتاح على الآخرين وعلى المجتمع الواسع. فهي مصنع يتم فيه تحويل المادة الخام إلى انتاج قابل للاستهلاك، فالمدرسة ليست وسيلة المجتمع في التنشئة الاجتماعية فحسب، بل هي وسيلة النظام السياسي كذلك إذ يعول عليها كثيراً في عملية التنشئة السياسية خاصة فيما يتعلق بتوضيح مفاهيم الوحدة الوطنية والانتماء القومي.

جماعة الرفاق: إن جماعة الرفاق تنظيم اجتماعي تلقائي في غالب الأحيان ينشأ بدافع الحاجة الاجتماعية للفرد التي لم تشبع في الأوساط الاجتماعية الأخرى، وغالباً ما يجد الفرد الراحة النفسية والشعور بالأمن والطمأنينة عندما يكون بين أفراده.

فإن جماعة الرفاق تؤدي جانباً بالغ الأهمية في التأثير، وبالتالي تكون البديل المناسب لاحتضان الفرد وتمكينه من إرادته عندما يبدأ الطفل يبحث عن ذاته خارج الأسرة والمدرسة مما يجعل لها مساهمة في صياغة شخصية الفرد وسلوكه الاجتماعي وقيمه واتجاهاته، بناءً على القيم والأحكام والأفكار التي تزوده وتغذيه بها جماعته المندمج فيها، وبالتالي تترسخ لديه مجموعة من الصور والتمثلات يضعها قاعدة للتعامل مع الآخر، وعلى هذا الأساس تُبنى وتتشكل نظرته للآخر المخالف للمذهب السني.

عمـل الـذاكرة الجماعيـة: توجـد الـذاكرة فـي المؤسسـات الاجتماعيـة(الـذاكرة الجمعيـة الدينية – ذاكرة العائلة الجمعية)، فهي تؤدي وظيفة تاريخية تريد استعادة الماضي التاريخي كما أنها تؤدي وظيفة ضرورية للعقل اعتقد جون لوك أن الذاكرة تنطوي على " مستودع لأفكارنا"، ومن خلال أعمال الذاكرة تتحقق الفكرة فعلاً مرة أخرى.

ومن هنا فإن كل مجتمع يُنشيئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالاً من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالاً يقوم بالخصوص بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها ويوزع الأدوار، ويُعبِر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة.

فالمخيـال مكـوَّن ثقـافي يتشـكل عبـر التجـارب التاريخيـة والعلاقـات المتنوعـة ويصـدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة محكمة ومتلازمة من تلك التصورات الخاصة به.

وإن كانت بعض خلافات الماضي مازالت حاضرة في صلب التفكير المعاصر إن لم تندثر تماماً الحساسيات العقائدية والثقافية بين السنة والشيعة، فالماضي يُدْفع به ليكون جزءاً من صراعات الحاضر، فالجانب السوسيو تاريخي له تأثير كبير في عمل الذاكرة الجمعية.

الجانـب الإعلامـي: إن قضية الشيعة أو السنة لم تكن مطروحة من ذي قبل بشكل كبير خاصة في أواخر القرن العشرين(الثمانينات– التسعينات)، لكن مع بداية القرن الواحد والعشرين أصبحت مطروحة وبشكل رهيب، خاصة مع ظهور الإعلام الحر الذي يغزي الصراع.

وهذا ما نستنتجه من خلال الخطابات المتعددة وعبر وسائل الإعلام المختلفة، سواءً كانت مرئية أو مسموعة أو مقرؤة، عبر ما تمنحه الصورة من ابعاد وملامح من شأنها أن تعيد صياغة الواقع وتقديم الصورة وفق ما يرغب القائمون عليها في ايصال الأفكار وتجسيد الرؤى ورسم المواقف.

كما أن **الخطاب** يتجاوز الشكلية اللغوية ويمتد إلى وسائل الإقناع ونوعية البرهان.

في حين يرى بورديو–P–Bourdieu– أن " الخطاب ليس رسالة يجب فك رموزها فحسب فهو كذلك منتوج تعرضه على تقييم الآخرين وأن قيمته ستحدد من خلال علاقته بمنتوجات أخرى أكثر ندرة أو أكثر رواجاً...".

ويضيف مانكينو– Meinqueneau – أن " كل خطاب يستمد هويته من وجود خطاب آخر(الخطاب والخطاب المضاد) بشكل خفي أو ظاهر، بحيث يستحضر الخطاب الآخر للبرهنة على قضية من قضاياه فيحيل عليه بشكل علني أو خفي".

وأخيراً يبقى السؤال مطروحاً للإجابة عليه في بحث آخر: هل المغايرة (الغير – الآخر) تقتضي بالضرورة أن تكون مبنية على الصراع والعنف، أم على الانفتاح والتعايش؟

قائمة المصادر و المراجع العربية

القرآن الكريم: رواية ورش

المصادر:

1- الاشعري، أبو الحسن.(1990). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (ت) محي الدين عبد الحميد، ط03، بيروت.

2- الخميني، آية الله.(1979). الحكومة الإسلامية، طبعة القاهرة.

3- الشهرستاني، أبو الفتح.(1993). الملل والنحل. (ت) أمير علي مهنا- علي حسن فاعود، دار المعرفة، ط03، بيروت.

4- النوبيختي، الحسن بن موسى.(2007). فرق الشيعة. (تح) هـ/ ريتر، بدايات اعادة طبع سوريا.

5- ابن أبي حديد.(1959). شرح نهج البلاغة، (ت) محمد أبي الفضل، ابراهيم مجلد01 دار احياء الكتب العربية، القاهرة.

6- ابن منظور، أبو الفضل محمد.(1955). لسان العرب، اعداد وتصنيف يوسف الخياط دار لسان العرب، بيروت.

7- الاندلسي، ابن حزم أبو محمد.(1331هـ). الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة.

8- الشافعي، محمد بن ادريس.(1940) ديوان الشافعي، طبعة القاهرة.

المراجع بالعربية:

1- ابراهيم، عبد الله.(2001).المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، ط01، المغرب.

2- (2005). الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، المركز الثقافي العربي، ط01، المغرب.

3- أبوزيد نصر، حامد. (2000). مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط05، المغرب.

4- (2004). دوائر الخوف، المركز الثقافي العربي، ط03، المغرب.

5- (2008). الخطاب وبالتأويل، المركز الثقافي العربي، ط03، المغرب.

6- الجابري، محمد عابد.(1990). نقد العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، بيروت.

7- (2004). الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط02، بيروت

8- الشرفي، عبد المجيد. (2004). الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

9- الصفار، حسن بن موسى.(2009). الطائفية بين السياسية والدين، المركز الثقافي العربي، ط2009، المغرب.

10- المستكاوي، أحمد.(2007). صورة الذات والآخر بين العرب وإسرائيل. جامعة أسيوط عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط01.

11- جعيط، هشام.(1991). الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، ط1991، بيروت.

12- حرب، علي.(1955). الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة. المركز الثقافي العربي، المغرب.

13- سارتر، جان بول.(1946). الوجودية مذهب إنساني، (ت) عبد المنعم حنفي المصرية للطبع والتوزيع، ط01.

14- عامر، مصباح. (2011) .نظريات التحليل الإستراتيجي والأمني للعلاقات الدولية دار الكتاب الحديث، الجزائر.

15- (2003). التنشئة الاجتماعية والسلوك الانحرافي، دار النهضة، ط01، الجزائر.

16 - لبيب، الطاهر.(1999). صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية-الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط01، بيروت.

17 - مروة، حسين.(2002). النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مج الأول، دار الفرابي، ط01، بيروت.

18 - إبراهيم عيسى، عثمان.(2009). مقدمة في علم الاجتماع، دار الشروق، ط02 الاردن.

- **19** أحمد، أمين.(1961). فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 08، القاهرة.
- **20** أرسطو، طاليس.(1979). الخطابة، (ت) عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت.
-**21** أركون، محمد.(1955). أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، (ت) هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.
- **22** اعراب، إبراهيم.(2000). الاسلام السياسي والحداثة، افريقيا الشروق، المغرب.
- **23** الأشعل، عبد الله.(2010). تحديات الحوار العربي الإيراني، دار الفكر ط01، دمشق.
- **24** البدري، جمال شاكر.(2007). التشيع والعولمة، صفحات للدراسات والنشر، ط01 سوريا.
- **25** الجزار، منصف.(2007). المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، دار محمد علي للنشر، تونس.
- **26** الجويلي، محمد.(1992). الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، سراس للنشر، تونس.
- **27** الحر العاملي، محمد.(1993). وسائل الشيعة، ج29، ، ط01، بيروت
- **28** الحسن إحسان، محمد،(2005). علم الاجتماع الديني، دار وائل للنشر و التوزيع الاردن.
- **29** الحوات، علي.(1997). النظرية الاجتماعية. منشورات شركة الجاELGA، طرابلس.
- **30** الخشن، الشيخ حسين.(2006). الإسلام والعنف قراءة في ظاهرة التكفير، المركز الثقافي العربي، ط01، المغرب.
-**31** الزيود، ماجد.(2006). الشباب والقيم في عالم متغير، دار الشروق للنشر والتوزيع ط01، الاردن.
- **32** السرجاني، راغب.(2011). الشيعة نضال أم ضلال، دار أقلام للنشر والتوزيع ط 01، القاهرة.
- **33** السيد، رضوان.(2007). الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، لبنان.
- **34** الشاروني، حبيب. فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف الاسكندرية، مصر.
- **35** العلمي، الخمار.(2006). في الهوية والسلطة، دار مابعد الحداثة، المغرب.

- **36** العوا محمد، سليم.(2008). في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق ط03، مصر.
- **37** اللاوندي، سعيد.(2006). الإسلاموفوبيا، نهضة مصر للطباعة و النشر، ط01 مصر.
- **38** المتقي الهندي، علاء الدين.(1985). كنز العمال، مؤسسة الرسالة، ط05، بيروت.
- **39** الهاشمي، مجد.(2011). الإعلام الدبلوماسي والسياسي، دار أسامة للنشر والتوزيع ط01، الاردن.
- **40** أنجرس، موريس.(2006). منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، دار القصبة للنشر، ط02، الجزائر.
- **41** أومليل، علي.(1992). في شرعية الاختلاف، المجلس القومي للثقافة العربية الرباط.
- **42** بدوي، عبد الرحمن.(1980). دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، مصر.
- **43** بركات، حليم.(1985). المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ط02، بيروت.
- **44** بن سالم، حميش.(2003). في معرفة الآخر، دار حوار للنشر والتوزيع ط02، سوريا.
- **45** بن عبد الله، ناصر.(ه1413). مسألة التقريب بين السنة والشيعة، دار طيبة للنشر ط01، الرياض.
- **46** بن نعمان، أحمد.(1991). التعصب والصراع العرقي والديني واللغوي، منشورات دحلب، ط01، الجزائر.
- **47** جان كالفي، لويس.(2006). علم الاجتماع اللغوي، (ت) محمد يحياتن، دار القصبة للنشر، الجزائر.
- **48** حرب، سعاد.(1994). الأنا والآخر والجماعة، دار المنتخب العربي للدراسات والتوزيع، ط01، لبنان.

- **49** حنفي، حسن–الجابري، محمد عابد.(2005). حوار المشرق والمغرب، رؤية للنشر والتوزيع، ط04، القاهرة.
- **50** خليل، أحمد خليل.(1984). المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة ط01، بيروت.
- **51** زعمي، مراد.(2007). مؤسسة التنشئة الاجتماعية، دار قرطبة، ط01، الجزائر.
- **52** زهران، حامد، علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة،(ب.ت).
- **53** سويق، مصطفى.(1970). مقدمة لعلم النفس الاجتماعي، مكتبة الانجلو المصرية ط03، القاهرة.
- **54** شاقا، فرانكفورت–دافيد، ناشمياز.(2004). طرائق البحث في العلوم الاجتماعية بتر للنشر والتوزيع، ط01، سوريا.
- **55** شلبي، عبد الجليل.(1986). الخطابة وإعداد الخطيب، دار الشروق، ط02، القاهرة.
- **56** طالب، مناد.(2009). مشكلات فلسفية نهضوية معاصرة، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر.
- **57** طه جابر، فياض العلواني.(1986). ادب الاختلاف في الإسلام، دار الشهاب الجزائر.
- **58** طه، عبد الرحمن.(2006). الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط02، المغرب.
- **59** عبد الرب، عبد التواب.(هـ1413). الدراسة النظرية للخطابة، دار العاصمة ط01، السعودية.
- **60** عزام، محمد.(2004). الإتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية إلى الحداثة منشورات وزارة الثقافة، ط02، سوريا.
- **61** عطوف، محمد ياسين.(1991). مدخل في علم النفس الاجتماعي، دار النهار للنشر بيروت.
- **62** عماد، عبد الغني.(2007). منهجية البحث في علم الاجتماع، دار الطليعة، ط01 بيروت.
- **63** عمارة، محمد.(1997). تيارات الفكر الإسلامي، طبعة دار الشروق، ط02، القاهرة.

- **64** غريب، عبد الكريم.(1997). منهج وتقنيات البحث العلمي، منشورات عالم التربية ط01، المغرب.
- **65** فهمي، الغزوي.(1997). المدخل إلى علم الاجتماع، دار الشروق، ط01، الاردن.
- **66** فياض، عبد الله.(2005). تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة، مطبعة أسعد ط04، بغداد.
- **67** قباني، محمد.(2010). الدولة العباسية من الميلاد إلى السقوط، دار الأصالة ط01، الجزائر.
- **68** القرضاوي، يوسف.(2007). الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، دار الشروق، ط03، مصر.
- **69** محمد نوار، صلاح الدين.(1996). الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي و الديني منشأة المعارف، القاهرة.
- **70** محي، عبد المنعم.(1998). إيران وأربكان وصراع الخلافة، دار الكتاب العربي ط01، سوريا.
- **71** مصطفى، الشيبي كامل.(1976). الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر مكتبة النهضة، بغداد.
- **72** ميلاد، حنا.(1998). قبول الآخر، دار الشروق، ط01، مصر.
- **73** نوفل، أحمد.(1987). الحرب النفسية، دار الشهاب، الجزائر.

موسوعات:

- **1** أندريه، لالاند.(2001). الموسوعة الفلسفية، مج الأول، تعريب خليل أحمد خليل إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، ط02، بيروت- باريس.
- **2** ممدوح، العربي.(2010). الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ألفا للنشر والتوزيع، ط01.
- **3** لحميل، الحاج.(2000). الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي مكتبة لبنان ناشرون، ط01، بيروت.

معاجم:

- **1** أبـو حطـب، فـؤاد.(1980). معجـم مصـطلحات التحليـل النفسـي، ديـوان المطبوعـات الجامعية، ط01، الجزائر.

- **2** معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع.(2010). (تح) طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ ميغان موريس، (تر) سعيد الغانمي، إعداد المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، بيروت.

رسائل جامعية:

- **1** طيبـي، غمـاري.(2005-2006). الهويـة فـي العمـل فـي المرحلـة الراهنـة للمجتمـع الجزائري، رسالة دكتوراه في الانثروبولوجيا، قسم الثقافة الشعبية
جامعة أبي بكر بلقايد- تلمسان.

- **2** بليفة، ميلود.(2000-2001). صورة الغرب في كتابات وتراث المغاربة خلال القرنين 18و19م- الجزائر نموذجاً، رسالة ماجستير، قسم الثقافة الشعبية- شعبة الانثروبولوجيا جامعة أبي بكر بلقايد- تلمسان.

- **3** كبير، محمد.(2000-2001). مشروعية السلطة في المجتمع العربي المعاصر الجزائر نموذجاً، أطروحة ماجستير، قسم الانثروبولوجيا، جامعة أبوبكر بلقايد- تلمسان.

مقالات:

-**1** السيد، سعيد محمد" مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج"، سلسلة كتب المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير 1978، الكويت.

- **2** بويحاوي، عبد الكريم "العجز القصوري بين الحقيقة والخيال"، مجلة المجلس الإسلامي العدد03، 2000.

- **3** لبيب، الطاهر" من أجل مقاربة ثقافية للمسألة الخليجية" ، ندوة الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، 1991.

BIBLIOGRAPHIE

1– AKTOUF,**O**.(**1987**). Méthodologie des sciences sociales et approche qualitative des organisations,presse de l'université du québec.

2– BALANDIER,**G**. L'anthropologie politique,presse universiaire, pari.

3– BOUDON,**R–BESNARD**,**PHI–CHERKAOUI**,**M–LéCUYER**,**B**,**P**.(**2005**). Dictionnaire de sociologie,Ed,larousse, paris.

4– CANTTI,**E**.(**1973**). The voice of Marrakesh, Marion Boyars, London.

5– CASTORIADIS,**C**.(**1997**). Work in Fragment : Writings on politics, society, psychoanalysis, and the Imagination, Stanford, university press.

6– DANTIER,**B**.(**1967**). Texte de méthodologie en sciences sociales, presse université de France, paris.

7– DURAND,**Y**. (**1988**). L'exploration de L'imaginaire,bibliotheque de L'imaginaire,L'espace bleu ,paris.

8– DURANT,**G**.(**1992**). les structures Anthropologique de l'imaginaire,Dunort 11eme Ed,paris.

9– DURKHEIM,**M**.(**1912**). Les formes élémentaires de la vie religieuse,Livre I,université du québec, canada.

10– ELIA SARFATI,**G**.(**1997**). Eléments d'analyse du discours,Ed,NATHAN,université paris.

11–ELIAD,**M**.(**1980**). image et symboles,Ed,gallimard,paris.

12– GRUENAIS,**M–E**.(**1990**)."une Anthropologie au risque de la modernité" L'homme N°,115,juiiiet-septembre,1990.

13– KILANI,**M**.(**1993**). "la culture comme texte" sur la nature d'l'objet anthropologique In mieville,Denis.Approche sémiologique dans les science humaines,Lausanne.

14– LACOMBE,**B**.(**1996–1997**). pratique du terrain méthodologie et technique d'enquete,Thèse de doctorat de l'université de paris I en démographie ,presses universitaire du septentrion.

15– OLIVIER de SARDAN,J–P.(2001). "L'enqueete de terrain socianthropologique" In actes des journées d'etudes sciences sociales .Tunis,29-30 janvier 1999.

16– QUIVY,R–CAMPENHOUDT,L.(2006). Manuel de recherche en sciences sociales,3eme, Ed, Dunod, paris.

17– REDFIELD,R .and SINGER,M.(1954). "The cultural life of cities". Economic development and cultural change,Vol 3eme.

مواقع إلكترونية:

– http:// en www. Wikipedia. Org/ wiki/ Histori
28.08.2013./ 9:47.

– http:// www. Univ – tlemcen. Dz / historique. Htm
15.06.2013./ 12:15 .

– http://www.islam strory.com
13.04.2013./ 22:10.

– http://www. Aqlamonline.net
20.09.2013./ 11:25.

– http:// www. alarabiya. net/ articles htm
10.12.2012./ 14:33.

– http: // www. islam. About division / schia sunni.htm
19.12.2012. / 19:41.

– http:// www. Islamic web. Com/ folder
26.04.2012/ 16:50.

الملحق الأول:

دليل رخصة قبول المقابلة:

سأطرح عليكم بعض الأسئلة لمعرفة إذا ما كنتم متناسبين مع فئة المبحوثين التي أبحث عنها.

هل أنت موافق؟

1-هل تشاهد قنوات اعلامية شيعية؟

2 -ما موقفك من الشيعة؟

3 -كيف تُقيِّم دور الشيعة من الناحية السياسية في المنطقة العربية؟

4 -أيهما يهيمن على العالم الإسلامي: السنة أم الشيعة؟

في حالة الإجابة في الأسئلة الأولى بـِ نعم آخذ موعداً مع المبحوث لإجراء المقابلة الرئيسية

وأحياناً تكون المقابلة مباشرة بعد طرح هذه الأسئلة.

الملحق الثاني

دليل المقابلة:

في إطار البحث الميداني الأكاديمي المتعلق بإعداد رسالة الماجستير تخصص علوم الاجتماع السياسي والديني . أود مساعدتكم بآرائكم ومواقفكم فيما يخص الموضوع المعنون تحت : صورة الشيعة في المخيال الجزائري، كما أحيطكم علماً بأن المعطيات والأجوبة تبقى سرية ولا تستخدم إلا في غرض البحث.

المعطيات الشخصية للمبحوث:

رقم المقابلة : ☐

الجنس ☐ أنثى ☐

الحالة المدنية اعزب ☐ متزوج ☐

المهنة طالب ☐ عامل ☐

المستوى التعليمي سنة أولى ☐ سنة ثانية ☐ سنة ثالثة ☐

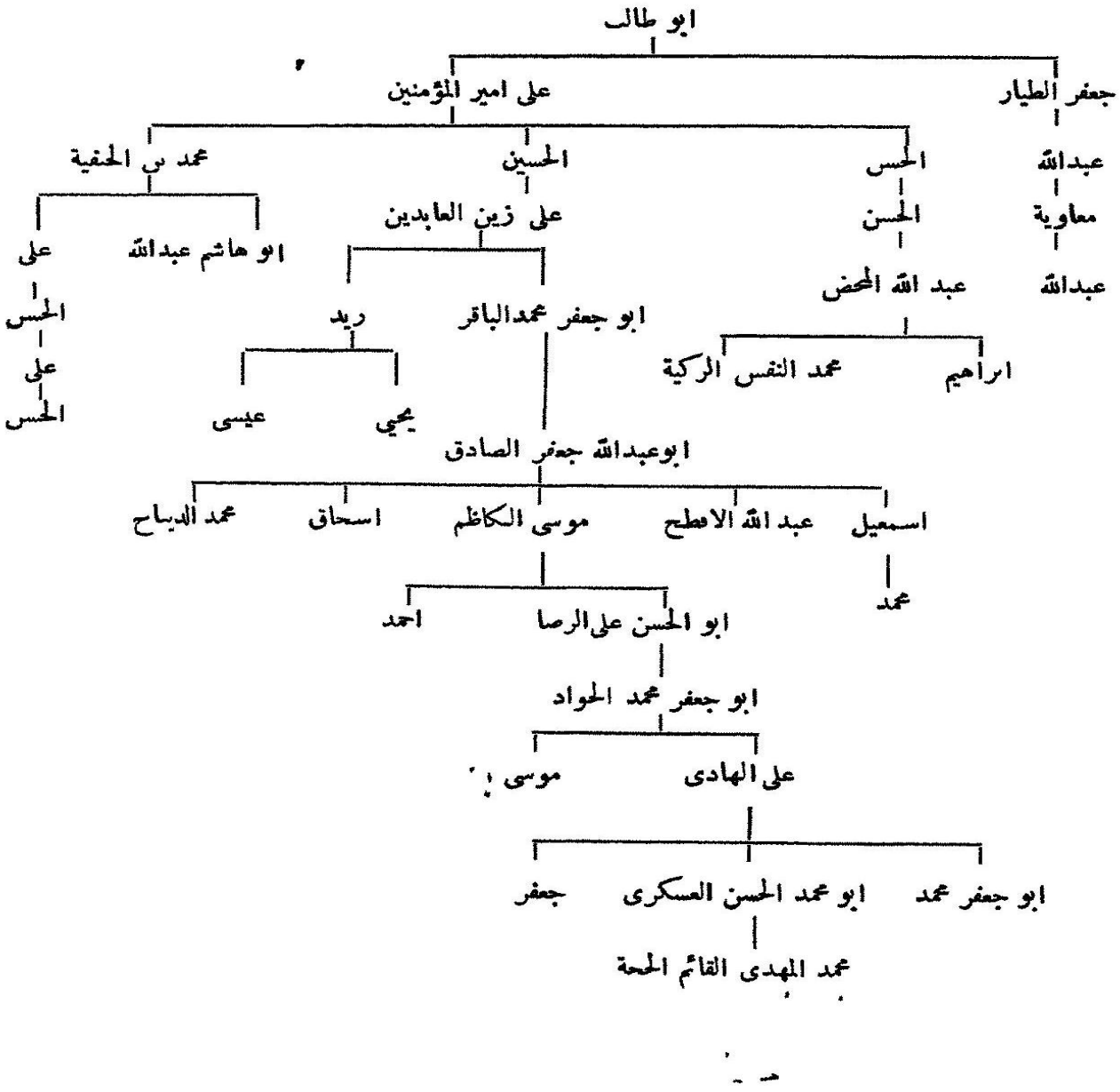
ماستر 1 ☐ ماستر 2 ☐

محاور المقابلة:

محاور المقابلة	الأسئلة
حول صورة الذات والآخر	1- هل تعتبر النظام الإيراني وحزب الله في لبنان ينتميان إلى أنظمة جمهورية،أم إلى انظمة اسلامية متطرفة . 2- كونك تنتمي إلى الطائفة السنية ما موقفك من الشيعة التي تطعن في الصحابة. 3- كيف تتصور نظرة الشيعة لأهل السنة. 4- ما موقفك من الشيعة.
مؤسسات التنشئة الاجتماعية	1- ماهي القنوات الدينية االسنية التي تشاهدها بكثرة. 2- هل تشاهد القنوات الدينية الشيعية في البيت ؟ إذا كانت الإجابة بـ نعم هل تشاهدها لوحدك،أم مع العائلة. 3- هل للخطاب الديني المسجدي دور في رسم صورة معينة عن الشيعة ؟ إذا كانت الإجابة بـ نعم ، هل هي إيجابية، أم سلبية.
التمثلات السياسية	1- ما موقفك من تصدي حزب الله لإسرائيل. 2- كيف ترى مساندة إيران للقضايا العربية (فلسطين –حزب الله) 3- كيف تقيم دور إيران بعد أن اصبحت قوة اقتصادية تقف في وجه الغرب وأمريكا.
التمثلات الدينية	1- كيف تنظر إلى الشيعة وهي تحاول أن تنشر المد الشيعي داخل الدول السنية . 2- ماذا تمثل لك الأعمال (اللطم–الضرب...) التي يقوم بها الشيعة أثناء الاحتفال بالمواكب الحسينية. 3- في نظرك أيهما يمثل الفرقة الناجية السنة أو الشيعة. 4- ما موقفك من الشيعة الذين يطعنون في الصحابة

الملحق الثالث

شجرة نسب آل ابى طالب



من كتاب فرق الشيعة للنوبيختي

الملحق الرابع:

ثَبْت ابجدي لأهم الفرق الشيعية:

الرقم	الفرقة	التعريف بها
١	**الأثنى عشرية**	سُموا بالاثني عشرية لأنهم وقفوا بأئمتهم عند الثاني عشر، فهو الغائب المنتظر، يتسلسلون على النحو التالي: -1- علي بن أبي طالب(40هـ)، يلقبونه بالمرتضى. -2- الحسن بن علي(3-50هـ)، ويلقبونه بالمجتبى. -3- الحسين بن علي(4-61هـ)، يلقبونه بالشهيد. -4- علي زين العابدين بن الحسين (38-95هـ) يلقبونه بالسّجاد. -5- محمد الباقر بن علي زين العابدين (57-114 هـ)، ويلقبونه بالباقر. -6- جعفر الصادق بن محمد الباقر(83-148)، ويلقبونه بالصادق. -7- موسى الكاظم بن جعفر الصادق(128-183هـ) ويلقبونه بالكاظم. -8- علي الرضا بن موسى الكازم (148-203هـ)، ويلقبونه بالرضى. -9- محمد الجواد بن علي الرضا (195-220هـ)، ويلقبونه بالتقي.

-10- علي الهادي بن محمد الجواد(212-254هـ)، ويلقبونه بالنقي.

-11- الحسن العسكري بن علي عبد الهادي(232-260هـ)، ويلقبونه بالزكي.

-12- محمد المهدي بن الحسن العسكري(257هـ....)، يلقبونه بالحجة القائم المنتظر.

٢ **الاسماعيلية** من الشيعة الإمامية، قالوا إن الإمام بعد جعفر الصادق، هو ابنه اسماعيل وليس موسى الكاظم، كما قالت الاثنى عشرية، وهم يمثلون التيار الثوري في الإمامية، ويعرفون أيضاً بالباطنية لقولهم بأن لكل ظاهر باطن، وفي تعاليمهم يمتزج الإسلام بالفلسفة اليونانية.

٣ **الإمامية** هم الشيعة الذين قالوا بالنص والوصية على الأئمة من آل البيت، وبالذات أبناء علي من فاطمة.

٤ **البترية** من الشيعة الزيدية، وهم أصحاب الحسن بن صالح بن يحي، وأصحاب كثير النواء[أو النوبي، أو الثومي] واسمه المغيرة بن سعد، وهو الذي كان يلقب بالأبتر. وهم يفضلون علي بن أبي طالب، ويصححون بيعة أبي بكر وعمر، لأن علياً ترك لهما الأمر، ويتوقفون في الحكم على عثمان وقتلته، وينكرون الرجعة ويعترفون بإمامة علي عندما بويع بها.

٥ **البيانيــة** مـن غـلاة الشـيعة. أتبـاع بيـان بـن سـمعان التميمـي النهدي، الذي ظهر بالعراق أوائل القرن الثاني الهجري. يقولون بحلول جزء إلهي في علي بن أبي طالب، انتقل منه إلى ابنه محمد بن الحنفية، فابنه أبو هاشم، فبيان ابن سمعان.

ويقال إن بيان زاد في الغلو فالدَّعى النبوة!. وهم مشبهة مجسدة يقولون أن الله على صورة إنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه!. ولقد انتهت حياة بيان بقتله وصلبه على يد الوالي الأموي على العراق خالد بن عبد الله القسري.

٦ **الجارودية** من الشيعة الزيدية. ينتسبون إلى أبي الجارود زياد بن أبي زياد، وهم يقولون إن النص على علي بن أبي طالب بالإمامة كان بالوصف، لابالاسم والتعيين وأن الإمام بعده الحسن، فالحسين، وأن الإمامة بعدهم شورى في ولد الحسن والحسين.

٧ **الجناحيــة** من غلاة الشيعة، ينتسبون إلى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب [ذي الجناحين] أو الطيَّار، وهم يقولون بتناسخ الأرواح وأن روح الله حلّت بإمامهم عبد الله بن معاوية مروراً بآدم وبنيه....وأن العلم ينبت ويظهر بقلب إمامهم ظهوراً، ويقولون بأبدية الدنيا وينكرون زوالها، ومن ثَم ينكرون القيامة، ولا يحرمون الميتة ولا الخمر....ويقال إن غلوهم بلغ حد عبادة عبد الله بن معاوية، لما فيه من روح الله والقول بأنه حي لم يمت، وهو بجبل اصبهان وسيعود إليهم. ولقد ثارت الجناحية على عهد مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية في الكوفة، وانتقلت ثورتهم إلى الشرقي دجلة فاستولوا على حلوان وما

حولها، وهمدان، والري، واصبهان، وظلوا كذلك، قاتلهم أبو مسلم الخرساني فهزمهم وقتل قائدهم.

٨ **الحِلولية** من غلاة الشيعة. قالوا إن الله هو روح القدس، وأنها حلت في النبي ثم في أئمتهم: علي، فالحسن، فالحسين، فعلي بن الحسين، فمحمد بن علي، فجعفر ابن محمد بن علي، فموسى بن جعفر، فعلي بن موسى ابن جعفر، فمحمد بن علي بن موسى، فعلي بن محمد ابن علي بن موسى، فالحسن بن علي بن علي بن محمد بن علي بن موسى، فمحمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي ولذلك قالوا بألوهية هؤلاء الأئمة.

٩ **الخطابية** من غلاة الشيعة: أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب، مولى بني اسد. وهم مشبهة ادعوا نبوة الأئمة، وأنه لابد من رسول صامت مع الرسول الناطق، وأن محمداً هو الناطق وعلي هو الصامت. ولقد ثاروا بالكوفة وقتلهم والي العباسيين عليها عيسى بن موسى سنة 143هـ.

١٠ **الراوندية** من الشيعة العباسية. وهم الذين يجعلون الإمامة نصاً أو وراثة في بني العباس: العباس بن عبد المطلب، فعبد الله بن العباس، فعلي بن عبد الله حتى المنصور العباسي وهم ينتسبون إلى القاسم بن راوند.

١١ **الرزامية** من الشيعة العباسية، وهم الذين تبعوا رزام، فانشقوا عن الأبو مسلمية وقالوا إن أبا مسلم الخرساني قد قتل.

١٢ **الزيدية** من الشيعة ينتسبون إلى زيد بن علي. ساقوا الإمامة في اولاد فاطمة، وهم في الأصل على مذهب المعتزلة ومنهم عدة فرق: الجارودية، السليمانية، البترية، الصالحية....

١٣ **السبئية** من غلاة الشيعة ينتسبون إلى عبد الله بن سبأ، وهم ينكرون موت علي بن أبي طالب، ويقولون بالرجعة أي رجعة الأموات إلى الدنيا.

١٤ **السليمانية** من الشيعة الزيدية. ينتسبون إلى سليمان بن جرير الزيدي، ويقولون الإمامة شورى وسبيلها العقد، ويصححون إمامة أبي بكر وعمر، لأن الأمة تأولت فبايعت لهما وعدلت عن علي بن أبي طالب.

١٥ **الشريعية** من غلاة الشيعة. ينتسبون إلى الشريعي ويقولون بحلول الله في خمسة: النبي، وعلي، والحسن، والحسين، وفاطمة، فهم عندهم آلهة، وقالوا إن اضداد هؤلاء الخمسة هم: أبوبكر، وعمر، وعثمان، ومعاوية، وعمرو بن العاص.

١٦ **العبيدية** الفاطمية من الشيعة الإسماعلية. سموا بذلك نسبة إلى أول خلفائهم أبو عبيد الله المهدي.

١٧ **الغرابية** من غلاة الشيعة.سموا بذلك لقولهم إن علي بن أبي طالب كان أشبه بالنبي من الغراب بالغراب.

١٨ **القرامطة** من الشيعة الإسماعلية. وهم أبرز تياراتها الثورية، يقولون إن محمد بن اسماعيل هو الإمام بعد جعفر بن محمد، وأنه حي وهو المهدي.

١٩ **الكيسانية** الشيعة الذين ينتسبون إلى كيسان مولى علي بن أبي طالب. والإمامة عندهم في محمد بن الحنفية، وهم فروع تصل إلى إحدى عشرة فرقة.

٢٠ **المختارية** من الشيعة الكيسانية أصحاب المختار بن عبيد الله الثقفي، قالوا بإمامة محمد بن الحنفية بعد أمير المؤمنين علي رضي الله عنه.

لقد ركزنا على اهم واشهر الفرق الشيعية، فإننا اكتفينا بهذا القدر الممكن لكثرث الفرق وتشعُبِها، وصنّفناها ابجدياً لتكون دليلاً للقارئ والباحث.

من كتاب تيارات الفكر الإسلامي لمحمد عمّارة.

فهرس المحتويات

الموضوع **الصفحة**

فصل تمهيدي:	
التشكر	
الإهداء	
مقدمة عامة:	03
الهدف من الدراسة:	05
أسباب اختيار الموضوع:	05
أهمية الموضوع:	06
صعوبات الدراسة:	06
الدراسات السابقة:	07
منهج الدراسة:	11
اشكالية البحث:	12
فرضيات البحث:	15
المفاهيم الأبعاد ومؤشرات الدراسة:	15
المقاربة النظرية للدراسة:	45
القسم الأول: الاقتراب النظري للدراسة	
الفصل الأول: الإمامة أو الخلافة بين السنة والشيعة	
1. آراء الفقهاء في موضوع الإمامة:	51
2. المتكلمين في الإمامة والتجربة التاريخية:	54
3. الشيعة موقف ونظرية:	56
4. خلاصة الفصل الأول:	65
الفصل الثاني: حول مفهومي صورة الذات وصورة الآخر	
1. الأنا والآخر بصفة عامة:	68
2. الأنا السني والأنا الشيعي بصفة خاصة:	76

الموضوع	الصفحة
3. صورة الذات السنية من منظور شيعي:	80
4. صورة الذات الشيعية من منظور سني:	81
5. خلاصة الفصل الثاني:	83
القسم الثاني: الاقتراب المنهجي	
الفصل الثالث: المحددات المنهجية	
1. التعريف بمجال الدراسة:	86
1 . 1 الإطار الزمني:	86
1 . 2 الإطار المكاني:	86
1 . 3 تنظيم الجامعة والكليات:	87
1 . 4 الإطار البشري:	95
2. التقنيات المعتمدة لجمع المعطيات:	98
2 . 1 الملاحظة:	98
2 . 2 المقابلة:	99
2 . 3 نوع المعاينة:	102
الفصل الرابع معالجة المعطيات وتحليلها	
1. التحليل والتأويل:	105
1 . 1 الذهنية الجزائرية وغياب ثقافة التسامح وشرعية الاختلاف	105
1 . 2 الذات الجزائرية وسيطرة التعصب الديني	107
1 . 3 النظرة الخاطئة للآخر	109
1 . 4 تضخيم الذات وخفض قيمة الآخر	111
2. إثبات صحة الفرضيات:	112
3. خاتمة واستنتاجات:	114
قائمة المراجع:	122

ملخص :
تهدف هذه الدراسة إلى قراءة صورة الشيعي في مرآة الأنا السني الجزائري، منطلقة من التساؤل حول أسباب رفض الإنسان الجزائري للآخر الشيعي. و يفترض كإجابة اختلاف قيم الشيعي و تناقضها مع الأنا السني.
تتدخل في عملية تشكيل الصورة عدة عوامل منها :
مؤسسات التنشئة الإجتماعية، الجانب الإعلامي خاصة الخطاب، الذاكرة الجماعية.
إن تمثلات الطلبة للشيعة ليست موحدة، فهناك تمثلات سياسية، دينية، إيجابية و سلبية في نفس الوقت.
الكلمات المفتاحية :
الصورة – المخيال – التنشئة الإجتماعية – الإعلام – الخطاب – الذاكرة الجماعية.

Résumé:

L'objectif de cette étude est de lire l'image chiite dans le miroir de l'ego algérien sunnite, on aborde la question sur les raisons du rejet chiite par l'Algérien, et sans doute une réponse d'un conflit de différentes valeurs de chiites avec l'ego sunnite.

Plusieurs facteurs interférent dans le processus de formation de cette image : Institutions de socialisation, les médias, en particulier la parole, la mémoire collective.

Les représentations des étudiants chiites ne sont pas uniformes, il ya des représentations positives et négative de la vie politique et religieuse.

Mots-clés:
Image ; imagination ; socialisation ; les médias ; le discours ; la mémoire collective.

Summary:

The aim of this study is to read the Shiite image in the mirror of the Algerian ego Sunni, based on the question about the reasons for the Algerian Shiite rejection, and presumably an answer to a conflict of different values of Shiite and the ego Sunni.

Several factors interfere in the process of forming this image, including:
socialization of institutions, the media, especially the speech, the collective memory.

The Shiite representations of students are not uniform; there are positive and negative representations in their politico - religious life.

Keywords:
Image - imagination - socialization - the media - the speech - the collective memory