بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 13 سبتمبر 2016

صورة الآخر المسلم في مرآة المسيحي العربي

صلاح الدين العامري
باحث تونسي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

صورة الآخر المسلم في مرآة المسيحي العربي[1]

1- نشرت هذه الدراسة في مجلة "ألباب"، العدد 8، شتاء 2016، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

الملخص:

يحاول هذا البحث أن يقدم الصورة التي يختزنها المسيحي العربي عن الآخر. ويقترن الحديث عن صورة الشخصية النموذجية[1] في النصوص التراثية بمفهوم الذاكرة المركبّة من التاريخي والسياسي والنفسي والجغرافي والعرقي. وتكون الصورة من هذه الزاوية لوحة ذهنية تختزنها ذاكرة جماعة بشرية معينة لفترات زمنية طويلة ومتباعدة. وبالتالي فإن الصلة بين الصورة وعمليّة التخييل بما هي إعادة خلق وتجسيد للمجرّد وفق منطق ما يفرضه السياق.

وقد مثلت دراسة صورة الآخر، كما يقول البحث، إحدى أهم آليات الحوار بين الجماعات والثقافات، خاصّة وأنّه لم يعد من الممكن التنكّر لما يحدث في هذا العصر من تقارب مادي وإعلامي انهارت فيه الحواجز وتقلّصت فيه المسافات بين الأمم والشعوب وأضحت العلاقة بين الأنا والآخر علاقات يومية وشيجة تمهّد للمزيد من التعارف وتبادل المصالح والعمل المشترك. وبالانطلاق من ذلك فإن العمل تركز على محاولة الإمساك بصورة الآخر من خلال إبراز تمثل المسيحي العربي لها وتتبع مختلف التأويلات التي تقدم لها.

1- Max Weber: *Economie et société*, traduit de l'allemand par Julien Freund sous la direction Jacque Chavy et d'Eric de Dampierre, col. Agora, 2 vol, Paris, Pocket, 1995, vol 1, p28.

تمهيد

يطرح الوعي بالآخر المختلف عددا من الأسئلة منها: من أنا؟ ومن هو؟ ومن نحن؟ ومن هم؟ ولماذا نحن نحن، وهم هم؟ ويزداد تبئير السؤال إذا كان الأنا والآخر يتقاطعان في التاريخ والجغرافيا، وفي الحاضر وربّما المستقبل. وتُطرح في هذا المستوى أسئلة أخرى حول كيفيّة الوعي بذاكرة جمعيّة مركّبة من مجموع ذاكرات تاريخيّة لم تعترف في مستوى التنظير والممارسة بمفهوم «التاريخيّة» Historicité بالمعنى الذي ظهر به في أوروبا مع نهاية القرن التاسع عشر، نتيجة ما عرف في الفكر الغربي بأزمة الأسس La crise des bases[1]. ومن الأسئلة التي يمكن أن تطرح: كيف تنظر الذات إلى الآخر في هذا السياق المركّب؟ وكيف يمكن تشكيل الوعي به في واقع تاريخيّ متحوّل وحركي؟ وهل يُشكّل هذا الوعي على مبدإ الخصوصيّة أو الكونيّة؟ وبشكل عملي هل يكون هذا التنوّع في إطار «الوحدة» عامل تقريب وإغناء وتكامل بين الأنا والآخر أو هو يحافظ على صيغته التقليديّة تحت تأثير مقولات مثل الحريّة والهويّة ومخاطر العولمة؟

إنّ الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة الإشكاليّة حسب مقاربة كاستورياديس (C. Castoriadis) تبقى من وظائف المتخيّل (L'imaginaire) في السياق الاجتماعي[2]. ولن يتملّك الإنسان القوّة الخلاقة والإبداعيّة لهذا المتخيّل إلاّ في إطار إرساء علاقة نقديّة مع كلّ من الإيديولوجيا واليوتوبيا بوصفهما شكلا من أشكال الوعي المغلوط بالأشياء والظاهرات[3]. ومن هذه الزاوية يمكن أن نرصد ملامح صورة الحسين بن علي في مرآة المسيحي العربي. وقد اخترنا الانطلاق من كتاب انطون بارا **الحسين في الفكر المسيحي**[4] للوقوف على طبيعة الإجابات الممكنة عن الأسئلة السابقة.

صورة الحسين

آثرنا اعتماد مفهوم الصورة عنوانا لهذه المبحث، لغناء هذا المصطلح وارتباطه بشبكة من المفاهيم تشكّل مفهوم **المتخيّل الجمعي (L'imaginaire collectif)** بالمعنى الأنتروبولوجي[5]. وغالبا ما تتحوّل مكوّنات

1- لمزيد التوسّع يمكن العودة إلى: جيل دولوز وفليكس غتّاري: **ما هي الفلسفة؟**، ترجمة وتقديم مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، بيروت- اليونسكو، باريس- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م، ص27 وما بعدها (الطبعة الأولى الفرنسية، 1991م).

2- C. Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*, Editions de Seuil, Paris, 1975, pp 205-206.

3- Paul Ricœur: *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique*, T. II, Esprit- Seuil, 1986, p13.

- يمكن العودة إلى: جوزيف غيبل: «الإيديولوجيا»، ضمن **تساؤلات الفكر المعاصر**، ترجمة محمد سبيلا، دار الأمان، 1987م، ص 100

4- انطون بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، قم- إيران، مطبعة سرور، 1426هـ/ 2005م، ط1.

5- يعرّف جيلبار ديران المتخيّل على النحو التالي:

«L'imaginaire [est] l'ensemble des images et des relations qui constitue le capitale pensé de l'homo sapiens»: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Ed. Dunot, Paris 1984, 10em édition, pp XXII.

من هذا المتخيّل إلى حقيقة أنطولوجيّة متعالية عن الخِبْريّة (L'empirisme) في سيرورتها التاريخيّة[6]. وتخرج الصورة في هذا السياق على طابعها المادّي المحسوس لتتمحّض للمجرّد، فصورة الشيء هي ماهيته المجرّدة وخياله في الذّهن والعقل[7]. وفي هذا السياق يعتبر ريجيس دوبري Régis Debray تشكيل الصور محاولة للإبقاء على شيء من الميّت المنقرض[8]. ومن معاني كلمة Imago في اللاتينيّة القناع الشمعي الذي يُوضع على وجه الميّت[9]. ومع وضع هذا القناع تتحوّل العلاقة بين الجماعة وزعيمها من التاريخي الواقعي إلى المتخيّل، أي من المادي المحسوس إلى المجرّد الرمزي.

ويقترن الحديث عن صورة الشخصية النموذجية[10] في النصوص التراثية بمفهوم الذاكرة المركبّة من التاريخي والسياسي والنفسي والجغرافي والعرقي[11]. وتكون الصورة من هذه الزاوية لوحة ذهنية تختزنها ذاكرة جماعة بشرية معينة لفترات زمنية طويلة ومتباعدة. ويجب التذكير في هذا السياق بأنّ إنتاج الصّورِ والرّموزِ لا يكون دفعة واحدة، في لحظة ما من لحظات تاريخ الجماعة، وإنّما هو خلق دائم وغير متوقّف[12]. وتتحول الصورة المُتخيَّلة لشيء ما تدريجيّا إلى مكوّن مركزي في عاطفتها ووجدانها، فترتقي إلى منزلة الرمز المقدس والعقد الروحي الملزم لأفراد الجماعة[13].

ولئن ارتبط مفهوم الصورة في معجمات اللغة العربية وكتب التفسير الإسلاميّة بالإيهام والظّن والسحر[14]، فإنّ بعض الفلاسفة ابتعدوا عن هذا التبسيط، وجاء فهمهم له قريبا من معنى الإبداع المؤسس للثقافات[15].

6- من المصنّفات المهمّة في دراسة تاريخ المتخيّل:

- Lucien Boia: *Pour une histoire de l'imaginaire*, Editions les Belles Lettres, Paris, 1998.

7- **المعجم الوسيط**، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، 2004م، ط4، مادة (صور)، ص 471

8- ريجيس دوبري: **حياة الصّورة وموتها**، ترجمة فريد الزّاهي، الرباط، إفريقيا السرق، 2002م، ط1، ص 25

9- م.ن، ص 17

10- Max Weber: *Economie et société*, traduit de l'allemand par Julien Freund sous la direction Jacque Chavy et d'Eric de Dampierre, col. Agora, 2 vol, Paris, Pocket, 1995, vol 1, p28.

11- C. Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*, p74.

- ينظر في هذه المسألة أيضا: محمد الجوهري وآخرون: **تقارير بحث التراث والتغيّر الاجتماعي، الكتاب الأوّل الإطار النظري وقراءات تأسيسيّة، القاهرة**، مركز البحوث والدراسات الاجتماعيّة- جامعة القاهرة، 2002م.

12- C. Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*, p7.

13- يصطلح ماكس فيبر على تكرار الفعل الاجتماعي بانتظام بين مجموعة من الأشخاص «**العادة**» ويفضّل أن تسمّى العادة تقليدا إذا ارتكزت الممارسة الفعليّة على معايشة طويلة: **مفاهيم أساسيّة في علم الاجتماع**، ترجمة صالح هلال، مراجعة محمد الجوهري، القاهر، المركز القومي للترجمة- المركز الثقافي الألماني، ط1، 2011م، ص59.

14- جاء في **لسان العرب** «تصوّرت الشيء توهمّت صورته فتصوّر لي»، بيروت، دار صادر، 1955م، ج 5، ص 473

- ينظر أيضا: محي الدّين بن عربي:

- **تفسير ابن عربي**، ضبطه وصحّحه عبد الوارث محمد علي، بيروت دار الكتب العلميّة، 2001م، ط1، ج2، ص 22

- **الفتوحات المكيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والملكيّة**، بيروت، دار صادر، د.ت، ج2، ص25.

15- Edward Caset: *Imagining; A phenomenological study*, Indiana, University Press, Bloomington and London, 1976, p184.

وكان أرسطو أوّل من تعرض لدور «المخيال» في بناء ثقافة المجتمعات وعبّر عنه بـ»فانتاسما». وأخذ عنه الفلاسفة المسلمون كالفارابي (339هـ/950م) وابن سينا (تـ.427هـ/1036م) وابن رشد (تـ.595هـ/1198م) وغيرهم، هذا المفهوم وترجموه بكلمة «فانتاسيا»[16]. ويعتبر ابن رشد في هذا السياق أنّ» المعاني الخيالية هي مُحرّكة العقل لا متحركة [...]، فالخيالات هي ضروب من المحسوسات عند غياب المحسوسات"[17].

ومن هذه الزاوية فإنّ العقل يجرّد التصوّر ويخلقه بواسطة المخيال، أي إنّه يجعل من الصور التي تتخيّلها النفس معقولة وهذا بخلاف ما يفعله العقل القابل أو العقل المنفعل. ويعرّف التوحيدي التخيّل بأنّه "قبول صور المحسوسات بعد مفارقتها وزوالها عن الحسّ"[18]. ويقرن الصورة والتخيّل بالإنسان دون سائر الكائنات فيقول: "معرفة الدواب أولادها بالرائحة، ومعرفة الطير أفراخها بالألوان، ومعرفة الناس للناس بالصورة"[19]. إنّ ربط الصورة بالجانب التخييلي لدى الإنسان أساسه تفرّده بملكة التخيّل Imagination التي لا تكتفي بتصوير ما يعرفه الإنسان، بل كذلك ما يتخيّله في سياقه المركّب من النفسي والتاريخي والسياسي والاجتماعي.

إنّ ما يهمّنا من هذه التعريفات هو عقدها الصلة بين الصورة وعمليّة التخييل بما هي إعادة خلق وتجسيد للمجرّد وفق منطق ما يفرضه السياق. وهذا ما يجعل الصورة انطباعا نفسيا ناتجا عن الرؤية والتجلّي، ولكن بشروط العقل المركّب[20] وآلياته. وباعتبار أنّ الصورة ناتجة عمّا هو حسّي وملموس، فإنّها تصطبغ بنفسية المصوّر وزوايا مقاربته للأشياء وموقعه منها. ومادامت الصورة انطباعا نفسيا وذهنيا «فإنّ التذكّر يحيل على التخيّل الذي يتعقّب الموجودات ويتمثّلها حسب التصوّر الخاص للمبدع»[21]. ومن هذا المنطلق حاولنا البحث في خصوصيات صورة الحسين كما تمثّلها المسيحي العربي. وركّزنا أساسا على البعدين التخييلي والرمزي لهذه الصورة انسجاما مع مناهج دراسة الذاكرة التي تعطي المتخيّل مكانة مركزيّة في مثل هذه الأعمال.

16- صلاح الدين العامري: **الاحتفاء بالموت من خلال صورة الشهيد بين المسيحية والإسلام: يسوع والحسين أنموذجا** ص11 (شهادة ماجستير، إشراف محمد الحداد، كلية الآداب بمنوبة، 2008م).

17- ابن رشد: **الكتاب الكبير للنفس لأرسطو**، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، بيروت، دار الحكمة، 1997م، ص 218

18- أبو حيان التوحيدي: **المقابسات**، بيروت، دار الآداب، 1986م، ص 289

19- م.ن، ص 228

20- إنّ ما نقصده بالعقل المركب هو مجموع العقول المشكلة للعقل الكلّي ومنها العقل السياسي والعقل الإيماني والعقل التاريخي وغيرهم. ومن هذا المنطلق ينقد كاستورياديس الفلسفة الماركسيّة ورفض اختزال بنايات المجتمع وصراعاته وحركيّته الفوقيّة أو التحتيّة في الجانب الاقتصادي الإنتاجي دون غيره. ينظر:

- C. Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*, p179.

21- محمد أحمد المسعودي: **كتابات معاصرة**، عـ16ـدد، مج4، تشرين الثاني – كانون 1992م، ص 97

صورة الآخر

مثلت دراسة صورة الآخر[22] إحدى أهم آليات الحوار بين الجماعات والثقافات، خاصّة وأنّه لم يعد من الممكن التنكّر «لما يحدث في هذا العصر من تقارب مادي وإعلامي انهارت فيه الحواجز وتقلّصت فيه المسافات بين الأمم والشعوب وأضحت العلاقة بين الأنا والآخر علاقات يومية وشيجة تمهّد للمزيد من التعارف وتبادل المصالح والعمل المشترك»[23]. وأجريت معظم الدراسات تحت عناوين كبرى أهمّها حوار الحضارات، وحوار الأديان وحوار الثقافات، والتقريب وغيرها. ويطرح مصطلح «الآخر» جملة من الأسئلة الإشكالية لعلّ أهمها: ما المقصود بالآخر؟ وما هي معايير تصنيفه[24]؟ وهل هو واحد أم متعدّد؟

وإن كان المجال لا يسمح بالإجابة على هذه الأسئلة المهمّة، فإنّه لا مناص من الانطلاق منها للبحث في خصوصيات صورة الحسين بن علي في مرآة المسيحي العربي. ونحتاج في هذه المقاربة إلى الانطلاق من معيار الانتماء الدّيني لخلق مسافة بين الأنا والآخر في ظل التقاطعات بينهما. وتفترض خصوصيّة الدراسة وجود [**أنا**] حتى يكون هناك [**آخر**]، لأنّ الإحساس بالأنا هو الكفيل برسم حدود الآخر وتحديد مواصفاته وشكله. وتيسّر وجود هذه الثنائيّة رغم انتماء الناظر والمنظُور إليه إلى الجماعة البشرية نفسها وإلى الثقافة ذاتها. وفي تقديرنا يمثل هذا الزّاد دعامة لراسم الصورة وإغناء لها و«ليس الخبر كالعيان». ومن المفيد عدم إغفال الفارق الزمني بين الناظر والمنظُور إليه الذي يمتد على أربعة عشر قرنا تقريبا.

صورة الحسين

ارتأينا أن نقسّم الصورة الكليّة للحسين كما تمثلها المسيحي العربي إلى ثلاث صور جزئية لا تتمايز فيما بينها إلاّ لتتكامل في سياق ثقافي راوح بين الموروث الشيعي الإثني عشري والموروث المسيحي عامة والشرقي خاصّة. وسنراوح في تتبّع ملامح هذه الصورة بين التفكيك وإعادة التركيب من خلال حفر تأويلي في الخلفيات المؤسّسة لها.

أ- صورة الإنسان الثائر على الظلم والفساد:

غالبا ما تتولّد الثورات الاجتماعية والدينية والسياسية عن عطل يصيب آليات أحد هذه الأنظمة المتحكمة في نسيج مجتمع ما في مرحلة زمنية معينة. فينهض الطرف المتضرّر بشعارات من قبيل رفع الظلم

22- وفي هذا السياق نظّمت الجمعية العربية لعلم الاجتماع في الفترة الممتدة بين 29و 1993/3/31 في مدينة الحمامات التونسية ندوة حول «صورة الآخر».

23- توفيق بن عامر: **التراث العربي والحوار الثقافي**، تونس، فن الطباعة، 2009م، ص 5 (أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة البحث «حوار الثقافات» من 23 إلى 25 نوفمبر 2007 بإشراف توفيق بن عامر)

24- لا يوجد معيار واحد في تصنيف الآخر بل تتنوّع المعايير بتنوّع الثقافات وتختلف باختلاف الخلفيات الفكريّة والإيديولوجيّة وربّما النفسيّة لكلّ شعب من الشعوب.

والاضطهاد والتهميش وتحقيق العدالة الاجتماعية وتقويم الانحرافات. وتمثّل ردّة الفعل هذه شكلا من أشكال المعارضة التي يبديها فرد أو جماعة تشعر أنّها على هامش الجماعة الكبرى فتنتفض من أجل بلوغ المركز. وضمن هذا السياق تناول المسيحي العربي انطون بارا جانبا من حركة الحسين بن علي التي ألقت بظلالها على التراث العربي والإسلامي ولا تزال تؤثر فيه إلى اليوم.

إنّ الثورة التي فجّرها الحسين في النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة حسب بارا «هي حكاية الحرية الموءودة[25] بسكين الظلم في كلّ زمان ومكان وُجد بهما حاكم ظالم غشوم، لا يقيم وزنا لحريّة الإنسان، ولا يصون عهدا لقضيّة بشرية، وهي قضيّة الأحرار تحت أي لواء انضووا، وخلف أيّ عقيدة ساروا»[26]. ويرى روني جيرار في هذا السياق «أنّ البشر يعجزون على الاتفاق ما لم يتم ذلك على حساب شخص ثالث»[27]. ويكون الحسين من هذه الزاوية الشخص الثالث الذي ضحّى به المعسكران المتصارعان منذ السقيفة. وقد حوّلاه قربان في عمليّة انتقال من الإجماع الأضحوي القرباني إلى الإجماع السياسي. فالأمويون تخلّصوا من منافس عنيد على السلطة، والعلويون قدّموا قربانا للربّ يكون لهم سندا في الدنيا وشفيعا في الآخرة. وقد أسهمت هذه الأضحية القربانيّة إراديّا بتحقيق قدرا من الاستقرار والتوازن بين المتنافسين[28]. وينتمي هذا الجزء من الصورة في نظام المتخيّل (Régime de l’imaginaire) الذي أقرّه جيلبار ديران، إلى النظام النهاري للصورة. وهي صورة دالّة على معاني السعي والحركة وبعض الأنشطة الدينيّة[29].

ومن أجل ضمان تطبيق هذا التوافق وتحقيق الهدف الآني المنشود للمظلومين والمضطهدين في تلك المرحلة من تاريخ الإسلام تحرّك الحسين وقام بما يجب أن يقوم به كلّ إنسان حرّ، وكلّ مؤمن بالعدالة الاجتماعية مهما كان انتماؤه أو جنسه أو عرقه، بعد أن انحرفت السلطة الأموية بقيادة يزيد بن معاوية (تـ64هـ/684م)، ومارست الإقصاء والتهميش على كلّ من لا يسلّم بسلطتها. ويرى بارا أنّ الأمويين استفادوا من تواطؤ مجموعة من الشخصيات الاعتباريّة والجماعات الدعويّة مثل المرجئة[30]، وتعمّدهم تبرير سياستها[31]. وتُرجم هذا التواطؤ بظهور فتاوى تحرّم الخروج على الحاكم ولو كان ظالما. قال ابن تيميّة: «سُئل الإمام أحمد (ابن حنبل): عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قويّ فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيّهما يُغزى، فقال: أمّا الفاجر القويّ، فقوّته للمسلمين وفجوره على نفسه، وأمّا الصالح

25- كذا رسمت الهمزة في النص الأصلي

26- انطون بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، ص 23

27- روني جيرار: **العنف المقدّس**، ترجمة جواد الهواس وعبد الهادي عباس، دار الحصاد، 1992م، ص 292

28- جيلبار ديران: **الخيال الرمزي**، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، 1411هـ/1991م، ط1، ص 113

29- Gilbert Durand: *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, pp 67- 215.

30- المرجئة: الإرجاء في اللغة التأخير. وفي الاصطلاح تأخير العمل وإخراجه عن حقيقة الإيمان، وقال ابن كثير في سبب تسمية المرجئة بهذا الاسم قيل مرجئة لأنّهم قدّموا القول وأرجؤوا العمل، أي أخّروه وهم أقسام وفرق متعدّدة وأهمّها مرجئة الفقهاء الذين يرون الإيمان إقرار باللّسان وتصديق بالقلب. ومرجئة المتكلّمين وهم الجهميّة ومن تبعهم من الماتريديّة والأشاعرة. عبد الكريم الشهرستاني: **الملل والنّحل**، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1413هـ/1992م، ط2، ج1، ص 137

31- انطون بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، ص 26

الضّعيف، فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فَيُغْزَى مع القويّ الفاجر»[32]. وقال أحدهم في منظومته الفقهيّة:

وَطَاعَةُ مَنْ إليْهِ الأمْرَ فالْزمَ وإنْ كَانُوا بُغاةً فأجرينا[33]

وأكّد بارا أنّ السياسة الأمويّة المتبعة نجحت في استقطاب الرعيّة وتدجينها إلى درجة جعلها «تواجه الحق وترتكب من أجل الأمويين كلّ هذه الجرائم»[34]. وقد أخضعهم بهذا المعنى لقوانين المقاربة الخلدونيّة في صف تحوّل طبائع الناس بين البداوة والتحضر، وما يقعون فيه من تعلّق بترف الحياة بعد قسوتها. فتجدهم في المرحلة الجديدة قد «ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكّلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم...فهم غارّون آمنون، قد القوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزّلوا منزلة النساء والولدان...حتى صار ذلك خُلُقا يتنزّل منزلة الطبيعة»[35].

وتبنّى بارا في رسم هذا الجزء من الصورة الكليّة للحسين أطروحات المتحمّسين والانفعاليين من الشيعة. وكان أكثر منهم حماسة أحيانا، فجاراهم دون تحفظ. ويجمع أصحاب هذه الأطروحات على أنّ السبب الأساس لحدوث واقعة كربلاء هو سياسة الحكومة الأموية التي عملت على تكريس الانحراف بين المسلمين وخاصة أهل العراق[36]. وكانت حركة الحسين في هذه المرحلة وبهذه الطريقة حركة إنسان شعر بالظلم والاضطهاد، فبادر إلى رفضه بواسطة حركة مادية في الواقع، وجسمها بثورة مسلحة مهّد لها الكوفيون برسائلهم إليه[37]. وكان المتخيّل في هذا المعنى نفيا حيويّا فعّالا للفناء الذي مارسه الزمن والموت، وشحن الجماعة الشيعيّة بروح الثبات والصمود من أجل ما يرونه الحقيقة والعدل[38].

ويستحضر انطون بارا خطبة الحسين حين عزم على الخروج إلى العراق وقال: «أيها الناس إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله ناكثا لعهد الله مخالفا لسنة رسوله

32- تقي الدين بن تيمية: **السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة**، راجعه وحققه علي سامي النشّار وأحمد زكي عطية، مصر، دار الكتاب العربي، ط2، 1951م، ص 14

- يمكن العودة إلى: أبو عبد الله محمد بن سعيد رسلان: **الإعلام بمفاسد الخروج على الحكّام**، الجزائر، دار الفرقان، 1431هـ/2010م، ط1، ص 13

33- عبد القادر المغربي: **الأخلاق والواجبات**، القاهرة، 1347هـ/1928م، ص 169

- ينظر أيضا: أبو عبد الله محمد بن سعيد رسلان: **الإعلام بمفاسد الخروج على الحكّام**، ص 13

34- علي الحسيني الفرحي: **النهضة الحسينيّة: دراسة وتحليل**، تهران، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت، ط1 1427هـ، ص 182

35- ابن خلدون، **المقدمة**، القاهرة، طبعة دار الشروق، د.ت، ص 114

36- علي الحسيني الفرحي: **النهضة الحسينيّة: دراسة وتحليل**، ص 174

37- مرتضى مطهري: **دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النهضة الحسينيّة**، تعريب عبد الهادي الركابي، لبنان، دار النبلاء، 2004م، ص 154

38- جيلبار ديران: **الخيال الرمزي**، ص 113

يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقا على الله أن يدخله مدخله»[39] ليؤكّد البعد الإنساني والحاجة الاجتماعية والسياسية لتحرّكه[40]. واستنادا إلى هذا الهدف تكون الثورة الحسينيّة - في تقدير بارا- حركة إنسانية ضدّ السلطات الفاسدة والجائرة، وقعت من أجل إنقاذ الإنسانية من التسليم والخنوع والإذلال. ولمّا «كان الخلاص من الأزمة لا يكون إلاّ بتقريب القربان في ظلّ الرضا بالأمر»[41]، كان الحسين قربانا ثمنًا لانبعاث المجتمع العادل من جديد. وكان دمه إحياء لمبادئ الإسلام الميّتة في تلك المرحلة في المنظور الشيعي. وجعل الحسين شعار ثورته إصلاح ما فسد في أمّة الإسلام، وأدرج عمله في سياق الجهد النبوي العام الذي انفتح بإبراهيم وأتمّه جدّه فقال: «إني ما خرجت أشرا، ولا بطرا، ولا مفسدا، ولا ظالما، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن آمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي. وأبي علي بن أبي طالب»[42].

وقد وجدت حركته الثوريّة مبرّرها في التشريع القرآني لممارسة العنف الأضحوي الآدمي من خلال مقولة الجهاد. وجرى التأسيس لهذا الفعل من خلال الإذن الإلهي للرسول بالقتال وللمؤمنين بالهجرة. وجاء إذنه مسبوقا بالتحذير من الفتنة. فكان العنف المقدّس الذي مارسه الحسين في هذا السياق نقيضا للفتنة وعلاجا وقائيّا ضدّ حدوثها[43].

وطابق موقفه عن وعي- في تقديرنا- الموقف المذهب الإثني عشري للواقعة الذي يؤكّد ضرورة «أن تُدرس ثورة الإمام الحسين (ع) باعتبارها مسألة إنسانية قبل أن تكون تعبّديّة [...] لكي تتضح أبعادها الأخلاقيّة وجوانبها الإنسانيّة البنّاءة أيضا»[44]. وحين يستحضر بارا صورة الحسين، يتمثل بموازاتها صورة يزيد حاكما «يجاهر بفسقه ويتحدّى الله ورسوله»[45]. وفي ذلك محاولة لتبرير حركة الثائر من أجل ما يراه حقا وحريّة. إنّ السكوت على تجاوزات ملوك بني أميّة[46] في حقّ الإسلام والمسلمين، حسب رسالة الحسين، يجعل الإنسان في دائرة الغضب الإلهي. ووفقا لهذا المبدإ يكون خروجه عليهم ضمن باب الواجب على المسلم. ويرتقي الأمر إلى مرتبة الواجب الحتمي إذا كان الفرد في مثل موقع الحسين ومكانته. إنّ انتماءه

39- باقر شريف القريشي: **حياة الإمام الحسين**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1404هـ/1983م، ج3، ص 40

40- يمكن العودة إلى فصل «الخروج» في بحثنا **الاحتفاء بالموت**، ص ص 83/82/81

41- وحيد السعفي: **القربان في الجاهليّة والإسلام**، تونس، تبر الزمان، 2003م، ط1، ص 113

42- الخوارزمي: **مقتل الحسين**، تحقيق الشيخ محمد السماوي، قم، تصحيح دار أنوار الهدى، انتشارات أنوار الهدى، ط4، 1428هـ/2007م، ج1، ص 188

43- نور الدين الزاهي: **المقدّس الإسلامي**، الدار البيضاء، توبقال للنشر، 2005م، ط1، ص 94

44- علي الحسيني الفرحي: **النهضة الحسينيّة**، ص 8

45- أنطوان بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، ص 141

46- أخرج البيهقي عن أبي بكرة قال «سمعت رسول الله (ص): خلافة نبوّة ثلاثون عاما ثم يؤتي الله الملك من يشاء، فقال معاوية: قد رضينا بالملك». جلال الدّين السيوطي: **الخصائص الكبرى**، تحقيق محمد خليل هراس، مصر، دار الكتب الحديثة، د.ت، ج2، ص 421

إلى مظلّة «آل البيت» جعله يقول في الرسالة السابقة: «وأنا أحقّ من غيري بهذا الأمر لقرابتي من رسول الله»[47].

ويعود هذا العزم على الفعل والتغيير في تقدير بارا إلى تبادل الأدوار والمراكز بين الحسين وبني أميّة من أجل بناء الأنموذج الأمثل للمجتمع الإسلامي. ويتأسّس الأنموذج المنشود على أسباب بعيدة لها جذور تاريخيّة بدأت منذ عهد قروم عبد مناف، ثم انتهت إلى قريش. ولم يكتف بارا بمجرد الوصف والتحليل بل أقحم نفسه في هذا الصراع حين تجاوز المعطى الذي بين يديه وعاد في ومضة ورائيّة ليميّز الهاشميين على الأمويين فيقول: «لئن كانوا من أرومة واحدة، إلاّ أنهم يختلفون عن بعضهم بالأخلاق والمثل»[48]. وأكّد، بنبرة قبليّة تعكس شعور التنوّع في المشرق، أنّ أجداد الحسين من بني هاشم «أخلاقيين، أريحيين[49]، في حين أنّ بني أميّة نفعيون دهاة»[50]. ويعكس هذا التوصيف مقوّما أساسيا من مقوّمات الصراع المرير بين المذاهب والأديان في الشرق. إنّه العامل الاجتماعي والتاريخي والسياسي القديم للصراع بين الأفخاذ والعشائر، وفي إطار أشمل بين القبائل، وخاصة بين بني هاشم وبني أميّة بعد السقيفة.

وبدأت معالم هذا الصراع السياسي ذي الأبعاد القبليّة تتكرّس بوضوح مع يقظة الحسّ العشائري واضطرامه في النفوس، بعد أن كان أخمده الحس الدّيني العقائدي الجياش في أثناء المراحل الأولى لتركيز أسس الدعوة الإسلاميّة. وباتت أحداث السقيفة نقطة مفصليّة في التاريخ الإسلامي لجميع الفرق، «حيث اشتدّ التنافس بين المهاجرين والأنصار من جهة، وبين المهاجرين أنفسهم من جهة أخرى حينما انضوت كلّ فئة تحت لواء، فالتفّ بنو أميّة حول عثمان، وبنو زهرة حول عبد الرحمان بن عوف، وبنو هاشم حول علي بن أبي طالب»[51]. وأدّى هذا الوضع إلى تعميق الخلاف في سياق الإجابة على سؤال مغلوط حسب محمّد عابد الجابري[52] وهو: من يحكم؟. وكان الأجدى أن يُطرح السؤال كيف نحكم في اجتماع السقيفة؟ ولو طُرح هذا السؤال في تقدير الجابري وتمّت الإجابة عنه، لكان للتاريخ العربي الإسلامي بعد النبوّة وجه آخر.

ب- صورة المخلّص:

حفل التاريخ العقائدي للبشرية بالحديث عن الخلاص والمخلّص. وتواترت هذه الفكرة في الديانات الوضعيّة كالهندوسية والبوذية والزردشتيّة والمانويّة، وكذلك لدى الحكماء والفلاسفة القدامى. وحتى الفكر

47- ابن أعثم الكوفي: **مقتل الحسين وقيام المختار**، ص 103

48- **م.س**، ص 195

49- **م.س**، ص 195

50- ن.م، ص 195

51- محمد مسجد جامعي: **الفكر السياسي عند الشيعة والسنّة(الخلفيات والنتائج)**، تعريب عبّاس الأسدي، المجمع العالمي لأهل البيت ط1، 1427هـ/2006م ص 81

52- محمّد عابد الجابري: **بنية العقل السياسي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 7، 2004م.

المادّي الفلسفي بشّر بالخلاص. فقد ذهب كارل ماركس (Karl Marx) مثلا إلى أنّ الطّور الاشتراكي أمر مؤقت زائل تحل محله الشيوعية بفضل قيادة مخلصة وواعية، وأنّ الناس في المرحلة الشيوعية لن يحتاجوا إلى المال والمؤسسات الرأسمالية بل يصل بهم الحال إلى الاستغناء عن القيادة أصلا. ولكنّ فكرة الخلاص ارتبطت أساسا بالفكر الدّيني عموما والكتابي على وجه الخصوص. وقد لعبت اليهوديّة، التي تمثل الحلقة الأولى في سلسلة الديانات السماويّة الثلاثة، دورا مهمّا في تأسيس مقولة الخلاص. وقد انبنت جميعها على فكرة المخلّص والخلاص النهائي في آخر الأزمنة[53]. ويكون الحسين من هذه الزاوية أضحية قربانيّة تستأنف المسار الإلهي في المجموعة المؤمنة الذي بدأ بتضحيّة إبراهيم الخليل بابنه إسماعيل واستمرّ طقسا في الديانات الكتابيّة[54]. وقد كانت شعائر إبراهيم ومن جاء من بعده سارية في النّاس لمّا جاء الإسلام، فرسّخها فيهم ولم يعدّها فعلا من أفعال الجاهليّة[55].

والمقصود بصورة الحسين المخلّص في هذا السياق ليس ذلك الكائن الذي يأتي آخر الأزمنة ليملأ الدنيا عدلا ويقضي على الظلم والجور، وإنّما المخلّص الذي يكلّفه الله من بين عباده الموسومين بالقدرة على تحمل المسؤولية ليُصلح ما أفسده العباد بعد الرسل. فيبادر هذا المكلّف إلى التضحية بكلّ شيء من أجل التكليف، ولو كان النفس والنسل. وأمّا مهمة الخلاص النهائي فأوكلها الفكر الشيعي الإثنا عشري إلى الإمام الثاني عشر (المهدي) من ذريّة الحسين.

ولم يجد بارا حرجا – وهو المسيحيّ- أن يقرن مسير الحسين ومصيره بحلقة الأنبياء من أولي العزم في استبطان للأطروحة الشيعيّة التقليديّة. فيستحضر وقوف «إبراهيم الخليل» ضد النمرود وتحطيمه لآلهة قومه، ووقوف موسى في وجه الفرعون ملك النيل، وصراخ يحي في وجه هيرودوس، ووقوف عيسى في وجه اليهود، وتسفيه محمد وهو اليتيم والفقير لأحلام قريش وسبّ آلهتهم. ويختم هذه السلسلة بوقوف الحسين في وجه الإمبراطوريّة الأمويّة لتكون ثورة هذا العلوي حلقة ختاميّة من سلسلة الإرادة الإلهيّة الساعية لحفظ «خليفة» الله في الأرض قبل ظهور المهدي.

ويتردّد صدى هذه الدور الموكول للحسين في زيارة وارث التي يردّد الزائر نصّها أمام قبر الحسين فيقول: «السلام عليك يا وارث أدم صفوة الله، السلام عليك يا وارث نوح نبي الله، السلام عليك يا وارث

53- صلاح الدين العامري: **الاحتفاء بالموت**، ص 148

54- Fethi Benslama: *Le sacrifice en Islam*, Paradès, N°22, 1996, p25.

- يمكن العودة في مسألة وظائف التضحية القربانيّة إلى

- Henri Hubert et Marcel Mauss: «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, *in* Marcel Mauss, *Oeuvres*, t.l, Paris, Minuit, 1968.

- Joseph Chelhod: *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Paris, PUF, Cll. Bibliothèque de sociologie contemporaine, 1955.

55- وحيد السعفي: **القربان في الجاهليّة والإسلام**، ص 205

إبراهيم خليل الله، السلام عليك يا وارث موسى كليم الله، السلام عليك يا وارث عيسى روح الله، السلام عليك يا وارث أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وصيّ رسول الله»[56]. لقد جعل الفكر الشيعي جهد الدعوة الإبراهيميّة دائريّا يتّصل أوّله بآخره، ويتساوى لاحقه بسابقه لتوثق عرى الصلة بين الذاكرة الشيعيّة الناشئة والذاكرة التوحيديّة الراسخة. وينعكس هذا الربط آليا على العلاقة بين النبوّة والإمامة. يقول ابن حوشب (تـ.347هـ/958م): «إنّ أمر الله متصل من أوّل أنبيائه ورسله وأئمّة دينه إلى آخرهم. ومن أطاع آخرهم فكأنّه أطاع أوّلهم، لاتصال أمر الله من الأوّل إلى من بعده إلى الآخر»[57].

ويتبنى بارا مجدّدا التمثّل الشيعي لصورة الحسين عند مقارنة حركته الخلاصيّة بما قام به يسوع المسيح تجاه اليهود. فيزيح التراتبيّة بين الأنبياء والرسل والشهداء ويجعلهم جميعا يأتون «إمّا مبشّرين بالأديان أو مقاتلين ضدّ تحريفها [..]، وعندما يقف هؤلاء الأطهار أمام أصحاب السطوة، فإنّهم يقفون بقوّة العزّة الإلهية التي لا قوة فوقها ويخاطبون أهل السلطان باسم الله الذي أوحى لهم ما يقولون، ورسم أدوارهم التي بعثهم للبشرية من أجلها»[58]. بل إنّه يتبنّى موقف الشيخ الصدوق في قوله: «ها هو شهيد المسيحيّة عيسى (ع) يمر بأرض كربلاء، فينبئ عن قتل الحسين ويلعن قاتليه، ويصف أرض الطفّ بالبقعة كثيرة الخير»[59]. وأشار مرتضى مطهري إلى التقاطع بين الذاكرتين المسيحيّة والشيعيّة في سياق حديثه عن التحريفات التي شابت السيرة الحسينيّة ومواكب العزاء العاشورائيّة. وقال في القائلين بالحسين المخلّص: «المهمّ أنّ الحسين قد قُتل حتى يغفر الله لنا ذنوبنا، ولا أدري هنا هل دخلت علينا هذه الفكرة من المسيحيّة أم من مصدر آخر؟ إنّ أمتنا الإسلاميّة، سواء بوعي أو بدون وعي قد أخذت الكثير من عالم المسيحيّة ضدّ الإسلام»[60].

ويتخلص الحسين في هذه المرحلة من الصراع - في تمثّل بارا- من صفة الإنسان العادي الذي يتصرّف حسب حاجته الإنسانيّة والاجتماعية، لتصبح دوافعه إلهية غيبية، فيكون خروجه من المدينة ومكّة إلى كربلاء بدافع شرعي أخلاقي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره ركنا من أركان الإسلام. ويصنّف ذلك استجابة إلى أمر الله في الآية «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ»[61]. ويذكّر بارا بمشروع الحسين الذي أعلنه في خطبة الخروج وعزم فيه على طلب الإصلاح في أمة جده، أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وسيرا بسيرة جده وأبيه علي بن أبي طالب[62].

56- ابن قولويه: **كامل الزيارات**، تحقيق جواد القيومي، نشر الفقاهة، قم، 1429هـ/2008م، ط5، ص 401

57- ابن حوشب: **كتاب الكشف**، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس، 1404هـ/1984م، ط1، ص 28

58- أنطوان بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، ص 96

59- م.ن، ص 91

60- مرتضى مطهري: **الملحمة الحسينيّة**، بيروت، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر، ط3 1423هـ/2003م، ج1، ص 60

61- التوبة: 9/ 112

62- هبة الدين الشهرستاني: **نهضة الحسين**، ص18. ورد هذا الشاهد في كتاب أبعاد النهضة الحسينيّة لعبّاس الذهبي دار الرسالة ص 18

وانطلاقا من هذه القراءة لجانب من ثورة الحسين، يتقاطع صاحب الكتاب مجددا مع التمثّل الشيعي الرسمي لأسبابها. ويقوم هذا التمثّل على اعتبار الإمام الثالث عند الشيعة إنسانا سماويا متصلا بالغيب اتصالا وثيقا، ووليّا ووصيّا مكلّفا شرعا وعقلا بحماية الرسالة من الانحراف. وأنّ الغيب رسم له دورا رساليا وحدد له خطوات المسير فنفّذها بدقة على الرغم من طابعها المأسوي. ويستحضر بارا قول الشهرستاني: «تلوح من السيرة الحسينية المثلى أنه مسبوق العلم بأنباء من جده وأبيه وأمه وأخيه وحاشيته وذويه بأنه مقتول بسيف البغي خضع أو لم يخضع، بايع أو لم يبايع فهلا يرسم العقل الناضج لمثل هذا الفتى المستميت خطة غير الخطة التي مشى عليها حسين الفضيلة قوامها الشرع وزمامها النبل»[63]. وقد ورد استعمال صفة المخلّص في الأدبيات الشيعيّة بدلالاتها المسيحيّة في أكثر من رواية في الأدبيات الشيعيّة. ومن بينها قول جعفر الصادق: «قال الحسين (ع) لرسول الله (ص): ما جزاء من زارك، فقال: يا بني من زارني حيّا أو ميّتا أو زار أباك أو زار أخاك أو زارك، كان حقّا عليّ أن أزوره يوم القيامة حتى **أخلّصه** من ذنوبه»[64]. ولكنّ الخلاص الذي صوّره المسيحي العربي أنطون بارا هو خلاص دنيوي أعاد الإسلام إلى مكانته والمسلمين إلى طبيعتهم ونزّل الحسين في إطاره الرسالي.

وتسلّح المخلّص (الحسين) في حركته الخلاصيّة بزاد غيبي تراوح حسب بارا بين الرؤية التي يتقبل بواسطتها النصح والأمر من جده محمّد، وروى عنه قوله «إن رسول الله قد أمرني بأمر وأنا ماض فيه» و«أتاني رسول الله بعدما فارقتك (أخوه محمد بن الحنفيّة) فقال يا حسين أخرج فإن الله قد شاء أن يراك قتيلا»[65]، وبين التواصل المباشر مع عالم الغيب باعتبار أنّ الإمام «ينظر [إلى] للغيب من وراء ستار رقيق ويعلم أن الله قد رسم له دورا لابد له من القيام به ومواجهة الحقيقة وهي الموت المحقق»[66]. ولا مانع أن يوحي الله إلى غير الأنبياء والرسل حسب الأدبيات الشيعيّة. فقد خاطب الله مريم بواسطة الملائكة: «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاء الْعَالَمِينَ * يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ»[67].

وخاطبت الملائكة سارة زوجة إبراهيم: «وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاء إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ * قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَاْ عَجُوزٌ وَهَـذَا بَعْلِي شَيْخاً إِنَّ هَـذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ * قَالُواْ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ رَحْمَةُ اللّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ»[68]. ويلتقي الحسين - حسب انطون بارا- في هذا الجزء من صورته مع «عيسى بن مريم الذي كان قادرا أن يطلب من ربّه القضاء على اليهود الذين جاؤوا لاغتياله،

63- يتواتر هذا الخبر أيضا في أكثر من مصدر سنّي من بينها: ابن عساكر: **تهذيب تاريخ دمشق الكبير**، هذبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، بيروت، طبعة دار المسيرة، 1399هـ /1989م، ط2، م4 ص 333

64- أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمّي: **كامل الزيارات**، ص 40، ح2. ونجد ذلك أيضا في الحديث: 3، 5، 17، من الباب الأول.

65- عبّاس الذهبي: **أبعاد النهضة الحسينية**، بيروت، دار الرّسالة، د.ت. ص 1

66- آل عمران: 3 (42- 46).

67- آل عمران: 3 (42- 46).

68- هود: 71-73

لكنّه لم يفعل حتى تتم مشيئة الله»[69]. ومثلما قال عيسى: «لا كما أنا أشاء، بل كما أنت تشاء»[70]، قال الحسين «شاء الله أن يراني قتيلا ويرى النساء سبايا»[71].

ج- صورة الرمز والقيمة المطلقة

إذا أمكننا القول إنّ تاريخ الأديان، هو عبارة عن تراكم من الظهورات الإلهيّة، سواء في شكل شجر أو حجر بالنسبة إلى الديانات البدائيّة الأولى[72]، أو بالتجلّي الأعلى الذي تمثّل في تجسد الربّ في صورة يهوه في خيمة الاجتماع وتأنسنه في شخص يسوع المسيح، استطعنا أن نتفهّم مدى حاجة الإنسان الدّيني إلى العيش في عالم من الرموز وإن كان «هو من أنشأها أوّل مرّة، واستأنس بها في فهم وجوده على مرّ التاريخ»[73]. ولا يهم إن كان هذا الإنتاج بوعي أو بغير وعي باعتبار أنّ هذه الرموز غالبا ما تتكوّن عفويا وطبيعيّا. وتدريجيا وبفعل الزمن وتحت تأثير الممارسة الجمعيّة، تتحوّل إلى جزء من كيان منتجها. بل إنّ الحياة بلا رموز تعني «الموت الرّوحي للإنسان»[74]. واستنادا إلى هذه المعطيات أكّد عدد من مؤرّخي الأديان أنّ الإنسان «كائن تاريخيّ ورمز حيّ في الوقت ذاته»[75]. ومن نتائج هذا الوعي بأهميّة الرمز في دراسة الإنسان وفهمه، ظهور علم خاص بدراسة الرموز وأبعادها المتعدّدة هو «علم الرموز» (la symbologie). وبحثت أدبياته كلّ ما تعلّق بالرموز الإنسانيّة، وحاولوا إيجاد تأويل لكل منها[76]. وأكّدت البحوث في هذا المجال أنّ الإنسان يتميّز عن سائر الكائنات بقدرته على التخلّص من المعطى الحسّي المباشر، وعلى الفعل فيه وتحويله وإعادة صياغته وفق غايات جديدة تكون غالبا في شكل منظومات رمزيّة تواصليّة[77].

69- انطوان بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، ص 94

70- متى: 26: (53-55) ومرقس: 14(36-37).

71- انطوان بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، ص 94

72- شاكر مصطفى سليم: **قاموس الأنتروبولوجيا**، الكويت، جامعة الكويت، 1981م، ط1، ص 233

73- بسّام الجمل: **من الرمز إلى الرمز الدّيني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات**، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، وحدة البحث في المتخيّل، مطبعة التسفير الفنّي بصفاقس، ط1 2007 ص 7

74- Jean Chevalier et Alain Gheerbrant: *Dictionnaire des symboles*, ed2 robert Laffont, Paris 1982(introduction).

75- بسّام الجمل: **من الرمز إلى الرمز الدّيني**، ص 7

76- تعتبر أطروحة جيلبار ديران حول دراسة الرمز ووظائفه من أهم المنجزات العلميّة في هذا المجال. ولكنّها ليست الوحيدة. يُنظر في هذا السياق:

- Gilbert. Durand:

- *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* Ed. Dunot, Paris 1984, 10em édition.

-: *L'imagination symbolique*, Presse universitaire de France, Paris, 2003, 5em éd.

- تم تعريب هذا الكتاب من قبل علي المصري بعنوان: **الخيال الرمزي**، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، 1411هـ/1991م، ط1

- C.G. Jung: *Essai d'exploration de l'inconscient*, *in L'homme et ses symboles* (ouvrage collectif), Ed. Robert Laffont, Paris, 1964.

77- سعيد بن كراد: «السيميائيات، النشأة والموضوع»، **عالم الفكر**، ع3، يناير- مارس 2007م، مج35، ص 7

ولم يحد المسلمون عن هذه المنهج في تقديس الشخصيات الدينيّة والتاريخيّة وخاصة في المجال الشيعي. وفي هذا السياق تناول انطون بارا صورة الحسين بعد مقتله في العاشر من محرّم سنة 61هـ/681م. وتساءل في حيرة: «ألم يعوا كيف تحوّلت هذه الملحمة العظيمة بتقادم العهد عليها إلى مسيرة [..]، وكيف صارت الشهادة التي أقدم عليها الحسين- ع- وآل بيته وصحبه الأطهار إلى رمز للحق والعدل [..]، وكيف صار الذبيح بأرض كربلاء منارة لا تنطفئ لكلّ متطلّع باحث عن الكرامة»[78]. ودون التعمّق في مفهوم الشهادة والشهيد كما تمثّله المخيال الشيعي باعتبارنا أفضنا القول فيه في بحثنا **الاحتفاء بالموت** سنحاول التركيز على الآثار السياسية والاجتماعية لواقعة الطفّ كما صوّرها بارا.

الآثار السياسية

لم يمرّ موت الحسين دون عقاب حسب بارا إذ "ليس ثمّة من سبب لسقوط عرش أميّة إلاّ واتصل بجريرة كربلاء"[79]. واعتبر أنّ كلّ محاولة لإعادة أسباب سقوط السلطة الأمويّة إلى غير الدماء التي سالت في كربلاء هي «إغماط لقدسيّة هذه الملحمة وكُفرٌ بيّن لتعلاّت العناية الإلهيّة، وإلغاء عمديّ لكلّ الشهادات التي سبقتها»[80]. فالحسين لم يُكلّف فقط بمواصلة الخط النبوي المخلّص للبشريّة مما يلمّ بها من فساد وانحراف شامل، وإنّما تحرّك ليُتم قمة التضحية القربانيّة بالنفس من أجل دين الله، والتي دشّنها الأنبياء قبله. هذه التضحيّة التي بدأت في المتخيّل الدّيني الكتابي مع عزم إبراهيم على ذبح ابنه امتثالا لأمر الله[81]، وتواصلت مع يسوع المسيحي الذي قدم نفسه فداء لخطيئة آدم وبنيه امتثالا لأمر الأب[82]. واكتملت معالمها بالمشهد الدرامي للفداء على أرض كربلاء عندما قال الحسين للملإ «خط الموت على ولد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة، وما أولهني إلى أسلافي اشتياق يعقوب إلى يوسف وخير لي مصرع أنا لاقيه»[83]. وقد اجتمع الحسين ليلة العاشر من محرّم في عشاء أخير مع حواريه من بني عقيل. وطلب منهم الانصراف من أجل أن يواجه مصيره المحتوم. ولكّنهم رفضوا وقالوا: «لا والله ما نفعل، لكن نفديك بأنفسنا وأموالنا

78- انطوان بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، ص 65

79- م.ن، ص 279

80- م.ن، ص 279

81- جاء في سفر التكوين: 22 (9، 14) "فَلَمَّا أَتَيَا إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قَالَ لَهُ اللهُ، بَنَى هُنَاكَ إِبْرَاهِيمُ الْمَذْبَحَ وَرَتَّبَ الْحَطَبَ وَرَبَطَ إِسْحَاقَ ابْنَهُ وَوَضَعَهُ عَلَى الْمَذْبَحِ فَوْقَ الْحَطَبِ. ثُمَّ مَدَّ إِبْرَاهِيمُ يَدَهُ وَأَخَذَ السِّكِّينَ لِيَذْبَحَ ابْنَهُ. فَنَادَاهُ مَلاَكُ الرَّبِّ مِنَ السَّمَاءِ وَقَالَ: «إِبْرَاهِيمُ! إِبْرَاهِيمُ!». فَقَالَ: «ها أنذا» فَقَالَ: «لاَ تَمُدَّ يَدَكَ إِلَى الْغُلاَمِ وَلاَ تَفْعَلْ بِهِ شَيْئًا، لأَنِّي الآنَ عَلِمْتُ أَنَّكَ خَائِفٌ اللهَ، فَلَمْ تُمْسِكِ ابْنَكَ وَحِيدَكَ عَنِّي». فَرَفَعَ إِبْرَاهِيمُ عَيْنَيْهِ وَنَظَرَ وَإِذَا كَبْشٌ وَرَاءَهُ مُمْسَكًا فِي الْغَابَةِ بِقَرْنَيْهِ، فَذَهَبَ إِبْرَاهِيمُ وَأَخَذَ الْكَبْشَ وَأَصْعَدَهُ مُحْرَقَةً عِوَضًا عَنِ ابْنِهِ. فَدَعَا إِبْرَاهِيمُ اسْمَ ذلِكَ الْمَوْضِعِ «يَهْوَهْ يِرْأَهْ». حَتَّى إِنَّهُ يُقَالُ الْيَوْمَ: «فِي جَبَلِ الرَّبِّ يُرَى».

82- جاء في إنجيل لوقا: 1(67، 77) "وَامْتَلأَ زَكَرِيَّا أَبُوهُ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ، وَتَنَبَّأَ قَائِلاً: «مُبَارَكٌ الرَّبُّ إِلهُ إِسْرَائِيلَ لأَنَّهُ افْتَقَدَ وَصَنَعَ فِدَاءً لِشَعْبِهِ، وَأَقَامَ لَنَا قَرْنَ خَلاَصٍ فِي بَيْتِ دَاوُدَ فَتَاهُ. كَمَا تَكَلَّمَ بِفَمِ أَنْبِيَائِهِ الْقِدِّيسِينَ الَّذِينَ هُمْ مُنْذُ الدَّهْرِ، خَلاَصٌ مِنْ أَعْدَائِنَا وَمِنْ أَيْدِي جَمِيعِ مُبْغِضِينَا. لِيَصْنَعَ رَحْمَةً مَعَ آبَائِنَا وَيَذْكُرَ عَهْدَهُ الْمُقَدَّسَ، الْقَسَمَ الَّذِي حَلَفَ لإِبْرَاهِيمَ أَبِينَا: أَنْ يُعْطِيَنَا إِنَّنَا بِلاَ خَوْفٍ، مُنْقَذِينَ مِنْ أَيْدِي أَعْدَائِنَا، نَعْبُدُهُ بِقَدَاسَةٍ وَبِرّ قُدَّامَهُ جَمِيعَ أَيَّامِ حَيَاتِنَا. وَأَنْتَ أَيُّهَا الصَّبِيُّ نَبِيَّ الْعَلِيِّ تُدْعَى، لأَنَّكَ تَتَقَدَّمُ أَمَامَ وَجْهِ الرَّبِّ لِتُعِدَّ طُرُقَهُ. لِتُعْطِيَ شَعْبَهُ مَعْرِفَةَ الْخَلاَصِ بِمَغْفِرَةِ خَطَايَاهُمْ".

83- أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري: **الأخبار الطوال**، تحقيق فلاديمير جرجاس، طبعة ليدن، 1888م، ط1، ص 185

وأهلنا ونقاتل معك حتى نرد موردك»[84]. وعلّق الأديب المسيحي جورج جُرداق على بيعة أنصار الحسين لإمامهم وتمسّكهم بنهجه فقال: «حينما جند يزيد الناس لقتل الحسين وإراقة الدماء كانوا يقولون كم تدفع لنا من المال، وأما أنصار الحسين فكانوا يقولون لو أننا نُقتل سبعين مرة فإنّنا على استعداد لأن نقاتل بين يديك ونقتل مرة أخرى»[85].

ومثّل طيف الحسين بعد «موته» آليّة وشعارا لكل من ثار على نظام مستبد. وبدأ خطّ الثورات «الحسينيّة» مع المختار الثقفي الذي رفع شعار الثأر للحسين سنة 66هـ/686م. وساعده هذا التوظيف على مزيد الحشد لثورته، خاصة مع شيوع حالة من الندم بين أهل العراق بعد تنصّلهم من نصرة ابن بنت نبيّهم في صراعه مع يزيد[86]. وعبّر سلمان بن صرد عن هذا الشعور حين وقف أمام قبر الحسين صارخا «يا ربّ إنّا خذلنا ابن بنت نبيّنا، فاغفر لنا ما مضى منّا وتب علينا إنّك أنت التوّاب الرّحيم، وارحم حسينا وأصحابه الشهداء الصدّيقين، وإنّا نشهدك يا ربّ أنّا على مثل ما قُتلوا عليه، فإن لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»[87]. وأصبحت بذلك الشهادة آليّة لتحقيق الكرامة الإنسانيّة، وثقافة أخلاقية تتأسس على الرفض والتحدّي واتخاذ مواقف ثورية تعيد للبشر كرامتهم. وأكّد بارا أكثر من مرّة أنّ ثورة الحسين لم تكن مجرّد حرب معزولة في التاريخ بين شخصيتين، بل «غدت مبادؤها دستورا لكلّ مظلوم وثائر وطالب حق فوق سطح هذه الأرض، تحت أي لواء انضوى، وبأيّ لغة تحدّث»[88].

ولئن كانت شهادة الحسين في قراءة بارا خاسرة في التوّ والآن، فإنّها رابحة في القادم والآت، لأنّ الحق سيفها والباطل ميدانها. وبفضل تضحية الحسين أخذت الواقعة بعدا فكريا مطلقا بما هي رمز للصراع بين قيمتيْ الخير والشر والحق والباطل[89]. ولعلّه يستحضر في هذا السياق كلام محمود عبّاس العقاد حين قال: «انهزم الحسين في يوم كربلاء، وأصيب هو وذووه من بعده، ولكنّه مثُل للناس في حلّة من نور تخشع لها الأبصار [...] وحسبه أنّه وحده في تاريخ الدنيا الشهيد بن الشهيد في مئات السنين»[90].

84- أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي: **إعلام الورى بأعلام الهدى**، تقديم محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها في النجف، ط3، 1390هـ/1970م، ص 238

85- جورج جُرادق: **الإمام علي صوت العدالة الإنسانيّة**، تحقيق حسين حميد السنيد، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت(ع)، قم، 1424هـ/2003م، ط1، ص 125

86- يحي بن حمزة: **المعالم الدينيّة في العقائد الإلهيّة**، تحقيق سيد مختار محمد أحمد حشاد، بيروت، دار الفكر العربي المعاصر، د.ت، ص 85

87- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الرّسل والملوك**، تحقيق أبو الفضل محمد إبراهيم، دار المعارف بمصر، د.ت، ط2.، ج5، ص 589

88- انطوان بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، ص 295

89- تكتسب الأحداث التاريخيّة قيمتها الرمزيّة بقدر صلتها بمشاغل الإنسان فتتحوّل إلى نموذج أصلي (Archétype)

90- عباس محمود العقاد: **أبو الشهداء**، بيروت، دار الأمير، ص 229

الآثار الاجتماعيّة

يُجمع علماء الأنتروبولوجيا على أنّ الموروثات الشعبيّة هي محاكاة لعادات وتقاليد التبست بالمتخيّل الشعبي. ومن هذه الخاصيّة تكتسب شرعيتها وتواصلها في الزمان والمكان رغم تغيّر المجموعات البشريّة والمنظومات الاجتماعية والاقتصاديّة. وأنْ يستعيد الإنسان الدّيني الحدث التاريخي الذي صار مقدّسا «معناه أن يصير معاصرا للآلهة، وبالتالي أن يعيش في حضرتها، حتى وإن كانت هذه الحضرة محجوبة بستار من الخفاء»[91] كالموت الذي لم يحجب الحسين عن مريديه.

ومن أهمّ الموروثات الاجتماعيّة التي نتجت عن مقتل الحسين «مراسيم العزاء الحسيني» التي استحالت مع مرور الزمن طقوسا مقدسة ارتبطت بالزمان (عاشوراء والأربعين) والمكان (كربلاء) اللّذين أصبحا قُدُسِيَيْن، وبالتالي قويين ومهمّين[92] بالنسبة إلى المجموعة الشيعيّة المعتقدة أو السنيّة المتعاطفة والمسيحيّة المحاورة. ويرى بارا أنّ المراسم الحسينيّة بما يتخلّلها من لطم وتطبير[93] وتمثيل تسهم كثيرا في تنشيط الذاكرة والضمير الجمعيين. فالحاضرون يتمثلون الواقعة دون إيذاء الغير (مقابل إيذاء النفس)، ويترك ذلك (لديهم) ذخيرة إيمانية طوال الحياة. لأنّ الذي يلطم نفسه إنّما يعاقبها معنويا لأنّها لم تكن في زمان نصرة الحسين، فيعبّر بذلك عن استعداده للتضحية بالنفس وبكل ما يملك في سبيل الالتحاق بركب الحسين[94].

أما بخصوص التطبير، فيرى فيه عملية رمزية تعبّر عن رسالة مفادها أنّ الحاضرين مستعدون لفداء الحسين بدمائهم، وكونها زائدة أو ناقصة عن الحدّ فإنّ هذا شأن القائم بها وهي ترجع إلى طبيعة الشخص ذاته. ويصبح المنبر الحسيني- بمفهومه الشامل- وما يرافقه أيضا من وسائل إعلامية درعاً «للأمة الإسلامية» من الهجمات المتنوّعة. وصار «يطيب للفرد المسلم أن يعيد تذكّر مبادئ الحسين التي أعلنها مرارا وتناقلتها الألسن فيما سبق. وفي التذكّر عبرة إذا كان الدأب هو البحث عن [أ] نموذج جديد للأخلاق يلائم المرحلة الجديدة»[95].

وترتبط مراسيم العزاء الحسيني بظاهرة أخرى "هي طلب الشفاعة كوسيلة من وسائل الخلاص في اليوم الآخر"[96] حيث يتحوّل العزاء إلى موكب للتشفع في حضرة «الأئمّة» اعتقادا من المشاركين أنّ الله سوف يغفر لهم ويقضي لهم حوائجهم. وعادة ما يكثّف الزائر من ممارسة هذه الطقوس عندما يشعر بالضعف والتهديد فيكون الاحتماء بالزمان والمكان المقدّسين لحماية ذاته وتقويتها للمحافظة عليها واستمرارها. ورصد

91- مرسيا الياد: **المقدّس والدنيوي**، ترجمة نهاد خياطة، العربي للنشر والطباعة والتوزيع، ط1 1987، ص 87

92 م.ن: ص 23

93- يؤكد العديد من مراجع التقليد الشيعيّة تحريم التطبير إلا أنّ الإرادة الشعبيّة المسنودة من بعض الجهات الرسميّة المتخفيّة تأبى الإنصياع.

94- انطوان بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، ص 139

95- م.ن، ص 144

96- ابراهيم الحيدري: **تراجيديا كربلاء، سوسيولوجيا الخطاب الشيعي**، دار الساقي بيروت، ط1، 1999م، ص 11

مرسيا الياد Mercia Eliade الحركة نفسها في «المراسم الطوطميّة السنويّة التي تجري في استراليا، [و] تقوم فيها الأورونطا بسلوك نفس المسار الذي سلكه سلفها الميطيقي في زمن الحلم. يتوقفون حيث توقف السلف ويكرّرون الحركات التي قام بها في ذلك المكان»[97]. فالإنسان الدّيني (homo religious) من وجهة نظر علم اجتماع الدّين «هو الذي ينشئ في اجتماعيّته الظواهر الدينيّة وهو الذي يستهلكها، وهو الذي يصنع «معرفة دينيّة» تظلّ عبر مسارها التاريخي مرتبطة ارتباطا صميما بالاجتماعي في تجلّياته الاقتصادية والسياسية والثقافيّة والحضارية عامة[98].

تداخل الذاكرة وسيلة للسلم الاجتماعي

لا بدّ أن يأخذ الباحث في الشأن الديني مسألتين في الاعتبار: الأولى هي أنّ للدين وظيفة إدماجيّة سواء في حياة الجماعات كما وصفها دوركايم Durkheim، أو في حياة الأفراد كما بيّنه وليام جيمس W. James ويونغ C.G. yung [99]. والثانية أنّ الحاجة إلى التحرّر من هيمنة الذاكرة الدّينية ومركزيتها في مجال دراسة الظاهرات الدّينية لا تعني تخلّي الدارس عن ثوابته ومعتقداته، بل تهدف إلى ضرورة دراسة بقية الأديان من داخلها ومن خلال مرجعياتها وأعلامها بقدر من الموضوعيّة. وقد نبّه جان ڤابيس (**Jean Gabus**[100]) في الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني[101] إلى ضرورة تجاوز المسيحي لذاكرته الدينية أثناء تعامله مع الإسلام. وذلك لما لمسه من جهل لدى نسبة كبيرة من المسيحيين بحقيقة بعض خصائص الإسلام. ورأى أنّ هذه التعمية والتجاهل تسبّبا في تباعد روحي بين المنظومتين المسيحية والإسلامية[102]، رغم سعي علم اللاهوت المسيحي وخاصة البروتستانتي إلى تطوير نفسه وتسهيل تفهّم أتباعه لبقية الأديان.

وحسنا فعل المسيحي العربي انطون بارا حينما تطوّع لفتح مجال جديد من الحوار بين المسيحيّة والإسلام ركز فيه على الجانب القيمي الروحي والاجتماعي للإنسان، باعتبار أنّ الحوارات السابقة ركزت على ماهو عقدي إيماني. وقد عمل ببراغماتيّة ناجحة إلى حدّ ما[103] حينما رسم ثلاث صور للحسين بن علي استطاع أن يخاطب من خلالها شرائح واسعة من المجتمع العربي على تنوّع مواقعها. فالصورة الأولى

97- مرسيا إلياد: **المقدّس والدنيوي**، ص 82

98- زهيّة جويرو: **الإسلام الشعبي**، بيروت، دار الطليعة، ط2، 2007م، ص 6

99- سيّد حسين الأطاسي: «صعوبات تحديد الدّين»، ضمن **أبعاد الدين الاجتماعيّة**، تعريب صالح البكاري، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1993م، ص 17

100- Jean Gabus: *Révélation et foi: la clôture de la prophétie en tant que concept problématique*, pp100 ضمن الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني: **معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما**، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس (من 30 أفريل إلى 05 ماي)

101- الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني: **معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما**، تونس، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، (من 30 أفريل إلى 05 ماي)

102- م.س، ص 97

103- إنّ القراءة المتأنّية للكتاب تجعلنا نقف على مجموعة من التناقضات والتوظيفات غير المنطقية للأحداث والنصوص

التي رُسم فيها الحسين إنسانا ثائرا على الظلم تجد لها صدى خاصة عند غير المتدينين في المجتمع العربي وذوي النزعات التحرّرية، إذ قُدّم الحسين رمزا للإنسان الباحث عن الكرامة بقطع النظر عن زمانه ومكانه، مثله مثل رموز عدّة في التاريخ القديم أو الحديث. يقول بارا: «فغدا حبّه كثائر واجبا علينا كبشر»[104]. وبنبرة تعاطفيّة دعويّة يقول في السياق نفسه: «فجاءت صيحته نبراسا لبني الإنسان في كل عصر ومصر، وتحت أيّة عقيدة انضوى»[105]. لقدّ نزّله في إطار إنساني يتجاوز كلّ خصوصيّة وحاجز. وقد أثبت الواقع، كما التاريخ، أنّ تغييب الخصوصيّة والبحث عن الإنساني المشترك يمكن أن يجمع الأفكار المختلفة على الشخص أو الحدث نفسه.

أمّا الصورة الثانية التي كانت الثورة فيها من أجل إنقاذ المجتمع بواسطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو بالتضحية بالنفس والموت في سبيل دين الله، فإنّ رسالتها موجهّة أكثر إلى الغالبيّة السنيّة من المجتمع الإسلامي التي تحتفظ في ذاكرتها بصورة عجائبيّة لبطولات علي بن أبي طالب وصولاته، وهو ما قد يسهّل سحبها على ابنه الحسين الذي يحضى بدوره بقدر كبير من الحب والتبجيل في الذاكرة الجمعيّة للمسلمين. وإذا قُوربت صورة الحسين من زاوية المخلّص بالمعنى السياسي الاجتماعي يكون من السهل تقليص الاعتراضات المذهبيّة عليها.

وفيما يتعلّق بالصورة الثالثة التي استحال فيها الحسين إلى قيمة ومنظومة رمزيّة وحتّى إيديولوجيا، فهي متأصّلة في الثقافة الشيعيّة ومتلبّسة بردائها. إذ كيف لا يتوجه بارا بالخطاب إلى من يعيشون مع الحسين طيلة حياتهم بطرق متعددة، يهبون له المال والنفس، ولا يتصوّرون المعاش أو المعاد إلاّ تحت خيمته. فعلى عاتقهم تأسس المذهب وبواسطة وفائهم لمبادئه تواصل. ولا شكّ لدينا في أنّهم في ذهن بارا يمثّلون المتلقّي الأوّل للصورة الكليّة التي نسج خيوطها من مرجعيات متعدّدة.

والأهمّ أنّ الصورة في كلّيتها كانت محاولة تراعي التنوّع الدّيني للمجتمع العربي، سعى من خلالها راسمها إلى إيجاد قواسم مشتركة بين الديانتين المسيحيّة والإسلامية في ثورة الحسين. وقد وظف في ذلك ضمنيا فكرة العدو المشترك بينهما، عدوّ يحتل الأرض ويستبيح المقدسات. وهذا منطقي إذا ربطنا قراءة الرجل بنشاطه الإعلامي المرتبط بالسياسة العامة للمنطقة العربيّة. وبقطع النظر عن قراءته التبريرية للأناجيل فإنّ الحاجة الاجتماعيّة الملحة لترويج مثل هذه الأفكار مهمّة وضروريّة داخل مجتمع محكوم بالتعايش المشترك خاصة في الشرق العربي. وحتى المستوى العقدي الذي ليس من اختصاص صاحب الكتاب، كما تبيّن سيرته الذاتيّة، حاول الخوض فيه. وقدّم قراءة طريفة لمسألة التوحيد منطلقا من التأكيد أنّ الأديان الثلاثة إنّما هي من عند الله، وجاءت لجميع البشر على حدّ السواء. وأشاد بالتطابق الغريب بين القرآن والأناجيل في مستوى القصص والأحكام. وخلُص من وراء ذلك إلى أنّ التثليث [**الآب والابن والروح**

104- انطوان بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، ص 65

105- م.ن، ص 67

القدس] هو تعبير مجازي أدبي لا حقيقي مادي...إذ الأصحّ أنّ الأقانيم الثلاثة متصلة متداخلة تعبرُ المجاز في نقاط ثلاثة نحو الحقيقة. ويصحّ في تقديره «تشبيه هذا المجاز اللفظي بقولنا عن الشمس بأنّها مكوّنة من نار وضوء وحرارة تشكّل مجتمعة قرصا واحدا يدعى الشمس يعرف بها ولا تعرف به»[106].

ولمحاولة ردم جانب من الهوّة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي حاول بارا ملامسة ما يعتبره عوائق للحوار بينهما. فتوجّه بالنقد والاتهام لما اعتبره دراسات مغرضة لسيرة الحسين وثورته من قِبل من سمّاهم «بعض المتنوّرين»[107] داخل المنظومة الإسلامية، أو خارجها ويقصد بعض المستشرقين. وعلى حدّ عبارته لا يملك الفكر المسيحي الغربي الخشية والإحساس الورع بقيمة الشخصيّة القدسيّة التي يتناولها»[108]. وهذا ما يتوفر لديه باعتباره مسيحيّا شرقيّا. وقد يؤهله لذلك لشغل حلقة الوصل بين أكبر ديانتين في العالم تشتركان في مجموعة من الأصول والفروع وتتفرّعان عن إبراهيم كما صار متداولا اليوم.

ويمكن أن يمثل هذا التناول ثقبا في الجدار الذي شيّده المسيحيون الغربيون بينهم وبين الإسلام، حينما رفضوا إلى جانب اليهود «الاعتراف للإسلام بنفس المكانة اللاهوتية أو الصحة الأنطولوجية التي ينسبونها إلى الديانتين اليهودية والمسيحية»[109] رغم محاولة المجمع الفاتيكاني الثاني[110] التخفيف من هذا الموقف والاعتراف بالإسلام ديانة إبراهيمية[111]. ولا مِراء في أنّ هذا الجهد يساعد على مزيد فتح الأبواب أمام الباحثين حول الأرضية المشتركة للأديان طبقا لمقاربة محمد أركون[112]. ولا بدّ من التأكيد والتذكير بأنّ الهدف من هذه الدراسة المتواضعة ليس العودة إلى التاريخ ومحاولة الفصل في أحداث واقعة ملأت الدنيا وشغلت الناس، أو لعب دور الداعية لموقف على حساب آخر، وإنّما هي محاولة لتفكيك مقاربة غير معهودة متواترة في الفكر العربي، وندرجها ضمن سياق جهود البحث العلمي المقارن للظاهرات الدينية في إطار الجامعة التونسيّة.

وإذا كان بارا صنّف كتابه في إطار الدراسات العلميّة المقارنة، فإنّ اطلاعنا عليه أكّد طابعه التقريبي والتوفيقي إلى حد وقوعه أحيانا في التلفيق. وترتبط هذه الخصوصيّة بمجال تتحكّم السياسة في أبسط تفاصيله.

106- انطوان بارا: **الحسين في الفكر المسيحي**، ص 47

107- م.ن، ص 22

108- ن.م ص 25

109- صلاح الدين العامري: **الاحتفاء بالموت**، ص 10

110- انعقد المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني (1962-1965) أساسا ليقرّب بين أبناء الديانة المسيحية بمختلف كنائسها، ويتجاوز صعوبات تاريخية وثقافية وسياسية حالت لقرون من الزمن دون التواصل الحقيقي بين أبناء الديانة الواحدة إلاّ أنّه تطرّق إلى العلاقة مع الإسلام واتخذ هذا الموقف التاريخي ذي الأبعاد الإجتماعيّة.

111- يطرح تصنيف الديانات الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام) على أنها "توحيدية" أو "سماوية" أو "إبراهيمية" إشكالات كبرى، ويثير كلّ مصطلح من هذه المصطلحات عدّة إشكاليات تتعلّق بفهم مسألة التوحيد وعلاقة الوحي بالسماء وصورة إبراهيم في كلّ ذاكرة من الذاكرات الدينية الثلاث.

112- محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1، 1993م، ص 144

وبعبارة أخرى يمكن أن يمثّل هذا الكتاب محاولة لخلق حوار هادئ وعملي بين المسيحيّة والإسلام، بعد أن فرض التاريخ والجغرافيا على أتباعهما الوجود في السياق نفسه. ولا شكّ في أنّ الرجل أدرك أهميّة الحاجة إلى تعايش سلمي بين الجماعتين على أرضيّة الإنساني المشترك، وفي بيئة احترفت النزاع والتخاصم على الهويّة. وكان المتخيّل الديني (L'imaginaire religieux) العامل الحاسم في تشكيل الصراع تاريخيّا.

المصادر والمراجع العربيّة والمعرّبة

- **أركون (محمد) : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1، 1993م.**
- **الأطاسي** (سيّد حسين): «صعوبات تحديد الدّين»، ضمن **أبعاد الدين الاجتماعيّة**، تعريب صالح البكاري، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1993م.
- **الياد** (مرسيا): **المقدّس والدنيوي**، ترجمة نهاد خياطة، بيروت، العربي للنشر والطباعة والتوزيع، 1987م، ط1
- **بارا** (انطون): الحسين في الفكر المسيحي، قم- إيران، مطبعة سرور، 1426هـ/ 2005م، ط1
- **التوحيدي** (أبو حيان): المقابسات، بيروت، دار الآداب، 1986م.
- **ابن تيمية** (تقي الدين): السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة، راجعه وحقّقه علي سامي النشّار وأحمد زكي عطية، مصر، دار الكتاب العربي، ط2، 1951م.
- **الجابري** (محمّد عابد): بنية العقل السياسي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 7، 2004م.
- **جامعي** (محمد مسجد): الفكر السياسي عند الشيعة والسنّة(الخلفيات والنتائج)، تعريب عبّاس الأسدي، المجمع العالمي لأهل البيت، 1427هـ /2006م، ط1
- **جُرادق** (جورج): الإمام علي صوت العدالة الإنسانيّة، تحقيق حسين حميد السنيد، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت (ع)، قم، 1424هـ/2003م، ط1
- **الجمل** (بسّام): من الرمز إلى الرمز الدّيني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، وحدة البحث في المتخيّل، مطبعة التسفير الفنّي بصفاقس، 2007م، ط1
- **الجوهري** (محمد وآخرون): تقارير بحث التراث والتغيّر الاجتماعي، الكتاب الأوّل الإطار النظري وقراءات تأسيسيّة، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعيّة- جامعة القاهرة، 2002م.
- **جيرار** (روني): العنف المقدّس، ترجمة جواد الهواس وعبد الهادي عباس، دار الحصاد، 1992م.
- **ابن حمزة** (يحي): المعالم الدينيّة في العقائد الإلهيّة، تحقيق سيد مختار محمد أحمد حشاد، بيروت، دار الفكر العربي المعاصر، د.ت.
- **ابن حوشب**: كتاب الكشف، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس، 1404هـ/1984م، ط1
- **الحيدري** (ابراهيم): تراجيديا كربلاء، سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، دار الساقي بيروت، 1999م، ط1
- **ابن خلدون**: المقدمة، القاهرة، طبعة دار الشروق، د.ت.
- **الخوارزمي** (أبو المؤيّد الموفّق بن أحمد المكي أخطب خوارزم): مقتل الحسين، تحقيق الشيخ محمد السماوي، قم، تصحيح دار أنوار الهدى، انتشارات أنوار الهدى، 1428هـ/2007م، ط4
- **دوبري** (ريجيس): حياة الصّورة وموتها، ترجمة فريد الزّاهي، الرباط، إفريقيا السرق، 2002م، ط1
- **دولوز** (جيل) و**غتّاري** (فليكس): **ما هي الفلسفة؟**، ترجمة وتقديم مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، بيروت- اليونسكو، باريس- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م.
- **ديران** (جيلبار): الخيال الرمزي، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، 1411هـ/1991م، ط1
- **الدينوري** (أبو حنيفة أحمد بن داود): الأخبار الطوال، تحقيق فلاديمير جرجاس، طبعة ليدن، 1888م، ط1
- **رسلان** (أبو عبد الله محمد بن سعيد): الإعلام بمفاسد الخروج على الحكّام، الجزائر، دار الفرقان، 1431هـ/2010م، ط1
- **ابن رشد**: الكتاب الكبير للنفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، بيروت، دار الحكمة، 1997م.

- **الزاهي** (نور الدين): المقدّس الإسلامي، الدار البيضاء، توبقال للنشر، 2005م، ط1
- **السعفي** (وحيد): القربان في الجاهليّة والإسلام، تونس، تبر الزمان، 2003م، ط1
- **سليم** (شاكر مصطفى): قاموس الأنتروبولوجيا، الكويت، جامعة الكويت، 1981م، ط1
- **السيوطي** (جلال الدّين): الخصائص الكبرى، تحقيق محمد خليل هراس، مصر، دار الكتب الحديثة، د.ت.
- **الشهرستاني** (عبد الكريم): الملل والنّحل، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1413هـ/1992م، ط2
- **الطبرسي** (أبو علي الفضل بن الحسن): إعلام الورى بأعلام الهدى، تقديم محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها في النجف، 1390هـ/1970م، ط3
- **الطبري** (أبو جعفر محمد بن جرير): تاريخ الرّسل والملوك، تحقيق أبو الفضل محمد إبراهيم، دار المعارف بمصر، د.ت، ط2
- **ابن عامر** (توفيق): التراث العربي والحوار الثقافي، تونس، فن الطباعة، 2009م، (أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة البحث «حوار الثقافات» من 23 إلى 25 نوفمبر 2007).
- **العامري** (صلاح الدين): الاحتفاء بالموت من خلال صورة الشهيد بين المسيحية والإسلام: يسوع والحسين أنموذجا (شهادة ماجستير، إشراف محمد الحداد، كلية الآداب بمنوبة، 2008م).
- **ابن عساكر**: تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، بيروت، طبعة دار المسيرة، 1399هـ/1989م، ط2.
- **غيبل** (جوزيف): «الإيديولوجيا»، ضمن تساؤلات الفكر المعاصر، ترجمة محمد سبيلا، دار الأمان، 1987م.
- بن عربي محي الدّين:
- تفسير ابن عربي، ضبطه وصحّحه عبد الوارث محمد علي، بيروت دار الكتب العلميّة، 2001م، ط1
- الفتوحات المكيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والملكيّة، بيروت، دار صادر، د.ت.
- **الفرحي** (علي الحسيني): النهضة الحسينيّة: دراسة وتحليل، تهران، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت، 1427هـ/2006م، ط1
- **فيبر** (ماكس): مفاهيم أساسيّة في علم الاجتماع، ترجمة صالح هلال، مراجعة محمد الجوهري، القاهر، المركز القومي للترجمة- المركز الثقافي الألماني، 2011م، ط1
- **القريشي** (باقر شريف): حياة الإمام الحسين، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1404هـ/1983م.
- **القمي** (ابن قولويه): كامل الزيارات، تحقيق جواد القيومي، نشر الفقاهة، قم، 1429هـ/2008م، ط5
- **بن كراد** (سعيد): »السيميائيات، النشأة والموضوع»، **عالم الفكر**، ع3، يناير- مارس 2007م، مج35
- **المسعودي** (محمد أحمد): كتابات معاصرة، عـ16ـدد، مج4، تشرين الثاني – كانون 1992م.
- **مطهري** (مرتضى):
- دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النهضة الحسينيّة، تعريب عبد الهادي الركابي، لبنان، دار النبلاء، 2004م.
- الملحمة الحسينيّة، بيروت، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر، ط3 1423هـ/2003م.
- **المعجم الوسيط**، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، 2004م، ط4.
- **المغربي** (عبد القادر): الأخلاق والواجبات، القاهرة، 1347هـ/1928م.

المراجع الأجنبيّة

- Benslama, Fethi: *Le sacrifice en Islam*, Paradès, N°22, 1996, p25.
- Boia, Lucien: *Pour une histoire de l'imaginaire*, Editions les Belles Lettres, Paris, 1998.
- Caset, Edward: *Imagining ; A phenomenological study*, Indiana, University Press, Bloomington and London, 1976.
- Castoriadis, C.: *L'institution imaginaire de la société*, Editions de Seuil, Paris, 1975
- Chelhod, Joseph: *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Paris, PUF, Cll. Bibliothèque de sociologie contemporaine, 1955.
- Chevalier Jean et Alain Gheerbrant: *Dictionnaire des symboles*, ed2 robert Laffont, Paris 1982(introduction).
- Durand - Gilbert :
  - *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* Ed. Dunot, Paris 1984, 10em édition.
  - *L'imagination symbolique*, Presse universitaire de France, Paris, 2003, 5em éd.
- Hubert, Henri et Marcel Mauss: «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *in* Marcel Mauss, *Oeuvres*, t.l, Paris, Minuit, 1968.
- Jung, C.G.: *Essai d'exploration de l'inconscient*, *in L'homme et ses symboles* (ouvrage collectif), Ed. Robert Laffont, Paris, 1964.
- Max Weber: *Economie et société*, traduit de l'allemand par Julien Freund sous la direction Jacque Chavy et d'Eric de Dampierre, col. Agora, 2 vol, Paris, Pocket, 1995, vol 1.
- Ricœur, Paul: *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique*, T. II, Esprit- Seuil, 1986.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016