بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 25 يونيو 2020

رهانات المثاقفة
بين عنف اللغة ولغة العنف

مكي سعد الله
باحث جزائري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2020
All rights reserved © 2020

رهانات المثاقفة
بين عنف اللغة ولغة العنف

مكي سعد الله

ملخص:

المثاقفة مفهوم مُرتحل بين الحقول المعرفية، تمتدُّ جذوره إلى الأصول الأولى لظهور الإنسان، باعتباره قيمة واستراتيجية تنفي العزلة وتفند نظرية الاستحالة اللاتواصلية.

وتتمظهر المثاقفة في أشكال مختلفة وهيئات متعددة توظف آليات كثيرة، لتحقيق عمليات التواصل والاتصال، ولعل جوهره آليات التواصل ووسيلته المركزية هي اللغة؛ فكثيرًا ما يشكِّل المعجم اللغوي بمكوناته الدلالية واستراتيجياته الخطابية حافزًا للتواصل الإيجابي، ويكون دعوة لاستقبال «الآخر»، وحاجزا وعائقا سلبيا أمام تلقي «المغايرة» وثقافة الاختلاف.

فشحن اللفظ بدلالات «العنف» و«السخرية» و«الدونية» و«الاختزال المعرفي» و«التفاوت الذكائي» و«العنصرية»، يمنع تحقيق رهانات المثاقفة الندية والانفتاح على مُنجز «الآخر»، باعتباره مرآة للذات، وبصفته مُنتجًا للمعرفة التي تتأسَّس عليها الحضارات؛ فالحضارة تراكمات للمشترك البشري، التي يتمُّ الاستثمار فيها بالنقد والاقتباس والتناص والرفض والقبول.

يروم البحث الكشف عن دلالات معجم عنيف، وظفته المنظومة الأدبية العربية في مروياتها الكبيرة وصنعته المدرسة الفقهية في تصوراتها للاختلاف وللغيرية، مما شكل تضخما للذات في مواجهة «الآخر/ المُختلف».

مدخل؛ بين المثاقفة والمعجم الفقهي

بين وهم المثاقفة، الناتج عن اختلال التوازن في الإنتاج المعرفي وصناعة مجتمع المعرفة، وحتمية التواصل والانفتاح على ثقافة الاختلاف والغيرية الفكرية، انقسمت النخب والأنتليجنسيا في الحقول المعرفية المختلفة، والتي يأتي على هرمها رواد الأنثربولوجيا التطبيقية بزعامة روجي باستيد ((Roger Bastide 1898 - 1974)) الذي وضع الأسس المفاهيمية، لمصطلح المثاقفة (l'acculturation) الذي وضَّح أصوله وجذوره «المثاقفة وتعني التقارب، وقد تمَّ بناء المصطلح وتشكيله عام 1880 من قبل علماء الأنثروبولوجيا لدول أمريكا الشمالية، ويُفضِّل الإنجليز مصطلح التبادل الثقافي (cultural change). أما الإسبان، فقد فضلوا مصطلح التحول الثقافي (Transculturation) وفضَّل الفرنسيون مفهوم تداخل الحضارات (Interpenetration des civilizations)».[1]

وبصرف النظر عن الخلفيات والمرجعيات الثقافية حول اختيار المصطلحات والمفاهيم، فإن «المثاقفة» أثار إشكالات متعددة من حيث الشكل والمضمون والمنهج والآليات، ماضيًا وحاضرًا وحتى مستقبلا؛ فالدراسات الاستشرافية والمستقبلية ما تزال تراودها أفكار وهوس استحالة تطبيق مبادئ المثاقفة الندية في ظل اتساع الفجوة بين فضاءات الإنتاج والاستهلاك وعودة الأصوليات، المتمسكة بالهويات وثقافة الممانعة، تحصينًا للذات من الانصهار والتماهي والذوبان في ثقافة معولمة تكرِّس النموذج الأوحد في الثقافة والفن.

وترتبط المثاقفة بالمركزية الغربية والعولمة الثقافية، حيث يعتقد أنصار هذا الاتجاه أنها مظهر خادع لثقافة المركز، وهي الثقافة المهيمنة بقوتها وسرعة انتشارها بفضل تمكنها وسيطرتها على الوسائط الرقمية ووسائل الاتصال بفضل فتوحات الثورة الإلكترونية والأقمار الصناعية «أن المثاقفة التي يوهم الغرب بأنها تعني الحوار الثقافي والتبادل الثقافي؛ هي في الحقيقة تعني القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها، وهيمنتها على غيرها، واعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري، ولا نمط سواه، وعلى كل الشعوب تقليده، والسير على منواله، واحتكار الغرب وحده حق إبداع التجارب بالجديدة والأنماط الأخرى للتقدم»[2].

ويبرِّر الموقف المناهض للمثاقفة بالاختلال الواقعي والعقلاني بين الثقافات المركزية، التي تمكَّنت من التأصيل لبنيتها، بالانتشار الإرادي نتيجة تحكمها في الوسائل والآليات والقسري عن طريق الكولونيالية،

1- Roger BASTIDE, «**ACCULTURATION**», Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 12 novembre 2019. URL:

http://www.universalis.fr/encyclopedie/acculturation/

2- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1411هـ/1991م، القاهرة، ص 36

النموذج الاستعماري الذي مارس التنكيل والإبادة والتهجير للأهالي عمومًا، والنخب خصوصًا لتعميم لغته ونموذجه الثقافي.

وصاحب هذا المشهد وموازاة لثقافة الميتروبول، ثقافة محلية، ضعيفة ومُهمَّشة، عاجزة عن التمكين والانتشار والإبداع، ليس عجزًا في المبدعين، ولكن في نقص الوسائل والعجز في استغلال بعضها، بالإضافة إلى الثقافة النمطية والصور المتخيَّلة والمتوهَّمة التي صنعها المركز، وجعل منها قاعدة تثبت بربرية ووحشية الثقافات المحلية والتفاوت المعرفي الناتج عن اختلاف الأعراق والمرجعيات.[3]

يُعدُّ الخطاب أحد فروع النقد اللساني والألسني المتولِّد عن الحداثة الغربية وما بعدها من مقولات جسدتها دراسات وأبحاث فوكو (Michel Foucault) (1926 - 1984) ودريدا ((Jacques Derrida 1930 - 2004)) وبورديو (Pierre Bourdieu) (1930 - 2002) وغيرهم. وبتجاوز مفاهيم الخطاب وأبعاده الإبستيمولوجية وجدلياته المتتابعة وآلياته الإجرائية، فإن الأساس المركزي لكل خطاب هو اللغة، لمُكوِّن لفظي وصوتي، منطوق، مشحون بمحمولات تحمل رسائل ثقافة «الأنا» ومرجعيات «الآخر»، باعتباره مُتلقِّيا/مُنتجا ومستهلكا وناقدا، يستجيب للرسائل والرموز ويحدد وظائفها.

وإذا كان رولان بارت (Roland Barthes) (1915 - 1980) قد أعلن عن موت المؤلف، وهو إعلان القطيعة والانشقاق عن البنيوية، حيث اعتبر النص عالمًا مستقلاً بلا حدود، فاللغة تنفصل عن صانعها ومؤلفها وبانيها وكاتبها، فاسحًا المجال أمام المتلقي/المُنتج، والقارئ الجديد للآثار المفتوحة.

لقد انقطع الوحي وانتهى عهد النبوة والتفسير التوقيفي، لينفصل النص القرآني المقدس عن الذات الإلهية الموحية إلى الرسول -ص- المُفسِّر والمُوضِّح والشَّارِح والدَّاعي والمُبلِّغ، ليصل إلى آليات التأويل والتفسير ضمن هيمنة عامة للعقل الفقهي المتناغم مع مرجعياته الإقصائية لكل اختلاف واجتهاد متباين ومتناقض مع مصالحه البراغماتية وأيديولوجيته الطاغية.

ويجمع أغلب الدارسين والمهتمين بشأن الدراسات الإسلامية وتأويل النص القرآني بالتفريق بين منهج التفسير ومنهج التأويل والقراءة الفقهي؛ ذلك أن الأول يسعى إلى استخدام وتوظيف وسائل استجلاء المعاني وحدها بالاعتماد على المعاجم اللغوية والبحث في أسباب النزول وشهادات السنة ومواقفها، في حين يذهب

3- يُنظر كتاب:

Arthur de Gobineau, Essai sur l’inégalité des races humaines, Éditions Pierre Belfond, 1967, Paris (يعتبر ارثور دي غوبينو (1816-1882) من مؤسسي النظريات العنصرية البيولوجية التي تستند إلى إبراز الفروق الذهنية عن طريق التمايز بين الأعراق وتصنيفها إلى متفوقة ومتخلفة غير مؤهلة للحضارة وقيادة الإنسانية).

العقل الفقهي إلى التوظيف المؤدلج للآيات والشواهد التاريخية المنتقاة وفق توجهاته وتصوراته ومرجعياته الخاصة، والتي ترتبط غالبا بالمنفعة والذاتية.

إنَّ الملفوظات والعبارات اللسانية يتمُّ توظيفها بعد إنتاجها في سياقات مقصودة وموجَّهة لتؤدي رسالات محددَّة ودقيقة بعد شحنها بدلالات قوية ومدروسة، حسب درجات الاستهلاك والسياق والتلقي؛ فمعجم المُريد المُقتنع بالخطاب عقيدة ومنهجًا، يختلف عن لغويات الفئة المستهدفة بالإقناع لتقبُّل الإرسالية الأيديولوجية، وهما بدورهما يختلفان عن الخطاب المُرسل للضحية، الذي تتنوع درجات تسفيهه ارتفاعا وتطرفا، وفق الظرف والمناسبة والمنفعة؛ فالابتداء بالتسفيه ثم العجز، فالتكفير، وانتهاءً بالمادية وهيمنة الشهوات والغرائز، ليخلص الخطاب إلى اتخاذ الإجراءات العلاجية والوقائية، والتي تتمثَّل في وجوب الإبادة لتطهير الأرض والعقيدة من الشوائب والخبائث والنجاسة، ارتفاعًا بالذات النقية ووصولاً بها إلى عوالم القداسة وفضاءات الشهداء والخلود الأزلي «لا تحكم لغة السلطة وتأمر -كما يُقال- إلا بمساعدة من تحكمهم؛ أي بفضل مساهمة الآليات الاجتماعية القادرة على تحقيق ذلك التواطؤ، الذي يقوم على الجهالة، والذي هو مصدر كل سلطة».[4]

عنف اللغة ولغة العنف بين جدل اللفظ والمعنى

حدَّد اللغويون وعلماء بنية الجملة العربية بتراكيبها النحوية والصرفية الميزان الدلالي لكل كلمة بسيطة أو وحدة لغوية مركبة من ركنين مركزيين لا ينفصلان ويرتبطان ارتباطًا وثيقًا في علاقة تكاملية وتواصلية هما اللفظ والمعنى.

وإذا كانت هذه المسألة قد شغلت علماء النظم ابتداءً من الجاحظ، ووصولاً إلى عبد القاهر الجرجاني، ومنه إلى حازم القرطاجني، وغيرهم، وقد تعصَّب بعضهم في جدلية لا متناهية إلى قضية بعينها، بتقديم رؤية حجاجية لإقناع الطرف الثاني، وإثنائه على التراجع عن رأيه، ومازال الجدل قائمًا إلى اليوم حول هذه الظاهرة منذ محاورات أفلاطون وأرسطو.

فاللفظ هو بنية الكلمة في محمولها المادي المجرد من كل دلالة، بمعنى أنه منطوق لصورة ذهنية مجردة، لذلك اعتبره سيبويه عبارة عن العلامة الإعرابية أو الإعراب[5]، فاللفظ يأخذ بُعده في المعنى وفقًا لعلامات إعرابه نصبًا ورفعًا وجرًّا.

4- Pierre Bourdieu, Questions de Sociologie, Edition Minuit, Paris, 1981, p, 124

5- الأعلم الشنتمري، النكت في تفسير كتاب سيبويه، تحقيق رشيد بلحبيب، وزارة الأوقاف، المغرب، 1999، ج1، ص200

أما الشيخ خالد الأزهري، فعرفه بقوله: «واللفظ في الأصل مصدر لفظت الرحى الدقيق إذا رمته إلى الخارج، والمراد باللفظ هنا (أي في اصطلاح النحويين) الملفوظ به، وهو الصوت من الفم المشتمل على بعض الحروف الهجائية تحقيقًا كزيد، أو تقديرًا كألفاظ الضمائر المستترة، وسمي الصوت لفظا لكونه يحدث بسبب رمي الهواء من داخل الرئة إلى خارجها، إطلاقا لاسم السبب على المسبب».[6]

اتجه السيوطي إلى تأكيد تعريف اللفظ، باعتباره منطوقا وملفوظا ينتظر الشحن الدلالي والتعبئة المفاهيمية فقال: «ما خرج من الفم إن لم يشتمل على حرف فصوت، وإن اشتمل على حرف ولم يفد معنى فقول، فإن كان مفردًا فكلمة، أو مُركبًا من اثنين ولم يفد نسبة مقصودة لذاتها فجملة، أو أفاد ذلك فكلام، أو من ثلاثة فكلم».[7]

وبالموازنة والمقارنة بين مختلف التعريفات، يتضح أنها تشترك جميعها في الترجيح على أن اللفظ هو الصوت أو الأصوات المنطوقة أو الملفوظة الخالية من الدلالة المباشرة؛ فهي أوعية جوفاء تنتظر الحمولة الدلالية والوظيفة المعنوية، كما أنه يتمظهر في أشكال كثيرة منها، القول والكلم والجملة والكلام والكلمة.

فلغة العنف تتشكل من جملة الكلمات والألفاظ المنطوقة والملفوظة التي تحيل على تصورات وتمثُّلات محددة تؤكد صور العنف وتدفع إلى صناعته وترويجه.

فالبنية الصوتية المجردة فاقدة للفائدة الدلالية، ولكنها تستمد سلطتها من المحمولات السياقية التي تفرزها الثقافة والعقيدة والمرجعية بمختلف تمظهراتها السوسيو- ثقافية والسيكو- أنثربولوجيا خارج فضاء الملفوظ والمنطوق الذي يبقى حياديا ووعاءً ينتظر الشحن والتعبئة، فيتحوَّل السياق والمرجعية إلى دافع تأسيسي للخطاب، الذي يفرض سلطاته على المتلقي، ويتحكم في سلوكياته وفق برمجة معجمية مقصودة وهادفة تسعى إلى تحقيق أغراض ومنافع وبراغماتيات أيديولوجية متحيِّزة تقصي ثقافة الاختلاف والغيرية، وتتبنَّى الأحادية المركزية الرافضة لكل اختلاف «وتصبح اللغة كيانا مستقلا ذاتي الإشارة؛ بمعنى أن أيّ عنصر من عناصر اللغة الدالة (signifier) لا يدل على شيء خارج اللغة، بل هو يدل إلى دال آخر، وهذا بدوره يدل على دال آخر وهكذا دواليك، وهكذا نجد العلاقة بين الدال والمدلول علاقة غير مستقرة، حيث ينزلق المدلول تحت الدال باستمرار».[8]

6- خالد الأزهري، شرح التصريح على التوضيح، دار إحياء الكتب العربية، فيصل الحلبي، القاهرة، د.ت، ج1 ص ص 19، 20

7- السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1985، ج3، ص 5

8- جان جاك لوسركل، عنف اللغة، ترجمة محمد بدوي، المركز الثقافي العربي، ط1، كازابلانكا، 2005، ص 14

تجليات خطاب العنف ومصادره

يتجسد الخطاب المتضمن للفعل العنيف في أشكال وبنيات وهيئات متعددة ومتنوعة، ويتلون وفق الظرف والمناسبة والسياق والمنفعة والمكاسب (السياسية والمالية والإدارية خاصة)، بالإضافة إلى الولاءات المقدَّسة التي تُنتجها المؤسسات الفقهية والدينية، فيتحوَّل المُريد (L'adepte) إلى آلة قابلة للبرمجة والتوجيه تُنجز وتُنفِّذ الأوامر وفقًا لنظريات الطاعات التي توثّقها الخطابات بالشواهد المُقدَّسة والأحكام القطعية والانتقاء المقصود والمنهجي من التاريخ للأحداث الوظيفية لتدعيم الرؤى والتوجُّهات، ويصاحب الخطاب المُزيَّف المُنتج للكراهية والإقصاء معجم موازٍ يُنفِّر ويُحذِّر من العقلانية وثقافة التسامح موظفا ومستخدما مصطلحات ومفاهيم التخوين والتكفير والتماهي والانسلاخ والزندقة، ومُبتعدًا عن كل آليات الحجاج المنطقية والعقلانية، باعتبارها أدوات البدعة والضلالة أنتجها الآخر/الكافر لترويج فكره وأيديولوجيته.

ويصاحب الخطاب العنيف، منتوج فكري أيديولوجي يُحذِّر ويُنفِّر من العقلانية وثقافة التسامح والدعوات إلى التقريب بين المذاهب والحضارات والثقافات بحجية التماهي مع «الآخر» والترويج للنموذج الثقافي، باعتبارها أدوات وصور للهيمنة والانسلاخ والانصهار وفقدان الهوية والوطن واغتراب الذات

ولتدعيم الرؤى والمواقف يلجأ الخطاب إلى البحث عن قراءات جديدة من الآثار المفتوحة لإنتاج دلالات موازية وظيفية، وتتم العمليات بالانتقاء من التاريخ للصور والمشاهد وبحذف وبتر الأفكار من سياقاتها الحقيقة وإدماجها ضمن سياق دلالي جديد يؤيّد التوجه الأيديولوجي المُتحيّز والمنحرف.

وقد وجد هؤلاء فضاءً واسعًا للاستثمار، تمثل في ثقافة المؤامرة، باعتبار موضوعاتها التي تتقاطع مع الهوية والوطنية والنهضة، فهي تهديد للوجود والكينونة، فخلقوا من الظاهرة مكارثية جديدة، وهي عبارة عن موجة من الشعور بالخوف واستباق الخطر وتوقع تهديدات مبهمة غامضة وجسيمة الخطر وصناعة عدو وهمي، مُتربص ومُنتظر للإيقاع بالهوية والخصوصيات الثقافية والعقائدية ومُنذرًا بالنهاية والفناء. والحقيقة أن ثقافة المؤامرة هي في ذاتها امتداد لثقافة الفشل في القيم والأخلاق وتحديد الغايات والمقاصد، واستمرار للسطحية وتعطيل العقل والقدرات والإمكانات المنطقية التي تشرح وتفكك الظواهر السلبية والإيجابية وفق آليات العقل ومنطق التدافع الحضاري.

ونظرًا للعجز الفكري في التمييز بين دلالات النصوص الحقيقية ودغمائية القراءات التحريفية للمتون، فإن المتلقي يقع في الفهم والتوجيه المؤدلج، وهي الرؤية التي تستهدفها التأويلات الكلاسيكية والفقهية

التي تحرم العقل من النص الديني إلا ضمن تصوراتها ومبادئها، لتسهيل عمليات التحكم والتوجيه والقيادة والإخضاع.

1 - المرويات الكبرى

وقد وجد هذا الخطاب في المرويات الكبرى من رحلات وقراءات فقهية وأبحاث مُتحيِّزة، الفضاء المناسب للتكاثر ولاستقاء الشواهد والمواقف والأمثلة، فقد وصفت كتب الممالك والمسالك وكتب الجغرافيا «الآخر» بأوصاف ونعوت، منفرة، إقصائية، مشكلين بذلك صورة نمطية سلبية تدفع إلى استحالة المثاقفة والتواصل.

كرَّست المرويات الكبرى عنفا لفظيا مؤسسا على اللفظ المشحون بالدونية واتهام «الآخر» بكل ما هو اختزالي وإقصائي مهين للكرامة الإنسانية من أصناف نعوت البهائمية والحيوانية والجهل والكفر؛ فقد صورت كتب الممالك والمسالك الشعوب والأمم غير الإسلامية بأقصى وأبشع وأعنف الأوصاف، فهذا أبو زيد البلخي (323هـ/932م) يصف أحوال وصفات بعض شعوب الهند والصين بأنهم «أسوأ الناس عيشًا، وأخبثهم طمعا، وأخرقهم خرقة، وأقلهم تميُّزًا وفطنة»[9] ثم يضيف قائلا، ومنهم: «أصناف من الناس من أخلاق البهائم والسباع المتوحشة»[10].

وتستمر المرويات في ملاحظة «الآخر» عبر رؤية مركزية عقائدية تسعى إلى تكريس التفرقة والإقصاء وتضخم «الذات» التي ترفض التواصل والغيرية، فهذا الدمشقي في كتابه «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» يصف بعض الأقوام الواقعة بلادهم في تخوم الصين، ويصفهم متناقضا بقوله: «ويلي بلاد خانقو من جهة الشمال والمشرق بلاد تبري، وهم طائفة بين الخطا والترك والصين في الخلق والأخلاق، ولهم قوة وبأس وصناعة محكمة، وهم كفار عبَّاد أصنام جهلة»[11]، فالجمع بين الصناعة والجهل؟ أمر يثير إشكالية فكرية في التوفيق بين الموقفين والمشهدين؟

وتكاد تتكرر الصورة في كتب الممالك والمسالك ومصنفات الجغرافيا، ومنهم المسعودي وابن حوقل وابن خرداذبه واليعقوبي والقزويني وغيرهم حول الغيرية وأصحابها من حيث الجهل والكفر والنجاسة. ويصاحب الوصف المعجمي العنيف، بناء صورة مرئية وخطاب مشهدي يجعل من الآخر/المختلف نموذجا للسخرية.

9- عبد الله إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، المجمع الثقافي، 2001هـ/ 1422 م، أبو ظبي، ص 90

10- المرجع نفسه، ص 91

11- المرجع السابق، ص 94

إن التشكيل الساخر من «الآخر» يأخذ استراتيجيات حجاجية متعددة، يأتي على هرمها الانتقاص من القيمة والإقصاء والتشويه والاعتقاد بحماقته وسطحيته، بتصويره في مشاهد كاريكاتورية «ولا تصلح عندهم (الإمارة) إلا في أهل بيت معروفين، وليس له من الأمر والنهي سيء إلا أنه يُعظَّم ويسجد له إذا دُخل إليه، ولا يصل إليه أحد إلا نفر يسير مثل الملك ومَن في طبقته، ولا يدخل عليه الملك إلا لحادثة، فإذا دخل عليه، تمرَّغ في التراب وسجد وقام من بعد حتى يأذن له بالتقرب»[12]؛ فالتمرغ في الثقافة العربية مرتبط بحيوانات بعينها تمارس هذه الطقوس لأغراض غرائزية.

وقد تأخذ السخرية (L'Ironie) أبعادا علمية تستند على أسسها لإنتاج خطاب يقترب من المحاججة العلمية، كاعتماد نظريات الأقاليم الجغرافية ونظريات الكيوف الأرسطية كمعايير لتحديد نوعيات الأمزجة والطبائع، وترتيب الأمم في هرم الحضارات والثقافات، وهنا تتحول القيمة الساخرة من مجرد استهزاء من اللامرغوب فيه إلى سلطة خطابية إيديولوجية متحيزة، توظف معجما لفظيا عنيفا يرفض ويقصي كل مبادرة للحوار والتواصل الفردي والجماعي، يصف صاعد الأندلسي أهل الشمال بأنهم «أشبه بالبهائم منهم الناس؛ لأن من كان منهم مُوغلاً في بلاد الشمال مما يلي آخر الأقاليم السبعة نهاية المعمور في الشمال، فإفراط بعد الشمس عن مُسامتة رؤوسهم بَرَّد هواءهم وكثَّف جوَّهم، فصارت لذلك أمزجتهم باردة وأخلاطهم فجة، فعظَّمت أبدانهم، وابيضَّت ألوانهم وانسدلت شعورهم، فعدموا بهذا دِقَّة الأفهام، وثقوب الخواطر، وغلب عليهم الجهل والبلادة، وفشا فيهم العمى والغباوة كالصقالبة والبروغرو ومن اتصل بهم«.[13] وهي الرؤية المستنسخة عند شمس الدين الأنصاري وغيره من علماء الجغرافيا، الذين رأوا في التقسيمات الجغرافية آليات عقلانية لتحديد الهويات وتفسير الثقافات «يسمون البيض بشقرة. وهؤلاء لإفراط البرد وبُعد الشمس، ساءت أخلاقهم، وقست قلوبهم. وإنما كانت أبدانهم كذلك لغلبة البرودة والرطوبة واستيلائها. وقَلَّ من يوجد فيهم له فِطنة، بل الحيوانية غالبة عليهم والشهوة والغضب وحِدَّة النفس».[14]

إنَّ معيار الحضارة والتقدم هو الاقتراب من المركزية الإسلامية؛ فكلما توغل الاختلاف بُعدًا جغرافيا، كلما زادت حيوانية سكانه والعكس صحيح.

12- أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري، المعروف بالكرخي، مسالك الممالك، طبع في مدينة ليدن المحروسة، بمطبع بريل، سنة 1870 المسيحية، ص 336

13- أبو القاسم صاعد بن أحمد، طبقات الأمم، نشر وحواشي لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1912، بيروت، ص ص 8، 9

14- شمس الدين الأنصاري، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، مطبعة الأكاديمية الإمبراطورية، 1865، بطرسبورغ، ص 275

ووفق هذا المعيار، فقد يفقد «الآخر» شرفه ونخوته وغيرته على أهله وممتلكاته «ليس عندهم شيء من النخوة والغيرة، يكون الرجل منهم يمشي هو وامرأته يلقاه رجل آخر يأخذ المرأة ويعتزل بها ويتحدث معها. والزوج واقف ناحية ينتظر فراغها من الحديث، فإذا طولت عليه خلاها مع المتحدث ومضى».[15]

أما أصواتهم وغناؤهم، فهي نشاز مثير للاشمئزاز ويوحي بالتخلف والهمجية، فقد روى ابن رندقة صورة للغناء عند أهل شلزويك، وهم من سكان شمال ألمانيا قائلا: «إن لهم نوعًا من الغناء يشبه عواء الكلاب».[16]

وهو الرأي الذي أكده القزويني نقلا عن الطرطوشي، فقال: «لم أسمع غناءً أقبح من غناء أهل شلشويق، وهي دندنة تخرج من حلوقهم كنباح الكلاب وأوحش منه»[17].

والحقيقة أن أصحاب الرحلات أيضا، قد تداولوا الصور النمطية، والنعوت المستهلكة دون تمحيص أو نقد، رغم المحاكاة المباشرة مع سكان الأقاليم الجديدة، فقد انتقل المعجم العنيف والمتمركز حول مرجعيات بعينها إلى آليات ومعايير لتقييم «الآخر» وتقويمه.

فيؤكد ابن فضلان مصداقية تداول استهجان أصوات «الآخر» كلاما وطربا، فهم يرون فيه أسلوبا للتخلف والتوحش والاقتراب من الصوت الحيواني «وهم أوحش الناس كلاما وطبعا، كلامهم أشبه سيء بصياح الزرازير، وبها قرية على يوم يقال لها أدكو أهلها يقال لهم الكردلية كلامهم أشبه بنقيق الضفادع»[18].

كما يستعين بالسخرية كاستراتيجية خطابية في تشكيل وبناء صورة للمتخيل المستهجن، فيذهب إلى الرفض المطلق لكل اختلاف ثقافي وعقائدي «والترك كلهم ينتفون لحاهم إلا أسبلتهم، وربما رأيت الشيخ الهرم منهم، وقد نتف لحيته وترك شيئا منها تحت ذقنه، وعليه البوستين، فإذا رآه إنسان من بُعد لم يشك أنه تيس»[19] ولم تخل سخرية ابن فضلان من توظيف الألفاظ القرآنية ومصطلحات الحدود الفقهية كالزنا وغيرها، ولكنه في السخرية تناسى آيات وأحكام التنابز «**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ۖ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**» (الحجرات، 11).

15- زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، 1945، دار المعارف، ص 96

16- محمد علي كرد، غرائب الغرب، ط2، المطبعة الرحمانية، 1923، مصر، ص 209

17- القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، 1960، بيروت، ص 602

18- أحمد بن فضلان، رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار السويدي ابوظبي، 2003، ص 82

19- المرجع نفسه، ص ص 100، 101

إن المستقرئ لمضامين الرحلات السفارية العربية القديمة، يدرك مدى هيمنة الرؤية المركزية الإسلامية بخطابها وألفاظها في وصف الاختلاف وثقافة المغايرة؛ فالعمراوي[20] لم ير في الآخر/ المختلف سوى كافرًا، ماديًا، غرائزيًا مُبتدعا في الدين والفكر والثقافة، في حين يعتقد الفاسي أن ما وصلت إليه الحضارة الإنجليزية ما هو إلا جزاء للكافر في الدنيا، وليس له في الآخرة من نصيب، وتلك هي جنة الكافر «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[21].

وحتى الرواية المعاصرة، المصطلح عليها برواية المثاقفة، أو روايات الصدمة الحضارية، فقد كونت وعيًا سلبيًّا عن المغايرة بجعل الحضارة الغربية معادلاً موضوعيًّا لمومسات الحي اللاتيني[22] في روايات سهيل إدريس وحدائق لندن عند الطيب صالح[23].

ولا يمكن استثناء حتى الفرق الكلامية التي تتبنى العقل كوسيلة وأداة للوصول إلى الحقيقة، من الوقوع في التعميم والسطحية، بتكرار الصور النمطية التي أدرجها كتاب الممالك والمسالك والمصنفات الجغرافية حول الآخر وثقافة الاختلاف؛ فاللون معيار لتحديد الطباع والأخلاق وكلما زادت الزنوجة، تضاعفت صور الهمجية والوحشية «فأما الأقاليم الباقية، فأهلها ناقصون عن طبيعة الأفضل؛ لأن صورهم سمجة وأخلاقهم وحشية مثل الزنج والحبشة.»[24]

والصورة السائدة في الذاكرة العربية حول السود أسستها مرويات كبيرة، روجت لصور متناقلة ومكررة من مرجعيات تاريخية وفلسفية ضاربة بجذورها إلى بدايات الفلسفة اليونانية واكتشافها للأجنبي «إلا أن ما يُميّز تمثيلات الأسْود هو ضخامة التمثيل الذي أنتجته الثقافة العربية عن هذا الآخر، وتكرار الصور النمطية عن حيوانيته وشهوانيته المفرطة، وامتدادها بقوة عموديًا باستحكامها طوال قرون مديدة، وأفقيًا على حقول معرفية متنوعة، وهو ما يستلزم استجلاء شبكة المعارف التفسيرية التي استحضرت واستنفرت لتدعم هذا المتخيَّل وتعزِّزه، حيث لم يكن من السهولة إطلاقًا تفسير توحش السودان وهمجيتهم وفساد أخلاقهم وخلقهم دون الاستعانة بترسانة المعارف المتداولة آنذاك.»[25]

20- إدريس العمراوي، تحفة الملك العزيز في مملكة باريز، تقديم وتعليق، زكي مبارك، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، ص 68

21- أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، تحقيق محمد الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس، 1387ه/1967م، فاس، ص 13

22- سهيل إدريس، الحي اللاتيني، ط14، دار الآداب، 2006، بيروت.

23- الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ط13، دار العودة، 1981، بيروت.

24- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء، ج1، الناشر مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017، المملكة المتحدة، 155

25- نادر كاظم، تمثيلات الاخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004، بيروت، ص 15

لقد أنتج المعجم الوظيفي والإجرائي في تصوير الآخر/المختلف عنفا لفظيا قاسيا، لم يخرج عن صفات، الهمجية، البربرية، الشهوانية، الحيوانية، الخيانة، فساد الطبع وفقدان المروءة، الخداع والوحشية وغيرها من النعوت التي تتجاوز العنف اللفظي في دلالاتها إلى سياقات ثقافية تفقد الموصوف سمات الإنسانية وخصائص البشرية. «الحبشة والزنج والتربة وأهل السند وأهل الهند، فإنه لما كان الغالب على أهوية بلادهم الحرارة بمرور الشمس على سمت تلك البلاد في السنة مرتين سخنت أهويتها، فحمي الجو فاحترقت ظواهرُ أبدانهم واسودتْ جُلودُهُم وتجعدتْ شعورُهُم لذلك السبب وبردت بواطن أبدانهم، وابيضت عظامهم وأسنانهم، واتسعت عيونهم ومناخرهم وأفواههم بذلك السبب. وبالعكس في هذا حال أهل البلدان الشمالية وعلتها أن الشمس لما بعدت من سمت تلك البلاد، وصارت لا تمر عليها لا شتاءً ولا صيفًا، غلب على أهويتِها البردُ وابيضتْ لذلك جلودُهُم، وترطبت أبدانهم، واحمرت عظامهم، وأسنانهم، وكثرت الشجاعة والفروسة فيهم، وسبطت شعورهم، وضاقت عيونهم»[26].

كانت نظريات الكيوف الأرسطية، من أكثر الأرضيات المعرفية العنصرية استثمارا من قبل دعاة التمييز والعنف العرقي، وتدعي الفكرة بتقسيم العالم وأمم المعمورة إلى ثلاثة شعوب فقط، وهي الشعوب الأوروبية ومن صفاتها الشجاعة والشعوب الآسيوية وتمتاز بالذكاء، ثم الشعب الإغريقي الذي يجمع صفات الذكاء والشجاعة والأخلاق الحسنة مما يؤهله لقيادة العالم.

حدثت تعديلات على هذه النظرية التي تأسست على أفكارها ومبادئها نظريات البيولوجيا العنصرية التي تؤمن بالصفاء العرقي والتفاوت بينها، ويُعدُّ كتاب الباحث الفرنسي أرثور دي غوبينو (Arthur de Gobineau) (1816 - 1882) "دراسة في التفاوت بين الأعراق البشرية" (Essai sur l'inégalité des races humaines) الصادر سنة 1853، من أكثر المراجع تداولا في الممارسة العنصرية والعرقية وفي نظريات المركزية وإقصاء الآخر.

والمراجع للآثار الأدبية الكبرى بسردياتها الفاتاستيكية يدرك الوظيفة التي تحملتها السرديات الكبرى في تشويه الاختلاف وإلصاق نعوت التخلف والوحشية والبربرية، لتحقيق هدف وغاية استحالة التعايش والتواصل والمثاقفة، فقد أوضحت الباحثة كارول بركوفي هوارد (Carole Bercovi-Huard) في بحثها حول إقصاء المسلم في قصيدة رولان، اللفظ والإيديولوجيا (L'exclusion du sarrasin dans la Chanson de Roland: vocabulaire et idéologie) إن اللفظ الوحيد الذي تضمنته القصيدة هو العدوانية والكراهية بين المسيحيين والمسلمين، وقد اختار رولان (Roland) الألفاظ العنيفة لإثبات الإقصاء

26- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخِلّان الوفاء، ج1، مرجع سابق، ص 250

والنفي وربط المسلم بكل صفات الترهيب والدونية والإرهاب والقتل، بالإضافة إلى المميزات الخِلقية السيئة والأخلاقية الرديئة.[27]

فكان المعجم اللفظي في هذه السرديات وسيلة آلية لنفي التقارب، فصورت اللغة المُختلف في هيئة المتوحش البربري العدواني الذي لا يحتكم لا للشرائع السماوية ولا للقوانين والمواثيق والعهود الوضعية.

وتكاد تجمع الدراسات والأبحاث التي أنجزت في هذا الضرب من الصورولوجيا على تكرار الصور النمطية، وإعادة الأفكار المتخيَّلة حول الآخر/المسلم، من حيث تخلفه وهمجيته وإخلاله بالتوازن الحضاري وسيطرة الشهوات والغرائز على سلوكياته.[28]

المعجم الفقهي وصناعة العنف اللغوي

حين كتب أوليفيه كريستان (Olivier Christin) «معجم المفاهيم المرتحلة في العلوم الإنسانية» (Dictionnaire des concepts nomades en Sciences Humaines) كان يقصد تبيان المفاهيم التي ارتحلت إراديًا من حقل معرفي لآخر، لتتكيف وتتفاعل مع الفتوحات المعرفية الجديدة، وتؤسس لنفسها هوية بحثية حداثية تتماشى مع المتغيرات والمستجدات في فضاءات العولمة والرقمنة والمعلوماتية.

وبالمعاكسة والتناقض والتضاد، سار المعجم الفقهي حيث أخرج اللفظ الديني من حاضنته ومهده الطبيعي في الدلالة على المعاني الروحية السامية من تسامح وأخلاق فاضلة إلى الشحن الأيديولوجي العنيف والتوليد الدلالي اللفظي.

يحاول البحث في هذا القسم تقديم جملة وعينة من المصطلحات -على سبيل التمثيل- التي أخرجها الفقيه من دلالاتها البسيطة الوظيفية والمقصودة إلى محمولات فكرية منتجة للعنف بنوعيه اللفظي المعنوي.

انحرف مفهوم «الحاكمية» من الرؤية التوحيدية للكون في الخلق والنشأة إلى دلالة أيديولوجية ووعاء لبرامج الأنظمة السياسية وتوجهات منظري الإسلام السياسي، باعتمادهم كوجيطو «الإسلام هو الحل» لإبراز

27- Carole Bercovi-Huard, L'exclusion du sarrasin dans la Chanson de Roland: vocabulaire et idéologie, in Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales, (Colloque Université de Provence) Editeur: Diffusion H. Champion, 1978, p, 348

28- Gérard J.Brault, Le portrait des sarrasins dans les chansons de geste, image projective ?, in Au carrefour des routes d'Europe: la chanson de geste, Tome 1, (Société Rencesvals Pour l'Étude des Épopées Romanes) Presses universitaires de Provence, 2014, p, 301

سلطة خطابية جديدة ومستحدثة، تتمركز في هيبة وقداسة النص الفقهي، الذي عوَّض النص المقدس، ومنح للفقيه مكانة وسلطة تتجاوز كل السلطات المادية والمعنوية، مع حصانة تمنع النقد والاجتهاد المعاكس.

فمعنى الحاكمية، لغويًا، مرتبط بالمنع والحكمة والعلم ولم يتعلق مدلوله مطلقًا بالحكم السياسي، حيث تعمَّدت أيديولوجيا الإسلام السياسي تحميله مضامين الالتزام بالنصوص دون اجتهاد أو فهم أو تكييف مع مستجدات العصر وظروفه السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فقد جاء مفهوم الحاكمية بمعان متعددة ومنها «المنع»، قال ابن فارس: «(الحاء والكاف والميم) أصل واحد، وهو المنع وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم وسُميت حكمة الدابة؛ لأنها تمنعها»، كما تأتي بمعنى العلم «والحكمة هذا قياسها، لأن الحكمة تمنع من الجهل»[29]، وفسّرها الأصفهاني بقوله: «الحكم بالحكمة في قوله تعالى «وآتيناه الحكم صبيا»، وقال في تفسير قوله تعالى: «إن الله يحكم ما يريد»؛ أي ما يريده يجعله حكمة، وذلك حث للعباد على الرضا بما يقضيه»[30].

لقد استولت القراءة الفقهية على المصطلح القرآني وأسرته في دائرة منظوماتها، وأسست بذلك لعنف يتجاوز العنف الجسدي بإقصائها للعقل وتعطيل قدراته كآليات لفهم الكون والوجود. فقد اختطفت الإيديولوجية الفقهية المصطلح وحرفت مدلولاته، فافتقد وزنه ووظيفته الأصلية والأصيلة، لينتقل نفيًا وتغريبًا إلى مدلول سلطة الفقيه والمُفسِّر والمُؤوِّل الذي حلَّ واحتلَّ مرتبة النص المقدَّس واحتكر ثقافة الاجتهاد وناب عن المُشرِّع الإلهي بتكريسه سلطة النص الجديد المستنبط من التفسير البراغماتي الراديكالي، الذي يختطف العقل ووظائفه.

مفهوم «الطاعة» من المفاهيم الملتبسة التي استغلها المعجم الفقهي في إقرار مظاهر عنيفة، متعلقة بالكرامة الإنسانية وأهانتها، فتحولت المرأة بحكم هذه المحمولات الدلالية التأويلية والقراءات الشاذة إلى كائن غريب، مسلوب العقل والعاطفة، يستجيب لثقافة فقهية ذكورية لا علاقة لها بالنص المقدس، ومعها تحوَّل مفهوم الطاعة إلى إساءة للذات البشرية وخالقها، بصناعة خضوع وهمي رغبوي، يُحقِّق نزوات مرضية، لمنظومة تدَّعي المحافظة على قيم العزة وتكريم بني آدم، بدعوته بأن لا يسجد إلا لخالقه، ومتناسية نفس الآن أحاديث الرسول الأعظم للأم وللأب الذي ينفق على تربية بناته وإكرامهن.

والوقوع في التناقض والخطاب المزدوج يوحي بطغيان الذاتية والاستقطاب الأيديولوجي في فهم النصوص، وعدم التحقيق في الأحكام والحدود وفي ملابسات صدورها وأسباب وسياقات إقرارها.

29- أبو الحسن احمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، تحقيق وضبط، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399ه/1979م، بيروت، ص 92

30- الحسين بن المفضل الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان دودي، ط1، الدار الشامية، 1399ه/1979م، بيروت، ص 248

وتجاوز مفهوم «الطاعة» حقل العلاقة بين الزوجين، ليلج الميدان السياسي، بتشريع مصطلح الولاء الذي يكرس الاستبداد السياسي محافظة على سلطة الفقيه تحت أقنعة الأوامر الإلهية القطعية التي تفرض الخضوع والتطبيق المباشر دون التماس الأسباب وإقصاء لمبدأ حرية الاختيار. ولترويج الفكرة والظاهرة يلجأ الخطاب الفقهي إلى معادلة الترغيب والترهيب، بوعود الخلود في الآخرة بجنَّاتها ونعيمها وتخويف دنيوي وأخروي من أصناف العذاب.

وترتبط بدلالة الطاعة أيضا، مفاهيم ملحقة وملازمة تتمثل في أنواع العقوبات التي كرستها المنظومة الفقهية دون مراعاة للأسباب والملابسات المباشرة وغير المباشرة، فتحوَّل الفعل بحكم اختلاطه وامتزاجه بالعادات العربية وثقافاتها المحلية ومرجعياتها إلى وسيلة للتعذيب والقهر والإذلال، مخالفًا بذلك سياقات الإقرار وظرفية التشريع، ليحقِّق ويُنجز وظيفة ومهمة مخالفة ومعاكسة للنص الديني، ومطابقة لرؤية ذاتية وشخصية تتماشى وتنسجم مع إنّية المُفسِّر والقارئ الجديد للأثر المفتوح.

خرج مفهوم «الجهاد» من مفهومه في الدفاع المشروع عن النفس «**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ، الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**» (الحج 39، 40) إلى التوظيف السياسي، فأخذ معنى العدوانية والقتل والإبادة والإرهاب، وأصبح آلية لنهاية الاختلاف في تمظهراته الوجودية والثقافية ورفضا للفطرة البشرية التي تقتضي الاختلاف والتنوع والتعدد ورفض الإكراه.

ورافقت انحرافاته وانزلاقاته صناعة ثقافة فقهية متطرفة تنتج خطابًا حجاجيًا ينتخب من التاريخ المشاهد، ومن النصوص التاريخية المعاني والشواهد الانتقائية لتسويغ الجرائم والحروب.

وقد عجز الفكر والوعي الوسطي المؤسس على المنهج العقلي المدعم بالأدلة والبراهين في الوقوف والتصدي للاندفاع العنيف للرغبة التدميرية (الليبيدو السالب) بتعبير فرويد (Freud)، وهي رغبة قاتلة لكل طموح وأمل في الحياة واستشراف للمستقبل، مما يناقض السلوك البشري.

ويستند خطاب الجهاد في الإقناع إلى أسس مادية وأخرى أيديولوجية، وتتجلَّى مواصفات إضفاء الشرعية وتبرير القتل، بصناعة تصورات تمنح امتيازات أخروية، تتنوَّع بين المكاسب المادية المتعلقة باللذة أو بالمنزلة ضمن المصطفين من الأنبياء والرسل.

لقد تبنَّى صناع الموت والعنف من مفهوم الجهاد، ميدانًا للقتل والترويع والاعتداء على المواثيق والعهود المبرمة بين الدول المدنية، وهم يدركون قيَّم الإسلام السامية التي تقتضي الدعوة والالتزام بآداب الحرب.

يرى الباحث الفرنسي أوليفيه روي (Olivier Roy) (1949) إن هذه العمليات لا تزعزع القدرات العسكرية ولا الاقتصادية للغرب، بقدر ما تحدث شروخًا في سيكولوجية ونفسية السكان وتطوير فكر الإسلاموفوبيا.[31]

«الضرب» من المصطلحات والمفاهيم التي خضعت للثقافة المحلية والرؤية الذكورية المتعصبة فعلا وقولا، وكان وعاء لممارسة العنف والسادية، وارتبط الفهم بالحالات السيكولوجية المتأزمة في العلاقة بين الجنسين، فلم يبحث الضارب في الدلالة المعجمية والسياقية لورود الفعل (ضرب) وحضوره في النص المقدس لاستجلاء المعاني الحقيقية التي نصت عليها المعاجم، ذلك أن الضرب بمختلف أشكاله وصيغه ومظاهره قد بينته المعجمية، بدقة متناهية حتى لا يقع الالتباس والغموض، فالضرب على الوجه هو (اللطم)، والضرب على القفا (الصفع) الضرب بقبضة اليد (الوكز)، والضرب بالقدم (الركل) وهكذا.

وباستعراض دلالات الفعل «ضرب»، فإن المعنى المرتبط بالعنف والعقوبة الجسدية يأتي في مراتب نادرة، وإنما ارتبطت الظاهرة في غالبها بالمفارقة، والمباعدة، والانفصال والتجاهل، لتخفيف درجات التوتر والضغط، وهي علاجات سوسيو- سيكولوجية لتجاوز مواقف سنكرونية ظرفية.

ولا تتداول العرب «الضرب» دائما بالمفهوم العنيف؛ ففي المعاجم العربية، تكرر المعنى بدلالات متنوعة ومتعددة لم يشكل حضور العنف إلا جزئيات بسيطة وسطحية من المعاني الإجمالية، فقد جاء في لسان العرب أن «الضرب مصدر ضربه يضربه ضربا، وضرب الوتد: دقة حتى رسب في الأرض، وضرب الدرهم ضربا، طبعه، والعقرب تضرب ضربا إذا لدغت، ويقال: ضرب القلب ضربا إذا نبض وخفق، وضرب في الأرض ضربا: أسرع أو خرج فيها تاجرا أو غازيا، وضربت الشيء بالشيء خلطته، وضرب عليهم الليل: طال، ويسمى الضارب إذا ذهبت ظلمته يمينًا وشمالاً وملأت الدنيا، ويقال: فلان يضرب المجد: أي يكسبه ويطلبه، وضرب بيده إلى كذا: أهوى، وضرب على يده: امسك، واضرب عنه: أي اعرض.»[32]. وتكاد المعاني تتكرر وتشترك في تحديد الدلالة الواحدة مع اختلاف السياق، ففي كتاب العين، فإن «الضرب هو النحو والصنف والمثل، يقال: هذا ضرب ذاك، أي: مثله وشبهه، والضرب هو العسل الغليظ من استضرب العسل إذا غلظ، ورجل ضرب إذا كان خفيف اللحم ممشوقا، وضرب على

31- Olivier Roy, Le Djihad et la Mort, Seuil, 2016

32- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ج 9، دار صادر، 2005، بيروت، ص ص، 26- 29

يد فلان: حبس عليه أمرًا وحجر عليه، واضرب عليه فلان عن الشيء، إذا كف، ومن باب، الضارب هو الوادي الكثير الشجر، ويطلق أيضا على السابح في الماء، والضريبة: كل شيء ضربته بسيفك، والضريبة: الطبيعة، وهي أيضا الصوف المضروب بالمطرق، من الباب: المضرب: أي المقيم في البيت من اضرب فلان في بيته، إذا أقام فيه».[33]

وفي مفردات الأصفهاني، وردت لفظة (ضرب) بمعنى «ضرب الأرض بالممطر وضرب الدراهم اعتبارا بضرب المطرقة والضرب في الأرض: الذهاب فيها من ضربه، بالأرجل، وضرب الفحل الناقة تشبيها بالضرب بالمطرقة، وضرب الخيمة بضرب أوتادها بالمطرقة، وضرب العود والناي والبوق يكون بالأنفس، وضرب اللبن بعضه على بعض بالخلط.....»[34].

إن «الضرب» بالمفهوم الفقهي منتوج سوسيو- ثقافي وليد بيئة عربية وموروث ثقافي ينحو نحو العنف، لاعتقاده بنجاعته كوسيلة وعلاج للقضايا الاجتماعية عامة والأسرية خاصة؛ فاللغة العنيفة مرآة للمجتمع تعكس مظاهر حضارته وأنماط تفكيه، وتكشف عن غياب الآليات الحضارية من حوار وتواصل في تفكيك الصعوبات؛ فالضرب في المجتمعات البدائية وسيلة وغاية لإثبات الفحولة وخاصة في التعامل مع المرأة، حيث تفرض الثقافة الذكورية تحقيق عقدة التعالي وإثبات دونية الطرف الآخر.

من الموضوعات الشائكة والمثيرة للجدل قديما وحديثا، مسألة مصطلح «أهل الذمة» وما يتقاطع حوله من قضايا متعلقة بالعقود واللباس والحقوق، وهي إشكالات تداولتها الأدبيات العربية من حيث علاقة الذمي بأهل الكتاب، ومعتنقي مختلف الملل والنحل، بالإضافة إلى مفهوم الجزية وأسباب دفعها والاختلافات في تصنيفها مع رسوم مشابهة لها، حيث تباينت الرؤى في عدها ضريبة عادية وطبيعية أو رسوما لحماية الممتلكات والأنفس، أو هي إتاوة للترخيص بممارسة طقوس وشعائر خاصة.

بينما أثارت المصنفات الاستشراقية قضايا معاكسة لهذه الأطروحات، فاعتبرت «أهل الذمة» وهيكلتها الفقهية رؤية عنصرية تمييزية[35]، تفرق بين طبقات المجتمع الذي يشكل بنية متكاملة في ظل التعدد والتنوع، يُعرِّف القانون الدولي الأقليات بأنها «مجموعة من السكان الأصليين، أو المهاجرين المستوطنين

33- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج 7، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، (د ت)، ص 30 وما بعدها.

34- أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ط1، ضبطه وصححه وخرج آياته وشواهده، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، 1418ه/ 1997، بيروت، ص ص 330، 331

35- يعتقد المستشرق جولتسيهر، (1850-1921) (Ignaz Goldziher) بأن الجزية هي مقابل مادي معلوم يؤخذ من أصحاب الديانات غير الإسلامية مقابل الإبقاء على حياتهم بعد إهدار دمائهم وكفالة لتمكينهم من أداء شعائرهم الدينية.

يُنظر كتاب: أجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام (ترجمة مجموعة من المترجمين)، دار الرائد العربي، 1946

ممن يختلفون عن الغالبية، إما من ناحية العرف أو الدين أو اللغة، لكنهم يتمتعون بحقوق المواطنة كافة من دون تمييز، وتتولى الدولة حماية حقوقهم وحرياتهم، مع الاعتراف بولايتها الكاملة عليهم».[36]

ولئن انتهى زمن الذمة وأحكامها مع تغيُّر الأوضاع الدولية وتطوُّر العلاقات السياسية في العالم، مع موجات الهجرة وفتوحات العولمة وتطور وسائل الاتصال والتواصل واندماج المجتمعات وفق نظريات المواطنة (La Citoyenneté)، فإن خطاب الإسلام السياسي ما زال يستعرض الأحكام الفقهية في تصنيف «الآخر»، واعتباره «ذميًّا» يجب أن يتميَّز في لباسه وشكله، على الرغم من عدم فصل المرجعيات في أصل الذمي ووضعه الاجتماعي والسياسي ضمن الدولة والمجتمع الإسلامي.

فأهل الذمة اصطلاح أطلقه الفقهاء على غير المسلمين المقيمين في المجتمع الإسلامي، وهو مفهوم فضفاض وواسع، حيث يشمل كل الأجانب، سواء كانوا من أهل الكتاب أو غيرهم المجوس والصابئة وغيرهما، وضمن هذا المعجم الفقهي انحرفت الدلالة لتتحول إلى فعل عنصري يفرض على الأجنبي ارتداء لباس محدد يفصح عن هويته الدينية، ليتميَّز عن غيره من المسلمين، والذين تجمعه بهم علاقات المجاورة والتقاطع واللقاءات اليومية في الأسواق والفضاءات العمومية، فإذا كان اللباس المُتميِّز مبررًا بالنسبة إلى رجال الدين من قساوسة ورهبان، فإنه فعل لاعقلاني ولا مشروع بالنسبة إلى المواطن العادي.

وفي تفصيل أهل الذمة وتصنيفهم وفق وظائفهم وملابسات تواجدهم في الفضاء الإسلامي، يتطلب ويستوجب التداول الحديث تغيير العديد من المصطلحات، لتغيُّر الظروف التاريخية والسياقات الإنتاجية للمفاهيم الفقهية، فأهل الحرب وهم فئة المقاتلين الذين مارسوا الحرب ضد المسلمين تحت أسباب مختلفة؛ منها الديني ومنها الاستعماري ومنها الأيديولوجي، تحولوا في القانون الدولي إلى قدماء محاربين ولهم حقوقهم الخاصة، سواء في بلدانهم أم في بلاد المسلمين، وقد فرضت التغيرات الإستراتيجية الحاصلة في حقول حقوق الإنسان والمعاملات الدولية إعادة هيكلة إدارية وقانونية لأوضاع هذه الفئات.

أما «أهل الأمان»، وهم المقاتلون إذا آووا لبلاد المسلمين، وفضلوا العيش فيها لأسباب وظروف غامضة أو مجهولة، فإنهم قد تحوَّلوا في المواثيق الدولية الحديثة والمعاصرة إلى لاجئين، واللجوء هو صفة قانونية قوامها حماية تُمنح لشخص غادر وطنه خوفا من الاضطهاد أو التنكيل أو القتل بسبب مواقفه أو آرائه السياسية أو جنسه أو دينه، كما قد يُفرض اللجوء على الناس فرضا نتيجة حرب أهلية، أو صراعات عسكرية أجنبية، أو كوارث طبيعية وبيئية نتيجة التلوث والإشعاعات النووية والكيميائية.

36- جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، دار الكتاب العربية واللبناني، 1992، ص 385

وقانون اللجوء فرع من القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، والذي يهدف إلى حماية الأشخاص من المخاطر والحروب بصرف النظر عن انتماءاتهم السياسية والعرقية والدينية وتضمن لهم الدول المستقبلة، حقوق الإقامة مع توفير منح ومصادر مالية تضمن العيش الكريم، بالإضافة إلى حقوق أخرى كالسكن والتعليم والعلاج.

وعلى الرغم من التفاوت في التشريعات حسب الدول ونظمها الدستورية والقانونية، إلا أن اللاجئ يحظى بالعناية والرعاية والعديد من الامتيازات المادية والمعنوية.

وحفاظًا على الكرامة الإنسانية والحريات الفردية، فإن اللاجئ يتمتع بكل حقوقه في التنقل والعبادة وحرية اللباس وممارسة ثقافته المميزة التي تعكس هويته الخاصة.

تستوجب المتغيرات الاجتماعية والثقافية العالمية وفلسفات الحوار الثقافي والحضاري تعديل المصطلحات والمفاهيم وفق مقتضيات الحاجة التي تراعي الهويات العامة، وتحترم الخصوصيات الثقافية وتقدسها وتجلها، تجنبا وتجاوزًا للصدامات والمنازعات العقائدية والثقافية، مع ضرورة الاستثمار في المشترك الإنساني وترقية ثقافة التسامح والاختلاف.

فثقافة العنف والإهانة والإذلال تنتج ردود أفعال من جنس العمل؛ ذلك أن العنف كما يُعرِّفه أبو هلال العسكري بأنه «التشديد في التوصل إلى المطلوب»[37]، أو هو «معالجة الأمور بالشدة والغلظة»[38]؛ فالتجارب التاريخية أثبتت أن العنف بأنواعه لا يخلِّف ولا يُنتج إلاَّ آثارًا سلبية في النفس، لا تندمل بسهولة وقد تتوارثها الأجيال، فيحدث الشرخ الحضاري الذي يعيق المثاقفة والتواصل بين الثقافات والحضارات.

37- أبو هلال العسكري، كتاب الفروق، ط1، دار جروس برس، طرابلس الشرق، 1994، ص 241

38- محمد قلعجي، معجم لغة الفقهاء، عربي-إنكليزي، ط2، دار النفائس، بيروت، 1988، ص 323

خاتمة

إن عمليات التجديد اللغوي للمعجم الفقهي اشتقاقًا وترجمةً وتعريبًا، لا يعني الدخول في صراع بين المقدس والمدنس، وبين الإلهي والبشري وبين الدنيوي والأخروي، بقدر ما هو إقرار واعتماد لغة تواصلية تُمكِّن من المعايشة والتفاعل مع محيط وفضاء مُستنبت ومُستحدث وصناعة معجم حديث، يبعث الحياة في الجسد اللغوي الميت والمنتهي الصلاحية، والتأسيس لمناخ وفضاء للحوار والمثاقفة وتجاوز للصراعات الآنية والظرفية التي أنتجتها سياقات تاريخية محددة تولدت معها لغة خاصة، خادمة ووظيفية للظرف والمناسبة.

إن فكرة «الموت» التي لامست حقول الفلسفة والأديان والتأليف، قد مسَّت اللغات من قبل؛ ذلك أن موت اللغة وانقراضها واندثارها لا يعني النقص في التداول والاستعمال، بقدر ما يكمن في ضعف إنتاجها المعرفي ومحدودية انفتاحها على «الآخر» والتعايش مع مُنجزه العلمي نقدًا وتحليلاً واستلهامًا. فاللغة ليست إشارات ورموزا وأصواتا جامدة تُختصر وتُختزل وظيفتها في التواصل السطحي الفطري بين الناس؛ فهي إرساليات معرفية مشحونة بشفرات تستوجب التفكيك والخلخلة والقراءة ثم التأويل، فالإنتاج.

فمن أسباب موت اللغات، تقلُّص مساحات التعدُّد والتوليد المعجمي بسبب ضعف التواجد والتمكين في المحافل الأكاديمية والأوساط العلمية والسياسية العالمية، فيصبح معجمها عاجزا عن تدارك المنجزات وإدراكها واستلهامها وتوظيفها للانطلاق في نهضة وتنمية موعودة.

لا يُشكِّل هذا الانفتاح والتجديد تبعية حضارية ولغوية للغالب بتعبير ابن خلدون؛ لأن الاغتراب اللغوي والحضاري يستمد قوته واستمراريته من الاستبداد بالذات والتطرف والتعصب والمغالاة في الانكفاء على الموروث المحلي، والإيمان بقدراته الخارقة في رفع تحديات ورهانات التنمية ومواجهة العولمة بتعقيداتها التكنولوجية والثقافية. فالثقافات وأدواتها (اللغة خاصة) تولد وتنمو وتتكاثر ثم تموت، وتكاملها يكمن في تواصلها وتلاقحها وتحاورها، وحتى في صدامها ضمن أطر وهياكل التدافع الإنساني وسنن التنافس الكوني «لا أملك إلا لغة واحدة، ومع ذلك فهي ليست لغتي، فلغتي «الخاصة» هي لغة لم ترق بعد إلى مستوى اللغة التي يمكن تمثلها، ولغتي؛ أي اللغة الوحيدة التي أنوي التحدث بها، ومن ثمة التفاهم بها هي في الواقع لغة الآخر».[39]

39- جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، ط1، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، 1429هـ-2008م، بيروت، ص 55

واللغة وسيط ثقافي وحضاري، ويعتبر الاشتقاق الاصطلاحي أهم مظهر من مظاهر التجديد لما لامتداداته من معارف وعلوم ومفاهيم تدفعه إلى اكتشاف الحديث واستثماره علمًا ولغًة، لأن العلة الأساسية لوجود اللغة هي الوظيفة التواصلية بين المتخاطبين، ولتحقيق هذه الأداتية يجب أن تتموضع وتتكيَّف وفق المعطيات المستجدة والظروف الطارئة، ولا تتحقق هذه النتيجة إلا بتفعيل عمليات الاشتقاق، فهو كما يقول الشوكاني: «أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب، فترد أحدهما إلى الآخر»[40] والتناسب هو التوافق والتناغم والتجانس بين الألفاظ والأصوات لتأدية دلالات تواصلية محددة بين الملقي والمتلقي، أو بين الأنا والآخر، وبتعبير آخر هو التواصل بين الحضارات والثقافات من خلال وضع معجم لغوي يُوحِّد ويُؤسِّس للمثاقفة الإنسانية التي تحارب التهميش والإقصاء.

ويعتقد الجرجاني أن الصيغة التي يتشكَّل فيها اللفظ أو من خلالها، لا تؤثر على المعنى وعلى القصدية التواصلية؛ فالعملية السامية في هذا الإطار هي إيجاد آلية التناسب في الفكرة «بأنه نزع لفظٍ مِن آخرَ، بشرط مناسبتهما معنًى وتركيبًا، ومغايرتهما في الصيغة».[41]

40- محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ، تحقيق سامي بن العربي الأثري، ج1، دار الفضيلة، ط. 1، 2000م، ص 171

41- السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صادق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص 26

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية

1. أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري، المعروف بالكرخي، مسالك الممالك، طبع في مدينة ليدن المحروسة، بمطبع بريل، سنة 1870 المسيحية.
2. أبو القاسم صاعد بن أحمد، طبقات الأمم، نشر وحواشي لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1912، بيروت.
3. أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، تحقيق وضبط، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م، بيروت.
4. أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، تحقيق محمد الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس، 1387هـ/1967م، فاس.
5. أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج 7، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، (د ت).
6. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ج 9، دار صادر، 2005، بيروت.
7. أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ط1، ضبطه وصححه وخرج آياته وشواهده، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1997، بيروت.
8. أبو هلال العسكري، كتاب الفروق، ط1، دار جروس برس، طرابلس الشرق، 1994
9. الأعلم الشنتمري، النكت في تفسير كتاب سيبويه، تحقيق رشيد بلحبيب، وزارة الأوقاف، المغرب، 1999
10. الحسين بن المفضل الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان دودي، ط1، الدار الشامية، 1399هـ/1979م، بيروت.
11. السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صادق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.
12. إدريس العمراوي، تحفة الملك العزيز في مملكة باريز، تقديم وتعليق، زكي مبارك، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس.
13. أحمد بن فضلان، رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار السويدي أبوظبي، 2003
14. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء وخِلّان الوفاء، ج1، الناشر مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017، المملكة المتحدة.
15. السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1985

16. الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، ط 13، دار العودة، 1981، بيروت.

17. القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، 1960، بيروت.

18. جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، دار الكتاب العربية واللبناني.

19. جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، ط1، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، 1429هـ-2008م، بيروت.

20. جان جاك لوسركل، عنف اللغة، ترجمة محمد بدوي، المركز الثقافي العربي، ط1، كازابلانكا، 2005

21. زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، 1945، دار المعارف.

22. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1411هـ/ 1991م، القاهرة.

23. محمد علي كرد، غرائب الغرب، ط2، المطبعة الرحمانية، 1923، مصر.

24. محمد قلعجي، معجم لغة الفقهاء، عربي-إنكليزي، ط2، دار النفائس، بيروت، 1988

25. محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق سامي بن العربي الأثري، ج1، دار الفضيلة، ط 1، 2000م.

26. نادر كاظم، تمثيلات الاخر، صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004، بيروت

27. سهيل إدريس، الحي اللاتيني، ط14، دار الآداب، 2006، بيروت.

28. عبد الله إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، المجمع الثقافي، 2001هـ/ 1422 م، أبو ظبي.

29. شمس الدين الأنصاري، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، مطبعة الأكاديمية الإمبراطورية، 1865، بطرسبورغ.

30. خالد الأزهري، شرح التصريح على التوضيح، دار إحياء الكتب العربية، فيصل الحلبي، القاهرة، د.ت.

المراجع باللغة الفرنسية

1. Arthur de Gobineau, Essai sur l’inégalité des races humaines, Éditions Pierre Belfond.

2. Carole Bercovi-Huard, L’exclusion du sarrasin dans la Chanson de Roland: vocabulaire et idéologie, in Exclus et systèmes d’exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales, (Colloque Université de Provence) Editeur: Diffusion H. Champion,1978

3. Gérard J. Brault, Le portrait des sarrasins dans les chansons de geste, image projective?, in Au carrefour des routes d'Europe: la chanson de geste, Tome 1, (Société Rencesvals Pour l'Étude des Épopées Romanes) Presses universitaires de Provence, 2014

4. Pierre Bourdieu, Questions de Sociologie, Edition Minuit, Paris, 1981

5. Roger BASTIDE, «ACCULTURATION», Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 12 novembre 2019. URL: http://www.universalis.fr/encyclopedie/acculturation/

6. Olivier Roy, Le Djihad et la Mort, Seuil, 2016, Paris.

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 © 2020

All rights reserved © 2020