مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

THE.WHAT?

ذوات

الشباب العربي والتطرّف الديني

مجلة ثقافية إلكترونية
العدد ٥١- ٢٠١٨

THE WHAT?

ذوات

مجلة ثقافية إلكترونية شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ٥١ - ٢٠١٨

المشرف العام

محمد العاني

رئيسة التحرير

سعيدة شريف

تدقيق لغوي

د. عبد السلام شرماط

تصميم وتنفيذ

رنا علاونة

المراسلات:

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة (ب) الطابق الرابع / أكدال – الرباط

ص.ب: ١٠٥٦٩

تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤

فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧

رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:

thewhat@mominoun.com

www.mominoun.com

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي جزء منها أو تخزينها في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».

No Part of this magazine may be reproduced, stored in any retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writting of (Mominoun Without Borders Association).

جميع الحقوق محفوظة

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث

الآراء الواردة في المجلة لا تمثل بالضرورة مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ولا تعبر بالضرورة عن رأي أي من العاملين فيها.

كلمة هذا العدد

تجمع العديد من الدراسات والتقارير التي أنجزت في السنوات الأخيرة حول التطرف، أن الشباب هم الفئة الأكثر عرضة للاستمالة من طرف المجموعات المتشددة والمتطرفة في معظم الدول الإسلامية وغالبية الدول الغربية التي تحتضن جاليات مسلمة، خاصة أولئك الذين هم في المراحل الأخيرة للمراهقة، لأن في تلك المرحلة العمرية يتسم الشباب بالهشاشة النفسية والفكرية.

وعلى الرغم من غياب أرقام أو إحصائيات دقيقة حول حجم هذه الظاهرة عالميا أو حتى عربيا، وصعوبة تقديم رصد علمي دقيق لهذه الظاهرة، سواء قطريا أو عالميا، لأسباب تعود أساسا إلى ندرة الدراسات الميدانية في الدول العربية والإسلامية، واستعصاء عملية رصد الشباب المتبني لهذا الفكر المتشدد، فإن الفكر الديني المتطرف بشهادة الكل يعرف رواجا في صفوف شباب الدول الإسلامية أكثر من بقية الدول، ومن المرجح أن انتشار هذا الفكر يتم على شكل «بؤر عائلية» أو «بؤر اجتماعية» تتطابق جغرافيا مع الأحياء الشعبية الفقيرة في المدن الإسلامية، وضواحي المدن التي تعيش فيها الجاليات المسلمة في العواصم الغربية، حيث يتفاقم الإقصاء والفوارق الاجتماعية، وتطرح مسألة الهوية نفسها بقوة.

إن عملية تحول الشباب العربي المسلم نحو التطرف العنيف، واتساع قاعدة المنخرطين فيه، تعود حسب الدكتور مصطفى الرزرازي، الخبير المغربي في قضايا التطرف والإرهاب، إلى مجموعة من العوامل والشروط البنيوية؛ الأول منها يرتبط بظاهرة النمو الحضري للفضاء العمومي بشكل متسارع ومتوحش، دون أن ترافقه عملية التنشئة السياسية الهادفة إلى نقل الناس إلى حالة المواطنة المدنية، والثاني يعود لتدمير ثقافة السوق والمنافسة لثقافة التفاوض مع الواقع والتضامن مع المحيط، بينما يرتبط الثالث، بعجز المؤسسات التربوية والتنموية في الاستثمار في المستقبل، هذا إضافة إلى عامل دفع وعوامل جذب مؤثرة وفاعلة في توسيع دائرة التعاطي مع تنامي ظاهرة التطرف الديني داخل المجتمعات العربية الإسلامية.

تتعدد الدوافع التي تفسر انخراط الشباب في البلدان الإسلامية أو في أوروبا الغربية في مسار التطرف، وتبني الأفكار التكفيرية الجهادية، كما تتنوع المقاربات التي اعتمدها الباحثون لفهم هذه الظاهرة، ومنها على الخصوص المقاربة الاجتماعية والمقاربة النفسية والمقاربة الدينية الصرفة، ويقف الكل على حقيقة خطورة هذا الأمر على الشباب وعلى المجتمعات العربية الإسلامية، المتضرر الأول والأخير من هدر طاقة هؤلاء الشباب، الفئة الأكثر نشاطا في المجتمع، والتي لها القدرة على الإنتاج والإبداع نتيجة الطاقات التي تحملها، في أعمال إرهابية عدائية وتكفيرية يدينها الجميع، عوض استغلالها في التنمية المجتمعية والريادة، وخدمة مصالح مجتمعاتها.

إن الخطاب الديني ليس هو السبب الوحيد في انتشر التطرف، بل هناك أسباب أخرى لا تقل أهمية وتأثيراً، أهمها انهيار التعليم في معظم مناطق العالم العربي، وبالتالي

انتشار القابلية للاستهواء وتفشي الجهل وغياب الأفق المستقبلي وضعف التنافسية في سوق العمل، مع ما يعنيه ذلك من احباط ويأس يلعب دوراً بالغ الأهمية في انضمام الشباب لجماعات تغذي النعرات، وتستغل جوانب الضعف والترهل لدى المجتمعات، لهذا على البلدان العربية الإسلامية، وعلى مختلف الفاعلين الرسميين وغير الرسميين، تكثيف الجهود لإيجاد حلول ومخارج تساعد على الحد من استقطاب الشباب العربي نحو التطرف الديني، وتحصين مجتمعاتها من هذا المد الكاسح والمدمر للإرهاب والتطرف، وتجفيف منابعه عبر الاهتمام بمؤسسات التنشئة الاجتماعية والدينية، وتوفير فرص للشغل واستثمار طاقات الشباب في بناء الأوطان، بدل العمل من دون وعي على تدميرها.

ولإلقاء المزيد من الضوء على هذا الموضوع الحساس، الذي يشكل تحديا حقيقيا للدول والحكومات العربية اليوم، تخصص مجلة «ذوات» الثقافية العربية الإلكترونية الشهرية، الصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، ملف عددها (٥١) لموضوع «الشباب العربي والتطرف الديني»، وتطرح بدورها العديد من الأسئلة والإشكالات المحيطة بهذا الموضوع، وتقدم له مقاربات من مختلف الجوانب: النفسية، والاجتماعية، والتربوية والدينية، والفكرية.

ويتضمن ملف العدد (٥١) من مجلة ذوات، الذي قام بإعداده الباحث المغربي المتخصص في علم الاجتماع محمد قنفودي، بورقة تقديمية تحمل عنوان «الشباب العربي وبواعث التحول نحو الراديكالية»، مجموعة من المساهمات البحثية لكتّاب وباحثين من تخصصات ومشارب فكرية متنوعة، المساهمة الأولى بعنوان «مؤسّسات المجتمع العربي وصناعة الأفراد: الأسرة والمدرسة أدوات في إنتاج العنف»، للباحث التونسي محمد سويلمي المتخصص في الفكر والحضارة الاسلاميين، والثانية للأستاذ والباحث التونسي محسن الزرقي، وهو أستاذ أول مميّز وباحث في الحضارة والفكر الإسلامي، تحت عنوان: «إشكالية الشباب العربي وتجديد الخطاب الديني لمحاربة التطرف»، والمساهمة الثالثة للدكتور والباحث المصري عادل عبد الصادق، والذي يشغل خبيرا بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، بوحدة دراسات الإعلام والرأي العام، وهي تحت عنوان: «الإعلام وظاهرة التطرف الديني لدى الشباب: بين المسؤولية والمواجهة»، ثم المساهمة الرابعة للباحث المغربي نورالدين بنمالك، الذي يعد أطروحة للدكتوراه في الموضوع نفسه، بعنوان «التطرف وخطاب الكراهية في أوساط الشباب: جذور الأزمة وصيغ التجاوز». أما حوار الملف، فهو مع الباحث المغربي مصطفى الرزرازي، وهو خبير في قضايا التطرف والإرهاب، وباحث في الشؤون الاستراتيجية وتدبير الأزمات، الذي فكك مفهوم التطرف والإرهاب، وفصل الحديث في العديد من بواعثه وأشكال تطوره، راصدا الواقع الحالي للشباب العربي وللمجتمعات العربية التي لا زالت لا تستثمر في المستقبل.

وبالإضافة إلى الملف، يتضمن العدد (٥١) من مجلة «ذوات» أبوابا أخرى، منها باب «رأي ذوات»، ويضم ثلاثة مقالات: «مكافحة الكراهية وإهانة الرّموز... قوانين تواجه العنف أم تشعله في مصر؟» للكاتب والشاعر المصري شريف الشافعي، و«التلفاز والديمقراطيَّة بين

الرّبيـع العـربي والإسـلام السـياسي» للباحـث المغـربي عزالديـن بوركـة، و«الإفقـار والشـباب.. البحـث عـن حواضـن بيئويـة جديـدة» للكاتـب والباحـث المـصري عاصـم طلعـت؛ ويشـتمل بـاب «ثقافـة وفنـون» عـلى مقالـين: الأول للكاتبـة السـورية ميسـون شـقير بعنـوان «هنـا الـوردة» «بـين متانـة الـسرد وهشاشـة الأحـلام المجهضـة»، والثـاني للكاتـب المـصري طـارق فـراج بعنوان «الأدب المكتـوب يتوسَّـد ذراع أبيـه: اسـتدعاء الـتراث الشـفاهي في الأدب العـربي».

ويقـدم بـاب «حـوار ذوات» حـوارا مـع الكاتـب والناقـد العـراقي رسـول محمـد رسـول، المتخصص في الفلسـفة. الحـوار مـن إنجـاز الباحـث المغـربي إبراهيـم مجيديلـة. أمـا «بورتريـه ذوات» لهـذا العـدد، فهـو عـن الفكـر والكاتـب والمترجـم والناقـد السـوري الراحـل جـورج طرابـشي، تحـت عنـوان «جـورج طرابيـشي.. نصـف قـرن مـن نضـال العقلانيـة». البورتريـه مـن إنجـاز الكاتـب والباحـث الأردني نـادر رزق.

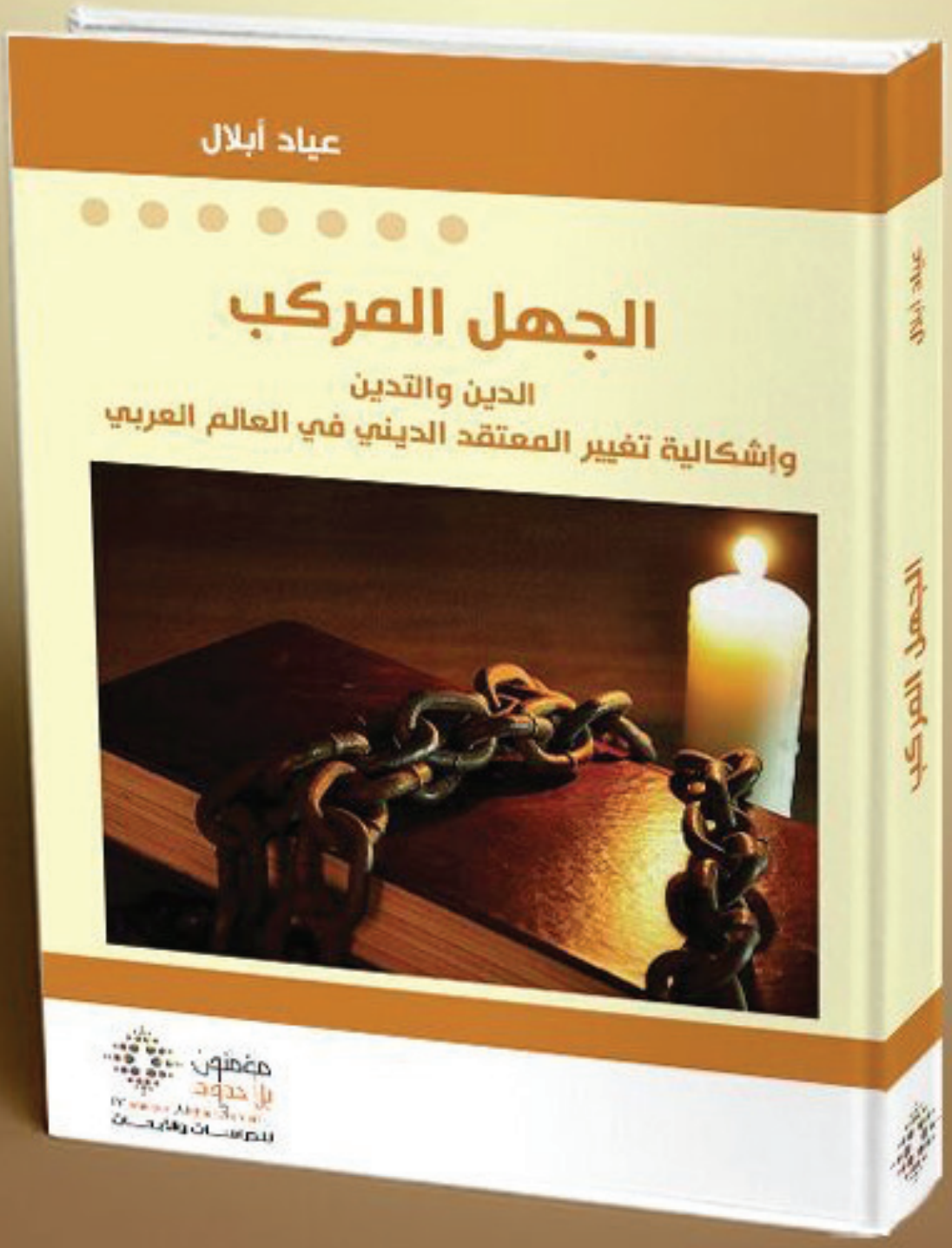
وفي بـاب «سـؤال ذوات»، يسـتقرئ الكاتـب والإعلامـي التونـسي عيـسى جابـلي آراء مجموعـة مـن الباحثـين حـول سـؤال: «الحرّيـة في الوطـن العـربي...أي مسـتقبل؟!»، وفي «بـاب تربيـة وتعليـم» يتنـاول الباحـث والأكاديمي التونـسي رضـا الأبيـض موضـوع «العربيـة لغـة أجنبيـةً... الصعوبـاتُ وسـبلُ تذليلِهـا»، فيما تقـدم الكاتبـة والأكاديميـة المصريـة قـراءة في كتـاب «الـشّرق الأدنى القديـم وحضارتـه» لمحمـد خليفـة حسـن، وذلـك في بـاب كتـب، والـذي يتضمـن أيضـاً تقديمـاً لبعـض الإصـدارات الجديـدة لمؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث»، إضافـة إلى لغـة الأرقـام، الـتي تسـلط الضـوء عـلى ارتفـاع معـدّلات الجـوع في العالـم؛ والـتي بلغـت ٨٢١ مليـون شـخص، حسـب تقريـر حديـث لمنظمـة الأغذيـة والزراعـة، التابعـة لمنظمـة الأمـم المتحـدة.

دامت لكم متعة القراءة . . .

سعيدة شريف

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر الآن



للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
book.mominoun.com

١٠

ملف العدد:
الشّباب العربي والتطرّف الديني

* **الشّباب العربي وبواعث التحوّل نحو الرّاديكالية**
إعداد: محمد قنفودي

* **مؤسّسات المجتمع العربيّ وصناعة الأفراد: الأسرة والمدرسة أدوات في إنتاج العنف**
بقلم: محمّد سويلمي

* **إشكالية الشباب العربي وتجديد الخطاب الديني لمحاربة التطرف**
بقلم: أ. محسن الزرقي

* **الإعلام الإلكتروني والتطرّف الديني لدى الشباب: بين المسؤولية والمواجهة**
بقلم: د. عادل عبد الصادق

* **التطرّف وخطاب الكراهية في أوساط الشباب جذور الأزمة وصيغ التجاوز**
بقلم: نورالدين بنمالك

* **حوار الملف:**
مع الخبير المغربي في قضايا الإرهاب مصطفى الرزرازي
حاوره: محمد قنفودي

* **بيبليوغرافيا**

في كل عدد:

* مراجعات ١٨٦

* إصدارات/كتب ١٩٢

* لغة الأرقام ١٩٦

فى ..

الداخل ...

رأي ذوات: ٨٦

* «مكافحة الكراهية» و«إهانة الرّموز»... قوانين تواجه العنف أم تشعله في مصر؟

بقلم: شريف الشافعي

* التلفاز والديمقراطيّة بين الرّبيع العربي والإسلام السياسي

بقلم: عزّالدين بوركة

* الإفقار والشباب ... البحث عن حواضن بيئوية جديدة

بقلم: د. عاصم طلعت

ثقافة وفنون: ١٠٨

* «هنا الوردة» بين متانة السرد وهشاشة الأحلام المجهضة

بقلم: ميسون شقير

* الأدب المكتوب يتوسَّد ذراع أبيه استدعاء التراث الشفاهيّ في الأدب العربيّ

بقلم: طارق فراج

حوار ذوات: ١٢٤

* مع الكاتب والناقد العراقي رسول محمد رسول

حاوره: إبراهيم مجيديلة

بورتريه ذوات: ١٣٦

* جورج طرابيشي ... نصف قرن من نضال العقلانية

بقلم: نادر رزق

سؤال ذوات: ١٤٦

* سؤال الحرّية في الوطن العربي...أي مستقبل؟!

إعداد: عيسى جابلي

تربية وتعليم: ١٧٢

* العربية لغة أجنبيةً ... الصعوباتُ وسبلُ تذليلِها

بقلم: د. رضا الأبيض

حوار ذوات

بورتريه

تربية وتعليم

الشباب الع

والتطرف والتطرف والتطرف الديني: عربي

إعداد:
محمد قنفودي
باحث مغربي في علم الاجتماع

الشّباب العربي وبواعث التحوّل نحو الرّاديكالية

منذ الحرب الأفغانية السوفياتية في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، عايش العالم العربي والإسلامي بروز ظاهرة مجتمعية اتخذت من الدين والعقيدة مرتكزا مرجعيًا، وسلاحًا قويا للاستقطاب والتأثير، كما لعب الفاعل السياسي الرّسمي في حينه وضمن عدد من الدول العربية، دورًا قويا في إشعاعه ضمن ما قدمته من دعم مادي ولوجستيكي سخيّ، فرضته قواعد اللعبة الجيواستراتيجية، بين معسكرين؛ الأول اشتراكي (الاتحاد السوفياتي سابقا) والثاني رأسمالي (الولايات المتحدة الأمريكية)، فكان تشجيع الشباب وغيرهم للالتحاق بمعسكرات «المجاهدين» في أفغانستان، ضرورة وواجبا دينيا، لاق تبريرًا واسعًا لدى طبقة من الفقهاء والعلماء.

هذا الحدث، لحقته أحداث أخرى في الشيشان وكوسوفو، ثم الحرب الأفغانية الثانية عام ٢٠٠١، ثم الحرب العراقية والحرب السورية الأهلية، وواجهة من الحروب الأخرى في مواقع متشتتة من حول العالم، بعد ما قدمته التجربة الأولى من إلهام عسكري وديني، ونالت «استحسان الشعوب وأثلجت صدورهم»، بفضل الدعاية المهيبة التي أطرتها، فضلا عن جهود الفقهاء والعلماء في تبريرها، والساسة أيضا، من جهة أخرى في دعمها ومباركتها، وتيسير هجرة الشباب إلى الموت باسم الدفاع عن الدين والعقيدة وإعلاء راية الجهاد.

الحديث عن هذه الواقعة، هو استذكار للتاريخ القريب من عصرنا، وكيف أننا أصبحنا اليوم نواجه ظاهرة، تمتد جذورها التاريخية إلى حدث ساهمت فيه السياسية، ولعبت الأمم دورها في تأجيج بدايته، لكن تطوره إلى المرحلة الحالية، ساهمت فيه دوافع وأسباب مختلفة، منها وقائع الحروب المتتالية التي تم سردها، وأيضا بروز تنظيمات جهادية وزعامات دينية وعسكرية، حولت الصراع السياسي إلى صراع ديني ومذهبي، وأيضا دوافع أخرى ذاتية واجتماعية وثقافية واقتصادية، كانت حاضرة في تطور هذه الظاهرة، وبروزها اليوم بشكلها الحالي.

أصبح موضوع التطرف الديني العنيف يكتسي أهمية دالة اليوم على الصعيد العربي والعالمي،

يكتسي موضوع التطرف الديني العنيف أهمية دالة اليوم على الصعيد العربي والعالمي، نظرا لحالة العنف الشديد التي أصبحت تنخرط فيها أعداد كبيرة من الشباب العربي والمسلم

نظرا إلى حالة العنف الشديد التي أصبحت تنخرط فيها أعداد كبيرة من الشباب العربي والمسلم، وذلك ضمن مستويات متعددة، شملت الجانب العنفي المسلكي، فضلا عن مظاهر أخرى تمثلت أساسا في التعصب الفكري والمرجعي. وذلك ضمن بيئة أصبحت تشهد صعودا متناميا للفكر المتطرّف، وبروزا أوضح للجماعات والتنظيمات العنفية، مما أدى إلى حالات من الفوضى والاضطراب في عدد من الدول على اختلاف انتماءاتها الجغرافية والدينية والمرجعية.

وعلى الرغم مما يظهر عليه واقعنا اليوم، من انحصار للتنظيمات الجهادية ضمن بؤر التوتر، إلا أن بواعث صعودها من جديد لازالت قائمة، خاصة مع وجود خطاب ديني وتراث فقهي، يدعم أطروحته، ويعد مرجعا فقهيا وعقديا دالا لأتباعه، يقف على أعتابه دعاة وفقهاء وعلماء، يقاومون أية محاولة لتجديده بما يتوافق ورؤى العصر، ولا يكلّون في توجيه أصابع الاتهام بالزندقة والتكفير والتبديع، كل من اجتهد في محاولة إعادة قراءته وتفكيك مفاهيمه، وفك اللبس عن معانيه ودلالته، ووضعه ضمن سياقه التاريخي والثقافي، الذي تغيرت جلّ ملامحه في عصرنا الحالي.

هذا الانبعاث، لا يساهم فيه التراث الفقهي فقط، وإنما أيضا العنصر البشري، حيث يعد الشباب الشريان الحيوي الداعم للتنظيمات الحاملة لهذا الفكر، والأكثر عرضة للاستقطاب والقتال ضمن صفوفه، حيث خلصت بعض الدراسات أبرزها، دراسة نشرها معهد الدراسات الأمنية في ٢٠١٦، إلى أن الشباب هم الفئة الأكثر تأثيرا بظاهرة التطرف الديني العنيف، حيث لوحظ ارتفاع لعدد الشباب المستقطبين لهذه الجماعات، واعتماد هذه الأخيرة عليهم في تحقيق أهداف قضايا التطرف.[١]

فإن كان الشباب إذن العنصر الأساسي لهذه التنظيمات، وأحد واجهات التطرف الديني العنيف، فماهي الدوافع التي تشكل هذا الواقع بالنسبة إلى الشباب العربي، وتنتج شروط تحوله نحو الراديكالية؟

واقع الشّباب العربي أمام ظاهرة التطرّف الديني

الحديث عن الشّباب العربي عموما، هو حديث عن فئة غير متجانسة، ومتنوعة من حيث روافدها الثقافية والسياسية والاجتماعية، كما هو الحال في المجتمعات العربية ككل؛ أي أن الشباب هو تمثيلية للمجتمع العربي، يحمل من الخصوصيات والروافد ما يحمله المجتمع ككل؛ إلا أن ما يميزه عن باقي الفئات، هو اندراجه ضمن الفئة الأكثر نشاطا في المجتمع، والتي لها القدرة على الإنتاج والإبداع، باعتبارها العنصر الأساسي للتنمية والريادة، نتيجة الطاقات التي تحملها، إن هي وجهت بالشكل الذي يخدم مصالح الدول ومجتمعاتها.

إلا أن هذه الفئة أيضا، خاضعة لتأثير البيئة

يعيش الشباب عموما عددا من التح
ولعل أبرزها هو ضعف بنية الفرص ا
وبنا

١- أويو ساليفو وايرين ندونغو، ديناميكيات التحول الراديكالي عند الشباب في أفريقيا، معهد الدراسات الأمنية، ورقة بحثية ٢٦٩، أغسطس(آب) ٢٠١٦، الرابط: https://bit.ly/2FrSKuL

> حديات الدالة في العالم العربي، التي تمكنهم من تحقيق الذات ئها

المحيطة بها، سواء من أصغر وحدة اجتماعية وهي الأسرة، إلى النظم السياسية وسياسات الفاعلين الرسميين، وهو ما يفيد أن عملية التنشئة الاجتماعية والأدوار المنوطة بمؤسسات هذه الأخيرة مؤثرة في التكوين الذاتي للشباب وصانع أساسي له، إلا أن الواقع السياسي أيضا يلعب دوره من خلال ما توفره مؤسساته من تعليم وفرص لتلقي المهارات والشغل والإحساس بالمواطنة والانتماء الهوياتي الوطني؛ فغياب هذه المؤسسات والفرص، هو فرض لواقع شبابي محبط لا يجد في محيطه فرصة التعبير عن الذات.

هذه البنية الضعيفة هي ما يفتح الباب واسعا أمام الحركات والتيارات المتطرفة، والتي تجد في الشباب الاستعداد النفسي والذاتي للانخراط في مشاريعها المتطرفة، هروبا من واقعها الاجتماعي والاقتصادي الصعب، بحثا عن مخرجات دينية تعلي من قيمة ذواتهم، وتفتح لهم آفاقا جديدة. الأمر الذي يسهم في سهولة استقطابهم، سواء لمشاريع داخلية أو خارجية، من خلال ما عرف بالهجرة الجهادية، والتي جعلت الآلاف من الشباب، يتركون أوطانهم بغية الالتحاق ببؤر التوتر خاصة في الساحتين السورية والعراقية.

هذه الحالة هي نتيجة استقطاب فكري وعقدي حادّ بين المشاريع الفكرانية المتنوعة، والتي تحاول تقديم نماذج متعددة للشباب، إلا أن الارتكاز للخطاب الديني هو الأكثر قوة في دغدغة المشاعر وسهولة الاستقطاب، نظرا لما توفره أدبياته من مفاهيم وتراث عقدي، يتدحرج بين مفهومي الجزاء والعقاب، وهي خلاصة تتأكد في قوة هذه المشاريع في السنوات الأخيرة، والتي استطاعت أن تلعب دورا محوريا في عدد من الدول العربية، لولا الجهود الأمنية والدولية المتسارعة، والتي حدت من توسعها، ومن تم أفولها حاليا.

بواعث التحول نحو الراديكالية

بناء على ما سبق، يتضح أن عملية تحول الشباب نحو التطرف العنيف، تكتنفها عدة بواعث تتجه به نحو هذا المآل، وهي تنقسم بين بواعث فردية ذاتية، نابعة أساسا عن سيكولوجية الشاب في الرغبة نحو التحول وإيجاد الذات وتحقيق خلاصها، ثم أيضا بواعث اجتماعية واقتصادية وسياسية، يساهم فيها المجتمع والدولة وترتبط أساسا بالبيئة المحيطة والثقافة المنتشرة، وأيضا بنية الفرص التي يمكن اعتبارها صمام الأمان، الذي يمكّن الشباب من لعب دور أكبر في مجتمعاتهم عوض الانتماء إلى المشاريع التخريبية.

الباعث الفردي أو البحث عن الذات

تقدم عدد من الدراسات السيكولوجية نظريات مفسرة لمرحلة الانتقال من الطفولة إلى الشباب، باعتبارها فترة دقيقة جدّا في حياة الفرد، لما تتميز به من خصائص نمائية وديناميكية من الناحية السيكولوجية، تتميز بالفاعلية والديناميكية وبظهور كفاءات وأنساق معرفية متميزة. فكما تبين الدراسات

> إن مؤسسات التنشئة الاجتماعية بالإضافة إلى الفاعل الديني الرسمي، وما توفره الحكومات من بنية صلبة للفرص، هو أحد المخارج الأساسية التي ستسهم في الحد من هذه الظاهرة

في علم النفس المعرفي، فهذه المرحلة أهم ما يميزها ذهنيا ومعرفيا هو اكتساب مجموعة من الكفاءات والقدرات التوقعية، وأهم ما يميزها كذلك هو مرجعية المشروع؛ أي أنها مرحلة انتقالية يميزها المشروع كسمة مميزة لشخصية المراهق.[٢]

إن عملية اكتشاف الذات ومميزاتها وخصائصها، ومحاولة تقديمها للآخرين، تتشكل أساسا في هذه المرحلة، والتي تلعب أيضا الثقافة والوضع الاجتماعي المحيط دورها في تكوينها وبنائها، حيث يتحدد ما تمت تسميته بمرجعية المشروع، حيث تبدأ ملامح التوجهات الفكرية والعقدية، والتي تبني وفق رؤى وخطابات، يحاول معها الشاب في هذه المرحلة اكتشاف ذاته من خلالها، واعتبارها عبارة الوصول إلى مرحلة «الرشد الفكري» و«الاتزان الشخصياتي»، من خلال التمتع بالمواقف من القضايا والأفكار المساعدة له في النقاش والدفاع عن وجهات النظر.

وفي السياق الذي تناقشه الورقة؛ أي التحول نحو راديكالية دينية، فإن ما يسعى إليه الشباب في هذه المرحلة، هو ما يمكن تسميته بـ «الحقيقة الغيبية»، وتسمى هذه المرحلة سيكولوجيا بـ «الأزمة»، وقد تلعب فيها عدة عوامل نفسية/ذاتية، أو اجتماعية، مما تجعل المتحول منطلقا ضمن مسعى يحاول من خلاله البحث عن ذاته ضمن المحيط الذي ينتمي إليه، وهي أزمة تسهم في الانتقال من نمط اجتماعي أو ديني أو فكري أو ثقافي أو نفسي إلى نمط آخر مغاير عنه بشكل راديكالي.

وإن كانت أسباب هذه الأزمة نفسية، فإن تفاعلاتها اجتماعية بامتياز[٣]، مما يعني أن مدخلاتها السيكولوجية، تنحو بها نحو مخرجات سوسيولوجية. ويعد عالم النفس لويس رامبو Lewis R. Rambo من أبرز من تناول مفهوم الأزمة في التحول الديني، حيث اعتبرها أولى عمليات تغيرات الشخصية في حياة المتحول، باعتبارها جزءا من سلسلة انتقالات تشمل

٢- عبد الرحيم عمران، سيكولوجية المراهقة والشباب، موقع علم النفس المغرب، تاريخ الولوج ٢٠١٨/٠٩/٢٤، الرابط: https://bit.ly/2RQHtWa

٣- Naomi Kok, RELIGIOUS CONVERSION COMPARED, MA Theology and Religious Studies, ١٢٤٧٢٠٤, p: ١٠

على ست مراحل أساسية أخرى من مسار التحول الديني، لكن مفهوم الأزمة هنا حسب رامبو يحضر، باعتباره ممهّدا لهذا المسار.[٤]

كما أن هذه المرحلة ليست منفصلة عما يمكن تسميته أيضا بالبحث عن الهوية أو الانتماء، إذ إنها تدخل ضمن مسار متشعب ينخرط ضمنه المنتقل ضمن هذه المرحلة، فهو لا ينحصر في الأسئلة الفكرية والمرجعية بقدر ما هي تدور حول الذات وتمحورها ضمن محيطها الاجتماعي، والبحث عن خلاصها الروحي والديني، وربطها بالحقيقة الغيبية المقدسة، أو بالعقيدة الطاهرة، وهذه العملية التي تنطلق من بواعث ذاتية بالأساس، يمكن اعتبارها أحد الأسباب الأساسية التي تتنقل بالشباب نحو التحول الراديكالي، والانخراط ضمن المشاريع العنفية.

ضعف بنية الفرص

يعيش الشباب عموما عددا من التحديات الدالة في العالم العربي، ولعل أبرزها هو ضعف بنية الفرص التي تمكنهم من تحقيق الذات وبنائها، ولعل الوضع الاقتصادي لأغلب تلك الدول، هو ما يفرض هذا الواقع، خاصة ارتفاع نسب البطالة، والتي لا تشكل تحدّيا شبابيا فقط، وإنما أيضا أحد أبرز التحديات في السياسات العمومية للفاعلين الرسميين، فندرة فرص العمل والإدماج الوظيفي للشباب، يجعل هذه الفئة ضمن خيارات ضيقة وصعبة.

ولعل أحدث المعطيات الدولية المرتبطة بالبطالة، هي التي أصدرها الموقع الرسمي للبنك الدولي[٥] في ٢٠١٦، وإن كانت الأرقام تعود إلى ٢٠١٤، حيث رسمت وضعا قاتما عن العالم العربي، تصدّرت فيه دول تعيش على وقع التوتر والحروب وعدم الاستقرار السياسي، معدلات مرتفعة من انتشار البطالة وسط شبابها، حيث احتلت ليبيا، والتي تشهد صراعا دمويا داخليا منذ سقوط نظامها بمقتل العقيد معمر القذافي في أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١١، بلغت حوالي ٤٨,٩ في المئة، لتحتل موريتانيا المرتبة الثانية بنسبة ٤٦,٦ في المئة، تليها تباعا فلسطين ومصر والعراق، ثم تونس وسوريا واليمن، لتصل النسبة إلى ١,٣ في المائة في دولة قطر.

هذه الأرقام تؤشر، على أن الاستقرار السياسي والاجتماعي في الدولة، يلعب دورا دالا في انخفاض نسبة البطالة، عكس الدول، التي تعيش تحت وقع الصراعات وخلل في التوازنات السياسية والاجتماعية، والتي احتلت الصدارة في هذا المؤشر. كما ذكر نفس المصدر، أن ١ من بين كل ٣ شباب بعمر ١٥ إلى ٢٤ سنة، إما عاطل عن العمل، أو لا يحصل على تعليم أو فرصة تدريب.[٦]

إن ضعف بنية الفرص إذن، تتجه بنا وبشكل جدّي للقول، إن هذا باعث محوري نحو فرص أخرى قد يراها الشباب أيسر في التعامل مع تحدياته اليومية، ومنها النزوع نحو التطرف الذي يتغذى من هذه البنيات الاجتماعية، الهشة، خاصة عندما تجد هذه الفئة نفسها تعيش تهميشا اقتصاديا واجتماعيا، يحولهم إلى العيش في فراغ كبير، حيث لا تتاح لهم أية فرص للمساهمة في معالجة مشاكل الخدمات والمرافق العامة المحلية المحيطة بهم.[٧]

الخطاب الديني ومنزلقات التطرف العقدي

يعد الخطاب الديني المتطرف اليوم، أحد أكثر التحديات التي تواجه مساعي محاربة التطرف الديني والظاهرة الإرهابية، لما له من تأثير دال على بناء مرجعيات الشباب العربي الدينية وتصوراتهم المعرفية والعقدية والمذهبية، وهو ما ينعكس بشكل كلي على مسلكياتهم نحو الآخر، نتيجة ما يتم غرسه من مفاهيم وقيم وأفكار عقائدية، منافية لعدد من القيم الاجتماعية والإنسانية، كثقافة التسامح، هذه الثقافة التي يتم اكتسابها أحيانا في المجتمعات العربية الإسلامية في المنزل والمدرسة وأجهزة الإعلام والمسجد والشارع تتفاعل مع وجود خطاب ديني «مسيس» ومتطرف يقدمه بعض الوسطاء في المجتمع، ويتبنى رؤية وتفسيرا خاصين للمشاكل الداخلية والخارجية في المجتمعات العربية والإسلامية، ويساعد على تنمية التطرف والعنف والإرهاب بين الشباب.[٨]

٤- انظر كتاب السيكولوجي الأمريكي رامبو:
Rambo,L. (١٩٩٣) Understanding religious conversion. New Haven & London: Yale University Press.

٥- الموقع الرسمي للبنك الدولي http://www.worldbank.org

٦- طارق خوخار، أين يقع الشباب العاطلون عن العمل في العالم؟، مدونة البيانات، البنك الدولي، الرابط: https://bit.ly/٢bumEMa

٧- أنس محمد الطراونة، ظاهرة التطرف والإرهاب ما بين "الفكر والفعل"، المركز الديمقراطي العربي، دجنبر ٢٠١٥، الرابط: https://bit.ly/٢ONGqEC

٨- المرجع نفسه.

> يعد التطرف تحديا جديا للدول والحكومات، وخطرا قائما على المجتمعات وضربا للمكتسبات الثقافية والاجتماعية

ولعل الخطاب الديني نفسه يتعدد وفق أشكال مختلفة، خاصة في عالم اليوم، والذي أصبح فيه المجال الرقمي من خلال وسائل التواصل الاجتماعي يلعب دورا ثقيفيا وسيطا، عبر الصفحات والمجموعات المختلفة، والتي تقدم خطابا متنوعا، يتدحرج بين الوسطية/الاعتدال والتطرف، عبر تقديم الفتاوى والتفسيرات الدينية، وهي وسائل، على الرغم من بعض المجهودات الرسمية في محاولة ضبطها ومراقبتها، إلا أنها تبقى أيضا خارج قدرة الحكومات، مادامت في فضاء مفتوح للتعبير، الأمر الذي أصبح ينادى معه إلى منافسة قوية عبر خطاب بديل معتدل، يمتلك من الأدوات والوسائل ما يمتلكه الخطاب الآخر، من خلال المنافسة في فضائه الذي من خلاله يستقطب فئة الشباب.

الخطاب البديل، هو ما أصبح يعرف اليوم من خلال كتابات عدد من الباحثين والمتخصصين، بـ «تجديد الخطاب الديني»، محاولين وضع آليات وقواعد واجتهادات، تسعى للضغط على رجال الدين والمؤسسات الدينية الرسمية، إلى طرح خطط بديلة تكون بدايتها، مع تفكيك المفاهيم الدينية التي أصبحت طاغية على المشهد الديني والسياسي، كمفاهيم «الجهاد» و«الولاء والبراء» وغيرها من المفاهيم، مع العلم أن هذه الدعوات تواجه تحديات بارزة، لعل أبرزها ما قدمته الباحثة التونسية سمية بن حسانة، من القدرة على إدراج التجديد داخل التاريخ وتحدي الإقناع بالتجديد، فضلا عن إنتاج فكر متجدد وتحدي وضع برامج تنفيذية للتجديد.٩

٩ انظر سمية بن حسانة، الخطاب الديني: إشكاليّاته وتحدّيات التجديد: قراءة تحليلية لمفردات الموضوع، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، يونيو (حزيران) ٢٠١٤، الرابط:

إن جميع البواعث الذي تم ذكرها، تحتاج من مختلف الفاعلين الرسميين وغير الرسميين، تكثيف جهودهم من خلال محاولة البحث عن مخارج تساعد على الحد من استقطاب الشباب العربي نحو التطرف الديني، سواء على مستوى الخطاب والممارسة، ولعل مؤسسات التنشئة الاجتماعية، بالإضافة إلى الفاعل الديني الرسمي، وأيضا ما توفره الحكومات من بنية صلبة للفرص، هو أحد المخارج الأساسية التي ستسهم في الحد من هذه الظاهرة، واستثمار الشباب في البناء الداخلي للأوطان عوض المساهمة في تخريبها وتدميرها، وتقسيم فئات المجتمع على أساس الانتماء الديني والمذهبي.

وبهذا، تطرح مجلة «ذوات» ضمن هذا العدد، موضوع «الشباب العربي والتطرف الديني»، نظرا لما أصبح يكتسيه هذا الموضوع من أهمية دالة على الصعيدين العربي والعالمي، باعتباره تحدّيا جديا للدول والحكومات، وأيضا خطرا قائما على المجتمعات وضربا للمكتسبات الثقافية والاجتماعية. لذلك، فإن هذا العدد يقدم عددا من المساهمات الفكرية والعلمية لتنوير القارئ العربي، والكشف أيضا عن الشروط والآليات المساهمة في هذا الواقع، والسبل الممكنة لإيجاد مخارج تسهم في تغييره وتحصين الشباب العربي منه.

ويتضمن العدد مجموعة من المساهمات البحثية لكتّاب وباحثين من تخصصات ومشارب فكرية متنوعة. المساهمة الأولى بعنوان «مؤسّسات المجتمع العربيّ وصناعة الأفراد: الأسرة والمدرسة أدوات في إنتاج العنف»، وهي للباحث التونسي محمد سويلمي المتخصص في الفكر والحضارة الاسلاميين، حيث عمد إلى البحث في العلاقة بين الأسرة العربية وإنتاج العنف، والدينامية التي أصبحت تعيشها من خلال التحول إلى فضاء يؤصل العنف في أفرادها ويزرع فيهم استعدادات الانغلاق والدوغمائيّة ورفض التواصل مع الآخر ومقابسته.

المساهمة الثانية، هي للأستاذ والباحث التونسي محسن الزرقي، وهو أستاذ أول مميّز وباحث في الحضارة والفكر الإسلامي، وهي تحت عنوان: «إشكالية الشباب العربي وتجديد الخطاب الديني لمحاربة التطرف»، حيث حاول الكشف عن العلاقة بين الشباب العربي وظاهرة التطرف الديني والإرهاب، وأيضا الأسباب المؤدية لانتشاره ورواجه بين فئة الشباب، ثم آفاق هذه الأزمة والحلول الممكنة للتصدي لهذه الظاهرة، بالإضافة إلى فكرة تجديد الخطاب الديني، عبر تقديم نماذج وأمثلة عن مداخل التجديد في العالم العربي.

والمساهمة الثالثة للدكتور والباحث المصري عادل عبد الصادق، والذي يشغل خبيرا بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، بوحدة دراسات الإعلام والرأي العام، وهي تحت عنوان: «الإعلام وظاهرة التطرف الديني لدى الشباب: بين المسؤولية والمواجهة»، حيث سعى الباحث إلى محاولة الكشف عن ماهية الدور المنوط بوسائل الإعلام في مواجهة التطرف الديني، وتأثير تصاعد الإعلام الإلكتروني على هذه الظاهرة، فضلا عن محاولته تقديم رؤى يمكنها أن تسهم في خلق إعلام مسؤول وقادر على مواجهة الظاهرة.

والمساهمة الرابعة للباحث المغربي نورالدين بنمالك، الذي يعد أطروحة للدكتوراه في الموضوع نفسه، فيتناول في مقاله المعنون بـ «التطرف وخطاب الكراهية في أوساط الشباب: جذور الأزمة وصيغ التجاوز»، العوامل المباشرة والخفية التي تقف وراء انسياق شباب من وطننا وراء دعوات التطرف والانخراط في ترويج خطاب الكراهية، كيف يحصل ذلك داخل الوطن الأم، وكيف لم ينج منه شباب المهجر، بالرغم انتفاء الأسباب الاقتصادية؟ وأي دور للوسائط الاجتماعية وشبكات التواصل الحديثة في الانتشار المتزايد لهذا الداء بين جزء من الفئات الشابّة؟ وهل ما تزال الفرصة مواتية لاستدراك ما فات والحد من انتشار التطرف وخطاب الكراهية؟

أما حوار الملف، فهو مع الباحث المغربي مصطفى الرزرازي، وهو خبير في قضايا التطرف والإرهاب، وباحث في الشؤون الاستراتيجية وتدبير الأزمات، حيث تناول الحوار عددا من القضايا المرتبطة بموضوع الشباب والتطرف الديني، ابتدأت بمحاولة تفكيك المفهوم واستيعاب أبعاده، ثم واقع الشباب العربي أمام هذه الظاهرة ومدى انخراطهم فيها، ثم الأدوار المفترضة لمؤسسات التنشئة الاجتماعية في مواجهة التطرف الديني لدى الشباب، إضافة إلى أبعاد هذه الظاهرة ومدى تأثيرها في الواقع المجتمعي العربي، فضلا عن مستقبلها مع انحصار الجماعات المتطرفة في بؤر التوتر.

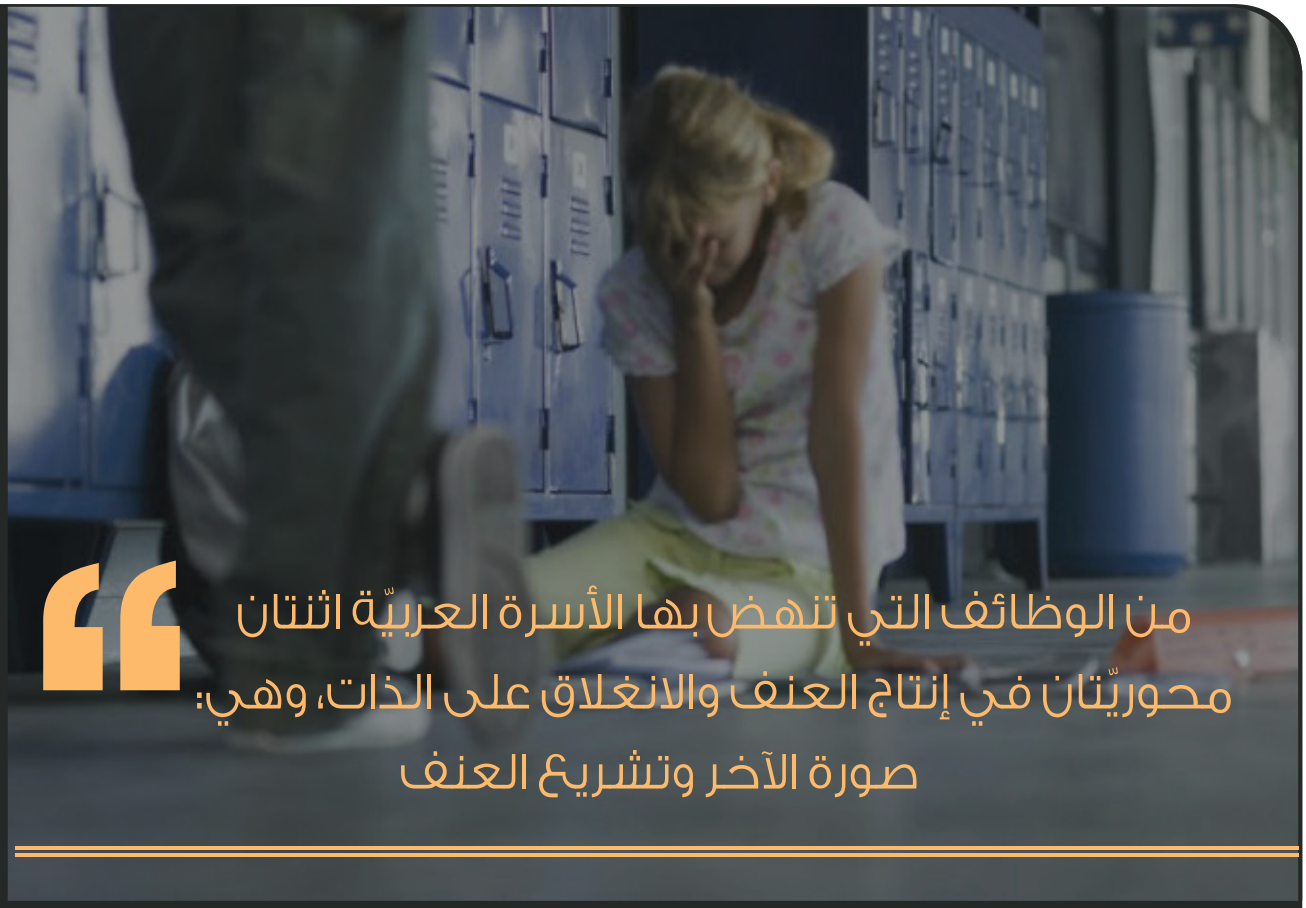
https://goo.gl/DfAzjU

بقلم:
محمّد سويلمي
باحث تونسي متخصّص في الحضارة والفكر الإسلاميين

مؤسّسات المجتمع العربيّ وصناعة الأفراد: الأسرة والمدرسة أدوات في إنتاج العنف

هل العنف في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة اختيار ذاتيّ ونهج فرديّ أم هو حصيلة سياقات اجتماعيّة كالتنشئة العائليّة والتمدرس؟ وكيف تمارس مؤسّسات المجتمع العربيّ أعتى أشكال العنف على أعضائها، وتفلح في غرس جملة من المعتقدات والممارسات، وتجعل من الشباب مالكا لاستعدادات التطرّف؟ بأيّ معنى نتفهّم عنف الفرد العربيّ: هل هو قدر تاريخيّ وثقافيّ فُرض على الشباب العربيّ أم هذا الشباب نفسه صنيعة بيئته المجتمعيّة يكرّر تعليماتها، ويستنسخ مفاهيمها ويلتزم بكونها المشترك من الأفكار والاعتقادات، فيكون عنفه وتطرّفه امتدادا لعنف أكبر مترسّخ في العائلة والمدرسة مثلا؟ يقدّم بيير بورديو P.Bourdieu تصوّرا ناجعا لهذه الأحجية يتمثّل في مفهوم العنف الرمزيّ الذي تمارسه مؤسّسات المجتمع أو بنى الهيمنة كالعائلة والمدرسة والفضاء العامّ بطريقة لامرئيّة وممنهجة وتسترزعه

هل العنف في
المجتمعات العربيّة
والإسلاميّة اختيار ذاتيّ
ونهج فرديّ أم هو حصيلة
سياقات اجتماعيّة كالتنشئة
العائليّة والتمدرس؟



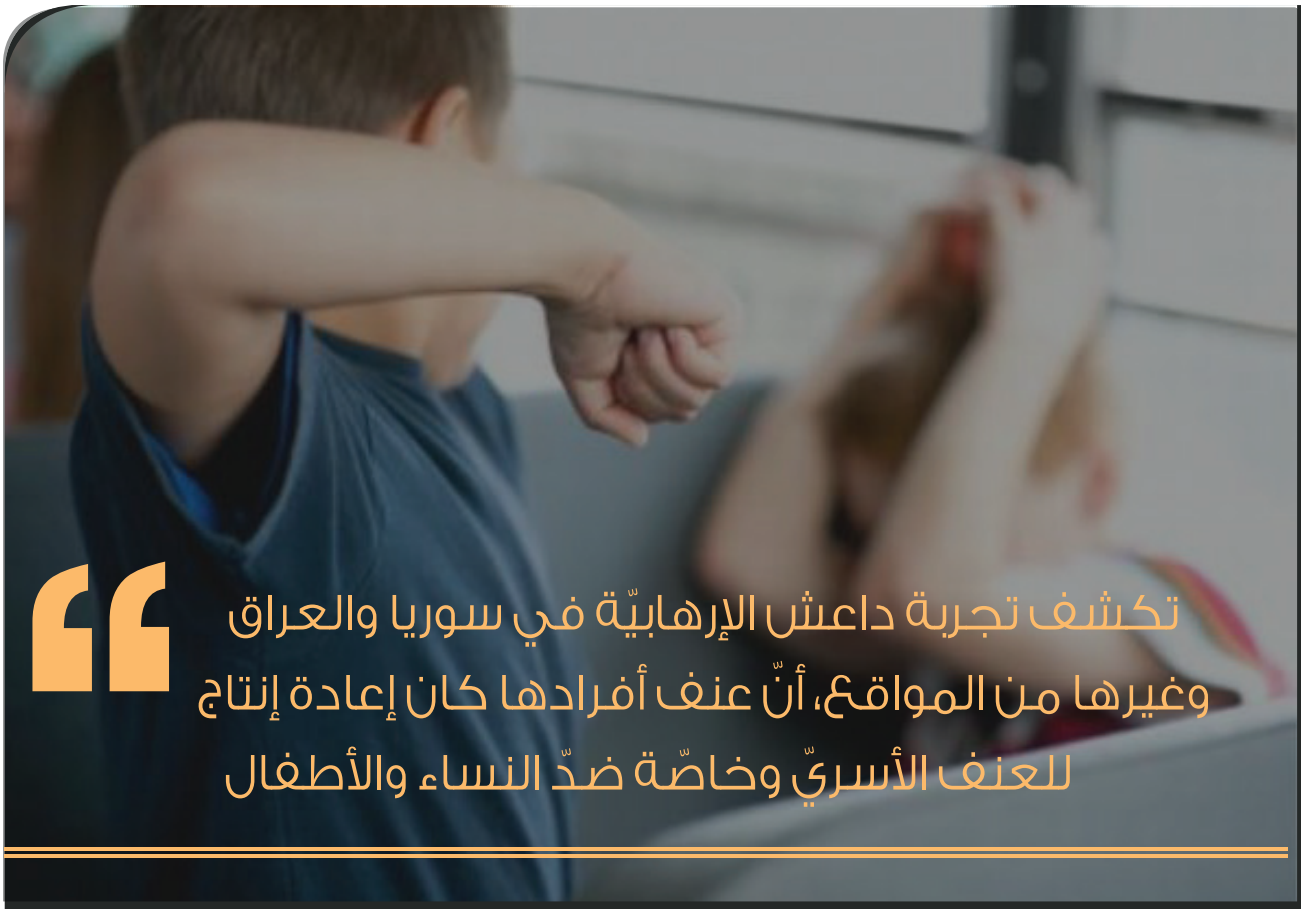
> من الوظائف التي تنهض بها الأسرة العربيّة اثنتان محوريّتان في إنتاج العنف والانغلاق على الذات، وهي: صورة الآخر وتشريع العنف

في أفرادها، حتّى يضحى فطريًّا وطبيعيًّا، ولكنّهم بدورهم يعيدون إنتاجه[١]. في هذا السياق، نفهم إشكاليّة العنف والتطرّف في حياة الشباب العربيّ الذي وجد نفسه في خضمّ حركات أصوليّة وجهاديّة تحوّل طاقاته واستعداداته إلى فورة عنيفة تنتج الدمار والهلاك محلّيًا وعالميًا، فكأنّما عنف الشباب العربيّ ونزوعه إلى التطرّف حصاد سياسات عائليّة ومدرسيّة مغلوطة وغير قويمة.

وقد أثارت نزعات التطرّف العنيف أسئلة محرجة عن بواعث هذه العنف وعوامل شيوعه في الفئات الشابّة وغيرها في المجتمعات العربيّة على اختلاف مجالاتها وسياقاتها وخصوصيّاتها، ولئن حاول الكثير من المختصّين وصل ذلك بالبيئات الاجتماعيّة وما فيها من بؤس وحرمان أو بتداعيات العولمة وما خلّفته من تصدّعات أو بضيق المجال السياسيّ واستحالة المفاوضة ضمنه؛ فإنّ آخرين يشيرون إلى أسباب هيكليّة بنيويّة تمسّ مؤسّسات المجتمعات العربيّة كالأسرة والمدرسة اللتين أخفقتا في تأصيل معرفة ناقدة وعلميّة وواعية في عقول الناشئة، ولم تفلحا في بناء ذوات مفكّرة في العالم وظواهره، قائمة على الإرادة الحرّة والمسؤولة، وعلى استعداد لقبول التنوّع والاختلاف. وبهذا، فعنف الشباب العربيّ أو المسلم وتطرّفه في جزء كبير منهما محصّلة تنشئة مغلوطة وعجز عن الاحتضان من قبل العائلة والمدرسة في آن معا.

ولكن كيف يمكن للأسرة العربيّة، رغم ما يقال عن مكانتها الاعتباريّة وأدوارها التأسيسيّة والتاريخيّة، أن تتحوّل إلى فضاء يؤصّل العنف في أفرادها، ويزرع فيهم استعدادات الانغلاق والدوغمائيّة ورفض التواصل مع الآخر ومقابسته؟ وفي نفس السياق، ألفت المدرسة العربيّة بكلّ مستوياتها نفسها في موضع مساءلة محرجة: هل ما تقدّمه من مضامين تربويّة ومعرفيّة يليق برهانات الحاضر ويمكّن الشباب من مواطنة فاعلة تراعي الاختلاف، وتقبل بالعيش المشترك أم على النقيض من ذلك تسلبهم القدرة على المبادرة والتفكير خارج الثوابت والإيمان بأنّ الآخر شريك في المعرفة والحقيقة والحياة معا، وتحوّلهم إلى كائنات تؤمن بالعنف والتطرّف وتمارسهما؟ لذلك تسعى هذه المقاربة التحليليّة المتواضعة إلى إبراز العلاقة العضويّة الجدليّة بين عنف الشباب العربيّ وجنوحه

١ بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط ٣، ٢٠٠٧، ص ٤٨



> تكشف تجربة داعش الإرهابيّة في سوريا والعراق وغيرها من المواقع، أنّ عنف أفرادها كان إعادة إنتاج للعنف الأسريّ وخاصّة ضدّ النساء والأطفال

إلى التطرّف من جهة وعجز الفضاءين الأسريّ والمدرسيّ عن الاحتواء والتوجيه.

١. مؤسّسة الأسرة وثقافة الاستبداد

تُعدّ الأسرة نموذجا مجتمعيّا مصغّرا يختزل الحسّ المشترك والجمعيّ الذي تواضع عليه أفراد المجتمع، وصار وعيا ملزما ومتعاليا وتباديّا؛ فالأسرة تمتلك سلطة عمليّة ورمزيّة وشرعيّة في تشكيل أفرادها ليتطابقوا مع النموذج العامّ أو «الشخصيّة القاعديّة» التي تراعي «النماذج المثاليّة» Les modèles idéaux التي تلتزم بطائفة من الاعتقادات والأفعال و»تختبر فعلا معياريّا يقصي التصرّفات التي تنحرف كثيرا عن المعايير التي تقترحها»٢. ولكن ماذا تقدّم الأسرة لأفرادها؟ وكيف تتمكّن من زرع هذه الأعراف والقيم أو منظومة المفاهيم في أجسادهم وعقولهم؟ يمكّن فعل التنشئة الاجتماعيّة Socialisation من خلال التلقين وطقوس العبور والاحتواء والتدريب على النماذج المقبولة والمرفوضة، الأسرة من التحكّم المرن والذكيّ في أفرادها وإنتاجهم اجتماعيّا وثقافيّا وسياسيّا وفق نموذج معلوم ومضبوط ومشترك كانت الجماعة قد أرست معالمه وقواعده منذ أزمنة غابرة. وبهذا، فالشابّ العربيّ في نزعاته وميولاته منتوج هذه الأسرة يحمل بصماتها وتعكس أفعاله السلبيّة والإيجابيّة سياساتها وتوجّهاتها.

وبما أنّ الأسرة واحدة من أجهزة المجتمع، فهي ملتزمة بالأجندة التي وضعها حتّى تنسجم مع النظام المؤسّسيّ برمّته عن طريق الترسيب Sedimentation والتقليد Tradition، لأنّ الممارسات أيّا يكن مجالها وفاعلوها وسياقاتها هي أنظمة مؤسّسيّة ومعياريّة وإلزاميّة يتشارك فيها أعضاء أيّة جماعة ثقافيّة بفعل عمليّة التواطؤ الجمعيّ التي تحوّلها إلى مسلّمات مفهوميّة وعمليّة في آن هي جوهر الأدوار والمؤسّسات التي يقوم عليها النظام الاجتماعيّ، لأنّ «إنجاز الدراما يعتمد على الأداءات المكرورة لأدوارها المحدّدة من طرف الفاعلين الموجودين»٣. وهذا يجعل الفرد في الأسرة بوصفه مظروفا بسياق ثقافيّ جمعيّ يتقاسم مع جمهوره وعيا مشتركا أو شبكة ذهنيّة Mental Network تضمّ حشودا من المعتقدات والادّعاءات والتمثّلات

٢ Linton, Ralph, le fondement culturel de la personnalité, traduit par Andrée lyotard, Dulond, Paris, ١٩٧٧, p ٥١

٣ Berger, Peter and Luckmann, Thomas, the Social Construction of Reality, Pengiun Books, England, ١٩٦٦, p ٩٢

تكـوّن «لغـة مشـتركة ونظامـا مـن المفاهيـم»٤. ولكـن كيـف تسـهم الأسرة العربيّـة في خلـق اسـتعدادات العنـف والتطـرّف في عقـول أفرادهـا؟

مـن الوظائـف الجوهريّـة والحاسـمة الـتي تنهـض بهـا الأسرة العربيّـة اثنتـان محوريّتـان في إنتـاج العنـف والانغـلاق عـلى الـذات، وهـي: صـورة الآخـر وتشريـع العنـف؛ فالآخـر عـلى تنـوّع صـوره موضـوع تلقـين دائـم وأساسيّ في مهـامّ الأسرة الـتي تصطنـع منـه عـدوّا يتهـدّد الأفـراد، ويسـتدعي الحيطـة والاحـتراس الدائمـين، لأنّ «وجـود الآخـر هـو واقـع غامـض في الجوهـر ومربـك» و»يثـير المخـاوف والقلـق»٥. إلّا أنّ الآخـر قـد يتّخـذ هـذه الوضعيّـة لمجـرّد حـدوث اختـلاف في اللـون أو الانتمـاء المجتمعـيّ أو الديـن أو اللغـة أو الثقافـة بمـا يوسّـع مجاليـه المفهومـيّ والعمـليّ ليضيّـق مـن مفهـوم الـذات ويزيدهـا انحسـارا وانغلاقـا، وهـو مـا يعـزّز إمكانـات المواجهـة والصـدام المـادّيّ والرمـزيّ بـين الـذات المنفـردة بهويّـة مفترَضـة والآخـر المتخيَّـل خطـرا وعـدوّا بمـا ينعكـس عـلى المخيـال والاسـتعدادات النفسـيّة والروابـط الاجتماعيّـة والخطـاب الثقـافيّ برمّتـه؛ ففـي «عمليّـة وجـود الآخـر تُسـلّط مشـاعر السـخط والعدوانيّـة والكراهيّـة عـلى مـن يُعتـبرون أشـخاصا غربـاء أو ثقافـات غريبـة عـلى نحـو خطـير»٦. وهـذا الآخـر في منظـور العائلـة، قـد يكـون الجـار أو القريـب أو المخالف في الموقـف أو نمـاذج ثقافيّـة في وسـائل الإعـلام أو في المجتمـع تتبايـن عنّـا في الملبـس أو الفكـرة.

إنّ كـره الآخـر أو اسـتعداءه قـد يتحـوّل مـن مجـرّد فكـرة أو شـعور إلى فعـل أو ممارسـة تتّخـذ أشـكالا عنيفـة مـن الجريمـة الفرديّـة والجريمـة المنظّمـة إلى النشـاط الإرهـابيّ الـذي يترجـم هـذه التلقينـات والتعليمـات الأسريّـة، ويكفـي أن نتفحّـص أدوار الأسر في الاحـتراب الطائفـيّ والمواجهـات الإثنيّـة ومـا تلقّنـه لأفرادهـا مـن معـارف ومعلومـات وإشـارات تشـمل اللـون والعـرق والديـن والطائفـة مـن النعـوت إلى الصـور المنمّطـة ذات المضامـين السـلبيّة. لكـنّ الأسرة لا تكتفـي بهـذا الـدور فحسـب، بـل تتحـوّل إلى فضـاء لممارسـة العنـف وتشريعـه؛ فالعنـف الرمـزيّ ينتـشر في كلّ التفاصيـل مـن ألـوان الملبـس وطرائـق المـشي وأشـكال التخاطـب

٤ Scott, John, Conceptualising the Social World, Cambridge University Press, U.S.A, ٢٠١١, p- p ١٨-١٧

٥ طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مفاهيم اصطلاحيّة جديدة، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط ١، سبتمبر ٢٠١٠، ص ٤١

٦ نفسه، ص ٤٢

اليومـيّ إلى سـحر الأشـكال والطقـوس والكلمـات، فهـو يقـوم عـلى «تحويـر علاقـات السـيطرة والخضـوع إلى علاقـات حميميّـة وتحويـل السـلطة إلى أهليّـة، أو إلى سـحر خـاصّ يثير الابتهـاج العاطفـيّ»٧. وبمـا أنّ العنـف الرمـزيّ نظـام صامـت وطبيعـيّ قائـم عـلى الخضـوع والقبـول، فهـو يُمـارس في كلّ تفاصيـل المعيـش اليومـيّ، والشـباب العـربيّ في عنفـه المتنـوّع ونزعاتـه المتطرّفـة هـو ثمـار لسياسـات العنـف الرمـزيّ المتأصّـل.

وبمـا أنّ الأسرة العربيّـة والمسـلمة قائمـة عـلى ترتيبـات بطريركيّـة صلبـة تحـترم الأدوار والتراتبيّـة الجندريّـة، فهـي تـوزّع السـلطة في مواردهـا ومسـالكها ومواقعهـا وفـق هـذه الاعتبـارات، فاسـتحواذ الرجـل أبـا أو أخـا عـلى المـوارد الماليّـة وسـلطة اتّخـاذ القـرارات وإدارة تفاصيـل الحيـاة اليوميّـة وامتـلاك آليّـات الرقابـة والمعاقبـة أو التحفـيز والتبخيـس ضرب مـن العنـف المـادّيّ والرمـزيّ الـذي يلغـي الشراكـة في المسـؤوليّات والمسـاواة في توزيـع الأدوار ويخلـق نوعـا مـن الفجـوة الجندريّـة Gender Gap بـين الرجـال والنسـاء. ولكـن

٧ بيير بورديو، أسباب عمليّة، ت: أنور مغيث، الدار الجماهيريّة للنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٤٢٥ هـ، ص ٢٢٢

كيف يصنع هذا الوضع جنوح الشباب إلى العنف والتطرّف؟ ما يتعلّمه الفرد داخل أسرته وما يتلقّاه يتحوّل إلى دور نموذجيّ يعيد إنتاجه في المجتمع، لأنّ «النماذج الثقافيّة مثل بدلات اللباس»٨ التي تسمح لنا بالانتماء إلى المجتمع والاندماج فيه. وهنا يتحوّل العنف الرمزيّ والماديّ داخل الأسرة إلى حالة مجتمعيّة عامّة يستبدّ فيها الرجال بالسلطة ويقهرون النساء في أجسادهنّ وحركتهنّ وأدوارهنّ؛ فالشباب الذين عايشوا العنف الأسريّ المتنوّع سينقلونه إلى طور الممارسة عن طريق تمرير هذا المخزون المعرفيّ وصونه وتبريره بعد أن تحوّل إلى ذخيرة رمزيّة بفعل الممارسة التاريخيّة والتعهّد المستمرّ بما يسهم في ديمومة النظام المجتمعيّ عبر «الكتلة المعرفيّة الجمعيّة»٩. وما يكرّره الشباب العربيّ السلفيّ الأصوليّ في خطاباته وممارساته عن النساء والمظهر إلّا صورة حيّة على هذه المعتقدات التي زُرعت في عقولهم وذهنيّاتهم في الأوساط العائليّة.

وتخبرنا تجربة داعش الإرهابيّة في سوريا والعراق وغيرها من المواقع، أنّ عنف أفرادها كان إعادة إنتاج للعنف الأسريّ وخاصّة ضدّ النساء والأطفال، فقد تحوّلت النساء إلى أدوات للمتعة وأغراض للتجارة والتبادل في استجابة لما غُرس فيهم سلفا في محاضنهم الأسريّة. وحتّى أنظمة الرقابة التي مارسها شباب داعش في المجال العامّ على النساء في ألبستهنّ وطريقة حركتهنّ وتصرّفاتهنّ ما هي إلّا ترجمة لمعتقدات وأفكار استزرعتها الأسر العربيّة والمسلمة عن سيادة الرجال وتبعيّة النساء، وعن الصورة المثاليّة للذكر القويّ والأنثى المثاليّة النموذجيّة. وهذا يظهر أنّ الشباب العربيّ منتوجات ثقافيّة لأنماط مجتمعيّة أساسها أسرة تشرّع للعنف وتبرّره بشتّى التعلّات وتمارسه بكلّ الأشكال المرئيّة وغير المرئيّة، فيكون التطرّف أو الجنوح إلى العنف حصيلة تنشئة أسريّة تنهض فيها العائلة بدور محوريّ، ما دامت الأسرة هي المحصن الأوّل والمورد الأساسيّ للقيم والأفكار والتمثّلات التي تصنع الاستعدادات وأنماط السلوك.

٢. الفضاء المدرسيّ وإعادة إنتاج العنف

هل المدرسة فضاء محايد ومستقلّ بذاته عن المجتمع، ويمتلك إرادته الحرّة في صناعة المتعلّمين وتجهيزهم بالمهارات والخبرات والمعارف اللازمة للانخراط في مسار التاريخ؟ لقد كان م. فيبر M.Weber على صواب كبير، عندما وصف المعلّمين والمسؤولين عن الفضاء المدرسيّ بأنّهم «أنبياء صغار أجّرتهم الدولة»١٠، فالمدرسة مؤسّسة محوريّة تواصل ما كانت الأسرة قد شرعت في إقامة لبناته وإرساء صروحه، لأنّ التلقين الأوّل يحتاج إلى تلقين ثان يرسّخه ويتعهّد تفاصيله ويطوّر بعض جزئيّاته، ليلائم أعمار المتعلّمين واحتياجاتهم، بل بعبارة أدقّ لخدمة احتياجات المجتمع وتلبية انتظاراته الاستراتيجيّة من العمليّة التعليميّة. أليس الفضاء المدرسيّ في المجتمعات العربيّة بهذا المعنى من خلال طرائقه البيداغوجيّة ومضامينه المعرفيّة موجّها محوريّا لنزعات الشباب وميولاتهم واستعداداتهم النفسيّة والذهنيّة والاجتماعيّة؟

ليست البنية الاجتماعيّة إلّا جملة النظام المؤسّسيّ الذي يضبط مواقع الفاعلين وأدوارهم، ويعيّن طرائق الأداء بكلّ تنويعاتها، ويحدّد هويّات أفراده

٨ Linton, p ٩٤

٩ Berger and Luckmann, the Social, p ٨٦

١٠ بيير بورديو وجان باسرون، إعادة الإنتاج: في سبيل نظريّة عامّة لنسق التعليم، ترجمة: ماهر تريمش، المنظّمة العربيّة للترجمة، لبنان، ط ١، نوفمبر، ٢٠٠٧، ص ١٢١

لا تقتصر الطرائق البيداغوجيّة المنتجة للعنف في كثير من الأنظمة التعليميّة العربيّة على الكتاتيب، بل تشمل مستويات التعليم بأكملها

وما تستدعيه من التزامات وتقعيدات. لكنّ البنية لا تشتغل من تلقاء نفسها، وإنّما يتقمّصها البشر في عقولهم وأجسادهم، ويفصحون عنها في مجموع أداءاتهم المتضافرة بما أنّهم تشرّبوا الشيفرات الثقافيّة واستدمجوها بطرائق واعية وغير واعية بما يجعل «البنى الاجتماعيّة إذن تتألّف من علاقات اجتماعيّة ممأسَسة»١١. والفضاء المدرسيّ بوصفه مؤسّسة منخرطة في هذا النظام المؤسّسيّ وملتزمة بتوجّهاته واستراتيجيّاته التي قد تعاني خللا بنيويّا، ووهنا هيكليّا يجعلها تنتج العنف والنزوع إلى التطرّف، ويكفي أن نتفحّص طائفة من الأنظمة الشموليّة في تاريخ الإنسانيّة، لنستنتج ذلك من أنظمة التعليم في ألمانيا النازيّة والمعسكر الاشتراكيّ قبل انهياره إلى أنظمة التعليم زمن حكم طالبان وتنظيم داعش في الرقّة مثلا. وكلّ استعداد نفسيّ أوّلي للعنف ثاوٍ في الوعي الباطن للشباب العربيّ، إنّما استمدّ شرعيّته ووجاهته من فضاءاته المدرسيّة ومن طرائق التعليم التي تكرّس الاستبداد ووحدانيّة الرأي والحقيقة المطلقة الغالبة التي تجعلهم أوعية اجتماعيّة حاملة للعنف ومالكة لدوافعه ومبرّراته.

تنهض مؤسّسات النظام المجتمعيّ من العائلة إلى المدرسة بفرض نمذجات ومعايير صارمة تلزم كلّ فرد منخرط فيها بتقمّص البنية الذهنيّة، لأنّ «المعرفة الثقافيّة التي يقع تقمّصها في المؤسّسات الاجتماعيّة تحدّد المستويات والشروط التي تجعل الناس يعيّنون الوضعيّات الاجتماعيّة»١٢. فالفضاء المدرسيّ في المجتمعات العربيّة «ينزع إلى إعادة إنتاج هيمنة الاعتباط الثقافيّ المهيمن فيسهم ذلك في إعادة إنتاج علاقات القوّة»١٣. ويمكن رصد وجهني لانخراط الفضاء المدرسيّ في استزراع العنف والنزوع إلى التطرّف في نفوس الشباب العربيّ وعقولهم، الأوّل يتعلّق بالطرائق البيداغوجيّة. أمّا الثاني، فيتّصل بالمحتويات المعرفيّة. وهذا التآلف بين الطرائق والمحتويات قمين بإنتاج كائنات بشريّة مؤمنة بالعنف ومتملّكة لبواعثه وراغبة في ممارسته بكلّ أشكاله وفي شتّى المجالات من الفضاء البيتيّ إلى المجال العامّ وضدّ كلّ مخالف في الرأي كالعلمانيّ والديمقراطيّ أو العقيدة المسيحيّ أو اليهوديّ أو الجندر كالنساء.

١١ Scott, John, Conceptualising the Social World, p ١٥٠

١٢ Ibid, p ١٥٣

١٣ بورديو وباسرون، نفسه، ص ١١٠

> لا تزال أنساق تفكيرنا ومدوّنات سلوكنا وطرائقنا في المعيش تولّد من العنف ألوانا، ومن الجنوح إلى العدوانيّة أشكالا، ومن النزوع إلى التطرّف ضروبا

لقد أصبحت الأنظمة التعليميّة المعاصرة تراهن على بناء المهارات وخلق القدرة الذاتيّة للمتعلّمين على الاختيار والقرار، وهذا استدعى تحوّلا جوهريّا في الطرائق البيداغوجيّة، لننتقل من مفهوم التعليم بوصفه تلقينا ووصاية إلى التعلّم بوصفه اكتسابا وتواصلا. لكنّ الفضاءات المدرسيّة العربيّة لا تزال رهينة نماذج تقليديّة من نظام الكتاتيب إلى نظام الجامعات والمعاهد العليا، فالمدرسة تقوم على نظام تراتبيّ يفترض سيادة المؤسّسة وهيمنتها، مثلما يفترض السلطة المطلقة للمعلّم باعتباره مالكا للحقيقة ومنتجا أوحد للمعرفة. فكيف أسهم هذا النمط في زرع العنف واستدماجه؟ يكشف نظام الكتّاب مثلا أنّ المتعلّمين ضحايا ثقافة التلقين التي تمنعهم من مساءلة ما يتعلّمونه ولا مقارعته بالحجّة العقليّة ولا مقارنته بوجوه أخرى للمعرفة، لأنّ المعلّم أو الشيخ يحظى بمكانة اعتباريّة تنزع إلى القداسة تجعله سيّدا على عقول الناشئة وقلوبهم. وهنا تكون أدوات غرس الجنوح إلى العنف، لأنّ المتعلّم سيتحوّل إلى امتداد لشيخه يكتفي باستعراض تلك المادّة الدينيّة أو التاريخيّة أو التربويّة دون أن يفكّر فيها أو يعرضها على محكّ النقد العقليّ.

وفي كثير من الأنظمة التعليميّة العربيّة لا تقتصر الطرائق البيداغوجيّة المنتجة للعنف على الكتاتيب، بل تشمل مستويات التعليم بأكملها من الطور الابتدائيّ إلى الطور الجامعيّ، أين تسود لغة الإقصاء وأساليب الانتقام وأشكال العقاب البدنيّة والمعنويّة وطرائق مصادرة الآراء وفرض الاختيارات في الأفكار والتوجّهات. فهل يمكن لهذه الأنماط البيداغوجيّة أن تنتج شبابا سويّا ومتوازنا روحيّا ونفسيّا واجتماعيّا وقادرا على ممارسة الحوار وتملّك آداب التواصل واستخدام ثقافة الحجاج العقلانيّ؟ قد لا تكون المعضلة البنيويّة محصورة في هذه الطرائق البيداغوجيّة المختلّة والقائمة على مفارقات جوهريّة مع روح العصر ومتطلّبات المواطنة فحسب، بل تنسحب على طبيعة المضامين المعرفيّة والتربويّة التي يتلقّاها المتعلّمون في هذه الفضاءات؛ فهي في مقام أوّل تمجّد الأنا الحضاريّة خالقة نرجسيّة ثقافيّة تجعل الذات مرجعا ومصدرا للحقيقة، وفي مقام ثان تبخّس الآخر وتستهدفه بالتبشيع وتصوّره خطرا وعدوّا.

ولعلّ استكشافا عميقا لمضامين هذه المادّة التعليميّة في كثير من الاختصاصات كفيل بالإبانة عن الآليّات التي تجعل الشباب مؤمنين بالعنف حاضنين

لـه ومتملّكـين لاسـتعدادات أوّليّـة قويّـة؛ فالمضامـين الدينيّـة تعـود في أغلبهـا إلى اختيـارات تقليديّـة تراثيّـة تكرّر عـلى مسـامع الناشـئة مفاهيـم «الكفّـار» و«المشركـين» و«النصـارى» و«أهـل الكتـاب» وتسـوّق لتمثّـلات عـن الجهـاد والقضـاء عـلى أعـداء الإسـلام والمنافقـين الذيـن يندسّـون في نسـيج الأمّـة المثاليّـة المختـارة، ويمزّقـون عُراهـا ويخرّبـون مقوّماتهـا. ألا تخلـق هـذه المحتويـات المعرفيّـة قطيعـة بـين شـبابنا مـن جهـة، والثقافـات والمجتمعـات المخالفـة لنـا في القيـم والعقيـدة وأنمـاط السـلوك وطرائـق المدنيّـة مـن جهـة أخـرى؟ وألـم تتحـوّل المـادّة الدينيّـة التعليميّـة إلى مولّـدات للعنـف ومحفّـزات عـلى التطـرّف لا تخلـق إلا شـبابا مسـتعدّا للعنـف بمـبرّرات دينيّـة تلقّاهـا في الفضـاءات المدرسـيّة؟ والأمـر يتكـرّر. إن تأمّلنـا التعليـم الجامعـيّ ومـا فيـه مـن رسـائل التخـرّج والتخصّـص الـتي يهتـمّ كثـير منهـا في مجـالات الفقـه والتفسـير والمذاهـب والعقيـدة، فهـي لا تـزال تكـرّر معرفـة الإقصـاء وكـره الآخـر والقطيعـة مـع الحداثـة فكـرا وقيمـا وأسـلوب عيـش. وهـذا هـو أسـاس العدوانيّـة الباطنـة والظاهـر الـتي تسـكن الشـباب العـربيّ وتخلـق معتقداتـه وتصوّراتـه، وتوجّـه سـلوكياته العنيفـة ضـدّ الآخـر بـكلّ صـوره مـن الإنسـان الغـربيّ إلى العـربيّ المخالـف في الفكـر والمـرأة المخالفـة لتصوّراتـه في طرائـق الحيـاة والممارسـة.

خاتمة

جميـع الأفـراد وبـلا اسـتثناء صنائـع بيئاتهـم الاجتماعيّـة الـتي تسـخّر أجهزتهـا ومؤسّسـاتها لإنتـاج كائنـات تسـتجيب لمعاييرهـا، وتندمـج في اسـتراتيجيّاتها الكلّيّـة وتلـبّي احتياجاتهـا وانتظاراتهـا، ولا يمكـن أن يتحقّـق ذلـك إلّا بتنميـط الأفـراد وتوحيدهـم في نموذج واحـد يخلـق الإجمـاع «الـذي يسـاهم أساسـا في إعـادة إنتـاج النظـام الاجتماعـيّ»[١٤]. وقـد لا تكـون هـذه المصـادرة موضـوع خطـورة إلّا في مجتمعـات تعـاني اختـلالات بنيويّـة وجذريّـة في قيمهـا ومفاهيمهـا، فهـذا يسـهم آليّـا في ديمومـة الخلـل والوهـن ولا يسـمح بإحـداث تغيـرات هيكليّـة في أبنيـة المجتمـع وأدواتـه النافـذة في إدارة البـشر ونحـت هويّاتهـم والتحكّـم في مصائرهـم.

وفي مجتمعاتنـا العربيّـة الـتي تكابـد محنـة العنـف مـن الفضـاء المـنزليّ إلى المجـال العمومـيّ، لا تـزال أنسـاق تفكيرنـا ومدوّنـات سـلوكنا وطرائقنـا في المعيش عـلى مـا هـي عليـه، تولّـد مـن العنـف ألوانـا ومـن الجنـوح إلى العدوانيّـة أشـكالا ومـن النـزوع إلى التطـرّف ضروبـا. فالفضـاء العائـليّ لا زال يكـرّس التميـز بـين الجنسـين ويمنـح الرجـال السـلطة واسـتحقاق تملّـك القـوّة، ويجعـل مـن النسـاء ضحايـا عنـف مـشروع ومـبرّر بالقـدر الـذي تتحـوّل فيـه مؤسّسـاتنا التعليميّـة إلى مجـال خصـب وقـادر عـلى ترسـيخ ثقافـة الإقصـاء وفلسـفة الانغـلاق عـلى الـذات في ضرب مـن النرجسـيّة الواهمـة.

ولكـن أيّ سـبيل للخـلاص مـن العنـف الموجّـه والشرعـيّ في مؤسّسـاتنا جميعهـا؟ إنّ تعديـل المفاهيـم عـن دور الدولـة في حيـاة الأفـراد ووظائـف الأسرة وحدودهـا في تنشـئة البـشر كفيـل بخلخلـة النزعـة التسـلّطيّة وتحجيـم السـلطة المطلقـة لأجهـزة الدولـة. وهـو مـا يسـمح بتوسـيع هوامـش المبـادرة الفرديّـة والقـدرة عـلى إرسـاء ضرب مـن الخصوصيّـة في الاختيـار والقـرار كفيـل بكـسر التنميطـات والمسـالك المغلوطـة في بنـاء الـذات الجماعيّـة وتحريرهـا مـن الإمـلاءات الـتي أنتجـت العنـف وأعـادت إنتاجـه مـرارا وفي أشـكال مختلفـة.

١٤ بورديو، الرمز والسلطة، ص ٥٠

قائمة المراجع:

(مرتّبة هجائيّا)

باللسان العربيّ

- بيـير بورديـو وجـان بـاسرون، إعـادة الإنتـاج: في سـبيل نظريّـة عامّـة لنسـق التعليـم، ترجمـة: ماهـر تريمـش، المنظّمـة العربيّـة للترجمـة، لبنـان، ط ١، نوفمـبر، ٢٠٠٧
- بيـير بورديـو، أسـباب عمليّـة، ت: أنـور مغيـث، الـدار الجماهيريّـة للنـشر والتوزيـع، بـيروت، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
- ، الرمـز والسـلطة، ترجمـة: عبـد السـلام بنعبـد العـال، دار توبقـال للنـشر، الـدار البيضـاء، المغـرب، ط ٣، ٢٠٠٧
- طـوني بينيـت ولورانـس غروسـبيرغ وميغـان موريـس، مفاهيـم اصطلاحيّـة جديـدة، المنظّمـة العربيّـة للترجمـة، بـيروت، ط ١، سـبتمبر ٢٠١٠

باللسان الأجنبيّ

- Berger, Peter and Luckmann, Thomas, the Social Construction of Reality, Pengiun Books, England, ١٩٦٦
- Scott, John, Conceptualising the Social World, Cambridge University Press, U.S.A, ٢٠١١

بقلم:
أ. محسن الزرقي
باحث تونسي، وأستاذ أول مميّز وباحث في الحضارة والفكر الإسلامي

إشكالية الشباب العربي وتجديد الخطاب الديني لمحاربة التطرف

لقد عرفت البشريّة عامّة والأمّة العربيّة الإسلاميّة خاصّة في هذا الزمان المتأخر، تحوّلات عميقة وجذريّة في الحضارة والفكر والسّلوك، ممّا طرح عديد الإشكالات التي لم تعهدها حضارتنا العربية الإسلامية من قبل، ذلك أنّ المسلم قد أصبح، باعتبار هذه المتغيرات الجديدة، يعيش صدمة من نوع خاصّ، صدمة ثقة، مأتاها من المفارقة التي أصبح يعيشها المسلم - بحكم الانفتاح الكبير على العالم والحضارات الأخرى - تضعه أمام مسلّمتين ذهنيّتين حقيقيّتين؛ الأولى أنّ الإسلام هو دين الحقّ، وأنّ كلّ من خالفه فهو على باطل، والثّانية، ما يراه على أرض الواقع من تقدم فكريّ وحضاريّ وتكنولوجيّ كبير لدى هذا الآخر، الذي هو على باطل طبعًا. فاقتضى ذلك تفسيرا معقولا واحدا من تفسيرين اثنين أساسيّين؛ هما:

إمّا أنّ ذلك بسبب تفريط المسلمين في مبادئ دينهم وأخلاق أسلافهم وأسباب تفوّقهم وتميّزهم الحضاريّ والفكريّ الذي عرفته الأمّة الإسلاميّة منذ عهود طويلة متقادمة.

> إنّ الشقّ التحرّري الإلحاديّ كان له رواج كبير في القرن العشرين، ثمّ بدأ يتراجع إشعاعه لصالح الشقّ التأصيليّ السّلفيّ، خاصّة في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي

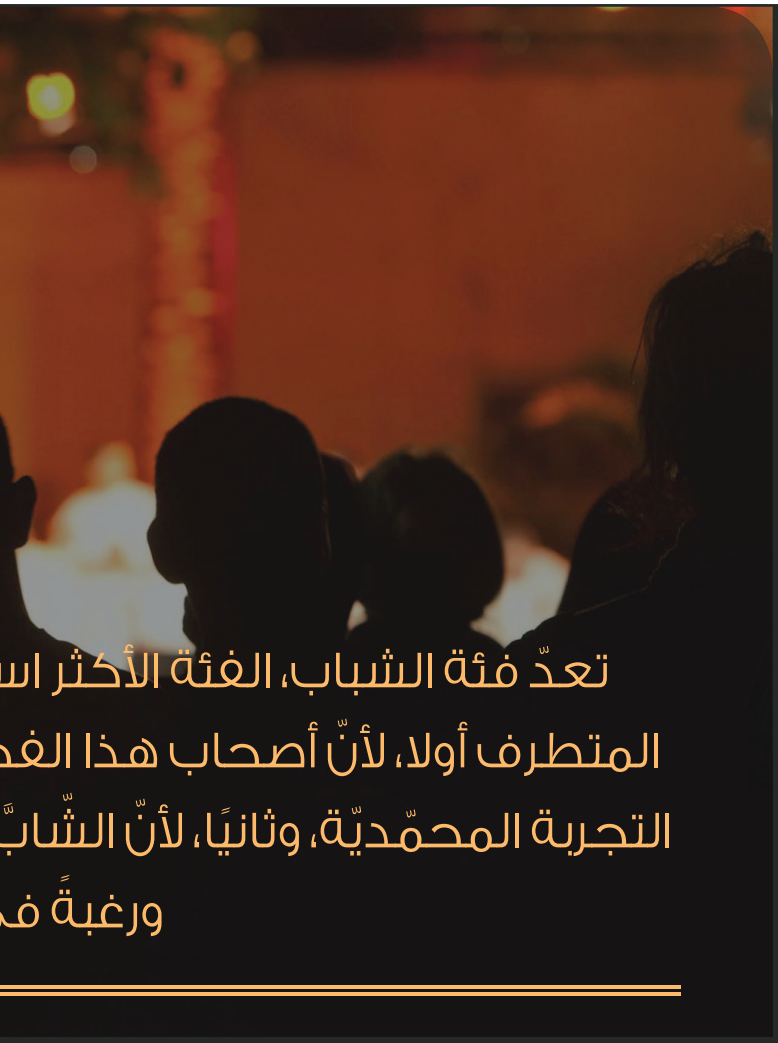
وإمّا أنّه بسبب ضعفٍ في خصائص الدّين نفسه، وعجزه - كنظام دولة ومجتمع - عن مواكبة المتغيّرات الحضاريّة ومسايرة تطوّر العصر.

فظهرت لذلك في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة توجّهات فكريّة وسياسيّة وحضاريّة متنوّعة تتكتّل ضمن شِقّيْن كبيرين أساسيّين؛ كلّ منهما يعكس ردّة فعل واحدة عن هذه الصّدمة، تتماشى مع أحد التفسيرين المذكورين آنفا، فظهر:

شقّ تحرّريّ حداثيّ تغريبيّ له ميولات إلحاديّة يتبنّى القول الثّاني، وهو القول بأنّ الدّين إنّما هو سبب أساسيّ في الجمود الفكريّ والحضاريّ الذي عرفه العالم العربيّ، ومعرقل مهمّ من معرقلات التقدّم والتطوّر.

وشقّ آخر تأصيليّ إسلاميّ سلفيّ، يتبنّى القول الثّاني، ويرى أنّ أهمّ أسباب التّراجع الفكريّ والحضاريّ، إنّما هو بسبب التفريط في مبادئ الدّين الإسلامي والرّغبة في محاكاة الغرب المتطوّر، وكذلك الغفلة عن أنّ التطوّر المطلوب لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بالتمسّك، وبمزيد التمسّك بالدّين، والحفاظ على الأصالة، والتشبّث بالهويّة، والتمثّل بالسّلف الصّالح.

ثمّ إنّ ذلك الشقّ التحرّري الإلحاديّ كان له رواج كبير في القرن الفارط (القرن العشرين)، ثمّ بدأ يتراجع إشعاعه لصالح الشقّ الثّاني، وهو الشقّ التأصيليّ السّلفيّ، خاصّة في نهاية القرن الفارط وبداية هذا القرن (القرن الواحد والعشرين)، ولعلّ السّبب في ذلك فشل التجربة الاشتراكيّة عالميّا وعربيّا. لماذا؟ لأنّ هذه التجربة لم تستطع أن تقدّم حلولا حقيقيّة لمشكلات المجتمع العربي الرّاهن، ولم تتمكّن من أن تغيّر من واقع الفقر والجهل والتخلّف لدى الإنسان العربيّ. فكان الخيار التأصيليّ هو الخيار البديل الأنسب، أو على الأقلّ في عيون الغالب الأعمّ من النّاس، وإن لم يلغ هذا الخيارُ الخيارَ الأسبَقَ، وإنّما هَيْمَنَ عليْهِ وأَخَذَ منه المبادَرَةَ فحسب. فظهرت حركاتٌ دعويّة إسلاميّة، وتنظيمات سياسيّة إسلاميّة، ورُؤى فكريّة إسلاميّة، وأنشطة جمعياتيّة إسلاميّة، وشخصيّات قطريّة وعالميّة إسلاميّة، كلّ ذلك في سياق السّعي إلى توجّه بديل عن التوجّه التحرّري التغريبي الفاشل. ولكنّ ذلك لم يقدّم حلولاً سريعة، لذلك فإننا نرى ردّة فعلٍ واسعةٍ ومنتشرةٍ، خاصّة لدى



تعدّ فئة الشباب، الفئة الأكثر اس
المتطرف أولا، لأنّ أصحاب هذا الفك
التجربة المحمّديّة، وثانيًا، لأنّ الشّبابَ
ورغبةً فـ

الشّباب، وهي أنّه كلّما تأخّر الفرَجُ المنتَظَرُ إلاّ واعتبَرَ الشابُّ المسْلِمُ أنّ ذلك بسبب التّساهل في تطبيق الشّريعة، والضّعف في تمثّل ضوابط الدّين على أرض الواقع، فيُلْزِمُ نفسَهُ مزيدًا من التشدّد في تطبيق الشّرع، ومزيدا من التضييق على نفسه وعلى غيره لتحقيق الموعود، والعودة بالواقع إلى ما كان عليه المسلمون في صدر الإسلام، فأصبح بذلك كلِّهِ سلفيًّا في فكره، سلفيًّا في توجّهه، سلفيًّا في أخلاقه، سلفيًّا في ممارساته، سلفيًّا في اختياراته كلّها، ثمّ شيئا فشيئا، بسبب مغالاته في ذلك، ومبالغته في تبنّي هذا الموقف ورفض غيره من المواقف، صار متطرّفًا دينيًّا، يقوم فكرُهُ كلُّهُ على مسلّمَةٍ واحدةٍ وهي قوله، أو قول لسان حال أفعاله: أنا على حقّ وكلّ من خالفني فهو على باطل، فإمّا أن يتراجع من يخالفني عن باطله ويدخل معي دائرة الحق، أو يصبح لي عدوّا، وعندها يصبح لي الحقّ في مواجهته وإلغائه. ولم ينتبه هذا المتطرّف دينيّا في أثناء حماسته هذه أنّه من شدّة تمسّكه بالدّين قد مَرَقَ منْهُ كما تَمْرُقُ السّهمُ من

الرميّة، كما ورد في الحديث النبوي الشريف[1]، لماذا؟ لأنّه خالَفَ روحَ الدّين الإسلاميّ الّتي تقوم على معاني التّسامح والاعتدال والوسطيّة وقبول الآخر مهما كان مختلِفًا، والأدلّة على ذلك كثيرةٌ بارزةٌ ومعروفَةٌ.

هكذا برزت هذه الفئةُ المتطرّفةُ دينيًّا في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، وإن كان هذا كلّه قد لا ينفي نظريّة المؤامرةِ الّتي يتبنّاها بعضُ المفكّرين، والّتي تَعْتَبِرُ أنّ هذا الفكرَ، إنّما هو إحدى صنائع الغرب الاستعماريّ المتآمر على الإسلام والمسلمين؛ أي لا ينفي معقوليّة جانبٍ منها على الأقلّ، وإن كنتُ شخصِيًّا أرى أنّها مُريحَةٌ جدًّا إلى حدٍّ لا يمكِنُ معه أن تكون حقيقيّة.

فكان على هذه الفئة أن تجد لها مستقَرًّا في المجتمع الذي ظهرت فيه، من أجل – أولاً - حماية وجودها والمحافظة على استمراريّتها – وثانيًا - إنجاح مشروعها وتحقيق أهدافها. فكانت المواجهةُ مع الآخَرِ مواجَهَةً قائمةً على فكرةِ إلغَاءِ هذا الآخر والتخلُّصِ منهُ على جميع المستوياتِ: فكرًا، وعقيدةً، ومجتمعًا، وسياسةً، وحتى وجودًا حسيًّا جسديًّا إذا استدعى الأمر. ومن أجل ذلك، بحثوا لأنفسهم عن مبرّراتٍ شرعيّةٍ وفكريّةٍ وأخلاقيّةٍ وحضاريّةٍ متنوِّعَةٍ لتمريرِ مشروعِهِمْ والتّسويقِ لأفكارِهِمْ وتبريرِ إلغاءِ كل من خالفهم (من ليس معي فهو ضدّي).

ولعلّهم قد نجحوا في ذلك إلى حدّ كبير. ولكن، تظلّ المغالطةُ مغالطةً، ولا يعدو هذا المشروع كلّه أن يكون مجرَّدَ ردّةِ فعلٍ حضاريّةٍ عَارِضَةٍ لا يُمكِنُ لها أن تدومَ.

ولكن، حذارِ كلَّ الحذَرِ من أن يذهب بِنَا الظنُّ والاعتقاد أنّ هذه الظاهرة سوف تزول وتتلاشى بشكل عفويّ آليّ دون أيِّ جهودٍ أو تضحياتٍ، أبدًا، فهي أَشْبَهُ ما تكونُ بالخلايا السّرطانيّة في الجسد الحيّ، فهي حينما لا تستطيع أن تصبحَ جزءًا منه فإنّها ستحاوِلُ قتلَهُ لتمُوتَ معَهُ. فلا بُدَّ من علاجٍ حقيقيٍّ ودقيقٍ وشاملٍ ومدروسٍ لإنقاذِ جسدِ الأمّةِ مِنْ هذا الدّاءِ العُضَالِ، ولا بدّ من تكاثُفِ الجهودِ وتعاون جميع الجهات الغيورة على الدّينِ والأمّةِ والمجتمع من أجل مواجهة هذا العدوِّ ومكافحة هذه الظّاهرةِ والقضاءِ على هذه العلّة الّتي عشّشت في كيان الأمّة العربيّة الإسلاميّةِ اليومَ، ألا وهي سرطان التطرّفِ الدّينيِّ والإرهابِ.

ضمن هذا السّياق، ترد هذه الدّراسةُ المتواضعةُ كمساهمَةٍ بسيطةٍ في فضح حقيقة التطرُّفِ الدّينيِّ، وتسليطِ الضَّوْءِ على إشكاليّةِ الشّباب العربيِّ المسلمِ اليوم في علاقته بهذه الظّاهرة.

فما هي طبيعة علاقة الشّاب العربيّ المسلم اليوم بواقع التطرّف الدّيني والإرهاب؟

وما هي أسباب انتشار هذه الظاهرة ورواج هذا الفكر الإقصائيّ الذي يدعمها، خاصّة عند هذه الفئة العمريّة؟

١ -صحيح البخاري ج٣/ص ١٣٢١: {عن سويد بن غفلة قال: قال عليّ رضي الله عنه: إذا حدّثتكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم فلأن أخرّ من السّماء أحبّ إليّ من أن أكذب عليه، وإذا حدّثتكم فيما بيني وبينكم، فإنّ الحرب خدعة. سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلّم يقول: أُتِي في آخر الزمان قوم حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البريّة يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرميّة، لا يُجاوِزُ إيمانُهُم حناجرهم، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم فإنّ في قتلهم أجرا لمن قتلهم يوم القيامة}.

وما هي آفاق هذه الأزمة في واقع المجتمعات العربية الإسلامية، والحلول التي يمكنها أن تتصدّى لهذه الظّاهرة والحدّ منها؟

وهل يمكن اعتبار أنّ تجديد الخطاب الدّينيّ، من أجل الاقتراب أكثر فأكثر من شخصيّة الشّاب العربيّ وعقله، هو الحلّ الأمثل لمكافحة ظاهرة التطرّف الدّيني العنيف؟ وإن كان ذلك صحيحا، فكيف نحقّقه؟

من أجل الإجابة عن هذه التساؤلات، لابدّ من تناول المسألة ضمن ثلاثة مباحث كبرى:

- المبحث الأول يناقش طبيعة العلاقة بين الشّاب العربيّ وظاهرة التطرّف الدّينيّ: الأسباب والمظاهر والآفاق؛
- المبحث الثاني يتناول قضية تجديد الخطاب الدّينيّ بين الدّواعي والمقاصد؛
- والمبحث الثالث يطرح أمثلة عن مداخل لتجديد الخطاب الدّينيّ في العالم العربيّ الإسلاميّ.

المبحث الأول: الشّباب العربيّ وظاهرة التطرّف الدّينيّ والإرهاب: الأسباب والمظاهر والآفاق

المطلب الأول: الأسباب (خيبة الأمل)

ممّا لا يختلف فيه اثنان، أنّ ظاهرة التطرّف الدّيني أصبحت تمثّل أزمة حقيقيّة وواقعيّة في العالم عامّةً وفي المجتمع العربيّ خاصّةً. وممّا لا يخفى على أحد أنّ أكثر الفئات تأثّرا بهذه الظّاهرة وهذا الفكر هي فئة الشّباب، وهذا ممّا يثير استفهامات كثيرة، منها:

لماذا فئة الشّباب بالذّات؟ ما هي طبيعة هذا الخطاب؟ ما الذي يجعل الشّاب سريع التأثّر بهذا الفكر؟

تعدّ فئة الشباب الفئة الأكثر استهدافا من طرف هذا الفكر، لسببين اثنين:

أوّلاً، لأنّ أصحاب هذا الفكر يعتقدون أنّهم يعيدون التجربة المحمّديّة على صاحبها أفضل

إن مشروع الفكر المتطرّف والسّع
المعيش، كان هدفا استراتيجيا م
تطبيقه وتكري

الصّلاة وأزكى التسليم، فكما انتصر النبيُّ صلى الله عليه وسلم بالشّباب، فهم أيضا يمكنهم أن ينتصروا بالشباب.

وثانيًا، لأنّ الشّابَّ أكثر حماسةً من غيرِه، وأكثرَ ثَوْرِيَّةً ورغبةً في التغيير، وأقَلَّ خِبْرَةً وحكمةً واتّزانًا، فهو لذلك كلّه أطوع وأنسب ليكون الجوادَ الرّابِحَ في سباقِ المباغتةِ والاكْتِسَاحِ.

من أجل ذلك طوّعُوا خطابهم وشكّلوه، ليلامس ميولات الشّاب وفُهُومه وأذواقه واهتماماته وشخصيته وواقعه، ثمّ مارسوا معه أسلوب القصف المتواصل، باستعمال أهم مخترعات العصر الحديث: شبكات التواصل الاجتماعيّ. وخاصّة منها (الفايس بوك). فقد استطاعت قيادات هذا التيّار أن تستفيد تمام الاستفادة من هذه الثورة الإعلامية التي مكّنت هذه الجماعات من نشر أفكارهم عبر «الإنترنت»، وعبر الفضائيّات، بتشكيلِ خطَابٍ مباشِرٍ بسيطٍ وواضِحٍ يستفيد من أخطاءِ النّظام السّياسيّ القائم بفضح

مظاهِرِ الظّلم الاجتماعِيِّ والتميز الإقصائي، ويقدّم نفسه في صورة المتديّن المنقذ القادر على تغيير الواقع بالتصدّي للفساد وردّ المظالم والحقوق على أهلها. فوجدَ آذانًا مُصْغِيَةً وهوًى موافِقًا، فتمكَّنَ مِنْهُ. ولكنّه في الحقيقة ما هو إلاّ خطاب استقطابيّ مخادع، يظهر الشّفقة على الأمّة والدّين، ويُبْطِنُ مطامِحَ مشبوهَةً يسْعَى فيها للسّيطرة على نظامِ الحُكْمِ من أجل تشكِيلِ واقِعٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ وثقافيٍّ بديلٍ، ثُمَّ إنَّ الشّابَّ بِحُكْمِ جُمْلَة من الخصائِصِ التي تميّزه كان هدَفًا مناسِبًا لهذه الفِئَةِ، فالشّابُّ عمومًا يتميّزُ بأشْيَاءَ مِنْهَا:

شدّة الحماسِ، فبمجرد أن يقتنع بفكرة ويتبنّاها، فإنّه يصبحُ مدافعًا عنها دفاعًا مستميتًا كأن ليس هناك غيرها، وهو نوع من الوثوقيّة السّاذجة التي تكشف عن قلّة خبرة في الحياة، وكلّما كان الصّراع أشدّ صار دفاعه عن هذا المبدإ أو الفكرة أو العقيدة أقوى، حتى أنّه مستعدّ للتّصعيد والتّطويرِ في أساليبِ دفاعِهِ عمّا يتبناه بكلّ الأشكال الممكنة التي تصل أحيانا للمواجهة الدموية أو للتّضحية بالنَّفْسِ من أجل ذلكَ، خاصّةً إذا وَجَدَ دعْمًا ومساندَةً تؤجّجُ حماسَتَهُ وتوهِمُهُ أنَّهُ على الحقِّ، وأن كلَّ من خالَفَهُ فهو على باطلٍ ويريد به وبمشروعِهِ الشرَّ، وأمّا رسالته فتتمثّل في تحقيق أحد أمرين: إمّا أن يستميل المخالف، فيلتحق به ويدخل في دائرته ويتبنى فكرته، أو أن يُلْغِيَهُ ويتجاوزه ويتخلّصَ مِنْهُ إذا لزم الأمرُ، لا سيَّمَا إنْ مثّلَ مُعرقِلاً أو مانِعًا من تحقيق هدفه الأسْمَى، وهو إنقاذُ الأمّةِ ممّا هي فيه، وتأسيس مجتمع إسلاميّ على شاكلة المجتمع النّبويّ على صاحبه أبلغ الصّلوات وأجلّ التسليم.

السذاجة، وهي خاصيّة تتماشى كثيرا مع خاصيّة الوثوقيّة؛ فالشّاب عمومًا سريع الاقتناع والتّصديق، فهو غِرٌّ، سرِيعٌ ما تنطلي عليه الحِيَلُ، لأسبابٍ أهمُّهَا أنّه بعيدٌ عن العقلانيّة، فهو انفعاليٌّ عاطفيٌّ، ليس له القدرَةُ على التّحليلِ العميق والنّظر الاستشرافِيِّ البعيد، بل كثيرا ما يتبنى موقفا أو مبدأ لمجرّد وَهْمٍ افتراضيّ جميل يرى فيه بديلاً مناسبًا عن الواقع الرّاهن.

الجرأة، فهو قادر على تجاوز كلّ العراقيل والصّعوبات والتّضحية بأيّ شيءٍ أو أيّا كان من أجل تحقيق فكرته ومبتغاه، ومستعدّ للدّفاع عن هذه الفكرة أمام أيّ شخص بأيّ شكل، وليس مستعدّا لتغيير قناعته بسهولة لشدّة وثوقيّته وثقته بصلاحِ هذه الفكرةِ التي يتبنّاهَا.

سرعة التأثّر، فهو بحكم غلبة العاطفة عليه وطبيعته الانفعاليّة، فإنّه يتأثّر بأيّ خطاب يستطيع أن يلامس اهتماماته، وأن يملأ نقصه ويقدّم له حلولا حقيقيّة ممكنة، ولو كانت افتراضية، لأزماته النفسيّة والعاطفيّة. فبمجرّد أن تقدّم له إمكانية أو وضعيّة ما، فإنّه يرى نفسه فيها، ويتّخذ انطلاقًا مِمَّا تَشَكَّلَ في ذِهْنِهِ وتَصَوَّرَ لديْهِ موْقِفًا انفعاليًّا مشحُونًا عاطفيّا، في أحيان كثيرة غيرَ مَحْسُوبٍ ولا مُتَّزِنٍ، تغْلُبُ عليْهِ السّطحيةُ والسّذاجة.

الخيالية؛ أي أنّه بعيد عن الواقع المادّي، قريبٌ من المشهد الذهنيّ الطُّوبَاوِيِّ الافتراضيّ الذي يتشكّل لديه من خلال ترسّبات نفسيّة (كالإحساس بالدّونيّة أو الإهمال أو الظّلم أو الضّعف أو غير ذلك)، وعاطفيّة (كالغضب أو الطّموح أو الأسف أو الحسرة

> يمكن تحديد المراحل التي يمرّ بها الشّاب سيرًا نحو الانخراط والانتماء، في خمس مراحل، وهي: الصّدمة وخيبة الأمل، والنّقمة على الواقع، ومرحلة التخلّي عن المسلّمات، وتبنّي الفكر الجديد، ثمّ مرحلة الاستقطاب والجهاد

أو الغيرة أو غير ذلك)، وذهنيّة (كالقناعات أو الأوهام أو الافتراضات أو البدائل أو غير ذلك). فمن يقترب من هذا المتصوّر الذهنيّ لديه، وينسجم معه يقبله بسهولة ويتبنّاه ويدافع عنه، ومن بَدَا له بعيدًا عن ذلك لا يتماهى أو ينسجم معه، فهو يرفضه ويتصدّى له ويواجهه.

الإصرار: فليس من السّهل عليه أن يتنازل عن موقفه أو رأيه أو قناعته، بل إنّه يرى في ذلك ضعفا وانهزاما وفشلا لا يقبل به أبدا، فتراه أحيانا يدافع عن موقف غير مقتنع به لمجرد أنّه قد تبنّاه في مرحلة من المراحل، فلا يقبل أن يتراجع عنْهُ، لأنّ التّراجُعَ يرمزُ عنده إلى الضّعف والخيبة اللّتين لا يريدهما لنفسه، لأنّهما تفسدان جمال الصّورة الذهنيّة التي يراها لنفسه، أو يسعى أن يكون عليهَا.

هذه المميّزات كلّها جعلت من الشّاب المَحْمَل الأفضَلَ والأنسبَ لتمرير هذا المشروع، فتمّ الاشتغال عليه، وعلى الخطاب الذي ينسجم مع خصائصه، ويستطيع أن يؤثر عليه ويستقطبه لجانبهم.

المطلب الثّاني: المَظَاهِر: سرعة انتشار الفكر المتطرّف [مراحل الانخراط والتبنّي: الخيبة / النّقمة / التخلّي / التبنّي / الجهاد]

إنّ هذا المشروع، مشروع الفكر المتطرّف والسّعي للتمكين له في الواقع المعيش، كان هدفا استراتيجيا مهمّا من ضمن أهداف هذه الفئة، وقد عملت على تطبيقه وتكريسه في الواقع السّنين الطّوال، ومن أجل ذلك طوّرت في خطابها وشكّلته بما يضمن حسن استجابة النّاس لهذا المشروع، وخاصّة فئة الشّباب منهم، فكانت النتائج مرضيّة، بل أكثر من مرضية، بالنّسبة إليهم. وأهمّ علامة دالّة على هذا النّجاح هي سرعة انتشار هذا الفكر بين الشّباب خاصّة في أغلب الأقطار العربية الإسلاميّة، إن لم نقل في كلّها، وهو ما يثير تساؤلات كثيرة، ويدعونا إلى محاولة توصيف عمليّة تبنّي هذا الفكر بإبراز أهمّ المراحل التي يمرّ بها الشّاب سيرًا نحو الانخراط والانتماء، والتي يمكن تحديدها بخمس مراحل، وهي: الصّدمة وخيبة الأمل، ثمّ النّقمة على الواقع، ثمّ مرحلة التخلّي عن المسلّمات، ثمّ تبنّي الفكر الجديد، ثمّ مرحلة الاستقطاب والجهاد.

الصدمة وخيبة الأمل: إنّ أولى هذه المراحل هي الخيبة؛ أي إحساس الشاب بالصّدمة وخيبة الأمل حين يتبيّن مدى التباعد بين الواقع والمأمول، بين الموجود والمنشود، بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، بين الاحتياج الحاصل والقدرة على سدّ هذا الاحتياج، على جميع المستويات، سواء الفكرية، أو الاجتماعية، أو المادية، أو الأخلاقية، أو السياسية، أو غير ذلك. فمثلا حين يبدأ الشاب في النضوج، فإنّه يبدأ في تشكيل رؤية عمّا يريده من واقعه، وغالبا ما تكون هذه الرؤية مثاليّة طوباويّة، فهو يريد العيش في مجتمع متطوّر وثريّ حتى يحقّق الرفاهيّة، ويكون

ذا قيمة ومكانة مرموقة، ويعيش في عزّة ومنعة، وفي ظلّ واقع أخلاقيّ طاهر وشريف، وغير ذلك ممّا يريده الشاب لنفسه. ثمّ يبدأ في إقامة المقارنة بين ما يريده وما هو واقع فعلاً، فيلاحظ مدى التباعد بين طرفي هذه المعادلة، فيبحث عن أسباب عدم تحقّق هذه المأمولات خاصّة، وهي مطالب مشتركة بين أغلب النّاس في منطقة جغرافيّة واحدة خاصّة منهم الشّباب، فيكتشف حسب رأيه وفهمه أنّ ذلك بسبب غياب الإرادة السياسيّة للنّظام القائم، ثمّ يبحث في سبب غياب هذه الإرادة، فيجد أنّ مردّ ذلك إلى فساد القائمين على هذا النّظام وعدم كفاءتهم وقلّة الحرص على تغيير الواقع إلى ما هو أفضل، فيبدأ نوع من النقمة يشتكل لديه على هذا الواقع، وعلى كلّ من لم يسع إلى تغييره أو إصلاحه. وهذا يشمل الجانب الماديّ الماليّ بسبب الفقر والاحتياج والخصاصة مقارنة بأمم أخرى أو دول أخرى أو مناطق أخرى أو حتى جهات أخرى، وهو يشمل أيضا الجانب السياسيّ، لماذا ليست أنظمتنا الحاكمة أو أحزابنا السياسية أو منظماتنا أو غير ذلك، ليست بالكفاءة والنزاهة والوطنيّة المطلوبة مقارنة بغيرنا؟ وهو يشمل أيضا الجانب الأخلاقيّ الدّينيّ، لماذا لسنا كما كان الصحابة في أخلاقهم وتديّنهم وبطولاتهم وإنجازاتهم وأمجادهم وغير ذلك؟ ويشمل جوانب كثيرة، تراه في جميعها يعاني نوعا من الإحساس بالدّونيّة والنّقص وخيبة الأمل واليأس من القدرة على تغيير هذا الواقع المرفوض. وتدريجيًّا، يبدأ في التحوّل نفسيّا وعاطفيّا إلى نوع من الإحساس بالنقمة والحقد والحنق والتبرّم بهذا الواقع الذي يعيشه، لكنّه لا يرضى به ولا ينسجم معه.[٢]

النقمة: هنا يتحوّل هذا الإحساس إلى موقف رافض لهذا الواقع، ويقويه اتّفاق أغلب الشباب على نفس الشيء، الإحساس بالخديعة والمهانة والعجز، مع اختلافات جزئية بسيطة لا اعتبار لها، فيخلق عند الشاب إحساس بالنقمة والغضب العارم على الواقع والتبرم منه ورفضه جملة وتفصيلا، حتى يصل به الأمر أحيانا إلى النقمة على والديه، لماذا أنجبتموني مع علمكم برداءة هذا الواقع؟ لماذا لم توفروا لي ما وفره غيركم لأولادهم؟ لماذا لم تتحولوا عن هذه البلاد إلى بلاد أخرى يهنأ فيها العيش؟ لماذا ولماذا ولماذا؟ أسئلة إنكارية كثيرة، لا يبحث من خلالها عن إجابة، ولكنّه يعبّر بها عن رفضه العميق لهذا الواقع ونقمته عليه. فتبدأ تتشكل لديه قناعة بعدم جدارة هذا الواقع وعدم قدرته على توفير مستلزمات العيش الكريم وفشله في رفع التحديات وتحقيق الأفضل، فيصبح مقتنعا بأن هذا الواقع، سواء الفكري أو الأخلاقي أو الاجتماعي أو السياسي أو غيره، لا فائدة منه ولا بدّ من التخلي عنه والتسليم بحتمية تغييره والتحوّل عنه. فيتحوّل بذلك من مجرد الانفعال النفسي والإحساس بالغضب والنقمة إلى قناعة عقلية مفادها أن هذا الواقع يجب التخلّي عنه.

التخلّي: في هذه المرحلة يصبح هاجس الشاب أن يظهر لا مبالاته بالواقع المتردّي واستهزائه بكل من يدافع عن هذا الواقع، فتتنوع ردود أفعال الشّباب السلوكيّة حيال هذا الواقع للتعبير عن رفضه والتخلي عنه، مثال ذلك السخرية، فتكثر الأغاني والمسرحيات والرسوم وغيرها من كلّ أشكال التعبيرات التي تكرّس السخرية والاستهزاء للتعبير عن موقفهم من الواقع، مثال ذلك أيضا العنف، سواء الجسدي أو اللفظي، العفوي أو المنظم، الواعي أو غير الواعي، السّلوكي أو الفكري، أو غير ذلك. ونلاحظ ذلك كثيرا في ممارسات الشباب عن وعي أو عن عدم وعي منهم. مثال ذلك أيضا السلبيّة، كالعزلة والتقوقع والانكفاء على الذات والاكتئاب النفسي واليأس والتسليم وعدم الرغبة في المشاركة في الحياة بكل أشكالها، وغيرها من ردود الأفعال في هذا الباب كثير يستحق دراسة معمقة نفسيّة واجتماعية مستقلّة ليس هذا مجالها.

ولكن هذه المرحلة لا تدوم طويلا، فسرعان ما يبدأ الشاب في البحث عن بديل فكري واجتماعي يعوّض هذا الواقع الذي تخلّى عنه، ويكون ذلك بشكلين مختلفين: الشكل الأول يحاول من خلاله الشاب مغادرة هذا الواقع والهروب منه للبحث عن بديل خارجي، ويكون ذلك مثلا عن طريق الهجرة الشرعية أو غير الشرعية نحو أي مكان أو جهة، أو محضنة يقع اختيارها على حسب القناعات والتوجّهات والاختيارات الواعية أو اللاواعية لديه. وأمّا الشكل الثاني، فهو ليس بالمغادرة للبحث عن بديل، وإنّما هو بالسّعي إلى تأسيس بديل يقوم على أنقاض هذا الواقع المتخلّى عنه، وذلك من خلال تبنّي أفكار معيّنة يعتقد أنها تستطيع أن تحقّق المطلوب، في

٢ التطرف الديني ومظاهره الفكرية والسلوكية. محمد ياسر الخواجة. (نشرت المقالة ضمن منشورات مؤسسة: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة. بتاريخ ١٨ فبراير ٢٠١٥) ص ص ٢٠/١٩

شتّى المجالات.

التبنّي: وهو اتخاذ القرار باعتماد فكرة أو أفكار أو نظرية أو توجّه أو غيره كمسلّمة واعتبارها مبدأ يؤمن به ويدافع عنه. وهنا يبدو أن المتطرف دينيّا تبنّى مبدأ السلفيّة؛ أي أنّه يرى أنّ صلاح الحال لا يتحقّق إلاّ بالعودة إلى ما كان عليه السّلف الصّالح، واعتمد ذلك عاملا مرجعيا يصدر منه ويعود إليه[٣] بغض النظر عن كل المتغيّرات والمستحدثات الحضاريّة التي تتطلّب فكرا جديدا، أو تموقعا حضاريا مختلفا، أو هيكلا اجتماعيا مغايرا، أو غير ذلك ممّا يختلف عمّا كان عليه الأوّلون. وهذا المبدأ، وإن كان قابلا للنّقاش، ويؤخذ منه ويردّ ككلّ نظرية أو فكر، فإنّ أصحابه اعتبروا أنّ هذا التوجّه هو اختيار ربّاني مقدّس، لا يمكن الشكّ فيه أو مخالفته أو حتى طرحه على طاولة الجدل الفكري، ممّا خلق لديهم نوعا من الدوغمائية والوثوقية القائمة على وهم امتلاك الحقيقة، فأنتج ذلك تطرّفا فكريّا وسلوكيّا في التمسّك بهذا المبدإ وتطبيقه، وهو ما أنتج نوعا من الصّدام مع الآخر الذي لا يوافقهم في آرائهم، لماذا؟ لأنّهم يعتبرون أنّ من خالفهم، إنّما خالف الدّين والشّرع والله، وهو أمر لا يمكن قبوله أو السّكوت عنه، عندهم طبعا، كلّ ذلك يستند إلى مسلّمة أنّهم على حقّ، وأنّ كلّ من خالفهم، فهو على باطل. من هنا بدأوا يصنّفون النّاس وفق هذا المعيار إلى صنفين فقط:

إن كنت توافقني ومعي فيما أراه، فأنت على حق وسليم العقيدة وصحيح المذهب وصادق النيّة وعلى السّنة والمحجّة البيضاء، وأجرك ثابت، وجزاؤك الجنّة ورضا الرّحمان.

وأمّا إن كنت تخالفني أو تعارضني، فأنت على باطل، وكلّ من يدعمك أو يوافقك أو حتى يتعايش

٣- [تتوافق المعاينة الميدانيّة المباشرة للظّاهرة المدروسة مع ما أقرّته مباحث علم اجتماع الظّاهرة الدينيّة من تصنيف للمؤثّرات والمعطيات التي تساهم في تشكّل الظّواهر الدّينيّة وذلك من خلال قاعدة منهجيّة صاغها عالم الاجتماع الدّيني روبارت ميرتون في بحوثه عن "البنية الاجتماعية بين الانتظام والانحراف (Robert Merton structure sociale anomie et déviance)، حيث يقسّم العوامل المحدّدة في الظّاهرة السوسيولوجيّة إلى قسمين: قسم الانتماء المتعلّق بالانتماء الطبقي والجهوي والعائلي ... وقسم المرجعيّة المتعلّق بالخلفيات الثقافيّة والمعرفيّة، ويعتبر أنّ القسم الثاني محدّد في تشكّل الظّاهرة الدّينيّة سوسيولوجيّا، لذلك نميّز بين العوامل الاجتماعيّة والنفسيّة والاقتصاديّة من جهة، وبين العامل المرجعي (Référentiel) المتعلّق بكلّ ما هو مضمون فكري معرفي عقائدي من جهة أخرى، وفي كلا المستويين هناك استراتيجيات للاستقطاب والجذب الآسر ما قبل الالتحاق بالدّولة] مقتطف من دراسة قام بها الدكتور سامي براهم بعنوان: التهميش مدخلا لتفكيك ظاهرة الإرهاب ص ٨

معك أو يتغاضى عنك، لأنّ الرّسول صلى الله عليه وسلّم يقول: من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان[٤]، وليس هنالك من منكر أشدّ من فساد العقيدة والتحوّل عن وجهة الدّين. كأنّ ما هم عليه هو صحيح الدّين، وهو الذي يأمر به الله تبارك وتعالى ويدعو إليه الشّرع، ولكنّ الأمر ليس كذلك، وإنّما هو وهم يتوهّمونه، ويسعون إلى تكريسه ونشره والدّفاع عنه.

٤- صحيح مسلم: كتاب الإيمان. حديث رقم ٧٣: (حديث مرفوع) حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدّثنا وكيع، عن سفيان. ح وحدثنا محمد بن المثنى، حدّثنا محمد بن جعفر، حدّثنا شعبة – كلاهما – عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب، وهذا حديث أبي بكر، قال: أوّل من بدأ بالخطبة يوم العيد قبل الصّلاة، مروان، فقام إليه رجل، فقال: الصّلاة قبل الخطبة، فقال: قد تُرِك ما هنالك، فقال أبو سعيد: أمّا هذا فقد قضى ما عليه، سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: "من رأى منكم منكرا فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان".

> شّباب من التأثّر بهذا الفكر
> وتغلغله في المجتمعات
> سلاميّة؟

الجهاد: وهي المرحلة الأخيرة من مراحل تطوّر هذا الفكر وهذا السّلوك، وليس المقصود بالجهاد المواجهة العسكرية فحسب، وإن كانت منه، بل المقصود به قبل ذلك مختلف عمليّات التسويق والاستقطاب، من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجب شرعًا، فهم يرون أن التّسويق لأفكارهم والسّعي لنشرها هو من باب هذا الواجب الشرعيّ الذي يؤدّونه، فينقذون به الأمّة والنّاس من الضّلال والفساد الذي غلب على حياتهم في هذا الزمان المتأخّر. وإن كان هذا النّوع يعتبر عندهم محاولة أولى قد تتلوها، كما يرى الجهاديّون منهم، عمليات عسكرية مسلحة ينقذون بها الأمّة، مما أصبحت عليه بقوة السلاح، لأنّ الشعوب أصبحت يغلب عليها الجهل، فهي لا تعرف مصلحتها وصلاح أمرها. لذلك وجب إرغامها عليه إرغاما، حتّى وإن كانت كارهة، لأنّهم الطّائفة المنصورة والقوّامين على الحقّ، وهي مرحلة التحوّل من الدعوة إلى الجهاد.[٥]

ومتى استكمل الشابّ جميع هذه المراحل، فقد أصبح عنصرا فاعلا وفعّالا في هذا الفكر وفي هذا التنظيم، يُعتمد عليه في تحقيق الأهداف وتطوير المشروع.

المطلب الثالث: الآفاق

وأمّا إن تحدّثنا عن آفاق هذا التوجّه الفكري المتشدّد، وهو ما يسمّى بالتطرّف الدّيني، فإنّه لابدّ لنا أن نذكر أهمّ وجهة يسير نحوها هذا الفكر ألا وهي التنظيم، والمقصود بها التنظيمات الإرهابيّة؛ فالمتطرّف دينيّا له غاية أساسيّة واحدة هي تغيير الواقع والدّفع نحو التأسيس لمجتمع إسلاميّ على شاكلة المجتمع النبويّ، ولا يمكن تحقيق ذلك إلاّ بآليّتين متكاملتين: الأولى هي نشر هذا الفكر (الاستقطاب)، والثانية هي تطبيقه على أرض الواقع ولو بالقوّة (الجهاد). [مع العلم أنّ العمليّتين لا تتعاقبان كما ترى بعض النظريات الإسلامية الأخرى، بل هما متوازيتان تتحققان في وقت واحد، حسب الاختصاص والقدرات لدى المتطرّفين]. ولا يتحقق ذلك إلاّ بالتّنظيم، فنجد أنّ من أهمّ مظاهر نضج هذا الفكر واكتماله هو تحوّله من مجرّد أفكار ونظريّات وأخلاقيّات وسلوكيّات وما شابه ذلك، إلى منظّمات وتنظيمات، لها اختصاصات ومهام وأهداف ودراسات وعناصر وهياكل وغير ذلك، في إطار التنظيم العامّ وهو المشروع نفسه، سواء كانت هذه المنظمات دعوية استقطابيّة تسعى إلى نشر هذا الفكر والترويج له، وهي بمثابة الخلايا النائمة، أو كانت تنظيمات جهاديّة عسكرية أو غير عسكريّة تسعى إلى استبدال نظم الحكم الوضعيّة القائمة بنظم أخرى يرون أنّها شرعيّة تستمد شرعيّتها من النّصوص الدّينية والتطبيقات الإسلامية المعروفة كالخلافة والإمارة ونظام الشورى وغيره استنادا إلى مفهوم الحاكميّة عندهم[٦].

وتعتبر هذه المرحلة هي أعلى مراحل تطوّر هذا الفكر، إذ يبدأ عند الشّاب مجرّد ميل إلى التأصيل

٥- نفس المرجع. بحث: من أجل مقاربة نفسية اجتماعية للظاهرة السلفية في تونس. د. محمد الحاج سالم صص ١٣٨/١٣٩

٦- نفس المرجع. بحث: من أجل مقاربة نفسية اجتماعية للظاهرة السلفية في تونس. محمد الحاج سالم ١٣٩/١٤٠

والحفاظ على الهويّة والتمسّك بالدّين، ليصبح في مراحله الأخيرة مشاركة فعّالة في تحقيق المشروع، ويصبح هو نفسه عنصرا مهمّا من عناصر هذه التنظيمات الإرهابيّة المعروفة، يدافع عن هذا الفكر، ويقدّم نفسه ضحيّة لتحقيق هذا المشروع من خلال عمليّات استشهادية، حسب تعبيرهم، يفجّر فيها المتطرّف دينيّا نفسه لغاية إرهاب الخصوم والنيل من الأعداء أعداء الدّين، وتحقيق الشهادة، وهي البطاقة التي تخوّل له دخول الجنّة، حسب رأيهم، كلّ ذلك في سياق تحقيق المشروع الدّيني الربّاني، مثلما فعل الرّسول - صلى الله عليه وسلّم - عند تأسيس الدولة الإسلاميّة ونشر الدعوة بالسّيف واللّسان، آملا أن ينال مرضاة الله ليدخل الجنّة، حيث ينال ما حرم منه في هذه الدّنيا الزائلة الفانية[٧].

فكيف يمكن التعامل مع الشّاب الذي بدأ ينساق مع هذا التوجّه أيّا كانت المرحلة التي وصل إليها؟ وما هي الأدوات المناسبة للتأثير عليه، حتى يتراجع عن هذا الاختيار أو على الأقل ألّا يتمادى فيه بالانتساب إليه؟ وهل يمكن أن نحقّق ما يقي بقيّة الشّباب من التأثّر بهذا الفكر في سياق الحدّ من سرعة انتشاره وتغلغله في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة؟

المبحث الثاني:
تجديد الخطاب الديني: المفهوم، الدوافع، والأهداف

المطلب الأول: مفهوم التجديد

الدلالة اللغوية:

إنّ مفهوم التجديد، لغة، هو من جَدَّ الشيءُ يجدُّ، جدَّةً؛ أي حدث بعد أن لم يكن، وجدَّد الشيء، صيّره جديدا، واستجدَّ الشيء صار جديدا، والجديد نقيض البالي المبتذل بالاستعمال، والجديد: ما لا عهد لك به. وأجدّ في الامر، اجتهد[٨].

وقد ورد هذا المعنى في القرآن الكريم ليس بلفظ التجديد ولكن بلفظ جديد، قال تعالى: «وقالوا أئذا كنّا عظاما ورفاتا أئنّا لمبعوثون خلقا جديدا»[٩]

وهو يفيد بعث الشيء وإحياؤه بعد أن درس وبليَ.

والجديد ضدّ القديم؛ أي ما لم يأت عليه البلى، ولا صار خَلِقًا، والتجديد هو جعل الشيء جديدا أي أن يصبح القديم جديدا؛ ويعني ذلك أحد أمور ثلاثة، وهي:

الإحياء: وهو إحياء شيء كاد يفنى ويبلى وينتهي، ففي بعض الأحيان يُهجَرُ الشيء حتى يشرف على الفناء، فتجديده هو إحياؤه وإعادته إلى الواقع كما كان جديدا ناصعا.

الإضافة: أي أنّ الشيء أحيانا بحكم تقادم الزّمن يصبح مفارقا للواقع غير متناسب معه، فتجديده هو أن نضيف له ما يصبح به قادرا على مسايرة هذا الواقع منسجمًا معه.

التعويض: وهو أن نعوّض الشّيء بما يحلّ محلّه، وينهض بدوره ممّا يكون شبيها له وأكثر منه قدرة على تحقيق أهدافه والنهوض بدوره.

الدلالة الاصطلاحية:

وأمّا التجديد في دلالته الاصطلاحية، في سياق الحديث عن تجديد الخطاب الدّيني، فإنّه يحمل معنى الإحياء والإضافة معًا، وفي نفس الوقت، فهو، من ناحية أولى: إحياء للخطاب الدّيني كما ظهر في أوّل عهده، حيث كان ينهض بدور الوعظ والإرشاد، فيعتني بالإجابة عن أسئلة الوجود ودور الإنسان في الحياة والحكمة من الخلق، وكيف يحقق الإنسان المطلوب منه وما الغاية من وجوده وغير ذلك من الأسئلة التي تحقّق الفهم وتستحث المسلم على تمثل مبادئ وأخلاق الإسلام. وهو أيضا، من ناحية ثانية: إضافة، ذلك أنّ من يريد تجديد الخطاب الدّيني، لابدّ له أن يستحضر الواقع الرّاهن بجميع خصائصه ومتطلّباته واستحقاقاته الفكرية والاجتماعية والحضارية، ثمّ يسعى إلى تشكيل خطاب أصيل مستحدث؛ أي لا يقطع مع الخطاب الدّيني القديم ولكن، وفي نفس الوقت، يتضمن معطيات وخصائص جديدة تضمن تجاوب الشّاب اليوم معه وتفهّمه له

٧- نفس المرجع. بحث: السلفية الجهادية في تونس بعد الثورة وفشل تجربة الانتظام. سامي براهم

٨- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، د.ت، ج٣/١١١-١١٢، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، د.م، دار عمران، ط٣، ١٩٨٥م، ج١/١١٤

٩ - سورة الإسراء الآية ٤٩

وتأثّره به.

المطلب الثاني: دوافع التجديد

أهمية الخطاب الدّيني في معالجة ظاهرة التطرّف والإرهاب

إذا كانت ظاهرة التطرّف الدّيني هي، بالضّرورة، ظاهرة متعلّقة بالدّين فهْمًا وتطبيقًا، فإنّ للخطاب الدّيني أهميّة عظمى في تشكيل هذا الفهم وهذه الممارسة الدينيّة، وله أيضا قدرة كبيرة على تحوير وتصحيح ما يمكن أن يطرأ عليهما من تشويه أو تبديل قد ينحرف بالدّين عن مساره ودلالاته ومعانيه ودوره. لذلك، فإنّ العناية بتجديد الخطاب الدّيني مثلت حتميّة وضرورة لا محيد عنها في هذه المرحلة من الزّمن، وهو ما بدأ يبرز على سطح الواقع الفكريّ والحضاريّ في هذه السّنوات الأخيرة، فكثرت الكتابات في هذا المجال، وتنوعت الدراسات التي تدعو إلى هذا الخيار الفكريّ والحضاريّ، وبدأت المساعي حثيثة للبحث عن بديل عن الخطاب التقليدي، أو على الأقل مقاربة تحقق توافقا وانسجامًا بين البعد التأصيليّ لهذا الخطاب وبين المتطلبات الحديثة للواقع، هذا الذي شكّلته متغيّرات كثيرة ومستجدّات متنوعة ابتعدت به كثيرا عمّا كان موجودًا في الماضي.

فشل الخطاب الدّيني التقليدي في التأثير على الشّاب العربي المسلم اليوم

لذلك، فإنّه من أهمّ الدوافع التي دعتنا إلى التفكير الجدّي في تجديد الخطاب الدّيني اليوم هو ما لاحظناه من إفلاس الخطاب الدّيني التقليدي، ذلك الخطاب الذي يستمدّ وجوده من استقراء ساذج للمدوّنة الفقهية التقليديّة، فالمدوّنة الفقهية القديمة، وإن كانت ممتازة في ذاتها متميّزة في قدرتها الكبيرة على تشكيل واقع المسلم وتقديم الحلول المناسبة لأغلب إشكالاته، فإنّها، بشكلها القديم على ما هو عليه، لا تستطيع معالجة مستجدات الواقع الحديث الرّاهن، فهي تعتبر كمن يعالج نزلة البرد بدواء الجذام؛ فقد فشل هذا الخطاب الديني القديم في الوصول إلى واقع الشاب النفسي والذهني والذّوقي والاجتماعي اليوم. وأصبح الشاب بذلك، تحت نير قصف أيديولوجي استقطابي كثيف من جانب واحد، غاب فيه من يقدّم لهذا الشاب صورة

> إنّ أهمّ ما يمكن التركيز عليه اليوم للتأثير الإيجابي على الشّاب المسلم في ظل مواجهة ظاهرة التطرّف هو نظرته للدّين الإسلامي نفسه

حقيقية وصادقة عن الإسلام، بمبادئه المعتدلة والوسطيّة السّمحة، وبأخلاقه الإنسانية الكريمة، وبأفكاره الحضارية المتطوّرة، التي تعبّر عن روح الدّين الإسلامي الحنيف، وتعكس قدرته الكبيرة على التعايش السلمي مع الآخر وقبول المختلف. لذلك كلّه، فإنّ محاولة تجديد هذا الخطاب بتنقيته من شوائب السطحيّة والسذاجة الفكرية ومفارقة الواقع، وبإغنائه بخصائص القدرة على معالجة مشكلات الزمن الراهن، إنّما هو الحلّ الأنسب والعلاج الأوفق لمكافحة الإرهاب والتصدّي لظاهرة التطرف الدّيني.

سرعة تأثّر الشّاب بالخطاب الدّيني المتطرّف (استغلال الحاجة والنقص لبيع الأوهام)

هذا فيما يتعلّق بالخطاب الدّيني نفسه، وأمّا فيما يتعلّق بالشّاب، فإنّه يبدو ضحيّة جناية يشترك فيها ثلاثة أطراف:

فهو ضحيّة واقع فكريّ وحضاريّ مضطرب من ناحية أولى؛

وهو ضحيّة خطاب دينيّ معتدل متردّد وفاشل من ناحية ثانية؛

وهو ضحيّة خطاب دينيّ متطرّف قويّ ومؤثّر من ناحية ثالثة.

فما هي مواطن القوّة في الخطاب الدّيني المتطرّف؟ ولماذا يبدو الشّاب اليوم سريع التأثّر بهذا الفكر وهذا الخطاب؟

لقد اشتغل أصحاب هذا الفكر على خصائص الشاب واهتماماته واحتياجاته النفسية والذهنية والواقعية، ودرسوها، فوجدوا ميلا كبيرا لدى الشاب العربي المسلم ونزوعا واضحا للتأصيل واعتبار النموذج الإسلامي القديم مثالا يُحتذى لما حقّقه قديما من تميّز وبروز حضاري واجتماعي كبير، ورأوا أنّ الأمل في الجزاء الأخروي هو الدّافع الأهمّ للعمل على تغيير الواقع الفاسد، فسعوا إلى تقديم مشروعهم بشكل يستجيب لهاتين الخصيصتين، بماذا؟ بالتسويق لجملة من المسلّمات الموهومة الخادعة، منها:

أنّهم هم الوحيدون الذين يملكون الحقيقة المطلقة الثابتة، وأنّ كلّ من خالفهم، فهو على باطل، ويجب ردّه عن باطله وإنقاذه منه.

أنّهم هم الوحيدون الذين يطبّقون الدّين ويحيون السنّة، وأمّا الآخرون، فهم مبتدعة يسيئون للإسلام بقصد أو عن غير قصد، ومع ذلك فإنّ عدم القصد لا يشفع لنا، نحن الذين نخالفهم، ورسالتهم هم هي تطهير الأرض من مظاهر الشّرك والبدعة.

أنّ الآخر الذي يحاربهم، إنّما يحارب الإسلام ويسعى إلى تقويض أركان الدّين من أساسه.

أنّ الجزاء الذي ينتظر كل من أيّدهم في هذا المشروع هو الجنّة، وأن جزاء كل من عارضهم أو خالفهم هو النار.

أنّ فهمهم للنصوص الدّينية هو الفهم الوحيد الصحيح والصّادق، وأمّا المفاهيم الكثيرة الأخرى، فهي تحريف للدّين وتشويه للإسلام وتزييف للحقيقة.

ثمّ تفرعت عن هذه المسلّمات مواقف كثيرة وآراء متنوّعة تؤصّل لهذا الفهم، وتبحث له عن مؤيدات داعمة من القرآن والسنّة وأقوال العلماء وسيَرِ السّلف الصالح وأخبار التّاريخ وشواهد العصر، حتى يكون تأثيرها النفسي والعقلي والعاطفي شديدا وعميقا لدى الشّاب. ولعلّهم قد نجحوا في ذلك أيّما نجاح، لأنّ هذه الأوهام تقدّم إجابات وتستجيب لرغبات وتعلّل النفس بالأوهام الجميلة الباطلة.[١٠]

المطلب الثالث: أهداف تجديد الخطاب الديني

إنّ الدور الأساس الذي يهدف إليه تجديد الخطاب الديني هو مواجهة هذه الظاهرة وهذا الفكر التكفيري المتشدّد، لأنّه لا مندوحة عن ذلك، فإنّنا إن لم ننهض نحن بذلك، فلن ينهض به أحد، فيصبح

١٠ دراسة بعنوان: التهميش مدخلا لتفكيك ظاهرة الإرهاب. الدكتور سامي براهم

ص من انتشار ظاهرة التطرّف
منها هو مزيد الاقتراب من
له في الواقع

التخاذل والتكاسل عن القيام بهذا الواجب، وإن كان مضنيا مجهدا، استسلاما أمام هذا العدوّ الذي يأتينا في ثوب الصّديق، وهذا القاتل الذي يأتينا في هيئة المنقذ، وهذا الذئب الذي يأتينا في صورة الحمل.

ومن هنا تشكلت جهات كثيرة للتصدّي لهذا الدّخيل، وسعت إلى تحديد أهدافها، فاختزلت في ثلاثة أهداف كبرى، هي:

فضح حقيقة هذا الفكر.

تغيير القناعات لدى الشّاب المتطرّف وردّه عن تطرّفه.

وقاية بقية الشباب ومنعهم من الوقوع في هوّة التطرف والإرهاب.

فكان الاشتغال على ذلك، ولكن بدأت تترسّخ قناعة كبرى لدى هذه الجهات المشتغلة على هذا الأمر مفادها أنّه لا يمكن تحقيق هذه الأهداف المرسومة إلاّ بمدّ جسور الحوار والتواصل مع هؤلاء، ويكون ذلك ضمن مجموعة من القنوات المعروفة كالمنابر الجمعيّة، والدروس المسجديّة، والمحاضرات، والنّدوات، والكتب، والمقالات، والدراسات، وشبكات التواصل الاجتماعي، وغيرها. ولكن ذلك، لا يمكن أن يحقّق أهدافه ويصل إلى التأثير المأمول إلاّ بتجديد الخطاب الدّيني نفسه، خاصّة أمام واقع فشل الخطاب الدّيني التقليدي للتصدّي لهذا الفكر وهذه الظاهرة.

فما هي المداخل الممكنة لتجديد هذا الخطاب الديني؟

المبحث الثالث:
مداخل لتجديد الخطاب الديني

المطلب الأول: مراجعة مفهومية للتصور السائد عن الدّين اليوم بين الحقيقة والزيف

إنّ أهمّ ما يمكن التركيز عليه اليوم للتأثير الإيجابي على الشّاب المسلم في ظل مواجهة ظاهرة التطرّف هو نظرته للدّين الإسلامي نفسه، فإنّ النظرة السّائدة عن الإسلام اليوم، وهي نظرة خاطئة مجانبة للحقيقة والصّواب، تراه رؤية سلبيّة تعارض ما هو عليه حقيقة:

فالإسلام، حسب السّائد العامّي، هو كيان منغلق، نهائيّ، لا يمكن تغييره أو تحويره أو التصرّف فيه لا بالزيادة ولا بالنقصان، فإمّا أن يقبل به كاملا كما هو، أو لا، فالدّين كلّ لا يتجزّأ، حسب رأيهم. ولعلّ أحدهم يقابلك بالآية القرآنية التي يقول فيها سبحانه وتعالى: «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض، فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلاّ خزي في الحياة الدنيا، ويوم القيامة يردّون إلى أشدّ العذاب، وما الله بغافل عمّا تعملون»[11]، نقول له: إنّ ذلك يتعلّق بالكتاب وهو القرآن، دستور المسلمين، فهو كلّ متكامل لا يمكن الأخذ ببعضه وإنكار البعض الآخر. وأمّا ما نحن بصدد الحديث عنه فهو الدّين، وكثير من أحكامه ظنّيّة تقبل الاجتهاد والتأويل والاختلاف، وهي مظنّة تضارب القراءات واختلاف الأفهام والعقول. فالقول بأنّه كيان منغلق ونهائيّ

١١ سورة البقرة الآية ٨٥

ليس صحيحا، فالدّين وإن كان كلاّ متكاملا، على الأقلّ في أصوله، فهو أيضا، وفي نفس الوقت، باعتباره يقدّم بناء اجتماعيا وفكريّا وأخلاقيا وسلوكيا ودينيّا، دنيويّا وأخرويّا، متماسكًا ولا يمكن تجزئته، هو كيان حيّ نامٍ ومتطوّر، له روح أساسها الاعتدال والسّماحة والانفتاح على الآخر وقبول الاختلاف، وله خصائص تجعله متطوّرا ومسايرا للواقع، كالاجتهاد، والمقاصد الشرعية، وفقه الواقع، وغير ذلك، ممّا يعني أنّ الدّين الإسلاميّ له من الليونة والمرونة والانفتاح ما يحقّق له القدرة على أن يطبّق في كل زمان ومكان، فالإسلام بمفهومه العميق لا يقدّم واقعا حضاريّا، وإنّما يقدّم منهجًا ورؤية وآليّة بها يمكن صناعة الواقع الحضاري، وفق المتطلبات الحضارية التي يقتضيها الواقع وتقتضيها المرحلة.

كما أنّ هذه الرؤية السائدة تعتبر أنّ النموذج النبويّ هو النموذج الأمثل لتطبيق الإسلام، دون تأكيد أنّ المقصود بالنموذج النبويّ هو البعد القيميّ والأخلاقيّ والسّلوكي الاجتماعي، وليس الواقع الحضاري التمدّني ضمن مرحلة تاريخية معيّنة، ممّا يجعل التصوّر عن المنشود الحضاري عند المسلم يحمل خصائص واقع ضارب في الماضي مفارق بجميع خصائصه للموجود الحاضر، في حين أنّ المطلوب هو أن نشابه النبيّ - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه في أخلاقهم وسلوكهم وقيمهم ومواقفهم، وليس أن نشابههم في نمط عيشهم وتفاصيل حياتهم ومتطلّبات واقعهم المعيش. فليس من التقوى في شيء أن نركب الجمل ونترك السيّارة، أو أن نكتب على الجلود بدل الكتابة على الورق، أو أن نحارب بالسّيف عوض استعمال الرشّاش. ولكن التّقوى والسنّة والتديّن هو في حفظ العهد وأداء الأمانة واحترام الآخر، وطلب العلم وبرّ الوالدين والإحسان للجار وغير ذلك، ممّا أسّسه الإسلام في المجتمعات الإسلاميّة. لكنّهم بدأوا يميلون عن ذلك إلى قشور شكليّة من الدّين لا علاقة لها بحقيقته، ليصبح بذلك مجرد مظاهر ساذجة من مثل: إطالة اللّحية، أو حفّ الشّوارب، أو لبس الطويل، أو تعدّد الزوجات، أو وضع النّقاب، أو غير ذلك - وإن كان كلّ ذلك من الدّين - ولكنّ الإسلام أعمق وأوسع وأهمّ وأنفع من مجرّد ذلك. فالإسلام حلّ وليس مشكلا. هذا ما يجب أن يعيه الشّاب المسلم اليوم، وهذا ما يجب أن يعيه المسلم عامّة، وهذا ما يجب أن نتمثّله في واقعنا ونتعلّمه في مدارسنا وندوّنه في كتبنا، الإسلام حلّ وليس مشكلا،

الصوفية من أبرز التجارب التي عرفتها
وأكثرها قدرة على التصدّي لظاهر
عامّة والشباب خاصّة من

كما يحاول أن يوهمنا كثير من النّاس. ولكنّه حلّ يجب فهمه جيّدا، والنفاذ إلى روحه وحقيقته حتّى نستطيع أن نطبّقه.

المطلب الثاني: البحث في عقلية الشّاب واهتماماته بما يمكننا من آليات التأثير الإيجابي عليه

ثمّ إنّ هذه المراجعة المفهوميّة لنظرة الشّاب المسلم للإسلام غير كافية لرتق الفتق وإصلاح الوضع، وإنّما هي في حاجة أيضا للبحث في عقلية الشابّ واهتماماته، عمّا يمكّننا من إنتاج خطاب دينيّ قادر على التأثير فيه التأثير الإيجابيّ المطلوب. فالشّاب المسلم عاطفيّ انفعاليّ، ولكنّه أيضا عقلانيّ منطقيّ، وهو قادر على تقييم الخطاب الموجّه إليه تقييما عميقا ودقيقا، حيث يتّخذ قرارًا في تبنّيه أو

> ...ا الحضارة العربية الإسلامية،
> ...ة التطرّف ووقاية المجتمع
> ...ن مخاطر التشدّد الدّيني

رفضه، لذلك يجب أن يكون الخطاب الموجّه إليه هو أيضا على جانب كبير من العمق والمصداقيّة، حتى يمكن أن يجد لديه أذنا صاغية، مثال ذلك: إذا كان الشّاب اليوم ميّالا إلى الخطاب القصير والمباشر، فلا بدّ أن يكون خطابنا الدّينيّ واضحا ومباشرا ودقيقا وسريعا ومؤثّرًا. إذا كان الشّاب اليوم يميل إلى الأغاني والأنغام، فلا بدّ لخطابنا الدّيني أن يكون شاعريّا مبدعا يلامس العواطف والعقول في وقت واحد. إذا كان الشّاب اليوم كثير الاهتمام بشبكات التواصل الاجتماعي، فلا بدّ لخطابنا الدّيني ألاّ يقتصر على المنابر والدروس المسجديّة وبعض البرامج التلفزيّة أيّام الجمعة والأعياد الدينيّة، وإنّما يجب أن يلج العوالم الرقميّة ويقدّم للشّاب ما هو في حاجة إليه من الأجوبة عن تساؤلاته المختلفة والمتنوّعة. باختصار، لا بدّ أن نذهب إلى الشّاب حيث هو، وليس أن نظلّ في انتظار أن يأتينا، لأنّه لن يأتي، فهواه تحرّريّ إلحاديّ، أو تأصيليّ سلفيّ، وأمّا أن يكون معتدلا، فليس له من الحكمة ما يكفي لذلك، فهو شابّ.

المطلب الثالث: خصائص الانفتاح والتجديد في الإسلام ومسايرته للعصر والمجتمع (البعد المقاصدي في الإسلام)

كما أنّه من واجب المفكّر الحضاري اليوم، ومن واجب المشتغل على هذه المسألة مسألة التصدّي لهذا الفكر المتشدّد والمتطرّف دينيّا، أن يسعى إلى إبراز خصائص الإسلام، وإظهار معاني الانفتاح والاعتدال والسّماحة فيه، والتركيز على قدرة الإسلام على مسايرة الواقع الحضاري بكل متغيّراته وتعقيداته، وأنّ الإسلام لا يعتبر مشكلا، وإنّما هو حلّ لمشاكل الواقع بشرط فهمه وتمثل روحه ومبادئه العميقة. فالابتعاد عن الإسلام ومعاداته لا يقلّص من انتشار ظاهرة التطرّف الدّيني والإرهاب، وإنّما الذي يقلّص منها هو مزيد الاقتراب من الإسلام وتمثّله في الواقع، ولكن بصورة وفهم وتطبيق يلامس حقيقته وروحه. خاصّة أنّ الإسلام قد جعل لنفسه عددا كبيرا من الآليات التي يستطيع بها أن يضمن مسايرة التطوّر الحضاري واعتبار المتغيرات العديدة التي تظهر خلال الصّيرورة الزمنيّة التاريخية، منها خاصّة باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي الذي يدعو إلى استنباط أحكام جديدة وفتاوى تترافق مع ظهور مسائل جديدة في الواقع والمجتمع، ومنه فقه الواقع، وفقه الاختلاف، وفقه المعاصرة، وغيرها، ثمّ إنّ من أهمّ الأدلّة التي يعتمدها المجتهد في ذلك علم المقاصد الشرعيّة، هذا العلم الذي يبرز أنّ الدين كلّه لم يأت إلاّ لتحقيق سعادة الإنسان في الدّارين، لذلك جعل الأصوليّون حقّ العبد مقدّم على حقّ الله، وجعلوا المقاصد الشرعية كلّها تقوم على الكلّيّات الخمس، وهي: حفظ الدّين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. فبدا واضحا أنّ الاعتبار الأهمّ في الإسلام هو لمتطلبات واحتياجات الإنسان في الدّنيا والدّين، ولأنّ الله تبارك وتعالى أعرف بمصلحة العبد جعل له هذا الدّين شريعة تحقّق له هذه السّعادة في الدّنيا ويجازى عنها ثواب الآخرة.

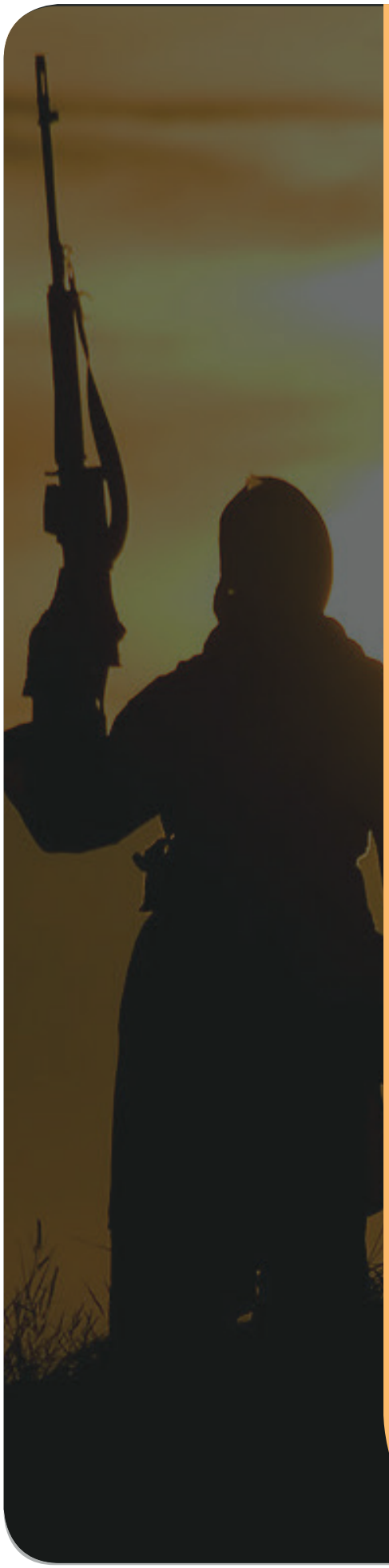
ولربّما من أبرز التجارب التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية، وأكثرها قدرة على التصدّي لظاهرة التطرّف ووقاية المجتمع عامّة والشباب خاصّة من مخاطر التشدّد الدّيني، هي التجربة الصّوفيّة. هذه

التجربة التي تقوم على رؤية جدّ مخصوصة تجمع بين عمق الفهم لمبادئ الإسلام، ذلك أنّ أذواق أصحابها تعوم في مقام الإحسان أعلى مقامات الدّين، وبين قبول الاختلاف والانفتاح على الآخر؛ ذلك أنّهم يرون أنّ كلّ الأمّة على خير، لقوله تعالى: «كنتم خير أمّة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»[١٢]، فالخيريّة أصل في كلّ الأمّة، رغم اختلافهم وتباين أفكارهم وتوجّهاتهم، وحتّى غير المسلم فهو معتنى به لمقام الإنسانيّة، وحتّى الحيوان فهو معتنى به لمقام المخلوقيّة، وغير ذلك من الدوائر التي تجمعهم مع غيرهم، فلا يسعَوْن إلى الفرقة والتباين والاختلاف، ولا يقبلون بها. فنلاحظ على مستوى الواقع شدّة معاداة هذا الفكر المتطرّف للصّوفية وسعيهم لتبديعهم والإنكار عليهم وتشويه صورتهم لدى النّاس وكثرة التحامل عليهم بالأقوال والأفعال، لماذا؟ لأنّ المتصوّفة هم أكثر الفئات قدرة على إبطال دعواهم وردّ حججهم، لأنّهم لا يرون الإسلام مجموعة من الأعمال والأقوال والممارسات والهيئات، وإنّما يرونه روحا وفهوما وأذواقا وتسامحا ومحبّة وتآلفا وتسليما وإيثارا وإحسانا وبرّا واجتماعا وتوحيدا وتطهيرا وتزكية وترقيات وصفاء وصلاحا، وغير ذلك ممّا يناقض مبادئ هذا الفكر القائم على الدّعاوى الباطلة أنّهم فقط من يملك الحقيقة، وأنهم الوحيدون الذين يفهمون حقيقة الإسلام والقادرون على تطبيق الشّرع وإنقاذ الأمّة ممّا هي فيه.

وعليه، فلو تأمّلنا جيّدا في حقيقة الفكر الصّوفي والرؤية التي يحتكم إليها، بعيدا عن الممارسات الرّعناء التي لا تمتّ لهذا الفكر بصلة من قريب ولا من بعيد، لاستطعنا أن نرى نموذجا راقيًا ومنهجًا واضحًا قادرًا على تقديم عدد كبير من الحلول الحقيقيّة والعمليّة للتصدّي لهذه الظاهرة السّرطانية والدّاء العضال ظاهرة التطرّف الدّيني والإرهاب، ولكنّا تمكنّا أن نقِيَ أبناءنا من خطر التأثر بهذا الفكر الإقصائي الدّخيل علينا، والذي يقدّم لنا السمّ في الدّسم، كما يقال.

في الختام، فإنّنا نشدّ على أيدي الجميع من أجل المساهمة في ردّ هذا الدّخيل الأجنبي علينا، وهذا الفكر التكفيري الغاصب الذي يسعى إلى البروز بتحقيق التفرقة وزرع بذور الشك في مسلماتنا الدينيّة والأخلاقية، ويحاول جاهدا أن يطمس هويّتنا وخصوصيّتنا، ليقدّم لنا جملة من الأفكار، ما أتى الله بها من سلطان، أفكار تقوم على التشدّد والتطرّف والدّوغمائيّة، وتنكر الواقع الموضوعي، لتفرض علينا واقعًا مسْقَطًا لا يمكن أن يتلاءم مع مجتمعاتنا، وتقدّم لنا فهومًا عن الإسلام تراعي الشكل دون المضمون وتميل للظاهر المعزول عن سياقه النصّي على حساب المعنى والدلالة المفهوميّة العميقة والتأويل. هذا توجه ننكره ونرفضه ونتصدّى له.

١٢ سورة آل عمران الآية ١١٠



المراجع:

- كتاب: السلفية الجهادية في تونس الواقع والمآلات، مجموعة دراسات تمّ نشرها من طرف المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية بتاريخ ٢٠١٤، مراجعة وتحرير د. محمد الحاج سالم
- الثابت والمتحول في مسيرة التيار السلفي الجهادي في تونس. تأليف د. طارق الكحلاوي
- دراسة من أجل مقاربة نفسية اجتماعية للظاهرة السلفية في تونس. تأليف الدكتور محمد الحاج سالم.
- دراسة ميدانية للظاهرة السلفية في حي شعبي، معتز الفطناسي.
- كتاب تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر. تأليف محمد منير حجاب. القاهرة. دار الفجر للنشر والتوزيع ٢٠٠٤
- أقنعة الإرهاب: البحث عن علمانية جديدة. الدكتور غالي شكري. صدر عام ١٩٩٠
- ظاهرة التطرف: الأسباب والعلاج. المحامي منتصر الزيات. من موقع الكاتب نفسه: http: //www.alzayat.com
- ويكيبيديا. الموسوعة الحرة

مقالات:

- التهميش مدخلا لتفكيك ظاهرة الإرهاب. الدكتور سامي براهم
- التطرف الديني ومظاهره الفكرية والسلوكية. محمد ياسر الخواجة. نشرت المقالة ضمن منشورات مؤسسة: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة. بتاريخ ١٨ فبراير (شباط) ٢٠١٥
- التطرف الديني لبعض الشباب. بحث مقتطف من رسالة ماجستير للباحث: كمال بن مختار بن إسماعيل محمد. نشر بالمنتدى العربي. بتاريخ ٢٠ مارس(آذار) ٢٠١٤

بقلم:
د. عادل عبد الصادق
خبير بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية - وحدة دراسات الإعلام والرأي العام

الإعلام الإلكتروني والتطرّف الديني لدى الشباب: بين المسؤولية والمواجهة

لطالما حازت قضية العلاقة المتداخلة بين وسائل الإعلام والخطاب المتشدد على الكثير من الجدل والبحث، والذي يدور حول أيهما محفز للآخر، هل الفكر المتشدد هو الذي يوظف تلك الوسائل لنشر خطابة وامتداد تأثيره؟ أم إن وسائل الإعلام بطبيعتها الذاتية هي من تحفز وتنشط وتجذب تلك الحركات المتشددة، لاستخدامها على النحو الذي يخدم أهدافها، أم إنها تعبر عن عملية تفاعل كل من البعدين، واللذين يرتبطان في نفس الوقت بالسياق العام والواقع المعيش بأبعاده المختلفة؟

أصبح للخطاب المتشدد فاعلية في التأثير على الجمهور المستهدف من الشباب والمراهقين، وذلك على اعتبار أنهم الفئة الأكثر فاعلية وناشطية داخل مجتمعاتهم، وتاريخيا حظيت كافة وسائل الإعلام والاتصال على اهتمام خاص من قبل الجماعات المتطرفة على اختلاف توجهاتها الفكرية، واشتركوا جميعهم في الاهتمام، ليس فقط بعدد ضحاياهم، بل بحجم وانتشار تأثير الخوف والرعب بين الرأي العام، وهو ما يطرح عدة تساؤلات حول ماهية الدور المنوط بوسائل الإعلام في مواجهة ظاهرة

أصبح للخطاب المتشدد فاعلية في التأثير على الجمهور المستهدف من الشباب والمراهقين، وذلك على اعتبار أنهم الفئة الأكثر فاعلية وناشطية داخل مجتمعاتهم

التطرف لدى الشباب؟ وما هو تأثير تصاعد الإعلام الإلكتروني في نمو الظاهرة؟ وإلى أي مدى ساهم ذلك في تعقد المواجهة؟ وكيف يمكن صياغة رؤية استراتيجية تجمع بين أنماط الإعلام المختلفة، سواء أكانت مسموعة أو مقروءة أم مرئية أو تقليدية أو إلكترونية في المواجهة الذكية لظاهرة التطرف؟ وكيف السبيل إلى خلق إعلام مسؤول وقادر وفاعل في معركة العقول والقلوب؟

الإعلام والرأي العام في بيئة جديدة

تعد العلاقة بين المجتمع والإعلام والرأي العام والقيم، علاقة متشابكة من منطلق مسؤولية الإعلام عن منظومة القيم السائدة داخل المجتمع، سواء أكانت تتعلق بمهمة الدفاع عنها، أو بقيادة معركة التغيير للقيم السلبية، وهو الأمر الذي يكون له تأثير إيجابي في تغيير الأفكار المغذية للسلوك المدمر للفرد وللمجتمع على حد سواء، وذلك من قبيل أن وظيفة الإعلام هي رفع الوعي والإدراك وتغيير السلوك. وأصبح دوره كعملية اتصال وفق نموذج «جاكوبسن» يتكون من ستة عناصر لأي خطاب تتكون من المرسل الذي ينشئ، والرسالة التي هي مضمون الاتصال «النص»، والمتلقي وهو هدف الرسالة «الجمهور»، والرمز وهو الطريقة التي يتم بها إعداد الرسالة، إلى جانب أداة الاتصال، وهي الوسيلة المستخدمة، ويرتبط ذلك بالسياق العام، وهو ما يساعد في فهم الرسالة على نحو أفضل من جانب المجتمع،[1] بينما يقدم نموذج «هارولد لاسويل» تفسيرات تركز على التأثيرات بالتركيز على من؟ يقول ماذا؟ وفي أية قناة؟ ولمن؟ وبأي تأثير؟ بينما يركز «ماكلوهان» على أن الوسيلة هي الرسالة، وأن الوسيلة أكثر أهمية من مضمون النص الذي تحمله، في حين أن الوسيلة لها تأثير مهم في المحتوى الذي تحمله، حيث ظهرت حالة من التطور في وسائل الإعلام والاتصال مع الثورة العلمية والتكنولوجية، والتي أثرت في طبيعة الفاعلين والقائمين بعملية الاتصال، والتحول في الإعلام الجماهيري الذي كان تحت سيطرة الحكومات، والذي كان يستخدم في عملية نقل المعلومات والأخبار وتبرير السياسات، وفي لعب دور لتأطير ونمذجة وتعبئة الرأي العام.

برزت أنماط جديدة من الإعلام كان لها الدور في بروز فاعلين جدد في تشكيل الرأي العام، وذلك مع التغير في أنماط ملكية وسائل الإعلام، خصاصة مع ظهور القنوات الفضائية، حيث أصبحت لديهم قدرات على التعبئة والحشد للرأي العام، وبرز دور الفرد والجماعة في نقل وتبادل وإنتاج المعلومات ونشرها بين قطاع عريض من الجمهور، وهو ما ساهم في نشأة «المجتمع الافتراضي» للأشخاص الذين لديهم مصالح واهتمامات مشتركة، ما يفتح ذلك المجال للتأثير على أولويات القضايا لدى الرأي العام. ومكن الإعلام الإلكتروني كذلك، الأفراد من صنع وسيلة إعلام خاصة بهم، سهلة الانتشار ورخيصة التكلفة، تميزت بالتنوع الإعلامي على شكل نص أو صوت أو صورة أو فيديو، بما ينعكس بشكل إيجابي على صياغة الرسالة الإعلامية فيما عرف بصحافة «المواطن»، والتي تظهر عبر الشبكات الاجتماعية أو عبر المنصات الأخرى.

ودفعت تلك الأدوات الجديدة إلى استخدامها بشكل إيجابي في تحقيق نوع من التواصل الإنساني بين العديد من التجمعات البشرية والأفراد من كافة أنحاء العالم، وأصبحوا يجتمعون حول قضايا مشتركة تؤثر فيهم ويؤثرون في انتشارها ودعمها، وذلك في ظل حوار ندّي بين العديد من الأفراد حول العديد من القضايا المحلية والعالمية، ومن جانب آخر كان لاستخدام تلك الأدوات جانب سيئ في استغلال طابع الإعلام الإلكتروني الفردي في تغذية العنف والكراهية،

١ آرثر آسا بيرجر، وسائل الإعلام والمجتمع: وجهة نظر نقدية، ترجمة، صالح خليل أبو أصبع، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٨٦، مارس/ آذار ٢٠١٢، ص ٣٥

> في ظل ثورة المعلومات والأفكار، تتم عملية الانتقال والانتشار العابر للحدود وللثقافات، وهو ما يعكس حالة التفاعل التحتي بين الشعوب

وبث الشائعات والحرب النفسية وتضليل الرأي العام ونشر الأخبار الزائفة.

وجاء ذلك مع المساعدة في توفير أدوات للرأي والتعبير أمام الجمهور، تتميز جميعها بالسهولة والانتشار وقلة التكلفة، سواء أكانت في شكل إنشاء مواقع على الأنترنيت، أو الرسائل النصية القصيرة، أو المدونات، أو غرف الدردشة، أو المجموعات البريدية، أو استخدام الهاتف المحمول، أو استطلاعات الرأي الإلكترونية، أو التعليقات الإلكترونية على الأخبار، أو الأحداث، أو عن طريق نشر المقالات عبر الفضاء الإلكتروني، أو ما يتعلق بالتطور في تقنية استطلاعات الرأي العام عبر الاستشارات الإلكترونية، أو الاستطلاع عبر المواقع. وعبرت تلك الأدوات عن ثورة في الأداء الديمقراطي ما بين الحاكم والمحكوم، أو ما بين الرأي العام المحلي والآخر الدولي، أو حتى ما بين المختلفين عرقيا، أو دينيا، أو ثقافيا، بشكل يعكس ثورة معلومات متدفقة مقابل رأى عام سريع التلقي والتأثير.

الإعلام والقيم والشباب: أيهما يؤثر في البناء الاجتماعي؟

أثرت الثورة التكنولوجية وتطبيقاتها المختلفة على منظومة القيم بكافة أنماطها، مثل منظومة القيم الاجتماعية والدينية والذاتية للفرد؛ أي ما يتعلق برؤية الفرد لذاته ومجتمعه ونظرته إلى الله والدين. وفي ظل ثورة المعلومات والأفكار، تتم عملية الانتقال والانتشار العابر للحدود وللثقافات، وهو ما يعكس حالة التفاعل التحتي بين الشعوب، وهذا قد يؤثر في أنماط الاستجابة لتيار العولمة، حيث ينشأ تيار يقابل تيارا آخر مضاد للقيم الدخيلة بدعوى الحفاظ على القيم الأصيلة، وتؤدي حالة الاستقطاب تلك إلى حالة من الاحتقان والتطرف، وذلك دون التفكير في رؤية

موضوعية لما يصلح وما لا يصلح لتنمية المجتمع والفرد.

وعلى الرغم من أن الإعلام بطبعه قد يكون عاكسا للقيم المحلية الأصيلة، فإنه في حالات أخرى يكون هو الذي يملك الريادة في تغيير القيم، وتبقى مسألة الحكم على القيم التي تتغير والأخرى التي لا تتغير أو تقع ضمن النسق العقيدي للجماعة متوقفا في الأخير، على درجة تماسك النخبة ومستويات التعليم والثقافة داخل المجتمع، وحالة رأس المال الثقافي أو الإعلامي وموقفه من قيم المجتمع، والتي تتشكل على اعتبار أنها «مجموع المعايير والأحكام التي تتكون لدى الفرد من خلال تفاعله مع المواقف والخبرات الفردية والاجتماعية، حيث تمكنه من اختيار أهداف وتوجهات لحياته، يراها جديرة بتوظيف إمكانياته، وتتجسد من خلال الاهتمامات أو الاتجاهات أو السلوك العلمي أو اللفظي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة».[٢]

وتساهم القيم في لعب عدة وظائف لعل أهمها:

أولا: تشكيل شخصية الفرد وتحديد أهدافها والقدرة على التكيف والتوافق وتحسين القدرة على الإدراك ومعتقداته لاتضاح الرؤية.

ثانيا: المحافظة على تماسك المجتمع وتحديد أهدافه ومواجهة المتغيرات التي تحدث.

وثالثا: القدرة على التعبير عن الهوية والمصلحة الوطنية.

وعند الحديث عن علاقة القيم بوسائل الإعلام، فإنه يتعين الحديث عن طبيعة السلطة التي يتوجب أن تخضع لها، في ظل تراجع دور الدولة وكيفية فرض القيود أمام تناول قيم بعينها أو الحد من استغلالها، لبث قيم سلبية دخيلة، وهو ما يرتبط بالأزمة الفعلية - وفي العمق هي أزمة القيم - وأزمة غياب منظومة فكرية متكاملة، منظومة ترجع إلى أصل ثابت، قادرة على تقديم درجة معينة من الحصانة الفكرية للإنسان، تمكنه من إدراك أبعاد خطاب الإعلام.[٣]

أثرت التكنولوجيا في قضية تسليع
الدينية؛ أي اعتبار القيم سلعا يتم الت
من قبل أباطرة من ر

في عنصرين مهمين في البناء الاجتماعي؛ وهما عنصرا الشباب والنسق القيمي للمجتمع، وذلك من خلال ما يتم رصده من علاقة بين الشبكات الاجتماعية، كمتغير مستقل والنسق القيمي الأخلاقي كمتغير تابع، إلى جانب علاقة ذلك بمتغيرات وسيطة تتعلق بدوافع تعرض الشباب والفجوة الديموغرافية ومعدل ثقتهم في المؤسسات الحكومية.

وعلى النقيض، فإنه في حالة العجز وفقدان الصلة بين حجم التغيرات على الأرض، وملاءمة السياسات المتبعة من الحكومات، تحدث القطيعة الثقافية بين المواطن والمؤسسات ذاتها، وتعزيز حالة الانعزال والغربة الثقافية وتدهور القيم المحلية وتراجعها في مقابل إدخال أنماط جديدة لا تعمل على استقرار المجتمع، بل على تفككه بنيويا وقيميا، ويظهر تأثير ذلك في عجز المجتمع عن التوصل إلى بوصلة توجهه نحو الطريق الصحيح في ظل موجات العولمة الثقافية العاتية، والتي تعمل على الاستفادة الإيجابية مع المعطيات الجديدة، والتخلي عن القيم السلبية، والعمل من جهة أخرى، على تبني قيم جديدة ترتكز

٢ تعريف القيم لغة واصطلاحا، موقع "موضوع"، ٣com.https://mawdoo، آخر زيارة ٢٠١٨/٩/١٢

٣ محمد جكيب، أزمة القيم في عصر الإعلام، قضايا فكرية، مجلة حراء، العدد ٦١ - ٢٠١٧/٠٨/٠٥

القيم، خاصة ذات الطبيعة
ترويج لها والإنفاق على تبنيها
جال الأعمال والإعلام

داخل المدن، ولكن ما اعترى الريف من تشوهات اقتصادية وتدهور حالة الزراعة، دفع إلى الهجرة، سواء إلى الخارج أو إلى المدن الحضرية، وهو ما ساهم بشكل لا يستهان به في هذا التدهور.

وجاء ذلك مع فقدان مؤسسات ثقافية واجتماعية مهمتها نتيجة لبروز جيل جديد تمرد على تلك المؤسسات، من منطلق أنها لم تعد هي مصدر الإلهام المعرفي والقيمي بعد الأنترنيت، ومن جهة أخرى تراجعت مؤسسات التنشئة الاجتماعية عن القيام بدورها والطابع التقليدي لخطابها، وهو ما أدى إلى انفصالها عن طموحات وقضايا الجيل الجديد، وفي مواجهة تحديات جديدة أمام قدرتها على بسط نفوذها القيمي والولائي على الفرد، وهو ما يشهده تراجع دور المدرسة ودور العبادة والأسرة في تشكيل الوعي الثقافي والمعرفي.

وأثرت التكنولوجيا في قضية تسليع القيم، خاصة ذات الطبيعة الدينية؛ أي اعتبار القيم سلعا يتم الترويج لها والإنفاق على تبنيها من قبل أباطرة من رجال الأعمال والإعلام، حيث يتم الترويج للقيم الاستهلاكية للمزيد من تحقيق المكاسب لأصحاب رؤوس الأموال، ودون النظر إلى السلام الاجتماعي والسياسات الاحتوائية لمعدلات الفقر والبطالة في المجتمع. ويتم تقريب «القيم» بـ «السلع والمنتجات»، ويتم ترويجها ضمن حسابات الربح والخسارة، وبناءً على تقدير الكلفة والمردود على الوضع الاجتماعي والرمزي داخل المجتمع.[٥]

التطرف من الإعلام التقليدي إلى الجديد

يعد الإعلام من الركائز الأساسية في فكر وممارسة الجماعات المتطرفة لانتشار خطابها المتطرف ولعملياتها العدوانية، وقد تطور الإعلام في فكر التنظيمات المتطرفة، وذلك تبعا للتغير الحاصل في التطبيقات التكنولوجية، والتي أثرت دون شك في نمو واتساع تأثير ظاهرة التطرف والتشدد والإرهاب، مثل ذلك التأثير الذي كشفه التحول من جيل المنتديات إلى المواقع الإلكترونية، ومن المدونات وغرف الدردشة إلى الشبكات الاجتماعية والهواتف الذكية.

اكتسب الإعلام الإلكتروني شعبية بين الشباب، لما يتميز به من خصائص ذاتية وقلة التكلفة، واتساع المشاركة وسهولة الاستخدام، وهو ما يعزز من أن تكون المسؤولية تجاه مكافحة التطرف والتشدد تتم أخذا بعين الاعتبار التوازي والتكامل الوظيفي بين الإعلام التقليدي والجديد.

ويتميز الإعلام الإلكتروني بدور مهم وحيوي في التأثير في الرأي العام، وذلك عبر ثلاثة مسارات: الأول يتعلق بنقل التأثير من الفضاء الإلكتروني إلى الواقع، والثاني بنقل ما يجري على أرض الواقع إلى الإعلام الإلكتروني، وثالثا عبر تحول الإعلام الإلكتروني إلى وسيط وناقل للحدث فقط.

لقد تحولت تطبيقات الإعلام الإلكتروني إلى مصدر للأخبار للصحف التقليدية والقنوات الفضائية، وتحول نشطاء الإعلام الإلكتروني إلى ضيوف ومتحدثين لوسائل الإعلام التقليدية، وقامت الصحف والفضائيات

٤ عادل خميس الزهراني، هل يغير الإعلام الجديد في منظومة القيم الاجتماعية؟ مجلة المدينة، السعودية، ١٨ / ٠٥ / ٢٠١٧

٥ محمد مصباح، الإعلام الجديد: العولمة وتحدي "خصخصة" القيم، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مارس/ آذار ٢٠١٤

بتخصيص أقسام لتغطية ما يجري عبر تطبيقات الإعلام الإلكتروني وخاصة الشبكات الاجتماعية.

إن عجز الإعلام الرسمي عن التعبير عن أولويات الرأي العام، أو التوقف عن كونه متنفسا للمطالب الجماهيرية، أو بالعجز عن كونه قناة وسيطة بين الحاكم والمحكوم، هو ما يوفر أرضا خصبة لصناعة الحقد والكراهية المولدة لآلة التطرف. وإن معالجة وسائل الإعلام للخطاب الديني والتراث والعرف الاجتماعي عبر تشجيع الأفكار المضادة، مثل تشجيع سياسات العلمانية في ظل مجتمع محافظ، أو العمل على العلاج بالصدمة للمشكلات الثقافية أو الدينية، يمكن أن يسهم كل ذلك في بروز موجة تطرف وعنف مضاد لتلك التوجهات، خاصة أن عملية التغيير الفكري هي عملية ذات طبيعة اجتماعية ممتدة.

وإن قيادة عملية تغيير القيم المعيقة للاستقرار يجب أن تتم وفق إجماع من قبل كافة المؤسسات المعنية، بالإضافة إلى تأهيل وتمهيد تقبل الناس لتلك المتغيرات، سواء من خلال الإقناع أو التحفيز، وتغيير قناعات أو سلوك الشباب يجب أن يتم في ظل فهم تلك المتغيرات الجديدة، وتصاعد دور الإعلام الإلكتروني في صناعة وتشكيل الرأي العام ليس فقط على المستوى المحلي، بل العالمي كذلك، وزيادة حجم الانتشار والنفاذ داخل المجتمعات العربية، حيث تضاعفت جراء السياسات التي اتخذتها بعض الحكومات، ومن ثم تعززت العلاقة بين حركة المواطن وتلك الأدوات التكنولوجية التي أصبحت منصة له، ومعبرا عن توجهاته وثقافاته.

وهنا تكون لوسائل الإعلام مسؤولية أمام الرأي العام، وذلك باعتبارها مؤشرا مهما لقياس مدى رضى القاعدة الشعبية عن السياسات العامة للدولة، بالإضافة إلى دورها في تشكيل وتحديد توجهات المواقف الشعبية المختلفة حول القضايا الداخلية والخارجية على حد سواء. وتتيح عملية تدفق المعلومات وتفاعلاتها عبر وسائل الإعلام المختلفة إلى الدفع بتكوين معرفي جديد لدى الأفراد ونقل الأحداث والقضايا.

وقد اكتسب التطرف عدة مكاسب مقارنة بالإعلام التقليدي، ولعل أهمها فرصة الالتحام بشكل مباشر مع الجمهور المستهدف من الشباب، وتعزيز فرص

التجنيد والتعبئة والتأثير فيهم ومن خلالهم، وتوفير منصة إعلامية غير مسبوقة ورخيصة التكلفة، وإمكانية قبول مساهمات من أعضاء عابرين للحدود، وإمكانية تلقي التمويل اللازم دون مراقبة السلطات المحلية، وإمكانية تكوين مجموعات سرية لتبادل الخبرات وتنسيق العمليات الإرهابية، وفرص المراوغة والكر والفر من خلال الانتقال السريع، سواء من منصة إلى أخرى، أو تدشين حسابات أخرى على الشبكات الاجتماعية في حالة الحذف.

التواصل الاجتماعي في مواجهة القيم المحلية للشباب

يمثل الإعلام الجديد تحدّياً ثقافياً غير مسبوق، يقوم على الاجتياح الثقافي، حيث تفقد الدول الصغيرة ثقافتها تحت ضغط اجتياح التيار الثقافي العالمي، وتبدأ في التخلي تدريجياً عن خصائصها الثقافية لصالح الثقافة العالمية.[٦]

٦ د. خالد حربي، الإعلام الجديد.. تحدي القيم، المجلة العربية، ٢٠١٥/٨/١٤

لقد برزت إلى السطح قيم جديدة على المجتمع من أهم مفرداتها الكراهية والعنف المجتمعي واللفظي، وأصبح الصراع الاجتماعي في حقيقته صراعا قيميا بين ما يفرضه الواقع والمؤسسات التقليدية من قيم، وما يفد من القيم من الخارج، وسواء أكانت من خارج النسق العقيدي للفرد أو من خارج الحدود الجغرافية للدولة، وما نشهده من تجاذبات عبر الشبكات الاجتماعية، هو في الحقيقة كذلك انعكاس لحالة التردي الراهن في منظومة القيم ونتيجة لتراكمات عهود سابقة من سياسات تعليمية وثقافية ماضية، خاصة مع افتقاد الشبكات الاجتماعية لعنصر المركزية في التوجيه، وطغيان الفردية والعشوائية في نقل المعلومات والأفكار والقيم والرموز الثقافية.

وأصبحت المضامين الثقافية تستخدم في شحن الكراهية والعنف على النحو الذي يضر في النهاية بكل مكونات المجتمع، كما أن إقدام أي طرف على استخدام الشبكات الاجتماعية على نحو سلبي، يؤثر في نشر القيم السلبية من جهة، ويؤثر على خلخلة السلام الاجتماعي من جهة أخرى، ويزيد من الاحتقان الاجتماعي والثقافي، ويزيد من الهوة بين الفرقاء من جهة ثالثة.

إن الشبكات الاجتماعية صارت تستخدم في التأثير القيمي داخل المجتمع، عبر بث حالة من الاغتراب الاجتماعي والتأثير السلبي على القيم الدينية أو قيم اجتماعية كقيم الأسرة والزواج والعائلة والجيرة، وساهمت في بروز خطابات العنف والكراهية ضد الآخر ليس فقط ذي الطبيعة العرقية والمذهبية، بل كذلك لاختلافات سياسية، وحتى في وجهات النظر حول بعض القضايا على النحو الذي أثر في تحول تلك الشبكات الاجتماعية إلى أدوات للإقصاء والاحتقان، وليس للانفتاح والتسامح وبناء الحوار، واستخدمت منصات الشبكات الاجتماعية في بث الكراهية والعنف ضد التنوع العرقي والمذهبي والديني داخل المجتمع، على الرغم من وجود تلك المكونات قبل ظهور الأنترنيت والشبكات الاجتماعية.

وظهرت أنماط جديدة من الجريمة داخل المجتمع تعكس حالة التغير في القيم، كجرائم العنف المنظم، والعنف المجتمعي، والتحرش الجنسي، واستغلال الأطفال والأعمال المنافية للآداب العامة، كما برزت توجهات قيمية جديدة لدى فئة محدودة، كالدعوة للإلحاد أو اعتناق مذاهب دينية مختلفة أو جديدة أو التحلل التام من قيود المجتمع، وذلك في مقابل استقطاب آخر تقوده قوى التطرف والإرهاب ونشر الكراهية والاقصائية.

وعلى الرغم من أن تلك الحالات قد تكون فردية، إلا أن طبيعة التواصل الاجتماعي تجعل منها قضية كبرى بسبب التغطية الواسعة لها داخل الشبكات الاجتماعية، ووجود آليات الإعجاب والمشاركة، ما يعمل على زيادة تأثيرها، وتحولها إلى مادة خبرية للصحف والفضائيات، بما يعمل على اتساع نطاق التأثير من الأنترنيت إلى الشارع.

ولعل فهم منظومة التغيير في القيم ثم السلوك، وتعلم تكتيكات التجنيد كانت من ضمن التطبيقات الأبرز من قبل الجماعات الإرهابية لجذب الشباب عبر الشبكات الاجتماعية، حيث ارتكزت على ثلاث مراحل؛ تعلقت الأولى منها، بمرحلة التأثير الوجداني، من خلال إثارة العاطفة والنعرة والغيرة الدينية بحجة

الدفاع عن القيم المقدسة الدينية، أو البحث عن عالم مثالي لا يمت للواقع بصلة، كفكرة «الخلافة» أو «المدينة الفاضلة»، ويتم توظيف النصوص الدينية عبر كافة الوسائط الإعلامية.

وارتبطت المرحلة الثانية، بالتأثير المعرفي عن طريق دور الشبكات الاجتماعية في نقل المعلومات والبيانات التي تعبر فقط عن وجهة نظر الجماعات الجهادية. وفي تلك المرحلة، تحولت الصفحات والحسابات على شبكات التواصل إلى بوق للتطرف ونقل وجهات النظر الأحادية تجاه الآخر.

ثم جاءت المرحلة الثالثة، وهي أخطر المراحل، لأنها عملت على تحويل الفكر إلى سلوك، عن طريق التغيير السلوكي لدى المنتمي، حيث تحول من مجرد متعاطف، إلى فاعل ومشارك فعلي في التغيير بالقوة والعنف، وهو ما يظهر في التغيير السلوكي، وهي مرحلة تتم عبر المشاركة في أرض القتال الفعلي، أو القيام بعمليات انتحارية بعد عملية التعرض لغسيل المخ، تحت دعوى رفعة الجماعة والانتقال إلى العالم الأفضل.

هذا إلى جانب عدد من العوامل والمتغيرات، لعل أهمها [٧]، ما يتعلق: أولا، بالبعد الجيلي: إن الشباب هم القاعدة العريضة من المجتمع السكاني، وهم الأكثر استخداما للإعلام البديل والشبكات الاجتماعي، وثانيا، البعد المؤسسي: ضعف دور الأحزاب السياسية والمجتمع المدني والمؤسسات السياسية في القيام بدورها كمؤسسات وسيطة، وثالثا، البعد التكنولوجي: الانتشار والدخول الكثيف لتكنولوجيا الاتصال والمعلومات، خاصة بين الشباب، ورابعا، البعد التنموي: إن الشباب الأكثر معاناة من الظروف الاقتصادية والاجتماعية والفجوة وعدم المساواة، وخامسا، تراجع دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية ودور العبادة والمدارس والجامعات والأسرة ووسائل الإعلام، وسادسا، ضعف سيادة القانون وسوء حالة التشريعات القانونية القادرة على مواكبة تطورات العصر، والمعاناة من البطالة والفقر وضعف فرص العمل.

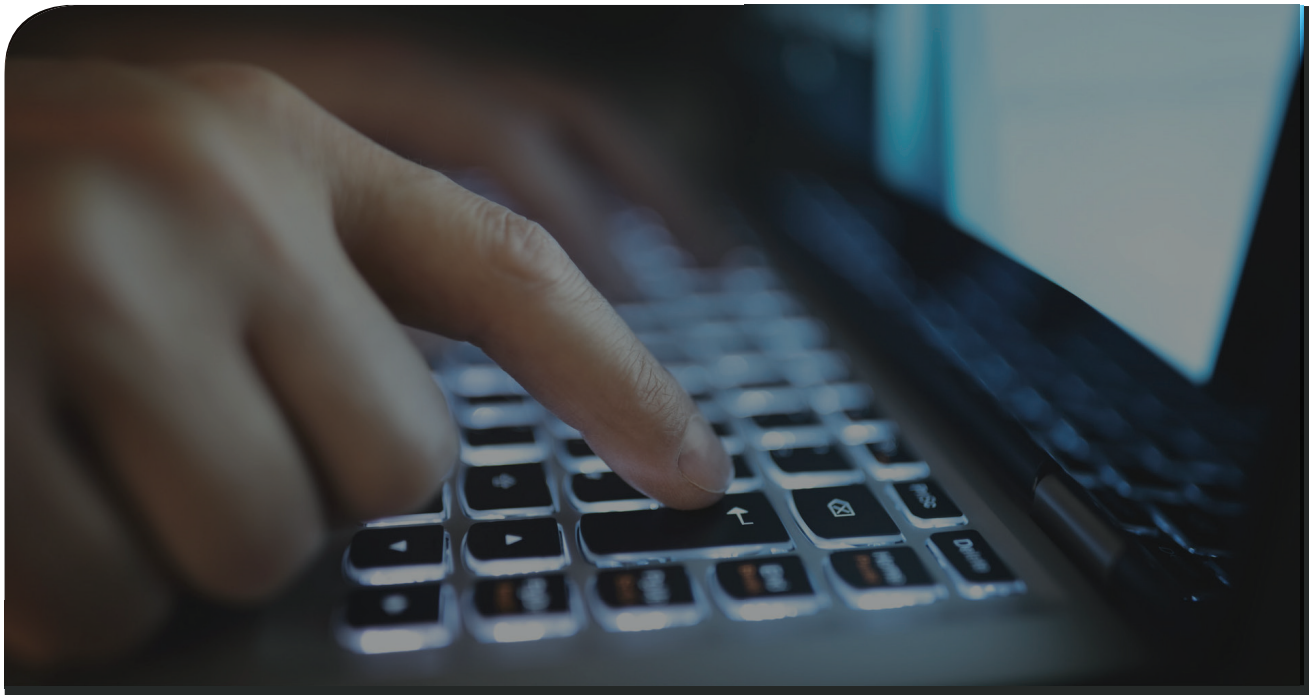
الدور المطلوب في معركة العقول والقلوب

لاشك أن عملية الدخول في معركة كسب العقول والقلوب لدى الشباب تتطلب أن يكون لدى وسائل الإعلام والقائمين على الاتصال والفاعلين الثقافيين وغيرهم، القدرة أولا، على فهم دوافع هؤلاء الشباب للنزوع إلى العنف، وفهم السياق الاجتماعي والسياسي، وتعزيز القدرة على طرح البدائل والحلول للمشكلات الاقتصادية، ومن ثم فإن تفعيل الخطاب الإعلامي في مواجهة التطرف يحتاج إلى رؤية واستراتيجية شاملة تعمل بشكل متوازي داخل الدولة، وتشارك فيها كافة المؤسسات المعنية بالشباب والثقافة وبالإعلام والمؤسسات الدينية ومؤسسات التنشئة الاجتماعية وغيرها، والعمل على تحديث المنصات الإعلامية لمؤسسات الدولة للعمل على مخاطبة الشباب بشكل أسرع، ومواجهة خطابات التحريض والكراهية بالمعلومات الصحيحة، والارتباط المباشر بين المسؤولين والشباب ومعرفة احتياجاتهم ومشكلاتهم. إن ترك الساحة خالية أمام تسويق الخطاب المتطرف يقع على مسؤولية مؤسسات الدولة، ومن ثم فإن الدور المنوط بها يجب أن يرتكز على ملئ الفراغ، سواء عند الشباب أو في وسائل الإعلام التقليدي أو الإلكتروني.

إن تنمية ثقافة الحوار والتسامح وحل الخلافات، أمر مهم وضروري، لأنها أساس معالجة ما يعتري مجتمعنا من مشكلات، وبإمكانها وقف تدهور الطاقة البشرية وقيمة الوقت للعمل على استخدام الإعلام في إحداث تغيير قيمي ثم سلوكي على النحو الذي يؤدي إلى تعزز القيم المحفزة على التنمية، مثل قيمة العمل والإنجاز والتطوع.

إن من شأن طبيعة شبكات التواصل الاجتماعي، إذا ما جرى استخدامها في مجتمع صحي، أن تسهم في الحوار البناء، والتعاضد الاجتماعي، وتعزيز ثقافة التسامح، إلى جانب تنمية رأس المال الاجتماعي، والذي من شأنه أن يحول تلك العلاقات المتكونة عبر الشبكات الاجتماعية إلى حالة إيجابية يتم توظيفها في المجال الاقتصادي، وتنمية الإبداع والابتكار، والتسامح وغيرها، وهو ما يستوجب الدفع بالترادف بتيار مدني قوي، عبر تنشيط دور المنظمات الأهلية والمؤسسات الثقافية، ودعم الاهتمام بتنوير الشباب والمواطنين، ورفع الوعي والمعرفة، وتحديث الدور والأدوات والآليات التي تتبعها الحكومات من أجل مواكبة التغيير، ورفع التحديات،

٧ عادل عبد الصادق، الفضاء الإلكتروني والرأي العام: تغير المجتمع والأدوات والتأثير، قضايا استراتيجية، المركز العربي لأبحاث الفضاء الإلكتروني، العدد ١٢، ٢٠١٣



> إن فهم منظومة التغيير في القيم ثم السلوك، وتعلم تكتيكات التجنيد كانت من ضمن التطبيقات الأبرز من قبل الجماعات الإرهابية لجذب الشباب عبر الشبكات الاجتماعية

وتعزيز فرص الاستفادة من الثورة المعلوماتية والاتصالية.

ولا شك أن العامل الاقتصادي لا يمكن تجاهله، خاصة أن الضغط المادي يؤثر نفسيا على المواطن وعلى الجماعة بشكل عام، ومن ثم فإن العمل على تحسين الدخل والمستوى المعيشي جزء مهم في عملية الحد من تدهور القيم الاجتماعية. ولا ينفصل ذلك عن أهمية مكافحة الفقر والبطالة بين الشباب، لأنهم هم الكتلة الحرجة داخل المجتمع، وهم الأكثر استخداما لها، والأكثر ناشطية ومعاناة في الوقت نفسه من ظروف الواقع المعيش.

إن عملية إنقاذ الفرد والمجتمع والدولة من تدمير القيم الأصيلة عبر تلك الوسائط الإعلامية الجديدة، تتطلب أن يكون الشاب هو منصة الانطلاق في تلك المواجهة، عبر تعزيز ثقافته العامة، ورفع مستويات الخطاب الثقافي للمؤسسات الدينية والثقافية والإعلامية، ليكون لها الدور الحاضن للشباب. ومن الضروري أن تلتزم وسائل الإعلام بالشفافية والمصداقية في طرح المعلومات، وتقوم بتشجيع روح التسامح والحوار والابتكار والإبداع، وذلك لأن ثقافة المستخدم هي السبيل الوحيد للوقاية الذاتية من مخاطر التعرض للخطاب المتطرف.

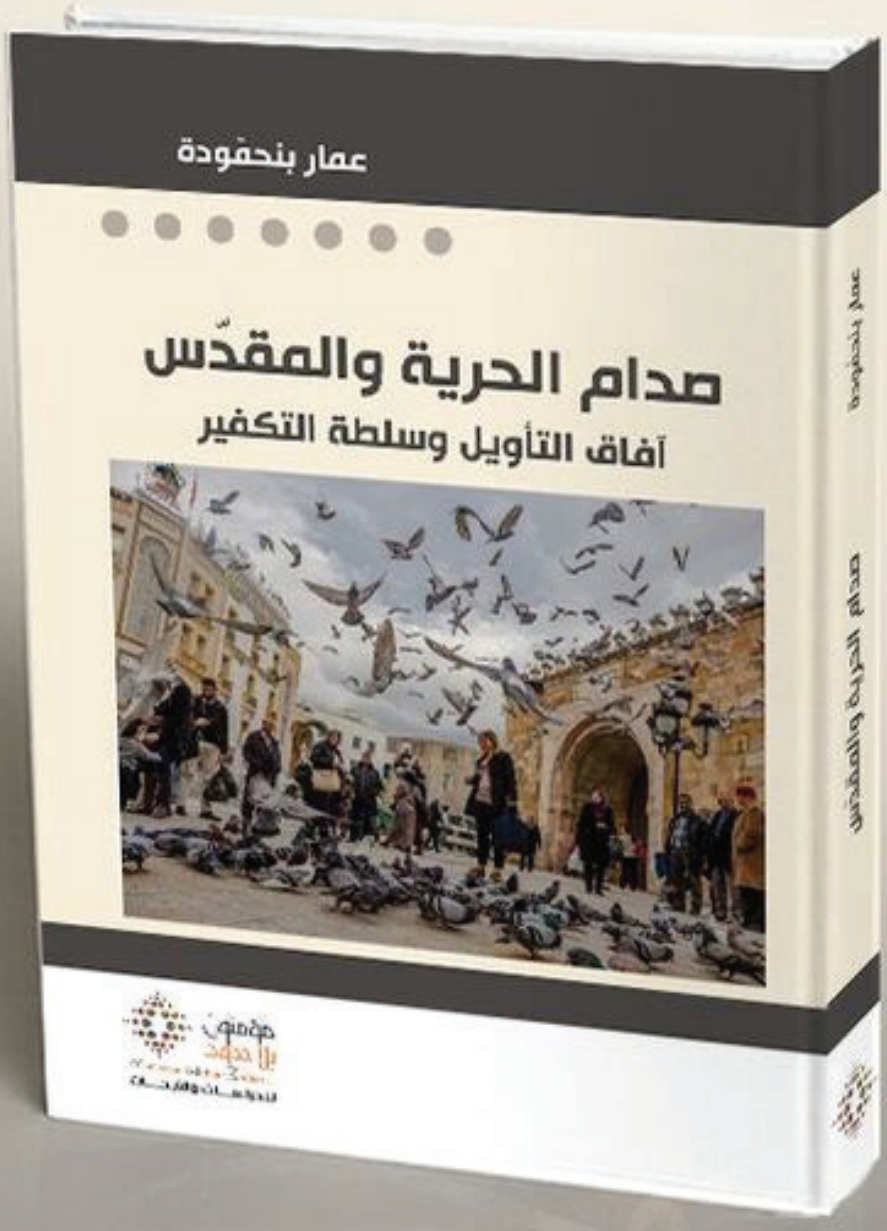
ولهذا، يجب العمل على تحديث الإطار التشريعي المنظم لوسائل الإعلام التقليدية، وتلك الخاصة بالإعلام الإلكتروني، وتبني تشريعات لمواجهة الجريمة الإلكترونية ونشر الكراهية والعنف عبر وسائل الإعلام، خاصة في ظل مجتمعات تمر بحالة انتقالية مثل المجتمعات العربية، وهو ما يستتبع أهمية دور الدولة بالتعاون مع غيرها بالتنسيق في الرؤى والخطط في المكافحة، فهو أمر مهم وحيوي سيمكن من سلك طريق النجاح لمكافحة التطرف والعنف، حيث إنه

لا يمكن أن تقود الجزر المنعزلة حربا منفردة ضد الإرهاب والتطرف، بل يجب أن يتم ذلك في إطار التعاون الشامل والأمين والمهني في المكافحة.

كما أنه من الأهمية بمكان، رصد ظواهر الإرهاب وكشف الفاعلين والمتورطين، وطبيعة الممارسات الأمنية ضدهم أمام الرأي العام، وكشف زيف أفكارهم وخطابهم المتطرف، والعمل على تحسين القدرة على مواجهة العمليات النفسية عبر وسائل الإعلام، وعبر تعزيز الأمن الفكري، والعمل على تشجيع روح الاعتدال والوسطية، والحوار الهادئ، والتسامح وقبول الآخر، سواء داخل المؤسسات التعليمية أو الثقافية أو الدينية، والعمل على تغيير المناهج التعليمية بشكل يجعلها قائمة على الفهم والنقد البناء، وليس الحفظ والتلقين، وذلك من أجل المساهمة في خلق جيل جديد قادر على بناء الحوار والفهم، الذي هو ركيزة لتنمية الإبداع والابتكار عند الشباب، الذين هم عماد الأمة وأساس نهضتها الحديثة. كما يجب العمل على تعزيز التكاثف الشعبي مع المؤسسات الأمنية في مكافحة الإرهاب وإطلاع الرأي العام على حجم المخاطر الناتجة عن ظاهرة الإرهاب، ورفع الوعي، باتخاذ كافة التدابير اللازمة في مواجهة التطرف والعنف، والعمل على تعزيز قيم المواطنة، وتدبير الوقت لدى الشباب، لأنها قيم لازمة للنهضة الاجتماعية والاقتصادية. وتعزيز قدرة وسائل الإعلام على اكتساب الأفراد - خاصة الشباب - جملة من الخصائص السلوكية، والاجتماعية، وذلك من خلال العديد من المؤثرات والحوافز والدوافع، لأن الإعلام يعد منصة مهمة وضرورية للعمل على تنوير الرأي العام، وتحديد أولويات المجتمع في مجال التنمية، وغربلة القيم المحلية التقليدية بشكل يجعلها قادرة على تعزيز التنمية والتقدم، ومن جهة أخرى أهمية العمل على تفسير السياسات والتطبيقات التي يقوم بها صانع القرار أمام الرأي العام، بما يجعله شريكا، سواء بالمراقبة أو بالمساهمة الفعلية في عملية التنمية، والتي تحتاج إلى وعي جماهيري - شعبي.

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر الآن



للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
book.mominoun.com

بقلم:
نورالدين بنمالك
باحث مغربي بسلك الدكتوراه كلية علوم التربية – الرباط

التطرّف وخطاب الكراهية في أوساط الشباب*

جذور الأزمة وصيغ التجاوز

يحضر التطرف بين فئة الشباب حضورا مكثفا، لا يمكن أن يضاهى حضوره بين أفراد باقي الفئات العمرية، مما حدا بمنظمة الأمم المتحدة[1]، إلى حث منظماتها الموازية والحكومات من أجل العمل على وضع سياسات عمومية، خلال العشرية الحالية، تستهدف درء التطرف في أوساط الشباب في إطار استراتيجية شاملة لمحاربة الإرهاب.

والمقصود بالتطرّف هنا، هو الشدة والإفراط والسعي إلى أقصى الاتجاه، ونخص بالتتبع، التطرف الذي يرتبط بالدين والغلو فيه، والمؤدي إلى التعصب ضد المخالف واستباحة العنف ضده، أو ما أصبح يطلق عليه التطرف العنيف.

بينما يأخذ تعريف خطاب الكراهية توصيفات عدة، نجملها في العنف اللفظي المُتضمَّن في الخطاب الدوني أو الرافض للآخر. ويشمل هذا الخطاب الكُره البيّن والتعصّب الفكري والتمييز العنصري والتجاوزات

* أنجزت هذه الورقة تحت إشراف الدكتور محمد غزالي، أستاذ التعليم العالي بكلية علوم التربية، جامعة محمد الخامس بالرباط.

١- خطة عمل الأمين العام للأمم المتحدة لمنع التطرف العنيف، ٩ فبراير/ شباط ٢٠١٦

إن تكاثف الشعور بالإحباط
يلعب دورا في تحويل
الشخص العادي إلى
متطرف

التعبيرية القدحية والنظرة الاستعلائية في الخطاب المصحوب بالإقصاء.

لا يحد مفهوم الشباب هنا، بفئة عمرية معينة فقط، بل بأجيال جديدة وجدت نفسها في خضم بحر متلاطم من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، وانتشار البطالة وانسداد الأفق، من جهة، ومن جهة أخرى نشأت محاصرة بأزمة هوية، تتحول يوما بعد يوم أكثر تعقيدا من باقي الأزمات، وتساهم في تعميق حالة التمزق الداخلي لهذه الفئات الشابة التي تعاني من أزمة هوية خانقة، بين تراث ثقيل وحداثة صادمة.

إنه تكاثف الشعور بالإحباط؛ الذي يلعب دوره في تحويل الشخص العادي إلى متطرف، كما أوضح ذلك عالم الاجتماع الفرنسي جيرالد برونر[٢] في كتابه «الفكر المتطرّف؛ كيف يصبح الناس العاديّون متعصّبين»، حيث ينضاف اليأس من عالم خارجيّ معادٍ إلى الإحباطات الفرديّة، مما يلهم فئات عمرية وتتحول مع تكاثف الشعور بالإحباط هذا إلى العنف بفعل حركة المقاومة التي قد تجابهها من النظام الاجتماعي السائد.

في هذه الورقة، نعرض للعوامل المباشرة والخفية التي تقف وراء انسياق شباب من وطننا وراء دعوات التطرف والانخراط في ترويج خطاب الكراهية، كيف يحصل ذلك داخل الوطن الأم، وكيف لم ينج منه شباب المهجر، بالرغم انتفاء الأسباب الاقتصادية؟ وأيّ دور للوسائط الاجتماعية وشبكات التواصل الحديثة في الانتشار المتزايد لهذا الداء بين جزء من الفئات الشابّة؟ وهل ما تزال الفرصة مواتية لاستدراك ما فات والحد من انتشار التطرف وخطاب الكراهية؟

تطرف الشباب داخل الوطن

العوامل المتداخلة

في تقرير جديد للمجلس الاقتصادي والاجتماعي[٣] صدر في شهر أغسطس (آب) ٢٠١٨، توقف معدوه عند تنامي ظاهرة التدين في صفوف الجيل الحالي من

على الرغم من الخطط والإمكانا
التطرف، فقد ظل تدفق فئة من الش
التيارات المتطرفة

الشباب مقارنة مع الأجيال السابقة، بالإضافة إلى انكفاء فئة منهم داخل دائرة التدين رافضة الحداثة المستوحاة من الغرب، لدرجة أنه قد يتحول هذا الانكفاء إلى انغلاق على الذات، بل إلى تطرف ديني لدى البعض.

هذا الجانب الديني يحظى بتأثير كبير على أيديولوجية الشباب وتوجهاتهم الفكرية وطريقة تعاملهم مع المجتمع ومع أسرهم، بعد أن أضحى الشباب مستهدفا من قبل المرجعيات الدينية، التي وصفها التقرير بالتبسيطية والمرتبطة بالتطرف والحركات المتشددة، وحث القائمين على كل سياسة عمومية متوجهة للشباب أن تولي اهتماما خاصا لهذه المسألة، وأن تدمج البعد الديني في إطار خطاب واضح وعقلاني ومنفتح ومحدود النطاق، يرتكز على مرجعية وقيم الانفتاح.

٢- Gérald Bronner, La Pensée extrême: Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques, Paris, Denoël, ٢٠٠٩, p ٢٥١

٣ المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، مبادرة وطنية جديدة لفائدة الشباب المغربي، أغسطس (آب) ٢٠١٨ . goo.gl/pCKwu٤

> ت المرصودة لمواجهة مد
> شباب المغربي مستمرا نحو
> في الداخل والخارج

وبالعودة قليلا إلى الوراء، نجد أن المغرب عرف، مع بداية الألفية الجديدة، بروز ظواهر اجتماعية مرتبطة بالتطرف، طفت على السطح، بعد أن كانت بذورها كامنة في تربة المجتمع المغربي.

أبرز هذه الظواهر، انخراط مجموعة من الشباب المغربي، داخل الوطن وخارجه، في تيارات متطرفة، ما فتئت أن نقلت ساحة اشتغالها من تطرف في الأفكار إلى تطرف عنيف يمس الحياة اليومية لمنخرطيها، ويظهر على سلوكهم في محيطهم الاجتماعي.

غير أن انتساب فئة من الشباب المغربي للجماعات الدينية[٤] قبل هذه الفترة، لم يتسم في مجمله بالتطرف، فمنذ سبعينيات القرن الماضي، ظهرت عدة تنظيمات مغربية أو تابعة لجماعات دينية مشرقية، كما اشتهر مثقفون ودعاة سعوا إلى التقرب من الشباب وتسهيل انخراطهم في هذه الجماعات. وكانت عملية الاستقطاب تتم، في غالب الأحيان، عبر ساحات الجامعات والمدارس الثانوية، مما خلق دينامية فكرية وتنظيمية، أثمرت فيما بعد مشهدا متنوعا من الجماعات الإسلامية.

لكن أحداثا دولية ظهرت في فترة الثمانينيات، ووقع معظمها في العالم الإسلامي، خلقت سياقات موازية لاستقطاب فئة من الشباب لـ «الجهاد» في أفغانستان، البوسنة والهرسك، الشيشان...إلى أن توج هذا المسار الدولي بأحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) ٢٠١١.

فيما شكلت، محليا، أحداث ١٦ مايو (أيار) الإرهابية سنة ٢٠٠٣ بمدينة الدار البيضاء لحظة انكشاف الخطر المحدق والملموس هذه المرة الذي أحدثته الأفكار المتطرفة، بعد أن تسللت إلى شباب يافع تحول في غفلة من الزمن إلى أداة تدمير هائلة.

انتبهت الدوائر الرسمية في المغرب مبكرا لانتشار ظاهرة التطرف في أوساط الشباب، وانعكس ذلك على أكثر من جهة، حيث اشتغلت عدة دوائر على الظاهرة، على مختلف المستويات، الأمنية منها، والاجتماعية والتربوية، إلا أنه مع كل تلك الخطط والإمكانات المرصودة لمواجهة مد التطرف، والحد من فعالية الأفكار والجماعات والأشخاص والوسائل التي تعمل على انتشاره، ظل تدفق فئة من الشباب المغربي مستمرا نحو التيارات المتطرفة في الداخل والخارج.

على المستوى الداخلي، استطاع المغرب بعد أحداث ١٦ مايو (أيار) في الدار البيضاء تفكيك عشرات الخلايا الإرهابية، منها ما كان مرتبطا بالخارج أو مجرد «ذئاب منفردة»، وتواترت الأرقام والمعطيات الرسمية التي تقدمها المصالح الأمنية[٥] عن الخلايا المفككة وتكشف من خلالها عن حجم المخاطر والتهديدات التي تواجه المغرب، وكذا حجم الإمكانات التي تتوفر عليها بعض هذه الخلايا.

٤- شليغم غنية، الحركات الإسلامية من التطرف الديني إلى الاعتدال السياسي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد الثامن، يونيو/حزيران ٢٠١٢، الجزائر، ص ٣٠٧،

انظر رابط النسخة الإلكترونية:
goo.gl/P٣hbNB

٥- انظر التقرير الصادر عن وحدة الأبحاث في مركز "برق" بعنوان: "مسار تفكيك الخلايا الإرهابية في المغرب" للباحث: لحسن حما، يقدم فيه قراءة لاستراتيجية المغرب في مواجهة التطرف والإرهاب والمسار الزمني لتفكيك الخلايا الإرهابية.

وحسب هذه المعطيات[٦] فإن تجنيد الشباب المغاربة في المنظمات المتطرفة والانخراط في التخطيط للهجمات الإرهابية اتسع ليشمل عدة مدن مغربية (طنجة، تطوان، وجدة، فاس، بني ملال، سلا، القنيطرة...)، وارتفع العدد الإجمالي للمقاتلين المغاربة في تنظيم «الدولة الإسلامية» في العراق والشام «داعش»؛ حيث وصل عددهم خلال ٢٠١٤ إلى ١١٢٢ من الذين توجهوا، أساساً، عبر تركيا إلى سوريا والعراق. فيما يبلغ العدد الكلي للمغاربة، من حاملي الجنسيات الأخرى، الأوروبية خصوصاً، ما بين ١٥٠٠ و٢٠٠٠.

قد أدلى وزير الداخلية المغربي[٧] أمام البرلمان بتأكيدات على استمرار تدفق المتطوعين الجهاديين المغاربة على معاقل التنظيمات الجهادية في سوريا والعراق ثم ليبيا لاحقا، وأنه يوجد في الوقت الحالي على الأرض حوالي ٣٠٠ مقاتل مغربي فعلي، أغلبهم في تنظيم «الدولة الإسلامية» (داعش).

وأكد ذات المسؤول أن العدد الإجمالي لهؤلاء المقاتلين، الذين غادروا البلاد منذ ٢٠١٢ حتى اليوم، وصل إلى ١٦٣١ شخصا، لكن ٥٥٨ جهاديا منهم لقوا مصرعهم في معارك هناك، كما أن هذا العدد يشمل ٢٨٤ امرأة و٣٣٣ طفلا قاصرا التحقوا أيضا بمعاقل التنظيمات المتشددة، ناهيك عن ٢٦٥ شخصا عادوا إلى المغرب، بينهم ٥٢ امرأة و١٥ طفلا.

هذه الأرقام تسائلنا عن المعين الذي تخرج منه أفواج الشباب الذين يشكلون الزاد البشري لهذه الخلايا، كيف تستطيع هذه التنظيمات العثور على منفذين لخططها، بكثافة وتدفق مستمرين في الزمن؟

كشف تحقيق إعلامي أجرته مجلة «تيل كيل»[٨] عن معطيات يجدر ذكرها في هذا السياق، فهي تتعلق بمرويات يحكيها أحد الشباب «هشام حمزي»، الذي كان سيفجر نفسه، عقب أحداث ١٦ مايو (أيار)، لولا أن تم القبض عليه، ويقدم شهادة حية لما جرى، تتضمن تفاصيل معبرة راسما صورة واضحة عن الأسباب المتداخلة التي تجذب فئة من الشباب إلى التيارات المتطرفة.

يوجد في الوقت الحالي على الأرض فعلي، أغلبهم في تنظيم

ويمكن سرد التحول الذي طرأ على مسار الشاب موضوع التحقيق في النقط التالية:

١ - في المنطلق، لم يكن هشام شابا متدينا، بل منغمسا في حياة مجون تدور بين الكحول والمخدرات. وبالرغم من سلوكياته المشار إليها، فإنه كان يصغي بين الفينة والأخرى للخطيب المصري الراحل الشيخ كشك، معبرا عن إعجابه به لمعارضته الصريحة والمعلنة للحكام العرب في تلك الحقبة.

٢ - البدايات الأولى للتحول ستطرأ على مستوى المحيط الأسري لهشام، حين ارتدت أخواته البنات النقاب، وظهرت عليهن سلوكيات مغالية، وهو ما رفضه هشام في البداية، لكن تزامن هذا التحول في أسرته مع ظهور شيوخ سلفيين في الحي الذي يقطنه، ساهم في التأثير على قناعاته، وجعله يتبنى نفس

٦- المصدر السابق.
٧- وزير الداخلية، عبد الوافي لفتيت، أثناء إلقاء عرضه أ في مجلس النواب، الميزانية الفرعية لوزارته، يوم ١٢ مايو (أيار) ٢٠١٧
٨- نشر في مجلة "تيل كيل" عدد ٧٦٤ الأربعاء ١٦ مايو/ أيار ٢٠١٨

...س حوالي ٣٠٠ مقاتل مغربي ...م «الدولة الإسلامية»

الأفكار وينخرط في نفس التيار، بعد أن أصبح كثير الاستماع لأشرطة صوتية لمشايخ سلفيين من مصر والسعودية يمده بها شيوخه الجدد الذين غص بهم حيه الشعبي في مدينة فاس.

٣ - بداية من سنة ٢٠٠٢ سيتوج التغيير الذي حصل في أفكاره بتغيير على مستوى السلوك، حيث أصبح هشام حمزي يشارك في دوريات للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأحياء مدينة فاس رفقة شركائه، حاملين أسلحة بيضاء، معلنين أنفسهم شرطة للأخلاق، كما في العربية السعودية أو أفغانستان تحت نظام طالبان، بلباس أفغاني وشعر طويل ولحية كثيفة. كانوا يعاتبون النساء اللواتي يعتبرنهن عاريات، ويهاجمون السكارى ومستهلكي الحشيش.

٤ - الخطوة الموالية في هذا المسار المتطرف، كانت التدريب على السلاح بهدف سرقة الأبناك من أجل جمع المال الكافي بغية تمويل التدريب العسكري، وشراء أسلحة وصناعة متفجرات، وكانت التدريبات تتم بإشراف الفرنسي بيير روبير الذي سيتم اعتقاله لاحقا.

٥ - لكن أحداث ١٦ مايو (أيار) عجلت باعتقال هشام، وأسبوعان بعد هذا التاريخ، قامت قوات الأمن بتطويق منزله والحي الذي يسكن فيه، وصدر في حقه حكم بـ١٠ سنوات سجنا نافذاً بعد إدانته من أجل تكوين عصابة إجرامية، وحيازة وصناعة أسلحة ومتفجرات.

تفاصيل المسار الذي مرّ منه الشاب هشام، والتي أدلى بها بعد ١٥ سنة من تلك الأحداث الأليمة تشكل شهادة مباشرة من صاحبها، لا تشكل حالة معزولة، بل ترسم في خطوطها العريضة ملامح ذات المسار أو قريبا منه، والذي مر منه معظم المنتسبين للتيارات المتطرفة، حيث إن غالبية الشباب الذين تم استقطابهم من طرف هذه التيارات، حسب تقارير أمنية أوردتها دراسة للمركز العلمي العربي للدراسات والأبحاث الإنسانية[٩]، يتقاسمون النقط المشتركة التالية:

- ينتمون إلى الفئة العمرية ما بين ٢٠ سنة و٤٥ سنة
- ذوو مستوى دراسي متدنّ
- ينحدرون من أوساط اجتماعية هشّة
- عاطلون عن العمل أو يمارسون مهنا غير مهيكلة
- تكوينهم الفكري والديني محدود وضعيف

هذه الخصائص المشتركة، يتداخل فيها الاقتصادي بالاجتماعي، والثقافي بالتربوي، تشترك فيما بينها بغياب التأطير، مما جعل هذه الفئة أداة سهلة وطيعة بين أيدي التنظيمات المتطرفة في الداخل. لكن إذا كان هذا يفسر جزءا كبيرا من التحول نحو التطرف داخل المدن المغربية، فما الذي يفسر انخراط عدد كبير من أبناء المهاجرين ضمن هذه التنظيمات وسهولة تجنيدهم وقيامهم بأعمال إرهابية؟

شباب المهجر، تطرف في الضفة الأخرى

ارتبط ظهور بوادر التطرف الديني بين شباب

٩- ظاهرة التطرف العنيف بالمغرب "تهديد حقيقي أم فزاعة مخيفة" منشورة في موقع المركز: http://arab-csr.org/

المهاجرين في أوروبا، كما حدث وأشرنا إلى ذلك على مستوى المغرب، في ثمانينيات القرن الماضي من خلال مشاركة أعداد من الشباب المسلمين فيما سمي آنذاك بالجهاد الأفغاني، ثم ما لبث أن وجد صداه في البلدان المستقبلة مع تعاقب أزمات العالم الإسلامي، بعد ذلك، من البوسنة والهرسك وانتهاء بما يجري في بلاد العراق والشام.

ففي فرنسا مثلا، يميز جيل كيبل في كتابه «الهوة»[١٠] بني تعاقب أجيال المسلمي بدءا بـ «جيل الآباء»؛ أي الجيل الأوّل المعروف بتديّنه الشعبيّ، و«جيل الشباب» المتأثّر بدعوات الإخوان المسلمين في مرحلتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، و«جيل الإسلامويّة» الذي تولّد مع الإحباط السياسيّ في بلاد المسلمين، ويركز كيبل ههنا على أنّ أسباب ظهور «الإسلامويّة» تمسّ دار الإسلام أوّلاً، ثم ترتدّ على الغرب في مرحلة لاحقة، وتبتدئ هذه المرحلة مع أحداث سبتمبر (أيلول)عام ٢٠٠١. ١١

كثيرة هي الملتقيات التي التأمت لمدارسة الدوافع التي تقف خلف انخراط فتاة أو فتى، ولد ونشأ في أوروبا، وهو/هي في ريعان شبابه، وخضوعه لإغراء أفكار متطرفة، لدرجة الانتماء إلى «داعش»، وتوالى البحث في سيرورات انخراط الشباب المهاجر في هذه التنظيمات، وتقديم أرواحهم وأجسادهم فداء لتلك الأفكار.

نستحضر كنموذج على ذلك ملتقى دوليا، حضرته، احتضنته مدينة فاس، شهر فبراير (شباط) ٢٠١٧، نظمه «المركز الدولي للحوار والبحث حول الهويات الذاتية والمجتمعية»، حول «الفضاءات الجديدة للهوية... صناعة التطرف». شارك فيه باحثون وخبراء معظمهم أجانب، من فرنسا وكندا، تتقاطع تخصصاتهم العلمية، بين الفلسفة والأنثروبولوجيا وعلوم الأديان والتحليل النفسي والطب النفسي.

دار النقاش النظري بين الباحثين حول الأسباب الفكرية والعقدية لظاهرة التطرف العنيف باسم الدين، ودور التيارات والحركات السلفية بمختلف ألوان طيفها خاصة منها الوهابية والسلفية الجهادية في تعبئة هؤلاء الفتية وغسل أدمغتهم، إذ إن القتل باسم الله ليس وليد «داعش».

١٠- Gilles Kepel, La Fracture: Chroniques ٢٠١٦-٢٠١٥, Gallimard, Paris, ٤ novembre ٢٠١٦, p٢٨٨

غالبية الشباب الذين تم استقط
المتشددة، ينتمون إلى الفئة العم

لم يقتصر الأمر على الفكر السلفي الجهادي في تهيئة أرضية التطرف العنيف، بل ثمة دور للتطرف المضاد؛ فعودة الدين إلى احتلال الفضاء العمومي، وتنامي حركات اليمين في أوروبا وأمريكا يتناغم مع ما يجري في العالمين العربي والإسلامي، لا أقل على ذلك ما حدث في إقليم الكيبيك بكندا خلال شهر يناير (كانون الثاني) ٢٠١٧، وهجوم مسيحي متطرف على مسجد مخلفا قتلى وجرحى بين المصلين.

بالمقابل، فإن مساهمة الأفكار الدينية، وإن كانت ثابتة، يتم الارتكاز عليها من طرف الحركات المتشددة في إقناع واستقطاب وتعبئة هؤلاء «الجهاديون الجدد» من الشباب المهاجر أو من أبناء المهاجرين، فإن أبحاثا ميدانية قدمتها الأنثروبولوجية الفرنسية «دنيا بوزار»[١١] رئيسة «مركز الوقاية ضد الطائفية المتعلقة بالإسلام» في الملتقى أفادت أن نسبة مهمة من

١١- Dounia Bouzar, Comment sortir de l'emprise "djihadiste» ? Les éditions de l'atelier, Paris, ٢٠١٥

> طابهم من طرف التيارات
> رية ما بين ٢٠ سنة و٤٥ سنة

الحالات التي يتم رصدها بين الشباب المجندين، أو من هم في طريق التجنيد هم حديثو عهد، إما بالإسلام أو بالتدين.

التحليل الاجتماعي والنفسي ربط بين علاقة الاستقرار الأسري ونظام العائلة في أوروبا كما في الدول العربية بالمساهمة في إعداد مشروع «انتحاريين» تتلقفهم الحركات المتطرفة، وتستلمهم من محاضن أسرية وفرت لديهم عن وعي أو بدونه، الاستعداد النفسي للارتباط بحركات متطرفة أو الحلم بـ «مثال هوياتي متطرف»، على حد تعبير شارلز ميلمان[١٢]، رئيس جمعية دولية للطب النفسي.

وفي هذا الصدد، قدم الدكتور سيرج حيفيز الأخصائي في التحليل النفسي والمعالج النسقي (ينحدر من عائلة مصرية يهودية) حالات لشباب انخرطوا في منظمة داعش لأسباب غير مباشرة، نفسية واجتماعية، اكتشفها من خلال الاشتغال المستمر مع الأسر والشباب المنخرطين، أو من كانوا في طريق الاستدراج للانخراط في حركات التطرف العنيف.

من منظور الدكتور حيفيز، فإن الأسرة/العائلة تعتبر أول طائفة ينتمي إليها الفرد، وداخل هذه الطائفة تتحرك المعتقدات والأفكار والعلاقات متأثرة بباقي الطوائف من خارجها، ورصد «حيفيز» حالات لشبان من مختلف الطبقات الاجتماعية، وجاء عنصر المفاجأة في بعض الحالات من «الشبان المتطرفين» الذين لا يتحدرون من أسر فقيرة ولا مهمشة، ولا من أسر مستويات تعليم الأبوين فيها متدنية.

وذكر حالات لشبان من أبوين فرنسيي الأصول والنشأة، ينتمون إلى طبقات وسطى أو ميسورة، ينحدرون من أبوين قد يكونان كاثوليكيين، علمانيين، يهود أو مسلمين غير متدينين. وجاء تشخيص د. حيفيز، بعد البحث والمتابعة، أن هؤلاء الشبان الذين ينخرطون في خلايا إرهابية لا يبتعدون من حيث الدوافع النفسية عن الشبان الذين تم علاجهم من الإدمان أو فقدان الشهية أو الرغبة في الانتحار. فجميعهم يشتركون، في نظره، في كونهم يجعلون الموت كاختبار لإعطاء معنى لوجودهم.

ولإعطاء دليل على فرضيته، استحضر الدكتور سيرج حيفيز حالة الفتاة «بولين» Pauline (اسم مستعار) ذات الستة عشر عاما، تنتمي إلى أسرة فرنسية، من أم ليبرالية وأب مثقف، قامت «بولين» بتزوير جواز سفر، والتحقت بسوريا عبر تركيا، بعد أن كتبت على صفحتها في «الفايسبوك» قبيل سفرها: «أمي وأبي لا يفهمانني، أنا حزينة ووحيدة، أصدقائي تافهون جدا، أحب أن أكون مفيدة وأن أنقذ العالم..».

هنا يرى الخبير الفرنسي أن «بولين» سقطت في فخ «نفور معرفي» Dissonance cognitive من طائفتها الأصلية/الأسرة ومن مجتمعها وأصدقائها، لتأخذ في البداية طريق العزلة التي تنتهي إلى «البارانويا» وشرعت في زيارة مواقع الإنترنيت التي تغذي كل ذلك، لتكون في وضع الفريسة للحركات التي تتصيد اليائسين، والذي يوجدون في حالة صدام مع العائلة وباقي البنيات المحيطة بهم.

١٢- Charles Melman: La radicalisation à l'adolescence relève-t-elle de l'idéologie ou de la psychopathologie? https://ephep.com/fr/content/texte/chmelman-radicalisation-a-l-adolescence-relave-t-elle-de-l-ideologie

مـع الوقـت أصبحـت «بولـين» جـزءا مـن مجموعـة افتراضيـة، أفرادهـا هـم الوحيـدون في العالـم الجديـرون بثقتهـا المطلقـة، لقـد أصبحـوا عائلتهـا الجديـدة، وضعـت الحجـاب عـلى رأسـها، ثـم النقـاب عـلى وجهها فيمـا بعـد، لإعـلان العزلـة والانفصـال الشـعوري عـلى مجتمعها مـن جهـة، وبأسـلمة حالـة التمـرد والثـورة الـتي تعيشـه كمراهقـة ضـد أسرتهـا.

وعرضـت عائلتهـا لأشـكال متعـدد مـن العنـف المراهـق، حيـث كـسرت جميـع زجاجـات النبيـذ، وكـسرت أشرطـة الموسـيقى وأخضعـت أبويهـا وشـقيقيها لمواعـظ دينيـة، وشـبه الدكتـور حيفـيز كل ذلـك بمـا يفعلـه الشـبان المدمنـون مـن سرقـة المـال أو اختفـاء المجوهـرات.

لقـد اكتشـف الدكتـور سـيرج حيفـيز أن «بولـين» وجـزءا كبـيرا مـن نظرائهـا الذيـن يسـتضيفون عائلاتهـم في حصـص العـلاج العائـلي «Thérapie familiale» لـم ينخرطـوا في التطـرف العنيـف لأسـباب عقديـة، بـل تـم اسـتغلال فـترة مراهقـة عصيبـة وأعطـاب في العلاقـات داخـل الأسرة، تمثلـت في حالـة «بولـين» أنهـا كانـت دائمـا مركـز اهتمـام الأسرة، وتحـول ذلـك إلى رغبـة منهـا في أن تصبـح مركـز اهتمـام العالـم.

وبالمقابـل، ربـط تقريـر إسـباني بـين التهميـش والعنصريـة ضـد الأطفـال والشـباب المغاربـة الذيـن يعيشـون في إسـبانيا، وانخـراط جـزء منهـم في صفـوف الجماعـات المتطرفـة، بعـد أن قامـت مؤسسـة «أورتيغـا إغاسـيت» باسـتطلاع آراء ٧٠٠٠ تلميـذ وطالـب مسـلم في إسـبانيا، أغلبهـم مغاربـة، وكشـفت أن «الشـباب مـن أصـول مغربيـة ومـن أصـول مسـلمة أخـرى، يجـب أن يحظـوا بعنايـة كبـيرة مـن قبـل السـلطات والمجتمـع، بشـكل عـام، مـن أجـل تجنـب أن تكـون الإشـارة إلى مرجعيتهـم الدينيـة مصـدر رد فعـل معـارض، أو الارتمـاء في أحضـان الأيديولوجيـات المتطرفـة».

وأكـد التقريـر أن بعـض الشـباب المغاربـة يواجهـون صعوبـة في الاندمـاج في المجتمـع الإسـباني، رغـم أنهـم ولـدوا أو يعيشـون منـذ الصغـر في إسـبانيا. لهـذا دق ناقـوس الخطـر مـن تـرك هـؤلاء الشـباب لمصيرهـم، الـشيء الـذي يـؤدي إلى «نتائـج تراجيديـة»، في إشـارة واضحـة إلى مـا حـدث مـع الشـباب المغاربـة الذيـن نفـذوا اعتداء برشـلونة سـنة ٢٠١٧.

أفادت الدراسات أن نسبة مهمة م
بين الشباب المجندين، أو من هم ف
عهد، إما بالإس

التواصل الاجتماعي ونشر الفكر المتطرف

فرضـت وسـائل التواصـل الاجتماعـي نفسـها عـلى مختلـف شرائـح المجتمـع في مختلـف بقـاع العالـم؛ فقـد غـدت وسـيلة شـديدة التأثـير عـلى الأفـراد والمجموعـات. وتعـد الفئـات الشـابة، عـلى وجـه خـاص، الأكـثر حضـورا عـلى منصـات هـذه الشـبكات نظـرا لاعتمـاد هـذه الأخـيرة أسـاليب جـذب وتأثـير دقيقـة، تجعـل أعـداد المنتسـبين إليهـا في تزايـد مسـتمر، لا يـترددون في أن ينفقـوا بـين صفحاتهـا يوميـا السـاعات الطـوال.

> ن الحالات التي يتم رصدها
> ي طريق التجنيد هم حديثو
> لام أو بالتدين

وما ذلك إلا لأن الشبكات الاجتماعية[١٣]، تمثل اليوم أهم ثورة إلكترونية عرفتها البشرية في مجال التواصل الاجتماعي، والتفاعل الدائم بين أعضاء البنى الاجتماعية، ليكونوا بناء إلكترونيا تفاعليا يحقق لهم أسرع طرائق للتواصل وأبسطها لتلبية حاجاتهم ورغباتهم، والتي تتراوح بين الحاجة إلى المعرفة والوصول إلى المعلومة الجديدة، أو الاتصال، أو الانتماء، أو الترفيه... إلخ.

فهي بطبيعتها وسيلة وأداة للتواصل بين الأفراد والجماعات. تلعب أدوارا إيجابية لفك العزلة وتحمل في طياتها العديد من القيم الإيجابية. لكنها بالمقابل تساهم، بشكل كبير، في تداول كم هائل من السلوكيات السلبية وترويجها في المجتمعات العربية التي تعاني في الأصل من انتشار العنف والجريمة والأفكار المتطرفة.

لقد أضحت شبكات التواصل الاجتماعي متنفّسا لتفريغ العنف والكراهية، إذ أكّدت نسبة ٦٦٪ من المشاركين في بحث أجراه الأستاذ خالد المسيح[١٤] أستاذ التعليم العالي بجامعة القاضي عياض بمراكش هذا الطرح، لعدّة اعتبارات، مثل غياب مجالات التعبير وسهولة الولوج إليها، ولكون هذه الشبكات مجالا مفتوحا، وكوْن الشخص حُرّا أكثر أمام الشاشة، كما أنّ إمكانية إخفاء الهوية الحقيقية للشخص تسهّل نشر خطاب الكراهية، إضافة إلى غياب أدنى عقاب أو متابعة تجاه المحرضين على العنف... حسب آراء المبحوثين الذين شملتهم الدراسة.

تستغل التيارات المتطرفة الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي[١٥] على وجه الخصوص لأهداف دعائية وكأداة استقطابية، إذ إن القائمين على هذه التنظيمات انتبهوا مبكرا إلى دور الإعلام الجديد في الترويج لأفكارهم. وقد بَرَزَ في العقد الأخير، «جهاد رقمي»[١٦] فعّال تقوم به الجماعات المتطرفة، لتسويق بياناتها وصور فعالياتها عبر هذه المواقع التواصل الاجتماعي، وعلى رأسها «فيسبوك» و«تويتر»، من أجل إسناد استراتيجية «بروباغندا» تهدف إلى نشر ثقافتها المتطرفة و«التكفيرية». وتعتمدها كوسيلة آمنة لاستقطاب الشباب للتطوع في صفوفها والقتال على الجبهات التي تحارب فيها.

ومما يزيد من مستوى التحدي الذي تفرضه وسائل الاتصال الاجتماعي في نشر التطرف، اتساع مساحة مستخدمي الإنترنت في المغرب، على غرار

١٣- مراد قطبي، شبكات اتواصل الاجتماعي والفضاء العمومي الافتراضي بالمغرب، مجلة الدراسات الإعلامية: العدد الرابع، أغسطس/ آب ٢٠١٨، ص٢٤٦-٢٦٨ تصدر عن "المركز الديمقراطي العربي" ببرلين.

١٤- خالد لمسيح، شبكات التواصل الاجتماعي وتكريس خطاب الكراهية، العدد الأول من مجلة "باحثون" والمتخصصة في العلوم الاجتماعية والإنسانية. يناير/ كانون الثاني- مارس/ آذار ٢٠١٧

١٥- William Grenier-Chalifoux, Radicalisation hors ligne: le rôle des réseaux sociaux dans
le passage à l'acte terroriste islamiste (١٩٩٠-٢٠١٦), Université du Québec à Montréal, ٢٠١٧, p ٤٢

١٦- Benjamin Ducol, Devenir jihadiste à l'ère numérique, Doctorat en science politique, Université Laval, Québec, Canada ٢٠١٥, p ٥٠

باقي دول العالم، حيث قدرت الوكالة الوطنية لتقنين المواصلات[١٧] عددهم بـ ١٨,٥ مليون خلال سنة ٢٠١٦؛ أي بنسبة ٥٨,٣ في المئة من الساكنة مقابل ٥٧,١ في المئة سنة ٢٠١٥.

وحسب الوكالة، فإن الشبكات الاجتماعية، بالإضافة إلى المواقع الإخبارية، ومواقع الألعاب، والترفيه والرياضة، شكلت المحتويات المفضلة لدى المستعملين المغاربة بنسب قد تصل إلى ٨٠,٧ في المئة، بينما لم تتعد زيارة مواقع التربية والتكوين عتبة ٤٥,٧ في المئة.

في ذات الاتجاه، أكد المجلس الاقتصادي والاجتماعي في التقرير المشار إليه أعلاه أن التأثير اليومي الأكثر أهمية يتعلق بأنماط التواصل الجديدة التي تسائل الشباب عن معيشهم وعن نظرتهم للعالم، حيث غيرت شبكة الإنترنت بشكل عميق سلوك جيل مرتبط باستمرار بالعالم وبطرائق عيش مختلفة.

وأمام توسع نطاق التكنولوجيات الجديدة وشبكات التواصل الاجتماعي، يضيف تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي أن الشباب المغربي، يجدون أنفسهم "حيَال" عالم مفتوح دون قيود ظاهرة، لينهلوا من منظومة قيم تقدم خيارات وتوجهات تتجاوز بكثير الحدود المرسومة في النطاق العائلي أو المجال الترابي الذي ينتمون إليه.

هذا الوعي من الدوائر الرسمية المغربية بخطورة الوضع الراهن، والإمكانيات التي تتيحها الشبكات الاجتماعية ومعها باقي وسائل الاتصال الحديثة، تدفعنا إلى التساؤل عن الخطط المرصودة لمواجهة هذا التحدي، وتسهيل رحلة العودة للشبان الذين انجروا نحو تيارات التطرف أو كانوا في طريقهم إلى ذلك.

العودة من التطرف

درء خير من العلاج

إذا كانت العوامل المشار إليها في المباحث السابقة، وفرت الشروط النفسية والاجتماعية، الفكرية والتقنية، وسهلت انخراط فئة من الشباب المغربي

١٧- goo.gl/bdkPWS

لا يبتعد الشبان الذين ينخرطون ف
الدوافع النفسية، عن الشبان الذين
فقدان الشهية أو

في التيارات المتطرفة، وحرضتهم على تداول خطاب الكراهية الذي تعج به أدبيات هذه التنظيمات، أو على الأقل خضوعهم لتأثيرها، فإن عملية التأثير المضاد لإقناع هؤلاء الشباب بترك التطرف والأفكار والجماعات المتطرفة، وعدم الانسياق وراء خطابات الكراهية، ظل رهانا قائما إلى الآن.

تميز التعاطي المغربي الرسمي مع ظاهرة التطرف العنيف بالتفاعل الإيجابي، إذ لا يمكن إغفال الجهود الرسمية وشبه الرسمية التي تقوم بها المؤسسات التابعة للدولة كالمجلس الوطني لحقوق الإنسان، الرابطة المحمدية للعلماء، المندوبية السامية لإدارة السجون وغيرها.

غير أن التجاوب الأمني مع الظاهرة ظل أبرز ردة فعل من الدولة، حيث تحتوي جعبة المغرب على سجلٍّ حافلٍ بالإنجازات[١٨] في مجال مكافحة التطرف العنيف داخل البلاد، بما يتضمنه ذلك من تفكيكٍ لعدة خلايا مرتبطة بنواة تنظيم «القاعدة» أو بفرعها في شمال إفريقيا، تنظيم «القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي».

وقد تم بالفعل الإعلان عن توقيف الآلاف من المشتبه بهم في جرائم الاغتيال والاعتداء والسرقة؛ كما تمت مصادرة مخابئ ضخمة من الأسلحة الثقيلة؛ وأحبطت السلطات عدة محاولات لمهاجمة الأجهزة الأمنية والمرافق السياحية والبعثات الدبلوماسية وأماكن العبادة للمسيحيين واليهود. بالإضافة إلى ذلك، تم تفكيك قناتين لتجنيد الجهاديين في مالي في أواخر عام ٢٠١٢، فضلاً عن تعاون قوات الأمن المغربية والإسبانية على تفكيك خلية عابرة للحدود الوطنية تجنّد المقاتلين إلى سوريا ومالي.

أما على مستوى المعتقلين من الشباب الذين تورطوا في أعمال ذات صلة بالتطرف العنيف، وكذا باقي السجناء، فإن برنامج «مصالحة»[١٩] الذي أطلقته المندوبية السامية لإدارة السجون بشراكة مع المجلس الوطني لحقوق الإنسان والرابطة المحمدية للعلماء،

في خلايا إرهابية، من حيث
تم علاجهم من الإدمان أو
الرغبة في الانتحار

١٨- في ١٢مايو/ أيار ٢٠١٤، قدم محمد صلاح التامك المندوب السامي لـ "إدارة السجون وإعادة الإدماج" تقريرا مفصلا في معهد واشنطن. عن الجهود التي تبذله الدولة المغربية، انظر نص المداخلة على الرابط التالي:
goo.gl/CF٣SH٩

١٩- انظر تقرير أنشطة المندوبية العامة برسم سنة ٢٠١٧ على الرابط التالي:
goo.gl/٥PaFzV

شمل إلى غاية متم سنة ٢٠١٧ ما يقارب ٢٢،٠٠٠ سجين، بهدف تحصين هذه الفئة من السجناء من الوقوع في شراك التطرف والإرهاب.

واستكملت هذه المبادرة في نسختها الأولى خلال الفترة الممتدة ما بين ٢٩ مايو (أيار) و٢٥ يوليو (تموز) ٢٠١٧، وذلك بسجن العرجات، واستفاد منها ٢٥ سجينا من السجناء المدانين في ملفات الإرهاب والتطرف، يمثلون عينات من مختلف الاتجاهات الجهادية، والمحكوم عليهم بعقوبات سجنية متفاوتة، والذين عبروا عن رغبة أكيدة، حسب المندوبية، في المشاركة في هذا البرنامج بشكل اختياري وعن طواعية.

وبالموازاة مع ذلك، أطلقت المنظمة الإيطالية «بروجطوموندو ملال» بالمغرب، ومنظمة العفو الدولية - المغرب، بشراكة مع المندوبية العامة لإدارة السجون وإعادة الإدماج، مشروع «وقاية، تربية، إدماج الشباب من الفئات الهشة والسجناء الأحداث» والموجه للشباب في وضعية هشة ونزلاء المؤسسات السجنية القاصرين في جهات الرباط-سلا-القنيطرة وبني ملال - خنيفرة والدار البيضاء-سطات، على ثلاثة محاور تهم تشبيك ٢٥ منظمة غير حكومة وفاعلا مؤسساتيا، بهدف تعزيز قدراتهم لتجريب مقاربات بيداغوجية جديدة للنهوض بحقوق الإنسان لدى الشباب المهدد بالانحراف.

الجهود السالفة الذكر، وإن كانت منسجمة من حيث حجمها مع طبيعة وخطورة التطرف العنيف، إلا أنها تظل مجرد مداواة للجروح أكثر منها معالجة لأصول الظاهرة والوقاية منها.

فقد أصبح مفهوم مكافحة التطرف متجاوزا، حيث دعت منظمة اليونسكو[٢٠] استبداله بمفهوم «درء التطرف»، حيث ترى المنظمة الأممية أن «مكافحة التطرف العنيف لم يعد يفي بالغرض، بل نحن بحاجة إلى درء هذا التطرف، إذ يتطلب الأمر منا تفعيل أوجه «القوة الناعمة»، ليتسنى لنا درء التهديد الذي تسوقه التفسيرات المشوهة للثقافة والكراهية والجهل. لا أحد يولد متطرفاً يهوى العنف، فالمتطرف العنيف يُصنع ويُحقن بالفكر المتشدد.

وعلى هذا الأساس، ولتدارك النقص الحاصل في السياسات العمومية الوقائية، أطلقت اليونسكو في شهر أبريل (نيسان) من السنة الجارية ٢٠١٨، مشروعا لدرء التطرف العنيف من خلال تمكين الشباب في أربع دول عربية؛ هي المغرب، ليبيا، تونس والأردن.

وتقوم خطة اليونسكو في هذا الصدد على أربعة محاور رئيسة، يتم عبرها خلق الحاجز الوقائي بين الشباب والتطرف، وهي:

١- التعليم[٢١] بوصفه وسيلة لدرء التطرف العنيف
٢- مشاركة الشباب والتمكين[٢٢]
٣- تعبئة وسائل الإعلام وائتلافات الإنترنت المعنية بدرء التطرف العنيف
٤- دعم وتشجيع التنوع الثقافي

إذا كانت هذه المحاور تشكل أضلاع مربع الوقاية، حسب تصور المنظمة الدولية، فإن الأجرأة والتنزيل هي ما يعطي مضمونا لأية تجربة تستهدف درء التطرف، وتحديد صيغ تجاوزه، وزرع بذور التلقيح ضده.

إن التجربة المغربية، التي أفلحت إلى اليوم أمنيا في كبح جموح التنظيمات المتطرفة، واستطاعت بنجاح الالتفاف والتصدي لأغلب الاختراقات التي ظهرت من داخل البلاد ومن الخارج، والتي كان من شأنها أن تهدد الاستقرار الأمني، تقف اليوم أمام تحدي نجاعة من نوع آخر، حتى يتم تمكين الشباب المغربي من الأدوات المعرفية والفكرية القادرة على بنائه فكريا وتلقيحه نفسيا ضد أيّ خطاب متطرف أو محرض على الكراهية.

لقد تحقق، في هذا المجال، تراكم كاف لفتح صفحة جديدة، أمام الشباب المغربي، من أجل الوقوف على أرضية مشتركة صلبة، لا يقوض فيها الاختلاف في الرؤى والمنطلقات الفكرية قوام الوحدة الوطنية والسلم الاجتماعي.

٢٠- انظر خطة عمل منظمة اليونسكو لدرء التطرف على الرابط التالي:
goo.gl/Mi٢fhE

٢١- منع التطرّف العنيف من خلال التعليم، دليل لصانعي السياسات، منشورات اليونسكو، مارس/آذار ٢٠١٨

٢٢- يقصد بهذا المحور تهيئة بيئة مواتية لتمكني مشاركة الشباب بشكل ديمقراطي، من أجل ضمان أن يتوفر للشابات والشبان الفرص المناسبة ليصبحوا مواطنين عالميين فاعلين.

المراجع:

- William Grenier-Chalifoux, Radicalisation hors ligne: le rôle des réseaux sociaux dans le passage à l'acte terroriste islamiste (١٩٩٠-٢٠١٦), Université du Québec à Montréal, ٧ ٢٠١
- Gilles Kepel, La Fracture: Chroniques ٢٠١٥-٢٠١٦, Gallimard, Paris, ٤ novembre ٢٠١٦
- Gérald Bronner, La Pensée extrême: Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques, Paris, Denoël, ٢٠٠٩
- Benjamin Ducol, Devenir jihadiste à l'ère numérique, Doctorat en science politique, Université Laval, Québec, Canada ٢٠١٥

الدراسات:

- مراد قطبي، شبكات التواصل الاجتماعي والفضاء العمومي الافتراضي بالمغرب، مجلة الدراسات الإعلامية: العدد الرابع، أغسطس/آب ٢٠١٨، ص٢٤٦-٢٦٨ تصدر عن «المركز الديمقراطي العربي» ببرلين.
- خالد لمسيح، شبكات التواصل الاجتماعي وتكريس خطاب الكراهية، العدد الأول من مجلة «باحثون» والمتخصصة في العلوم الاجتماعية والإنسانية. يناير/ كانون الثاني- مارس/ آذار ٢٠١٧
- ظاهرة التطرف العنيف بالمغرب «تهديد حقيقي أم فزاعة مخيفة»، منشور بموقع المركز: http:// /arab-csr.org
- Dounia Bouzar, Comment sortir de l'emprise «djihadiste»? Les éditions de l'atelier, Paris, ٢٠١٥
- Charles Melman: La radicalisation à l'adolescence relève-t-elle de l'idéologie ou de la psychopathologie? https://ephep.com/fr/content/texte/chmelman-radicalisation-a-l-adolescence-relave-t-elle-de-l-ideologie

التقارير:

- تقرير في ١٢ مايو/أيار ٢٠١٤، قدم محمد صلاح التامك المندوب السامي لـ «إدارة السجون وإعادة الإدماج» تقريرا مفصلا في معهد واشنطن. عن الجهود التي تبذله الدولة المغربية، انظر نص المداخلة على الرابط التالي: goo.gl/b٢nk٩S
- تقرير صادر عن وحدة الأبحاث في مركز «برق» بعنوان: «مسار تفكيك الخلايا الإرهابية في المغرب»
- goo.gl/Dzcx٩W
- تقرير أنشطة المندوبية العامة برسم سنة ٢٠١٧ على الرابط التالي: goo.gl/U٣d٣٦٦
- تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، مبادرة وطنية جديدة لفائدة الشباب المغربي أغسطس/ آب ٢٠١٨
- goo.gl/٩٨١vxA
- بحث ميداني أجرته الوكالة الوطنية لتقنين المواصلات حول مستخدمي الإنترنيت في المغرب سنة ٢٠١٧
- goo.gl/wVFfEg
- حوار مع هشام حمزي معتقل سابق على خلفية التفجيرات الإرهابية ليوم ١٦ مايو/ أيار بالدار البيضاء، نشر في مجلة «تيل كيل» عدد ٧٦٤ الأربعاء ١٦ مايو/أيار ٢٠١٨
- منع التطرّف العنيف من خلال التعليم، دليل لصانعي السياسات، منشورات اليونسكو، مارس/ آذار ٢٠١٨:
- goo.gl/A١c٣j٣
- درء التطرف العنيف في كل أرجاء العالم:

goo.gl/TjhKYt

الخبير المغربي ف
الإرهاب مصطفى
لمجلة «ذوات»:

البطالة والأمية وانعدام الشعور بالأمـــــن عوامل جذب الشباب نحو التطرف

ي قضايا ي الرزازي

حاوره:
محمد قنفودي

باحث مغربي في علم الاجتماع

يرى الدكتور مصطفى الرزرازي الخبير في قضايا الإرهاب والتطرف الديني، أنه من الضروري الحفاظ على مسافة فاصلة في تمييز التطرف كحالة انغلاق فكري وسلوكي داخل المجتمع، وبين التطرف العنيف الذي أصبح مجرما في عرف القوانين الوطنية والدولية، مضيفا أن المرحلة الانتقالية من التطرف الفكري إلى التطرف المسلكي، تكمن في لحظة الانتماء التنظيمي للجماعات والتيارات ذات الحمولة الفكرية المتطرفة، حيث تتحول بحسبه تبعا للطبيعة الديناميكية للجماعات إلى قوة يعكسها تعصب الأفراد في أفكارهم وفي سلوكياتهم، لتجد لاحقا سبلا لتصريفها كأفعال عدائية ملموسة ضد الآخرين، سواء اتخذ هذا العداء طبيعة رمزية أو لفظية أو فعلية.

وأبدى الباحث المغربي قلقه أيضا، من اتساع قاعدة الشباب المنخرطة في هذه المشاريع، مرجعا ذلك إلى عدد من العوامل والشروط البنيوية؛ الأول يرتبط بظاهرة النمو الحضري للفضاء العمومي بشكل متسارع ومتوحش، دون أن ترافقه عملية التنشئة السياسية الهادفة إلى نقل الناس إلى حالة المواطنة المدنية، والثاني يرتبط بتدمير ثقافة السوق والمنافسة لثقافة التفاوض مع الواقع والتضامن مع المحيط، بينما يرتبط الثالث، بعجز مؤسساتنا التربوية والتنموية في الاستثمار في المستقبل. طبعا هناك عامل دفع وعوامل جذب مؤثرة وفاعلة في توسيع دائرة التعاطي مع تنامي ظاهرة التطرف الديني داخل مجتمعاتنا.

وبخصوص الأدوار المفترضة لمؤسسات التنشئة الاجتماعية لمحاربة التطرف الديني، اعتبر الرزرازي أن المدرسة لم تعد اليوم فاعلا أساسيا في الضبط الاجتماعي. أما الأسرة، فبالنظر إلى المتغيرات التي طرأت على الأدوار الوالدية للآباء والأمهات، فقد اتسع دور الأسرة من حيث هي حاضنة اقتصادية، ومن حيث هي فضاء لتدبير العلاقة البيولوجية بين الآباء والأطفال، على حساب الدور الوظيفي للأب والأم؛ وذلك طبعا ليس بسبب أي تقصير من طرف الفاعلين، وإنما بسبب التطور الإنساني العام الذي ينحو بالبشرية نحو إنتاج شخصيات فردية أكثر استقلالا، وأقل حاجة لحالة التوحد والهيام العاطفي بموضوع الأم في تدبير الطاقة الوجدانية للطفل منذ السنوات الأولى لحياته.

وأضاف الباحث المغربي، أن ظاهرة التطرف الجهادي شهدت تحولا منذ حوالي عشر سنوات، بانتقال حركات الجهاد العالمي من الصيغة التنظيمية المركزية في تدبير عملياتها إلى صيغة الشبكات اللامركزية. كما نجد أن العمليات الانتحارية لا تنحصر على شريحة العزاب، أو الفقراء، أو مرضى الاكتئاب أو الذكور دون النساء أو الأميين دون المتعلمين، بل امتدت لتتسع قاعدتها الاجتماعية، وتشمل الطبقات الوسطى والعليا، ومن فئات الحاصلين على الشهادات العليا. ويبقى المراهق الشخص الأكثر ترشيحا للانسياب، والاستقطاب لهشاشة آلياته الدفاعية، وعدم اكتمال نضجه، خاصة في الشق المتعلق بالذكاء الاجتماعي والذكاء العاطفي.

ويعد الباحث المغربي الدكتور مصطفى الرزرازي، خبيرا في قضايا التطرف والإرهاب، وباحثا في الشؤون الاستراتيجية وتدبير الأزمات، حيث حصل على الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة طوكيو الوطنية عام ١٩٩٧، ثم دكتوراه في علم النفس الإكلينيكي من جامعة محمد الخامس بالرباط عام ٢٠١٤. درس الدكتور الرزرازي بالعديد من الجامعات الآسيوية والعربية والأمريكية،

تجتاح العالم اليوم موجة من التطرف العنيف، ومن مميزاته أنه تطرف عملي سلوكي في معظم الأحوال

وهو الآن يدرس تدبير الأزمات بجامعة سابورو اليابانية، وبالمدرسة العليا للحكامة والاقتصاد بجامعة محمد السادس، وكذا جامعة محمد الخامس كأستاذ زائر، وهو يدير اليوم الفريق الدولي للدراسات العابرة للأقاليم والأقاليم الصاعدة. وعلاوة على كونه رئيسا للمرصد المغربي حول التطرف والعنف، وكذا المركز الإفريقي للدراسات الآسيوية، فهو يعمل كباحث مركزي بمركز البحوث والدراسات للمكتب الشريف للفوسفاط، وباحث- مشارك بالمعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية في الرباط.

ألف الدكتور الرزرازي عددا كبيرا من الدراسات حول التطرف والإرهاب، وقضايا أخرى، صدرت له بعدة لغات عربية وإنجليزية ويابانية وصينية وكورية وفرنسية وإسبانية، من أهمها: «آليات الاستقطاب عند الجماعات الإسلامية المغربية» ١٩٩٨، و«الحلم المستحيل: دراسة حول تحالفات النخب العسكرية اليابانية مع قيادات آسيا الوسطى خلال فترة ما بين الحربين العالميتين» ١٩٩٨، و«من أجل بناء منهج لقياس الهوة بين الحدود الذهنية والحدود المادية» ١٩٩٩، و«قراءة تشخيصية لشخصية أسامة بن لادن» ٢٠٠٠، و«الأمن القومي ومقومات بناء الوعي بالمصلحة» ٢٠٠١، و«من الأسرة البيولوجية إلى الأسرة الإيمانية - آليات الانشطار في بناء الشخصية الإسلامية عند عبد السلام ياسين» ٢٠٠٤، و«دراسة عيادية حول العمليات الانتحارية في العالم المعاصر- بحث حول الديناميكيات النفسية للانتحاريين - الاستشهاديين -» ٢٠١٤.

أشرف على إصدار «الكتاب الأبيض حول الإرهاب في المغرب» ٢٠١٥، ثم كتاب «في قلب التعاون الأمني بين المغرب وأوروبا» ٢٠١٥. وصدر له كتاب «حرب المغرب حول الإرهاب - دروس في التعاون الأمني -» ٢٠١٦

*** كيف يمكن تعريف التطرف الديني؟ وهل من مؤشرات لقياس هذه الظاهرة؟**

تجتاح العالم اليوم موجة من التطرف العنيف، ومن مميزاته أنه تطرف عملي سلوكي في معظم الأحوال، يعبر عن نفسه بأعمال عنف موجهة ضد مختلف فئات المجتمع ومؤسساته، وتحركه دوافع وحوافز وأسباب، بعضها عرقي أو ديني أو أيديولوجي، وبعضها الآخر مرتبط بديناميكية الأفراد كذوات اجتماعية ونفسية، لكن تطورها وتناميها، مرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر، بالأوضاع والشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي نمت وترعرعت فيها هذه الجماعات أو أولئك الأفراد.

وإذا كان من الصعب الفصل بين المسافات الفاصلة بين التطرف كحالة فكرية لها امتدادات سلوكية، وبين الإرهاب كعنف ممنهج تؤطره خلفيات فكرية تتغذى من التطرف نفسه، ثم بين العمليات الإرهابية كإحدى وسائل تجسيد السلوك العنفي من خلال معادلة تتأرجح بين استعمال «الإرهابي» لجسده كسلاح، وبين كونه مجرد مطية لتجسيد تطرفه الفكري والسلوكي من خلال ممارسة العنف على الآخرين وعلى ذاته، فإنه من باب الموضوعية الحفاظ على مسافة فاصلة بين تمييز التطرف كحالة انغلاق فكري وسلوكي داخل المجتمع، وبين التطرف العنيف الذي أصبح مجرما في عرف القوانين الوطنية والدولية.

ثم هناك صعوبات تعترضنا في الفصل بين مختلف المراحل التي يمر منها الفرد، إلا أننا ولأسباب إجرائية، نعرف التطرف باعتباره يتأسس على مجموع المعتقدات والأفكار التي تختلف عن المعتاد والمتعارف عليه سياسياً واجتماعياً ودينياً، لكن دون أن ترتبط تلك المعتقدات والأفكار بسلوكيات مادية عنيفة في مواجهة المجتمع أو الدولة؛ إلا أن هذه الأفكار قد تتحول إلى عوامل تأسيسية للتطرف العنيف حين تتجسد في جماعة أو هيئة سياسية أو دينية أو اجتماعية، وتصبح أحد المقومات المؤسسة لوجودها، فتتحول تبعا للطبيعة الديناميكية للجماعات إلى قوة يعكسها تعصب الأفراد في أفكارهم وفي سلوكياتهم، لتجد لاحقا سبلا لتصريفها كأفعال عدائية ملموسة ضد الآخرين، سواء اتخذ هذا العداء طبيعة رمزية أو لفظية أو فعلية.

> التطرف العنيف ظاهرة تدخل ضمن ديناميكيات الانحراف، وليس ضمن ديناميكيات التغير الاجتماعي

فإذا كان التطرف هو الخروج عن القواعد الفكرية والقيم السلوكية التي يتعارف عليها ويرتضيها المجتمع، والتي تمثل الأداء والأفكار والمعتقدات وطرق السلوك الفردي والجماعي السائدة فيه، فإن التعصب هو من أكثر المفاهيم ارتباطا بالتطرف وتوصيفا للحالة الذهنية للشخصية المتطرفة، ذلك أن أهم سمة للتعصب هي تحميله بالمضمون الانفعالي والتحيز، بما يعنيه ذلك من تشويه للمعرفة Distortion of Cognition. وقد يبدو التطرف مظهرا من مظاهر سوء التوافق المجتمعي، الذي يعبر عن وجود فجوة كبيرة في انحراف القيم والمعايير عن مستواها الطبيعي والمتوسط، إذ لا ينتج عن اعتدال في تطبيق الأحكام والقواعد الشائعة، بل يعكس تجاوزا وإسرافا ومبالغة لما ألفه المجتمع وأقره من زاوية قيمه على أنه الطبيعي والعادي.

وعادة ما يحيل التطرف على حالة فكرية وذهنية، تزداد حين ينتقل من طور الفكر والاعتقاد والتصور النظري إلى طور الممارسة والتطرف السلوكي، الذي يعبر عن نفسه بأشكال مادية، من أعمال قتل وتفجيرات وتصفيات واستخدام لوسائل العنف المادي المختلفة لتحقيق أهداف الجماعة. وعادة ما يكون التطرف السلوكي والمادي نتيجة وانعكاساً للتشبع بتطرف قبلي في الفكر والقناعات والاعتقاد.

وتجدر الإشارة إلى أن التطرف ليس حكراً على الجماعات الدينية، فكما أن هناك تكفيراً دينياً، هناك تكفير سياسي وعلماني، ومثلما أن هناك توجهات إسلامية متطرفة ترفض الاعتراف بالآخرين وتعمل على إلغائهم، هناك في المقابل علمانية متطرفة تستخف بالقيم الدينية، وتتجرأ على الثوابت الدينية، وترفض

محاورة من يخالفونها الرأي، وتصنفهم على أنهم خارجون عن الإجماع المألوف، وتمارس بحقهم سياسة الإقصاء والإنكار والاستئصال.

ويعرف التطرف الديني بالميل إلى التشدد والمغالاة في الأمور الدينية بالقدر الذي يتجاوز حدّ الاعتدال، وذلك بالخروج على التعاليم الدينية السائدة والتعصب للرأي إلى الحد الذي يجعله يقصي ما دونه في التعبير عن تصوره على اعتبار رأيه هو الحقيقة، الأمر الذي يعزز لديه التمثل بأن الآخر حامل الرأي المغاير/ الخطأ/ موضوع مشروع للتعديل والتغيير، ثم يخفض لديه مشاعر الشعور بالذنب في إنتاج ديناميكية قبول ممارسة العدوان والعنف على الآخر، باعتباره موضوعا مدنسا/ضالا/فاسدا، ومن تم مستباحا.

فالتطرف العنيف هو أشبه «بالجينات الأساسية الكامنة التي تنشط حين تتوفر البيئة المواتية لكي تفرز فعل الإرهاب». والتطرف العنيف وما يدفع إليه من تغذية لأفكار ومشاعر الكراهية، يتحول إلى عدوان،

> التطرف ليس حكراً على الجماعات الدينية، فكما أن هناك تكفيراً دينياً، هناك تكفير سياسي وعلماني

يترجمه الفعل الإرهابي، ويقوم على خلفية الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة وفرض الرأي على الآخرين وإساءة الظن بهم وكراهيتهم وتكفيرهم والتحريض ضدهم والوصاية عليهم. فالمتطرف يدّعي غالبا أنه مالك «للحقيقة المطلقة»، بل يسعى إلى عزل مخالفيه أو شيطنتهم قبل إقصائهم وإنكارهم.

*** كيف يمكن تقييم ظاهرة التطرف الديني في العالم العربي؟ وما مدى انخراط الشباب العربي فيها؟**

في غياب آليات علمية ممنهجة ومضبوطة، تبقى إشكالية التقييم جد معقدة في تقديري، إذ هناك عدة استطلاعات أو بحوث ميدانية في أغلبها إحصائية اشتغلت على ظاهرة التدين داخل شرائح الشباب، لكن غالبا ما يتم إسقاط أو تكييف مؤشرات التدين على ظاهرة التطرف، أو الذهاب إلى ضم مؤشرات الميول الدينية عامة كأحد عوامل الدفع نحو التطرف، وهذه مغالطة خطيرة؛ لأننا إذا أخذنا متغير التدين في بيئة كباكستان، أو مصر أو لبنان أو المغرب أو موريتانيا، فإن الفاصل بين القيمة الاجتماعية المعيارية والقيمة الشاذة يبدو متداخلا ومتباينا، ومع ذلك، يمكننا القول إن اتساع القابلية لدى الشارع العربي على الفكر المتطرف، وخاصة في أوساط الشباب، هي مقلقة بكل تأكيد، لها أسبابها المتعددة، لكن هناك عوامل عامة وبنيوية، ترتبط في مجال انشغالي العلمي بأربعة عوامل أساسية؛ الأول: يرتبط بظاهرة النمو الحضري للفضاء العمومي بشكل متسارع ومتوحش، الذي يتحقق في شقه التقني، لكن دون أن ترافقه عملية التنشئة السياسية الهادفة إلى نقل الناس إلى حالة المواطنة المدنية، والثاني يرتبط

بتدمير ثقافة السوق والمنافسة لثقافة التفاوض مع الواقع والتضامن مع المحيط، ويرتبط الثالث بعجز مؤسساتنا التربوية والتنموية عن الاستثمار في المستقبل. طبعا هناك عامل دفع وعوامل جذب مؤثرة وفاعلة تساهم في توسيع دائرة التعاطي مع تنامي ظاهرة التطرف الديني داخل مجتمعاتنا.

لكن وجب التنبيه هنا إلى أن مخاطر التطرف في مجتمعاتنا، لا يجب أن تستند على القياس الإحصائي، على اعتبار أن التطرف العنيف هو ظاهرة تدخل ضمن ديناميكيات الانحراف، وليس ضمن ديناميكيات التغير الاجتماعي. ومن ثم، فالنظر إلى تناميها يقاس ويدرس في أثره السلبي، مثله مثل ظاهرة الجريمة مثلا، وإلا سقطنا في متاهات لا تمكننا لا من فهم للظاهرة، ولا من بناء وسائل الحد منها.

*** في نظرك ما هي الشروط المساهمة في تطرف الشباب العربي؟ وهل يمكن للشروط الاقتصادية أن تكون دافعا أقوى من باقي الشروط؟**

بكل تأكيد، العوامل الاقتصادية مؤثرة، لكن بطريقة غير مباشرة. في دراسة قمنا بإنجازها خلال الفترة مابين ٢٠٠٧-٢٠١٤، قمنا بتناول وتمييز عوامل الدفع والجذب نحو التطرف العنيف، وفق مقاربة تختلف عما ذهبت إليه مجمل الدراسات الغربية. فعوامل الدفع والجذب هي تلك العوامل التي تدفع الأفراد بقوة نحو التطرف أو تجذبهم إليه. وخلصنا أيضا إلى أن عوامل الدفع هي تلك الديناميكيات التي تؤسس عند الأشخاص الجاهزية الموضوعية والنفسية للخروج عن الوضع النمطي أو العادي للحياة الاجتماعية العامة. وعلى الرغم من أنه تم اختصار عوامل الدفع في مجمل الأدبيات في العوامل الموضوعية التي تم اختصارها في المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي تؤدي إلى تنمية الجاهزية نحو التطرف، إلا أننا نميز بين عوامل الدفع الموضوعية والذاتية، وكذلك الشأن بالنسبة إلى عوامل الجذب، التي تنقسم في تعريفنا إلى موضوعية وأخرى ذاتية.

> علينا البحث في مختلف العمليات النفسية التي تصنع فردا قادرا على إفناء نفسه وإفناء الآخرين

ومن بين عوامل الدفع الموضوعية، نذكر: غياب أو ضعف الدولة في لعب دورها كآلية تدبير عقلاني للسكان، والحكامة غير الجيدة في تدبير الشأن العام المولدة للشعور بالقهر، والظروف الاجتماعية والاقتصادية السيئة، والتمييز الثقافي، والتمييز بين الجنسين، والتمييز الديني أو العرقي، والاستعمار، والبطالة، والأمية، وانعدام الشعور بالأمن، والأزمات والكوارث (المجاعة، الحروب، الاضطرابات السياسية والعسكرية إلى غير ذلك من أشكال الأزمات الطارئة)، والهجرة القسرية، والاضطهاد السياسي، والتوزيع غير المتكافئ للفرص داخل المجتمع، والفقر، وانعدام الأمن الروحي، والبيئة الدينية المنحرفة، والسياسة الغربية غير العادلة في تدبير العلاقات الدولية، ووجود سياسات عنصرية غربية، أو سياسات هجرة إقصائية وفاشلة في تدبير الاندماج.

أما عوامل الدفع الذاتية، فيمكن التركيز ضمنها على الروابط العائلية المفككة للشخص، والحوادث الصدمية في تاريخ الشخص، والتمثلات المنحرفة عند الشخص نحو المجتمع أو العالم، والتمثلات المنحرفة للشخص عن ذاته، والتاريخ الإجرامي أو التجربة السجنية للشخص، والجهل بالدين وبالمعرفة الدينية، ثم الفشل الدراسي.

وبالنسبة إلى عوامل الجذب الموضوعية، فلعل أهمها توفير جبهة التطرف (أو ادعاءها توفير): فرص للعمل، وفرص لتحسين الظروف المعيشية، وفرص للحرية السياسية أو الدينية، وفرص للمتعة، وفرص لتحسين الوضع الاجتماعي، وفرص للحماية أو الأمان، وفرص لإعادة بناء روابط عائلية أفضل، وخطاب يلبي المشاعر العدوانية للشخص ويستجيب لدافعية الانتقام عنده، وخطاب يدعو إلى المساواة، وخطاب يدعو إلى التغيير، وخطاب يدعو إلى إقامة مملكة الله. وترافقها عوامل الجذب الذاتية، والتي تتجسد في تلبية: الرغبة في التغيير، والرغبة في الانتقام، والرغبة في الانتحار، والرغبة في المغامرة أو في وجود اختلالات في

الـذكاء الاجتماعـي، أو اختـلالات في الـذكاء العاطفـي، أو اختـلالات في الـذكاء المعـرفي عنـد المسـتقطبين.

لكـن منـذ حـوالي سـبع سـنوات، وبالتحديـد تزامنـا مع ظهـور تنظيـم الدولـة الإسـلامية، نجـد هنـاك انعطافـا نحـو التركيـز عـلى شريحـة خاصـة مـن الشـباب، يتميـزون بالفشـل الـدراسي، لهـم سـوابق في الجريمـة والإدمـان، وينتمـون إلى فئـات هشـة عاطفيـا واجتماعيـا، حيـث إنهـم لا يملكـون أي مـشروع للمسـتقل، وأغلبهـم يرتبـط الخـلاص لديهـم بمـشروع الهجـرة، ليـس فحسـب مـن دول الجنـوب نحـو دول الشـمال، بـل حـتى مـن داخـل دول الشـمال نفسـها.

*** مـا هـي الأدوار المفترضـة لمؤسسـات التنشـئة الاجتماعيـة في مواجهـة التطـرف الديـني لـدى الشـباب؟**

إذا مـا حاولنـا تحديـد أهـم مؤسسـات التنشـئة الاجتماعيـة اليـوم داخـل مجتمعاتنـا، سـنجد أن المؤسسـتين المركزيتـين، وهمـا الأسرة والمدرسـة، قـد تراجعتـا عـن أداء دورهمـا الوظيفـي المرتبـط بالتنشـئة،

> إن عملية إعادة بناء الفرد ليصبح متطرفا تبدأ باستبدال مشاعر الذنب والعدوان السلبي بعدوان إيجابي على الذات

بسـبب تغـيرات بنيويـة طـرأت عـلى صـيرورة التشـكيل، عـبر نفيهـا لـلأسرة والمدرسـة ولأدوار الفاعلـين المركزيـين داخـل هاتـين المؤسسـتين: ففـي مقابـل اتسـاع دائـرة مصـادر المعرفـة الـتي لـم تعـد حكـرا عـلى المدرسـة، وعـلى التلقـين المـدرسي، نجـد أن القسـم والمعلـم والامتحـان والكتـاب المـدرسي كلهـا فقـدت حـيزا مهمّـا في تدبـير شـخصية التلميـذ، سـواء في الشـق المتعلـق بالتلقـين والتكويـن، أو بالتهذيـب أو «بالانضبـاط».

لقـد لعـب ظهـور المـدارس الخاصـة، وتنـوع برامـج التعليـم أيضـا، دورا آخـر في تقليـص وظيفـة المدرسـة في بنـاء نمـط واحـد للشـخصية «المهذبـة». وبلغـة أخـرى، لـم تعـد المدرسـة اليـوم، فاعـلا أساسـيا في الضبـط الاجتماعـي. أمـا الأسرة، فبالنظـر إلى التغـيرات الـتي طـرأت عـلى الأدوار الوالديـة للآبـاء والأمهـات، فقـد اتسـع دور الأسرة مـن حيـث هـي حاضنـة اقتصاديـة، ومـن حيـث هـي فضـاء لتدبـير العلاقـة البيولوجيـة بـين الآبـاء والأطفـال، عـلى حسـاب الـدور الوظيفـي لـلأب والأم؛ ذلـك طبعـا ليـس بسـبب أي تقصـير مـن طـرف الفاعلـين، وإنمـا بسـبب التطـور الإنسـاني العـام الـذي ينحـو بالبشريـة نحـو إنتـاج شـخصيات فرديـة أكـثر اسـتقلالا، وأقـل حاجـة لحالـة التوحـد والهيـام العاطفـي بموضـوع الأم في تدبـير الطاقـة الوجدانيـة للطفـل منـد السـنوات الأولى لحياتـه.

بـل إن حـتى بعـض الوسـائط التنشـئوية مثـل التقافـز الـذي لعـب أدوارا مهمـة خـلال العقـود الأربعـة الأخـيرة، نجـده اليـوم يتراجـع لصالـح وسـائط الـذكاء الاصطناعـي المرتبطـة بالأجهـزة الذكيـة، واتسـاع الـدور الوجـداني للعوالـم الفضائيـة، عـلى حسـاب رقعـة الفضـاء الاجتماعـي المـادي.

لا أريد أن أطيل هنا، وإنما أخلص إلى أن التغير الوظيفي، كما طرأ على مؤسسة الدولة، التي تنازلت عن عدد من وظائفها لصالح المؤسسات الخاصة، على نفس النمط، تراجع دور المسجد، والمدرسة، والأسرة في احتكار دور الضابط الاجتماعي والثقافي.

*** هل يمكن تحليل التطرف الديني لدى الشباب بالبعد السيكولوجي والسلوكي؟ وإن كان كذلك، هل يمكن اعتباره «ظاهرة مرضية»؟ كيف ذلك؟**

في الواقع، هناك مدرستان نفسيتان في هذا الإطار؛ مدرسة حاولت الاشتغال على القيم المتطرفة، وعلاقتها بتدبير البناء النفسي للأشخاص أو المجتمعات، ثم مدرسة، ركزت على الأفراد من حيث هم ذوات، يتم إخضاعها للتحليل لفهم مسارات كل تجربة منفردة في النوح نحو التطرف.

في مقاربتي البحثية لهذا الموضوع، انتهيت بعد أكثر من عقدين إلى البحث النفسي حول ظاهرة التطرف الديني، إلى أن عملية إعادة بناء الفرد ليصبح متطرفا تبدأ باستبدال مشاعر الذنب والعدوان السلبي بعدوان إيجابي على الذات، تليها عملية الإدماج داخل منظومة الجماعة بما تمنح من مشاعر الدفء تحل محل دفء الأسرة البيولوجية، تليها عملية التماهي والتوحد بمثال أعلى إيجابي جديد (القدوة). وهنا تنشط آلية الانشطار الانفعالي Clivage / Split-off. فيوجه الحب كله إلى موضوع معين يحتل عند الذات مرتبة المثال المنزه عن الشوائب (الخير، الطيبة الكاملة)، كما يوجه العدوان كله على موضوع آخر، فيصبح نموذجا ومجسدا للشر كله (الولاء والبراء).

لكن لا تكفي عملية إعداد الفرد وترويضه لقبول أهداف الجماعة الجهادية، ما لم يتم توفير تعزيزات معنوية، وروحية ونفسية لخفض قلق الموت، ومن تم تهيئ الفرد لقبول تنفيذ العنف على الذات وعلى الآخرين.

إذا ما سلمنا بأن أغلب الأفراد الذين يتم استقطابهم من لدن الجماعات الجهادية هم من شريحة الشباب، فإنه من الواضح أن طبيعة الفترة العمرية للمراهقة تلعب حتما دورا - افتراضيا- في تهيئ المراهق لعملية الاستقطاب بما يشمل تقبله لقيمها الفكرية المبنية على تغذية العدوان والكراهية.

وإذا ما سلمنا بأن الاستجابات العدوانية الإيجابية هي آلية لخفض مستوى التوتر النفسي، حيث إذا كانت الاستجابات العدوانية السلبية مؤشرا على قوة الأنا وقدرته على المقاومة، فإن التطرف - التصلب يمثل دفاعاً ضد القلق، إذ عندما تشعر الذات بالتوتر تميل إلى البحث عن مجموعة من الأفكار والسلوكيات المتسمة بالتصلب كآلية دفاعية لحماية الضعف الذي تشعر به داخلها.

من هنا، يبدو أن تجربة نبذ الموضوع وعلاقته بالمرحلة المبكرة للاستقطاب، وفصل المراهق عن محيطه الأسري، تبدو مركزية في فهم أول مراحل الإعداد للفرد، وتحويله إلى مشروع انتحاري- استشهادي (بالفعل أو بالقوة)، إذ في تجربة الانشطار كما يعيشها المراهق داخل الجماعة الجهادية الأصولية، يبدو الفصل عن المحيط وتعزيز وسائل الإنكار والنبذ ذا أهمية ديناميكية نفسية مركزية في فصل الموضوعات السيئة عن الموضوعات الطيبة بشكل حاد، يتم معها تجاوز قلق الانفصال بتعزيز الانشطار ونقل القلق من «قلق لا إرادي» مرتبط بحالة الخطر، إلى «قلق إرادي» بعد إسقاطه على عدو- مصدر خطر خارجي، ويصبح معه هذا القلق عنصرا وظيفيا إيجابيا في عمل الأنا.

*** بعد انحصار حركات التطرف في بؤر التوتر خاصة في سوريا والعراق، هل يمكن اعتبار ذلك مؤشرا على انحصار ظاهرة التطرف الديني؟ أم إن شروط انبعاثها من جديد لازالت موجودة؟**

لا أظن ذلك، لأن ولادة تنظيم دولة الخلافة، ليس إلا محطة من محطات تطور الفكرة الجهادية داخل عالمنا المعاصر. وأتوقع أننا سنشهد أشكالا أكثر تطورا في المستقبل القريب، وكما يقول بعض علماء الأنثروبولوجيا، إذا كان المقدس قادرا على تغيير الاسم، فإنه لا يغير المكان. أما المدنّس، فخطورته تكمن في تلبس لباس المقدس، وسرقة قداسته مع قدرته الفائقة على اختراق أمكنة جديدة، بأسماء جديدة، وأشكال جديدة.

اليوم وبالموازاة مع تراجع تنظيم دولة الخلافة، نجد ظهور تشكيلات تنظيمية وتكتلات جهادية جديدة هنا وهناك، في إفريقيا، وخاصة الساحل، مثل التحالف الرباعي لجبهة نصرة الإسلام والمسلمين، أو في دول جنوب شرق آسيا.

إذا عـدت إلى الجانـب الـذي يعنيـني أكـثر، نجـد أن مخرجـات المسـح الميـداني الـذي قمنـا بـه، تشـير إلى أن ظاهـرة التطـرف الجهـادي شـهدت تحـولا منـذ حـوالي عـشر سـنوات، بانتقـال حـركات الجهـاد العالمـي مـن الصيغـة التنظيميـة المركزيـة في تدبـير عملياتهـا إلى صيغـة الشـبكات اللامركزيـة، كمـا نجـد أن العمليـات الانتحاريـة لا تنحـصر عـلى شريحـة العـزاب، أو الفقـراء، أو مـرضى الاكتئـاب أو الذكـور دون النسـاء أو الأميـين دون المتعلمـين، بـل امتـدّت لتتسـع قاعدتهـا الاجتماعيـة، وتشـمل الطبقـات الوسـطى والعليـا، ومـن فئـات الحاصلـين عـلى الشـهادات العليـا. ويبقـى المراهق الشـخص الأكـثر ترشـيحا للانسـياب، والاسـتقطاب لهشاشـة آلياتـه الدفاعيـة، وعـدم اكتمـال نضجـه، خاصة في الشـق المتعلـق بالـذكاء الاجتماعـي والـذكاء العاطفي.

أظـن أن مزيـدا مـن البحـث النفـسي الاجتماعـي سيسـاعد لا محالـة عـلى فهـم الظاهـرة، ومـن تـم وضـع الإسـتراتيجيات والبرامـج الكفيلـة بتفاديهـا وإنقـاذ ضحاياهـا، سـواء مـن أولئـك الذيـن يموتـون كضحايـا للعمليـات الانتحاريـة، أو أولئـك الذيـن ينفـذون هـذه العمليـات بعـد أن تـم اسـتقطابهم وترويضهـم عقليـا ونفسـيا وجسـديا، ثـم تحويلهـم إلى آلات للقتـل الجماعـي، أو أولئـك الذيـن اختـاروا لأسـباب ذاتيـة أن يموتـوا ويأخـذوا معهـم الآخريـن. علينـا البحـث في مختلـف العمليـات النفسـية الـتي تصنـع فـردا قـادرا عـلى إفنـاء نفسـه وإفنـاء الآخريـن.

ويبـدو أن هـذا التكييـف الديـني للعمليـات الأخـيرة الـتي طالـت عـدة عواصـم أوروبيـة تنضـوي ضمـن مـا كان قـد أعلـن تنظيـم داعـش عنـه قبـل عـام ونصـف تقريبـا، وسـماه «جهـاد الممكـن» بعـد أن انهـارت عقيـدة التمكـين والاسـتخلاف. ويقصـد بجهـاد التمكـين وفـق مـا تقـره أدبيـات تنظيـم داعـش، أن يمـارس الإرهـابي العمـل بـكل مـا هـو متـاح إليـه ولا يحتـاج الأمـر إلى خلايـا كبـيرة أو غـيره، فيمكـن أن يقـوم بعمليـة دهـس أو طعـن دون أن يحتـاج إلى لوجيسـتيك كبـير ومعقـد، ولا حـتى مركـز تدبـير عمليـات، إذ يدعـو التنظيـم عـبر وسـائله التواصلية مناصريـه إلى تنفيـذ عمليـة نـصرة أو انتقـام عـلى منـوال مـا نصطلـح عليـه بلامركزيـة ولا قياديـة العمـل الجهـادي.

بالنظـر إلى المسـتقبل، هنـاك مسـتويان مـن التحليـل؛ الأول: يرتبـط بخصوصيـات هـذه العمليـات، مـن حيـث هـي تتسـم بعنـصري المفاجـأة والسرعـة في اسـتهداف أكـبر عـدد مـن المدنيـين عـبر وسـائط يسـتخدمها المتطرفـون، ثـم مـن حيـث اسـتعمال وسـائل لوجيسـتيكية غـير محرمـة مـن قبيـل السـيارات. أمـا المسـتوى الثـاني، فيرتبـط بهويـة الفاعلـين، ومـدى قـدرة أجهـزة مكافحـة الإرهـاب، عـلى تتبـع المشـتبه فيهـم، وضبـط تحركاتهـم، وتحديـد مواقـع التدريـب.

المسـتوى الثـاني يفـرض اليـوم، التنسـيق والتعـاون بـين أجهـزة الأمـن ومختلـف الـوكالات، عـلاوة عـلى تحسـيس الـرأي العـام المحـلي، بعـدم السـقوط في حالة الهلـع والذعـر، وتعويضهمـا بالحـذر.

الضربـات المتزامنـة الـتي عاشـتها أوروبـا خـلال السـنوات الثـلاث الاخـيرة، قـد تكـون مدروسـة كمـا وقـع في أحـداث باريـس، وقـد تكـون ناتجـة عـن ظاهـرة العـدوى والتداعـي والإيحـاء بـين المتطرفـين، وهـو مـا قـد نلاحظـه بـين مـا حـدث في برشـلونة ثـم في فنلنـدا.

باللغة العربية:

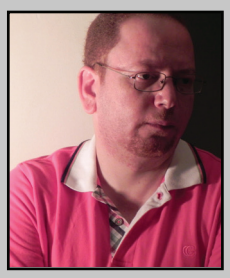
- إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٥
- أويو ساليفو وايرين ندونغو، ديناميكيات التحول الراديكالي عند الشباب في إفريقيا، معهد الدراسات الأمنية، ورقة بحثية رقم ٢٩٦، أغسطس/ آب ٢٠١٦
- آرثر آسا بيرجر، وسائل الإعلام والمجتمع: وجهة نظر نقدية، ترجمة، صالح خليل أبو أصبع، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٨٦، مارس/ آذار ٢٠١٢
- عبد الحسين شعبان، التطرف والإرهاب: إشكاليات نظرية وتحديات عملية، كراسات علمية ٤٢، مكتبة الإسكندرية ٢٠١٧
- محمد قنفودي، الأبعاد السيكولوجية والسلوكية للتطرف والإرهاب، مجلة أفكار، العدد الأول، ديسمبر/ كانون الأول ٢٠١٥
- جميل حمداوي، التطرف بين الواقع الاجتماعي والمناخ الفكري، مجلة شؤون عربية الصادرة عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ٢٠١٥، الرابط: pdf.١٧١-١٧/http://arabaffairsonline.org/admin/uploads
- مجموعة من المؤلفين، مكافحة التطرف العنيف، دليل من الشباب إلى الشباب، منتدى كوفي عنان ٢٠١٦
- مجلة ذوات، مواقع التواصل الاجتماعي...منصات للإرهاب وتجنيد الشباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد ٤٦، مايو/ أيار ٢٠١٨
- عامر جوهر، إشكالية التطرف وعلاقته بالعنف والإرهاب، مركز جيل البحث العلمي، مجلة جيل للدراسات السياسية والعلاقات الدولية، العدد ١١، أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠١٧
- محمد جكيب، أزمة القيم في عصر الإعلام، قضايا فكرية، مجلة حراء، العدد ٢٠١٧/٦١
- محمد مصباح، الإعلام الجديد: العولمة وتحدي «خصخصة» القيم، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مارس/ آذار ٢٠١٤
- عادل عبد الصادق، الفضاء الإلكتروني والرأي العام: تغير المجتمع والأدوات والتأثير، قضايا استراتيجية، المركز العربي لأبحاث الفضاء الإلكتروني، العدد ١٢، ٢٠١٣
- ملك بدر الكندري، دور المعلم في وقاية الناشئة من التطرف الفكري، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد ١٤٢، ٢٠٠٩
- عزيزو سعاد الشرعاني، الاتجاه نحو ظاهرة الإرهاب بالتدين والشعور بالانتماء لدى الفرد الجزائري، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد السابع، يناير/ كانون الثاني ٢٠١٢
- الوقاية من الإرهاب ومكافحة التطرف العنيف والراديكالية المؤديين له: مقاربة الشرطة المجتمعية، منظمة الأمن والتعاون في أوروبا، فبراير/ شباط ٢٠١٤
- أحمد علي كنعان، الأساليب المقترحة لتحصين الشباب العربي ضد التيارات المعادية (دراسة ميدانية على طلبة دبلوم التأهيل التربوي في كلية التربية بجامعة دمشق)، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٤، العدد الأول - الثاني ٢٠٠٨
- إبراهيم بعزير، وسائل الاتصال الجديدة والأمن القومي: دراسة في دور مواقع التواصل الاجتماعي في زعزعة أمن واستقرار الدول، مجلة استراتيجيا، العدد الأول ٢٠١٤
- تقرير عن دور السلطات غير الوطنية في منطقة البحر الأبيض المتوسط في التعامل مع التشدد والتطرف العنيف عند الشباب، الجمعية الإقليمية والمحلية الأورومتوسطية، فبراير/ شباط ٢٠١٨
- فايز عبد الله الشهري، الخطاب الفكري على شبكة الأنترنيت، رؤية تحليلية لخصائص وسمات التطرف الإلكتروني، الرياض، جامعة الملك سعود ٢٠٠٨
- سلوى الزرهوني، الشباب والعنف في المغرب: الواقع والرهانات، شمال إفريقيا الرباط، معهد الرباط للدراسات الاجتماعية، الإصدار الثاني، أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠١٧
- سمية بن حسانة، الخطاب الديني: إشكاليّاته وتحدّيات التجديد: قراءة تحليلية لمفردات الموضوع، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، يونيو/ حزيران ٢٠١٤
- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠١٦: الشباب وآفاق التنمية الإنسانية في

عالم متغير، الرابط: goo.gl/GA١M٦Q
- أويـو سـاليفو وايريـن ندونغـو، ديناميكيـات التحـول الراديـكالي عنـد الشـباب في إفريقيـا، معهـد الدراسـات الأمنيـة، ورقـة بحثيـة ٢٦٩، غشـت ٢٠١٦، الرابـط: goo.gl/NGpC١٢
- عبـد الرحيـم عمـران، سـيكولوجية المراهقـة والشـباب، موقـع علـم النفـس المغـرب، تاريـخ الولوج ٢٠١٨/٠٩/٢٤، الرابط: goo.gl/eCi٥٨٣

باللغات الأجنبية:

- Phyllis B. Gertstenfeld & others – Hete Online, A Content Analysis of Extremist Internet Sites In Analysis of Social Issues & Public Policy, Vol.٣, No.٢٠٠٣ ,١
- Levitt, Mathew & Michael Jacobsen, The Money Trail Finding, Following & Freezing Terrorist Assets, Policy Focus No.٨٩, The Washington Institute for near East Policy, Nov.٢٠٠٨
- B. Hofman: The Use of the Internet By Islamic Extremists testimony Presented to the House of Permanent Select Committiee on Intelligence, May ٢٠٠٦ ,٤
- Séraphin Alava, Divina Frau-Meigs and Ghayda Hassan, YOUTH AND VIOLENT EXTREMISM ON SOCIAL MEDIA, Published by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization ٢٠١٧
- Theophilus Ekpon, The Role of Young People in Preventing Violent Extremism in the Lake Chad Basin, A contribution to the Progress Study on Youth, Peace and Security mandated by United Nations Security Council Resolution ٢٠١٥) ٢٢٥٠)
- Steer, L., Ghanem H., and M. Jalbout. ٢٠١٤. "Arab Youth: Missing Educational Foundations for a Productive Life?". Center for Universal Education at Brookings. Washington D.C.
- Willman, A. ٢٠١٥. Briefing Note. Development Dimensions of Violent Extremism. World Bank. Internal distribution
- Séraphin Alava, Divina Frau-Meigs, Ghayda Hassan, LES JEUNES ET L'EXTRÉMISME VIOLENT SUR LES MÉDIAS SOCIAUX, Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, ٢٠١٧
- AMEL BOUBEKEUR, LES FACTEURS IDÉOLOGIQUES ET RELIGIEUX DE L'EXTRÉMISME VIOLENT, ٠٨ ENQUÊTE EUROMED, ٢٠١٧
- Naomi Kok, RELIGIOUS CONVERSION COMPARED, MA Theology and Religious Studies, ١٢٤٧٢٠٤
- Rambo, L. (١٩٩٣) Understanding religious conversion. New Haven & London: Yale University Press
- Sundaram, V. ٢٠١٤. Preventing youth violence. Available at: http://www.cdc.gov/violenceprevention/youthviolence/pdf/opportunities-for-action.pdf
- Scott Atran "Youth, Violent Extremism and Promoting Peace" Blog, PLOS.org, April ٢٠١٤ ,٢٥, http://blogs.plos.org/neuroanthropology/٢٥/٠٤/٢٠١٥/scott-atran-on-youth-violentextremism-and-promoting-peace/
- Patrick Christian, "Origin and Epidemiology of Violent Extremism and Radicalization", (August ٢٠١٦ ,٢٥), https://www.linkedin.com/pulse/origin-epidemiology-violent-extremism-radicalizationchristian-phd

«مكافحة الكراهية» و«إهانة الرّموز»... قوانين تواجه العنف أم تشعله في مصر؟



بقلم: شريف الشافعي

كاتب وشاعر مصري

بين الحين والآخر، ينتفض قانونيون ومغامرون، بعضهم ربّما من أصحاب النوايا الحسنة، ليصوغوا مشروعات قوانين مثيرة للجدل، بتوصية من جهات ومؤسسات دينية أو مجتمعية، بهدف العرض على مجلس النواب المصري لإقرارها واعتمادها، بعد طرحها للنّقاش الشعبي، ومن ثم تصبح هذه المشروعات قوانين ملزمة بعد التصديق عليها، ونشرها بالجريدة الرسمية.

مشروعان من مشروعات القوانين هذه أثيرا مؤخّرًا، ولا يزالان على مائدة البحث في مجلس النواب، الذي يبدو أنه يتردّد بعض الشيء في تمريرهما للاعتماد والمناقشة ومن ثم الإجازة، ربما لفرط الجدل الذي صاحبهما عند طرح بنودهما في وسائل الإعلام، بل لعلهما بدون مبالغة أشعلا حالة من اللّغط، لم يوقدها مشروع قانون من قبل.

هذان المشروعان هما: «مشروع قانون مكافحة الكراهية والعنف باسم الدين» بمصر، الممرّر من الأزهر إلى البرلمان، و«مشروع قانون إهانة الرموز والشخصيات التاريخية»، المقدم من النائب الدكتور عمرو حمروش أمين سر لجنة الشئون الدينية والأوقاف و٥٩ نائبًا آخرين، والذي أحاله الدكتور علي عبدالعال، رئيس مجلس النواب، إلى اللّجان المختصة للتدارس.

إخماد العنف أم إشعاله؟

«هو مجرد مقترح، ورأي، ووجهة نظر لا تقيّد ولا تُلزم السلطة التشريعية المختصة»، توصيف لـ«مشروع قانون مكافحة الكراهية والعنف باسم الدين»، أطلقه محمد عبدالسلام؛ المستشار التشريعي والقانوني لشيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب، فيما يبدو نوعًا من إعطاء الفرصة للتراجع بشأن أخذ بنود القانون على نحو جدّي، أو إمكانية تطبيقه على أرض الواقع.

على أن المستشار عبد السلام نفسه، وهو رئيس لجنة إعداد مشروع القانون، يمضي مدافعًا عن المشروع المقترح من الأزهر الشريف، والذي

أثارت بعض مواده الكثير من الانتقادات، خصوصًا المادة التي تقول: «لا يجوز الاحتجاج بحرية الرأي والتعبير أو النقد أو حرية الإعلام أو النشر أو الإبداع للإتيان بأيّ قولٍ أو عملٍ ينطوي على ما يخالف أحكام هذا القانون»؛ أي عند ارتكاب فعل أو سلوك يؤدّي إلى إثارة الكراهية أو العنف بين أبناء المجتمع، بما يوجب العقوبة.

وينبني دفاع ممثل الأزهر المستشار عبد السلام عن مشروع القانون على أن مبادئ حرية الرأي والتعبير تقيدها مبادئ عدم جواز الإضرار بالغير، والمساواة بين المواطنين، وعدم جواز التمييز أو التفرقة بسبب الدين، ومن ثم فإن تنظيم هذه الحريات لا يؤدي إلى الحض على الكراهية أو التفرقة والتمييز بسبب الدين هو «أمر مقبول دستوريًّا وإنسانيًّا»، من وجهة نظره، لحماية البلاد من الفتن، لأن الحرية المطلقة كما يرى هي «عنوان للانفلات الذى يضرُّ بالكافة، ويهدد تماسك المجتمع»، بحد تعبيره.

هل «مشروع قانون مكافحة الكراهية والعنف باسم الدين»، هو إخماد للعنف المنتشر في أرجاء الوطن بالفعل، كما يطمح الأزهر ومناصرو القانون، أم إنه سيقود إلى مزيد من العنف والقمع وتقييد الحريات، كما يرى منتقدوه؟ ما موقع نصوص مثل هذا القانون من المقبولية والمصداقية؟ ما مدى إمكانية خضوعه للتطبيق على أرض الواقع؟ هل يعدّ مشروع القانون توسيعًا لدائرة الحريات، أم يشتمل في بعض بنوده على نقيض الحرية من التقييد وتكميم الأفواه؟ هل بمقدوره بالفعل القضاء على العنف ومكافحة الكراهية؟

أسئلة تطرح نفسها بقوة على المشهد المصري، في ظل واقع مأساوي تهيمن كوابيسه على اللّحظة الراهنة، وتسوده الكراهية، ويزرع فيه العنف يومًا بعد يوم ألغامه المخبوءة وأشجاره المسمومة، وينتشر الإرهاب والتطرف، وتتنامى التيارات الهدامة والظلامية.

لقد مرّر الأزهر الشريف مشروع القانون إلى رئاسة الجمهورية بغرض مناقشته مجتمعيًّا وإقراره من جانب مجلس النواب المصري، أملًا في وضع حد للممارسات الخاطئة والمفاهيم المغلوطة، المنبنية على تصورات مكذوبة ومدسوسة للدين. لكن هذا المشروع أثار الجدل بين أوساط المجتمع، وبصفة خاصة بين جماعات المثقفين، والحقوقيين والقانونيين، على الرغم من الاتفاق على جوهر الفكرة، وعلى جدوى التحرك التشريعي الإيجابي في هذا المسار، لتكون مصر هي الدولة رقم ٣٠ في العالم التي تتبنى تشريعات قانونية من هذا القبيل.

من المفترض، وفق صائغي «مشروع قانون مكافحة الكراهية والعنف»، أنه يواجه العنف الروحي مثلما أنه يجابه الإيذاء البدني، وفق مقولة الإصلاحي الأمريكي مارتن لوثر كينج «لا للعنف...ليس معناها تفادي العنف الجسدي فحسب، إنما تجنُّب العنف الروحي أيضًا»، وبحد تصوراتهم، فإن مشروع القانون المصري يأتي على غرار قوانين مكافحة

هل «مشروع قانون مكافحة الكراهية والعنف باسم الدين»، هو إخماد للعنف المنتشر في أرجاء الوطن بالفعل، أم أنه سيقود إلى مزيد من العنف والقمع وتقييد الحريات؟

العنـف والإرهـاب في دول العالـم المختلفـة؛ مثـل بريطانيـا وفرنسـا وألمانيـا وأسـتراليا وكنـدا وغيرهـا.

يتضمـن «مـشروع قانـون مكافحـة الكراهيـة والعنـف باسـم الديـن» في مـصر فصـولًا وبنـودًا عـدة، إذ يـأتي الفصـل الأول بعنـوان: «أحـكام عامـة»، ومـن مـواده: مـادة ١، الـتي تنـص عـلى: «في تطبيـق هـذا القانـون يقصـد بالكلمـات والعبـارات التاليـة المعـاني المبينـة قريـن كل منهـا: الدولـة: جمهوريـة مـصر العربيـة، المجتـمع: المجتمـع المـصري، الأديـان: اليهوديـة والمسـيحية والإسـلام، الكتـب السـماوية: التـوراة والإنجيـل والقـرآن، دور العبـادة: المسـاجد والكنائـس والأديـرة والمعابـد والأماكـن المرخصـة للعبـادة...

ويقصـد بخطـاب الكراهيـة: كل قـول أو سـلوك أو فعـل علـني يحـرض عـلى العنف أو يدفع إلى إثارة الفتنة المجتـمعية، والتـمييز: كل تفرقة أو استثناء بين الأفـراد أو الجماعـات عـلى أسـاس الديـن أو العقيـدة أو المذهـب أو الطائفـة أو الملـة أو العـرق أو اللـون، ووسـائل العلانيـة والنـشر: الوسـائل المحـددة بنـص المـادة ١٧١ مـن قانـون العقوبـات المـصري، والمؤسسـات التعليـمية: الكيانـات المعنيـة بالتعليـم أيًّـا كان نوعهـا أو طبيعتهـا».

وتوضـح المـادة ٢ الهـدف مـن هـذا القانـون مـن خـلال تحقيـق الأغـراض الآتيـة: الحفـاظ عـلى نسـيج المجتـمع وروابطـه وقيـم الإخـاء والتسـامح والتعايـش بـين أصحـاب الديانـات المختلفـة في الدولـة، إعـلاء مبـادئ المواطنـة والمسـاواة أمـام القانـون وحريـة العقيـدة وحسـن النيـة وقبـول الآخـر، منـع التطـاول عـلى الـذات الإلهيـة والأنبيـاء والرسـل أو الكتـب السـماوية تصريحًـا أو تعريضًـا أو مساسًـا أو سـخرية، احـترام الاختـلاف بـين العقائـد واحـترام المؤمنـين بهـا، وعـدم جـواز اتخاذهـا مـادة للتـمييز أو الإسـاءة أو السـخرية، وقايـة المجتـمع مـن محـاولات غـرس مفاهيـم مغلوطـة قـد تباعـد بين أفـراده، وتمـسّ حقائـق دينهـم بمـا يثـير الكراهيـة.

وتذهـب بقيـة مـواد القانـون مـن ٣ إلى ٥ إلى مـا يـلي: لا يخـل هـذا القانـون بحقيقـة اختـلاف العقائـد أو تعارضهـا أو حريـة البحـث العلمـي فيهـا، أو حريـة البحـث العلمـي في الأديـان، ولا يجـوز الاحتجـاج بحريـة الـرأي والتعبـير، أو النقـد أو حريـة الإعـلام أو النـشر، أو الإبـداع للإتيـان بـأي قـول أو عمـل ينطـوي عـلى مـا يخالـف أحـكام هـذا القانـون، وتـسري أحـكام هـذا القانـون عـلى كل شـخص يرتكـب خـارج إقليـم الدولـة فعـلًا يجعلـه فاعـلًا أو شريـكا في الجريمـة إذا وقـع الفعـل كلـه أو بعضـه أو أنتـج أثـره في إقليـم الدولـة.

أمـا مـواد الفصـل الثـاني «التجريـم»، فتوضـح كل مـا يحظـره ويقيـده القانـون عـلى النحـو التـالي: لا يجـوز طـرح المسـائل العقائديـة محـل الخـلاف أو التعـارض للنقـاش العلـني في وسـائل الإعـلام عـلى نحـو يدفـع المؤمنـين بهـا للتصـادم أو العنـف، ويحظـر بأيـة وسـيلة مـن وسـائل العلانيـة والنـشر المسـاس بالـذات الإلهيـة أو الأنبيـاء أو الرسـل، أو التحريـض عـلى ذلـك، كمـا يحظـر امتهـان الأديـان أو التعـدي عـلى أي مـن الكتـب السـماوية بالتغيـير أو الإتـلاف أو التدنيـس.

تسري أحكام هذا القانون على كل شخص يرتكب خارج إقليم الدولة فعلًا يجعله فاعلًا أو شريكا في الجريمة، إذا وقع الفعل كله أو بعضه أو أنتج أثره في إقليم الدولة

كذلك يحظر نشر أو تكرار نشر أخبار أو صور أو حوارات أو أية مواد إعلامية، سواء كانت مرئية أو مقروءة أو مسموعة إذا كان نشرها يؤدي إلى الحض على الكراهية أو زيادتها أو تأكيدها أو تعميقها، ويحظر ممارسة أي فعل أو سلوك من شأنه التمييز بين أفراد المجتمع ونشر الأفكار الداعية إلى ذلك، وتلتزم جميع المؤسسات التعليمية بنشر ثقافة التسامح والإخاء واحترام عقيدة الآخر والمواطنة وآداب الاختلاف ونبذ الكراهية والعنف والتعصب والتمييز على أساس الدين، كما تلتزم المؤسسات الإعلامية بصون ما تقدم وعدم الخروج عليه، ويعتبر الالتزام الوارد بالفقرة السابقة جزءًا لا يتجزأ من ترخيص ممارسة النشاط لهذه المؤسسات.

وبخصوص العقوبات، فإن الفصل الثالث من مشروع القانون يفصّل ذلك في عدة مواد تبرز تطبيق العقوبات على الجرائم الواردة بالقانون بين غرامة وحبس، فضلًا عن إلغاء الترخيص الممنوح للمؤسسات التعليمية والإعلامية حال مخالفتها الالتزامات الواردة بالقانون، مع عدم الإخلال بالمسؤولية الجنائية، إذا ارتكب موظف عام أيًّا من الأفعال المحظورة الواردة بالقانون، إذ يجب على السلطة المختصة توقيفه عن العمل للمصلحة العامة لمدة ٣ أشهر أو لحين الفصل في مسؤوليته التأديبية.

بعض مواد «مشروع قانون مكافحة الكراهية والعنف» جاء محل اتفاق، مثل ما يتعلق بحقيقة اختلاف العقائد أو تعارضها أو حرية البحث العلمي فيها أو حرية البحث العلمي في الأديان، وما إلى ذلك.

على الجانب الآخر، ثمة بعض مواد تثير مخاوف بشأن إساءة تفسيرها أو سوء استغلالها ربما من السلطة أو من القضاء من أجل فرض قيود أو تضييق الحريات وصولًا إلى تكميم الأفواه ومساءلة أصحاب الأقلام والمبدعين على بنات أفكارهم وربما خيالاتهم، كما في المادة التي تقول: «لا يجوز الاحتجاج بحرية الرأي والتعبير أو النقد أو حرية الإعلام أو النشر أو الإبداع للإتيان بأي قول أو عمل ينطوي على ما يخالف أحكام هذا القانون».

هل يبدو «مشروع قانون مكافحة الكراهية والعنف» مناصرًا للحريات بالفعل، وقادرًا على مواجهة العنف والكراهية، وقابلًا للتطبيق، أم إنه أقرب إلى الهلامية والضبابية، ومن الممكن استغلاله بشكل عكسي لفرض قيود جديدة؟

من جانبه، يدافع الأزهر الشريف عن مشروع القانون الذي أعده خبراؤه ومختصوه، ووافق عليه جميع أعضاء «هيئة كبار العلماء» بالأزهر، وتأتي قناعة الأزهر بأن مصر يجب أن تكون الدولة رقم ٣٠ في العالم التي لديها قانون لمكافحة الكراهية والعنف انطلاقًا من أسباب عدة، منها: تجديد الخطاب الديني (وفق توجهات الدولة على وجه العموم)، والحرص على وحدة النسيج الوطني.

من الأهداف كذلك: إدانة الحض على الكراهية، وتجريم مظاهر

العنف التي تمارس باسم الأديان، والحد من ملامح التعصب التي تروج لها الجماعات والتيارات المتشددة، وإعلاء مبادئ المواطنة والمساواة أمام القانون وحرية العقيدة وقبول الآخر، ومنع التطاول على الذات الإلهية والأنبياء والرسل والكتب السماوية.

وبموجب هذا القانون حال تطبيقه، وفق محمد عبد السلام المستشار التشريعي والقانوني لشيخ الأزهر، سيكون بالإمكان مواجهة الكراهية والتعصب والحد من تأثير الجماعات المتطرفة والتيارات المتشددة، فضلًا عن تحقيق التعايش المشترك بين أبناء الوطن ودعم قيم المواطنة.

يتسق ذلك مع ما ذكره الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر بشأن قدرة هذا القانون الجديد على تفعيل ونشر الخطاب المستنير ومواجهة الأفكار الخارجة عن سماحة الأديان، وإقرار ثقافة التسامح والحد من الأحقاد والكراهية والعنف باسم الدين. كما ذهب رئيس جامعة الأزهر السابق الدكتور إبراهيم الهدهد إلى أن «مشروع قانون مكافحة الكراهية والعنف» من شأنه إغلاق الباب في وجه ازدراء الأديان، وتعزيز التلاحم بين أبناء الشعب.

على الرغم من تلك التأكيدات والتطمينات من جانب الأزهر بشأن القانون، لا يزال فريق من المثقفين يبدون قلقهم وارتيابهم إزاء إمكانية تطبيق القانون على نحو عملي ومحايد من جهة، فضلًا عن الخوف من استخدامه على نحو عكسي من أجل خنق الحريات وتقييد الإبداع ووسائل التعبير المختلفة، خصوصًا تلك المادة: «لا يجوز الاحتجاج بحرية الرأي والتعبير أو النقد أو حرية الإعلام أو النشر أو الإبداع للإتيان بأيّ قول أو عمل ينطوي على ما يخالف أحكام هذا القانون».

من هؤلاء المتحفظين على بعض مواد القانون، ومنها المادة المتعلقة بحرية التعبير والإبداع، الناقد الدكتور صلاح فضل، الذي يذهب إلى أن تلك المادة قد تكون مدخلًا مباشرًا أو غير مباشر إلى تقييد حرية النقد والتعبير والإبداع والإعلام، والوصول بالخطاب الديني إلى مزيد من الجمود والتحجّر، وإيجاد بؤر ومسوّغات للتطرف والشذوذ الفكري والسلوكي، فضلًا عن أن الاتكاء على مثل هذا القانون قد يقود إلى تجريم الفكر وتقليص الاجتهاد ومصادرة الحقوق الأساسية للمواطنين، في حالة إساءة تطبيقه.

مخاوف أخرى بهذا الصدد عدّدها بعض المثقفين، منها ما يتعلق بـ»ادّعاء العلم»، فقد يعني هذا الاتهام طرح آراء معارضة لبعض الفقهاء، على سبيل المثال، بما يغلق باب التفكير والاجتهاد، وربما يجرمه.

ويرى الكاتب الدكتور محمد أبو الغار أن ثمة تناقضًا بين مشروع القانون، والممارسات التي يشهدها الواقع المصري، إذ تجري إهانة الديانة المسيحية في ميكروفونات الزوايا (المساجد الصغيرة) على سبيل المثال، ولا يحدث شيء، وفق كلامه، ويتحدث السلفيون في الفضائيات بما يسيء للأقباط، ولا ينتقدهم أحد.

إهانة الرموز التاريخية

مشروع قانون آخر شهده شهر نونبر من العام ٢٠١٧، تحت عنوان: «إهانة الرموز والشخصيات التاريخية»، وقد تقدم به النائب البرلماني عمرو حمروش؛ أمين سر لجنة الشؤون الدينية والأوقاف و٥٩ نائبًا إلى مجلس النواب، وأحاله الدكتور علي عبد العال رئيس مجلس النواب إلى لجان الشؤون الدستورية والتشريعية والإعلام والثقافة والآثار بالبرلمان.

ينص مشروع القانون في مادته الأولى على «حظر التعرض بالإهانة لأي من الرموز والشخصيات التاريخية، وذلك وفقًا لما يحدده مفهوم القانون واللائحة التنفيذية له»، وتوضح المادة الثانية أن «الرموز والشخصيات التاريخية هي تلك الواردة في الكتب، والتي تكون جزءًا من تاريخ الدولة، وتشكل الوثائق الرسمية للدولة، وذلك وفقا للائحة التنفيذية له».

أما المادة الثالثة، فتوضح عقوبات القانون، إذ «يُعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ٣ سنوات ولا تزيد على ٥ سنوات، وغرامة لا تقل عن ١٠٠ ألف جنيه ولا تزيد على ٥٠٠ ألف، كل من أساء إلى رموز الشخصيات التاريخية، وفي حالة العودة يعاقب بالحبس بمدة لا تقل عن ٥ سنوات ولا تزيد على ٧ سنوات، وغرامة لا تقل عن ٥٠٠ جنيه ولا تزيد على مليون جنيه».

وتشير المادة الرابعة إلى أنه «يُعفى من العقاب كل من تعرض للرموز التاريخية بغرض تقييم التصرفات والقرارات، وذلك في الدراسات والأبحاث العلمية»، وتوصي المادة الخامسة بنشر القانون في الجريدة الرسمية، على أن يُعمل به في اليوم التالي لتاريخ نشره.

يهدف مشروع القانون، وفق صائغيه، إلى حماية الرموز والشخصيات التاريخية من «العبث» لضمان «عدم خداع الشعب بتشويه صورتهم، والإضرار بالمجتمع وزعزعة الثقة لدى الشباب»، ويرى هؤلاء أن «قوى الشر» تسعى إلى زعزعة الثقة بالرموز، وإثارة الجدل حول شخصيات تاريخية، بما قد يؤدي إلى آثار خطيرة على المجتمع.

ويرى مراقبون أن باحثًا بعينه، هو الدكتور يوسف زيدان الأكاديمي التاريخي، وراء استصدار «مشروع قانون إهانة الرموز والشخصيات التاريخية»، وذلك بسبب عدد من المقالات والتصريحات تناول فيها زيدان بالانتقاد والهجوم شخصيات تاريخية من أمثال صلاح الدين الأيوبي، وأحمد عرابي، فانتفضت عشرات الأقلام للهجوم على زيدان، وتحول هذا الهجوم على زيدان إلى نواة فكرة لاستصدار مشروع قانون يجرّم التجرؤ على الرموز والشخصيات التاريخية.

وقد وصف الدكتور يوسف زيدان القائد صلاح الدين الأيوبي بأنه «واحد من أحقر الشخصيات في التاريخ الإنساني»، وقال إنه أحرق مكتبة القصر الكبير التي كانت إحدى أهم المكتبات في العالم بدعوى سياسية معتادة حتى الآن هي مواجهة الفكر الشيعي، وذكر زيدان أن الأيوبي

هناك من يرى أن «مشروع قانون مكافحة الكراهية والعنف» من شأنه إغلاق الباب في وجه ازدراء الأديان، وتعزيز التلاحم بين أبناء الشعب

ارتكب جريمة إنسانية بمنع الفاطميين، الذين حكموا مصر ٢٥٠ عاما، من التناسل، عندما قام بعزل الذكور بداية من المولود حتى الرجال في عمر ١٠٠ عام في منطقة بعيدًا عن السيدات، حيث لا يرون أنثى، من أجل أن يقطع نسلهم.

كذلك، وصف يوسف زيدان الزعيم السياسي أحمد عرابي بأنه «الرجل الذي جلب ٧٠ عامًا من الاحتلال البريطاني على مصر»، منكرًا مظاهرة ٩ من سبتمبر ١٨٨١ التي قال فيها عرابي للخديوي: «إننا لن نورث بعد اليوم»، قائلًا إن تلك المظاهرة لم تحدث من الأساس، وإن عرابي افتعل ثورته لمطامع شخصية رغبة منه في أن يحكم مصر، رغم عدم وجود ما يؤهله من قوة أو سياسة لحكم البلاد.

وعلى الرغم من أن «مشروع قانون إهانة الرموز والشخصيات التاريخية» قد يبدو متعارضًا مع الدستور المصري، الذي ينص في المادة ٦٥ على أن «حرية الفكر والرأي مكفولة، ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه بالقول، أو الكتابة، أو التصوير، أو غير ذلك من وسائل التعبير والنشر»، فإن مناصرين لمشروع القانون سارعوا بتأييده، بحجة حماية التاريخ.

النائب عمر حمروش؛ مفجر القانون؛ يشير صراحة إلى أن مقولات وتصريحات يوسف زيدان لها دور في إثارة التفكير في إيجاد مثل هذا القانون، للدفاع عن رموز من أمثال أحمد عرابي «الزعيم الوطني المناضل من أجل تحرير تراب هذا البلد». فيما ذهب الكاتب والبرلماني مصطفى بكري إلى أن تصريحات زيدان «هرطقة كلامية»، الهدف منها مسخ تاريخ مصر و«رموزها الوطنية التي دافعت وناضلت في مواجهة المستعمر».

أما المعترضون على «مشروع قانون إهانة الرموز والشخصيات التاريخية» فهم الأغلبية بطبيعة الحال في مجتمع المثقفين والقانونيين والحقوقيين، ومنهم المستشار رجائي عطية، الذي يرى مشروع القانون بمثابة سقطة تشكل خطرًا كبيرًا على الدولة، إذ لا يمكن لدولة أن تنجرف إلى وضع تشريع من أجل شخص قال كلامًا لا يرضي البعض، بحد وصفه.

ومن الأمور الفضفاضة في مشروع القانون تعريف «الرموز التاريخية»، فمن هم هؤلاء الرموز؟ ومن الذين يحددهم؟ كذلك، ما هي الإهانة؟ وما الأفعال التي تعد مساسًا بالشخصيات التاريخية؟ وماذا عن البحث العلمي والتاريخي الحر؟

واعتبر الباحث التاريخي الدكتور شريف يونس أنه ليس هناك رمز تاريخي، ولكنْ هناك شخصيات تاريخية، يجوز انتقادها وتقييم أدائها بطبيعة الحال، فهي مجال بحث عالمي دائمًا. ووصف الكاتب صلاح عيسى مشروع القانون بأنه «من عجائب التشريعات ومساخر القوانين»، متسائلًا «على أيّ أساس نختار الرموز الوطنية، التي يتكفل القانون بحمايتها، ويعاقب من يتطاول عليها أو ينتقدها أو يخلّ بمقامها؟!».

يرى مراقبون أن باحثًا بعينه، هو الدكتور يوسف زيدان الأكاديمي التاريخي، وراء استصدار هذا المشروع، وذلك بسبب انتقاده وهجومه على شخصيات تاريخية

وأصـدر «المركـز القومـي للترجمـة»، التابـع لـوزارة الثقافـة المصريـة، بيانًـا انتقـد فيـه «مـشروع قانـون إهانـة الرمـوز والشـخصيات التاريخيـة»، وقـال الدكتـور أنـور مغيـث رئيـس المركـز، إن هـذا القانـون المزمـع تمريـره «مقيـد للحريـات، ويعـد حجـرًا عـلى حريـة الفكـر واختـلاف وجهـات النظـر حـول الحقـب التاريخيـة». ومـن جهتـه، وصـف يوسـف زيـدان مـشروع القانـون بأنـه «خطـوة للـوراء، مـن شـأنها أن تجعـل مـصر أضحوكـة العالـم»، عـلى حـد تعبـيره.

التلفاز والديمقراطيَّة بين الرّبيع العربي والإسلام السياسي

بقلم : عزّالدين بوركة

كاتب وناقد جمالي مغربي

تُعـدّ وسـائل الإعـلام les médias، أدوات ضروريّـة مـن أجـل تقعيـد ديمقراطـي؛ فمـن المسـتحيل، كمـا تـرى مجموعـة مـن الباحثـين، وجـود انتخابـات ديمقراطيّـة في غيـاب هـذه الوسـائل. ومـن أجـل الحصـول عـلى انتخابـات حـرّة ومتوازنـة، لا يكفـي فقـط أن تجـري عمليّـة التصويـت في جـوٍّ مـن الـشروط الحسـنة، بـل يجـب أيضـاً أن يتمتّـع الناخبـون بأحقيّـة الولـوج إلى المعلومـة information الوافيـة حـول الأحـزاب، والسياسـات والسـير الانتخـابي ذاتـه لإنجـاز اختيـار واضـح وشـفاف.

لا يمكـن الحديـث عـن انتخابـات ديمقراطيّـة في غيـاب وسـائل الإعـلام الـتي تراقـب عـن كثـب، وتضمـن الشـفافية في السـير الانتخـابي. يـأتي التلفـاز كجـزء لا يتجـزّأ مـن هـذه الوسـائل، إلّا أنَّـه يظـلّ، بـرأي مجموعـة مـن الكتّـاب، آليّـة (ميكانـيزم) للتحكّـم الاجتماعـي. ففـي كتابـه «sur la télévision»[1] المترجـم إلى العربيّـة تحـت عنـوان «التلفزيـون وآليّـات التلاعـب بالعقـول»، يحـدّد بورديـو أنَّ مـا يتـمّ تقديمـه في التلفـاز ضعيـف مـن حيـث المحتـوى المعلومـاتي، فهـو مضلـل ويلعـب عـلى وتـر حساسـيّة المتلقـي؛ فيصـير التلفـاز بالتـالي أداة جيّـدة لصناعـة التقسـيمات الاجتماعيّـة des ségrégations sociales منتجـاً لمنتـوج مُبلّـه لا يسـمح بالرفـع مـن معـارف الجماهـير téléspectateurs. فالمحتـوى المقـدّم لديـه هـدف أوّلي يكمـن في جـذب المزيـد مـن الجماهـير (المشـاهدين)، ويتحـدّث في الغالـب عـن الأشـياء الـتي تمـسّ العـدد الأكـبر مـن النـاس: فهـو يتنـاول مواضيـع sujets لا تتطلـب التفكـير réflexion الكبـير والعميـق، وتعـرف الاتفـاق الواسـع بـين النـاس، فـ «للتلفزيـون روح الأغلبيّـة مثلـه في ذلـك مثـل الديمقراطيّـة»[2]، كمـا يصفـه دوبـري.

هـدف التلفـاز، كمـا يـرى بعـض الباحثـين، هـو إفـراغ المحتـوى مـن السـياسي، وجعلـه لا سياسـيّاً، مـا يشـكّل خطـراً عـلى الديمقراطيّـة. فهـل التلفـاز في خدمـة الديمقراطيّـة أم التلفـاز يفسـد الديمقراطيّـة ويشـوّهها؟

١. Pierre Bourdieu, Sur la télévision suivi de l'emprise du journalisme, Raisons D'agir éditions ٢٠٠٨. P ٤٠

٢ـ ريجيس دوبري، حياة الصورة وموتها، إفريقيا الشرق ٢٠٠٧، ص ٢٥١

يجيب ريجيس دوبري قائلاً: «كلّ واحد على علم بأنَّ التلفزيون هو الشيء الذي يعشق المثقفون كرهه، ويكون رجال السياسة مضطرّين لمحبّته»[٣].

ما يحيلنا إلى القول: إنَّ التلفاز صار منصّة plateforme للسّياسي، ومَسْرَحاً للسياسة، مقدّماً خدمة كبرى للسياسي، إذ جعله يتوجّه إلى العدد الأكبر من الناخبين. إنَّها «الديمقراطيّة عن بُعد» télé-démocratie، حيث تحضر الصورة بالشكل المكثف، ويقلّ تدخل الفرد في الأحداث. لقد صارت السياسة إذن أكثر فرجويَّة، ومنه «ليس من الصعب علينا البرهنة على أنَّ التلفاز يفرغ السياسة من طابعها السياسي، ويفرغ الناخبين من كلّ حافز والمسؤولين من كلّ مسؤوليّة، ويعزّز بشكل خطير شخصنة السلطة»[٤].

تقوم الديمقراطيّة على وجود انتخابات جادّة تتسم بالحريّة والشفافيّة، وتلعب وسائل الإعلام، بما فيها التلفاز، دور «الشفافيّة»؛ إذ تتيح لكلّ مترشح الحقّ في التمسرح والإدلاء بخطابه أمام مجموعة عديدة من الناخبين. وتؤدّي وسائل الإعلام دوراً مهمّاً في خدمة السّياسة، وذلك لتأكيد شرعيّة الحكومات، أو لدعم قوى وتأمين مصالح جماعات مختلفة سواء اقتصاديّة أو سياسيّة أو دينيّة أو اجتماعيّة؛ إلّا أنَّه تجمع بين السياسيين والإعلاميين علاقة تنافر وتجاذب، وفي الوضع العربي نموذج، حيث لا تتعدّى الديمقراطيّة الحدود الدونيّة، يتعلق غالبيّة الإعلاميين بالخطاب الرّسمي عبر تمريره ومسرحته على شاشات التلفاز خاصَّة، لما تعرفه الصورة ارتباطاً بالصوت من سلطة تقوّيها خاصيّة المباشر، فإنَّه كما يُقال: «الصوت والصورة أكثر ديمقراطيّة، لأنَّ الأمّيين أنفسهم يدركونها».[٥]

يمكن القول، إنَّ الديمقراطيّة المعاصرة ذات ميسم جماهيري démocratie de masse، ما يتوجّب معه عدم خلطه بلفظ شعبي populaire، ذلك أنَّ لفظ جماهيري يكون أقرب إلى معنى الحشود أو الكتل الهلاميّة. وبما أنَّ الديمقراطيّة المعاصرة هي ديمقراطيّة الأكثريّة العدديّة majorité arithmétique، التي تنبني على المساواة الكميّة بين المواطنين - وهي هنا أبعد ما تكون عن الديمقراطيّة الهندسيّة démocratie géométrique عند اليونان التي لا تساوي بينهم إلّا بمقتضى الاستحقاق- فهي تتوسَّل بوسائل الاتصال الحديثة بدلاً من الآغورا agora أو الساحة العامّة من أجل تداول الشأن العمومي، وبما أنَّ مجمل المشكل في الديمقراطيّة المعاصرة كمّي وحسابي وليس هندسيّاً ولا كيفيّاً، وما دامت لا تهمّ قواعد المناقشة العموميّة بقدر ما يهم تأثير عدد الأصوات المُدلى بها، فكلّ الوسائل جيّدة، وعلى رأسها الإعلام والاتصال، لتوجيه الرأي العام. فتوجيه الرأي العام هو مدار ورهان الديمقراطيّة المعاصرة، وكلّ مشكلة تكمن في وسائل الاتصال، والتي تهمّنا منها هنا أساساً الشاشة الصغيرة التي باستطاعتها، إمّا خداع الجماهير عبر التسلية والترفيه كما يرى الجيل الأوّل لمدرسة

يرى بورديو أنَّ ما يتمّ تقديمه في التلفاز ضعيف من حيث المحتوى المعلوماتي، فهو مضلل ويلعب على وتر حساسيّة المتلقي

٣ـ المرجع السابق، ص ٢٧٠
٤ـ المرجع السابق، ص ٢٧١
٥ـ المرجع السابق، ص ٢٧٢

فرانكفـورت أمثـال أدورنـو وهوركايمـر، أو تحقيـق الفعـل التواصـلي المضـاد لتَشَـيُّؤِ الـرأي العـام، كمـا يـرى مثـلاً الجيـل الثـاني للمدرسـة[٦].

فالتلفـاز يقـوم باسـتعراض وخلـق وجـوه إعلاميّـة تسـمح للناخبـين بـأن يتعّرفـوا عبرهـم عـلى السياسـة وأن يهتمّـوا بهـا، وهـو مـا يوهـم بنـوع مـن الحياديّـة في نظـر الأفـراد الذيـن يعـبّرون عـن آرائهـم في نـوع مـن الحريّـة المُوجّهـة. هـذه الحياديّـة ترمـز إلى نـوع مـن الإمبراطوريّـة التكنولوجيّـة للاتصال في الفضـاء السـياسي العمومـي، مـا يفسـد تصويـت الناخبـين الذيـن سـيصوّتون لشـخص لا للبرنامـج. فحياديّـة الشاشـة الصغـيرة تُعـزى إلى نظـرة الدولـة أو الحـزب الحاكـم أو إلى الأحـزاب المسـيطرة عـلى قنـوات معيّنـة.

التلفـاز، وإن سـمح للمواطنـين بـ «تشـفير العالـم»، إلّا أنَّ العالـم المتـاح هـو عالـم تـمّ انتخابـه بعنايـة فائقـة لتوجيـه الـرأي العـام...؛ فالمشـاهد لا يُشـفّر سـوى مـا تـمّ انتخابـه لـه، وبالتـالي لا يبـدي رأيـه سـوى فيمـا هـو متـاح مسـبقاً، ليـس بمعـنى المؤامـرة، بـل بمعـنى السـيطرة والتحكّـم. فالديمقراطيّـة تتطلّـب مواطنـين نشـطاء، يتجمّعـون ويتجاوبـون؛ ولأنَّ التلفـاز متعلـق بالاسـتطلاع الشـعبي المسـتمر، فهـو يدفـع إلى إخـلاء الفضـاء العمومـي، كمـا لـو كان الأمـر يتعلّـق بإقامـة جبريّـة مقنعـة. إنَّـه يختـزل العلاقـات الاجتماعيّـة إلى علاقـات بـدون مبـادلات.[٧] فـلا يصبـح التلفـاز بالتـالي، مُشَـكّلاً للـرأي العـام فحسـب، بـل يـروّج للوعـي المعطـوب والمشـوّه، عـبر اعتمـاده عـلى النسـبة الإحصائيّـة والاسـتطلاع ونسـبة المشـاهدة... وبالتـالي يصـير جـزءاً من الفلسـفة الاسـتهلاكيّة المعتمـدة عـلى التوهيـم والترويـج لسـلعة معيّنـة مـن أجـل الربـح لا غـير، وتعلقـاً بمـا هـو سـياسي يصـير مترشـحٌ معـينٌ سـلعةً تعـرض عـلى شاشـة التلفـاز عـبر نمـط الاسـتهلاك؛ مـا يجعـل المشـاهد مسـتهلِكاً لا صانـع رأي.

وهـذا مـا فطنـت إليـه أنظمـة عربيّـة عـدّة في الأيـام الأولى مـن الحـراك الشـعبي العـربي، والـذي سُـمّي بـ «الربيـع العـربي» أو «الربيـع الديمقراطـي»، كمـا يفضّـل البعـض تسـميته. ويُعـدّ التلفـاز الوسـيلة الإعلاميّـة الـتي شـهدت التطـوّر الأكـبر والملحـوظ منـذ نشـأته. بالإضافـة إلى كونـه وسـيلة الإعـلام الأكـثر شـعبيّة. فحسـب إحصـاءات الاتحاد الـدولي للتواصـل U.I.T. لسـنة ٢٠٠٩، عـدد المنـازل الـتي تمتلـك جهـاز تلفـاز عـرف اختلافـاً كبـيراً حسـب كلّ جهـة. في أوروبـا وأمريـكا ٩٥ ٪ مـن المنـازل تحتـوي عـلى تلفـاز واحـد عـلى الأقـل. بينمـا النسـبة كانـت منخفضـة في البلـدان العربيّـة وآسـيا والمحيـط الهـادي، بمـا يقـارب ٨٢ و٧٥ في المئـة بالتـوالي. أمّـا التقديـر بالنسـبة إلى إفريقيـا، فـكان أقـلّ بكثـير مـن الجهـات الأخـرى، بمـا معدّلـه ٢٨ في المئـة فقـط[٨].

تُعـدّ التحـوّلات الـتي عرفهـا هـذا الجهـاز متعـدّدة عـلى مسـتويات عـدّة، سـواء في الشـكل أو المضمـون أو المحتـوى، وحـتى مـا يتناولـه مـن مواضيـع عـبر المبـاشر وغـير المبـاشر. فقـد اكتسـى التلفـاز سـلطته مـن امتلاكـه خاصّـة

كلّ الوسائل جيّدة، وعلى رأسها الإعلام والاتصال، لتوجيه الرأي العام

٦ـ عبد العالي معزوز، فلسفة الصورة، إفريقيا الشرق ٢٠١٤، ص ١٨٩
٧ـ دوبري، حياة الصورة وموتها، ص ٢٧٥
٨. Le Réseau du Savoir Électoral, L'Encyclopédie ACE: Médias et élections, ٢٠١٢, p ٣٦

ثوريّـة لـم تمتلكهـا أيّـة وسـيلة إعـلام سـابقة عنـه، امتلـك سـلاح «المبـاشر»، سـلاح الآني... ويـا لـه مـن سـلاح!

هـذا السـلاح الـذي تمتلكـه أيـادي الأنظمـة وتتحكّـم فيـه، يجعلهـا تتحكّـم حـتى في الـرأي العـام، وتوجّهـه، لمـا يخلقـه التلفاز من مناقشـة حـول المواضيع المطروحـة عـبره، لكـن بشـكل غـير واعٍ تبعـاً لمـا يتـمّ نهجـه مـن خطـاب مبـاشر وغـير مبـاشر، مـا يجعـل النظـام «يتحكّـم» حـتى في المناقشـات والجـدالات المثـارة حـول مـا يسـمح ببثـه، ومـا يريـد أن يتـمّ تناولـه بـين المواطنـين. إنَّـه لشـبيه بالجهـاز الـذي تحـدّث عنـه جـورج أرويـل الـذي هـو عبـارة عـن «راصـد عـن بُعـد télé»، يشـترك مـع التلفـاز télévision خاصيّـة البُعـد أو البعيـد أو عـن بُعـد، كمـا تعنيـه كلمـة télé في جذرهـا اليونـاني. فالتلفـاز هـو إذن أداة «مشـاهدة البعيـد» أو «المشـاهدة عـن بُعـد». عـن بُعـد مـاذا؟ المُرسَـل والمرسِـل في آن واحـد، أن تشـاهد الحـدث دون أن تحـضره.

بهـذا، فالتلفـاز لا يعطينـا خاصيّـة التفاعـل مـع الحـدث، بـل يجعلنـا نـراه مجرّديـن مـن حواسّـنا تجاهـه، نسـتقبل فقـط. ونصـير مبرمَجـين حسـب توقيـت مـا يبثـه مـن صـور وبرامـج تُؤثّـر عـلى المتلقـي/ المشـاهد، وتسـيطر عليـه عـلى مسـتويات متعـدّدة. فمنـذ عقـود مـن نشـأته، بتنـا نضبـط أوقاتنـا عـلى برامجـه الـتي يقترحهـا علينـا، وعـلى تواقيـت البـث. إنَّـه لأمـر شـبيه بتينـك الدقيقتـين مـن الكراهيـة الـتي تحـدّث عنهـا أورويـل في روايتـه ١٩٨٤... وقـت الكراهيـة الـذي كان دائمـاً يُضبـط عـلى الحاديـة عـشرة صباحـاً، ويُلـزم الجميـع أن يلعـب الـدور، مُظهريـن مـدى كرههـم لأعـداء «الأخ الأكـبر»، ولا يمكـن لأيّ أحـد أن يتخـلّى عـن دقيقـتي الكراهيـة. «تتصاعـد الكراهيـة حـتى تصـير سُـعاراً»...فهذا شـبيه بمـا يصنعـه الإعـلام الرسـمي بـأيّ بلـد، إذ يعمـد لنـشر خطـاب السـلطة الحاكمـة، واحتـكار رأيهـا عـبر التلفـاز الرسـمي؛ فيجعـل المواطنـين يكرهـون مـا تكرهـه ويحبّـون مـن تحبـه.

مـن هـذا المعطـى، اسـتطاعت أنظمـة عربيّـة كبـح جمـاح الحـراك الشـعبي في بلدانهـا، وتوجيـه الـرأي العـام لمـا هـي تريـده، وفي الوقـت ذاتـه اسـتطاعت قنـوات عربيّـة كـبرى أن تؤطّـر حـراكاً في بلـدان أخـرى (سـورية، ليبيـا...)، وتدعـم تأجيـج الثـوران الشـعبي بشـكل ضمـني عـبر الخطابـات الـتي بثتهـا بشـكل يومي.

ولنـا في مثـال شـهيد الياسـمين وثـورة تونـس «محمّـد بوعزيـزي» أكـبر مثـال، إذ اسـتطاعت صورتـه الـتي تـمّ بثهـا بشـكل متكـرّر، ومـا صاحبهـا مـن خطـاب، أن تؤجّـج الحـراك وتقـود إلى إشـعال فتيـل الثـورة في تونـس ومـا تلاهـا مـن بلـدان عربيّـة. فالخطـاب البـصري «لا يشـكّل أيديولوجيـا، بـل هـو عينـه إيديولوجيّـة آتيـة مـن تشـكيل مـا». ألا يكفـي ذكـر أنَّ كلمـة أيديولوجيـا تمتـدّ جذورهـا داخـل مفهـوم الصـورة والتفكـير بالصـورة. وقـد جـاءت كلمـة أيديولوجيـا (ideology) (idéologie)، مـن كلمـة فكـرة (idée) (idea) الـتي أتـت مـن الفعـل يـرى في اللغـة الإغريقيّـة، وهـو فعـل كثـيراً مـا كان يتـمّ ربطـه بالفكـرة العامّـة حـول الصنـم eidolon، أو الصـورة المرئيّـة، والـتي هـي فكـرة جوهريّـة في البصريّـات ونظريّـات الإدراك.

صار التلفاز اليوم، آلة قوّة وجوديّة بيد رجال الدين، يغزون به العالم والبيوت

لقد استطاع التلفاز وصوره المتحرّكة أن يشكّل قوّة دافعة لقيام ثورات في مناطقة عدّة، كما أنَّه كان سلاحاً لإطفاء نيران غضب شعوب عربيّة في مناطق أخرى. بين كلّ هذا، فالتلفاز ظلّ سلاح كلّ القوى التي ترغب في امتلاكه؛ فكلّ الثوار على مرّ العقود الفائتة، كانت أولى الأماكن التي يحتلّونها هي محطّات الرّاديو والتلفاز، إدراكاً منهم للأهميّة التي يقوم بها هذا الجهاز.

وقد أدرك الإسلاميّون الدور الذي يمكن أن يلعبه «صندوق العجائب» لصالحهم. وإن حُرّم التلفاز سلفاً[٩]؛ فقد صار، اليوم، آلة قوّة وجوديّة بيد رجال الدين الذين سبق وحرّموه، يغزون به العالم والبيوت. في تقرير له سنة ٢٠١٥، أوضح اتحاد إذاعات العالم العربي ارتفاع عدد القنوات الدينيّة بين ٢٠١٠ و٢٠١٥، إذ ارتفع عدد هذه القنوات من ٥٤ قناة إلى ٩٥ قناة، ٨٦ قناة منها تُعدّ تابعة لمؤسّسات خاصّة، ما يؤكّد فرضيّة الربح المادي الكبير من وراء هذه القنوات. فيما [٩] قنوات فقط تابعة للحكومات العربيّة.[١٠] وهذا ما سيعزّز الخطاب الإسلامي في أيام الرّبيع العربي، وما سيعطيه من منطلقات قوّة وانتشار، وما سيقوده من تيّارات محسوبة على الإسلام السياسي لتصعد إلى سدّة الحكم وتتأبّطه، ولو لفترة وجيزة، كانت حاسمة لنتأكّد من الدور الذي قد يقوم به التلفاز لإبراز خطاب دون آخر والانتصار لصوت دونما آخر؛ إلّا أنَّ قوّة التلفاز ظلت حكراً على السلطة الحاكمة؛ ففي بلدان عربيّة ورغم صعود التيّارات الإسلامويّة، فإنَّ سيطرتها على القنوات الحكوميّة كانت ضعيفة جدّاً (مصر نموذجاً)، ما يجعلها تتحكّم في الخطاب الذي يتمّ بثه بشكل أكبر. ولكونها لديها نيّة في الصعود إلى الحكم، وضعت يدها في يد أنظمة قائمة (المغرب نموذجاً)، كانت قوّتها للسيطرة على هذا الجهاز شبه ضعيفة، إلى منعدمة، وما سيضعف سطوتها على الحكم، رغم جلّ التعديلات الدستوريّة التي كانت قد تلعب لصالحها. هذا بالإضافة إلى تلك الصور الدمويّة والعنيفة التي ارتبطت بالنظام الدموي المُسمّى «داعش»، وما صاحبها من خطابات تمّ بثها في التلفاز، أضعف حضور هذه التيّارات على أرض الواقع السياسي، وأزاح جزءاً يسيراً من الرأي العام عنها.

هذا ما يجعلنا نعتبر التلفاز أو «صندوق العجائب» آلة فتّاكة، تنتصر دائماً للمتحكّم فيها، آلة لا أخلاقيّة تتبنّى أخلاق النظام الحاكم أو أيديولوجيّة المموّل وصاحب/ أصحاب القناة. فما يخلقه التلفاز هو عالم موازٍ، أو هو نقلٌ لنسخ تكاد تطابق الأصل أو أشباح أفلاطون، إلّا أنَّها ليست كاملة التشويه، وبين الاستعراض والمحاكاة، وبين التنقل من الكهف إلى «الصندوق العجيب» الشاشة الصغيرة، فيصير المتلقي رهين الخطاب البصري المراد بثه ومناقشته وهضمه.

التلفاز آلة فتّاكة، تنتصر دائماً للمتحكّم فيها، آلة لا أخلاقيّة تتبنّى أخلاق النظام الحاكم أو أيديولوجيّة المموّل وصاحب القناة

٩ـ راجع: أبي عبد الله الآجري، الإبراز لأقوال العلماء في حكم التلفاز والتصوير...، دار الإمام المجدد، ٢٠٠٥. وراجع مؤلف: محمّد بن أحمد بن إسماعيل المقدم، الإجهاز على التلفاز، دار طيبة الخضراء، ١٩٩٩. وراجع مؤلف: عبد الله بن محمّد بن حميد، التلفاز وحكمه في الشريعة الإسلاميّة، سلسلة إصلاح الأسرة المسلمة (غير مؤرخ).

١٠ـ راجع في هذا الصدد: اتحاد إذاعات الدول العربيّة، البث الفضائي العربي، التقرير السنوي ٢٠١٥

صدر حديثا

لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

الإفقار والشباب البحث عن حواضن بيئوية جديدة

بقلم : د. عاصم طلعت

باحث وكاتب مصري

إن ما يجري مع الدولة الإسلامية اليوم من عنف وتطرف بالدعوة إلى تطبيق إسلام متشدد، ليس غريبًا عن تاريخ الإسلام منذ بداياته إلى الآن؛ فقد كتب الخوارج وما زالوا يكتبون تاريخ هذه الديانة بالدم والقتل بتسميات وهيئات مختلفة، وما جاء به الوهّابيون - مثلا - من أعمال حتى وإن تقدموا في بداية أمرهم بمشروع إصلاحي للإسلام، إلا أنهم فرضوا حركتهم على من يخالفهم القراءة والفهم بقسوة وعنف لا أحد ينكره؛ فابن لادن، والزرقاوي، والظواهري والبغدادي نتاج هذه الحركة[١] الراديكالية التي أثبتت حراكا وتطورا دائمين وفق ظرفيتها المعيشة، الأمر الذي دفع الباحث إلى الكشف عن أسباب التجاء الشباب إلى أحضان تلك الجماعات المنتهجة من العنف آلية للتعبير عن نفسها، في إطار محاولة تفهّم علة الإقبال على أيديولوجية ملطخة بالدماء، بل والتباهي بها دون الشعور بندم أو تحرج؟!

واللافت أن جل النتائج البحثية - على حد قراءتي - الساعية لرصد الأسباب التي دفعت رؤوس الإسلاموية إلى العنف؛ جاءت مؤكدة على عدم توافق تلك الشخصيات مع الوسيط الاجتماعي قبل الانضمام إلى تلك التيارات إبان البحث عن حواضن بيئوية جديدة تتوافق وأيديولوجيتهم الرافضة للواقع الذي همش وجودهم وحطم آمالهم.

مرجعية العنف عند الشباب

يمكن الاستدلال على ذلك من خلال إشارة (حنة أرندت) التي رأت أن العنف لونا من ألوان الإفرازات الناجمة عن التهميش والإقصاء، باعتبارهما أحديْ الروافد الملازمة لحالات الإفقار التي عايشها الفرد والحائلة دون نيل الآمال في الأوطان العربية بخاصة، وفي هذا يمكن النظر إلى محاولة (فرانز فانون) الذي لفت إلى التوجهات النفسية المتسببة في حالة العنف وفق تنظير جديد أطلق عليه «علم النفس المضطهدين»، ذلك التوصيف المستخدم في كتابه «المعذّبون في الأرض» الذي انطلق فيه من فرضيات يمكن من خلالها فهم المحرك في اللاشعور عند الفرد، وميوله حيال الاستخدام المفرط للعنف، والتي باتت تصب في أغلبها لأسباب الفقر

١- بقلم محمد نور الدين أفاية قسم: الدراسات الدينية - مؤمنون بلا حدود- أكتوبر- تشرين الأول ٢٠١٤
http://www.mominoun.com/articles

المعيشة والدافعة إلى تضاؤل فرص التكافؤ بين الشباب لرسم مستقبل أفضل مأمول.

وبالنظر إلى توجهات العناصر الشبابية التي تم استقطابها من خلال التيارات الإرهابية، بعد أن تخطت التأهيل النفسي والفكري المتزامن مع المصلحة المرجوة والمقصودة، نجد أنها لم يكن لديها تراكم ثقافي ديني يدفعها إلى التضحية بأجسادها وأرواحها حيال الحالة التكفيرية التي أحاطت بها - على حد زعمهم - أو معرفة دينية تولد لديها الحمية التي لأجلها يأتي عناصرها من كل فج عميق لإنجاز ما يحقق أهدافها. ولعل هذا التوجه الثوري تنكشف ملابساته بالاستطراد إلى سيكولوجية الشباب التي لطالما تتسم بالثورة على الواقع؛ رغبة في التغيير إلى ما هو أفضل، فإن الأمر يستلزم في اللاشعور تحقيق نجاح لمسعاهم يتفق وآمالهم المعقودة، إلا وبات الانحراف عن المسار الجمعي المعتدل هو الخيار الأفضل لهم؛ في إطار محاولات لرأب الصدع النفسي إثر الإحباط المعيش.

مبررات العنف الممارس عند الإسلاموية

وبناء على الفرضيات السالفة، يمكن بناء تصور مفترض يحاول رصد الأسباب العامة الدافعة، لارتماء الشباب في حواضن الجماعات المتخذة من العنف سبيلا لنشر أفكارها من خلال أنماط عدة، منها:

نمط تحطم الآمال: الذي نظر إلى الدولة على كونها المحطمة للأحلام المأمولة، من خلال عجزها عن تلبية الاحتياجات وسد الرغبات وعدم السماح لشباب الطبقة الدنيا للانخراط في المؤسسات المرموقة، في مقابل مدها لجسور ممهدة لأبناء طبقات اجتماعية أخرى؛ الأمر الذي يدفع إلى الشعور بالمظلومية، والبحث عن حواضن بيئوية جديدة يبرر من خلالها رفضا للواقع المعيش في صورة عدوانية.

نمط الإسلامية بديلا للنظم الغربية: يأتي الرفض المجتمعي مستندا على أسس أيديولوجية من خلال إحلال الإسلامية بديلا للنظم الاشتراكية والرأسمالية الغربية التي لطالما نادى أصحاب التوجهات الإسلامية المعتدلة بها وتلقفتها النظم الإسلاموية بسرعة متطورة وفق التغيرات الأيديولوجية في إطار ظرفيتها دون الانسلاخ عن الأساس الديني[٢]؛ وهي تعطي لعدوانيتها صورة مشرعنة.

نمط رافض لمفهومية القومية: كما أخذ العنف نمطا بديلا عن التوجهات القومية التي لازمت حالة الانكسار العربي والإسلامي بعد تغير المفهوم الإسلامي للدول العربية إلى المفهوم القومي، لتكون ملجأ لأصحاب الانتماء الإسلاموي[٣]، وخير شاهد ودليل ما أفرزته نكسة ١٩٦٧م

العنف لون من ألوان الإفرازات الناجمة عن التهميش والإقصاء، باعتبارهما أحدىٰ الروافد الملازمة لحالات الإفقار

٢- حسن حنفي، الدين والثورة في مصر- الجزء الخامس (الحركات الدينية المعاصرة)، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ص ٣٣٣

٣- عبدالمنعم منيب، الحركات الاسلاميّة بعد الثورة المصريّة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١، ٢٠١٢، ص- ص ٩-١٠

التي تجرأت التوجهات الراديكالية على مناهضة النظم الحاكمة التي تسببت في الانتكاسة العربية على حد تحليلاتهم.

ولعل هذه الأنماط المتولدة عن التوجهات اللاشعورية في ضمير المهمش نابعة عن رغبة قوية داعية إلى التعظيم من قيمة «الأنا» وإشعار الذات بالنجاح وفق مفهومية تعلي من المعنى الإنساني بهالة مقدسة.

وقد تلقفت التيارات الإسلاموية ذلك الانكسار بالاحتضان عبر تعضيد وشائج اجتماعية خارجة عن معلومية الدولة وممتدة إلى جبر حطام الذات، لتحل في استراتيجيتها الاستقطابية أهم الآليات الجاذبة للجماعات الإسلامية في الأحياء السكنية، لاسيما الفقيرة من خلال هالة اتصالية إنسانية عليا تحيل روابط الانتماء والولاء للجماعة بديلا لروابط الصداقة والعائلة والوطنية، يمكن أن تشكل من خلالها قوة محركة ودافعة لما هو مسمى بـ «الجهاد» من خلال الصداقة بين أفراد الجماعة.

شرعنة عنف الإسلاموية

من العجيب والمستغرب تباهي التيارات الإسلاموية بعملياتها الإرهابية وتخليدها عبر وسائط تسجيلية مرئية في إطار من التبرير المشرعن بآيات من النص القرآني وشواهد من السنة المطهرة؛ تأخذ هالة إعلامية رغبة في أخذ عقل المتلقي إلى سُبل تؤول إلى الخلط والتشتيت من خلال طرح قضايا شرعية لا يدركها إلا أولي التخصص.

والأغرب من ذلك، أن الشباب المقدمين على هذه العمليات العنيفة تبدو عليهم عقيدة إيمانية تفضي إلى الاقتناع بما يفعلون في نسيج من المنطوق الكلامي الذي يبدو عليه المرجعية الدينية الرصينة، على الرغم من أن مجادلتهم العلمية ومحاجاتهم الدينية لا تأتي بنتائج تدعم موقفهم أو تبرر أفعالهم، بل تأتي بما هو مؤكد على اختلاط المفهوم والتباس المقصود الشرعي.

إذن، فنحن أمام إشكالية اغتراب يعانيها هؤلاء الشباب، اغتراب عن الواقع المعيش، اغتراب عن صحيح الدين بفضل الدروس التلقينية التي تجاوزت التراكم الثقافي والعقلي للفرد إلى عوالم يرسمها لهم التوجه الأيديولوجي الجديد للجماعات الجهادية ذات أطر قوامها العنف الذي يثأر على كل قديم، وقد ساهمت في تحقيق هذا المأرب حزمة من الأسباب:

أولاها: الهالة الدعوية

يبدو أن الفهم الخاطئ والمتلازم مع حالة التلبيس التي يقع تحت وطأتها الشباب المنجذب قِبل أئمة الإسلاموية، بين ما هو معتدل ديني مغلوط وبديع جهادي مدلس؛ سبب رئيس في حالة الارتباك النفسي للشباب في دروسهم الاستقطابية الأولى التي سرعان ما تزول أمام الهالة الدعوية المتسربل بها أساتذة التيارات الجهادية وفق فهم تام للقوة الشفهية الجاذبة عبر تسلسل حجاجي مدعم بأصول عقدية مسلم بصحتها تداعب

ميـول ورغبـات الشـباب، تتبعهـا رادفـة مماثلـة شـارحة لأصـول شرعيـة تتفـق وأيديولوجيـة التيـار المسـتقطب ومنهجـه.

لتحـل هالـة الشـيخ المريـد بطلّتـه الإسـلامية القديمـة قـوة تـبرر وتشرعـن نتائجـه الفقهيـة والتفسـيرية، وهـذه الفكـرة أخالهـا توجهـا جديـدا لـم ينقـب عنـه الباحثـون - عـلى حـد قـراءتي - إلا فيمـا أورده رضـوان السـيد مـن خـلال توجهـه الـذي رصـد فيـه أثـر السـمت المظهـري المتفـق بـين الجماعـات الإسـلامية في تأصيـل روابـط التوافـق الأيديولوجـي فيمـا بينهـم بمـا هـو مسـمى بـ «سـمتية إسـلامية» في كتابـه:

(الاسـتقامة الكاملـة في العقيـدة والسـلوك واللبـاس والنظـرة إلى الآخـر المسـلم وغـير المسـلم). تلـك الهالـة الـتي تبـدو في مخيـال المهمـش المنجذب المثـل الأعـلى الـذي يسـتحق الالتجـاء إليـه.

ثانيها: المنهجية العقلية الثورية

وإذا مـا تتبعنـا بدايـة نمـو الحـركات الإسـلامية بعامـة والجهاديـة بخاصـة في العـصر الحديـث، نجدهـا بـدأت بظهـور «الجمعيـة الشرعيّـة» الـتي جـاءت على هامـش تعـاون العاملـين بالكتـاب والسـنة عـلى يـد علمـاء الأزهـر في تسـعينيات القـرن التاسـع عـشر الميـلادي، وتـم إشـهارها كجمعيّـة مشـهرة حسـب القانـون عـام ١٩١٣م، ومـا زالـت تمـارس نشـاطها الدعـوي حـتى الآن، وأنصـار السـنة المحمديّـة عـام ١٩٢٦ م، ثـم جماعـة «الإخـوان المسـلمين» ١٩٢٨م.... إلـخ،

الأمـر الـذي أخالـه انعكاسـا لحـركات نهضويـة سـعت إلى التنويـر والإصـلاح في ظـلال مـن هيمنـة الخمـول الفكـري إثـر الحـركات الاسـتعمارية الـتي اجتاحـت العالـم الإسـلامية وتسـلط الأوتوقراطيـة المهادنـة للنظـم الحاكمـة في آنهـا، لتـأتي الحـركات الفكريـة المضـادة ثائـرة عـلى كل داع إلى التخلـف والتراجـع؛ متخذيـن مـن النـص القـرآني مرجعيـة فكريـة عامـة وإسـلامية بخاصـة، تاركـين مـن خلفهـم ثـروة فكريـة هائلـة منهـا مـا هـو نافـع مكـث في الـتراث، ومنهـا مـا دون ذلـك، فذهـب جفـاء. ومـن هـذه التيـارات الفكريـة مـا تبنتـه «المدرسـة الإصلاحيـة» في التفسـير القـرآني الـذي أرسى دعائمهـا الإمـام محمـد عبـده الـذي يعـد امتـدادا للأسـتاذ جمـال الديـن الأفغـاني رائـد حركـة التنويـر في العـصر الحديـث؛ لتحـل هـذه الحـركات النهضويـة مثـال يحتـذى في حسـن التوفيـق والاسـتفادة مـن المدنيـة الجديـدة في التعبـير عـن آرائهـم المنبثقـة مـن النـص القـرآني عـبر الإرشـاد والتوجيـه الاجتماعـي؛ لتعطـي شـباب المسـلمين دروسـا في الإيمـان والوطنيـة، مـن خـلال التأكيـد أن الديـن والممارسـة السياسـية وجهـان لعملـة واحـدة لا انفصـال بينهمـا، بـل وباتـت فكـرة تغيـير النظـم السياسـية المسـتبدة واجبـا شرعيـا والتفريـط في هـذا الأمـر خروجـا عـن العقيـدة.

ثالثها: المرجعية الشرعية

ليـس المـراد مـن خـلال هـذا الرصـد بيـان مظاهـر التوافـق والاختـلاف بـين الإسـلاموية والحـركات النهضويـة في العـصر الحديـث، بيـد أن المـراد الوقـوف عـلى مـا أفرزتـه تلـك الحـركات مـن نتـاج فكـري يعظـم للعقـل في شـتى العلـوم الشرعيـة وفـق رؤى تفسـيرية تعتمـد عـلى النظـر إلى آي الذكـر الحكيـم مـن

إن دروس العنف الجهادي حديثا سعت إلى إيجاد مرجعية دينية تشرعن لها، وأول هذه المرجعيات تمثلت في جهد حسن البنا

خـلال عمـوم اللفـظ القـرآني لا خصـوص السـبب، لتفتـح هـذه الخاصيـة التفسـيرية، رغـم نتائجهـا المحمـودة البـاب أمـام التيـارات الجهاديـة لتأويـل النـص المبـارك وفـق رؤى أيديولوجيـة تشرعـن للعنـف.

يبـدو أن دروس العنـف الجهـادي حديثـا سـعت إلى إيجـاد مرجعيـة دينيـة تشرعـن لهـا، وأول هـذه المرجعيـات تمثلـت في جهـد حسـن البنـا في خاتمـة بحثـه لــ «رسـالة الجهـاد» حينمـا قـال: «إنَّ الأمـة الـتي تحسـن صناعـة المـوت، وتعـرف كيـف تمـوت الموتـة الشريفـة، يهـب الله لهـا الحيـاة العزيـزة في الدنيـا والنعيـم الخالـد في الآخـرة، ومـا الوهـم الـذي نـال حـب الدنيـا وكراهيـة المـوت؛ فأعـدوا أنفسـكم لعمـل عظيـم واحرصـوا عـلى المـوت؛ توهـب لكـم الحيـاة»[٤].

فضـلا عـن الـدروس التجهيليـة في إنتـاج سـيد قطـب الـذي لا يجـد إلا العنـف بديـلا لحالـة الجهـل المعيشـة في المجتمـع الإسـلامي بيـد النظـم الحاكمـة وفـق تحليلـه بعامـه وتفسـيره في «الظـلال» بخاصـة.

لتحـل الـدروس الملقنـة في ضمـير المجـذوب منطقيـة مـن خـلال حزمـة تتقاطـع فيهـا الظـروف الثقافيـة الممثلـة لحالـة الرفـض الاجتماعـي المعيـش والتوجـه نحـو العنـف المشرعـن وفـق تحليـل وتفسـيرات رواد هـذه التيـارت الجهاديـة؛ لتتولـد لـدى المنجـذب المحبـط أيديولوجيـة جديـدة تـؤول إلى رفض كل إنتـاج ثقـافي ديـني مؤسسـاتي، والانحيـاز إلى الفكـر التكفيـري سـبيلا للإصـلاح في حالـة متسربلـة بالـولاء التـام للجماعـة المنتمـي إليهـا الفـرد؛ ويصـير أمـير الجماعـة في ضمـير المجـذوب ولي أمـر بديـلا عـن السـلطة الحاكمـة؛ ورفـض مـا هـو آخـر لتحقيـق مـا هـو «نحـن» الخاصـة بالجماعـة وأميرهـا، فيتكـوّن في اللاشـعور الجمعـي للتيـار الجهـادي عـبر حلقـات إقناعيـة متتاليـة هالـة مضـادة لأيـة حركـة توجيهيـة تسـعى إلى تعديـل المسـار، أو إعادتـه إلى النسـيج الاجتماعـي الصحيـح وردهـا بصـورة عنيفـة إذا مـا اقـترن بتوجـه أيديولوجـي مضـاد[٥].

نموذج العنف المتولد عن التهميش والإحباط

يمكـن التدليـل عـلى الفرضيـات السـالفة مـن خـلال المسـح الزمـني لـرؤوس الإرهـاب الـتي شرعنـت العنـف تحـت مظلـة التهميـش والإحبـاط:

أولا: نموذج ذو مرجعية جاهلة (غير متعلم):

لـم يكـن مـن المسـتغرب أن يتزعـم أي تنظيـم قائـدا مفتقـدا للثقافـة التعليميـة؛ فالشـيخ جابـر الـذي بـات في فـترة التسـعينيات في مـصر رئيسـا «لجمهوريـة إمبابـة»، ذلـك الحـي المنتمـي لإحـدى محافظـات الجيـزة، والـذي تملـك مـن خـلال منصبـه - المزعـوم - صكـوك المنـع والمنـح معـا لسـكان الحي العشـوائي الـذي سـاد فيـه نسـيج اجتماعـي قوامـه الفقـر، الجهـل، واغـتراب

٤- حسن البنّا، مجموعة رسائل الشهيد حسن البنّا، القاهرة، المكتبة التوفيقيّة (د.ت.)، ص ٣٠٠

٥ـ عامر صالح، العنف بين ماهيته السوسيولوجيّة وجذوره السيكولوجيّة والتربويّة، الشبكة العربيّة العالميّة، أفكار ودراسات، على الرابط الإلكتروني: goo.gl/xVw2sb

أهله من مسكنهم الأصلي تحت وطأة الفقر إلى أحياء عشوائية تلائم حالة العوذ المتملكة لهم، ليكون حي «إمبابة» وضواحيه مقصدا أيكولوجيا - بيئويا جديدا- بعد إحالته من الريف إلى التمدن العشوائي في ظلال من غفلة الجهات الحكومية أمام حالة الانفجار السكاني في آن، ويكون ملجأ للتيارات الجهادية، باعتباره بيئة خصبة لنشر دعوتهم في ظلال التخفي وراء العشوائية وقصر اليد الأمنية.

جاء جابر من محافظة أسيوط باحثا عن حياة تسد عوز الإمكانات المادية المعدومة؛ متخذا من حرفة النقاشة مصدرا للرزق وسد احتياجاته، رغم عدم تمكنه من امتلاك لآلياتها المهنية تمام الامتلاك؛ وفي ظلال بحث الأمير المنتظر للجماعة الإسلامية عن بيئة جديدة تعوضه حالة التهميش والفقر القديمة؛ يجد مسجد «الرحمن» المتوسط لشارع الاعتماد أحد الشوارع الفرعية لذلك الحي، المسجد الذي بدا صغيرا في الحجم كبيرا في الأفعال؛ وذلك لكونه محلا لاجتماع «الجماعة الإسلامية» وملتقى لأفرادها وأيديولوجيتها معا، تلك الجماعة التي عنت بجذب وتجنيد شباب الحي، لإنشاء دولة بداخل دولة، فوجدت في جابر الشاب الفتي الذي له هالة شخصية قادرة على التواصل مع أبناء حيه وفق ثقافتهم وتوجهاتهم الأيديولوجية آنها دون أن يكون له رصيد يعتد به في الثقافة الدينية، فاتفقت الأقدار وفق تلاقي المصالح من جماعة راديكالية تسعى لنشر توجهها، وشباب مهمش باحث عن كيان ذاتي جديد قوامه الزعامة بديلا عن التهميش وسعة العيش بديلا عن العوز؛ فينصّب جابر أميرا للجماعة ورئيسا للحي؛ ليعطي لنفسه حق التزويج والطلاق، وتقطيع يد السارق دون الرجوع إلى القضاء، بعد أن أوهم القانطين بأنه ولي أمر الحي الآتي لتطبيق شرع الله، مغذيا لذلك الشعور في ضمير بسطاء الحي بهالة تراثية قوامها التريد لجواد يحيط بموكبه الدراجات البخارية ممهورة بهالة إسلامية سلفية منحازة للجلباب، والشال بديلا عن البنطال والقميص؛ فهمش الدولة وألغى القانون وحل بديلا مقننا بدا في ظاهره تمسكا بالشريعة، وفي باطنه أحكام عرفية تتفق والهوى.

مبرر تولد العنف عند الجماعة الإسلامية:

لاشك أن «الجماعة الإسلامية» اتخذت مبررا للعنف بدا للرائي - من خلال الوهلة الأولى - تحقق مصلحة إسلامية عليا، قوامها مناهضة النظام الحاكم الذي عقد للتطبيع مع العدو اليهودي (الإسرائيلي) معاهدة السلام؛ مشرعنة لمنهجها في بيئة اجتماعية قوامها أفراد ليست لديهم مرجعية دينية أصيلة أو ثقافة سياسية رصينة، أفراد طيعون فكريا يسهل تشكيل أيديولوجيتهم وفق توجهات القوى الفكرية المهيمنة.

اعتمدت «الجماعة الإسلامية» في آلياتها الجاذبة على خلق عوالم بيئوية جديدة قادرة على الاستقطاب من خلال المشاركة الاجتماعية بين الجماعة وسكان الحي قوامه التكافل الاجتماعي، من خلال المساعدات الاجتماعية التي قدمتها - تلك الجماعة - إبان زلزال ١٩٩٢م الذي ضرب الأراضي المصرية، فأنشأوا مخيمات لإيواء المتضررين؛ لتكون فرصة سانحة يبثون من خلالها

اعتمدت «الجماعة الإسلامية» في آلياتها الجاذبة على خلق عوالم بيئوية جديدة قادرة على الاستقطاب من خلال المشاركة الاجتماعية بين الجماعة وسكان الحي قوامه التكافل الاجتماعي

أفكارهـم المعاديـة للنظـام الحاكـم مـن خـلال عـرض وسـائط تسـجيلية لحـادث اغتيـال الرئيـس السـادات، وإلباسـها لبـاس الحادثـة الجهاديـة ضمـن سـجلات الانتصـارات الإسـلامية، كأحـد المسـاعي الاسـتراتيجية الراغبـة في إحالـة الشـعور الجماعـي لسـكان الحـي إلى حالـة مـن التأييـد لأيديولوجيتهـم، ومـن ناحيـة أخـرى تضمـن لأفكارهـا تفريـخ كـوادر إرهابيـة جديـدة، لاسـيما الأطفـال المشـاهدون الذيـن نالـوا قسـطا مـن الرعايـة والاهتمـام قِبـل أفـراد الجماعـة.

ينكشـف المحـرك الأيديولوجـي «للجماعة الإسـلامية» في إطارهـا الأيكولوجي، باعتبارهـا امثـل انقطاعـا جذريـا عـن الصيـغ الإسـلامية السياسـية التقليديـة في التحريـض أو الفعـل؛ تهـدف إلى اسـتبدال النظـام القديـم بآخـر ينبـني عـلى القانـون الإسـلامي؛ اعتمـادا عـلى كـوادر شـابة تطبـق منهجهـا مهادنـة وخاضعـة للأمـير، فبـات الأقـرب إلى اسـتهداف تلـك لجماعـة الشـباب الذيـن ليسـت لديهـم ثقافـة علميـة متراكمـة.

ثانيا: نموذج عنيف متعلم

أمـا حديثـا، فلـم تهمـل التنظيمـات الإسـلاموية الجانـب السـيكولوجي الذي انفعـل لـه قطـاع كبـير مـن الشـباب الذيـن حادهـم تحقيـق الآمـال والطمـوح المتوافقـة مـع ميولهـم ورغباتهـم؛ ليكونـوا محـلا لاهتمـام التنظيمـات الإرهابيـة في عملياتهـم الاسـتقطابية، لاسـيما الفئـة المتعلمـة منهـم؛ بغيـة الإفـادة مـن تخصصاتهـم المعرفيـة والتدليـل عـلى أن توجهـات التنظيـم الفكـري قبلـة للمتعلـم والمثقـف الـذي نظـر إلى إليـه بعـين الإجـلال؛ لتكتسـب التيـارات الجهاديـة الحديثـة وفـق تلـك المنهجيـة شرعيـة ثقافيـة مـن خـلال المنضمـين إليهـا.

أمـا عـن اكتسـاب الشرعيـة الإسـلامية، فكانـت واضحـة مـن خـلال شرعنـة أفعـال العنـف عـبر تلبيـس آيـات القـرآن والسـنة بتأويـلات تتفـق وآليـة العنـف والتقتيـل، بـل والحـرق مصحوبـة بتسلسـل حجاجـي يـؤول إلى إقنـاع المتلقـي المحبـط الـذي ليـس لديـه مرجعيـة دينيـة يعتـد بهـا، في ظـلال مـن المعانـاة البيئويـة القديمـة مـن فقـد الطمـوح وتحقيـق الـذات.

فهـذا أبـو بكـر البغـدادي الـذي اتخـذ مـن حـي الموصـل منطلقـا في محاولـة لإثبـات الـذات المتلاشـية بعـد خطـوات التعـثر في التعلـم الإلزامي إلى الفشـل في نيـل درجـة العالميـة في الدراسـات الإسـلامية؛ ليجـد مأربـه بالانضمـام لتنظيـم «قاعـدة الجهـاد في بـلاد الرافدين» الـذي يعـد أحـد أذرع القاعـدة في العـراق بزعامـة أبي مصعـب الزرقـاوي في مطلـع عـام ٢٠٠١م، فيصـير تلميـذا لـه ومطبقـا لمنهجـه العنيـف بنمـط تبـدو فيـه الشريعـة الإسـلامية الصحيحـة هـي المناهضـة للإسـلام الأثوقراطـي الموجـه؛ فيكـون العنـف مـبررا وفـق النصـوص العقديـة والشرعيـة المسـتعان بهـا، وقـد تبـين ذلـك مـن خـلال الخطبـة الـتي ظهـر بهـا للمـرة الأولى عـبر الأقنيـة التلفازيـة مخاطبـا للشـباب؛ داعيـا إلى الانضمـام إلى «تنظيـم داعـش» الـذي تـولى مهمـة إعـلاء رايـة الإسـلام ومناهضـة النظـم العربيـة الموالية للعـدو الغـربي - حسـب زعمـه - مرسـخا في ضمـير المتلقـي امتلاكـه لمفاتيـح العلـم الإسـلامي الـذي بـرر لـه أحقيـة اسـتخدام العنـف وممارسـته عـبر الإتيـان بأدلـة دينيـة اعتمـدت عـلى التدليـس

والتلبيس؛ لتتضافر المرجعية العلمية الزائفة مع حالة التهميش في تفريخ حالة العنف المشرعن.

وعضد ذلك الاتجاه المنهجي دراسة سعد الدين إبراهيم، مبينا في دراسة له في سبعينيات القرن الماضي، رصد فيها إقبال الناشطين الجامعيين أصحاب الخلفيات الريفية إلى التيارات الإسلاموية رغبة في تحقيق «الأنا» عبر رفض اجتماعي، رابطا ذلك الرفض بما حدث في البيوريتانية (أو التطهيرية)، والتشابه كائن في قطع الروابط عن العشيرية والقبيلة والعائلة ورفض المؤسسة الدينية التقليدية؛ ليحل هذا النمط كاشفا عن الوجهات الاجتماعية والأفكار الدينية الجديدة في مرحلة «ما بعد الإسلاموية»، والتي يخالها الباحث أحد الروافد السوسيولوجية لظاهرة العنف المتولد إبان ما أطلق عليه «الربيع العربي»، والذي بات توجها إسلاميا مخاطبا الطبقة المتوسطة والمتعلمة والتوجه نحو الجندر / النوعي في آنها؛ عبر خلق بيئة جديدة مثالية تتفق وآمال المحبطين والمهمشين.

من ثم، تكشف الحقبة الزمنية ما بين بداية التسعينيات إلى مطلع الألفية الثانية عن تطور المنهجية الاستقطابية لدى الإسلاموية؛ توافقا مع مستحدثات العصر من تقدم تكنولوجي وسيطرة أمنية للأحياء والضواحي النائية - البيئة المنبتة للجماعات الإسلاموية - وانحيازها للعلم والمتعلمين عبر تجديد الخطاب الدعوي المائل إلى الشفهية المتوافقة مع حال المتلقي دون الكتابية التجريدية - آلية الخطاب الديني المؤسسي - للوصول إلى عناصر شبابية تجرعت حالة التهميش وتحطيم الآمال، واللعب على الميول والرغبات الموجهة للشباب؛ لتحل الإسلاموية بهذه الرعاية حاضنا بيئوية بديلا قوامه العنف الذي يقوم بدور المنتقم والآخذ لثأر من وقع في هاوية التهميش.

إن التفسير الدقيق لظاهرة الإسلامية في آن، لا تنفصل عن رصد النتائج المؤلمة لتلك الظاهرة، والتي تتضافر عليها حزمة من العوامل المبررة لنموها على سطح الحياة الاجتماعية تنوعت ما بين أسباب سيكولوجية وسياسية وشرعية، في إطار من الرفض للواقع الذي تسبب في إحباط قطاع من الشباب المهمش، والذي لا يجد مناصا من البحث عن حاضن بيئي جديد يشرعن الحالة الثأرية المتملكة لهم.

نحن أمام إشكالية اغتراب يعانيها هؤلاء الشباب، اغتراب عن الواقع المعيش، اغتراب عن صحيح الدين

«هنا الوردة»

بين متانة السرد وهشا

بقلم :
ميسون شقير

كاتبة وصحافيّة سوريّة تعيش في إسبانيا

يحيل عنوان رواية «هنا الوردة»[١] للشاعر الأردني أمجد ناصر قارئه مباشرة إلى محتوى عبارة كارل ماركس الشهيرة: «هنا الوردة فلنرقص هنا». وهذا فعلاً ما تريده الرواية التي وصلت إلى القائمة الطويلة لجائزة البوكر للرواية العربيّة لهذا العام، والتي أعيدت طباعتها ثلاث مرّات متتالية.

«هنا الوردة» هي الرواية التي تقول لقارئها، إنَّ الوردة الحقيقيّة تكمن في قلبه، وليست في أيّة أيديولوجيا أو أيّة مرجعيّة دينيّة أو سياسيّة أو عرقيّة. وقد استطاعت هذه الرواية من الصفحات الأولى أن تمسك بقارئها، متلبّساً بخوفه وبهشاشته، وأن تتركه، في النهاية، وهو يحاول أن يفتش عن نفسه، وعن تلك الوردة التي غرستها الرواية فيه.

حاول أمجد ناصر أن يضع كلّ ما اختزن من أفكار ومسرح وشعر وتجربة إبداعيّة في روايته؛ لذا فقد

«هنا الوردة» هي الرواية التي تقول لقارئها إنَّ الوردة الحقيقيّة تكمن في قلبه، وليست في أيّة أيديولوجيا أو أيّة مرجعيّة دينيّة أو سياسيّة أو عرقيّة

١- أمجد ناصر، هنا الوردة، بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠١٦

شة الأحلام المجهضة

جاءت مختلفة وشائكة، كما حاول أن يفرغ قليلاً من النّار التي تحرق الإنسان العربي على الورق، تلك النّار التي تحرق الآن جيلاً كاملاً تربّى على الأحلام القادمة من الأفكار الثوريّة اليساريّة دون أن يستطيع أن يغرس لأحلامه أيّ جذور، لا في مجتمعه ولا في مجتمع النخبة من أصدقائه، لذا فرواية «هنا الوردة» هي عبور من نار إلى نار بأصابع ملذوعة تحكم على قارئها بأن يجد صورته فيها.

يحوز أمجد ناصر على اهتمام القارئ من خلال السرد المتعدّد الطبقات؛ فحكايات السرد تتوالد وتتناسل من نفسها مشكّلة جاذبيّة تشدّ القارئ دون أن تعرّضه للضياع، من خلال تعدّد الساردين ما بين السارد العليم، وبين السارد الشخصي الذي يسرد بضمير الـ «أنا». كما يمتع قارئه بالشعر الكثيف المتراكم بين الجمل، الشعر الذي يأتي في مكانه غير مقحم، والذي يزيد من متعة الدهشة والسؤال. لكنَّ أحداث الرواية، التي تمثل مقطعاً عرضياً في حياة الإنسان العربي في مرحلة بدايات الوعي الثوري والمدّ اليساري ومرحلة استيلاء الديكتاتوريّات على السطلة وقتل تطلّعات هذا الجيل، تترك عند قارئها مزيجاً من العجز والخذلان، مزيجاً من أشلاء أحلام، ومن مرارة عميقة، كما تتركه معلّقاً في المسافة بين النّور والظّل.

من خلال هذه التقنيات المتعدّدة للسرد، يصبح القارئ أسير الحكاية، يعيش فيها ويشارك بتصاعد أزماتها، فتتصاعد المرارة التي كان أمجد يعمرها في داخل قارئه من خلال تفاصيل مرحلة زمنيّة عاصرها هو شخصيّاً؛ مرحلة قهر انهيار الأحلام ومرحلة الاستسلام لهذا القهر، وفوز الديكتاتوريّات العربيّة المتعدّدة الوجوه، التي تقوم بتحويل شعوبها إلى قطعان يقودها الرّعب والركض لتحصيل لقمة العيش، فيصبح الاستسلام هو حلّها الوحيد لتحمّل استمرار الحياة. لكنَّ أمجد ناصر يحرم قارئه من هذا الهروب، ويجعله يكمل الدخول إلى عوالم روايته بمتعة الفضول، متلاعباً بشدّة رغبة الإنسان، أينما كان، لمعرفة نفسه أكثر أثناء الأزمات.

في الصفحات الأولى لرواية «هنا الوردة» الصادرة عن «دار الآداب» تظهر الشخصيّة المحوريّة لهذه الرواية، وهي شخصيّة «يونس الخطّاط»، وهو مثال للشاب العربي الماركسي، ومثال للشاعر المتمرّد الرومانسي، الذي حكمت عليه المرحلة الزمنيّة، التي عصفت بالمنطقة العربيّة إبّان غزو الفكر الماركسي الذي وعد بالعدالة للشعوب المقهورة، أن يتحوّل إلى دون كيشوت عربي يمتطي حصاناً ضعيفاً من الرغبة الهائلة في تغيير العالم، تلك الرغبة الثوريّة التي جعلته ينفصل عن واقعه وعن تاريخه، وينفصل عن الإرث الجمالي والثقافي للخطّ العربي الذي ورثه عن ثلاثة أجيال متتابعة من عائلته. لقد هرب يونس من كلّ ما يخصّ هذا الإرث، كأنَّه يحاول الهروب من واقع قاتل يائس، ومن ماضٍ أصبح يراه فارغاً وبلا معنى، ناسياً قيمة الخطّ العربي الذي يمثل هنا مرجعيّة ثقافيّة وجماليّة خاصّة. يقول السارد العليم: «صار يرى في أعمال أبيه في الخطّ انغلاقاً في عالم سابق لن يعود. زمن يجرجر نفسه بالقوّة في الوقت الراهن».[٢]

فهو لا يرى نفسه ابناً لهذه الموهبة، ولا يرى في الخطّ العربي وفنيّته أكثر من قيود قديمة، وهذا يمثل جيلاً كاملاً لم يعد يستطيع أن يتعامل مع ماضيه ومع موروثه الثقافي بمنطقيّة؛ وذلك بسبب حالة القهر التي يعيشها في وطنه، والتي جعلته يهرب من كلّ ما يمتّ إلى هذا الموروث بصلة، ويرى التجربة الاشتراكيّة هي المنقذ الوحيد من هذا القهر المتراكم. إنَّ هذا الجيل وقع في هوّة عميقة بين ماضٍ منقطع ومستقبل بدون جذور، يعرّفه أمجد ناصر على لسان شخصيّة الحناوي أحد أصدقائه بأنَّه: «كان في ذروة انصهاره في الفكر الذي سيغيّر العالم، الذي يتصادم، بلا هوادة، بلا رأفة، بكلّ ما يؤمن به محيطه تقريباً. الأصول والأنساب والعادات والتراث المكتوب بماء الذهب. كلّ تلك الاعتبارات، في نظره، من صنع العالم القديم، وهذا عالم لا يرغب، بعدُ، في الانتماء إليه».[٣]

لقد كان يونس الخطّاط ورفاقه يمثلون هذا الجيل الذي قاتل طواحين الهواء كي يتجاوز، ولو وهماً، إحساسه بالهزيمة، لقد كانوا يمثلون جيلاً تقمّص شخصيّة دون كيشوت، أو شخصيّة سانشو ذاك الرفيق الذي يسمع ويصدّق، وربما اضطرّ لأن يتقمّص أحياناً شخصيّة الحصان الهزيل، وأحياناً أخرى، حمار سانشو الطيّب. لذا فقد كان يونس بطل الرواية منغمساً في ذاته المؤمنة بالفكر الثوري، وإغراء أفكار الحريّة والعدالة التي قرأ عنها في الكتب الكثيرة. يرى يونس

٢- المصدر نفسه، ص ١٩٧
٣- المصدر نفسه، ص ١٧

نفسه فقط في الشعر، في الروايات، في كلّ ما يحتوي على الكلمة الإبداعيّة، تلك الكلمة التي سلخت عنه رداءه التقليدي، وسحرته وأبعدته عن مجاملة القاع الاجتماعي الذي كان تقليديّاً ويؤمن بالخرافات، ويتبع الديكتاتور ووريثه، مثلما تبع تقاليد الماضي دون أيّ تساؤلات أو محاكمات عقليّة له. يقول صديق يونس عنه: «الكلمة هي التي ستميّزه عن حياة أصحابه الأشقياء، أبناء القاع الاجتماعي المسحوق الذين انتمى إليهم بالاختيار».[٤]

ثمّ تبدأ باقي شخصيّات الرواية بالظهور وهم أصدقاء يونس الذين يمثل أغلبهم جيلاً من الشعراء؛ إذ لم يستطع أمجد ناصر أن يهرب من إعادة إنتاج شخصيّته الشاعرة نفسها في الرواية، فمن شخصيّة «محسن الخياليّ» الشخصيّة الشاعرة الخياليّة التي نجا صاحبها من انتحاره الأوّل وقضى في الثاني، وشخصيّة «محمود فيضي أبو طويلة» الطالب الجامعي والشاعر أيضاً، وهو الرفيق الأقرب ليونس في الحياة وفي التنظيم، وصولاً إلى شخصيّة «إبراهيم الحناوي» المدرّس المنتمي إلى تنظيم معارض آخر قيادته في الخارج، مروراً بشخصيّة «عقلة الإصبع» الشاعر أيضاً، والشاعر «حامد علوان»، ومغنّية البلاد الأولى الشاعرة، والشاعر وأستاذ يونس في الشعر «سليمان الكتبي»، وصديقه القارئ والكاتب «مزيد حمدان» الذي ارتمى على قنبلة استهدفت حاكم الحامية، فنجا الحاكم من محاولة الاغتيال هذه، وكان نصيب مزيد أنْ يجُرح، ونصيب صديقه الآخر «خلف الشاعر» أن يقتل بالمحاولة نفسها التي افتضح فيها أيضاً أمر «يونس الخطّاط» و«أبو طويلة» وسواهما.

ثمّ تقدم لنا الرواية الشخصيّة المحوريّة الثانية، التي يتمّ تقديم صفاتها من خلال الحديث عنها، وليس من خلال مشاركتها في الرواية. إنَّها شخصيّة حاكم الحامية الديكتاتور أو «الحفيد»، وهو الذي حصل على الحكم بالوراثة، والذي ورث أيضاً طريقة تعامل الديكتاتور مع شعبه؛ أي تكريس شخصه بوصفه قائداً مقدّساً ممثلاً للدكتاتوريّات العربيّة التي حوّلت هزائمها أمام أعدائها الحقيقيين الخارجيين إلى انتصارات تشنّها على معارضيها وتسحقهم بحجّة الممانعة والمقاومة. هذه الأنظمة التي همّشت أيّ فكر يمكن أن يصنع نهضة تهدّد بقاءها في السلطة.

تترك الرواية عند قارئها مزيجاً من العجز والخذلان، مزيجاً من أشلاء أحلام، ومن مرارة عميقة، كما تتركه معلّقاً في المسافة بين النّور والظّل

كما أنَّها قامت بمحاباة الهيئات الدينيّة وسمحت بنمو الأفكار السلفيّة، بينما يقاتلون أيّ فكر نهضوي حقيقي، يقول السارد عن الحفيد الحاكم بأمره: إنَّه «فوق النقد، وفوق الحكومة. الحكومات تروح وتجيء، ولكنَّ الحفيد يبقى. المؤسّسون يبقون».[٥]

وهذا الحفيد الوريث الحاكم هو الذي بنى سلطته على نظام الرّعب الذي يجب أن يصل إلى قلب كلّ مواطن في جميع أرجاء الحامية. يجب أن يصلهم عن طريق تماثيله المتموضعة في كلّ مكان، والتي تجسّد قوته، وعن طريق صوره الموجودة على كلّ حائط، وعلى كلّ كتاب مدرسي، ومطبوعة على ملابس الطلّاب في المدرسة، وعلى كرّاساتهم وشهادات تقديرهم. إنَّ حاشيته التي تخاف على مصالحها وتخاف من كشف فسادها، والتي تحوّلت إلى كلاب الحاكم والتي تظنّ نفسها أيضاً حكّاماً على شعوبها الفقيرة ماديّاً وثقافيّاً ومعرفيّاً، هي التي نصحته بهذه الاستراتيجيّة. يقول الكاتب على لسان الراوي: إنَّ هذه الحاشية هي التي منعت الحاكم من تقليل عدد تماثيله في الشوارع: «كي لا يفسِّر المثقفون والعامّة إيقافها بأنَّه تنازل، وسيطالبون بعد ذلك بالمزيد... هؤلاء نمارين سيطمعون فيك ولن يفهموا قصدك النبيل، وربّما اعتبروه ضعفاً. ننصح بالمزيد من الأغاني والأوبريتات والصور. حضرتك ينبغي أن تكون في كلّ مكان، في كلّ وقت، فهذا جزء من سلطتك الخفيّة التي ينبغي أن تتسلل، من دون أن يعوا ذلك، إلى عيونهم وآذانهم وأدمغتهم. الصور والتماثيل والكلمات، كما أكّدت تجارب كثيرة في العالم، هي التي تحكم، فسيادتك غير قادر على التواجد في كلّ مكان وأينما ينظر

٤- المصدر نفسه، ص ٥٣

٥- المصدر نفسه، ص ١٥١

«هنا الوردة» رواية مهمة، نطلّ منها على أهمّ تناقضاتنا، ولا تنتهي هذه الرواية قبل أن يكتشف كلٌّ من البطل والقارئ مدى نقصه

رعاياك، ولكنَّ صورك والتماثيل والأغاني المكرّسة لك تستطيع».[٦]

إنَّ هذا الحاكم الحفيد هو كلّ حاكم عربي لشعوب تعيش في بيوت من الذعر، وجمعيّات من الذعر، ومنظمّات من الذعر، ومؤسّسات من الذعر. تتسابق لتقديم التهنئة للحاكم بعيده كأنَّها خراف تتسابق على سكاكين ذبحها، لكنَّها في النهاية تعتاد هذا التسابق وتعتاد الذبح وتصبح مدافعة عنه؛ يقول السارد: «جمعيّة المحراث الوطني الزراعيّة، مدارس الراعي الصالح، شركة الوطن للمياه المعدنيّة، رجل الأعمال الفلاني يهنّئ القائد بذكرى استلامه الأمانة، عائلات الجنوب تجدّد البيعة لرمز وحدة البلاد، اتحاد مزارعي الحبوب يضرعون إلى الله بأن يبقى علينا الأمن والأمان اللّذان بسطهما القائد على ربوع البلاد».[٧]

وحين تحاول هذه التظيمات الإفلات قليلاً، وتبدأ بالحديث عن الفساد وعن ضرورة محاربته يدّعي الحاكم علناً أنَّه معهم سيقاتل الفساد، لكنَّه حوّلهم عبر مناصب لا يستحقونها إلى فاسدين قابلين للتخريب، يكتب أمجد عنهم على لسان السارد: «دخل عليهم جابر عثرات الكرام بقامته المعتدلة ووجهه الأصهب، مرتدياً زي المغاوير المرقّط، يتدلّى مسدس من حزامه العسكري الكتاني، خلفه اثنان من حرسه الشخصي طويلا القامة، ومن دون سلام وقف في وسطهم بعدما شكّلوا، على نحو تلقائي، حلقة حوله، وراح، بعينين يطير منهما الشرر، يزأر فيهم».[٨]

وأضاف: «تتحدّثون عن الفساد؟ هل هناك من هو أفسد منكم؟ من الذي يتستّر على فسادكم أمام الناس؟ ... دعوني، إذن، أذكّركم أنَّني قادر على أن ألقي بكم إلى الشعب لكي يأكل لحمكم نيئاً. فاحذروا غضبي مرّة ثانية، وتذكّروا أنَّني لست كأبي ولا جدّي. والآن انصرفوا، لأنَّني لا أستطيع تحمّل رؤية وجوهكم اللئيمة وتذللكم الكاذب».[٩]

تقدّم الرواية سردها بطريقة رشيقة تتوالد فيها الحكايات وتتناسل لتأتي بصوت سارد أوّل عليم، ثمّ يتمّ السرد على لسان شخصيّات ثانويّة، وبعدها يتمّ السرد بضمير الأنا لتقديم المونولوجات الذاتيّة. هذا التنوّع في زوايا النظر يجعل الأحداث تتوالى برشاقة دون الوقوع في مطبّات الصوت الواحد الممل. وفي الوقت ذاته تتجنّب الوقوع في تقنيات متكلّفة غير مفهومة تقوم على حساب البنية الروائيّة وعلى حساب قوّة هذه البنية وقدرتها على ابتكار الفكرة من خلال الحدث.

ومن خلال هذه المونولوجات الممتعة تتعرّف الشخصيّات على ذاتها، على شكوكها وخوفها، على صراعاتها التي تعكس الصراعات الأوسع في الأفق الروائي للرواية، فها هو ذا يونس يحاور نفسه متسائلاً عن سبب انتقائه هو تحديداً من قبل حزبه اليساري المعارض لمهمّة اغتيال الحاكم التي فشلت، فيجيب نفسه قائلاً: «لأنّك ابن الخطّاط، الرجل العَلَم في الحامية، المقرّب من مكتب الحفيد، وسليل مؤسّسي الكيان الذي لا يرقى، في العادة، شكّ في ولائهم وإخلاصهم لسلالة الجنرال الأصهب».[١٠]

وبطريقة المونولوج ذاتها يحاور يونس نفسه بعد خسارته لزوجه ولبلده التي اضطر للهرب منها بعد انكشاف أمره، يحاور ذاته ممثلاً لجيل كامل يتساءل عمّا كسبه من الثورة، جيل يتمسّك بأحلامه كيلا يقتله الانهزام أو كيلا يقتل نفسه بيده، يقول يونس في مونولوج آخر: «ليست عندي حسابات من وراء انخراطي في التنظيم، فماذا سأكسب من وراء ذلك غير المخاطر وربّما الهلاك (...)؟ أنا لست ضحيّة لعبة لا أعرف قواعدها ولا من يدبّرها، أنا لست مخدوعاً. أنا لست فارس طواحين الهواء... لم يغرّر بي أحد. كنت أعرف المخاطر كلها، ورغم ذلك، أقدمت على

٦- المصدر نفسه، ص ١١٤
٧- المصدر نفسه، ص ١١٩
٨- المصدر نفسه، ص ١٣٥
٩- المصدر نفسه، ص ١٣٦
١٠- المصدر نفسه، ص ١٨٧

ما أقدمت عليه بإيمان داخلي عميق، هذا هو دوري في حركة التاريخ مهما كان صغيراً، ومجرّد شكّي في ذلك يعني أنَّ حياتي لا معنى لها، يعني أنَّني ألقيت نفسي في التهلكة وأنا مغمض العينين. المهم الآن أن أنجو من أيديهم».[١١]

ويسائل الحناوي نفسه عن يونس وعن كلّ ما يعيشانه معاً من تناقضات، يتساءل حول سبب معارضة شاب من العائلات المؤسِّسة للحامية، مقرَّبة من الحفيد، نظام الحكم على هذا النحو المتهور؟ ينتهي الحناوي من تساؤلاته بالتسليم بأنَّ كلّ شيء في الحامية ممكن. إنَّ هذه التساؤلات تضع شخصيّة يونس في سياقها الصحيح، فهو في نظره كما يأتي على لسان الحناوي واصفاً يونس المتهوّر بأنّه تسلّى بالخطر مثل طفل يلهو بقنبلة. يقول له كأنَّه يخاطبه: «هذا هو شعوري تجاهك يا يونس وليس شكّي فيك. ولكنّي عكسك، لا أملك رفاهية هذا اللعب. فأنت ستنهار حتماً، وتتراجع مع أوّل تحقيق حقيقي يُجرى معك».[١٢]

في الرواية تتجاذب الحوارات مع المونولوجات مع سرديّات الراوي العليم ضمن مناخات شاعريّة لا تقع في مطبّات الشعريّة المفرطة التي تبرّد الحدث وتبطئ حركته، فأمجد ناصر ينجو من مطبّ الشعراء الذين يكتبون الروايات، لأنَّهم يثقلون رواياتهم بجرعة زائدة من الشعر تحوّلها إلى رواية كسيحة.

«هنا الوردة» تريد القول إنَّ في هذه البلاد المحكومة بالقهر يضيق كلّ حلم بالتطوّر والتحرّر، ويصبح الكون في عين الثائرين الذين قتلهم الدكتاتور وقتلهم صمت العالم، أضيق من خرم الإبرة، فيونس المثقف سيعيش انفصاماً حادّاً، يعكس انسداد أفق الثورة والثقافة على حدٍّ سواء؛ يعترف يونس: «لم أعرف انغلاق الأبواب وانسداد المنافذ من قبل. كنت أسمع بهذا من الرجال والنساء الأكبر سنّاً، وكنت أظنّ أنَّ الأمر مجرّد مجاز مهلهل... كيف يصبح العالم الواسع هذا أضيق من خرم إبرة»؟[١٣]

«هنا الوردة» رواية مهمة، نطلّ منها على أهمّ تناقضاتنا، ولا تنتهي هذه الرواية قبل أن يكتشف كلٌّ من البطل والقارئ مدى نقصه؛ النقص الذي لا تستطيع أبداً القوّة الخارقة أن تملأه، النقص الذي يغيّر من مفهومَي الهزيمة والانتصار، ويجعل القارئ يعيد البحث عن الاكتمال بالمعرفة فقط، الاكتمال بالآخر الذي يعرّفنا أكثر على ذواتنا.

١١ـ المصدر نفسه، ص ١٩٠
١٢- المصدر نفسه، ص ١٣٢
١٣- المصدر نفسه، ص ١٨٥

الأدب المكتوب يتوسَّد ذراع أبيه

استدعاء التراث الشفاهيّ في الأدب العربيّ

بقلم : طارق فراج
كاتب وباحث مصري

إنَّ الشفاهيّة هي الشجرة التي أثمرت، فيما بعد، كلّ الفنون المدوّنة والمعروفة حتى الآن

ما زالت القصص تُنسج، وتتوالد منها الحكايات، ويتقادم بها الزّمن، فتنمو على حوافّها الأساطير، إنَّ ذلك يحدث منذ أن قال قابيل قولته الشهيرة: «يا ويلتا، أعجزتُ أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي».[١] الاتكاء هنا على الكلمة، على فنّ القول؛ لأنَّه في البدء كانت الكلمة المنطوقة التي انتشرت في كلّ بقاع البسيطة وتماهت مع بيئاتها، ثمّ نُسج من ثوبها عدد لا يحصى من اللّغات، أنتجت بدورها كلّ ألوان الفنون القوليّة؛ هذه الفنون التي يتوارثها البشر ويتناقلونها منذ قصّة هبوط آدم من الجنّة، وصراع قابيل وهابيل. لقد نزل أمين الوحي بالقرآن على النّبي الأمّي مشافهة، وتعلّمه الصحابة مشافهة، ذلك القرآن الذي يحوي قصصاً عن مجتمعات وأزمنة غابرة متنوّعة في عادات حياتها ونُظم بيعها وشرائها ومعاملاتها الأخلاقيّة. إنَّ اللغة، بشقّيها المنطوق والمكتوب، هي أداة تحقق الوجود البشريّ، وهي كذلك الوسيلة الأبديّة للتواصل بين المجتمعات، والطريقة الوحيدة لنقل الثقافات التي عبَّرت عن إنسانيّة الإنسان. مع تطوّر حياة الإنسان الأوّل، وتكوين المجتمعات البشريّة، وجد الإنسان نفسه غير قادر على التفاهم مع الآخرين، فاهتدى إلى الكلام المنطوق الذي ربط وقرَّب بين المجتمعات وانتقلت من خلاله الروايات والعظات والتجارب والخبرات الحياتيّة من مجتمع إلى آخر. إنَّ الكلمة المنطوقة ـ وسط كلّ العوالم الرائعة التي تتيحها الكتابة ـ ما يزال لها حضور وحياة، ذلك أنَّ كلّ النصوص المكتوبة مضطرة، بطريقة ما مباشرة أو غير مباشرة، إلى الارتباط بعالم الصوت؛ الوطن الطبيعيّ للّغة كي تعطي معانيها، و«قراءة» النصّ تعني تحويله إلى صوت، جهوريّاً كان أو في الخاطر، مَقطعاً مَقطعاً في القراءة البطيئة، أو اختزالاً في القراءة السريعة الشائعة في الثقافات ذات التكنولوجيا العالية. فالكتابة لا يمكن أبداً أن تستغني عن الشفاهيّة. يقول «شامب»: «نستطيع أن نعرّف الكتابة بأنَّها نظام تصنيفي ثانوي يعتمد على نظام أوّلي سابق هو اللّغة المنطوقة؛ فالتعبير الشفاهي يمكن أن يوجد، بل وجد في معظم الأحيان دون أيّ كتابة على الإطلاق. أمَّا الكتابة، فلم توجد قط دون شفاهيّة».[٢] وهذا يعني أنَّ الشفاهيّة هي الشجرة التي أثمرت، فيما بعد، كلّ الفنون المدوّنة والمعروفة حتى الآن.

تشير الأدبيّات الشفويّة إلى أنَّ أيّ شكل من أشكال الفنّ اللّفظي، الذي ينقل عن طريق الفم أو يتمّ تقديمه بالنطق والكلام، هو شكل من أشكال التواصل الإنسانيّ، حيث يتمّ الحصول على المعرفة والفنّ والأفكار والمواد الثقافيّة، وحفظها ونقلها شفويّاً من جيل إلى آخر. يتمّ الانتقال من خلال الكلام أو الأغنية، ويمكن أن تشمل القصص الشعبيّة، والهتافات، والنثر وغيره. وبهذه الطريقة، يمكن للمجتمع أن يحيل التاريخ الشفوي، والأدب الشفوي والقانون الشفوي وغير ذلك من المعارف عبر الأجيال دون نظام للكتابة، أو بالتوازي مع نظام الكتابة. «فالديانات الهنديّة مثل البوذيّة والهندوسيّة واليانيّة، على سبيل المثال، استخدمت تقليداً شفهيّاً ـ بالتوازي مع نظام الكتابة ـ لنقل كتبها الأساسيّة، والترانيم والأساطير والمعرفة

١ـ الآية ٣١ من سورة المائدة.

٢ـ الشفاهيّة والكتابيّة، والتر. ج. أونج، ترجمة: د. حسن البنا عزّ الدين، عالم المعرف، الكويت ١٩٩٤

العلمانيّة، مثل «سوسروتا سامهيتا».[٣] الأدب الشفاهي هو مصطلح أحدث وأقلّ استخداماً من مصطلحات أخرى، كالفلكلور الذي هو مجموعة الفنون القديمة والقصص والحكايات والأساطير المنحصرة ضمن عادات وتقاليد مجموعة سكّانيّة معيّنة في بلد ما. تُنقل المعارف المتعلقة بالفلكلور من جيل إلى جيل آخر عن طريق الرواية الشفهيّة غالباً، وقد يقوم كلّ جيل بإضافة أشياء جديدة أو حذف أشياء لتتوافق في النهاية مع واقع حياته التي يعايشها، وهذا الإبداع ليس من صنع فرد، ولكنّه نتاج الجماعة الإنسانيّة ككلٍّ في مجتمع ما. في الأدب الشفهي للمدارس الأفريقيّة، تعرّف جين ناندوا (Jane Nandwa) وأوستن بوكينيا (Austin Bukenya) الأدب الشفهي على أنّه «تلك الكلمات، سواء كانت منطوقة أو مرتلة أو مُغنّاة، والتي يظهر تكوينها وأداؤها، بدرجة عالية من الطابع الفنيّ، عن طريق دقة الملاحظة والخيال الحي والتعبير البارع».

الأعراف الشفاهيّة والمكتوبة:

أحياناً يتمّ وصف الشفاهيّة بأنّها «جامدة»، في حين أنّها ليست جامدة على الإطلاق. ومن المؤكّد أنّها تثبت نفسها من خلال التقاليد التي نمارسها كلّ يوم، كما أنّها تسعى وتستوعب الحداثة والتطوُّر التكنولوجي وتلحق به، وهو ما يعزّز الإبداع ويتكيّف مع الحداثة. ويتجلّى هذا خلال الغناء التقليدي والرّقص والمعازف الشعبيّة كالربابة والسمسميّة والدّف وغيرها، وأيضاً الحرف اليدويّة ومسابقات الألعاب الريفيّة القديمة التي ما زالت تتبع الأسس التقليديّة. الهدف النهائي هو الخليط المعرفي من خلال دمج التقليديّة مع الإبداع المدوّن، والأصالة مع الحداثة، وبهذا نحصل على توازن محترم مع التقاليد الأصيلة والظواهر المجتمعيّة الحديثة.

تميز الشفاهيّة المجتمع البشري الذي لا يكتب، حيث لا يوجد لديه أيّة مصادر لنقل التقاليد الثقافيّة، أو تدوين الانعكاسات، والأفكار، ومشاعر أبنائه. علاوة على ذلك، فإنَّ كلّ عضو من أعضاء هذا المجتمع يُعدّ مسؤولاً عن استمرار الذاكرة الشفويّة. من وجهة النظر هذه: الشفويّة هي ارتداد من الذاكرة ينتقل عن طريق تعبيرات متنوّعة من خلال الصوت أو الكلمات، والتي يتمّ نقلها عن طريق مستوى معيّن من الإبداع والتعبير. يحدث هذا، خصوصاً، مع فنون الخطابة الموجودة في الشفاهيّة، إضافة إلى السياقات الأخرى للشفاهيّة التي تُنسب إلى السلوكيّات الفرديّة، وردود الفعل، والمواقف، وطرق الوجود، وأيضاً طريقة المشي، والحديث، والتفكير، والأكل، والنوم، وخلع الملابس. كما أنّها تتعلّق بالعمل: الصيد، والزراعة، وإعداد الطعام، وشحذ الأدوات. ويعبّر عنها عند الموت جوعاً، أو المرض، أو الحزن، وكذلك من خلال العيش على الأمل والإيمان بقدر ما نعيش في الملل والجهل. تشمل أيضاً الإيماءات والإجراءات التي تتخللها، والتي هي إيقاع القصائد والهتافات الملتهبة والعطاءات الحميميّة في الحياة، وعواطف الرّوح، والعزيمة، أو في قلب الألم، في الفرح أو في حالة الحداد. الشفاهيّة تعطينا رائحة الماضي السحيق ممتزجة برائحة الحياة المعاصرة.

بدايات التدوين:

في إحدى شهاداته، قال الكاتب ـ الشاب حينئذ- نجيب محفوظ: «...كان عليّ أن أقرّر شيئاً أو أُجنّ. ومرّة قامت في ذهني مظاهرة من أبطال «أهل الكهف» الذين صوّرهم توفيق الحكيم، و«البوسطجي» الذي رسمه يحيى حقي، والفلّاح الصغير الذي لا يعرف من الدنيا أبعد من حدود عيدان الغاب المنتصبة على حافة الترعة في رواية «الأيام» لطه حسين، وأشخاصٍ كثيرين من أبطال قصص محمود تيمور، كلّهم كانوا يسيرون في مظاهرة واحدة، وقرّرت أن أهجر الفلسفة وأن أسير معهم». هكذا يعبّر الأدب عن مجمل عواطف الإنسان وأفكاره وخواطره وهواجسه، بأرقى الأساليب الكتابيّة التي تتنوّع من السرد، إلى النثر المنظوم، إلى الشعر بأشكاله

٣ـ هي نصوص طبيّة مهمّة، مكتوبة باللّغة السنسكريتيّة، وتعتبر واحدة من أقدم الأعمال الرئيسة المتعلقة بدراسة مفصّلة عن الطبّ والجراحة، وقد كُتبت بواسطة الجرّاح "ساسروتا". يُرجّح أنّها تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد، راجع:
Internet Journal of Plastic - Adam Hart-Davis

إنَّ الأدب الشفاهيّ هو الأدب الأكثر أصالة، وجذوره هي الأعمق امتداداً في طين التاريخ، وأفكاره ورؤاه هي الأكثر التصاقاً بطبائع وعادات وأعراف وتقاليد البيئات العالميّة المتنوعة

المختلفة، لتفتح للإنسان أبواب القدرة على التعبير عمّا لا يمكن أن يُعبِّر عنه بأسلوب آخر. وبهذا يصبح ارتباط الأدب باللّغة ارتباطاً وثيقاً؛ فالنتاج الحقيقيّ للّغة المدوَّنة والثقافة المدوّنة بها يصبح محفوظاً ضمن أشكال الأدب وتجلّياته، تلك التي تتنوَّع باختلاف المناطق والعصور، وتشهد دوماً تنوّعات وتطوّرات مع مرّ العصور والأزمنة، وثمّة العديد من الأقوال التي تناولت الأدب، ومنها ما قاله وليم هازلت[٤]: «إنَّ أدب أيّة أمّة هو الصورة الصادقة التي تنعكس عليها أفكارها». وما هذه الأفكار ـ كما أعتقد ـ إلّا نتاج التراث الشفاهي الضارب في عمق التاريخ بكلّ ما يحمل من تنوّع معرفيّ، ذلك النتاج الذي انعكس على الفكر والإبداع منذ الأساطير القديمة في التاريخ الفرعوني والبابلي، إلى السفسطائيّة وأرسطو وأفلاطون، إلى ما وصل إليه الأدب والفكر في يومنا هذا. بهذا المعنى، نجد تعريف «الأدب» لدى إخوان الصفا في القرن الرابع الهجري عندما استخدموه في رسائلهم للدلالة على علوم السحر والكيمياء والحساب والمعاملات والتجارة، فضلاً عن علوم القرآن والبيان والتاريخ والأخبار. ويبدو أنَّ هذا المعنى الواسع كان الأساس الذي استند إليه ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) في إطلاق لفظة «الأدب» على جميع المعارف، سواء أكانت دينيّة أم دنيويّة، يقول: «... إنَّما المقصود به عند أهل اللّسان ثمرتُه، وهي الإجادةُ في فنَّيّ المنظوم والمَنثور على أساليب العرب ومناحيهم... الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها، والأخذ من كلّ علم بطرف». وممّا يجدر ذكره أنَّ الكلمة استخدمت منذ القرن الثالث الهجري، إلى جانب دلالتها على المعاني التي تقدّمت الإشارة إليها، للدلالة على السُنن التي يجب أن تراعى عند فئة اجتماعيّة معيّنة كالكُتّاب أو الندماء أو الوزراء أو القضاة وغير ذلك، ويمكن للمرء أن يشير في هذا الموضع إلى كتاب «أدب الكاتب» لابن قتيبة و«أدب النديم» لكشاجم (أبو الفتح محمود بن حسين الرمليّ الفارسيّ - نحو عام ٣٥٠هـ)، وسواهما من الكتب التي تناولت أدب القاضي وأدب الوزير وأدب الحديث وأدب الطعام وآداب السفر وغيرها. «منذ بداية المواجهة (العربيّة- الأوربيّة) الشاملة - بعد الحملة الفرنسيّة على مصر- أصبحت الكلمة تُستخدم في العربيّة الحديثة، للدلالة على ما يقابل كلمة «literature» الإنجليزيّة، و«Littérature» بالفرنسيّة، وهي تشير اليوم إلى «الأدب بوصفه واحداً من الفنون الجميلة الستّة أو السبعة، على اختلاف التعريفات ووجهات النظر، والتأكيدات التي يلاحظها المرء لدى النقاد العرب ومؤرّخي الأدب ودارسيه من العرب المحدثين. وباختصار، يمكن القول إنَّ مصطلح «الأدب» قد فُهم في العصور القديمة، وفي عصر النهضة، على أنَّه يشمل جميع الكتابات النوعيّة التي يمكن أن تدّعي الخلود. ولم ينبثق إلّا ببطء شديد، في القرن الثامن عشر، الرأي القائل إنَّ هناك فنّاً للأدب يضمّ الشعر والنثر بمقدار كونه «تلفيقاً خياليّاً أو محض إبداع»، ويُستبعَد ـ من معنى المصطلح- المعلومات أو حتى الإقناع البلاغيّ، والمحاجّة التعليميّة، أو السرد التاريخي»[٥]، فليست كلّ رسالة مدوّنة تُعدّ رسالة كتابيّة، فالعبرة في توصيف الرسالة هو منهج إنتاجها، شفاهيّاً كان أم كتابيّاً،

٤ـ وليم هازلت، كاتب وناقد إنجليزي. من أهمّ النقاد من حيث قدرته على التعمق في تحليل مؤلفات معاصريه من الأدباء، وكذلك من سبقه من كبار الكتّاب، نال قسطاً من التعليم في اللّاهوت، والفن، والفلسفة.

٥ـ من "ويكيبيديا" على شبكة الإنترنت.

وليس مجرّد وسيلة إرسالها، إن كان عن طريق النطق أو التدوين، إذ تبقى الرسائل ذات الملامح والأصل الشفاهي محتفظة بتوصيفها الشفاهي، تماماً كما أنَّ الرسالة الكتابية تظلّ محتفظة بتوصيفها الكتابي، حتى لو تمّ إرسالها سماعيّاً في خطاب مسموع. والمنتِج الكتابي يتاح له تأمّل وتدبّر أفكاره، والرجوع إلى ما سبق وسطّره، ليعيد تنقيحه أو حذفه واستبداله. رواية «البؤساء» مثلاً لفيكتور هوجو، مدوّنة بمنهج شفاهيّ، ونجد فيها ملامح الخطاب الشفاهي ذاتها، فيما رواية «عوليس» لجيمس جويس، عمل كتابي من الدرجة الأولى.[٦]

المزج بين الشفاهيَّة والكتابيَّة:

«تلقفت دوائر الاستشراق نظريّة التأليف الشفهي، كما وضع أسسها وطبّقها ميلمان باري (Milman Parry) على شعر هوميروس وشعر الملاحم اليونانيّة واليوغسلافيّة، وحاولت تلك الدوائر تطبيقها على الشعر الجاهليّ بوصفه شعراً شفاهيّاً يشبه الشعر الهوميريّ، معتمدة على فكرة الشاعر الأمّيّ الذي لا يعرف القراءة ولا الكتابة، وعلى أنَّ التأليف الشعري الشفاهيّ هو الشكل المتاح بل الوحيد لهذا الشاعر؛ على اعتبار أنَّ الشعر الجاهلي ربّما ينتمي (بل ينتمي فعليّاً في نطاق هذا التصوّر) إلى مجتمع بدائي يشبه المجتمع الذي أُنتج فيه شعر هومر. إنَّ القصيدة الجاهليّة، التي تمّ النظر إليها بوصفها نصّاً شفاهيّاً، أصبحت، كما يتصوّر جيمس مونرو، موجودة في حالة عائمة، ويتمّ إعادة خلقها مع كلّ أداء جديد».[٧] إنَّ الأدب الشفاهيّ هو الأدب الأكثر أصالة، وجذوره هي الأعمق امتداداً في طين التاريخ، وأفكاره ورؤاه هي الأكثر التصاقاً بطبائع وعادات وأعراف وتقاليد البيئات العالميّة المتنوعة، على الرغم من أنَّ بعض الكتّاب ينظرون إلى الأدب الشفاهي، باعتباره أقلّ أهميّة! «حيث ينجم عنه طرد بعض الثقافات المهمّشة من التاريخ، وذلك بعد أن هيمنت الكتابة على الشفاهيّ مع مجيء المطبعة، وإن كانت تعود بجذورها إلى تاريخ الاستعمار. يقول روبرت لوي (Robert Lowie): «إنَّني لا أستطيع أن أعلّق أيّة قيمة تاريخيّة على الروايات الشفهيّة، تحت أيّة ظروف»، ومع هذا فإنَّ تراث الشعوب ما يزال يحمل في طيّاته الشيء الكثير، ممّا يمكن معه تلمُّس حقائق ومعلومات نفيسة لا نَجدها في التَّاريخ المدوَّن، ويجعلنا أمام واقع لا نقبل معه أقوال روبرت لوي على علّاتها، لأنَّ الاستعمار حينما حطّ جثمانه الثقيل على البلدان العربيّة والإفريقيّة، إنّما اتخذ شكلاً عدوانيّاً تجاه دين أو ثقافة السكّان الأصليين. وبالتالي، فقد أثار وجوده ردّ فعل واضح لدى الشعوب وأكثر وضوحاً لدى الكتَّاب. ثمّة تفاعل مستمر بين الأدبين الشفوي والمدوّن. فمؤلفو الأدب المدوّن غالباً ما كانوا يستعيرون منذ العصور الكلاسيكيّة حكايات وموتيفات motifs وموضوعات themes وتقنيات من الأدب الشعبيّ الذي تنامى تأثيره في الأدب المدوّن بدءاً من عصر النهضة، وبلغ الذروة في الحقبة الرومانسيّة. «مع أنَّ أجهزة الإعلام المربّيّة والمسموعة والمقروءة، قد حلّت محلّ الأدب الشعبي في يومنا هذا، من حيث تلبيتها كثيراً من الحاجات الاجتماعيّة والثقافيّة والنفسيّة والتربويّة التي كان يلبيّها، فمن المؤكّد أنَّ السينما والتلفزيون في العصر الحديث قد ساهما في تقديم الأدب الشعبي لمختلف طبقات المجتمع وفي نشره بينها. وما زال للأدب الشعبي مكانته لدى المُسنّين والمهتمّين في مختلف المجتمعات، ولدى المهاجرين وأفراد الأقليّات التي تستخدمه للحفاظ على هويّتها الثقافيّة المميّزة، ينقله الأجداد والآباء للأبناء الذين يقومون بنقله وحفظه كما كان يفعل القصّاصون والرّواة تماماً. وسيبقى الأدب الشعبي، فيما يبدو، وسيلة التعبير الأدبيّة الأكثر أُلفةً وقرباً من النفس لغير المتعلّمين في مختلف الأماكن والعصور».[٨] تتجلّى الأدوار الاجتماعيّة للجماليّات الشفاهيّة الممتزجة بالأدب المطبوع في العلاقة الحميمة التي تقيمها مع المجتمع من خلال اندماجها معه، ما يجعل هذه الجماليّات تؤدّي إلى نظرة متعدّدة الوجوه، تصل إلى التاريخ وعلم النفس والدين والفلسفة،

٦ـ اللّغة وأزمة الشفاهيّة، كمال غبريال، موقع إيلاف:
https://elaph.com/Web/opinion/٩٩٣٤٠٢/٣/٢٠١٥.html

٧ -انظر: https://www.sama٢y.net/forum/showthread.php?t=٩٩٩٢٨

٨. http://www.alkhaleej.ae/alkhaleej/page

الكتابيّة نمط ثقافي ومرحلة وعي مرتبطة بتجلّيات حريّة العقل المتنقل ما بين العبارات لإبداع الجملة التي تعكسها العبارة نفسها

كما تساهم الجماليّات الملتصقة بالأدب الشفاهيّ في تنمية الحسّ المرهف وتربية الذوق السليم لدى أفراد المجتمعات. يتوقف الكاتب الكيني «نغوبي وا ثيونغو» صاحب كتاب «جدل العولمة» عند العديد من الدراسات التي تناولت الأدب الشفاهي وما ينطوي عليه من واقعيّة سحريّة في النصّ الشعبي، «كما يقول الشاعر والناقد إدوارد كاماو براثويت (Edward Kamau Brathwaite) ١٩٣٠، إضافة إلى التداخل الديناميكي بين الأشكال الفنيّة لهذا الأدب وما يحمله من رؤية إلى العالم، تفترض الطبيعيّة في علاقة الاتصال بين الطبيعة والتربية وما وراء الطبيعي وما وراء التربوي، ويذهب في هذا السياق إلى القول: بما أنَّ الطبيعة أدّت إلى التربية، فإنَّ التربية أدّت إلى الفضاء الافتراضي الذي هو بالنسبة إلى التربية بمثابة التربية في علاقتها بالطبيعة، لأنَّه يحاكي التربية بالطريقة نفسها التي تحاكي بها التربية الطبيعة. ويختم بأنَّ الأدب الشفاهي ليس ميتافيزيقا، تحيا فقط عندما تسكن جسد المكتوب وأشكال التسجيل الأخرى، بل هو حضور نابض بالحياة في كلّ الثقافات».[٩] لقد استجابت الرواية العربيّة، بوصفها أحد مظاهر الثقافة في المجتمع، كما استجابت مظاهر الثقافات الأخرى، كالشعر والمسرح، لما فرضته حرب حزيران، من العودة إلى التراث، ولكن لا يعني هذا أنَّ الرواية العربيَّة لم تعرف توظيف التراث قبل نكسة حزيران، بل يعني أنَّ التوجّه إلى التراث بعد النكسة تميّز بخصوصيّة لم تكن معروفة من قبل.[١٠] إنَّ الدعوة إلى ربط الأدب بالحياة إنَّما هي دعوة للعودة إلى النظر إلى الأدب ودراسته في ضوء علاقته بالحياة إن سلباً، وإن إيجاباً، ومن ثمّ فقد كانت النتيجة الطبيعيّة أن تلقى النظرة العلميّة الحديثة إلى الأدب دفعة قويّة أثمرت أيضاً تغيراً حقيقيّاً في مفهوم اللّغة، فلم يعد النظر إلى اللّغة على أنَّها منظّمة طبقيّة، أو أداة للتعبير أو الإبانة فحسب... وإنَّما أصبحت ترتبط بتحقيق وجود الإنسان، وتواصله مع غيره من أفراد المجتمع. ويمكن القول إنَّ ذلك لم يكن ثمرة التغير في النظر إلى الأدب أو ربطه بالحياة فقط، وإنَّما كان أيضاً ثمرة للعلوم الحديثة التي تناولت الإنسان بالدراسة والتحليل كعلوم الأنثروبولوجيا والأنطولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع. إنَّ الجوهر الإنساني هو الغالب في جميع الأحيان، وليس هناك تعارض بين القوميّة والإنسانيّة في مجال المأثورات الشعبيّة. ولا يدهش الباحث الآن، عندما يرى الأخذ والعطاء قد تمّ بين الجماعات المتحاربة في مجال الثقافة الشعبيّة. ولا يدهش أيضاً إذا رأى أنَّ النماذج التي تظفر بالعالميّة، فيها ما هو شعبي، أو ما كان في أصله شعبيّاً، ومن الشواهد على ذلك في تراثنا «كليلة ودمنة» و«ألف ليلة وليلة».[١١]

استدعاء التراث الشفهيّ في الشعر العربيّ:

إنَّ مجرّد القراءة والكتابة لا يعني الانتقال من الشفاهيّة إلى الكتابيّة، فالكتابيّة نمط ثقافي ومرحلة وعي مرتبطة بتجلّيات حريّة العقل المتنقل ما بين العبارات لإبداع الجملة التي تعكسها العبارة نفسها دون أدنى تدخل تلقيني

٩ـ الشفاهيَّة والكتابيَّة، والتر. ج. أونج، ترجمة: د. حسن البنا عز الدين، عالم المعرف، الكويت ١٩٩٤

١٠ـ الشفاهيَّة والكتابيَّة في تأويل النص، غادة قرني: https://goo.gl/FVZSKN

١١ـ بني الأدبني الشعبي والرّسمي: خطّان متوازيان يلتقيان٢٩ أكتوبر (تسرين الأول) ٢٠١٠ بقلم مصطفى يعلى: http://www.startimes.com

سلطوي؛ فهنا لا تجد الوصايا المدرسيّة مجال سلطة الإرشاد وتحديد طرق الغوص في ثنايا المتن. ولا يعني كلّ هذا أنَّ الشفاهيّة خالية من التوثيق الكتابي؛ فلو كان ذلك كذلك، لما وجدنا تلك النصوص الراقية التي بسببها خرجت محاولات العثور على نظريّة في أنماط التعبيرات الثقافيّة. يُعدّ اكتشاف «ميلمان باري» للطرائق الشفاهيّة في التأليف ثوريّاً في الدوائر الأدبيّة؛ فقد أعاد النظر في الشعر الهومري، ليس بوصفه شعراً تقليديّاً ولكن بوصفه شعراً شفاهيّاً. هذا الاكتشاف كانت له، من غير شك، نتائج مباشرة وغير مباشرة في أماكن أخرى من التاريخ الثقافي. «القصيدة الشفاهيّة تشير إلى أنَّ عمليّة التأليف تقترن زمنيّاً بعمليّة الأداء أو الإلقاء الشفهي؛ أي أنَّ اللحظة الزمنيّة للتأليف هي عينها لحظة الأداء. أمّا القصيدة المكتوبة، فهناك فجوة في الزمن بين التأليف والقراءة أو الإلقاء الشفهي (الأداء)؛ أي أنَّ اللّحظة الزمنيّة للتأليف تختلف وتنفصل عن لحظة الأداء.[١٢] إنَّ القصيدة الجاهليّة، في نطاق هذا التصوّر، أصبحت أغنية شعبيّة، والشاعر الجاهليّ أصبح، والحالة تلك، مغنياً شعبيّاً أو منشداً، حاله في ذلك حال مُغنّي الآداب اليونانيّة الهومريّة واليوغسلافيّة القديمة وغيرها من الآداب الشعبيّة الأخرى. وإذا تأمّلنا عنوان كتاب ألبرت لورد «مُغنّي الحكايات»، فإنّه يشير إلى القصّة أو القصص/ الحكايات التي يتمّ تأليفها وتأديتها شفاهيّاً عن طريق المغنّين، والصيغ والعبارات والتراكيب التكراريّة التي تؤكّد فكرة الارتجال العفوي، هي نتيجة الأداء الشفهي لتلك القصص أو الحكايات. «عند هذه النقطة الحاسمة، تمّ التفكير في طرح تساؤلات حول إمكانيّة تطبيق نظريّة التأليف الشفهي على الشعر الجاهلي، وهل كان الشعر الجاهليّ عروضاً شفهيّة متنوّعة لحكاية أو حكايات معيّنة؟ وهل كان الشاعر الجاهلي أميّاً لا يعرف القراءة والكتابة؟ وهل وجود عبارات صيغيّة متكرّرة في الشعر الجاهلي تعني شفاهيّة هذا الشعر أم أنّها تشير إلى نوع من التقاليد الأدبيّة للكتابة في ذلك الزمان تحمل ميراثاً شفاهيّاً؟ وهل مطوّلات الشعر الجاهلي التي تنطوي على أغراض متنوّعة قد تمّ تأليفها وتأديتها في لحظة زمنيّة واحدة؟ ولماذا لا يمكن النظر إلى النصّ الشعري الجاهلي بوصفه نصّاً كتابيّاً يعتمد على التبصّر والتأمّل والنظر وتأويله طبقاً لذلك؟ وهل الروايات المختلفة للقصائد تجعلنا نعتقد أنَّ النصّ الشعري الجاهلي تمّ تأليفه شفاهيّاً أو هو «وجود عائم يتخلق مع كلّ أداء»؟ ولماذا لا نعتقد أنَّ فكرة الراوي هي المسؤولة عن الروايات المختلفة للقصائد، وهذه الفكرة لا تنفي كتابيّة النصّ ذاته»؟[١٣] لقد ظلّ الشعر الجاهلي غير مكتوب نحو قرنين من الزمان، وظلّ الرواة يتناقلونه مشافهة؛ وبالتالي تعرّض للخطأ والتغيير، ومع ذلك فهو يندرج ضمن الأدب المدرسيّ. «في مواقع الأدب العربي يذكر د. حسن البنا أنَّ «جيمس مرنو» قد جادل في أنَّ النقاش الطويل حول أصالة الشعر الجاهلي يمكن أن يصل إلى نهاية، من خلال التعرّف على تقاليد هذا الشعر بوصفها تقاليد شفاهيّة؛ وقد استند «مرنو» في تفسيره إلى تناول دقيق للكثافة القائمة على الصيغة... وهو يؤكّد على أنَّ القصيدة من حيث احتفاظها بمفردات بعينها تجد مواضعها في البيت عروضيّاً، كانت محافظة وأيضاً ديناميّة في قدرتها على التغيير عبر الزمن، الأمر الذي ساعد على استيعاب عناصر إسلاميّة».[١٤] في ظلّ الصّراعات الفكريّة والاجتماعيّة والسّياسية التي رافقت الذّات العربيّة في عالمها المغمور بالضبابيّة والغموض، والتي أصبحت جزءاً من الواقع المعيش رفضت أن تخنق ويكبّل طموحها، فحاولت هذه الذّات تفريغ كبتها العميق وترجمة انفعالاتها وتجسيد أفكارها بطرح موقفها محاولة التخلص من هذا الواقع المرير، فلجأت إلى التّراث واتّخذته وسيلة للعودة إلى طبيعته الأولى، باعتبار أنَّ التّراث -بحسب الباحث الجزائري د. بوعشة بوعمارة-: «منجم طاقات إيحائيّة لا ينفد له عطاء، فعناصره ومعطياته لها من القدرة على الإيحاء بمشاعر لا تنفد، وعلى التأثير في النفس البشريّة، ما ليس لأيّة معطيات أخرى يستغلها الشّاعر. لقد أصبح التّراث الإنساني لدى الشّاعر المعاصر جانباً من تكوينه الشّعري، ذلك أنَّ تجربة

١٢ـ المصدر السابق نفسه.

١٣ـ إبراهيم الرماني، الغموض في الشعر العربي، الجزائر، ١٩٩١، ص: ٥٧

١٤ـ فريدة سويزف، توظيف التراث في شعر عبد الصبور: http://www.oudnad.net/spip.php?article

إنَّ توظيف الروائيين للتراث بأنواعه المتعدّدة، يُعدّ مقياساً لتطوّر الفنّ الروائيّ، ودليلاً على الجهود الكبيرة التي بذلها الروائيّون لتأصيل فنّ الرواية

الشّاعر هي محاولة جاهدة لاستيعاب الوجدان الإنساني عامّة من خلال إطار حضارة العصر وتحديد موقف الشّاعر منه كإنسان معاصر».[١٥] إنَّ قضية استلهام التراث كانت مسألة دائمة الحضور عند معظم الشعراء القدامى والمحدثين، حتى عند أولئك الذين حاولوا نفي هذه الظاهرة كأدونيس. إنَّ قضيّة استدعاء التراث في القصيدة تستدعي إلى الذاكرة الكثير من الأمثلة، على اعتبار أنَّ المتابع لنتاج الشعراء العرب المعاصرين يلاحظ أنَّ ظاهرة استلهام التراث موجودة على نطاق واسع في نتاجاتهم، ويبدو ذلك واضحاً لدى روّاد التجديد في الشعر الحديث كنازك الملائكة وبدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي وصلاح عبد الصبور وسليمان العيسى، وصولاً إلى جيل الستينيّات، ومنهم أمل دنقل، وفؤاد حداد، وصلاح جاهين، وسيد حجاب، وعفيفي مطر، هذا الجيل الذي حفرت على ملامحه هزيمة يونيو ١٩٦٧ آثارها، كان لها «أثر هائل على وعي تيار الشعر الستيني المصري الذي اتجه إلى التعبير عن أدب الهزيمة على مستويات مضمونيّة عديدة، وبطرائق مختلفة، منها توظيف شخصيّة البطل المخَلِّص، التي سيطرت على عدد كبير من الأعمال الشعريّة في دواوين هذه المرحلة وما بعدها، ومن ذلك أيضاً رجوع شعراء هذه المرحلة إلى تراثنا التاريخيّ والشفهيّ من أجل توظيفه المباشر في نصوصهم، بحثاً عن انتصار يعوّضهم عن الشعور بالهزيمة».[١٦] «إنَّ استلهام التراث في القصيدة المعاصرة يمثل دليلاً صحيّاً للربط بين الماضي والحاضر والتواصل الحضاريّ بين ما هو قائم وما هو موروث عند أمّة ما، لقد كانت عودة الشاعر العربي المعاصر إلى التراث عودة فنيّة لا تقوم على أساس المتابعة والتقليد ولا تدعو إلى المقاطعة والإهمال، وإنّما استثمر التراث في نتاجاته الأدبيّة، التي جمع فيها بين الأصالة والمعاصرة، «ولجأ إلى استخدام الشخصيّات التراثيّة كمعادل موضوعي لتجربته الذاتيّة، حيث كان يتخذها قناعاً يبثّ من خلاله خواطر وأفكاره»[١٧]، كما استطاع بمهارة استغلال العادات الشعبيّة ووظّفها جيداً في قصائده الحداثيّة، وترجمة المعيش واليومي لدى الإنسان البسيط، عبر لغة حميمة ومصارحة كاشفة تكاد لا تبقي ولا تذر، مصارحة نابعة من معاناة في مواجهة الواقع ومواجهة الذات أيضاً، ويتبدّى ذلك لدى شعراء قصيدة النثر في العصر الحاضر.

استدعاء التراث الشفهي في الرواية العربيّة:

يشير العديد من النقاد إلى «زينب»، رواية محمّد حسين هيكل كأوّل رواية حقيقيّة باللّغة العربيّة، في حين يشير آخرون إلى «عذراء دنشواي»، رواية محمود طاهر حقي. «إنَّ أوّل مساهمة في ميدان الرواية الفنيّة بعد رواية «زينب» تتجلّى في «أعمال ثلاثة من الروّاد الأوائل في هذا الميدان في فترة ما بين الحربين، وهم «عيسى عبيد»، و«محمود تيمور»، و«طاهر لاشين»، وكانت أعمالهم ردّ فعل للرواية التعليميّة ورواية التّسلية والتّرفيه من ناحية، ولتحدّد مدى

١٥ـ علاء عبد الهادي، في الجيل وشعراء الستينيّات، جريدة الأهرام ٢٠١٠، العدد: ٤٥٢٧

١٦ـ فريدة سويزف، توظيف التراث في شعر عبد الصبور، مصدر سابق.

١٧ـ سڑيف رزق، شعريّة الخطاب التّداوليّ الشّفاهيّ في قصيدة النّثر الرّاهنة، انظر:
https://www.annahar.com/article/٥٨٣٢١٧

مساهمتهم في تقديم الرواية الفنيّة وتطوّرها من ناحية أُخرى، في الوقت الذي كانت البلاد فيه تحاول الاستقلال في المجال السياسي».[١٨] وحاول عيسى عبيد في روايته «ثريا» ومحمود تيمور في روايته: «رجب أفندي»، إبراز الشخصيّة المصريّة والتعبير عن الواقع المصري. كان تيمور أكثر حماسة في تصوير البيئة الشعبيّة وشخصيّاتها.[١٩] «نشر «طه حسين» الجزء الأوّل من أيامه عام ١٩٢٩م، والجزء الثاني١٩٣٩م، وأديب عام ١٩٣٥م، ويلتقي العملان في أنّهما يقتربان كثيراً من روايات الترجمة الذاتيّة وفي أنّهما كذلك حاولا رصد حركة الوعي الثقافي التي بدأت في أوائل هذا القرن من خلال تمرّد العقليّة الأزهريّة على جمودها المستسلم، وقد حاول العملان تقديم صورة تسجيليّة للمجتمع المصري، خاصّة في الريف آنذاك، في نشاطاته العامّة والخاصّة.[٢٠] كتب طه حسين الأيام، وهو يحسّ بأنّه يعيش حياة بائسة، يسيطر عليها طابع بارز، هو طابع الحرمان، وكان العامل المباشر الذي جعل من الحرمان اللّون البارز الذي يلّون حياته يتمثل في جهل بيئته وفقرها، هذه البيئة التي تعيش حياة غيبيّة لا تعترف بالعلم الحديث، ولا تستطيع أن تمنح الطفل الحنان الذي يرطّب حياته، ولا الطبيب الذي يعالجه ولا التربية الصالحة التي تشفي جراح نفسه».[٢١]

خاتمة

لقد «رفضت الرواية العربيّة في العقود الأخيرة تبعيتها للرواية الغربيّة، فكفّت عن تقليدها، وبدأت تبحث عن أصالتها وهويّتها الخاصّة، بعد أن تعلّمت منها أصول القصّ والتقنيات السرديّة المعاصرة، وقد حققت الرواية العربيّة هذه النقلة المهمّة على طرائق انتمائها وأصالتها بالعودة إلى التراث القصصي والسردي والإفادة منه في البنية العامّة وتصوير الشخصيّات، واللّغة، والسرد...، بالإضافة إلى الغوص في البيئة المحليّة، وتوظيف التراث الشعبي، من حكايات وأغانٍ وأشعار وأمثال...، يضاف إلى ذلك مساهمة الروايةً العربيّة في إعادة قراءة التراث، ورصدها للمواقف المتعدّدة منه. إنّ توظيف الروائيين للتراث بأنواعه المتعدّدة يُعدّ مقياساً لتطوّر الفنّ الروائيّ، ودليلاً على الجهود الكبيرة التي بذلها الروائيّون لتأصيل فنّ الرواية، ومؤشّراً على تخلّي الرواية العربيّة عن تقليد الرواية الغربيّة التي صُبغت بصباغها مرحلة طويلة من تاريخ الرواية العربيّة».[٢٢] أمّا بالنسبة إلى الشعر العربيّ، فإنّه يظلّ عاملاً اجتماعيّاً قويّاً، يكشف عن فلسفة الشعب في الحياة، يعبّر عن مخاوفهم وآمالهم وتطلّعاتهم. إنّ الأدب عموماً يُمَكّن المبدع من إبراز المبادئ الأخلاقيّة وطرق تفاعلها في المجتمع، كما أنّه قادر على التنبّؤ بكيفيّة استجابة أفراد المجتمع للضغوط والتناقضات التي تحدث داخل بيئتهم، كذلك يعزّز أهميّة نقل القيم البنّاءة من جيل إلى جيل. يدرّبنا الأدب على أن نجرّب الواقع بطرق خاصّة، إنّه يطلق التوتر داخلنا ويستثير مخيلّاتنا ويحفزنا على الإبداع. الى جانب ذلك، فهو وسيلة هامّة نستطيع من خلالها تلبية الحساسيّات الجماليّة لدينا. وفي الختام ـ من خلال عدسة عربيّة خالصة ـ نستطيع القول إنّ الشفاهيّة، كعلامة مميزة في الأدب العربيّ، لا توفر فقط منجماً أدبيّاً يستثمره الكُتّاب، بل هي محاولة مجيدة لإنقاذ الثقافة العربيّة من اجتياح المدّ الغربي، ذلك الذي نظر إليه بعض الكتُّاب العرب بانبهار وتأثر شديدين. وعلى المنوال نفسه، يلاحظ العديد من النقاد أنّ الاتجاهات الجديدة في الخيال الحديث ـ المكتوب-، تتمتّع حاليّاً بانفجار خلّاق وانتشار غير مسبوق وشعبيّة كبيرة.

١٨ـ أحمد عبد المقصود هيكل، تطوّر الأدب الحديث في مصر من أوائل القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب الكبرى الثانية، دار المعارف ١٩٩٤

١٩ـ السعيد الورقي، اتجاهات الرواية العربيّة المعاصرة، دار المعرفة الجامعيّة ٢٠٠٩، ص: ٤١

٢٠ـ الأعمال الكاملة في الرواية العربيّة، ص: ٣٩ و٤٠

٢١ـ الرواية والتراث السردي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي- المغرب ١٩٩٢: ص ٩

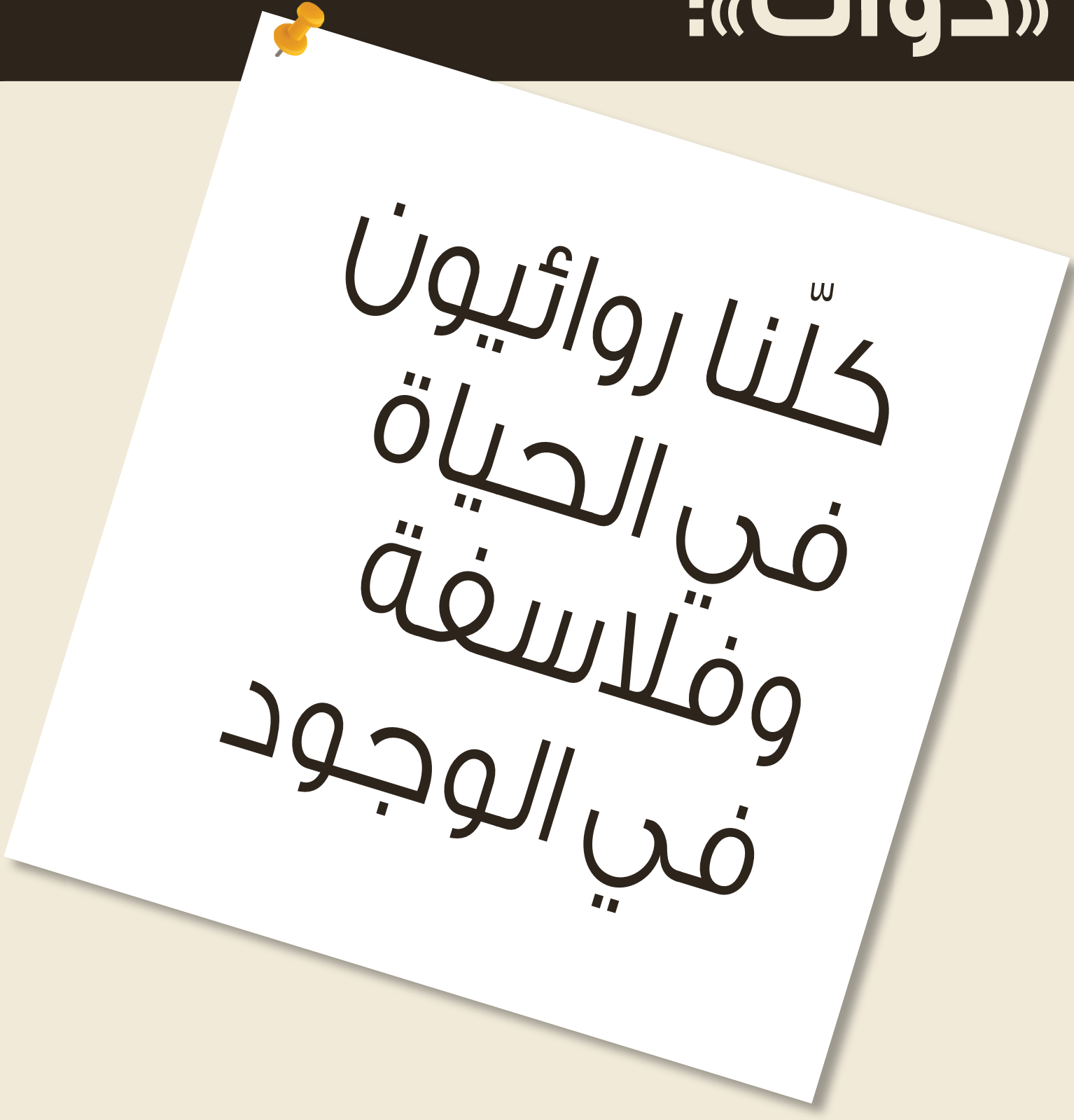
٢٢ـ توظيف التراث في الرواية العربيّة، مصدر سابق: ص ٣٣

صدر حديثا

لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

الكاتب والناقد الع
رسول لمجلة

عراقي رسول محمد
و «ذوات»:



حاوره: إبراهيم مجيديلة
باحث مغربي متخصص في الدراسات الفلسفية

يرسم هذا الحوار صورة بانورامية للتجربة الفكرية للباحث العراقي رسول محمد رسول، يتداخل فيها النظر الفلسفي مع الإبداع الروائي، كما يقارب المحاوَر أسئلة الواقع العربي في إطار أفق كوني منفتح على القيم الإنسانية الكبرى، التي عرفت تراكما وإنتاجا غزيرا لنصوص متعددة تنتمي إلى الفلسفة والرواية والنقد، على شكل أعمال فردية وأخرى جماعية. ومن خلال أجوبته، وأطروحاته، يعمل رسول على مقاربة جملة من القضايا ترتبط ارتباطا وثيقا بالوجود الإنساني، حيث نجده يؤكد في حواره هذا مع مجلة «ذوات»، على الصلة الوثيقة بين الفلسفة والرواية من جهة أولى، ما دام الفلاسفة جعلوا من السرد الروائي أداة للتفكير والتعبير، إذ تغذو الرواية مشتلا يزرع فيه الفلاسفة بذور إشكالاتهم ومفاهيمهم لتزهر منها بنيات سردية تتفاعل فيها الشخصيات والأحداث والأزمنة والفضاءات، ولتحول القول الفلسفي المجرد إلى تعبير عن واقع معيش أو نقد وتقويم له.

ويرى رسول محمد رسول، أن الرواية كجنس أدبي ليس غريباً عن الفلاسفة، معتبرا أننا روائيون في الحياة مثلما نحن فلاسفة في الوجود، ورافضا إلغاء الحدود الفاصلة بين الفلسفة والرواية، لأن بينهما المثير من الأشياء المشتركة، رغم أن لكل منهما خصوصياته. وعلى ضوء هذه الرؤية التكاملية بين

هذين الجنسين الإبداعيين، يقارب الباحث السرد الروائي في الواقع العربي، مبرزا مساهمته في التنوير المنشود والنهضة المأمولة، وفي إنقاذ الإنسان من الشقاء الذي يجتاح العالم، كما يدافع عن رؤية نقدية تمزج بين الأبعاد الأسلوبية والجمالية والرسالية للنص السردي، دون السقوط في الأخلاقوية الضيقة. ومن هنا، يتم توجيه النظر للتساؤل حول صورة المرأة في المجتمع العربي، وفي الأفق الإنساني، لأنها تعد من القضايا الوجودية الكبرى، بغية تكسير الصورة النمطية الاحتقارية التي تشكلت رواسبها عبر تاريخ الهيمنة الذكورية، ورسم صورة جديدة لها، باعتبارها رمزا للمقاومة والنضال من أجل القيم الإنسانية: التسامح والحب والسلم.

ورسول محمد رسول، باحث عراقي، من مواليد الكوفة، درس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة بغداد، وحصل على الماجستير في فلسفة إيمانويل كانط عام ١٩٩٤، متخصصاً في المعرفة، ثم حصل على الدكتوراه في الفلسفة الألمانية عام ١٩٩٧ بدراسته للأنظمة الميتافيزيقية. بدأ الكتابة الفلسفية منذ عام ١٩٨٦ في الصحف والمجلات العراقية والخليجية والعربية، وهو من مؤسسي «بيت الحكمة» العراقي. عمل أستاذًا للفلسفة في ليبيا لمدة عامين، ودرّس في جامعة عجمان، واشتغل كباحث في عدد من مراكز البحوث العربية والخليجية لأكثر من عشر سنوات. نشر حتى الآن أكثر من عشرين كتاباً في مجالات معرفية متعدِّدة؛ في الفكر العربي، والفلسفة الحديثة والمعاصرة، والعلاقة بين الغرب والإسلام، ودراسات حول الهوية. وفي السنوات الأخيرة أقبل على التحليل الجمالي للسَّرد الروائي والقصصي العراقي والخليجي والعربي، وأصدر روايتين: «يحدث في بغداد» ٢٠١٤، و«أنثى غجرية» ٢٠١٨

ومن إنتاجاته الفكرية والنقدية، نذكر: «العقلنة.. السبيل المرجأ» ١٩٩٢، و«الغرب والإسلام: استدراج التعالي الغربي» ٢٠٠٠، و«الغرب والإسلام: قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق» ٢٠٠١، و«محنة الهوية» ٢٠٠٢، و«نقد العقل التعارفي: جدل التواصل في عالم متغير» ٢٠٠٤، و«الوهّابيون والعراق: عقيدة الشيوخ وسيوف المحاربين» ٢٠٠٥، و«فقهاء وأمَّة: جذور العمل الإسلامي في العراق الحديث» ٢٠٠٨، و«نقد العقل الإصلاحي: قراءات في جدلية الفكر العراقي الحديث» ٢٠٠٨، و«نقد العقل التدميري» ٢٠٠٩، و«صورة الآخر في الرواية الإماراتية» ٢٠١٠، و«الجسد في الرواية الإماراتية» ٢٠١٠، و«صورة المثقَّف في المجتمع العربي» ٢٠١١، و«الأنوثة الساردة - قراءات سيميائية في الرواية الخليجية» ٢٠١٣، و«فلسفة العلامة» ٢٠١٤، و«الفيلسوف؟ إنسان التنوير ومفكر صباح الغد» ٢٠١٦، و«عطر الكتابة السردية: قراءات في المتخيل الإبداعي العربي» ٢٠١٨

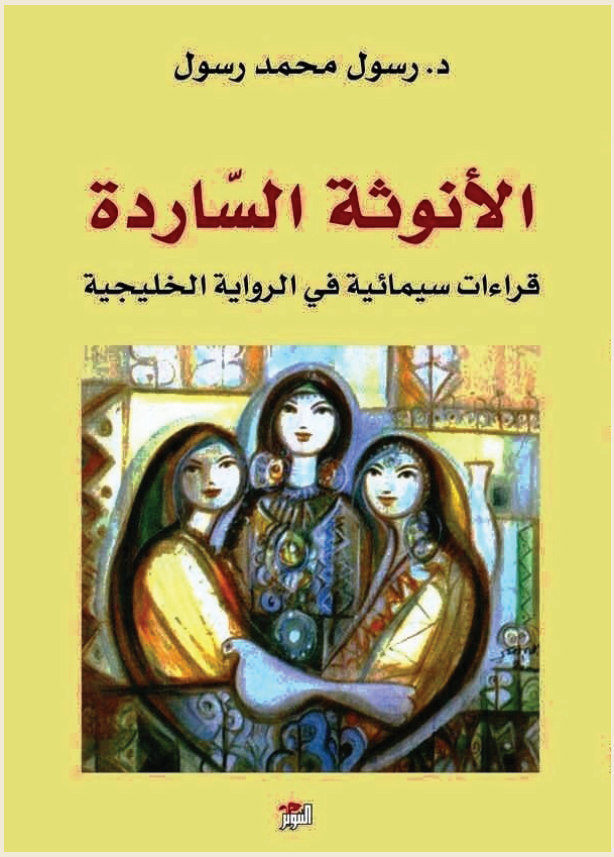
لا يوجد فيلسوف من دون خيال أدبي، مثلما لا يوجد روائي من دون تأمُّل فلسفي

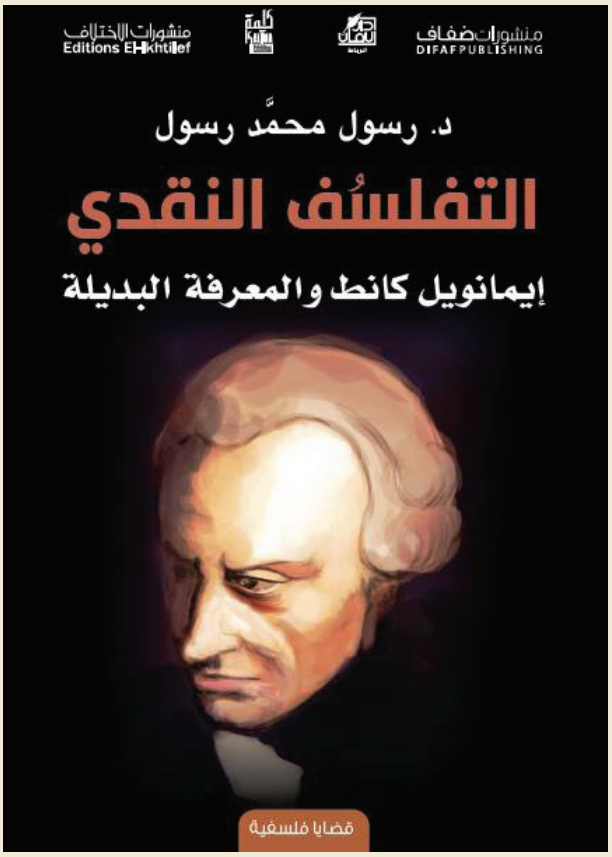
*** في الفلسفة المعاصرة، نصادف أمراً مثيرا للانتباه، يخص اشتغال العديد من الفلاسفة بالرواية، فما هي دلالات هذا الاشتغال؟ وهل يخدم الفلسفة والرواية معا، خاصة أننا نجد بعض الفلاسفة الذين كتبوا نصوصا روائية، ضمنوها أطروحاتهم الكبرى؟**

انتهيت للتو من قراءة رواية «كانديد» لفولتير، وهي القراءة الثالثة بالاعتماد على ترجمة المفكر والمترجم الكويتي الصديق عقيل يوسف عيدان، الذي اختار لها عنوان «آدم بعد عدن». وفي العام الماضي قرأت رواية «الراهبة» لدنيس ديدرو، وكلاهما فيلسوفان ينتميان إلى عصر التنوير، ما يعني أن الرواية كجنس أدبي ليس غريباً عن الفلاسفة من حيث إنتاجه وخوض الكتابة فيه.

أما في الفلسفة المعاصرة، فحدِّث ولا حرج؛ كامو، سارتر، وهلم جرا. وفي عالمنا العربي، كتب بعض الفلاسفة العرب روايات، وكل هذه التجارب وغيرها تدلُّ على أن الفيلسوف ابناً بارّاً للوجود يصطفي الجنس الأدبي الذي يراه مناسباً للتعبير عن فكرته ورؤيته وأخيلته، ويدل أيضاً، على أن كتابة الرواية ليست فقط من شأن الروائي؛ فكلنا روائيون في الحياة مثلما نحن فلاسفة في الوجود. وكلاهما يخدم غيره، مثلما كل جنس أدبي يخدم الجنس غيره، ومنه الفلسفي. ولا يوجد فيلسوف من دون خيال أدبي، مثلما لا يوجد روائي من دون تأمُّل فلسفي، حتى لتبدو الحدود مشتركة بينهما وغيرهما في مجرى الإبداع الإنساني، ولكن يبقى جان بول سارتر أحد الفلاسفة، ويبقى نجيب محفوظ أحد الروائيين، مثلما يبقى عبد الله العروي مفكِّراً متفلسفاً، رغم تجربته الروائية.

*** فهل يفهم من ذلك إلغاء الحدود الفاصلة بين الفلسفة والرواية؟**





كل رواية فيها متح للغدي أو المستقبلي حتى لو انغمست في أتون التاريخ

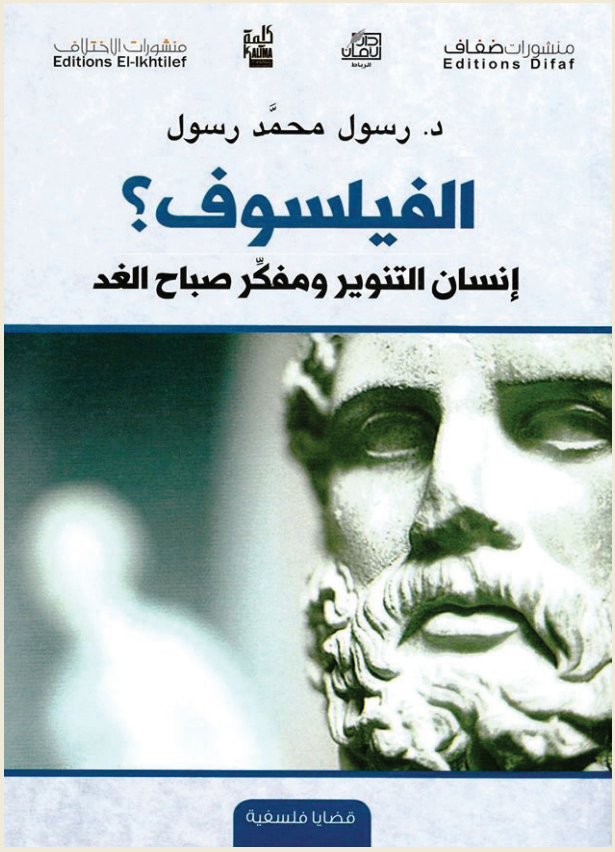
لا أعتقد أن الحدود بين جنس الكتابة الفلسفية وجنس الكتابة الروائية تتكسّر إلى هذا الحد؛ فلكلّ خصوصيته بحسب هويته الجنسية، لكن الأفكار تتوارد لدى الفيلسوف، ليرى أن الفكرة الفلسفية يمكن أن تتخذ الشكل السردي الروائي طريقاً لها، لتعبر عن صميمها وعن قولها وخطابها، مع الاعتبار أنني وجدت في السرد مجالاً أكثر دفئاً لهذا الغرض بحسب تجربتي في الكتابة السردية.

*** وهل الفيلسوف أو المشتغل بالفلسفة يملك الكفاية الإبداعية، لكي يكون روائياً جيّدا؟**

بالتأكيد لديه القدرة، ولكن لدى الفيلسوف الميل إلى جنسه الفلسفي، حتى ليجد في الجنس الروائي قدرته على التعبير عن قوله الفلسفي. وبحسب تجربة جان بول سارتر، وجدنا أن هذا الفيلسوف الذي كتب «الوجود والعدم»، وهو عمل فلسفي ضخم، نجح في كتابة نصوص روائية لذيذة في إنشائها ولغتها ومخيالها. أما في تجربتي، التي جمعت فيها بين النصين الفكري والفلسفي إلى جانب الروائي، فلم أجد أيّة صعوبة، لكوني أمتلك ناصية النقد السردي، وروايتي «يحدث في بغداد»، وكذلك روايتي «أنثى غجرية» يتضمنان أفكاراً فلسفية جلية لمن يهتم بهما.

أما مسألة الكفاية من عدمها، فتلك مزية الكاتب وتطلعات الروح الكاتبة لديه، وترانا عشنا في بحر سنوات قليلة ماضية هزيع تكسير الحدود بين جنس الرواية والشعر والفلسفة؛ فالشاعر والفيلسوف أخذ يُقبل على كتابة الرواية، وتلك مزية حسنة أتمنى لها أن تستمر لتؤتي ثمارها إبداعاً بين الناس.

*** إلى أي حدٍّ تساهم الرواية، في السياق العربي، في نشر التنوير وخلق الوعي بضرورة النهضة؟**



إننا بحاجة إلى زفّ صور من التسامح الإنسي، لنعيد إلى العالم صورته الإنسانية البهية

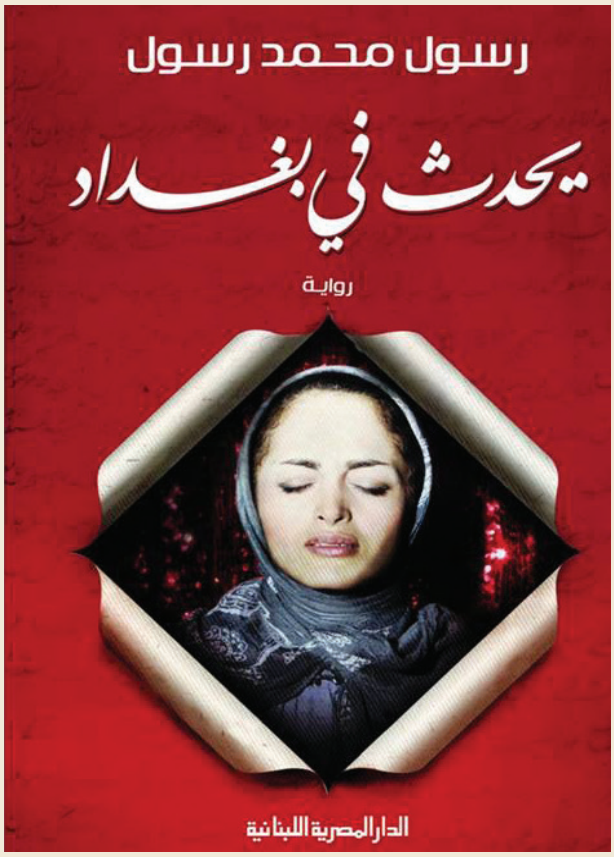
تعود ماهيّة التنوير إلى الإنسان والعقل والتقدُّم والمستقبل، ولا توجد رواية إلا والإنسان فيها عمود الحدث، نعم توجد روايات تختص بعالم الحيوانات أو كائنات أخرى غير بشرية، ربما افتراضية لا تمت إلى عالمنا البشري بصلة، وهذه لها خصوصيتها، ولكن بقيّة الروايات يلعب الإنسان دوراً مركزياً في حكاياتها، وبمجرّد أن يكون الإنسان، في كل حالاته، محوراً للحكايات، يعني ذلك أننا انخرطنا في عالم التنوير.

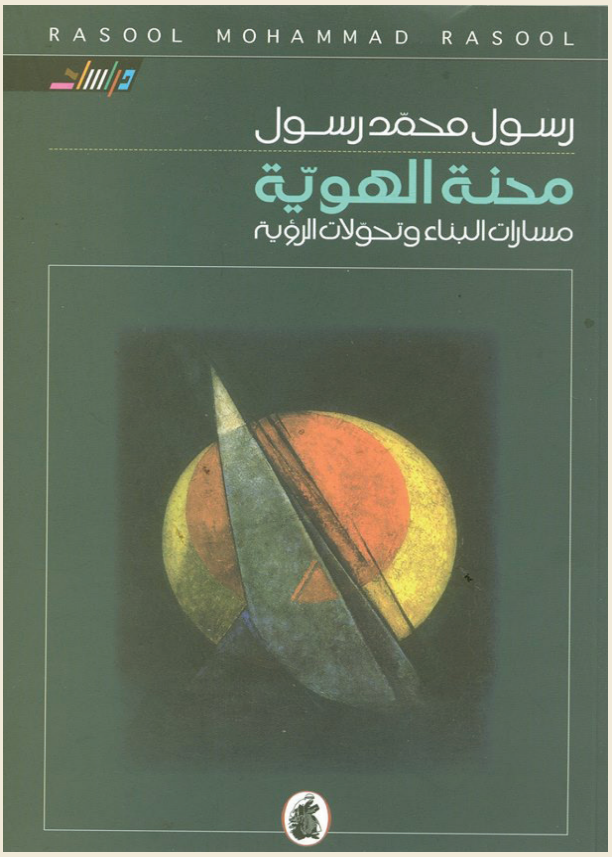
أما دور الرواية كجنس قولي - أدبي متخيَّل، وإمكانياتها في نشر التنوير، أرى في كل رواية عتبة نحو التنوير، ومع مطلع الألفيّة الثالثة أصبح الجنس الروائي عصراً متجدِّداً للرواية في الوطن العربي، ففيه انفتاح للإنسان العربي على عوالم «الغير»، إن بطل أيّة رواية هو «غير» بالنسبة إلى «ذات» الروائي أو «أناه»، وها هنا تولد عمليات التواصل والتشارك والحوار، وفي كل ذلك إنتاجاً لكينونة الإنسان وأحواله ومصيره، وهنا يولد المستقبل أو الغد؛ وكل رواية فيها متح للغدي أو المستقبلي حتى لو انغمست في أتون التاريخ.

*** في روايتك «أنثى غجرية» نجدك تنسج علاقة وثيقة بين المرأة وفكرة التسامح؟ فما هي دلالة هذه العلاقة؟ وهل يعني أن هيمنة الذكور على التاريخ هي المسؤولة على هذا الوعي الشقيّ الذي يجتاح العالم؟**

في روايتي الثانية «أنثى غجرية» طرقت باب التسامح، وفكرة هذه الرواية تنويرية، وهنا يكمن المعنى التنويري كمفهوم فلسفي في الأدب الروائي المتخيَّل في ضوء تجربة ذاتية أبديتها عبر شخصية «إيمان يوسف».

في روايتي «يحدث في بغداد» ما كانت «نهى» زوجة «مرهون الشاكر» تعرف طريقاً للتسامح إزاء زوجها،





ليست من وظيفة الروائي النأي المطلق عن مجرى الواقع انتصاراً للمتخيَّل على نحو مطلق

فقد أساءت إلى زوجها، عندما سرقت فصلين من روايته الأخيرة قبل نشرها، وبالتالي أساءت للمجتمع، عندما رضيت أن تفجِّر جسدها وسط الناس في عملية إرهابية.

على عكس ذلك، بدت «إيمان يوسف» في رواية «أنثى غجرية» في تسامح من أمرها مع الجميع، وهي التي خرجت من مجتمع طالته الحروب الكونية الكريهة والحصار الاقتصادي الجائر، فليس لها سوى التسامح تطرقه مع هذه الأضداد التدميرية، لكنها أكدت صورة أخرى للتسامح، فتجربة اليتم الباكر، والحروب والحصار، وغير ذلك، جعلها تفرّ من وطنها الذي تعذبت فيه إلى غيره بحثاً عن خلاص ما. وفي هذا السبيل، كان عليها الرحيل إلى أوروبا. وفي طريقها تعرّضت إلى محاولة الاغتصاب في عرض البحر من جانب مُهرّبها، لكنها فرت منه لتعود إلى إحدى صديقاتها المغربيّات، ومنهن من كانت يهودية الديانة، ووقفت هذه اليهودية معها بتعاطف إنساني وأنثوي، فوجدت في ذلك مما هو غير متوقّع، ولم أرغب في كل ذلك بتحسين صورة الأنثى اليهودية العربية أمام الرأي العام بنحو أيديولوجي؛ فأنا أميز بين اليهودية والصهيونية، وأحترم تعدّد الديانات من باب التسامح، وهذا ما يأمرنا به الموروث النبوي المحمدي إلى جانب الموروث العلوي في بوتقة الإسلام والإنسانية، وفي ذلك وقائع وحكايات حقيقية. وأرى أنه لا بد أن نجد مسوّغات حقيقية بالبحث عن لحظات كونية مشرقة لدى الشعوب والجماعات في المعمورة الكونية، ففي غربتها بالمغرب العربي، كانت «أسماء يوسف» في حاجة إلى دفء إنسي وليس إنسانيا فقط، وهي الأنثى المعاقة جسدياً، فكان دفء صديقتها المغربية، يهودية الديانة التي تعاملت معها بوهجٍ إنسيّ، مشرقاً من الناحية الإنسانية، وهذا لا بد من تكريسه في صور سردية، وهو الذي تعاملتُ معه في روايتي «أنثى غجرية». وعندما وصلت «أسماء» إلى منطقة الخليج العربي، وجدت بعض التسامح الأنثوي والذكوري. ما أريد

قولـه، وعـبر كل هـذه الصـور، وفي ظـل نزعـة التدمـير الصاخبـة الـتي تجتـاح عالمنـا المعـاصر، هـو أننـا بحاجـة إلى زفٍّ صـور مـن التسـامح الإنـسي، لنعيـد إلى العالـم صورتـه الإنسـانية البهيـة الـتي يمكـن أن تتضافـر عـلى نسـيان القهـر والتفرقـة والضيـاع، فضـلاً عـن الجـوع والإرهـاب والقهـر الـذي تتعـرض لـه الأنوثـة العربيـة في عالمنـا المعـاصر.

*** مـا هـي الصـورة العامـة الـتي تحـضر بهـا المـرأة في الروايـة العربيـة؟ وهـل هـي صـورة منصفـة لهـا؟**

عـبر سـنوات انقضـت، كنـتُ في عـدد مـن كتـبي مثـل: «صـورة المـرأة في الروايـة» ٢٠٠٩، وكتـابي «صـورة الآخـر في الروايـة» ٢٠٠٩، وكتـابي «الجسـد في الروايـة» ٢٠١٠، ومـن ثـمَّ «الأنوثـة السـادرة» ٢٠١٣، وصـولاً إلى كتـابي «عطـر الكتابـة السرديـة» ٢٠١٨، في كل ذلـك بقيـتُ عنـد حالـة المـرأة في الـسرد الـروائي والقصـصي، المـرأة البطلـة، المـرأة الجسـد المبـاح، المـرأة الأنـثى - الأكلـة اللذيـذة، المـرأة الخـاسرة والرابحـة، المـرأة الجسـورة، المـرأة البدويـة والمتحـضرة، المـرأة المهزومـة والمنتـصرة، المـرأة صانعـة قدرهـا النسـبي في الكونيـة الراهنـة، المـرأة العاشـقة والمعشـوقة، وهكـذا تتعـدّد صـور حضـور المـرأة في المنسـوج الـسردي المتخيَّـل. إنهـا تحـضر بـكل صورهـا المتـاح تصويرهـا مـن دون ملـل.

أمـا أن تكـون هـذه الصـور الـتي تظهـر بهـا المـرأة العربيـة منصفـة لوجـود المـرأة ذاتهـا، فهـذا أمـر يخـص المـرأة نفسـها، وقـد لا تقتنـع بـه، ولذلـك نـترك الأمـر للمـرأة الروائيـة أن تقـول كلمتهـا الفصـل. لكنـني أظـن أن الأدبـاء الذكـور قالـوا كلمتهـم في هـذا الشـأن، ومـا يلفـت الانتبـاه هـو أن المنتـوج الـروائي الأنثـوي العـربي لـم يبخـل بإطـلاق صوتـه فيمـا يريـد أن يقـول، وأرى أن الرجـل أنصـف أنثـاه العربيـة فيمـا كتـب.

*** هـل يكفـي تأنيـث الإبـداع والثقافـة والسياسـة للخـروج مـن حالـة الـصراع والعنـف والعدوانيـة السـائدة في المجتمعـات وبـين الشـعوب؟**

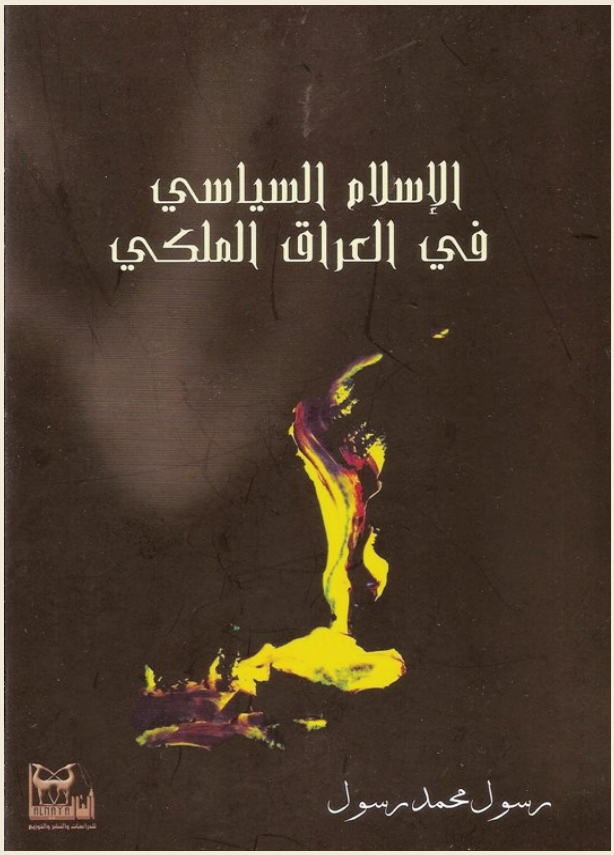
أصبحـت الأنـثى العربيـة مقاومـة في سـاحات الوغـى، سـواء في مواجهـة الإرهـاب الداعـشي بالعـراق وسـوريا وليبيـا، أو الصهيـوني في فلسـطين أو في اليمـن، حيـث الغـزاة العـرب، ومـن ذي قبـل، في مقارعتهـا لـكل صـور الاستعمار الجائرة، والآن في مواجهتها لاستعمار الأنظمة العربيـة الحاكمـة لشـعوبها؛ فالمقاومـة والمواجهـة وقـد تأنثـت. ولعلـه مـن الحـق الطبيعـي، أن تواجـه المـرأة كل صـور العـدوان والـشر والإرهـاب إلى جانـب أخيهـا وزوجهـا وحبيبهـا وعشـيقها في الحيـاة. لقـد واجهـت «أسـماء يوسـف» في روايـتي «أنـثى غجريـة» عدوانيـة الرجل الـذي سـعى إلى اغتصابهـا في عـرض البحـر عنـد محاولتهـا الهجـرة غـير الشرعيـة إلى أوروبـا، فضـلاً عن صور أخـرى في مواجهـة ويـلات الحـروب وسياسـات التجويـع في العـراق.

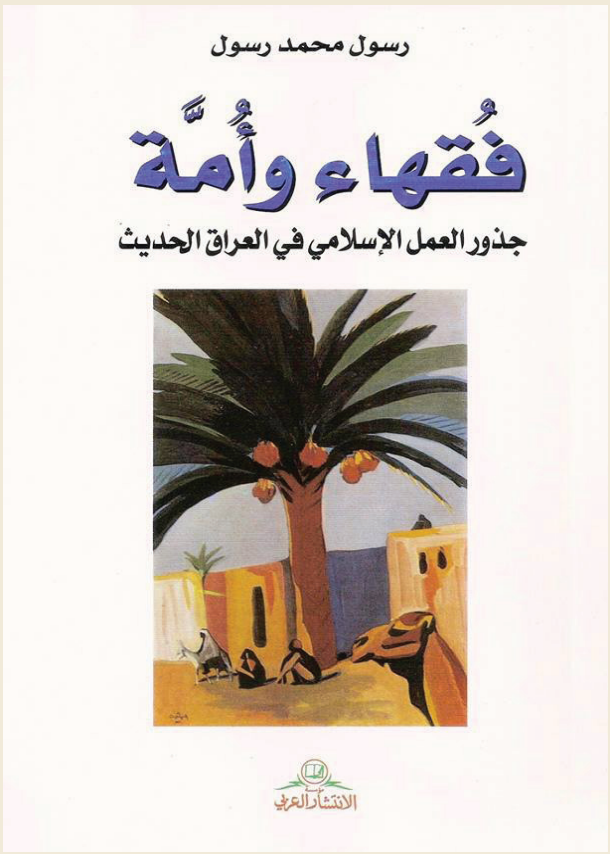
*** هـل اسـتطاعت الروايـة العربيـة أن تسـهم في معركـة تحريـر الوعـي وإنقـاذ الإنسـان مـن الضيـاع والاسـتلاب؟**

أعتقـد نعـم، لأنهـا سـاهمت وأجـادت في ذلـك؛ فـلا يمكـن أن نتصـوّر الروايـة العربيـة، ككتابـة، مجـرّد خاطـرة عابـرة في الحيـاة؛ بـل أراهـا سـاهمت بتنشـيط جـذوة الوعـي. وبُعيـد مرحلـة الثـورات العربيـة المعـاصرة، تمثـل الروائيـون والروائيـات العـرب تحـوّلات مـا يجـري مـن مأسـاة تجتـاح العالـم العـربي، لكـن الإعـلام العـربي الـورقي أراه يقـصّر مـن حيـث مسـؤوليته في نـشر ذلـك، ولعبـت بعـض الجوائـز الروائيـة العربيـة والعالميـة في ذلـك ظهـورا أخـذ بالخفـوت منـذ سـنة ٢٠١٦، حـتى ليبـدو لي أن عـصر الروايـة العربيـة يسـير بضـوء خافـت منـذ هـذه السـنة، فـلا بـد مـن دعـم هـذا الضـوء، لينـير مـن جديـد، مـع الأخـذ بالاعتبـار أن وتـيرة الاقتصـاد في العالـم العـربي تعيـش الآن مرحلـة تجويـع للإنسـان بمباركـة مـن الأنظمـة العربيـة الحاكمـة، وأن الناشريـن أخـذوا يتاجـرون بقيـم الربـح والخسـارة، وصـارت بعـض الروايـات تبـاع بعشريـن دولار، وتلـك مصيبـة مـن المصائـب الـتي نعيشـها اليـوم.

*** انطلاقـا مـن عملـك الإبداعـي «يحـدث في بغداد»، تثـير إشـكالية العلاقـة بـين الروايـة والواقـع، فهـل مـن الـضرورة أن تتحـوّل الروايـة إلى مـرآة عاكسـة للواقـع أم تكتفـي بتصويـره بشـكل سردي ومتخيّـل؟**

مـا أومـن بـه، أن الـسرد الـروائي يـسرِّب الواقـع - الواقعـي بشـكل أو بآخـر، فـكل شـخصيات هـذه الروايـة متخيَّلـة، ولكـن شـخصية «مريـم» واقعيـة، ولـم أقدمهـا كمـا هـي، تبـدو بهـذا الواقـع في مـتن حكايـة الروايـة، فقـد ملـتُ بهـا نحـو المتخيَّـل. وفي روايـتي الثانيـة «أنـثى غجريـة» قدّمـت شـخصيات واقعيـة أنثويـة كإعلاميـات من المغـرب، وكذلـك قدّمـت الشـاعرة هـدى الدغـاري مـن تونـس، والروائيـة الشـاعرة فاتحـة مرشـيد مـن المغـرب، وغيرهـن، ولـم أجـد حرجـاً معهـن بعـد أن اسـتحصلت موافقتهـن عـلى دخـول روايـتي، لكنهـن بقـين في النـص





أنا كاتب غزير الإنتاج، وهذا يثير حسادي؛ بل والكارهين لأي شخص منصرف إلى قول خطابه بنحو منتظم

ذوات فاعلة في المتخيل الروائي. وبهذا المعنى أقول، إن السرد الروائي يعكس الواقع مثلما تعكسه طبيعة الحكي في الرواية، وأعتقد أن كل روائي وروائية هما أبناء لا بد أن يكونا بارين للواقع الإنساني، وليست من وظيفة الروائي النأي المطلق عن مجرى الواقع انتصاراً للمتخيَّل على نحو مطلق.

*** بخصوص تقويم الأعمال الروائية وإصدار الأحكام بخصوصها، فهل يمكن إخضاعها للنقد الأخلاقي، أم ينبغي الوقوف عند حدود النقد الإبداعي والجمالي؟**

لست مع هذا الاتجاه، تراني أميل إلى طريقة الروائي/ الروائية في تقديم الحكاية عبر الرواية، ليس من واجبي كناقد ولا حتى كروائي محاكمة النص المتخيَّل، الرواية نموذجاً، وفقاً لأحكام أخلاقية. لكنني، وفي الوقت نفسه، لا أقف فقط عند الجانب الأسلوبي، لقد نشرت ثمانية كتب نقدية عن نحو ستين رواية قرأتها بمنهج سيميائي، ولم أكن أنفي أو أسخر من الجانب «الموضوعاتي» في كل رواية، وهو نقد قرائي له أساطينه، ولم أعترض على رواية تظهر فيها المرأة كداعرة أو تحتقر زوجها أو رجل يبيع والده أو نجله، ما كان يهمني هو النظر في الكيفية التي يعالج بها لتسريد كل داعرة وكل قواد وكل شرّاني في الحياة.

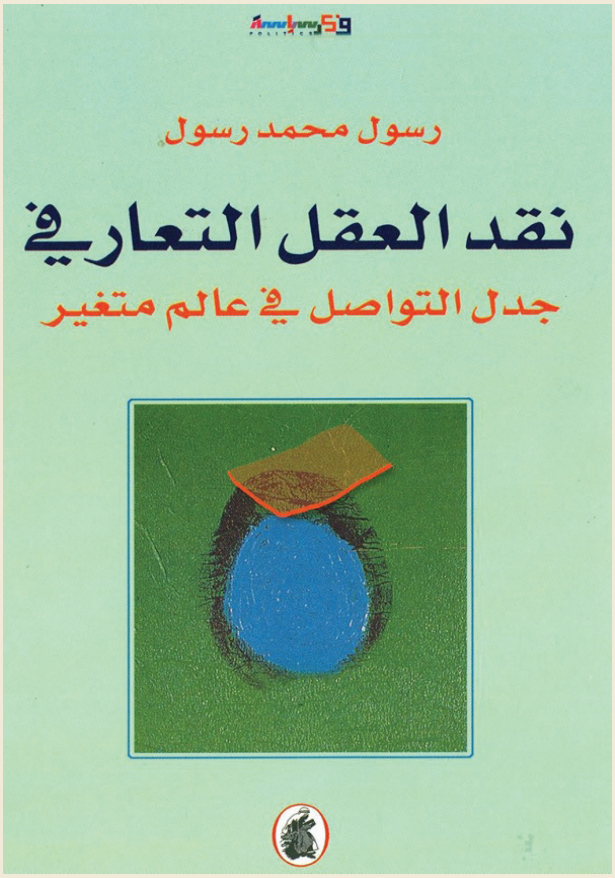
*** هل من المجدي أن يكتفي الناقد بالوقوف عند البُعد الجمالي والسردي للنص الروائي، دون أن يلتفت إلى بعده الرسالي، وإلى وظيفته التربوية والقيمية؟**

ما يتعلق بالبُعد الجمالي، فذلك منحى لا يغيب البعد الرسالي المضموني. لقد انتحيت المنهج السيميائي في قراءتي للنصوص الروائية، وبدا ذلك جلياً في كل كتبي النقدية التي ظهرت حتى الآن. كنتُ أعيش

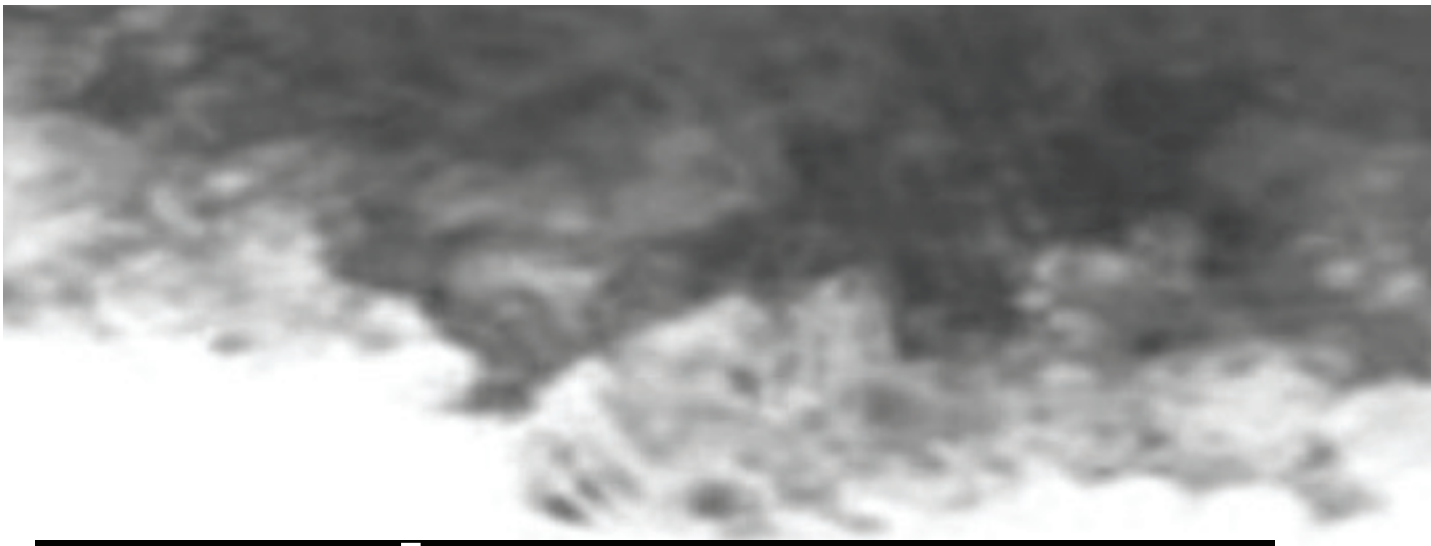
في دولة الإمارات، وكانت النصوص الروائية الإماراتية والخليجية قريبة مني، فوجدتُ أنها لم تُدرس من هذه الناحية، ووجدت ترحيبا بنمط دراساتي القرائية هذه في الوسط الإماراتي والخليجي والعراقي والعربي تالياً، فمضيت بعزمي بلا تردّد من دون أن تغيب عنّي الرسالة أو المضمون أو التيمات، ومن دون شك فلا يوجد عمل روائي يخلو منها، وهو منحى اشتغل به نقاد آخرون. وتجدر الإشارة إلى أن العمل الروائي يحلو بشكله الجمالي وهو ما يخص الجانب السردي، وهو أسلوبي المنهج بالطبع، يعاضده الجانب الحكائي أو الرسالي أو الحكائي المضموني، ولا أظن أن النقاد يغتالون ذلك فيما يكتبون، لكننا يجب أن نحترم التخصص الذي ينتهجه النقاد.

*** من خلال تتبع إنتاجك في العقدين الأخيرين، نلاحظ غزارة في الإنتاج، فهل العبرة في التراكم أم في نوعيّة الإنتاج؟**

نعم، ذلك صحيح، لكني لا أكتب من أجل تحقيق تراكمية شكلية أحوز بها منزلة ما على الإطلاق، ومنذ سنة ١٩٩٧ - بعد حصولي على الدكتوراه في الفلسفة الألمانية - رسمت معالم طريقي في مجال الكتابة، وبدأت أقول مشروعي الفكري والفلسفي والنقدي والروائي. أنا كاتب غزير الإنتاج، وهذا يثير حسادي؛ بل والكارهين لأي شخص منصرف إلى قول خطابه بنحو منتظم، أنا كاتب متفرغ أقرأ وأفكّر وأكتب بنحو عشر ساعات يومياً، أستغل كل دقيقة أعيشها لأكتب، ولا وقت عندي للفضفضة الفارغة، لا أحسد غيري، ولا أكره غيري، وأجد الكثير من النفاق حولي، وتلك سنة الحياة في ظل وجود المنافقين والحسّاد، والذين يشوّهون سمعة ومكانة الآخرين الجادين في حياتهم، تعلّمت الجدة في الإنتاج من أبي، رحمه الله، وكانت أمي شمعتي التي تضيء طريق الجدة عندي، تعلّمت من أستاذي الراحل الفيلسوف العراقي حسام الألوسي بأن الكتابة طقس للروح المبدعة، والآخرون يريدون قمعها وبالتالي قتل هذه الروح، وقد واجهت هؤلاء القتلة بحزم عبر الإصرار على الكتابة والبحث والتفكير بإخلاص وجديّة ماتعة، ولم أذعن لأي من الناس من أولئك الذين يشوهون افتتاني الملذ بالمعرفة والتفكير الخلاق، أو يقفوا في طريق جذوة الإبداع لديّ لقمعها، منهم زملاء لي في الفلسفة، وهم اليوم أساتذة في الجامعات العراقية، ومنهم ممن يكتب نفاقاً ضدي لمؤسسات صحفية وفكرية أكتب بها بانتظام منذ سنوات لتشويه سمعتي ومكانتي، ومنهم ممّن أدليتُ بفضلي عليهم، لكنهم خانوا بدل الاعتراف بالفضل! لكني ماض في إنجاز ما أكتب وقول خطابي الفكري والفلسفي والنقدي والروائي، ومنذ سبتمبر (أيلول) ٢٠١٥ تعرّضت لنكسة صحية، ومنذ ١٦ أغسطس (آب) ٢٠١٦ تعرّضت لجلطة دماغية فعرفت أن أيامي في الحياة قليلة، ما دعاني ذلك لأنشر بقية ما كتبت خلال عشرين سنة مضت، وتكلل هذا المسعى بنجاح؛ إذ صدر لي في سنة ٢٠١٨ رواية «أنثى غجرية»، وكتاب فكري فلسفي عنوانه «هيّا إلى الإنسان»، وكتاب نقدي سردي عنوانه «عطر الكتابة السردية»، وتحت الطبع كتاب «نشوة الماوراء»، وكذلك كتاب «فتنة الإسلاف.. هيدغر قارئاً كانط»، وكتاب «إنسان التأويل». وفي سنة ٢٠١٩ أنتظر صدور كتابين قادمين، أحدهما عن مارتن هيدغر، وهو الثالث لي عن فيلسوف الغابة السوداء. ويبدو، كل ذلك، تراكماً شكلياً، لكنه تراكم كيفي معطاء يحتفي بالنوع الحقيقي والإنجاز الماتع، وليذهب المنافقون إلى الجحيم، لأنهم إلى قمامة التاريخ ذاهبون لا محالة. وتراني أفتخر بكل الذين تعرفت إليهم ممّن مدّ يد عون بصدق معي في كل مراحل حياتي.



بقلم:
نادر رزق
كاتب وباحث أردني



جورج طرابيشي... نصف قرن من نضال العقلانية

يعدّ المفكّر والناقد والمترجم جورج طرابيشي من القلة الذين وثّقوا «تحقيب» حياتهم الفكرية

«ليست الكثرة من أمارات الحق ولا القلة من أمارات الباطل»، بهذه المقولة للقاضي عبدالجبار المعتزلي، اختار جورج طرابيشي أن يصدِّر الجزء الأول من كتابه «هرطقات»، لأنّ الكاتب كما يقول: «في لحظة بعينها من الحياة، وتوقّعاً للرحيل، يجد نفسه منساقاً إلى الرجوع إلى «دفاتره العتيقة»... ليعدم منها ما يعتقد أنّه لا خسارة بإعدامه، ويستبقي منها ما هو جدير بأن يبقى من بعده، ولو لأجل معلوم بدوره».

كتب طرابيشي هذه الكلمات قبل عشر سنوات من رحيله، مدركاً أنّ حياة المفكّر ستظل مجموعة محطات من السعي الدائم للبحث عن الحقيقة، تحكمها دوماً تغيرات الوعي والاعتراف بالنقص، وأنّ المعرفة البشرية مهما علتْ لا يمكن أن تصل إلى غايتها، وأن لا ثابت إلا ممارسة النقد الدائم تجاه الذات قبل الآخر، وإعادة النظر في جميع المقولات مهما حاول البعض إعطاءها صفة التقديس، ناذراً حياته لتحطيم أصنام العقل التي تعيقه عن المضي إلى الأمام.

ثلاث محطات من الصدمة

يعدّ هذا المفكّر والناقد والمترجم المولود في حلب عام ١٩٣٩ من القلة الذين وثّقوا «تحقيب» حياتهم الفكرية، وذلك في آخر ما سطّره في مقاله الأشهر الذي حمل عنوان: «ست محطات في حياتي»، ونشره في صحيفة أثير الإلكترونية بتاريخ ٢٣ شباط (فبراير) ٢٠١٥، وهي محطات «كان لها دور حاسم في أن أكتب كل ما كتبته وفي تحديد الاتجاه الذي كتبت فيه ما كتبته، وحتى ما ترجمته».

كانت المحطة الأولى خلال طفولته المبكرة، إذ وُلد في أسرة مسيحيّة ضمن بيئة جعلته في الطور الأوّل من مراهقته «يؤدي كلّ واجباته الدينية بحساسية مفرطة كانت تثير حتّى سخرية أخيه الأصغر منه»، وخرج من هذه المرحلة بعد قصة صراع عاصف مع صورة الإله الذي ينبش في خطايا الناس بهدف تعذيبهم في النهاية، مقتنعاً أنّ الله الّذي حدّثه عنه الكاهن لا يمكن أن يوجد ولا يمكن أن يكون ظالماً إلى هذا الحدّ، ومن ذلك اليوم كفّ عن أن يكون مسيحياً.

أما المحطة الثانية الّتي حددّت اتجاهه النهائي في الحياة، كما يقول، كانت عند انتقاله في المرحلة الثانويّة إلى مدرسة رسميّة تابعة للدولة، وصدمته حين أراد أن يعلم المزيد عن الإسلام، وهو الذي لم يتلقّ قبل ذلك سوى التعليم الديني المسيحي، ليفاجأ أنّ عقلية الشيخ لم تختلف كثيراً عن عقلية الكاهن، «ابتداء من تلك اللّحظة، وعيتُ أن مهمّة كبيرة جدّاً لا تزال تنتظرنا في مجتمعاتنا، وأن القضية ليست قضية تغيير سياسة ولا وزارة، بل هي أولاً وربما أخيراً قضية تغيير على صعيد العقليات».

في طوره الأول ككاتب، اختار «موسم هجرة إلى الأيديولوجيا» قبل أن يهجرها إلى غير رجعة، إذ أخذت تتهافت عنده كلما زاد اطلاعه وثقافته بعد أن أدرك أنّها مجرد نفي للواقع وإحلال بديل طوباوي محله، وفي تلك المرحلة أصدر أول كتبه «سارتر والماركسية» عام ١٩٦٣، ثم أتبعه بخمسة أخرى: «النزاع الصيني السوفياتي»، «الماركسية والمسألة القومية» (١٩٦٩)، «الماركسية والأيديولوجيا» (١٩٧١)، وكان أكثرها إيغالاً في المثالية «الاستراتيجية الطبقية للثورة» (١٩٧٠)، وأقربها إلى الواقع «الدولة القطرية والنظرية القومية» (١٩٨٢) كما يذكر في تقديمه لأعماله النقدية الكاملة التي صدرت عام ٢٠١٣.

في هذه المرحلة عمل، وهو لم يتجاوز الرابعة والعشرين من عمره، مديرا عاما للبرامج في إذاعة دمشق (١٩٦٣-١٩٦٤) بعد أن حصل على الإجازة باللغة العربية عام ١٩٦١، ثم الماجستير في التربية من جامعة دمشق، وبدأ بممارسة الترجمة من الفرنسية، إلى جانب عمله في تعليم اللغة العربية في ثانويتي حلب ودمشق.

> لم تقتصر علاقة طرابيشي بمدرسة التحليل النفسي على مجال الترجمة؛ ولكن قام بتطبيق هذا المنهج في كثير من أعماله

لـم يطـلْ بـه المقـام في بلـده، لينتقـل إلى لبنـان عـام ١٩٦٦ ويتفـرّغ للتأليـف والترجمـة اللذيـن نـذر لهمـا عمـره دون توقـف، ثـم تـولّى منصـب رئيـس تحريـر مجلـة «دراسـات عربيـة» بـين عامـي ١٩٧٢ و١٩٨٤، ثـم محـرّراً رئيسـاً لمجلـة الوحـدة (١٩٨٤-١٩٨٩)، وبعـد أن أوشـكت الحـرب الأهليـة اللبنانيـة أن تضـع أوزارهـا، هاجـر إلى فرنسـا الـتي ظـلّ يقيـم فيهـا متفرغـاً للكتابـة، حـتى وافـاه الأجـل عـام ٢٠١٦.

أمـا المحطّـة الثـالثة، فكانـت خـلال مرحلتـه القوميـة واليسـارية هـذه، وكانـت سـبباً أساسـياً في تحوّلـه إلى كاتـب، حـين شـعر أنّ الكتابـة «فعـل هجـرة عـن الواقـع»، ولكنهـا الطريقـة الوحيـدة الـتي بمسـتطاعه أن يسـلكها لـكي يغـيّر العقليّـة في المجتمـع، وذلـك إبّـان دخولـه السّـجن كمعـارض سـياسي ضـد نظـام حـزب البعـث بعـد أن اعتنـق أفـكاره في البدايـة، وذلـك عقـب زواجـه مـن الكاتبـة «هنرييـت عـبودي»، وإنجابـه طفلتـه الأولى «مـي»، حيـث صُـدم هـذه المـرة بالعقليـة الشرقيـة لرفاقـه «التقدّميـين» تجـاه المـرأة؛ «مـن يومهـا أيضـاً تعلّمـت درسـاً جديـداً، وهـو أنّ القضيّـة ليسـت فقـط قضيـة مسـلمين وغـير مسـلمين، ومسـيحيين وغـير مسـيحيّين، مـن حيـث الوعـي الاجتماعـي حـتى ولـو كانـوا ينتمـون إلى أيديولوجيـا واحـدة، فالقضيـة أعمـق مـن ذلـك بكثـير... قضيـة بـنى عقليّـة في المقـام الأول»، فتوطّـد لديـه الاقتنـاع بـأنّ الموقـف مـن المـرأة في مجتمعاتنـا يحـدّد الموقـف مـن العالـم بـأسره.

فرويد وبوابة الترجمة

يكاد جـورج طرابيـشي «المترجم» يحتكـر نقـل فرويـد إلى القـارئ العـربي، حيـث كان لـه الفضـل في تعريفـه برائـد علـم النفـس ومذهبـه في التحليـل النفـسي، الـذي يقـول إنّـه جعلـه يسـتعيد نسـبة كبـيرة مـن الهـدوء النفـسي، وينظـر إلى الحيـاة نظـرة جديـدة إلى حـدّ مـا،

فترجم لصاحب «تفسير الأحلام» قرابة ثلاثين كتاباً من خلال لغة وسيطة هي الفرنسية، وكم كان يتمنّى لو كان متقناً للألمانية حتى «لا يرتكب خيانة مزدوجة بالترجمة من لغة إلى لغة»، وقد انصرف طرابيشي في عامه الأخير مسكوناً بهذا الهاجس إلى إعادة النظر في ترجماته الفرويدية، مستفيداً من صدور ترجمات جديدة لفرويد باللغة الفرنسية، استعداداً لإعادة طبعها منقّحة وأكثر مطابَقة للنص الأصلي، ولكن الموت لم يمهله في استكمال هذا المشروع.

تضمّنت ترجمات طرابيشي في هذا المجال أشهر كتب فرويد، مثل: مدخل إلى التحليل النفسي، نظرية الأحلام، الطوطم والحرام، قلق في الحضارة، علم نفس الجماهير، التحليل النفسي لرهاب الأطفال، التحليل النفسي للهستيريا، موسى والتوحيد، مستقبل وهم، إبليس في التحليل النفسي، ثلاثة مباحث في نظرية الجنس.

لم تقتصر علاقة طرابيشي بمدرسة التحليل النفسي على مجال الترجمة؛ ولكن قام بتطبيق هذا المنهج في كثير من أعماله، خاصة في مشروعه الضخم لنقد الرواية العربية الذي زاد على ألفي صفحة، مثل: شرق وغرب، رجولة وأنوثة: دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية (١٩٧٧)، الأدب من الداخل (١٩٧٨)، عقدة أوديب في الرواية العربية (١٩٨٢)، أنثى ضد الأنوثة: دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي (١٩٨٤).

ولكنّ رغم إعجاب طرابيشي بهذا المنهج، إلا أنّه لم يقع أسيره، بل وجد نفسه مدفوعاً إلى تجاوز مسلّمات المدرسة الفرويدية، كما فعل عند نقده مثلاً لرواية المغربي مبارك ربيع «بدر زمانه» التي صدرت عام ١٩٨٤.

> شكّلت طروحاته في العقلانية، ونقد ومراجعة التراث والمشاريع الفكرية العربية المعاصرة على السواء، واحدة من العلامات الأبرز في الثقافة العربية النهضوية

لم يتوقف اهتمام طرابيشي بالترجمة عند حدود فرويد، إذ نقل إلى العربية مجموعة كبيرة من المؤلفات التي أغنت المكتبة العربية في مجالاتها، لعل أهمها: تاريخ الفلسفة لإميل برهييه في ثمانية مجلدات، ومعظم الأدب الوجودي الذي راج في الستينيات كالفوضى والعبقرية لجان بول سارتر، ورواية الجحيم لهنري باربوس، و«المثقفون» لسيمون دي بوفوار التي تقع في ألفي صفحة.

كما ترجم موسوعة علم الجمال لهيغل التي تتضمن اثنيْ عشر جزءاً، والإنسان ذو البعد الواحد لهربرت ماركوزه، ومحاضرات في تاريخ الماركسية لريازانوف، إضافة إلى كونه أول من ترجم إلى العربية رواية «زوربا» لليوناني نيكوس كازانتزاكيس عن الفرنسية، ونشرتها دار الآداب اللبنانية عام ١٩٦٥، وهي من أكثر الروايات التي يعتز بها، كونه عرّف القارئ العربي من خلالها بـ «زوربا» قبل ظهور فيلم أنتوني كوين الشهير الذي جسّد فيه هذه الشخصية.

ومن الطريف، أن طرابيشي الذي ترجم أكثر من مائتي كتاب، يعترف بفشله الثقافي في علاقته باللغات الأجنبية، فرغم أنّه أتقن الفرنسية قراءةً وكتابةً وترجمةً، فإنّه لم ينجح قط في أن يتقنها نطقاً، وحتى بعد أن انقضت على إقامته في مغتربه بفرنسا سنوات طويلة، ظل يتلعثم بالنطق بالفرنسية والرطن بها!

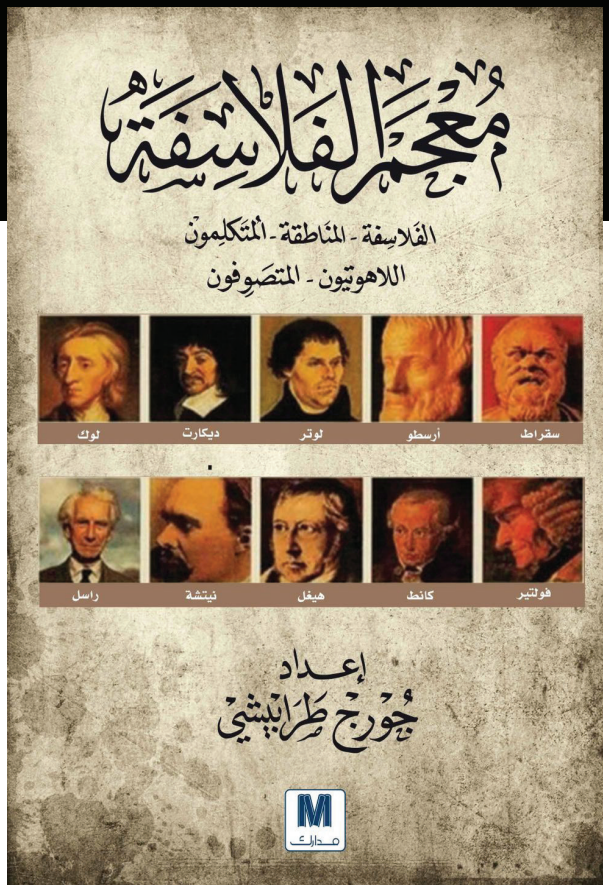
هواجس الردة والنهضة

ضمن مؤلفاته التي زادت على ثلاثين كتاباً، شكّلت طروحاته في العقلانية، ونقد ومراجعة التراث والمشاريع الفكرية العربية المعاصرة على السواء، واحدة من العلامات الأبرز في الثقافة العربية النهضوية، مما دفع الدكتور وليد خالص في مفتتح كتابه «لو كان فولتير عربياً؟» إلى القول: «رسالة مفتوحة إلى جورج طرابيشي على هيئة السؤال، لو كان فولتير عربياً أفما كنت ستكونه؟».

في هذا الدرب الذي نذر له سنواته الأخيرة، قدّم طرابيشي مجموعة من المؤلفات في محاولة الإجابة عن أسئلة النهضة وأسباب الانتكاس الفكري والسياسي العربي بشكل خاص، من أبرزها: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي (١٩٩١)، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة (١٩٩٣)، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام (١٩٩٨)، من النهضة إلى الردّة (٢٠٠٠)، هرطقات ١: عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية (٢٠٠٦)، هرطقات ٢: العلمانية كإشكالية إسلامية- إسلامية، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام (٢٠٠٨).

سعى طرابيشي في هذه الأعمال، إلى كشف تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة بوصفه ينتمي إلى جيل «الرهانات الخاسرة» الذي راهن على القومية وعلى الثورة والاشتراكية، ثم الديمقراطية المتعجلة التي تحرق المراحل بهدف تجاوز الفوات الحضاري والوصول إلى النهضة المرجوة بعد سبات طال أمده، دون امتلاك «إرادة النهضة» ذاتها. وهنا كما يقول، تبرز خطورة دور المثقف «بحسب اختياره الأيديولوجي» الذي يحدّد فيما إذا كان سيغدو عاملاً لهذه الإرادة أو عامل نقيضها: الردة.

وفي هذا السياق، قدّم فرضيته عمّا أسماه «الجرح النرجسي الأنثروبولوجي» العربي الناجم في الأساس عن السبق الحضاري غير المتفرد في التاريخ الإنساني الذي حقّقه الغرب مقارنة بالشرق، ومما ضاعف هذا الجرح الهزائم المتتالية أمام المشروع الصهيوني، خاصة هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ التي يصفها بأنّها كانت الأكثر عريّاً من بين سائر الهزائم العربية، وبالتالي الأكثر إذلالاً وجارحية، لأن الذي هُزم فيها لم يكن جيشاً أو طبقة، بل مجتمعاً كاملاً وطريقة تفكير جمعية، «وهي بذلك هزيمة متجددة وغير قابلة للتصريف... حرّرت على صعيد اللاشعور الجمعي كمية من الحصر النفسي لا تقلّ شأناً على صعيد الشعور».



ومن هذا المنطلق، يرى طرابيشي أنّ هذه العقدة النفسية طال مفعولها الناخر للأسسَ الأيديولوجية والتاريخية التي قامت عليها عمارة عصر النهضة، وانعكس ذلك بتأثيم هذه المرحلة وتمجيد ما سبقها، ولم تقف هذه النظرة عند حدود السعي إلى إعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية، وإعادة تقييم دورها التاريخي، بل وصل الأمر حدّ تمجيد الماضوية ومحاولة التماهي معها بدعوى أنّ الإسلام ما انحطّ إلا بقدر ما كفّ عن أن يكون إسلامياً... مما يعني ضرورة تطهيره من كل «الجراثيم» التي لحقته من جراء تماسّه مع الآخر في محاولة هروب إلى الوراء، ويذهب إلى أنّ الأصولية الإسلامية الراهنة هي، جزئياً على الأقل، من إفراز الجرح النرجسي الذي نكأته «النكسة» في الطور الجديد من نزفه، مما أدّى إلى «نقل الصراع الأيديولوجي إلى ساحة التراث، وكذلك إلى تبلور أيديولوجيا تراثية خالصة تنزل التراث منزلة الأيديولوجيا» في جناحي الإسلام: السنّي والشيعي.

ويرى طرابيشي أنّ هذا التصور الانفصالي والانغلاقي للواقعة الإسلامية الذي «يتعارض مع الواقع التاريخي للإسلام وللحضارة الإسلامية بنية وتفكيراً»، ابتدعه الإسلاميون المعاصرون، ولم يعهده المسلمون القدامى، بل ذهب إلى ضرورة التمييز بين «الإسلاميين» و«المسلمين» الذي يكفي، وفقه، لينطق بمدى الابتداع و«اللاأصولية» في ظاهرة «الأصولية» الإسلامية المعاصرة.

وعلى الجانب الآخر، يرى صاحب «مذبحة التراث» أنّ «الديمقراطيين العرب الجدد» لا يقلّون حالمية عن الأصوليين، في نظرتهم إلى الديمقراطية بوصفها الحل السحري لجميع المشاكل العربية بإهمالهم شرط الحامل الاجتماعي لها، «عندما تجاهلوا أنّ جميع المحاولات لبناء ديمقراطية في ظل تغييب البرجوازية قد باءت بالفشل»، وذهب إلى أنّ المجتمعات العربية تدفع اليوم

> ذهب طرابيشي إلى أنّ المجتمعات العربية تدفع اليوم غالياً ثمن تغييب البورجوازية وإفقادها اعتبارها الأيديولوجي

غالياً ثمن تغييب البورجوازية وإفقادها اعتبارها الأيديولوجي..

ويظهر طرابيشي عبقريته التحليلية، عندما يتنبأ بمآلات «الربيع العربي» في كتابه «هرطقات١» الذي أصدره عام ٢٠٠٦؛ أي قبل خمس سنوات من تفجر «الثورات العربية»، إذ يقول حرفياً: «في ظل غياب البديل البرجوازي، فإنّ المعارضة الشعبية للدكتاتوريات القائمة، لا بد أن تأخذ شكل صعود محتوم لمدّ الأصولية، ولا سيما في الشروط العينية للعالم العربي الذي يتحكم في مقاديره، منذ ما لا يقل عن ثلاثة عقود، التوظيف الأيديولوجي والثقافي.. لصالح الأصولية الإسلامية».

ويخلص في هذا الجانب، إلى أنّ الديمقراطية في جوهرها ثقافة ومنظومة قيم متضامنة، والموضع الأول لتمظهرها ليس في صناديق الاقتراع وحدها، بل أساساً في الرؤوس «فالديمقراطية لا يمكن أن تكون نظاماً فصامياً، فهي لا يمكن أن تكون نظاماً للحكم بدون أن تكون نظاماً للمجتمع، وليس لها أن تسيِّر العلاقات بين الحكّام بدون أن تسيّر العلاقات بين المحكومين أنفسهم».

ويخصّص طرابيشي شطراً مهمّاً من مشروعه الفكري لقضية العولمة التي يرى أنّها - استعارةً من المفهوم الفقهي - «مسألة خلافية» بوصفها قابلة، لأن تكون موضوع أخذ ورد، قبول أو رفض «بدون أن يستتبع الموقف منها، إيجاباً أو سلباً، إدانة ودمغاً بالهرطقة» وذهب أبعد من ذلك، عندما قال إن الموقف من العولمة لا يحدد الهوية الأيديولوجية للمنتصرين لها أو للمشنّعين عليها «فليس نصير العولمة ليبرالياً بالضرورة وليس خصيمها محافظاً بالضرورة».

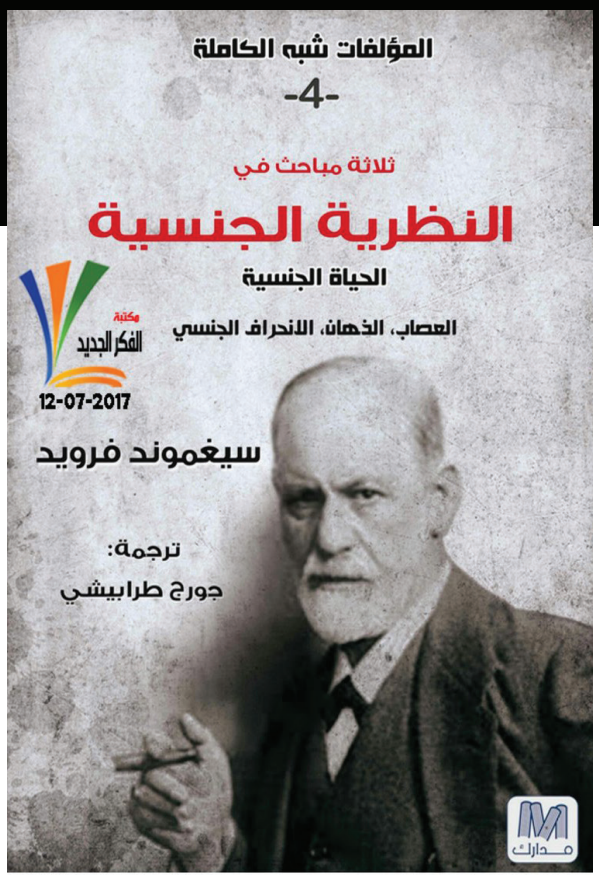
استمراراً لما دأبوا عليه منذ عصر النهضة، كما يقول، يصف طرابيشي موقف المثقفين العرب من العولمة بأنّه أقرب لتقمّص دور الفقهاء الذين كانوا أول القيّمين على الوقائع الجديدة، وأول المتصدّرين لاستقبال كل ما هو طارئ أو وافد تحليلاً أو تحريماً، ندباً أو تكريهاً، منعاً «فأكثر ما يقال اليوم عن العولمة يكاد يكون تكراراً لما قيل من قبل عن «الغزو الثقافي» أو «الإمبريالية» أو «التبعية» أو حتى عن الحداثة بوصفها «غربية» و«غازية»».

مع الجابري... حوار بلا حوار

يبقى المشروع الأهم لجورج طرابيشي «نقد نقد العقل العربي» الذي بدأه عام ١٩٨٤، وردّ فيه على «نقد العقل العربي» لمحمد عابد الجابري، وصدر هذا العمل المضني الذي استغرق منه أكثر من ربع قرن في خمسة أجزاء: نظرية العقل (١٩٩٦)، إشكاليات العقل العربي (١٩٩٨)، وحدة العقل العربي والإسلامي (٢٠٠٢)، العقل المستقيل في الإسلام (٢٠٠٤)، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث (٢٠١٠).

وكان يردّ على من لاموه، بأن هل كان الأمر يستحق كل هذا العناء؟ بأنّ الجابري بالقوة التي يتبدّى عليها خطابه وبإحكام الإشكاليات التي اعتقل فيها العقل والتراث العربيين، بات يشكل عقبة إبستمولوجية، «فالجابري قد نجح - لنعترف له بذلك - في إغلاق العديد من أبواب التأويل والاجتهاد».

تعود علاقة طرابيشي بالجابري إلى عام ١٩٥٩ حين تزاملا طالبين في جامعة دمشق في درس مشترك كان يعطيه سعيد الأفغاني، لتنقطع بعد ذلك لعشرين عاماً قبل أن تعود مع بداية الثمانينيات، عندما نشر له بعض المقالات في مجلة «دراسات عربية»، وما لبث أن وقع بين يديه مخطوطة «تكوين العقل العربي»؛ الجزء الأوّل من مشروع «نقد العقل العربي»، وبعد أن قرأه شجّع صاحب دار الطليعة على نشره فوراً، بل إنّ أول مقال كتبه طرابيشي في مجلّة «الوحدة» كان عن هذا الكتاب، وقال فيه: «هذا الكتاب من يقرؤه لا يعود



بعد أن يقرأه كما كان قبل أن يقرأه».

لكن بمجرد أن أخذ طرابيشي يراجع مصادر الجابري بعد أن أصابه الشك فيما نسبه الجابري إلى إخوان الصفا من معاداتهم للمنطق، أصيب بصدمة كبيرة وبطعنة في كبريائه كمثقف، كما يقول، لأنّه تعجّل في الحكم عليه.

في تقديمه للجزء الأول يبيّن طرابيشي أنَ مشروعه اتجه في البداية إلى أن يكون محض نقد للجابري وتفنيداً لأحكامه وتمحيصاً لشواهده التي بنى عليها تأكيد فرضياته؛ لكنه وجد نفسه منساقاً لعدم الاكتفاء بالتفكيك «بل كان عليه أيضاً، كأيّ مشروع نقدي طالب للمشروعية الإبستمولوجية، فضلاً عن الجدوى الإيديولوجية، أن يعيد البناء»، ويضيف أنّ مكمن القوة والخطورة معاً في خطاب الجابري، أنّه يعرض نفسه على متلقيه من خلال شبكة من الإشكاليات، «والحال أنّ كل نقد يكتفي بمناقشة نتائج الإشكاليات يبقى أسيراً لها، فالمطلوب قبل دحض النتائج تفكيك الإشكاليات نفسها؛ فأسئلة الجابري، لا أجوبته، هي الملغومة».

ومن أهم الإشكاليات والأسئلة التي طرحها في هذا المشروع النقدي: إشكالية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، التفكير بالعقل والتفكير في العقل، توزيع الثلاثي لأنظمة المعرفة إلى برهان وبيان وعرفان، إشكالية التكوين والتدوين، وعقلانية التراث المغربي بوصفه برهانياً، وعدم عقلانية التراث المشرقي بوصفه بيانياً وعرفانياً، إضافة إلى إشكالية الضدية الإبستمولوجية ما بين العقل العربي والعقل «اليوناني ـ الأوروبي».

يعد الجزء المعنون بـ «من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث»، مختلفاً عن الأجزاء السابقة، حتى أنّ طرابيشي لم يشر إليه، باعتباره متمّماً لها على غلافه، إذ إن حضور الجابري فيه أتى على نحو عارض، إذ يتناول آليات أفول العقل

> يرى طرابيشي أنّ تغييب القرآن الكريم والعقل والتعددية في الأيديولوجيا الحديثية المنتصرة هو المسؤول الأول عن أفول العقلانية العربية الإسلامية

العربي الإسلامي و»استقالته» من الداخل، ويخلص فيه طرابيشي إلى التأكيد أنّ تغييب القرآن الكريم والعقل والتعددية في الأيديولوجيا الحديثية المنتصرة هو المسؤول الأول عن أفول العقلانية العربية الإسلامية، ويجزم أنّه ما لم يتم تفتيح ما أغلقته هذه الأيديولوجيا من مسامّ العقل، وفي المقدمة منه العقل الديني، فسيبقى الأمل في كسب «رهان تجديد النهضة معدوماً»، وستبقى الاحتمالات جميعها قائمة للارتداد نحو ما أسماه «قروناً وسطى جديدة».

وعلى الرغم من النقد الشديد الذي وجهه للمفكر المغربي الراحل، إلا أنّ طرابيشي يعترف في مقاله الأخير أن الجابري أجبره على أن يقرأه ويقرأ مراجعه ومئات المراجع في التراث الإسلامي، ومن قبله المسيحي ومن قبلهما التراث اليوناني، وكل ما يستوجبه الحوار مع مشروعه.

يقول طرابيشي في «ربع قرن من حوار بلا حوار» الكلمة التي كتبها في رثاء الجابري عام ٢٠١٠: «واليوم، إذ يسبقني إلى الرحيل، فإنّي لا أملك إلا أن أعترف بمديونيتي له؛ فهو لم يساعدني فقط على الانعتاق من الأيديولوجي الذي كنته، بل كانت له اليد الطولى، ولو من خلال المناقضة ونقد النقد، على إعادة بناء ثقافتي التراثية. والتراث هو المحلّ الهندسي لكلّ معركتنا اليوم. فالموقف من التراث ومن نقد التراث وإعادة بناء التراث - ونحن أمّة تراثية بامتياز - هو ما سيحدّد موقعنا في التاريخ والجغرافية البشريين: أاندفاعة نحو الحداثة أم الانكفاء نحو قرون وسطى جديدة؟».

وعلى الرغم من هذا العطاء الفكري الذي لم ينقطع، وجد طرابيشي نفسه (توفي في ١٦ آذار / مارس ٢٠١٦ بفرنسا) في سنواته الست الأخيرة في حالة شلل تام عن الكتابة، باستثناء ثلاث مقالات يتيمة، وهو الذي لم يتقن غير الإمساك بالقلم لأكثر من خمسين عاماً، بعد أن شعر بالعجز، وهو ينظر إلى وطنه وهو يذبح تحت راية «الربيع العربي»: «هو بمثابة موت... ولكنه يبقى على كلّ حال موتاً صغيراً على هامش ما قد يكونه الموت الكبير الذي هو موت الوطن»، وكأنّه بهذه الكلمات التي كانت آخر ما خطّه يسترجع شريط رحلته في عالم الكتاب التي بدأها مع جان بول سارتر، فيتمثّله عام ١٩٦٩، وهو يشكو أمام حشد من المثقفين: «ماذا بوسع كتاب ما أن يفعل إزاء موت طفل؟».

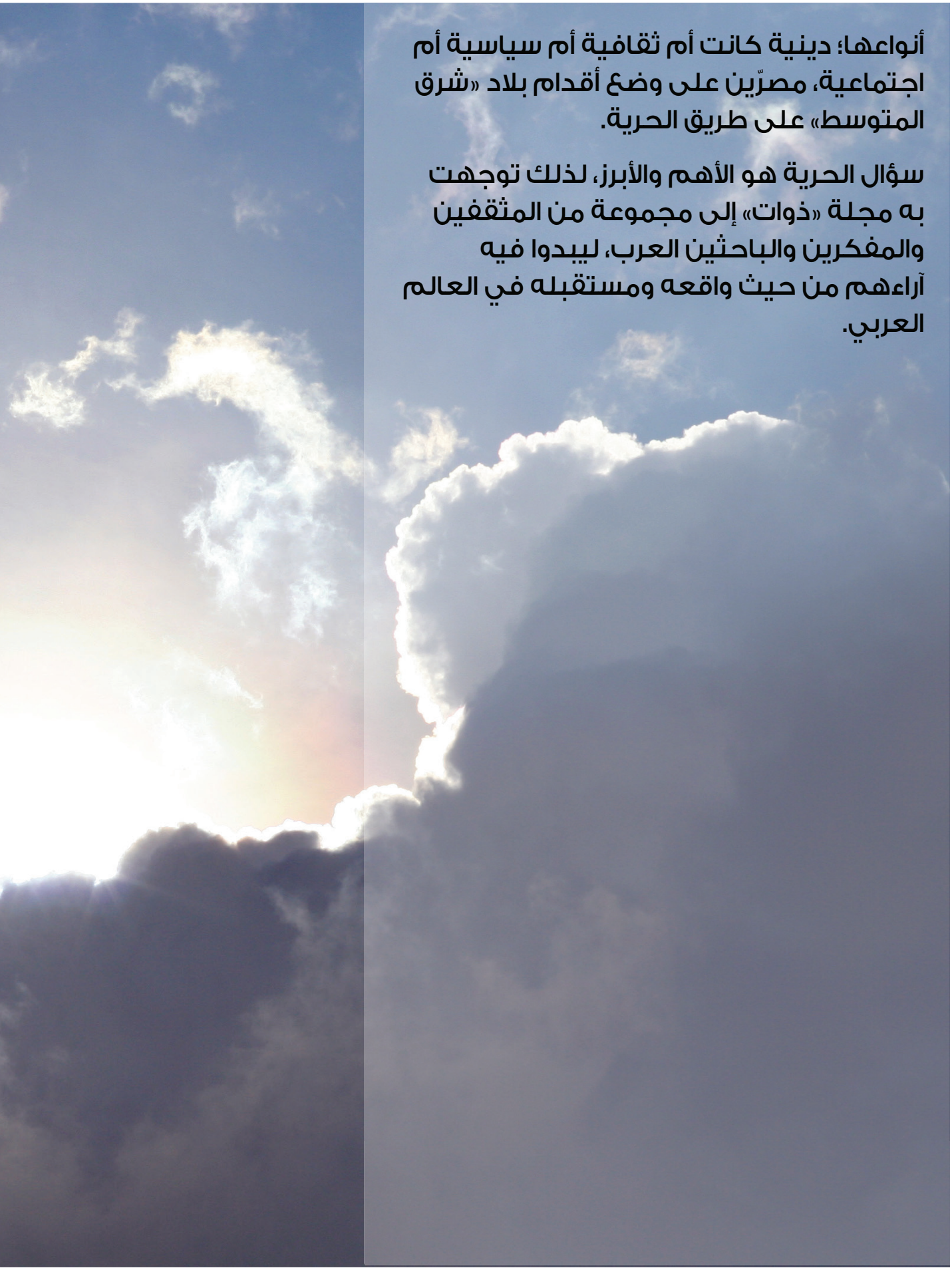
إعداد:
عيسى جابلي
كاتب وإعلامي تونسي

سؤال الحرّية في الوطن العربي... أي مستقبل؟!

مازالت قضية الحرية القضية الأهم في العالم العربي، وإن كانت تخفت حيناً وتتراجع في سلم الأولويات خلف حرب هنا أو مجاعة أو كارثة إنسانية هناك. ولكنها تظل قضية القضايا في نظر العارفين المدركين لقيمتها ومنزلتها في تغيير الذهنيات وتبديل مسارات الأفكار، وتحويل الجمود إلى أسئلة ترقى بالواقع وتنهض بتحريك التاريخ.

وفي عالمنا العربي، مازالت الأغلبية السّاحقة من الدول العربية تتنافس على المراتب الأخيرة في سلم مؤشر الحرية الصادر مؤخراً، والذي سجلت فيه تونس استثناء لكونها البلد العربي الذي حل تحت تصنيف «دولة حرة»، فيما صُنفت خمس دول عربية تحت تصنيف «حرة جزئيًا»، وهي: جزر القمر، ولبنان، والمغرب، والأردن، والكويت، فيما كانت بقية الدول العربية، البالغ عددها ١٤، تحت تصنيف دول «غير حرّة».

تلك لغة الأرقام، أما لغة الواقع فمأساة أعمق وأشد رعباً، ذلك أن الأقلام مازالت تموت على مقصلة الحاكم، ومازالت الكتب تمنع بجرة قلم جاهلة، من هذه الهيئة أو تلك، ومازالت الأحلام تصادر إذا تعارضت مع إرادة السلطان، ومازال الناس يختفون قسرياً بسبب آرائهم أو أفكارهم، ومازالت تغريدة على وسائل التواصل الاجتماعي قادرة على الزج بك في غياهب الجب.. يحدث كل ذلك في العالم العربي، رغم بعض نقاط الضوء التي تنير العتمة من حين إلى حين، ينيرها المجتمع المدني من هيئات ومنظمات يقف فيها ناشطون مثقفون ضد السلطة بكل



أنواعها؛ دينية كانت أم ثقافية أم سياسية أم اجتماعية، مصرّين على وضع أقدام بلاد «شرق المتوسط» على طريق الحرية.

سؤال الحرية هو الأهم والأبرز، لذلك توجهت به مجلة «ذوات» إلى مجموعة من المثقفين والمفكرين والباحثين العرب، ليبدوا فيه آراءهم من حيث واقعه ومستقبله في العالم العربي.

مستقبل الحرية في الوطن العربي مستقبل مظلم

عماد عبد الرازق
(أكاديمي مصري)

بداية، نشير إلى أن مصطلح ومفهوم الحرية مفهوم تعددت معانيه ودلالته على مر العصور، فليس هناك اتفاق بين الفلاسفة أو المفكرين على معنى جامع مانع للحرية. من هنا ومن وجهة نظري، فقدت الحرية معناها، رغم أنها كلمة لها بريق وتهفو إليها النفوس وتشتاق اليها الأرواح وتطرب لها الآذان.

وعلى الرغم من أن ثقافتنا العربية الإسلامية أعطت للحرية أهمية ومكانة مهمة منذ ألف وأربعمائة عام منذ صيحة عمر بن الخطاب «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، ورغم هذا فالواقع العربي المعاصر يعيش أزمة ومحنة في حريته، وأرى أنها أزمة ثقافية وليست أزمة سياسية فقط.

نرى تضييقاً من السلطة على الحريات بمختلف أنواعها، سواء كانت سلطة سياسية أو ثقافية أو دينية أو فكرية. ومن وجهة نظري، فالحرية الفكرية تظل الأهم في حياة الشعوب، لأنه لا تقدم ولا رقي دون إفساح المجال أمام الحرية الفكرية، حتى يتسنى للمبدعين والكتاب والمفكرين التعبير عن آرائهم وأفكارهم.

من هنا أرى أن مستقبل الحرية في الوطن العربي مستقبل مظلم وضبابي، وليس هذا كلاماً نظرياً فقط، بل إنه واقعي نلمسه في شعوب الوطن العربي، وخاصة بعد ثورات «الربيع العربي» التي جرّت إلى هذه الشعوب خيبة الأمل وقمع الحريات.

تظل الحرية الفكرية الأهم في حياة الشعوب، لأنه لا تقدم ولا رقي دون إفساح المجال أمام الحرية الفكرية

«رشوة» الحرية على مواقع التواصل الاجتماعي

عدنان فرزات
(إعلامي وروائي سوري)

لا أحد من المجتمع الدولي يريد للشعوب العربية أن تتحرر أو تفكر بحرية

فعلياً، بدأ هامش الحريات يتسع (قليلاً) في العالم العربي قياساً إلى ما كان عليه الحال قبل الحراك الشعبي في بعض الدول العربية، فهذا بدا واضحا من خلال مساحة التعبير على مواقع التواصل الاجتماعي، وهو أحد أمرين؛ إما أن هذه الأنظمة أصبحت تحسب حساباً للشارع، أو أن المسألة اقتصادية تتعلق بعدم مقدرتها على إطعام نزلاء السجون، وهذا السبب ليس على سبيل السخرية، بل دعني أقول شيئاً، وهو أن الذي حصلت عليه الشعوب بعد كل هذه الدماء، هو القليل من «رشوة» الحرية على مواقع التواصل الاجتماعي، ولكنها لم تحصل أبداً على تحسين وضعها الاقتصادي الذي تحركت لأجله. هذا عن حاضر الحريات الجديدة، أما عن مستقبل الحريات، فلن يكون المستقبل القريب مبتسما بالحريات لسببين أيضاً؛ الأول أن الشعوب العربية أدركت أن لا أحد من المجتمع الدولي يريد لهذه الشعوب أن تتحرر أو تفكر بحرية، فقد وقف هذا المجتمع الدولي ضد حريات الشعوب وأرداها أسفل السافلين. أما السبب الثاني، فهو أن الشريحة السياسية الكامنة وراء الشريحة الأولى التي تمثلها الأنظمة، هي غالباً ما تكون لها عقلية هذه الأنظمة ولا تختلف عنها كثيراً، ولاحظنا في بعض الدول التي تغيرت فيها الأنظمة، لم تكن البدائل بأحسن حال، بل ربما أسوأ، حتى- وللأسف- أصبحت هذه الشعوب تتحسر على البائدين. لذلك، فالأمر يحتاج إلى أجيال جديدة تتعاقب متخلصة من «موروثات» القمع والفساد الذي تربو عليه. ولا أتحرج من القول بأنه يتوجب علينا فرض نظام المؤسسات ولو بالقوة، لأن ذلك من مصلحة الشعوب.

نحن بحاجة إلى ثورة وعي مجتمعية

عباس الضالعي
(كاتب وصحفي يمني)

مستقبل الحرية في العالم العربي مظلم نتيجة تصاعد الديكتاتوريات وتغلب منهج القمع

مستقبل الحرية في العالم العربي مظلم نتيجة تصاعد الديكتاتوريات وتغلب منهج القمع وسعي أجهزة الاستخبارات على منصات الرأي المختلفة.. الديكتاتوريات العربية استنفرت جهودها لمواجهة «الربيع العربي» بمزيد من الإجراءات القمعية التي أصبحت خارج العصر... نظام طويل وعريض ويهتز من تغريدة. ما حدث أخيرا للصحفي السعودي جمال خاشقجي هو نموذج القمع الوحشي، وإذا صمت العالم على هذه الجريمة الوحشية، فسيكون هناك مئات «جمال خاشقجي» وبوسائل مختلفة... النخبة الحداثية العربية للأسف فشلت، و«الربيع العربي» كشف زيف هذه النخبة التي تحولت إلى حاضنة لديكتاتورية العسكر والأنظمة القمعية... نحن بحاجة إلى ثورة وعي مجتمعية تكسر حواجز الخوف والرعب، وتعمل على لملمة منظمات المجتمع المدني التي تعاني من الانقسام وغياب الرؤية.

النخبة الحالية وخاصة التيار القديم ومن ضمنها الأحزاب السياسية المتكلسة، تعجز عن النهوض بوظيفة التوعية، لأنها فشلت في أول اختبار لـ «الربيع العربي»، والمراهنة على تلك النخبة مضيعة للوقت، هناك تيار شبابي غير مؤدلج ومتمرد على النخبة القديمة يمكن المراهنة عليه، لأنه إذا لم يخضع لسلطات القمع فسيصل إلى مرحلة التغيير.

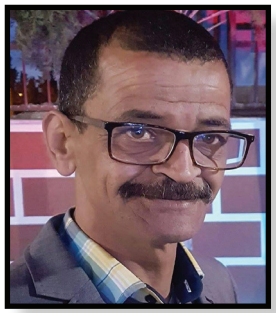
مستقبل الحريات سيعيش فترة مأزق واضطراب

يوسف محمد بناصر
(باحث وكاتب مغربي)

لن يعرف مستقبل الحريات في العالم العربي استقرارا محددا في الأمد المتوسط

تشهد الحرية في العالم العربي أزمة خانقة في مختلف المجالات، منذ قيام «الربيع الديمقراطي» سنة ٢٠١١ إلى هذه الفترة التي تعرف موجات احتجاجية متوالية لما سبق، وقد تتبعت المنظمات الحقوقية الدولية كـ «فريدوم هاوس» مؤشرات ذلك التدهور وأرجعت أسبابه إلى احتكار الدولة العميقة لمختلف السلط، والذي مكنها من مصادرة بعض الحريات والحقوق المدنية أو السياسية التي تعد مكسب الحراك الديمقراطي، وقد بينت موجة الحركات الاحتجاجية الأخيرة ببعض الدول (كـ تونس والمغرب مثلا) أن التغييرات التي طرأت على الدستور بإقرار بعض القوانين الخاصة بمنح مساحة واسعة للحريات العامة، قد تم التراجع عنها وانتهاك بعضها، (مثلا إقرار قانون الطوارئ بتونس، وقمع الحركات الاحتجاجية وحرية التعبير بمنطقة الريف المغربي مؤخرا...)، وبناء على ما سبق، وما طرأ من شرخ في المجتمعات العربية بعد الحراك وانتقال مضطرب للسلط، يتبين أن مستقبل الحريات في العالم العربي لن يعرف استقرارا محددا في الأمد المتوسط، بل سيعيش فترة مأزق واضطراب، فلم يتم بعد بناء تصور فلسفي لمفاهيم تتعلق بحقوق الإنسان والحريات العامة، كما لم تنضج بعد الممارسة المتعلقة بتدبير المؤسسات التي تشرف على تطبيق القوانين، والتي تحرص على عدم وقوع تجاوزات أو شطط في استعمال السلطة، لكون بعض الأنظمة السياسية الحاكمة تفتقد للشرعية وبعضها الآخر تم إفراغه بعد الحراك من بنيته الاستبدادية، ولم يستوعب بعد روح التجربة الديمقراطية وخصوصية المرحلة الجديدة أو بقي محل صراع بين أنصار الدولة العميقة والمناضلين السياسيين والحقوقيين.

الحرّيّة في المجال العربيّ بحاجة إلى أسس مكينة لتوطينها



محمّد سويلمي
(باحث تونسي)

بما أنّ الحريّة تقتضي وعياً للإيمان بها وممارستها ضمن أطر مؤسّساتيّة موضوعيّة ومشتركة بين جموع المواطنين، فإنّ هذا يستدعي الحديث عن ضمانات قانونيّة وثقافيّة تجعلها حقيقيّة وراسخة وقابلة للنماء في أيّة بيئة. والمجال العربيّ كغيره من المجالات تحكمه إكراهات اجتماعيّة وتاريخيّة وسياسيّة تجعل الحرّيّة مفهوما وممارسة محفوفة بشكوك هائلة عن حقيقتها اليوم وآفاقها المستقبليّة.

ويعود ذلك إلى عوامل نجملها في ما يلي:

أ ـــ تقتضي الحرّيّة بيئة جاهزة لاستزراعها وممارستها خالية من الطابوهات والاستثناءات والمجالات الممنوعة، وهو ما لا يستقيم والمجال العربيّ المحكوم بقيود القبيلة والعشيرة والمقدّس والأعراف، التي ترى في الحرّيّة خطراً وخطيئة.

ب ـــ تستدعي الحرية تثويراً جوهريّاً وبنيويّاً في المؤسّسات والهياكل التربويّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، ابتداء من الأسرة والمدرسة، وانتهاء بالدولة والإعلام حتّى يكون المجتمع قادراً على استيعاب الحرّيّة وتحويلها إلى وعي جماعيّ وممارسة يوميّة.

ج ـــ على الفاعلين السياسيّين أن يؤمنوا بالحرّيّة أساساً للمجال السياسيّ والاجتماعيّ، وأن يلتزموا بضروراتها واشتراطاتها، ومنها الحرّيّات الفرديّة وحقّ الاختلاف، لا أن يروّجوا لها في ضرب من الدعاية والتسويق دون الإيمان بمقتضياتها.

تحتاج الحرّيّة في المجال العربيّ إلى أسس مكينة لتوطينها، والعمل على تحويلها إلى ضرب من الإجماع بين كلّ الفاعلين المنخرطين في مسالكها؛ فالحرّيّة وعي اتّفاقيّ يستلزم الانصهار في ترتيباتها الإجرائيّة والجوهريّة، وتحويلها إلى واقع ملموس ومعيش يغنم الجميع ثماره وخيراته.

الحرّيّة وعي اتّفاقيّ يستلزم الانصهار في ترتيباتها الإجرائيّة والجوهريّة، وتحويلها إلى واقع ملموس ومعيش يغنم الجميع ثماره وخيراته

لا مستقبل للحريّات في العالم العربي

هوشنك أوسي
(كاتب وشاعر سوري)
مقيم في بلجيكا

الحريات في العالم العربي، محكومة بحلقات ضغط قويّة، تعود بجذورها إلى الموروث الديني بالدرجة الأولى، ثم الموروث القومي والاجتماعي

أيّ تقييم «قاسٍ» لواقع الحيوات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة...، في العالم العربي، لن يرقى إلى مستوى قساوة وبؤس أحوال هذه البقعة من العالم. ولئن كان الشعر «ديوان العرب» الذي سجّل فيه العرب مآثرهم ومناقبهم وأمجادهم ومفاخرهم، وربما، أقول؛ ربما، كان هناك، قبل الإسلام، وفي صدره، والمراحل التي تلت وفاة الرسول محمد، والدول والأنظمة التي تعاقبت على حكم هذا الإنسان، ربما كان هناك شيء يمكن أن يتفاخر ويتباهى به الإنسان العربي، حيث يمكنه مخاتلة نفسه شعراً ونثراً، من طينة: «الخيلُ والليلُ والبيداء تعرفني...»، لكن هذا التراكم الهائل من القمع والظلم والجور والإذعان الذي كان وما زال المواطن يتعرّض إليه، ويرزح وينوء تحت وطأتهِ، منذ مضي ما يزيد عن نصف قرن على حصول البلاد العربية على استقلالاتها الوطنيّة، هذا التراكم الفظيع، لم يبقِ على أي بصيصٍ من أمل يتعلّق بمستقبل الحريّات في العالم العربي. على العكس من ذلك، هذا التراكم الذي فشلت ثورات «الربيع العربي» من زحزحته، بات يؤكد، أن الماضي والحاضر كانا للقمع في مواجهة الحريّات، كذلك سيكون المستقبل للقمع والجور والاضطهاد.

سابقاً، كان الاستعمار والاحتلال الأجنبي يُلامان على أنهما أسُّ وسبب القمع والظلم والطغيان والاستبداد والفساد والإفساد، وكان ذلك صحيحاً. ذلك اللوم والشجب والتنديد والرفض للاستعمار والاحتلال الأجنبي، اتخذته الحركات السياسيّة كمنصّة وأرضيّة وسنداً ضدّ الاحتلالات والأنظمة العربيّة المحليّة التابعة لها. ولكن، ما أن تحققت الاستقلالات، سواء عبر اتفاقات (سوريا، لبنان، العراق، مصر، تونس...)، أو حروب تحرير وطنية كالجزائر، حتى باشرت الأنظمة التي تعاقبت على حكم البلدان العربية، خاصّة منها التي زعمت حمل مشاريع قومية ويسارية، باشرت بقمع المواطن في هذه البلدان، لدرجةٍ جعلتهُ يترحّم على أيّام الاحتلال الأجنبي!

صرخة ذلك المواطن التونسي الذي قال: «هرمنا، هرمنا، في انتظار هذه اللحظة» وقصد بها لحظة سقوط نظام زين العابدين بن علي، سقوط الاستبداد وانبلاج فجر الحريّة، كانت صرخة شعوب بأكملها. ومن المؤسف القول: إن هذه الصرخة تم خنقها؛ ذلك أن جماعات الإسلام السياسي وما أنعشته من بيئات التطرّف، بعد استلامها السلطة في تونس ومصر، واستلامها دفّة المعارضة في سوريا وليبيا، أيضاً دفعت المواطن في هذه البلدان باتجاه الترحّم على أيّام مبارك، وبن علي والقذافي.

ليس كشفاً القول: إن الحريات في العالم العربي، محكومة بحلقات ضغط قويّة، تعود بجذورها إلى الموروث الديني بالدرجة الأولى، ثم الموروث القومي والاجتماعي. ثمّة نزعات تفوّق ديني (إسلامي على الاديان الأخرى) وتفوّق طائفي (شيعي أو سنّي)، تمّ ترسيخها وتكريسها في أذهان الناس، أضافت إليها الأنظمة القوميّة (البعثيّة - الناصريّة) نزعة التفوّق القومي - العروبي، على سائر الشعوب الأخرى التي تشارك العرب في هذا

العالم، الذي أطلق عليه تسمية العالم العربي، بينما هو عالم متعدد الأعراق والقوميّات. لذا، أية محاولة تنويريّة حاولت وتحاول إخراج العقل العربي، الفردي والجمعي، إلى خارج حلقات الضغط تلك، تم تكفيريها دينيّاً، وتخوينها سياسيّاً وقوميّاً.

ربما أحد أوجه الحضيض الذي نعيشه في هذا العالم، أن المواطن بات يحار في التفضيل بين النُظم الحاكمة ومعارضاتها، لجهة أيّهما أكثر سوءً وقباحةً وضلوعاً في الاستبداد والفساد؟! إذ لم يعد غريباً أن تجد معارضة أي نظامٍ عربي قمعي ودكتاتوري، تطالب بالحريّة والديمقراطيّة في بلدها، وفي نفس الوقت، تمدح وتدعم هذه المعارضة نظاماً عربيّاً دكتاتوريّاً قمعيّاً في بلد آخر!

ومع كشف ثورات ما سمّي بـ»الربيع العربي» فضائح وعورات وحضيض اليسار في العالم العربي، في نفس الوقت، كشفت عورات وحضيض حركات الإسلام السياسي؛ المعتدلة منها والمتطرّفة، والتقيّة التي كانت تمارسها، بهدف الوصول للسلطة، لا غير. وتأكّد فشل الأنظمة العربيّة، وفشل معارضاتها، في ترجمة شعارات الحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة.

خلاصة القول: أيّ مستقبل للحريّات يمكن الحديث عنه، وسط طوفان التآكل والتمزّق الاجتماعي والسياسي والثقافي، الذي يجتاح المنطقة، وعبّرَ ويُعبّر نفسه في أشكال عدّة من الانحطاط والحضيض. وربما جريمة اختطاف واغتيال الصحافي السعودي جمال خاشقجي، وما أحدثه من حالة متابعة وشجب وتنديد عارمة، وما لاحقها من تغطية واستثمار سياسي وإعلامي، عربي وإقليمي، كل ذلك، هو تفصيل بسيط، على متن هذا الحضيض الذي يزداد توغّلاً وتوحّشاً في حيواتنا، يوماً إثر آخر. لذا، والحال هذه، من المؤسف القول: لا مستقبل للحريّات في العالم العربي، وأنه مثلما كان الماضي والحاضر في العالم العربي للقمع والمنع والحظر والحروب الداخليّة، والتمزّقات الأهليّة على خلفيّات دينيّة وطائفيّة وعرقيّة، سيكون المستقبل أيضاً لهذا الحضيض الذي فشلنا ليس فقط في الحؤول دونه، وبل في تقويضه أو الحدّ منه أيضاً. وبالتالي، سؤال الحرية القاتل والمتفجّر في العالم العربي، قديمٌ - جديد، يبدو أنه سيبقى مفتوحاً ومعلّقاً، دون إجابة. ولا اعرف؛ إلى متى؟!

لا حرية حقيقية إلا مع وجود دول مدنية حقيقية

نبيل علي صالح
(باحث وكاتب سوري)

يبقى حلم الحرية قائماً في واقع مجتمعاتنا العربية، رغم الطغيان والاستبداد السياسي والارتهان للأصولية السلفية المتجذرة في تربة مجتمعاتنا، والتي تسفر عن وجهها بين وقتٍ وآخر، بشكل يتم فيه استخدامها وتجييرها تحقيقاً لأجندات سياسية خاصة بأنظمة الحكم التي تبغي البقاء والتسلط..

والحرّيةُ، ليستْ مجردَ كلمةٍ عابرة تُطلق في الهواء، مفصولةٍ عن واقع الناس والحياة... هي قبل كل شيء قيمة حية، لا بل هي قيمة القيم، وجوهر وجود الفرد البشري، وهي أثمن القضايا التي عاشَ الإنسانُ السّوي (في عقله وفطرته) من أجلها، ودفع في سبيلها الغالي والرخيص، منذ أنْ وعى وجوده، وتعقّلَ حركة ذاته... وهي تستحق فعلياً هذه التضحية دون أدنى شك، لأنها كقيمة إنسانية فطرية، تنمو في أجوائها الداخلية قوة الإنسان، ويمتدّ فكره، ويتعمّق وعيه، وينفتح مصيره على خطّ السّلامة والتوازن وقيم الوعي والإنتاج والحضور والفعالية الوجودية، ويمارسُ من خلالها دورَ الأصالة في معنى إنسانيّته، لتتحركَ (هذه الحرية)، حيث يتحرّكُ الإنسانُ الذي ارتبطَ وجوده معنوياً ومادّياً بها، فتكون هي وعيه وقراره وكيانه الذاتي والموضوعي المستقل... ولكن الحرية غير متحققة بهذا المعنى في مجتمعاتنا العربية، ولا بأي معنى واقعي آخر يقوم على تحرر الذات وتحرر الموضوع..

وقد بتنا اليوم- كمثقفين وجماهير واسعة ترنو للتحرر الحقيقي، وتتوق للحرية الفردية والمجتمعية- نخوض معركة «الحرية» الوجودية، في مواجهة كتلتين صلبتين ومتراصتين، من القهر والاستبداد النفسي والسلوكي المعادي لقيمة الحرية:

أولاهما، كتلة الاستبداد الديني المتمثّلة في نخب وخطابات وأدبيات حركات التطرف والتكفير الإسلامية التي أقامت وجودها و«هيكلتْ» مواقعها على «قاعدة» الرفض والإقصاء، واتباع أسلوب وطريق العنف لتحقيق الغايات (وعلى رأسها الوصول إلى السلطة).

وثانيتهما، كتلة الاستبداد السياسي النخبوي الرسمي العربي التي ما تزال تجثم على صدر مجتمعاتنا، تمتص خيراتها، وتستنزف مواردها ومقدراتها، وتستمر في تثبيت وجودها السلطوي على البعد الأمني بهدف استمرارية البقاء والسيطرة. الأمر الذي يعني أن الوصول إلى هذه القيمة (الحرية) في بلداننا دونه نضال سياسي وثقافي طويل، وكفاح سلمي مرير.. وليس فقط مجرد إعلانات وبيانات ومجهودات نقدية فكرية.. فلا حرية حقيقية إلا مع وجود دول مدنية حقيقية مؤسسية عادلة تقوم على الحقوق.. ولا حرية إلا بأن نكون - أولاً وقبل كل شيء- أحراراً من الداخل، لا أن نكون تابعين لأحد من هنا وهناك.. وأن نكون أحراراً بإرادتنا وقناعاتنا أولاً.. وأن نكون

يبدو الأمل ضعيفاً للغاية في تجسيد قيم الحداثة العقلية والسياسية، وتحقُّق غاية الحرية التي يطلبها ويسعى إليها كل من يملك عقلاً

مع قيم الإصلاح والتغيير الديمقراطي الهادئ العقلاني.. الإصلاح المفضي إلى تأسيس دول مدنية قانونية مؤسسية، تقوم على عقد اجتماعي وطني، يُشْعِر الجميع (من كل المنتمين إلى تلك الانتماءات التقليدية)، يشعرهم عملياً بالمساواة والكرامة والعدالة الاجتماعية.. ويسود فيه منطق الاعتدال والعقلانية بعيداً عن القمع، والاستبداد، والتطرف، والتقوقع، والتكفير، والعصبيات العمياء، ورفض الرأي الآخر.

ولكنّ الواقع القائم اليوم في عالمنا العربي، حيث هيمنة الاستبداد والإرهاب، وحيث تفشي ظواهر الإسلام السياسي والتنظيمات الدينية المتطرفة، وحيث التداخلات الإقليمية والدولية الكبرى، يبدو الأمل ضعيفاً للغاية في تجسيد قيم الحداثة العقلية والسياسية، وتحقُّق غاية الحرية التي يطلبها ويسعى إليها كل من يملك عقلاً وإحساساً وأملاً ورغبةً بتحسين شروط حياته وخياراته وقناعاته الروحية والمادية... ودون ذلك كما قلنا، نضالات طويلة فكرية ومجهودات معرفية نقدية غير زائفة..

الحرية تُرعب الكثير من التّيارات الأيديولوجيّة

محفوظ أبي يعلا
(باحث مغربي)

لا يمكن التنبؤ بمستقبل الحرّيّة في العالم العربيّ، لأننا في مرحلة تطور وحركة اجتماعيّة

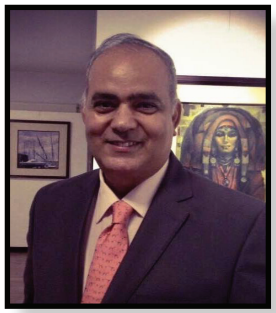
بداية، يجب أن نؤكد أن الحرّيّة هي شرط الوجود الإنسانيّ؛ فبدون حرّيّة لا يمكن الحديث عن كائن إنساني يتمتع بالعقل وبالضمير وبالوجدان، لكن، في الفلسفة لا يمكن التنبؤ بالمستقبل، لأن الفلسفة، وفق تعبير الفيلسوف الألماني هيجل، هي «بومة منيرفا التي لا تبدأ في التحليق إلا بعد أن يرخي اللّيل سدوله». ويعني تعبيره المجازي هذا أن الفلسفة لا تبدأ إلا بعد أن يكتمل تطور الواقع الفعلي. ولهذا؛ تصعب الإجابة عن سؤال مستقبل الحريات في العالم العربيّ في فترتنا الراهنة، لأننا في مرحلة انتقال وتطور؛ بيد أنّه يمكن أن نلاحظ أن الحرّيّة تُرعب الكثير من التّيارات الأيديولوجيّة، خصوصاً التّيارات الّتي تعادي الحداثة وفكرة التّقدم، وذلك لأن الحرّيّة من مقومات الحدّاثة.

وفي نظري، يرجع سبب التضييق والمنع اللذين صارا يتكرران في العديد من البلدان العربيّة، إلى كون الإنسان عدو ما يجهل؛ فالجهل يجعلنا نتسرع في إصدار الأحكام، رغم أن في موروثنا العلمي قاعدة فقهيّة مهمة، وهي أن الحكم على الشيء فرع من تصوره. وما حصل في الأردن حين تم منع مؤتمر مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، دون أن يتم الاطلاع على ورقة المداخلة الّتي قيل إنّها بسبب عنوانها تم منع المؤتمر، هو أمر مرتبط بخصومة أيديولوجيّة وليس خصومة علميّة، فنحن، على ما يبدو، ومع الأسف الشديد، لم ننتقل بعد من الأيديولوجيا إلى الإبستمولوجيا؛ أي من «الوعي المزيف الدوغمائي» إلى نظرية في المعرفة، لأن هذا الانتقال يصعب أن يتم دون وجود الحرية في المجتمعات وبين النخب العلميّة.

ما يحزن في موضوع المنع والتضييق هو أن تجد أصوات بعض «المثقفين» و«الأساتذة» الذين من المفروض أن يجعلهم تكوينهم العلميّ يقفون في وجه أية دعوة تهدف إلى إسكات صوت أية جهة فكريّة، نجدهم يرحبون بالمنع، وهذا ما يجعلنا نُسائل حال الثقافة والمثقفين والكتاب في الوطن العربي؟! لكن، بالمقابل، ما يفرح ويبعث على الاطمئنان والانشراح هو تلك الأصوات الكثيرة الّتي طالبت بالحرية، وشجبت قرار المنع، وأغلب هذه الأصوات من المثقفين والباحثين الشباب.

إن هذين الموقفين المتناقضين يجعلنا نؤكد ما ذكرناه أعلاه من كون مستقبل الحرّيّة في العالم العربيّ يصعب التنبؤ به، لأننا في مرحلة تطور وحركة اجتماعيّة. ومع ذلك، ينبغي أن نكون متفائلين بالغد، لاسيّما وأننا في زمن الأنترنيت ووسائل التّواصل الاجتماعي، حيث لم يعد بإمكان أية جماعة أن تفرض وصاية معرفيّة أو أخلاقيّة على أحد.

مأزق مستقبل الحريات في العالم العربي



أشرف أبو اليزيد
(كاتب مصري)

إن مستقبل الحريات لم يعد مقرونا بكثرة النشطاء، وإنما هو لصيق بمدى وعي هؤلاء الذين يناضلون من أجل أن يمارسوا حرياتهم

بينما تتواتر الأخبار المؤسفة عن التقييد المتنامي لآليات التعبير الحر في الإطار العربي؛ على أكثر من نحو: مثل منع مؤتمر، أو حجب مصادر معرفة، أو مصادرة كتاب، أو قمع وتكميم أفواه وعقول التنوير من مثيري الأسئلة، بينما يتواتر ذلك كله... يبدو السؤال عن مستقبل الحريات مخيّبا لكل الإجابات.

ففي الوقت الذي ظن فيه مناصرو المجتمع المدني أنهم تخطوا حواجز أسئلة بدهية كانت تنتمي إلى عصور سابقة؛ حول حقوق المرأة وتطلعات الأقليات والحدود الدنيا للأجور، والساعات القصوى للعمل، وأهلية المؤسسات الحكومية للقيام بالمنوط منها لضمان الحقوق الأساسية المنصوص عليها في الدساتير الدولية والوطنية؛ وجدوا أنهم يعودون للمربعات الصفر، وسط اعتداءات سافرة على الحقوق المشار إليها، وكأن منجز قرن من التحديات قد ضاع هباء!

وما يضاعف الأزمة ويؤسس لغياب الحقوق وتغييبها هو التواطؤ - إن صحت التسمية - بين المهدورة حقوقهم وسالبي هذه الحقوق، فقد استمرأت المؤسسات الحكومية عدم الوفاء بواجباتها مستندة إلى صمت الأصوات المقهورة عن المناداة بهذه الحقوق، لذلك يبدو أن النشطاء ومؤسسات المجتمع المدني في واد، وأن الذين يجب أن يقفوا وراءهم في واد آخر، فلا حرية بلا أحرار.

إن مستقبل الحريات لم يعد مقرونا بكثرة النشطاء وزيادة تخصيص ميزانيات لمؤسسات المجتمع المدني، وإنما هو لصيق بمدى وعي هؤلاء الذين يناضلون من أجل أن يمارسوا حرياتهم، لذلك علينا أن نكرس الجهد في المرحلة القادمة للنهوض بالوعي وعلى نطاقات أكبر وأكثر تأثيرا.

إن التجارب التي تأتينا من شعوب وأمم أخرى جديرة بالالتفات، على صعد مختلفة، وداخل البناء الهرمي الذي يرسخ للثبات ضد التحول، وللخمود مقابل النمو، والنهوض والبقاء لا التغيير، لأن الحريّة بناء متغير علينا أن نعد الفضاء لاستيعابه واستخدام أدواته، كي تصبح كالماء والهواء ضرورة للحياة.

العقليات العربية تتعامل بمنطق الدفاتر المُتحكّم فيها

وائل سعيد
(كاتب وإعلامي مصري)

ظن الجميع بعد قيام ثورات «الربيع العربي» أن هذا الحراك غير المتوقع الذي قلب كل الموازين، كفيل بخلق مساحات أكثر براحا من الحريات كافة، ومن ثم إعادة تدوير المعايير والمفاهيم المفتقدة - على مستوى الوطن العربي- في هذا الشأن، بما يليق مع جلال الحدث الذي عمَّ المنطقة بأسرها.

ولكن ما اتضح بعد ذلك، أثبت أن بعض الظن إثم، إذ صودرت كثير من الكتب وتم حبس مؤلفيها، ومُنعت إصدارات بعينها من قبل بعض الدول، وتم حظر بعض المواقع، ورُفضت مؤتمرات فكرية وفعاليات ثقافية خارجة عن المألوف والمعتاد والآمن... ولم يبتعد الواقع بأي حال من الأحوال عن هذه الصورة «التحكمية» من قبل المفاهيم الرقابية العربية؛ على مستوى أغلب ربوع الوطن العربي.

الأمر الذي يشير بالبنان لبيئة خصبة ترعى القبضة الرقابية النابعة من فكرة النظام الأبوي الذي اتبعته الأنظمة العربية على مر السنين، والذي يتجلى في شكلين؛ إما في صورة نظام أيديولوجي شمولي قائم على تطبيق أيديولوجيته على كل مفاصل الدولة، أو عبر نظام وراثي كما هو الحال في معظم البلدان العربية.

وبهذا تبذل الحكومات «المُرتجفة» كل جهدها لترسيخ فكرة الدولة الأبوية، تتولى فيها الحكومة جميع شؤون الفرد الشخصية والفكرية والعامة، وبالتالي يمكنها التدخل بالمنع والترهيب على ممارساته الثقافية، لينجم في النهاية تغلغل للنظام السياسي في جميع جوانب حياة المواطن العربي؛ على مستوى الأمن السياسي أو الإسلام السياسي.

فلا يمكن في نفس السياق إغفال مشاركة «الإسلاموسياسيين» في فكرة التدخل الرقابي؛ خاصة وقد اتبعوا منهج الرقابة والتشريع منذ بداياتهم مخولين لأنفسهم الحديث نيابة عن الله، الأمر الذي تطور بالطبع عقب وصول الكثير منهم لتولي حكم بعض البلدان العربية - وقد كانت تجربة مصر مع منهجهم القبلي في الحكم لمدة عام خير مثال على اتباعهم للفكر الأبوي. العشائري. الرقابي.. في التعامل مع ملف الحريات بكافة مستوياته - لا مناص إذا ومع تلك المعطيات؛ من انبثاق مجتمعات إسلامية جديدة، كلما توغلت في دهاليزها لن تُقابل سوى الانسدادات الأيديولوجية.

وبتأمل هذا الوضع الانسدادي الذي يتكاثر كجرثومة «الأميبا» يوما بعد يوم؛ نتذكر رائعة المخرج المصري صلاح أبو سيف فيلم «الزوجة الثانية» بطولة سعاد حسني وشكري سرحان وسناء جميل وصلاح منصور، الذي قام بدور العمدة سالب حقوق رعيته في القرية. الفيلم من إنتاج ١٩٦٧، عام النكسة العسكرية المصرية.

تبذل الحكومات «المُرتجفة» كل جهدها لترسيخ فكرة الدولة الأبوية، تتولى فيها الحكومة جميع شؤون الفرد الشخصية والفكرية والعامة

من أشهر الجمل الحوارية لمنصور في الفيلم على لسان العمدة جملة «الدفاتر بِتاعتنا والتواريخ في أيدينا».. حين أراد عقد قرانه على زوجة أبو العلا «سعاد حسني» عقب الطلاق مباشرة دون استيفاء مدة العدة الشرعية.

وفي ذلك خير مثال على مشروعية الحريات في مجتمعنا العربي؛ حين تتعامل العقليات العربية بمنطق الدفاتر المُتحكّم فيها، يظنون أنهم بذلك قادرون على كتابة التاريخ وفق ما يريدون، ولا مساحة في هذه الحالة لمفهوم الحرية إلا بشروط. وعلى الرغم من ذلك، ومع كتابة أو محاولة محو تاريخ بعينه على حسب دفاتركم، فثمة تاريخ موازٍ يتوخى الحقيقة تتم كتابته بأقلام أخرى.

لا حرية في ظل الأمية والجهل والتطرف الديني المسعور

سعود الشرفات
(أكاديمي أردني)

لا بد من شروط ودعامات أولية تضرب في عمق المجتمع تجعل من الحرية نبتا عصيا على الكسر والمصادرة

سؤال الحرية في العالم العربي اليوم، سؤال حارق ومؤلم، إذا نظرنا إلى الواقع الحالي لجزمنا باستحالة الحرية، لكن إذا كنت تؤمن بالمستقبل والأمل، فأنت ستكون متفائلا، لكن على المدى الطويل ربما بعد أجيالٍ من الآن. وكما يقول الشاعر الإنجليزي: «الأمل ينبع على نحوٍ سرمدي في الصدر البشري».

ليس هناك حرية دون شروط أولية تبنى عليها وتحصنها دون إكراهات الظروف المحيطة بها، إذ لا بد من شروط ودعامات أولية تضرب في عمق المجتمع تجعل من الحرية نبتا عصيا على الكسر والمصادرة. ليس هناك حرية في ظل التخلف السياسي والاجتماعي والثقافي والانكسار السياسي والشعور بقلة الحيلة. ليست هناك حرية في ظل أمية عريضة وجهل مطبق وتطرف ديني مسعور.

إذن، فقبل المطالبة بالحرية يجب أن يتوافر الأفراد والمجتمعات على تأمين الاحتياجات الأساسية للعيش، وعدم الرضوخ لذل السؤال وإكراهات السلطة القهرية للدولة التي تعمل على صهر المجتمعات في بوتقة الطاعة وشروطها للأمن والحرية والعدالة الاجتماعية. ومن هنا، بدأت معضلة الأمن والحرية الفردية وفكرة الموازنة بينهما في النظرية الليبرالية على سبيل المثال. أين تبدأ الحرية وأين تنهي؟ هذا هو السؤال الذي يطرح نفسه اليوم في كل مكان في العالم، وليس في العالم العربي فحسب.

لكن الأمر الذي لا يريد إدراكه الساسة في عالمنا العربي، فهو أن العالم قد تغير ورغما عنهم، وأن هذا الصمغ العتيق الذي كان يلصق البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية القديمة قد انتهى، وإلى الأبد بفعل التسارع العنيف في سيرورة العولمة، خاصة في التكنولوجيا الحديثة والاتصالات ووسائل التواصل الاجتماعي، التي جعلت من كل فرد شبكة تليفزيون مستقلة أو صحيفة مستقلة تبث عبر الفضاء الحر.

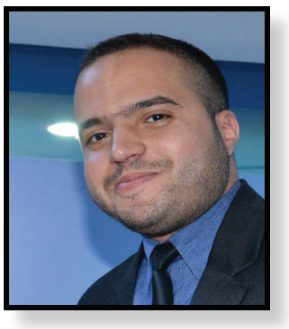
الوعي الجمعي المتشكل قسراً لا يمكن له أن يهيمن

إحسان محمد التميمي
(أكاديمي وناشط مدني عراقي)

تمارس السلطة الحاكمة قمعا فكريا للمجتمعات التي تحكمها من خلال فرض أيديولوجيتها

تخضع أوضاع الحريات والحقوق السياسية والمدنية في دولة ما إلى معايير نسبية؛ فهي بين هبوط وارتفاع نسبيين خاضعين للمتغيرات السياسية والاجتماعية والعقيدية. هناك مقولات تعضد التحولات التي تصيب المجتمعات، إذا ما أخذنا بالنظر الاهتمام بالمنهج الذي ترسمه مؤسسة السلطة الحاكمة؛ منها مقولة: «الناس على دين ملوكهم»، إذ تمارس السلطة الحاكمة قمعا فكريا للمجتمعات التي تحكمها من خلال فرض أيديولوجيتها قسريا في المناهج التعليمية، أو من خلال خطب الجمعة التي يلقيها أحد وعاظ السلاطين - كما وصفهم الدكتور علي الوردي- على الرعية، أو من خلال الإعلام المؤدلج غير الحر وغير المهني ...إلخ؛ كل ذلك يسهم في إفراز وعي جمعي منطوٍ على ذاته، وطاردٍ لحرية الفكر، ومؤسسٍ للجهل المركب الذي يجعل الأمة تدور في حلقة مفرغة دون قراءة واعية لذاتها. لكنَّ تلك المقولات التي لها مصاديق في أي عصر من عصور الإنسانية؛ تنصهر أمام مدٍّ من المقولات التي تشير إلى أن الوعي الجمعي المتشكل قسراً لا يمكن له أن يهيمن على الشرائح الاجتماعية كافة، وإنما هناك استثناءات يفرضها تقسيم الناس إلى فئات كما في قول الإمام علي بن ابي طالب، إذ قال: «الناس ثلاث: عالمٌ رباني، وطالب علمٍ في سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق»؛ فالقسم الثالث منها يمكن مقاربته بالوعي الجمعي المهيمن على عدد غير قليل من الناس، ويبقى الطرفان الآخران خاضعان لهيمنة حرية الفكر، وأصحابه الأحرار الذين يطلبون الدليل أينما مال يميلون معه، مع إيمانهم بحرية الآخر فيما يعتنقه من أفكار؛ فالناس صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق. وهذا المفهوم يعدُّ مهما في منهج التسامح وفلسفته. وبالنسبة إلى مستقبل الحريات في العالم العربي، فالأمر نسبي وموكول إلى غلبة إحدى الجهات المتصارعة؛ فإما أن تكون الغلبة لإرادة النخب الثقافية والفكرية والأكاديمية والإعلامية التي تنأى عن مهادنة مؤسسات السلطة، لتبني سلطتها الحرة في سعيها إلى بناء الذات (الأنا) وإعادة قراءتها على نحوٍ واعٍ وشفاف، مع الاحتفاظ بدينامية التواصل مع الآخر ولاسيما الرأي العامِ الذي يصاغ بطرق مختلفة، من أهمها الإفادة من ثورة (الأنفوميديا) لتوصيل المسائل المطروحة إليه. فالوحدة العربية، إن لم تتحقق بفعل السياسات الخارجية لبعض الحكومات العربية، فمن السهل تحققها في العالم الافتراضي والواقعي على الصعيد الإنساني كما هي الحال في قضية اغتيال خاشقجي التي عجت بها مواقع التواصل الاجتماعي مثل الفاسبوك وتويتر، أو تكون الغلبة للسلطات الحاكمة التي تقوم على أيديولوجيا الإقصاء والتهميش وتكميم الأفواه. وهذا أمر أستبعده بسبب المدِّ العولمي المتصاعد في أرجاء العالم، مما سيؤدي إلى الانهيار القسري لتلك الأنظمة التي ستبدو جسما غريبا دخيلا على نظام العولمة العابر للحدود والقارات.

حجة «استفزاز المعتقدات الدينية»



محمد معاذ شهبان
(مترجم وباحث مغربي)

صحيحٌ أن الحريات تتشكلُ انطلاقاً من الوعي بحرية الإنسان الفرد، يُقابلها في ذلك وعي جماعيٌ يضمنُ لكل فردٍ مساحته وخصوصيته في التعبير وفي إبداء الآراء بحرية واستقلالية، إلا أن هيمنة الجماعة واستمرار ترسباتٍ فكرية ضيقة بعينها تحتكمُ بشكل أساسي إلى موروثات يغلب عليها التعصب للرأي والفكرة، كل ذلك جعل الحريات مُحتقرة ما أدى إلى تطويقها. تلك هي حالة العالم العربي الذي تعيشُ عدد من بلدانه اليوم انتكاسة في الحريات، وتطويقاً للمنهج الفكري الحديث والمتنور العقلاني الطامح للرقي بالمجتمع والنهوض بثقافته، والذي يرفض إقصاء الرأي الآخر بخلاف مناهضيه.

وإذا ما تساءلنا عن مستقبل الحريات في العالم العربي، فإن سؤالنا يتطلبُ تفكيك الخطابات السائدة اليوم في مجتمعاتنا، والتي تُشكل عائقاً كبيرا أمام مبادرات الفكر الحر، على رأسها الخطاب الشعبوي الطاغي اليوم، والذي يعتمد على استمالة الجماهير والتلاعب بمشاعرهم الدينية منها على الخصوص، حيثُ يتبنى خطاباً معادياً لمؤسسات الدولة ونخبها الثقافية المُعتدلة والوسطية، ومن ذلك ما شهدناه في السنوات الأخيرة في العالم العربي، من حالات عديدة لقمع النقاشات الفكرية والنقدية وتجييش الحشود كلما تعلق الأمر بمبادرات ترمي لتحرر المرأة وتعزيز مشاركتها ومكانتها السياسية والاجتماعية، إذ يحاول الخطاب الأصولي تقويضها معتمداً في ذلك بالأساس على ما أسماه فرويد في كتابه «علم نفس الجماهير» بالتماهي؛ أي فرض رابط عاطفي أو ديني أو تقليدي على الجماهير بهدف احتوائها وتوظيفها.

كما بتنا نشهدُ تضييقاً من نوعٍ آخر على مواقع التواصل الاجتماعي كلما طفت على السطح قضية رأي عامٍ، متعلقة في الغالب بمسألة الحريات أو مناقشة الدين أو قضايا المرأة، حيثُ تُطلق أنواع عديدة من التحريض والتهديد والوعيد من قبل «ذباب إلكتروني» الذي تُسيره جماعات بعينها خدمة لأجندتها دون أن تفتح باباً للنقاش والنقد البناء والجدل الفكري، وهو ما حدث، وهنا وجبت الإشارة إلى أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يستلزم تمتُّع الآخر وتمتيعهُ بحرية الرأي كما جاء في كتاب الله وسنة رسوله.

واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يستلزم تمتُّع الآخر وتمتيعهُ بحرية الرأي كما جاء في كتاب الله وسنة رسوله

الحرية لدى المتزمتين قرينة الإلحاد والبعد عن الله

أحمد رمضان الديباوي
(كاتب وباحث مصري)

لم يكن للفظة الحرية وجودٌ على خارطة الفكر العربي القديم وسردياته الموروثة

تُعدُّ مسألة الحُريّات في العالم العربي، بأوضاعها الحاليّة ومستقبلها القريب والبعيد، إحدى الإشكاليات الكبرى التي تشغل بال كل المتطلّعين إلى الحرية بأشكالها المختلفة؛ سياسيا واجتماعيا ودينيا وفكريا، خصوصا مع انعدام الوعي العربي الفردي بأهمية الحرية في حياة الأفراد والجماعات، حيث صارت لفظة «الحرية» نفسها سيئة السمعة لدى قطاعات عريضة في العالم العربي؛ فهي لديهم قرينة الإلحاد، والبعد عن الله، وإنكار الدين، والدعوة إلى الانحلال الجنسي، حتى أضحى المصلحون والمتنوّرون بين سندان تحرير اللفظة من الأوهام المتعلقة بها، وبين محاولة توجيه الوعي الجمعي إلى أهميتها في بناء الأفراد والمجتمعات، والتأسيس الفكري لمبادئها وأنواعها وتجليّاتها، حتى تكون ثقافة سائدة، ووعيًا إنسانيًّا مشترَكًا.

وليس ثمّة شك في أنّ غياب الوعي الفردي بمفهوم الحرية وتأسيساتها المختلفة، هو أحد أبرز أسباب تلك الإشكالية؛ إذ إنّ الوعي الفردي بقيمة الفرد كإنسان له حقوق يأتي على رأسها الحرية، إنما يمثّل قيمة مجتمعية تؤسّس للوجود المشترك في سياق علاقات المواطنة لا علاقات الخصوصية السياسية، أو الخصوصية الدينية والعِرقية، فالحرية، كما يقول جان بول سارتر، هي الشيء الوحيد الذي لا نملك حرية التنازل عنه، فهي أصل الوجود الإنساني.

إن مشكلة الحرية ما تزال مشكلة ميتافيزيقية مُلحَّة تواجه الإنسان المعاصر، على حدّ تعبير الدكتور زكريا إبراهيم، في كتابه «مشكلة الحرية»؛ فالحرية بمعانيها المختلفة تثير طائفة من التساؤلات الشائكة، تتعلق بالجوانب الفلسفية والنفسية والأخلاقية والسياسية والقانونية، ما يعني أنها لفظة تحمل دلالات مختلِفة، لذا فهي «مفهوم متعدد الأشكال»، كما قال المنظر الاجتماعي والسياسي الروسي أشعيا برلين، وهو ما يجعلها لفظة لا يحيط بها الوعي الفردي في مجتمعاتنا العربية، التي ترزح تحت نِير غياب الوعي الفلسفي، والتضييق على الأفكار والسرديات الجديدة، التي تروم الانفلات من القوالب الموروثة عقائديا وسلطويا واجتماعيا، وخلْق آليات وقوالب أخرى قابلة للتطوير والديناميكية، وهذا هو التجلّي الأكبر لمفهوم الحرية، فالحرية لا تمارَس إلا بالخلق والابتكار، والانفلات من إسار القوالب الجامدة، واختراع وسائل وآليات جديدة تُحدِث تطوّرا وتحوّلا في الفكر، بل في الواقع كله.

إن عالمنا العربي لمّا يزل يعاني من تغييب الحريات كلها، والثبات عند حدود الماضي الذي لم يعرف فيه الأسلاف قيمة الحرية، فلم يكن لتلك اللفظة وجودٌ على خارطة الفكر العربي القديم وسردياته الموروثة، بيْد أنّ التطور الذي أفرزته المجتمعات الأوروبية الحديثة جعل من الحرية مفهوما ذا دلالات متعددة، فتبلْور هذا المفهوم ليلتئم مفاهيم أخرى، لعل من أبرزها التنوير، والعقل، والفكر النقدي، والديمقراطية، وتداول

السلطة، لذلك ليس من المستغرب أن تسوء سُمعة اللفظة في مجتمعاتنا العربية، كما ليس من المستغرب أن تُضيَّق منافذ الحرية، خصوصا حرية الفكر والنقد وتفكيك الموروث، فهي أولى عتبات التحرر والتخلص من الحكم المطلق للوصول إلى المجتمع المدني والنظام الديمقراطي.

إنّ مستقبل الحريات في العالم العربي يتوقف على إمكانية إقرار نموذج الدولة العلمانية بمبادئها التي تكفل حرية الشخص بعيدا عن التعدي على حرية الآخرين، ومن دون ذلك نكون كمن يحرثُ في بحر!

هشاشة فكرة الحرية في المجتمعات العربية

الحسين أخدوش
(باحث مغربي)

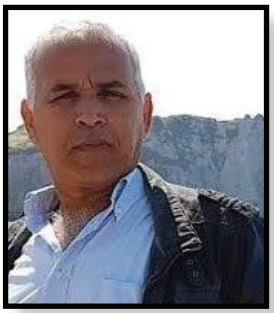
يجب تعرية أشكال القناع التي تتقنّع بها الأطر النظرية والمنهجية التقليدية لثقافتنا العربية

يمثّل سؤال الحرية أمّ القضايا التي تهمّ راهن مجتمعاتنا الإسلامية والعربية منها على الخصوص، والجواب عليه يحتاج إلى تفصيل للقول في ثلاثة مستويات على الأقل: مستوى التصوّر والمعتقد، مستوى التاريخ والثقافة، مستوى اجتماعيات الحرية (بتعبير عبد الله العروي).

بالنسبة إلى المستوى الأول: نخال فيه الحرية، فكرة وتصوّرا، رؤية لوجودنا في هذا العالم الذي يقع من حولنا. هنا، يمكننا الإشارة إلى سيادة نوع من إهمال، أو قل غياب، هذه الرؤية للوجود الذاتي للإنسان العربي في حدود ما يمكن أن نصطلح عليه ميتافيزيقا التحرّر: تحرّر الفرد / المواطن / الإنسان. يسائل هذا الغياب لتصوّر مؤسِّس لفكرة الحريّة كلّ تلك المرجعيات الدينية والسياسية والأخلاقية التي تبرّر سيادة وحداني السلطة (بتعبير ابن رشد) وقهر الكائن الفرد وإخضاعه للبنية القائمة (الأسرة، العائلة، القبيلة، المذهب، الطائفة، الحزب، الدولة، الأمّة). يضاف إلى ذلك، سيادة فكر الإدانة الأخلاقية والسياسية والاجتماعية للإنسان الفرد، بما هو كائن يتصف بأوصاف غير أخلاقية: عاقٌ، غير منضبط، منحرف، ضال، زائغ، فتّان... إلخ. يمهدنا تحليل المستوى الأول للحديث عن المستوى الثاني (التاريخ والثقافة)، حيث يعمل التاريخ، كما الثقافة، على تكريس طغيان ذوي السلطة المادية والرمزية على باقي الأفراد الذين لا يتحدّد وجودهم باعتبارهم كائنات إنسانية لها كرامة وحرية أصلية، وإنّما فقط باعتبارهم قطيعا ورعايا في أحسن الأحوال. تبرّر العديد من الحجج سيادة هذا النمط من العلاقة العبودية بين الوجهاء السادة، ذوي السلطة والجاه والنفوذ الكبير، وباقي الناس من العامّة والعوام. نقترح هنا إثارة الحجّة الدينية، والحجّة الثقافية، والحجّة التاريخية، ثمّ الحجّة الاجتماعية، وهي كلّها مبرّرات اعتقادية تكرّس حالة انعدام إمكان وجود الحرية في واقعنا الاجتماعي العربي خاصّة.

سوف تفضي بنا حجج المستوى السابق إلى إثبات هشاشة فكرة الحرية في المجتمعات العربية، وذلك رغم كلّ النضالات التحرّرية التي انخرط فيها العديد من الناس والهيئات والنقابات والأحزاب التقدمية والقوى الديمقراطية والتوجهات الليبرالية والاجتماعية. وفي هذا المستوى، سوف نعود إلى السؤال المنطلق (هل هناك مستقبل للحريات في العالم العربي؟) لمحاولة صياغة جواب استشرافي عليه بناءً على التحليل السابق؛ وسوف نقترح اعتماد تصوّر عبد الله العروي للحرية في واقعنا العربي بناء على تعرية أشكال القناع التي تتقنّع بها الأطر النظرية والمنهجية التقليدية لثقافتنا العربية للحيلولة دون جعل الحرية واقعة تاريخية واجتماعية، ثمّ سنخمّن الجواب عن السؤال السابق بناء على ربط ماضي ثقافتنا بحاضرها لاستخلاص النتائج التي يمكننا اعتبارها مؤشرات دالة على ما إذا كان هناك مستبق للحريات في عالمنا العربي أم العكس، سيبقى واقع انعدامها سائدا وتراجعيا.

لا حرّية أكاديمية حقيقية قبل انتصار الإنسانوية والتنوير



محمد عادل مطيمط
(أكاديمي تونسي)

لا يمكن فصل مسألة الحريات الأكاديمية في العالم العربي عن المسألة الثقافية والحضارية العامّة لشعوبنا

ما نشهده اليوم من منع للأنشطة الثقافية وتراجع لحرية التعبير في الوطن العربي ليس بالأمر الجديد على المؤسسة البحثية العربية. إنه حلقة من حلقات الحرب التي يخوضها تحالف داخلي (رجعي) - خارجي (نيو- ليبرالي) ضد حرية الفكر في العالم العربي. وهنا لا بد من التنبيه إلى مغالطة شائعة لا زالت تسهم في عدم فهم الموقف الحالي: فالبعض لا يزال يحصر أهداف التدخل الأجنبي في المنطقة العربية في مجرّد التكالب على مصادر الثروة المادية، غير أن الحقيقة أعمق من مجرّد ما يُظهره هذا التحليل المادّي السطحي. إن ما تستهدفه القوى المتكالبة على المنطقة ليس مجرد الرقابة على مصادر الثروة المادية، بل هو الرقابة على الإنسان نفسه. إنه الرقابة على حرية الإبداع والفكر والبحث العلمي (خصوصا البحث العلمي الإنساني، وهو بيت القصيد قبل الفيزياء والرياضيات والطب وغيرها). ولذلك عملت هذه القوى منذ مطلع القرن الماضي على التحالف مع الطرف الداخلي الأقدر على التسلل -تحت غطاء الدين - إلى عمق الوعي الجمعي للقيام بهذه المهمة. «الإخوان المسلمون» الذين طوّروا جانبا كبيرا من مؤسساتهم وأدواتهم في العواصم الغربية (التي تعلل ذلك بحجة حقوق الإنسان واحترام الاختلاف، وهي تعدّ العدّة لشيء آخر) هم الأداة الفعالة لهذه الحرب، وقد تمّ اختيارهم لكونهم قادرين على استثارة الجانب المظلم من الوعي الجمعي (الفكر المحافظ والقراءات الأكثر تكلّسا للنصوص الدينية) لتأليبه ضد حرّية الفكر التي لا تخيفهم هم فقط، باعتبارهم في واجهة الصراع مع المجتمعات العربية ونخبها النيّرة، بل تخيف من لهم المصلحة في أن تغرق المجتمعات العربية غرقا أبديا في وحل الجهل والضعف والتخلف.

هل فهمتم لماذا تحرص تلك القوى الغربية حرصا شديدا على تصوير هذه «الفرقة» على أنها تمثل «الإسلام المعتدل»؟ هل سمعتم وسائل إعلام غربية تحرص على مساعدة القوى التقدمية في العالم العربي بفضح الطبيعة الرجعية والظلامية لهذه الفرقة؟ جولوا بسمعكم ونظركم على الصحف والمجلات وعلى مختلف القنوات التلفزيونية والإذاعية الغربية الناطقة بالعربية، وحاولوا أن تظفروا بخطاب واحد في هذا الاتجاه، فلن تجدوا إلا ما ندر وكان محتشما، وربما كان ذلك لمجرد التمويه. تلك القوى المتنفذة في الغرب تحرص حرصا شديدا على أن تمنع المجتمعات العربية من استعادة الآليات الفكرية والثقافية نفسها التي نقلت الغرب من مرحلة ما قبل سقوط بيزنطة إلى ما بعدها، أعني النهضة Renaissance برافديها الإنسانوي (L'humanisme) والإصلاحي (La Reforme religieuse) والحداثة (Modernité) برافديها العقلاني (Rationalisme) والتنويري (Les Lumières)، فهذه القوى تدرك حق الإدراك ما تستطيع القوة الدينية الرجعية القيام به في هذا الاتجاه؛ أي في اتجاه تعطيل أبسط حركة يمكن أن تحصل نحو الانعتاق الحضاري الذي تُعَرِّفُهُ الروافد الأربعة المذكورة. تدرك تلك القوى أن انبساط الأرضية لسيطرة المكون الضعيف في كياننا الحضاري

(التيارات الدينية) على الحكم، من شأنه أن يجفف نهائيا بمرور الزمن كل عناوين الحياة والإبداع والحرية في عالمنا العربي مثلما تجف النبتة من الماء فتتحلّل وتندثر. ماذا تنتظر من تيارات تحاصر العقل والروح والجسد في آن معا؟

يجب في رأيي، إعادة النظر في المشكل بشكل متكامل؛ فالطريق إلى تجاوز الانسداد التاريخي يقتضي فهما أعمق واستفادة من تجارب الحضارات الأخرى. الحرّيات الأكاديمية ليست معزولة عن سياق تاريخي يُشْرِطُهَا ويشترطها. لا يمكننا أن نفصل مسألة الحريات الأكاديمية في العالم العربي عما يمكننا أن نسميه بالمسألة الثقافية والحضارية العامّة لشعوبنا. علينا أن نسأل أنفسنا مثلا عن المكانة التي خصصناها للفلسفة في مدارسنا وجامعاتنا، بل وفي فضاءاتنا المدنية، في الوقت الذي تعجّ فيه المدن الفرنسية مثلا بالمقاهي الفلسفية والفكرية الفاتحة أبوابها للعموم. فباستثناء بعض التجارب، مثل تونس أو المغرب ولبنان، تكاد الفلسفة - وهي في بعدها الأكثر بروزا، حتى لا نقول الوحيد، عنوانٌ لحرّية الفكر واستقلالية العقل البشري= تنوير - تكاد تغيب تماما عن المشهد التربوي والمعرفي، بل إن هذه التجارب المضيئة نفسها تشهد اليوم تراجعا بيِّنًا للأثر السوسيو- ثقافي الإيجابي لتدريس الفلسفة والبحث الفلسفي.

المستقبل قاتم في ظل حكومات مستبدة

سحر عبد الخالق
(باحثة تربوية سورية)

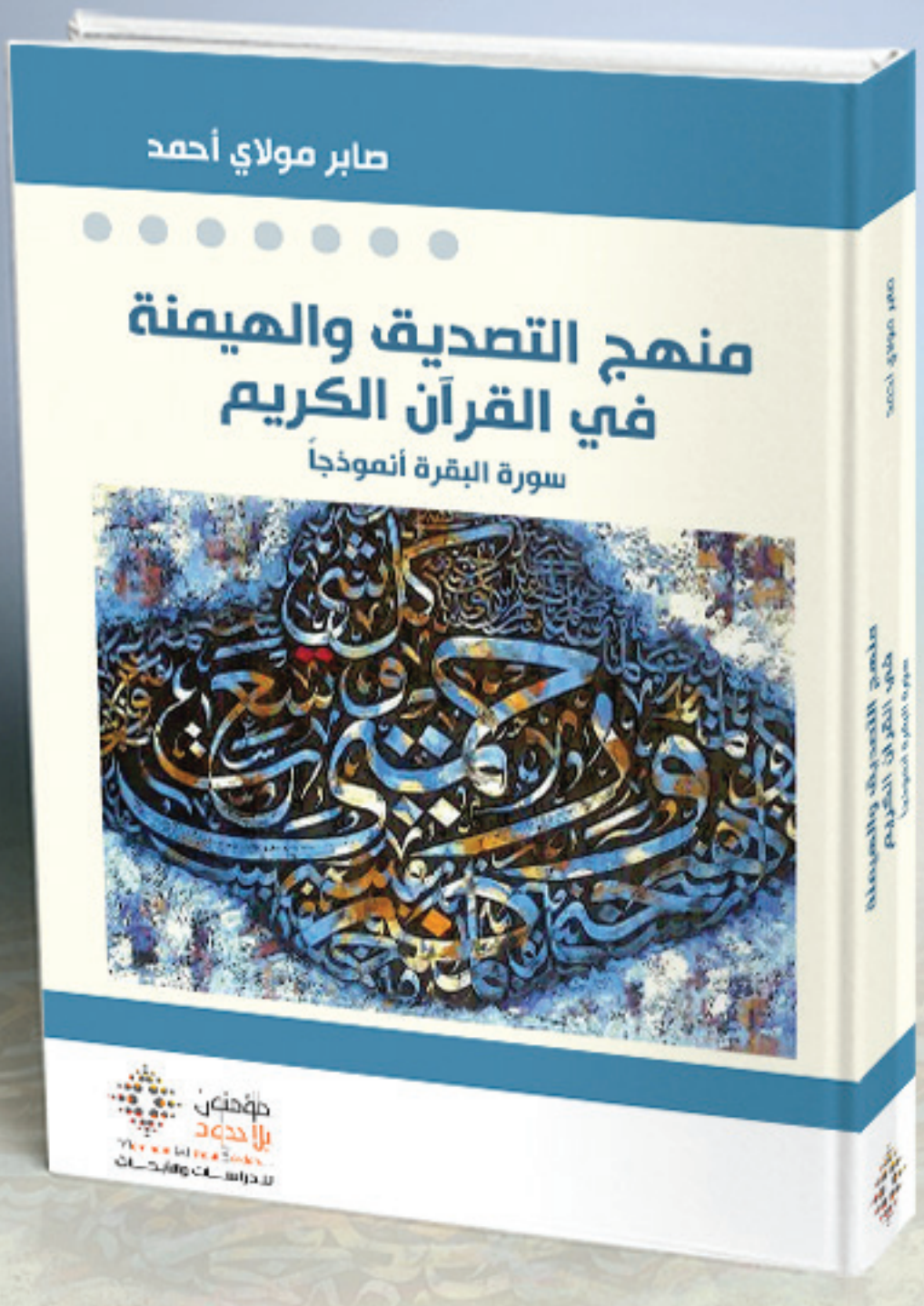
إنهم يجعلون من الدين سدّا منيعا أمام تقدم المجتمع وتطوره

السلطة تحت مسمى الدين وسيلة لتحقيق أغراض وأهداف جماعات تنفرد بالرأي والحكم، وتقود الجماهير من خلال فكر مستبد ضيق الأفق مرهون بالسلطة ومصالحها، فذلك مشهد مكرر في العالم العربي. وبما أن ٦٨٪ من مجتمعنا هم من فئة الشباب، وأكثرهم ضحل الثقافة، قليل الوعي بسبب قلة القراءة والاطلاع، فهم قد تربوا على العادات والتقاليد والحفاظ عليها، هذا عدا المناهج التعليمية المبرمجة والممنهجة، حتى يظل المجتمع مرتبطا بتلك الفئة المتحكمة والسلطوية. فارتباط المجتمع العربي الشاب بتلك الفئة في غياب الوعي والفكر، سيجعله فريسة سهلة للانقياد السياسي والديني والاجتماعي، وصولا إلى التطرف المتمثل في «داعش»، ذلك الفكر المستشري في المجتمع ظهرت علاماته العدائية حتى في المجتمعات التي كانت متآلفة. فكيف سيكون للحرية مستقبل في هذا المجتمع القائم فكره على التلقين والتخويف ورفض أو إقصاء الآخر بحجج واهية، والرجوع إلى مراجع دينية قد تكون غير مقنعة أو غير مناسبة للظروف الراهنة للمجتمع وتطور الدول؟ إنهم يجعلون من الدين سدّا منيعا أمام تقدم المجتمع وتطوره، فيكون وسيلة قمع وتحجيم، وليس عبادة وحرية معتقد وممارسة طقوسه بحرية شخصية.

حينما نتحدث عن الحرية، كحرية الرأي والتفكير والتعبير، فإننا نستعيد الممارسات القمعية، كالسجن أو التصفية، أو إغلاق المجلات ودور النشر، في حق المفكرين والمتنورين الداعين لتطور المجتمع وفتح الآفاق أمام أفراده. لقد أصبح المنع يطال أيضا مواقع التواصل الاجتماعي والأنترنيت، فالكثير من الأشخاص هم تحت المراقبة والملاحقة، وأيضا القمع... فلا سبيل للانفلات والتحرر من تلك السلطة الرجعية، ما دامت كلمة حرية عند الشعوب العربية الإسلامية محل استنكار، فهي توحي لديهم بالانفلات الديني وانعدام الانضباط الأخلاقي، والتحرر الجنسي؛ أي التسيب والفوضى. فكيف ستكون الحرية في مجتمع تربّى أهله أصلا على أفكار تعارض الحقوق والحريات، وعلى عادات وتقاليد لا تتبدل والخروج عليها قاتل؟ إنني أرى تلك الأفكار، وقد أصبحت أكثر انتشارا وتطرفا، وهذا أمر مخيف، فما بالك مع طرح مسألة حقوق المرأة ووضعها المزري في المجتمع، والتي ما زالت محكومة بقوانين شرعية مجحفة وظالمة؛ فكيف بمجتمع ظالم أن يكون أفراده أحرارا؟ المستقبل قاتم للأسف في ظل حكومات مستبدة باسم الدين.

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر الآن



للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
book.mominoun.com

بقلم :
د. رضا الأبيض
باحث وأكاديمي تونسي
من جامعة قابس

العربيةُ لغةً أجنبيةً... الصعوباتُ وسبلُ تذليلِها

ليست العربية غريبة عن غير أهلها قديمًا، ولا حديثا، لقد انتشرت خارج الجغرافيا العربية عبر تاريخها الطويل في ظروف السّلم والحرب، بل صارت في أوقاتٍ مختلفة اللغةَ الأولى قراءة وتأليفًا.

واليومَ، توجد مدارس وجامعاتٌ كثيرة في العالم، وفي البلاد العربية تقدّم اللغة العربية إلى غير الناطقين بها من أعمار ومستوياتٍ مختلفة ولغايات متنوعة دراسية وبحثية واستكشافية وتثقيفية وسياحية... ينهض بها معلمون وغيرُ مختصّين، بعضُهم يعوّل على تجربته الخاصة وبعضُهم تشرف على عمله جهاتٌ مختصة.

ويحتاج المعلمون والمشرفون، لا شكّ، إلى نظرياتٍ عامّة في البيداغوجيا وفي تعلّمية اللغات منها يستلهمون، إضافة إلى تجربتهم الخاصة، أسسَ بناءِ المقررات وتنظيم المحتويات واختيار التمشّياتِ، ويحتاجون أيضًا إلى فرصٍ للتكوين والاطّلاع على الجديد والتبادلِ المستمرّ للخبراتِ...

١. لغة أجنبية أم لغة ثانية؟

عادة ما يقع التميزُ بين اللّغة الأم واللغات الأخرى، دون أن يقع تدقيقُ المراد بعبارة «أخرى». إنها تعني على الأقل صنفين؛ هما: لغة أخرى ثانية LS، ولغة أخرى أجنبيّة LE، وهما صنفان على ما بينهما من تقاربٍ، بينهما أيضًا فروقٌ تنعكس بالضرورة على بيداغوجاتيهما وكيفية تعلّمهما.

يقوم التفريقُ بين هذين الصنفين على الأقل على معيارين؛ هما: وضعُ تلك اللغة في البلاد التي فيها تُدرس، وحاجةُ المتعلّم واستعمالاتُه لتلك اللغة. فـ«اللغة الثانية» تتمتع بوضع رسميٍّ، في بلاد المتعلّم (كالفرنسية في تونس، والإنجليزية في العربية السعودية...) يتكلّمها الناسُ، وتُعتمد التعليم وفي الإدارة والإعلام..

أمّا «اللغة الأجنبيّة»، فهي تلك التي يقع تعلّمها في الفصول، ولكن لا يتكلمها أغلبُ أهل البلاد ولا تتمتّع بوضع رسمي، كاليابانية في تونس وفي المملكة السعودية أو اللغة العربيّة في هولندا.

والحقيقة، إنّ المؤلفاتِ العربية في تعلّمية اللغة العربية لغة أجنبية، قليلةٌ لا تعبّر مع الأسف، عن وعي بحجم هذه المهمّة وبصعوباتِها وضرورة تطويرها والنجاح في أدائها، لا باعتبارها مهمّة تدريسيّة بحتة، وإنما باعتبارها مهمة حضارية. ولذلك يبدو لنا من الضروريِّ في هذا المجالِ البحثيِّ الاستئناسُ بالمراجع وبالتجاربِ الأجنبية الفرنسية والإنجليزية، وغيرهما في تدريس لغاتهم لغاتٍ أجنبيّةً (كاتبي، ٢٠١٢، ص٤٣٩).

والناظرُ إلى حجم ما كتب الأوروبيون والأمريكيون وفي ما ينفقُون على تعليم لغاتِهم، وبالتالي في نشر ثقافاتِهم، يدرك فعلاً أنّ المسألة أكبرُ من مجرّد أنْ تكون قضية مدرسيّةً.

٢. أركانُ عملية التعليم والتعلّم:

تتكوّن عمليّة تعلّم العربية وتعليمها، باعتبارها لغة أجنبية من أركان أساسيّةٍ، هي ذاتُ الأركانِ في كلّ عملية تعليم، وهي: المعلّم والمتعلّم والمحتوى التعليميّ وسياق التعلّم. ويتفرع كلُّ ركنٍ من هذه الأركان إلى أجزاءَ ومكوّنات؛ فالمتعلّمون مثلاً ينقسمُون إلى أصناف بناء على الجنسِ والحالة الاجتماعية والمستوى الفكريِّ والميولات والاستعدادات، والمعلّمون هم بدورهم أصنافٌ من جهة ميولاتهم وطبيعة شخصيتهم..

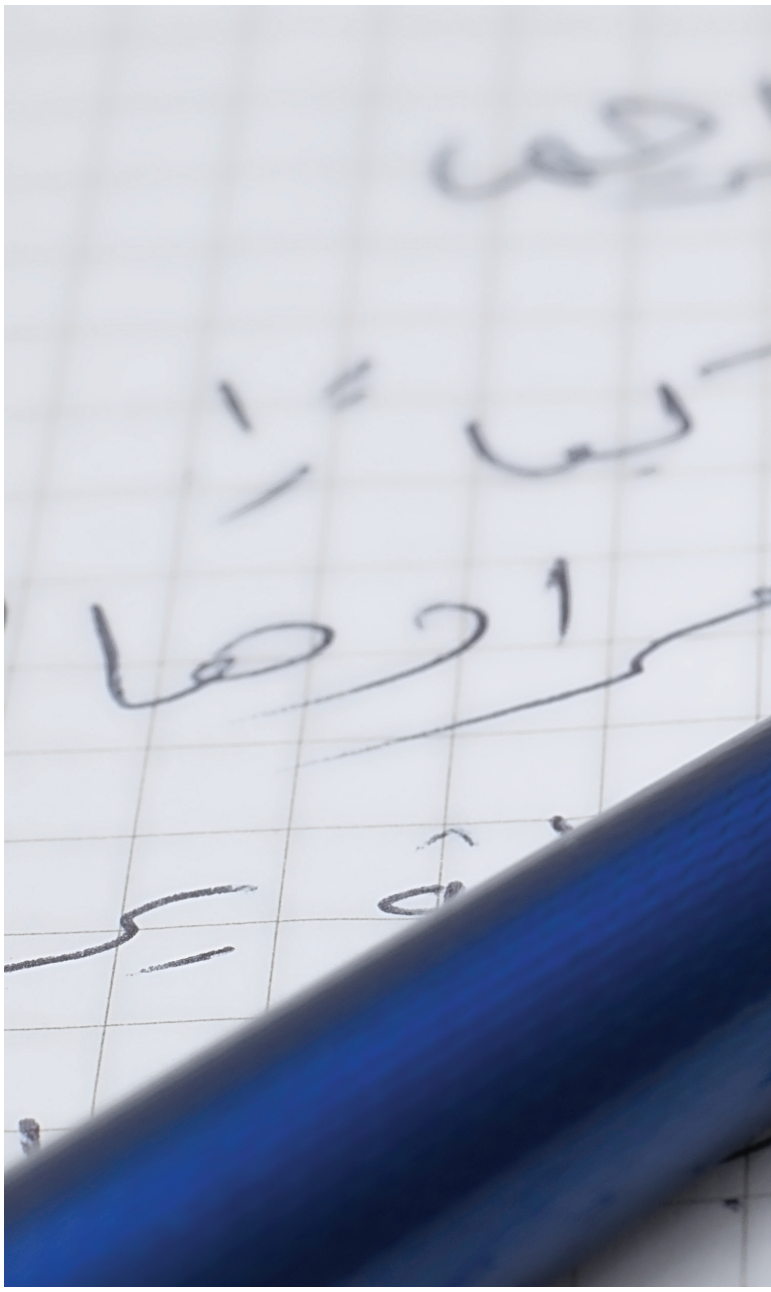
ويتكون المحتوى التعليميّ من فلسفة عامة؛ أيْ أهداف كبرى علمية وقيميّة (برهومة، ٢٠١٥)، وبالاستتباع من خُطَط وتمشيات ومحتوياتٍ.

ويتكون سياقُ التعليم من عناصرَ مثل الزّمان والمكان (Cuq, Jean-Pierre, ٢٠١٤) وسائرِ ظروف العمل، سواء في الفصل أو في بيئة التعلّم الأكبر؛ أي المدرسة والمحيط الاجتماعيِّ والثقافيّ.

إنّ ما يميّز هذه الأركان التي ذكرنا ويمنحها خصوصية في ما نحن بصدده متغيراتٌ كثيرة، أهمّها أنّ اللغة بالنسبة إلى المتعلّم هي لغة أجنبيّة. وهذا متغيّرٌ مهمّ وحاسمٌ في ضوئه تتغيّر الاستراتيجيات والرهانات.

٣. المراجع:

إنّ تعليمَ المعلّمين هذه الفئةَ اللغةَ العربيّة وآدابَها موضوعُ دراساتٍ أكاديمية في ازدياد. ولكنّها



على قلّتها (الموسى، ٢٠٠٥)، مقارنة بالبحوث الأجنبية، تعبّر عن اتساع الظاهرة وعن ازديادِ الحاجة إلى مثل هذه المراجع لمواجهة كثير من الصعوباتِ التي قد لا تعترضُ معلّمي العربية في الفصول الأخرى..

ويمكن أنْ نسجل بدءًا ندرة المؤلفاتِ التي تهتم بتاريخ تدريسِ العربية، باعتبارها لغة أجنبيّة، رغم أهميّة هذا النوع من الدراسات التي ترصد نشأة الظاهرة وظروفَ ازدهارها أو انحسارِها.

على خلاف ذلك، اهتمت دراساتٌ كثيرة، مثلا، بالفرنسية باعتبارها لغة أجنبيّة، ودرست تطور هذه الظاهرة تاريخيًّا في علاقة بالتحولات الكبرى وبقضايا،

إنّ المؤلفاتِ العربية في تعلّمية اللغةَ العربية لغة أجنبية، قليلةٌ ولا تعبّر عن وعي بحجم هذه المهمّة وبصعوباتها وضرورة تطويرها والنجاح في أدائها

مثل الحربِ والهجرة والتطور التقني (Cuq J.-P. & Gruca I, ٢٠٠٥).

أما المراجعُ التي يمكن الاستئناسُ بها في أداءِ هذا العمل، فهي وسائلُ ومواد متنوعة صوتية ومرئية ومكتوبةٍ، مثل الدراسات والمقررات ومقاطع الفيديو والتسجيلات الصوتية والتطبيقاتِ الإلكترونية على الحواسيب ومواقع الويب (الصرمي،٢٠١٧).

ويتّضحُ من خلال عناوينَ عددٍ غير قليل المؤلفات اعتمادها عبارة «لغير الناطقين بها»، وهي عبارةٌ غامضة حمالة وجوه، لأنّ وضع العربية الرسميّ في بلدان المتعلمين، وحاجاتهم إلى تعلّمها يمثلان، كما ذكرنا سابقا، معياريين يميّزان صنفين من تعلّمية اللغة هما:

١- تنقسم المراجعُ المكتوبة إلى دراساتٍ نظرية، وثانية تطبيقية، وثالثة مختلطة. ويمكن أنْ نشير هنا، على سبيل المثال لا الحصر، إلى:
- محمد كامل الناقة: تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى أسسه مناهجه طرق تدريسه، جامعة أم القرى ١٩٨٥
- ناصر عبد الله الغالي وعبد الحميد عبد الله: أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية، دار الغالي، الرياض ١٩٩١
- ف. عبد الرحيم: دروس اللغة العربية لغير الناطقين بها، الجامعة الإسلامية، السعودية، ١٩٩٨
- تمام حسان وآخرون: تعليم العربية للناطقين بغيرها الكتاب الأساسي، جامعة أم القرى، السعودية. ط٣، ٢٠٠٨
- رشدي أحمد طعيمة وآخرون: المرجع في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، دار الفكر العربي القاهرة، ٢٠١٠
- عبد المحسن الحديبي: دليل معلم العربية للناطقين بغيرها، مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة العربية، ٢٠١٥
- محمود شرابي: دليل متعلمي العربية الناطقين بغيرها، مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة العربية، ٢٠١٥
- محمود إسماعيل عمار: دليل ثقافة اللغة العربية للناطقين بغير العربية مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة العربية، ٢٠١٥
- هاني رمضان: تعليم العربية لغير الناطقين بها رؤية استشرافية، منشورات المنتدى العربي التركي ٢٠١٧

> إنّ العملية التعليمية لا يمكن أنْ تُحقق الأثرَ المنتظر منها في ظلّ غياب الرؤية والتخطيط

الثانيـة والأجنبيـة. أمّـا وضـعُ «عـدم النطـق بهـا»، فهـو وضـعٌ مشـترك بالنسـبة إلى كلّ المبتدئين. إن هـذه العبـارة لا تشـير بدقـة إلى أحـد الصنفين عـلى مـا بينهمـا مـن اختـلافٍ. ولمزيـد توضيـح ذلـك، نقـول: ثمـة فـرق بـين تعليـم التونسي النطـق والـكلام بالفرنسـية وتعليمـه النطـق والكلام باليابانيـة؛ فـالأولَى «لغـة ثانيـة»، والثانيـة «أجنبيّـة» بالنظـر إلى وضـع تلـك اللغـة في محيطـه الاجتماعـيّ والثقـافيّ...

وبسـبب أنّ أغلـبَ الـدول في العالـم لا تعتمـدُ العربيّـة لغـة ثانيـة، فهـي بالنسـبة إلى أبنائهـم الذيـن يرغبـون في تعلّمهـا تعتـبر لغـة أجنبيّـة. هـذا التفريـقُ مهـمٌّ، لأنّـه سـينعكسُ عـلى بنـاءِ الأهـدافِ والمناهـج وعـلى الاختياراتِ البيداغوجيـة ومحتـوى المقـرّرات وطريقـة التقييـم...

٤. المرجعيات:

إنّ الاقـرارَ بوجـود مشـكلات والقـدرة عـلى تشـخيصها والمسـاهمة في إيجـادِ حلـولٍ لهـا، يقتـضي بـدءًا أنْ يكـون للباحـث منطلـقٌ نظـريٌّ يمثّـل مرجعًـا يحتكـم إليـه، يقيّـم في ضوئـه الأداءَ ويرسـم الحلـول؛ أيْ أنْ يكـون لـه تصـورٌ نظـريّ أو «مذهـب» واضـحُ الأسـسِ والأهـدافِ الكـبرى المسـتهدفة؛ إذ في غيـابِ ذلـك لا يمكـن أنْ تكون الممارسـة إلاّ ضربًـا مـن «التجربـة والخطـأ». وتلـك ممارسـة عـلى ضرورتهـا أحيانـا تكـون خسـارة للوقـتِ وللجهـدِ.

إنّ العمليـة التعليميـة لا يمكـن أنْ تُحقـق الأثرَ المنتظر منهـا في ظـل غيـاب الرؤيـة والتخطيـط. والتخطيـطُ بشـكل عـام يعـني التفكيـرَ في خطـواتِ تحقيـق هـدفٍ معيّن.

ينبثـقُ التخطيـطُ إذن، عـن أهـدافٍ كـبرى هـي أهـدافُ «فلسـفة التعليـم والتربيـة» الـتي تتواضـع عليهـا وتقرّهـا الشـعوبُ ممثلـة في دولهـا وحكوماتهـا وقواهـا السياسـية والاجتماعيـة، وتتضمـن إجابـةً عـن سـؤال محـوريٍّ هـو: مـا الغايـة مـن التعليـم؟

عـن هـذا السـؤال تتفـرّعُ كلّ الأسـئلة الأخـرى، وتُرسـم الأهـدافُ الأخلاقيّـة والوطنيّـة والعلميّـة.

ولعـلّ مـا يلاحظـه الباحـثُ في هـذا السـياق، أنّ الـدول العربيـة محتاجـة إلى تطويـر مـا بينهـا مـن أشـكالِ التنسـيق والتعـاون، وقـد أجمعـت كلّهـا عـلى أنّ الهـدف الأسـمى هـو «خدمـة اللغـة العربيّـة».

لقـد تأكـدت اليـوم، بمـا لا يـدع مجـالا للشـكّ، ضرورةُ التنسـيق والتعـاون بـين الأفـرادِ والمخابـر والمؤسّسـات العربيـة، والاسـتفادة بالاعتمـاد عـلى الدراسـات المقارنـة (الشـاطر، ٢٠١٥)، مـن تجـاربِ الأمـم الأخـرى.

ولعـلّ انتشـارَ الإنجليزيـة (وبدرجـة ثانيـة الفرنسـية) واعتمادَهـا لغـة عالميـة، يكـون أفضـلَ تجربـة يمكـن الاسـتفادة منهـا، ومـن مجمـوع المؤلفـاتِ النّظريـة والإجرائيـة في تدريسـها لغـةً أجنبيّـة في كثـير مـن دولِ العالـم.

ولذلـك، فـإنّ واضعـي الأهـداف محتاجـون إلى الاسـتعانة بنمـاذج وتصميمـات عالميـة للبرامـج التعليميـة مثـل ACTFL وCEFR، وإلى تطويرهـا بمـا يلائـم الخصوصيـات الثقافيـة والرهانـات الحضاريـة (الشـاطر، ٢٠١٥، ص ٥٤٩).

إنّ خلـقَ بيئـة عالميـة ترغـب في تعلّـم العربيـة، وذلـك بدعـم برامـج التحسـيس والتوعيـة، والإنفـاقَ عـلى بعـث المعاهـد ومراكـز البحـث، وتشـجيعَ المعلّمـين. كلّ ذلـك يكـون المقدّمـة الأساسـية لتطويـر هـذا المجـال وخدمـة العربيـة وآدابهـا عـلى المسـتوى العالمـي في عـصر اشـتد فيـه التنافـسُ بـين اللغـاتِ.

٥. صعوبات تعلم العربية لغة أجنبيّة:

وبالنظـر إلى أهميـة التصـوراتِ النظريـة، يظـل أكـثرُ القادريـن عـلى اكتشـافِ الصعوبـات وتشـخصيها هـم المعلمـون، فهـم أثنـاءَ عملهـم يكونـون في مواجهـة الوضعيـاتِ التعلّميّـة الفعليّـة بـكل أبعادهـا.

إن كلَّ المتغـيراتِ، رغـم اجتهـاد المنظريـن في الإحاطة بهـا، تظـل مركّبـة العنـاصرِ لا يقـدر عـلى فـكّ شـفرتها غـير

فـارسِ ميـدان. ولذلـك مـن المهـمّ أنْ يتكامـل البعـدان النظـريّ والتجريـبيّ في تشـخيص واقع المتعلّمـين والإشراف عـلى مسـارات تعلّمهـم.

٥-١- موقف تعلميّ مركّبٌ:

إنّ كلَّ أركان عمليّـة التعلّـم مثـل العمـر والجنسـية والغـرضِ... هـي مـن المتغـيراتِ والعنـاصر المؤثـرة، وهـو مـا يجعـلُ الموقـفَ التعليمـيَّ مركبـا، شـديد التأثـر بمـا قـد يطـرأ مـن تغـيراتٍ عـلى هـذا العنـصر أو ذاك؛ يقتـضي قـدرة عاليـة مـن المرونـة والمراجعـة الدائمـة.

ولقـد حظيـت هـذه الفروقـاتُ في عمليـة التعليـم عامـة بعنايـة علمـاء اللغـة النفـسيّ والاجتماعـيّ، بـل صـارت أسّ فـرع مـن البيداغوجيـا هـي «البيداغوجيـا الفارقيـة» La pédagogie différenciée الـتي يُعـدّ فيهـا التفريـقُ مضاعفـة للخطـط والاسـتراتيجيات التعليميـة، والتنويـعُ ضرورةً ليتمكّـن التلاميـذ غـير المتجانسـين مـن أن يبلغـوا الأهـداف المشـتركة (J-F François & K. Denis ٢٠٠٥, Philippe Perrenoud١٩٩٢).

إنّ أسـئلةً مثـلَ: مـن هـو المتعلـم؟ ومـا هـو مسـتواه التعليمـيّ؟ ومـا هـي لغتـه الوطنيـة؟ ومـا هـو نشـاطه؟ ومـا هـي غاياتـه من تعلّـم العربيّـة؟ كلّها أسـئلةٌ تحتـاجُ إلى إجابـاتٍ دقيقـة وواضحـة لضبـط المحتويـات والأسـاليب عـلى نحـو ناجـعٍ.

ومـن مظاهـر هـذا التركيـبِ أو التعقيـد تنـوّعُ دوافـع المتعلمـين وحاجاتِهـم وثقافاتهـم وقدراتهـم، ولذلـك فـإنّ النجـاحَ في إكسـاب غـير الناطقـين بالعربيـة قـدرةً عـلى تعلّمهـا يقتـضي الوعـي بجوانـب كثـيرة مؤثـرة، بـل محـدّدة، في عمليّـة التعلّـم، نفسـية وثقافيـة ولغويـةٍ...

وبالمثـل تتنـوّعُ أهـدافُ معلّمـي العربيـة لغـير الناطقـين بهـا، وتتنـوّعُ اسـتراتيجياتُ وخطـط تعليـم العربيـة لغـير الناطقـين بهـا، لاعتبـارات دينيـة واجتماعيـة وماديّـة وسياسـيّة...

٥-٢- صعوباتٌ لغوية:

ككلِّ لغـةٍ ليسـت لغـةً أمًّـا، أو لغـة أولى يمثـل تعلّـمُ العربيـة بالنسـبة إلى غـير الناطقـين بهـا أمـرًا غـير يسـير، ومـردُّ ذلـك أنّ نظامَهـا الصـوتي وقواعدَهـا الصرفيـة والنحويـة ومعـاني ألفاظِهـا لـم تُطبـعْ في أذهـان المقبلـين عليهـا حـين النشـأةِ الأولى. إنهـم حـين يقـرّرُونَ تعلّمهـا يأتـون إليهـا حاملـين لغـاتٍ أخـرى مرسـومة في أذهانهـم

> تتنوّعُ أهدافُ معلّمي العربية لغير الناطقين بها، وتتنوّعُ استراتيجياتُ وخطط تعليم العربية لغير الناطقين بها، لاعتبارات دينية واجتماعية وماديّة وسياسيّة

بهـا تشـكلّت شـخصياتُهم ورؤاهـم تختلـف إن كثـيرا أو قليـلا عـن هـذه اللغـة الجديـدة.

إنّ اللغـة الأم أو اللغـة الأولى تكتسـب إلى حـدّ كبـير بتلقائيـة. أمّـا هـذه الجديـدة، فهـي موضـوعُ تعلّـم محتـاجٌ إلى دافعيّـة قويـة وإلى وضعيـاتِ تعلّـم تواصليّـة شـبيهة بالمواقـف الواقعيّـة؛ ذلـك مـا تسـعى المقاربـاتُ التعليميـة النشـيطة عامّـة إلى أنْ تأخـذه بعـين الاعتبـار. ويبـدو أنّ التعلّـم التعـاونيَّ أكـثر هـذه المقاربـاتِ نجاعـة وقـدرة عـلى تحقيـق نتائج مرضيـة في هـذا السـياق، لأنهـا مقاربـة توفّـر بيئـة تعلّـم إيجـابيّ سرعـان مـا يـترك أثـره عـلى مسـار التعلّـم في بعديـه اللسـاني والثقـافيّ.

٥-٣- اللغة الأولى، هل تكونُ عائقا؟

إنّ اكتسـابَ لغـة مـن اللغـات يجعـل الذهـنَ يتّسـم بالمرونـة والاسـتعداد لتعلّـم أخـرى. ولا ينقـصُ تعلّـم الثانيـة قـدراتِ العقـل شـيئا؛ ذلـك مـا أكدتـه الدراسـاتُ، ولكنهـا بالمقابـل أكـدت أيضـا، أنّ العلاقـة بـين الأولى والجديـدة قلقـة ومتوتـرة، إذ تظـلّ الأولى مقاومـة ورافضـة، وهـو مـا يجعـل تعلّـم الجديـدة أحيانـا عسـيرا.

إنّ اللغـاتِ غـير متشـابهة إن قليـلا أو كثـيرا، إلاّ إذا أفرطنـا في التعميـم أو التبسـيط. وعليـه، فـإنّ «كـثرة الفـوارق [بـين اللغـات] تشـكل عقبـة ليـس مـن اليسـير تجاوزهـا بالنسـبة إلى متعلّـم العربيّـة، إذا كان يتكلّـم لغـة بعيـدة الأصـل عنهـا» (السراقـبي، ٢٠٠٩، ص١٤٨).

٥-٤- الرّهانُ الثقافي:

ولمّـا كانـت اللغـة لا تكتسِـبُ دلالاتهـا إلاّ في سـياقات الاسـتعمالِ الاجتماعـيّ، بنـاءً عـلى أنّ المعـنى لا ينشـأ

> يقوي «التعلّم التعاوني» تقدير الذات، ويثبّتَ فكرة أنّ النجاحَ لا يكون إلاّ حصيلة جهد جماعيّ تعاونيّ

من البنى اللسانية مجردة، وإنما هو ناشئٌ عن علاقة العلامة بسياق تداولها، تعترض غير الناطقين صعوباتٌ يمكن وصفها بكونها «ثقافية». فاللغة علامات لسانية وثقافة (البوشيخي، ٢٠٠٢) وانتماء وقيم ومنهج في التفكير وتمثّلٌ مخصوص للذات وللآخر. ولعلّ دروسا مثل المذكر والمؤنث، والحقيقة والمجاز والظاهر والمضمر توضّح هذا الاختلافَ والتنوع ...

تمثل الأبعاد الثقافية إذن، أحد التحديات بالنسبة إلى المعلّمين والمتعلّمين على حدّ سواء(خرما والحجاج، ١٩٩٨)، وهو ما قد ينعكسُ سلبا على الموقف التعليميّ، فتفتر الرغبةُ وتضعف القدرة على التذوق النصوص وعلى فهمها...

وإنّ تذليل مثلِ هذه الصعوبات محتاج ضرورةً إلى تقوية الشعور بالحاجة وإلى ربط اللساني بالثقافي، واللغة بوضعيات الاستعمال. ولقد أفاض علماء التربية وعلماء النفس والاجتماع في الكلام على ذلك.

وإنّ ما تجدرُ الإشارة إليه في هذا السّياق، أنّ الدافعية من حيث المصدرُ نوعان: خارجية وداخلية. وإذا كانت المقارباتُ التي تستند إلى الفلسفة السلوكية اهتمت بالنوع الأول (خرما والحجاج، ١٩٩٨ص٦١ وفازدا وآخرون ١٩٨٣)، فإنّ فلسفة التعليم التعاونيّ، وإن لم تستبعد «التحريض الخارجي»، إلاّ أنها أولت أهميّة كبرى للدافعية الذاتية الداخليّة. ولذلك، اعتبرناها مقاربة ناجعة في تعليم العربية لغير الناطقين بها؛ لأن تعليق التعلّم على دوافع خارجية قد يفضي إلى توقفه بانتفاء هذه العوامل..

والناظر في استراتيجيات التعلّم التعاوني وخططه، يلاحظ تركيزا على الأنشطة المحققة لهذه القدرة الذاتية، والسبب في ذلك تخليّ المعلّم في المقاربة التعاونية على دوره المحوريّ التقليديِّ.

إنّ إحلال المتعلّمِ المحلّ المركزيّ في عمليّة التعلّم يفترض مقاربة مرنة تعتبر اللغة تواصلا وظيفيّا في المقام الأول، ذلك ما يحققه التعلّمُ التعاوني الذي يقسّم المتعلمين إلى فرق مراعيا مبادئ التوازن والتدرج واختلاف أنساق التعلّم، ويعطي فرصة أكبر للمتعلّم للمساهمة وللتقييم الذاتي وللتعاون الأفقي، ويتوسل بأنشطة وألعاب موهمة بواقعية الموقف، ويوظف التقنيات الجديدة لتستمرّ عملية التعلم في غياب المدرسة والمعلّمِ.

إنّ مجموعَ التحديات سواء الناشئة بسبب اللغة الأولى أو المتأتية عن الثانية الجديدة أو عن ظروف تعلّمها تجد حلاّ لها في توفير بيئة إيجابية قوامُها الاعتراف بالتميّز الفردي وتعزيز التعاون الجماعيّ.

٦. بيداغوجيا التعليم التعاوني:

يحتاجُ تعلّم اللغة وتعليمُها إلى الأخذ بأحدثِ الاتجاهاتِ، وإلى القدرةِ على تنويع الاستراتيجياتِ والاستعانة بالتطور المعلوماتيّ والتكنولوجي.

ولقد أثبتت الدراساتُ النظرية والتطبيقية أهمية اعتماد استراتيجيات «التعلم التعاوني» في تعلّم اللغة (كالعربية مثلا) لغةً أجنبيةً. ومردّ ذلك، ما يوفره «التعلّم التعاوني» من مناخ إيجابيّ بين الأفرادِ من أجل تحقيق هدفٍ مشترك، انطلاقا من كون مسار التعلّم يقوم بالأساس على قيم التعاون والتبادل والتّشارك.

إنّ من شأن مثلِ هذه القيم أنْ تقوّي «تقدير الذات» وتثبّتَ فكرة أنّ النجاحَ لا يكون إلاّ حصيلة جهدٍ جماعيّ تعاوني يحتاج فيه الواحدُ إلى الآخر.

ولمّا كانت اللغة المرادُ تعلّمُها لغة أجنبيّة، فإنّ المتعلّمَ يشعر بالغربة إزاءها، وبالخوفِ منها فلا يقدر على التغلب على ذلك، إلاّ إذا شعر بأنّه مثلما هو محتاجٌ إلى مساعدة الآخرين، فإنّ الآخرين محتاجون إليه.

ويتيحُ التعلم التعاونيُ أنْ يتراجع دور المعلّم

ليكتفي بالمراقبة والتوجيه، وأنْ ينهض، في المقابل، المتعلّمون بدور أساسيّ يقوّي لديهم الشعور بالمسؤولية والانتماء، وهو ما ينعكس إيجابًا على الجوانبِ المعرفية والوجدانية والمهارية من شخصيا تهم .

٦-١- تعريف التعليم التعاوني:

يقول ج ليغال Le Gal: «إذا كنا نريد أنْ نجعل من البيداغوجيا التعاونية مبدأ أساسيًّا في الحياة الاجتماعية، وبيداغوجيا في الفصل، فإنّ ذلك يتطلّب منّا التزاما بمفهومِ الإنسان والمجتمعِ والقيم والعلاقات بين الناسِّ وحركة الأفكار يتجاوز إطار المدرسة» (Annick Lavoie, ٢٠١٢, p٤). ولذلك، فإنّه لا يمكن أنْ ندرك ماهية هذه البيداغوجيا، وأنْ نضبط مفهومَها ما لم نتبيّن مفاهيم أشملَ من الفصل تتأسس عليها مثل مفهومِ الإنسان والمجتمع والقيمِ.

إنّ البيداغوجيا التعاونية ككلّ هي بيداغوجيا فعلٌ تواصليّ تفاعليّ بين عناصر المجموعة المختلفة والمتنوعة من جهة القدرات والميولات والمهام، والتي اتفقت جميعُها على إنجاز عملٍ مشترك ومحدّدٍ في الزّمان والمكان.

ولقد عرّفها هاودن ومارتين، باعتبارها مقاربة تفاعلية في التخطيط لعمل ما وإنجازه (J.Howden. et H. Martin, ١٩٩٧, p٦). وبالتالي، فإنّ كلّ متعلم هو عضوٌ في مجموعة، وليس مجرد فاعل مفرد ومستقل بذاته، وكلّ عملٍ يرجى من ورائه تغييرُ الواقع هو مشروعٌ جماعيّ، تنهض به المجموعة كلّها.

ذلك هو المبدأ الأساسيُّ المميّزُ لهذه المقاربة التي يمكن اعتمادها في شتّى مناحي الحياة الاجتماعية عامّة، وفي الفصول الدراسية على وجه التحديدِ.

٦-٢- أهم استراتيجياته:

تعرّف الاستراتيجيا بكونها علمَ التخطيط، وهي تعني الخططَ التي يعتمدها الأفرادُ أو المجموعات لتحقيق هدف معين في ضوء معرفة بالواقع وبالإمكانيات المتاحة.

وتتّصفُ الاستراتيجياتُ الناجعة عموما بالواقعية والمرونة والقدرة على التنبؤ، وباستغلال كل الإمكانيات والقدرة على السيطرة على الزمن وبتوزيع المهام وبالقدرة على التقييم والمراجعة. وتمثل «بيداغوجيا المشروع» إحدى أهمّ أسس التعليم التعاوني.

> على الرغم من كثرة الاعتراضات على الصورة، فقد برهَنت على أنها تنجز من الوظائف والأدوارِ ما تعجز عنه الكتابة أو الكلام الشفوي

٦-٢-١- المشروع:

تُعدّ بيداغوجيا المشروع pédagogie de projet تطبيقا للبيداغوجيات النشيطة التي تتحقّق فيها التعلّماتُ من خلال الإنجاز الفعلي لمنتوج ما عبر مسار له منطلق ونهاية..

إنّ البيداغوجيا التعاونية في معنى من معانيها هي بيداغوجيا إنجازِ المشاريع الجماعية، انطلاقا من كون المشروع مجموعة من المهام المحددة؛ تقوم على عدد من المبادئ منها الإرادة الحرّة والتشاركية والتنظيم والواقعيّة، وتفضي عبر مسار زمنيّ إلى تحقيق منتوجٍ (جون ديوي، ١٩٧٨).٢

ونحن إذا ما نزلنا هذه المقاربة ضمن المجال التعليميّ في المدارس تبيّنا، بالعودة إلى المؤلفات النظرية والتطبيقية، أنها تجعل التلميذ شريكا فاعلا في بناء المعرفة عبر عقد جماعي، يثير فيه الدافعية والرغبة في التعاون لتحقيق الهدف المشترك. ولا شكّ في أنّ مقارنة سريعة بينها وبين المقاربات التقليدية توضّح الاختلافات الجوهرية في تصور كل منهما للإنسان وللعلاقات بين الناس وللقيم والأفكار (البخاري وآخرون، ٢٠٠٦).٣

٢- إنّ مثل هذه المبادئ والقيم تتجاوزُ الفصل والمدرسة إلى المجتمع والثقافة انطلاقا من علاقة التأثير والتأثر بين المدرسة والمجتمع. ولقد وضح جون ديواي Dewey هذه العلاقة المتبادلة والمتينة بين العمل الجماعي في المدرسة وإعداد الطالب لمتطلبات الحياة الاجتماعية. جون ديوي، المدرسة والمجتمع، تر أحمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة، لبنان، ط٢، ١٩٧٨، ص ص ٣٨-٣٩

٣- آمال البخاري وآخرون: إنجاز مشروع، وثيقة بيداغوجية، منشورات المركز الوطني البيداغوجي، تونس ٢٠٠٦، ص ١٤
ولقد كان لنا إسهام مع نخبة من الأساتذة المكونين ومرشدي التربية في الأعمال التحضيرية لهذه الوثيقة ضمن حلقات تكوينية لفائدة مكوني "التعلمات الاختيارية"،

ولما كان المبدأُ الجامعُ لمقاربة «البيداغوجيا التعاونية» هو: أنْ نتعلّم التعاون، وأنْ نتعاون لنتعلّمَ apprendre à coopérer et coopérer pour apprendre فقد صارَ من الضروري أن تعبّر الاستراتيجياتُ والخططُ المعتمدةُ، في موقف تعليمي مَا، عن هذا المبدأ وأنْ تحقق هذا الهدفَ.

إنّ الاشتغالَ في الفصول، بغض النظر عن طبيعة المواد، وفق هذه تمشيات «بيداغوجيا المشروع» ومبدأ التعاون يطوّر، لا شكّ، مختلف المهارات الذهنية والوجدانية واللغوية والعلائقية والجسمانية، ويعزّز الدافعيّة ويحقق الثقة في النفس، وبالتالي فإنه يخلق سياقا تعلّميا إيجابيا يتحرّر فيه المتعلّم من التواكل والسلبيّة ويتحوّل إلى معلّم آخر في علاقته بذاته وبأعضاء فريقه.

٦-٢-٢- توظيف التقنيات الحديثة:

تعود المحاولاتُ الأولى للاعتماد على الحواسيبِ

وهي المقاربة التي اعتمدت في التعليم الإعدادي والثانوي في تونس في ٢٠٠٣-٢٠٠٦، في سياق إصلاحات ٢٠٠٢. وعلى أهميّة هذه المقاربة فإنها واجهت اعتراضين أساسيين يتعلق الأول بالتكوين الأساسي للأساتذة، ويتصل الثاني بظروف العمل وإمكانياته، إضافة إلى اعتراضات أخرى إجرائية تهم عددا من الأنشطة والتمارين التي اعتبرها البعض مشجعة على الانحلال الأخلاقي!

في الفصول الدراسية إلى تسعينيات القرن الماضي، ورغم ما تحقق في مجال توظيف التقنيات الحديثة في التعليم، فإنّ تدريسَ الآداب واللغات على وجه الخصوص ما يزال غير مستفيد كل الاستفادة من هذه الثورة التكنولوجية.

إن للاعتماد على الوسائطِ والبرمجيات في التعليم فوائدَ أشارت إليها أغلبُ الدراسات منها التنوّعُ والسّرعة والتفاعليّة والمرونة.

ولقد تطور، في هذا السياق، الاعتمادُ على شبكة

> تساعد التقنيات الجديدة، مثل الفيديوهات، على تراجعَ دورُ المعلّم وتعزيز دور الطلبة في عملية التحصيل والتقييم

الإنترنت وعلى ما توفره من محتويات صارت أساسيّة في عملية التعليم والتعلّم؛ من ذلك مثلا مقاطع الفيديو التي اختصت بعض المواقعِ، مثل اليوتيوب، في نشرها (Maureen J, ٢٠٠٠).

وبغض النّظر عن مدى قدرة معلّمي اللغة العربية على استخدامِ هذه التقنيات، وعن مدى توفرّها في المدارس، ومدى حرصِ واضعي البرامج على تثبيتها اختيارًا الزاميّا، فإنّ الفرصَ القليلة في الاعتماد عليها وعلى الفيديوهات على سبيل التخصيص هي لا شكّ مفيدةٌ وبمنأى عن حصول أيّ خر جسيم، لأنّها محفزةٌ لكلّ الحواس، ولأنّ محتوى الفيديوهات، سواء تلك التي ينشئها المعلمون، أو تلك التي يحمّلونها من اليوتيوب تتوفر على الحدّ الأدنى الضروريّ من سلامة المحتوى المعرفي والأخلاقي. وعليه، فإن كل «أثر سلبيّ» إنما هو، في رأينا، من استتباعات جدّة المقاربة؛ والتي يمكن الحدُّ منها تدريجيا بالممارسة والتقييم.

٦-٣- الفيديو في تعلّم العربيّة لغة أجنبية:

لا يخفى على أحد ما صارت تحظى به الصورة في عالم اليوم بسبب سحرها وقوة تأثيرها، خاصة حين تكون ملونة ومتحركة، ورغم الاعتراضاتِ عليها بسبب تأثيراتها السلبيّة، إلاّ أنها، مقارنة بأدوات ووسائل أخرى، برهنت على أنها تنجز من الوظائف والأدوارِ ما تعجز عنه الكتابة أو الكلام الشفوي؛ من ذلك مثلا التحفيز البصريّ ومحاكاة الواقع وتوظيف الإيماءة والحركة وكسر الروتين والقدرة على التحكم في مقاطع العمل ومراحله واستغلال الوسيلة خارج الفصول (Ducrot, Jean-Michel ٢٠٠٥).

والحقيقة، إنّ توظيفَ الفيديوهات يثيرُ صعوبات كثيرة على المعلمين، لذلك هم محتاجون إلى مهارات للتغلب عليها(ديب ٢٠١٢، ص٢٠١٢ وCompte, C, ١٩٩٣). ورغم قلّة المحتوى العربي على يوتيوب مثلا، مقارنة بمحتويات اللغات الأخرى كالإنجليزية والفرنسية، إلاّ أنه يظل يمثّل مكتبة هائلة مقارنة لا يمكن الاستغناء عنها (مصطفى، ٢٠٠٨).

يحتوي «اليوتيوب العربي» على أفلام ومقاطع فيديو وصور متحركة ومواد أخرى كثيرة مرئية ومسموعة، يمكن استغلالها لتطوير مهارات الاستماع والمحادثة الشفوية وكتابة الحروف والكلمات في حصص تعلم العربية لغة أجنبية.

وعلى أهمية هذه الفيديوهات، وأهميّة الصورة والألوان والمؤثرات الصوتية في التحفيز وتقوية القدرة على التذكر(فراونة، ٢٠١٢)، فإنّ هذه التقنيات تطرح تحدياتٍ على المربين وعلى المشرفين على التعليم ومساعديهم من التقنيين من ناحيتين: الكمّ والكيف. أما الأوّل، فهو المتعلّق بالمحتوى المعرفيّ ومدى قدرته على أنْ يكون غزيرًا ومتنوعا ومنسجما مع مقررات تعليم العربية لغة ثانية. وأمّا الثاني، فهو المتعلّق بعملية الإخراجِ، وهو جانبٌ مهمّ للغاية، لأنّ المستهدف من التعليم مبتدئٌ في تعلّم اللغة يحبّ الاستعانة بالألوان والأشكال وينجذب إلى الحركةِ وتؤثر فيه الصورة والموسيقى.

ولعلّ مقارنةً سريعة بين فيديوهات تعليم اللغات الأجنبية في «اليوتيوب الأجنبي» و«اليوتيوب العربي» كفيلة بتأكيد أنّ هذا المجالَ لا يزال عندنا أرضًا بكرًا تحتاجُ إلى عمل وإثراءِ.

واستئناسا بتجاربَ كثيرة، يمكن لمعلّمي العربية لغة أجنبيةً، الاستفادةُ من التقنيات الحديثة كالحواسيب والتسجيلات الصوتية والفيديوهات في تعليم الأصواتِ العربية، وتمكين المتعلّمين من نطقها واحترام مخارجها وصفاتها. ويمكن اعتمادُ الفيديوهات للربط بين نطق الحرف وشكل كتابته، وتعليم تقطيع الكلمات إلى حروف، والجمل إلى كلمات، وربط الكلمات والجملِ بصور ثابتة أو متحركة دالة على معناها، ولتعليم الخط والكتابة والمعنى وتذليل صعوبات القراءة ومساعدة التلاميذ على المحاورات الشفوية استماعا ومشاركة في مواضيع متنوعة. ويمكن اعتماد الفيديوهات في إنجاز التدريبات والاختبارات التقييمية الذاتية التكوينية أو الجزائيّة.

فعلى الرغم من عدم إمكانية الاستغناء عن المعلّم، ورغم محدودية قدرة الحواسيبِ والتطبيقات على التنبؤ بكلِّ حاجات الدارسين واستجاباتهم والتفاعل معهم على نحو إنسانيّ، إلاّ أن مثل هذه البرمجياتِ والتقنيات تظلّ كما تقول، هاديا كاتبي، مجالا خصبًا لا شكّ في أنه يحتاجُ إلى توّفر الأجهزة وإلى كفاءة وجهود موازية ومتكاملة(نور الدين، ٢٠٠٧) نظرية وتطبيقية تدمجُ بين مبدأيْ توظيف التقنيات الجديدة، وتحويل التعلّم إلى مشروع تعاونيٍّ يأخذ بعين الاعتبار تنوّعَ الأنساق واختلاف المهارات، ويحقق الأهداف المشتركة.

في هذا السياقِ، يمكن أنْ نشير إلى «مشروع العربية التفاعلية»، بمعهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود.٤ ويمكن أنْ نستفيد من محاولاتٍ أخرى في المكتبات وعلى الشبكة العنكبوتية، لأنه كلُّها ستساعد على كسر روتين الطرق والأساليبِ التقليدية، التي تكتفي من الوسائلِ بالكتب والسبورات الخشبيّة، وتقوّي الدّافعيةَ، وتساهمُ في خلق بيئة تعلّم إيجابيّة يتحوّل فيها فعلُ التعليم إلى مسار تعلّم ذاتي وتعاونيّ وعصريّ في آنٍ.

خاتمة:

يحتاجُ تعليم اللغة وتعلّمُها إلى الأخذِ بأحدث الاتجاهاتِ وإلى القدرة على تنويع الاستراتيجياتِ والاستعانة بالتطور التكنولوجي والاعتناءِ بمناخ التعلّم وبقدراتِ المتَعلّمين وميولاتهم والعملِ على تطوير كفاياتِ المعلمين.

وقد أثبتت الدراساتُ أهمية اعتماد استراتيجيات «التعلم التعاوني» في التعلّم عامة وفي تعلّم اللغة (كالعربية مثلا) باعتبارها لغة ثانيةً، ومردُّ ذلك ما توفره هذه الاستراتيجيات من مناخٍ إيجابيٍّ بين الأفراد من أجل تحقيق هدفٍ مشترك، انطلاقا من كون

٤- وهو "مشروعٌ متاح مجانًا لبرامج تعليم اللغة العربية الرسمية والخاصة، ولا تتطلبُ الاستفادة منه سوى إكمال عملية التسجيل باستخدام البريد الإلكتروني؛ للبدء في استخدامه. ويستهدفُ مشروع العربية التفاعلية فئة المبتدئين من الراشدين الناطقين بلغات أخرى غير العربية، ويمكن الاستفادة منه في تعلم وتعليم العربية، بوصفها لغة ثانية أو أجنبية (أي: في الدول الناطقة بالعربية أو الدول الأخرى غير الناطقة بها)، سواء أكان ذلك في برامج مكثفة أم غير مكثفة. والمشروع موجه بالدرجة الأولى إلى التعلم الذاتي، شريطة أن يكون المتعلم عارفا بحروف العربية وأصواتها نطقا وكتابة، وهذا يعد مطلبًا رئيسًا قبل البدء في الاستفادة من هذا المشروع". -http://learnarabicon line.ksu.edu.sa/Intro/IntroAr.aspx

مسار التعلّم فيها يقوم بالأساسِ على التحفيز الذاتيّ وعلى قيم التبادل والتشارك وعلى التوظيف المستمرّ لما يستجدّ في عالم التقنيات.

إنَّ مثل هذه القيم تعزّز «تقدير الذات» ومبدأ أنّ النجاحَ لا يكون إلاّ حصيلة جهدٍ جماعيٍّ تعاونيّ يحتاج فيه الواحدُ إلى الآخر.

إن شعور متعلّم اللغة الأجنبية بالخوف وبالغربة، هي صعوبات في جوهرها نفسية تحتاج إلى مناخ تعلّمي تعاونيّ.

تساعد التقنيات الجديدة مثل الفيديوهات على تراجعَ دورُ المعلّم وتعزيز دور الطلبة في عملية التحصيل والتقييم، وتقوية شعورهم بالمسؤولية وبالانتماءِ؛ أي بأنهم كيانٌ واحد النجاح والإخفاق فيه شأنٌ جماعيّ.

ومن المعلوم أنّ اللغة العربية لغة دين وثقافة وتاريخ وعلوم، وأنها في تاريخها الطويل احتلّت مواقعَ رائدة ولعبت أدوارًا إنسانيّة جليلة، وهي وإن كانت اليومَ تشهد صعوبات في أن تتبوّأ المكانة التي تستحق في العالم، إلاّ أنها ما تزال صامدةً تقاومُ بفضل جهود الناطقين بها ودولهم ومؤسساتها.

في هذا السياق، يمكن أن نشير إلى معاهد تعليم اللغة العربية لغة أجنبية في عدد من أقسام وشعب الجامعات وفي مراكز ومؤسسات أخرى تعملُ كلّها على تطوير هذه المهمّة الحضارية من خلال تقديم الدروس وإنجاز دورات التدريب، والتشجيع على البحث والتأليف وفتح أفق للمهتمين وعقد المؤتمرات التي تكون فرصة لتبادل الخبرات.

فهذه المؤسسات والمراكز تسعى إلى تطبق المستجدات في علوم اللغة التطبيقية، خاصة في مجال تعليم اللغة، على تعليم العربية للناطقين بغيرها، بدءا بالتأكيدِ على أهمية التفريق بينه وبين تعليمها لأهلها ومرورا بمراعاة العوامل الثقافية والخلفيات اللغوية للدارسين وانتهاء بمراعاة المراحل العمرية والتعليمية لهم، إضافة إلى نظرية تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة (صالح، ٢٠١٧، ص٢١).

وبالتالي، فهي تحاول أن تحقق من المبادئ والاستراتيجيات من ذكرنا آنفا: ضرورة التكامل بين النظري والتطبيقي، والاستفادة من المستجدات في هذا المجال، وضبط خصوصية هذا النوع من التعليم وتفريقه عن سائرِ الأنواعِ الأخرى (اللغة الوطنية، الثانية، الأمّ... إلخ)، ومراعاةَ العامل الثقافي، والخلفيات اللغوية للطلبة، ومتغيرات مثل العمر والمستوى التعليمي والغرض من التعلّم، وهي المبادئُ والمعايير التي تنهض عليها في رأينا مقاربة التعلم التعاوني، والتي يجبُ أنْ يتأسس عليها كلّ تفكير في تعليم العربية لغة أجنبيّة مادة تدريسيّة ومشروعا حضاريا في عصر «حروب اللغات».

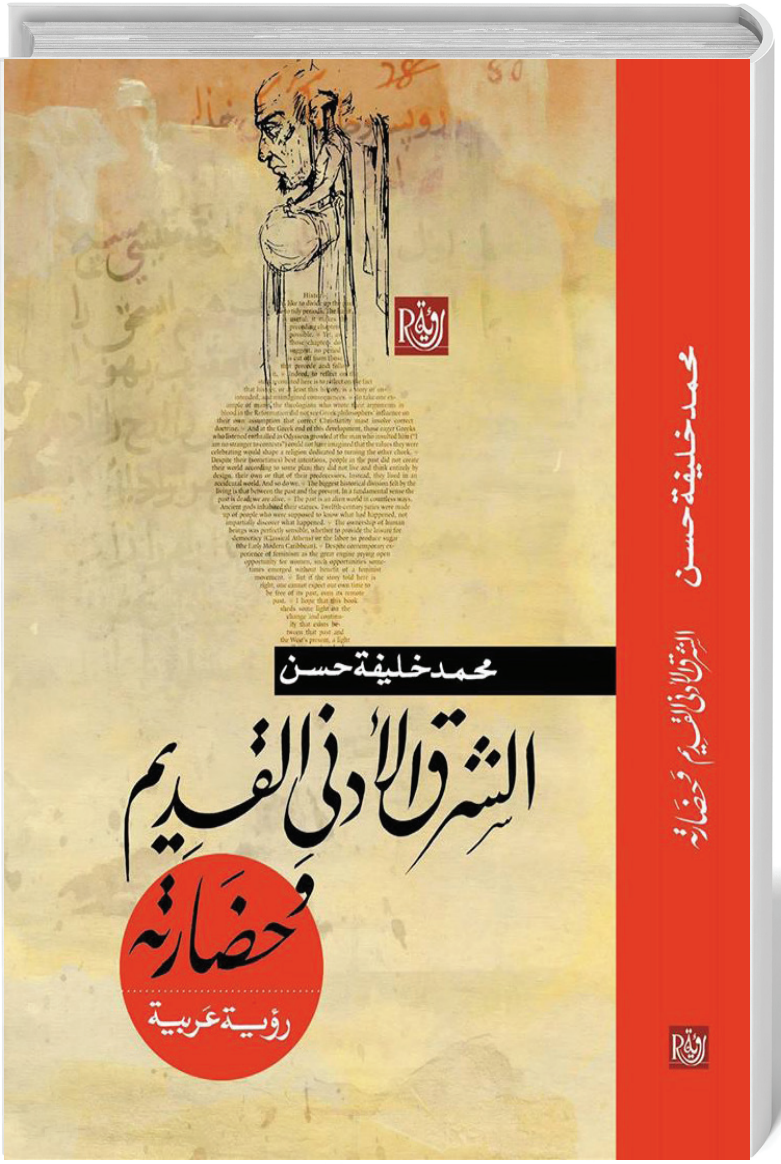
من مراجع البحث:

- البخاري (آمال) وآخرون: إنجاز مشروع، وثيقة بيداغوجية، منشورات المركز الوطني البيداغوجي، تونس ٢٠٠٦
- برهومة (عيسى): القيم الإنسانية في مقررات تعليم اللغة العربية لغة أجنبية، اللسانيات العربية يناير/ كانون الثاني ٢٠١٥
- البوشيخي(عز الدين): تعليم اللغة العربية من منظور وظيفي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ٢٠٠٢
- خزنة كاتبي (هاديا): اللغة العربية كلغة ثانية والتحديات التي تواجه دارسيها الأجانب، مجلة جامعة دمشق، مج ٢٨، ع٢، ٢٠١٢
- ديب (أوصاف علي): واقع توظيف تقنيات التعليم في ماجستير تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مجلة جامعة دمشق، مج٢٨، ع٢، ٢٠١٢
- نور الدين (محمد ممدوح): دراسة وصفية تقويمية لبعض برامج الحاسوب في تعليم العربية، ندوة تقنية المعلومات والعلوم الشرعية والعربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ٢٠٠٧
- ديوي (جون): المدرسة والمجتمع، تر أحمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة، لبنان، ط٢، ١٩٧٨
- السراقبي (وليد محمد): تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مجلة المعرفة، ع ٥٤٧، أبريل/ نيسان ٢٠٠٩
- الشاطر (غسان حسن): تعليم العربية لغير الناطقين بها، بين ثلاثة نماذج، ضمن: تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها رؤى وتجارب (أعمال مؤتمر دولي)، كنوز المعرفة ٢٠١٥
- صالح (محمود إسماعيل): دور المملكة العربية السعودية في نشر اللغة العربية وتطوير أساليب تعليمها، التخطيط والسياسات اللغوية، س٢، ع٤، أبريل/نيسان ٢٠١٧
- الصرامي (عبد الرحمان): معايير تقييم مواقع تعليم العربية لغير الناطقين بها على الشبكة العالمية في ضوء المهارات اللغوية، التخطيط والسياسات اللغوية، ع٤، ٢٠١٧
- فازدا (جورج) وآخرون: نظريات التعلّم، عالم المعرفة (الكويت)، ع٧٠، ١٩٨٣
- فراونة (أكرم): فعالية استخدام مواقع الفيديو الإلكترونية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠١٢

- مصطفى(صالح): اتجاهات البحث العلمي في الجيل الثاني للتعليم الإلكتروني، لتكنولوجيا التعليم، دراسات وبحوث، مج ١٨، مصر، ٢٠٠٨
- الموسى (نهاد): تجارب الجامعات العربية في تعليم اللغة العربية كلغة ثانية، بحث مقدم إلى مؤتمر الدراسات واللغات الأجنبية، كلية الآداب، الجامعة الأردنية ٢٠٠٥
- Compte, Carmen: La vidéo en classe de langue, Paris, Hachette. ١٩٩٣
- Cuq J.-P. & Gruca I: Cours de didactique du français langue étrangère et seconde. PUG. ٢ème éd. ٢٠٠٥
- Cuq, J-P: Temps, espace et savoirs en didactique du FLE Intercâmbio, ٢ª série, vol. ٢٠١٤ ,٧
- Ducrot, Jean-Michel: Module sur l'utilisation de la vidéo en classe de français

langue étrangère, in Synergies France, Centre de documentation pédagogique, Alep, Syrie. ٢٠٠٥ http://www.frenchresources.info/pdf/jean_michel_ducrot.pdf

- Jacquet-Francillon François & Kambouchner Denis: La Crise de la culture scolaire: origines, interprétations, perspectives. Paris: PUF, ٢٠٠٥
- Howden, J. et H. Martin: La coopération au fil des jours, des outils pour apprendre à coopérer, Montréal, Les Éditions de la Chenelière, ١٩٩٧
- Krastanka Bozhinova: Histoire internationale de l'enseignement du français langue étrangère ou seconde, in Annick Lavoie, La pédagogie coopérative: Une approche à redécouvrir, Pédagogie collégiale vol. ٢٥ no ٣ Printemps ٢٠١٢
- Le Gal, J: Coopérer pour développer la citoyenneté, Paris, Hatier, ١٩٩٩ in, Annick Lavoie, La pédagogie coopérative: Une approche à redécouvrir, Pédagogie collégiale vol. ٢٥ no ٣ Printemps ٢٠١٢
- Maureen J. Lage, Glenn J. Platt, and Michael Treglia: Inverting the Classroom: A Gateway to Creating an Inclusive Learning Environment, Journal of Economic Education, ٢٠٠٠, pp٤٣-٣٠
- Philippe, P: Différenciation de l'enseignement, In Cahiers pédagogiques, ١٩٩٢, n° ٣٠٦



بقلم: د. هويدا صالح
كاتبة وأكاديمية مصرية

رؤية عربية لحضارة الشرق الأدنى القديم

قراءة في كتاب «الشرق الأدنى القديم وحضارته» لمحمد خليفة حسن

يعاني تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته من قلة الكتابات حوله، وقلة عدد المتخصصين فيه في العالمين العربي والإسلامي؛ لذلك سيطر علماء ومؤرخو الغرب سيطرة تامّة على مجال التأريخ لشعوب الشرق القديم، والكتابة التأريخية والحضارية التي تتناول حضارات المنطقة وتاريخ شعوبها، هذا ما يراه الباحث والأكاديمي محمد خليفة حسن في كتابه «الشرق الأدنى القديم وحضارته، رؤية عربية» الصادر حديثا (٢٠١٨) عن «دار رؤية» للنشر والتوزيع بالقاهرة.

ويرى الباحث أنه في ظل غياب نظرية أو رؤية عربية لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، ظهرت عدة نظريات غربية تفسر تاريخ المنطقة وحضارتها، وقد عكست هذه النظريات عدة خلفيات دينية وأيديولوجية مختلفة، منها نظريات مسيحية تقسم التاريخ العام للبشرية إلى ما قبل المسيح عليه السلام وما بعده، أو بتعبير آخر إلى ما قبل الميلاد وما بعده، فاعتبرت المسيحية فاصلا بين عهدين في تاريخ البشرية.

أما النظرية اليهودية الصهيونية، فهي النظرية الغالبة المهيمنة في مجال كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته؛ فمنذ ظهور الحركة الصهيونية في منتصف القرن التاسع عشر، تفرغ المؤرخون اليهود الصهاينة لعملية إعادة كتابة تاريخ المنطقة على وجه العموم وكتابة تاريخ فلسطين على وجه الخصوص، لإثبات الدعاوى الصهيونية بالحقوق التاريخية والدينية لليهود في فلسطين، وتحجيم الوجود الفلسطيني، وتهويد تاريخ الشرق الأدنى القديم، بشكل يجعل من الإسرائيليين المعاصرين في رباط تاريخي يحقق لهم الهيمنة والسيادة قديما وحديثا، بل توسع الصهاينة في الأمر، حتى أنهم وضعوا عشرات من دوائر المعارف والموسوعات والكتابات التاريخية التي هوّدت الشرق الأدنى القديم، وجعلت من فلسطين بلدا يهوديا خالصا طوال تاريخه القديم والمسيحي والإسلامي.

والغريب، كما يرى المؤلف في المقدمة، أن «المصادر الغربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته تخلو جميعها من أية دراسة عن العرب عموما وعن

تفرغ المؤرخون اليهود الصهاينة لعملية إعادة كتابة تاريخ المنطقة لإثبات الدعاوى الصهيونية بالحقوق التاريخية والدينية لليهود في فلسطين، وتحجيم الوجود الفلسطيني

الفلسطينيين خصوصا؛ فالعرب من المنظور الغربي ليس لهم تاريخ قديم أو حضارة قديمة تستحق أن توضع في مصدر يتحدث عن المصريين والبابليين والآشوريين والفرس واليونان والرومان، في الوقت نفسه الذي تُخصَص فيه أبواب عن اليهود، رغم أنهم بلا منجزات تاريخية أو حضارية في التاريخ القديم. أما تاريخ فلسطين، فهو يدرس داخل إطار التاريخ اليهودي وكتاريخ ثانوي على هامش التاريخ اليهودي» (ص٨).

كما انتقد الكاتب النظرية البابلية التي تربط التاريخ والحضارة في الشرق الأدنى القديم بالثقافة البابلية، باعتبار البابليين من أهم قوى الشرق الأدنى القديم وفي تكوين ثقافته، موضحاً، رغم اعترافه بالمكانة الكبيرة للبابليين، بأن اعتبارهم محوراً لتاريخ المنطقة وحضارتها أمر غير مقبول، محاججاً بأنهم لم يكونوا الشعب الأصيل في بلاد ما بين النهرين، بل هم ورثة شعب سابق عليهم هو الشعب السومري الذي يصنف ضمن الشعوب الهند- أوروبية، كما أن نشأة البابليين أنفسهم تعود إلى اختلاط السومريين القدامى بالعرب الذين هاجروا من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد ما بين النهرين، وبالتالي تنقصهم الأصالة التي تجعل منهم محوراً لشعوب المنطقة وحضارتها.

حاول الكاتب وضع رؤية عربية لتاريخ الشرق الأدنى وحضارته في مواجهة الرؤى الأجنبية الوافدة التي شكلت تاريخه وحضارته على هواها، ووفق المصالح والأيديولوجيات التي تتبناها، وذكر أن محاولته تلك هي محاولة أولية، حيث يقرر أنه «لا ندّعي أننا أول من أشار إلى ضرورة النظر من جديد في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته ومحاولة صياغة هذا التاريخ من وجهة نظر عربية، فهناك إشارات متعددة إلى هذا، ولكنها لم تتجاوز دائرة التطبيق الفعلي للنظرية، والعمل الذي نقدمه هنا عمل ناقص في هذا المجال وبه وجوه نقص يعرفها المؤلف جيّدا، فهو مجرد عرض للقضية وتمهيد لها رغبة منا في توجيه اهتمام الدارسين والمتخصصين في التاريخ القديم إلى ضرورة التعاون من أجل صياغة نظرية متكاملة لمواجهة النظريات الغربية عموما، والنظرية اليهودية الصهيونية على وجه الخصوص، وذلك لإعادة الحقوق المغتصبة ووقف عمليات استلاب تاريخ وحضارة الشعوب القديمة قديما وحديثا» (ص٩).

في هذا المؤلف، يحاول الأكاديمي محمد خليفة حسن صياغة تصور عام لتاريخ هذه المنطقة بعيداً عن النظرية الغربية والنظرية الصهيونية بالذات، ويدعو في الوقت ذاته الباحثين العرب في التاريخ القديم إلى استكمال جهده الناقص في هذا، عن طريق صياغة نظرية عربية متماسكة في هذه الحقبة التاريخية. كما يقوم بقراءة التاريخ في محاولة لهدم النظريات الرائجة قبل أن يؤسس لرؤية عربية تقوده إلى أن يجعل عرب شبه الجزيرة العربية الأقدمين هم محور تاريخ هذه المنطقة، وهم الشعب المؤسس والأصيل فيها.

وعلى الرغم من اهتمام المؤلف بانتقاد النظرية المسيحية التي تقسم التاريخ العام للبشرية إلى ما قبل السيد المسيح (ع) وما بعده، أو في تعبير آخر إلى ما قبل الميلاد وما بعده، حيث اعتبرت المسيحية فاصلاً بين عهدين في تاريخ البشرية، بل والنظرية البابلية والنظرية الكنعانية أيضاً، والتي ينظر إليها نفر من علماء الغرب على أنها تربط ثقافة الشرق الأدنى القديم بالثقافة الكنعانية التي تحوي حسب هذا الفهم الثقافتين العربية والعبرية معاً، إلا أنه لم يقدم حلّا بديلا لنظرية عربية خالصة تكتب تاريخ الشرق القديم بدلا من الاعتماد على النظريات الغربية.

صحيح أن الكاتب قام بسرد تاريخي وإعادة قراءة لكل النظريات التاريخية التي تعاملت مع

حاول الكاتب وضع رؤية عربية لتاريخ الشرق الأدنى وحضارته في مواجهة الرؤى الأجنبية الوافدة التي شكلت تاريخه وحضارته على هواها

حضارة الشرق الأدنى القديم، إلا أنه ركز على النظرية الصهيونية، والتي تعد المهيمنة والغالبة في هذا المجال، وينتقد المؤلف أساس هذه النظرية الذي يقوم على اختلاف ثقافة بني إسرائيل عن ثقافة بقية شعوب الشرق الأدنى القديم، باعتبارها تقوم على دين توحيدي في الوقت الذي انبثقت فيه حضارات الشرق الأدنى من أساس وثني.

ويؤسس المؤلف انتقاده على حقيقة، أن الشعوب التي عاشت في الشرق الأدنى ظلت وثنية، ولم يؤثر فيها التوحيد الذي عرفته جماعة بني إسرائيل، لأن هذه الجماعة فهمت التوحيد فهماً عرقياً، فاعتبرته توحيداً خاصاً بها وممنوعاً على الشعوب الأخرى واستأثرت بالإله الواحد، فجعلته إلهاً خاصاً بها دخلت معه في عهد خاص لا مكان للشعوب الأخرى فيه، وهكذا تحول الإله الواحد إلى إله قومي، مثل بقية آلهة شعوب الشرق الأدنى القديم، وقد أدى امتناع اليهود عن التبشير بعبادة الإله الواحد بعد أن خصصوه لأنفسهم إلى استمرار الوثنية كقاعدة دينية لثقافة المنطقة، حتى أن الوثنية نفسها دخلت في ديانة بني إسرائيل من خلال هذا الفهم للإله وطبيعة علاقته بهم وبالشعوب الأخرى.

قسّم الكاتب خليفة مؤلفه إلى بابين، وقسّم كل باب إلى أربعة فصول، جاء الباب الأول تحت عنوان «مكانة العرب في تاريخ الشرق القديم وحضارته»، حيث ناقش الكاتب عدة أفكار تدور حول حضارة الشرق القديم وعلاقة العرب بهم، وكيف أثر الفكر الغربي على تشكيل وعينا به. وكشف الكاتب عن دور الاستشراق الذي أثّر على أسلوب ومنهج الكتابة التاريخية لدى المؤرخين العرب خلال القرنين الأخيرين، وعن الدور السلبي الذي لعبه التخلص العلمي في إهمال دراسة تاريخ الشرق الأدنى وحضارته. وقام أيضا بنقد النظرية الغربية في كتابة تاريخ الشرق الأدنى، وأكّد على عزل تاريخ العرب عن تاريخ الشرق الأدنى، مع التركيز الخاطئ على تاريخ الإمبراطوريات في الشرق الأدنى في إقصاء واضح لتاريخ الجزيرة العربية، حيث ينتقد المؤلف ما آلت إليه هذه النظرية من طمس للهوية العربية لهذه المنطقة، حتى أن المصادر الغربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته تكاد تخلو من أية دراسة عن العرب عموماً وعن الفلسطينيين خصوصاً، الذين عالجت النظرية الصهيونية تاريخهم على هامش التاريخ الإسرائيلي، وكأنه تابع لمعطيات التاريخ اليهودي وإفرازاته.

يستقصي الكاتب هذه الفكرة بأكثر من وجه، حيث يرى أن معظم الكتابات الخاصة بتاريخ الشرق قامت بدراسة «التاريخ العربي القديم دراسة مستقلة عن تاريخ الشرق الأدنى القديم، وكأن شبه الجزيرة العربية لا تمثل جزءا من الشرق الأدنى القديم، وعادة ما نجد هذه الدراسات تقسم شعوب الشرق الأدنى القديم إلى مصر وبلاد النهرين وسوريا وبلاد الأناضول وبلاد فارس دون أن تشتمل على جزء خاص يشبه الجزيرة العربية. وعادة ما يدرس تاريخ شبه الجزيرة العربية مستقلا تحت مسمى (بلاد العرب) أو تحت مسمى (شبه الجزيرة العربية)، ونادرا ما نجد كتابات تحتوي على دراسة عن تاريخ العرب وحضارتهم». (ص١٩)

وفي مناقشته لفكرة التركيز الخاطئ على تاريخ الإمبراطوريات في الشرق الأدنى، يرى الكاتب أن معظم المتخصصين يركزون على التاريخ السياسي للشرق الأدنى، وبالتالي لا تتناول دراساتهم إلا الشعوب التي كونت دولا قوية أو إمبراطوريات قديمة، مثل: بلاد ما بين النهرين، أو بلاد فارس، أو الدول التي ظهرت في مصر القديمة، وبعض الدويلات التي ظهرت في المنطقة السورية. ويرى أن النتيجة الحتمية لهذا المنهج في دراسة تاريخ الشرق الأدنى هي «خروج شبه الجزيرة العربية من دائرة الاهتمام التاريخي والحضاري للمتخصصين في الشرق

يناقش الكاتب في هذا المؤلف عروبة الشعوب السامية القديمة، وأسس الوحدة الثقافية لشعوب المنطقة العربية، ويؤكد على وحدة اللغة ووحدة الجنس

الأدنى القديم تاريخا وحضارة، فشبه الجزيرة العربية لظروفها الخاصة لم تظهر فيها دولة قوية، وظل نظام الحكم فيها قبليا. ومن ثم، فدراسة الشرق الأدنى القديم على المستوى السياسي عادة لا تشتمل على شبه الجزيرة العربية، لأنها لم تعرف نظام الدولة، ولم تظهر فيها حكومات قوية». (ص٢١)

وفي هذا المؤلف، يناقش الكاتب عروبة الشعوب السامية القديمة، وأسس الوحدة الثقافية لشعوب المنطقة العربية، ويؤكد على وحدة اللغة ووحدة الجنس، ووحدة التاريخ ووحدة الدين، وأخيرا الوحدة الثقافية الحضارية، ويقول، وهو يتحدث عن تلك الوحدات المختلفة التي تجمع الشعوب السامية في عروبتها، بأن «عوامل وحدة الجنس واللغة والتاريخ والدين أدت إلى خلق ثقافة عامة لمجموعة الشعوب العربية السامية، فنجدها تشترك في كثير من عاداتها وتقاليدها وطرائق تفكيرها وفي أسلوب حياتها وفي فهمها لعلاقاتها ببعضها البعض وعلاقاتها جميعا بالمجموعات الأخرى المحيطة بها، وإدراكها بتميزها عن هذه الشعوب في أسلوب الحياة وطرائق التفكير». (ص٤٣)

ثم يتناول الكاتب «الفكر الأسطوري في الشرق القديم والموقف العربي الإسلامي منه، حيث استمرت الأسطورة لفترة من الزمن تمارس تأثيرها القوي في التركيبة العقلية لشعوب هذا الشرق ومن بينهم العرب، إذ لم يكن الدخول في العصر التاريخي يعني القضاء على الأسطورة، فقد استمرت كجزء لا يتجزأ من الحياة الدينية لهذه الشعوب، حيث ما يسمى بالعصر التاريخي لم يأت بتغيير أو تعديل في طبيعة الحياة الدينية لشعوب». (ص٥٢)

والأسطورة - رغم أن التاريخ حافل بالأساطير - هي الخطر الحقيقي على كتابة التاريخ، إذا ما قصد بها حقاً تأصيل الوعي العام بالحقائق التاريخية. أما إذا قصد بها توظيف التاريخ أيديولوجياً أو قومياً، فلتكن للأسطورة صدارتها، وعلى الباحث/ المؤرخ أن يرحب بها.

ثم يستجلي الكاتب علاقة الأديان الكتابية الثلاثة بالفكر الأسطوري، وأثر ذلك على تشكيل الوعي العربي بها، ويبحث في علاقة شبه الجزيرة العربية بما يسمى بالشعوب السامية، حيث «أشار علماء الحضارات القديمة إلى التقارب الشديد الذي وحد قديما بين الشعوب العربية السامية وميزها في منطقة الشرق الأدنى القديم، ومن أهم مظاهر هذا التقارب التشابه الشديد في مجموعة اللغات العربية السامية التي تحدثت بها هذه الشعوب، وكذلك التشابه في النظم الاجتماعية والدينية التي طورتها هذه الشعوب إلى جانب وحدة التاريخ والاشتراك في منطقة جغرافية واحدة وبيئة حضارية متقاربة. وقد اشتركت الشعوب العربية السامية القديمة في عدد من الخصائص التي ربطت بينها جميعا، وأدت بها إلى إنتاج فكر ديني موحد». (ص٢٢٠)

تمثل هذه الفكرة، علاقة الشعوب العربية وما يجمعها، الدافع الأهم لدى المؤلف لصنع هذا الكتاب الذي يمثل محاولة ودعوة لبلورة نظرة عربية في تاريخ المنطقة، لأنه يرى أن الشعب العربي في شبه الجزيرة العربية هو الشعب الوحيد الذي تتوفر فيه المواصفات المطلوبة للشعب المحوري تاريخياً، وهو ما يرجعه المؤلف إلى ثلاثة عوامل أساسية: كونهم الشعب الأصلي الأول الذي لم يسبقه شعب آخر في شبه الجزيرة، فهو غير وافد إلى المنطقة، بينما تعتبر بقية الشعوب في المنطقة وخصوصاً الأجزاء الداخلية منها شعوباً غير أصلية ووافدة ومقرها الرئيس الذي أتت منه هو شبه الجزيرة العربية. فثمة خصائص تجمع تلك الشعوب، فـ «الاشتراك في منطقة جغرافية واحدة تنوعت داخلها البيئات من بيئة صحراوية بدوية إلى زراعية. ولكن هذا التنوع لم يمنع من

الجزيرة العربية هي المحور الأساسي لشعوب الشرق الأدنى القديم، فأهلها الأصل الأول لكل سكان الشرق الأدنى القديم في منطقته الداخلية

التحركات والهجرات العربية السامية داخل المنطقة. فلم تكن هناك حدود بين البيئة الصحراوية أو الزراعية المجاورة، واختلطت بأهلها وأنتجت عناصر عربية سامية جديدة جمعت بين صفات الصحراء وصفات البيئة الزراعية، وزادت من وحدة المنطقة، فكان المسرح السامي القديم مسرحا واحدا تبلورت داخله الحياة السامية القديمة». (ص٢٠١)

إن بقاء الشعب العربي في داخل شبه الجزيرة العربية، مكنه من صياغة متمايزة للغات العربية السامية، وتكوين العقلية العربية السامية كعقلية متمايزة عن العقليات الأخرى في العالم القديم، كالمصرية القديمة، واليونانية، والفارسية، والرومانية، في الوقت ذاته الذي ساهمت فيه هجرة هذا الشعب إلى المناطق المحيطة به في الشرق الأدنى القديم إلى تغيير تدريجي، ولكنه مهم في تكوين ثقافة وبنية سكان هذه المناطق. وعلى النحو الذي لم تستطعه عمليات الغزو الكبرى والعسكرية من قبل البابليين والحيثيين والآشوريين لهذه المناطق التي اعتبرت هذه الشعوب غازية ولم تتفاعل معها، كما تفاعلت مع العنصر العربي الذي هاجر إليها بشكل سلمي.

إن شبه الجزيرة العربية، بحكم موقعها، تمثل قلب الشرق الأدنى القديم ومركزه الجغرافي، والبحث عن محور لشعوب هذا الشرق لا يجب أن يترك المركز متّجهاً إلى الأطراف التي يحتمل تعرضها للمؤثرات الثقافية الأجنبية، التي تقلل من أصالتها ولا تجعلها محوراً لثقافة هذا الشرق.

ويؤكد المؤلف على رسوخ محورية الشعب العربي في شبه الجزيرة مع مجيء الإسلام الدين التوحيدي الإنساني العظيم، بل ويفسر سرعة انتشاره في ضوء هذا الفهم، والذي يرى بيئة الشرق الأدنى القديم بيئة عربية ذات قاعدة ثقافية عربية لم تكن غريبة على الإسلام، ولذا مهدت لانطلاقته الكبرى إلى قارات العالم القديم.

وأخيرا يشير الكاتب إلى أن شبه الجزيرة العربية تمثل، بحكم موقعها الجغرافي، قلب الشرق الأدنى القديم، فهي بالفعل مركزه الجغرافي، ويطالب بالبحث عن محور لشعوب الشرق القديم، على ألا يتجه إلى الخارج، أو يتجه إلى الشعوب التي تعيش على أطراف أو حدود الشرق الأدنى، فهذه بالتأكيد تحتمل الوقوع تحت التأثير الثقافي الأجنبي الواقع على حدودها، الذي يؤثر عليها دائما وينتقص من أصالتها. ويرى الكاتب أن «الجزيرة العربية هي المحور الأساسي لشعوب الشرق الأدنى القديم، فأهلها الأصل الأول لكل سكان الشرق الأدنى القديم في منطقته الداخلية، ولهم تأثير واضح على أطرافه وعلى مناطق خارجه على حدوده، مثل الساحل الشرقي لأفريقيا. وقد تغير الجميع من حولهم وبفعلهم وبقوا هم في قلب شبه الجزيرة على ما كانوا عليه منذ الأزل مثالا للإنسان العربي (السامي) الأول، وبقيت لغتهم شاهدا على اللغة العربية (السامية) القديمة». (ص٤٢٠)

ويختتم الكاتب النتائج التي توصل إليها بعد استقصاء حال الشرق الأدنى القديم، وكيف يمكن لنا أن نقدم رؤية عربية تؤرخ لتاريخ الجزيرة العربية بأثر الإسلام في التشكيل الحضاري لسكان الجزيرة العربية، ويرى أنه «مع ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، وانتشاره في كل الشرق الأدنى القديم، تعود السيادة العربية على الشرق الأدنى القديم على المستويات الدينية واللغوية والجنسية والثقافية والحضارية. إن الانتشار السريع للإسلام في بلدان الشرق الأدنى القديم تعود إلى خصائص الدين الإسلامي من ناحية كما تعود إلى كون بيئة الشرق الأدنى القديم بيئة عربية ذات قاعدة ثقافية عربية يسرت انتشار الإسلام، ومهدت لانطلاقته الكبرى من خارج الشرق الأدنى القديم إلى قارات العالم القديم». (ص٤٢٠)

إصدارات

يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي: book.mominoun.com

الشّباب التونسي والتدين

صدر حديثا عن «دار مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع» في لبنان، كتاب جديد للباحثة الجامعية التونسية المتخصصة في علم الاجتماع، آمال موسى، تحت عنوان: «الشباب التونسي والتدين في الحياة اليومية».

يهتم هذا الكتاب، الذي يعتمد مقاربة كميّة ونوعيّة، بموقع الدين في المعيش التونسي اليومي، وذلك من خلال محاولة الحفر في السلوك الديني الشبابي من جوانب متعددة ومختلفة، قصد الإحاطة بالدينامية الداخلية للتدين الشبابي ومحدّداته.

كما يندرج هذا العمل، وهو في الأصل جزء من أطروحة للدكتوراه للباحثة التونسية آمال موسى بعنوان: «الممارسة الدينية عند الشباب التونسي»، ضمن علم اجتماع الدين وعلم اجتماع الشباب، حيث ركزت فيه الباحثة آمال موسى، على فئة الشباب تحديداً بسبب الأهمية الديمغرافية للفئة الشبابية في المجتمع التونسي، إذ تمثل قرابة الثلث علاوة على كونها فيما يبدو، من أكثر الفئات الديموغرافية والاجتماعية امتلاكاً للأجوبة التي تبحث عنها إشكالية الكتاب وفرضياته؛ فهي فئة رئيسة في أية عملية من عمليات التغيير الاجتماعي، وتمثل مرحلة الشباب الإطار الأمثل للبناء الرمزي للهوية

الذاتية والاجتماعية والثقافية؛ ما يعني أنها مرحلة عمرية ذات ديناميكية قابلة للملاحظة والقياس بحكم انشغال هذه الفئة أكثر من غيرها بسؤال الهوية وأكثر تفاعلية وتأثراً بمكوناتها.

ففي ضوء هذه الاعتبارات، اهتم البحث بتحليل محدّدات علاقة الشباب التونسي بالدين؛ أي ما الذي يُحدد طبيعة ممارسة الشباب التونسي للدين في المعيش اليومي؟ وما هو تأثير الأطر الاجتماعية ودور مرجعيات الإسلام العائلي والشعبي والعالم والرسمي في تشكيل السلوك الديني للشباب التونسي؟ وإلى أي حد يمكن أن تستبطن الممارسة اليومية للدين مضامين احتجاجية بالمعنى السياسي، أو أنها تعبر عن دوافع متصلة بالإكراهات التي تثقل الواقع الاقتصادي للشباب التونسي؟

وأيضاً لم تغفل الباحثة عن تناول مسألة الطقوسية وتمظهرات الديني في التعبيرات الجسدية.

ويتضمن الكتاب مقدمة عامة تطرح فيها الباحثة الإطار النظري والمنهجي للبحث، وبابين كبيرين: الأول بعنوان «محددات السلوك التديني في المعيش اليومي عامة والشباب التونسي خاصة»، والثاني بعنوان «موقع الدين في المعيش التونسي عامة ومعيش الشباب خاصة»، إضافة إلى خاتمة، وبيبليوغرافيا شاملة.

الظاهرة الدينية

إن العرب والمسلمين مطالبون اليوم بالمعرفة الجدية والمعمقة للديانات الأخرى، لاسيما اليهودية والمسيحية، وما لم ينهضوا بذلك، يكونوا قد وضعوا سدّا منيعا أو حجابا سميكا بينهم وبين الإسلام عامة، وبينهم وبين القرآن خاصة، ولهذا، ولكي نفهم جذور القرآن والإسلام، ينبغي العودة إلى اليهودية والمسيحية، وهذه هي المنهجية الجنيالوجية، التي تمكن من الحفر في جذور العقائد وأصولها.

وهكذا جاء كتاب «الظاهرة الدينية من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن»، للباحث التونسي المتخصص في الدراسات المقارنة للأديان، حمادي المسعودي، والصادر حديثا عن «دار مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع» بلبنان، ليرقى بدراسة المسألة الدينية خاصة، والمسألة الحضارية عامة، إلى مرتبة الدرس العلمي، الذي يتأسس على رؤية علمية موضوعية ومنهج واضح.

لقد بيّن البحث المقارنيّ في هذا الكتاب، أنّ الإنسان خلق مقدّساته ومعبوداته آلهةً وطقوساً شبيهة به في الفكر والشعور والرغبة، فكان هذا الخلق متأثّراً بمختلف الظروف التي ابتدع فيها، وبذلك تحوّلنا من مقولة: «إنّ الآلهة خلقت الإنسان على صورتها،

وصوّرتـه فأحسـنت صورتـه»، إلى القـول: «إنّ الإنسـان خلـق آلهتـه عـلى صورتـه فأحسـن صورهـا»، ومـن مقولة الآلهـة المنعمـة عـلى البـشر بخيراتهـا إلى مقولـة الإنسـان المسـبغ عـلى الآلهـة أنفـس القرابـين والهدايـا. وقـد أكّد علـم الاجتمـاع الدّيـنيّ منـذ إيميـل دوركهايـم أنّ الدّيـن فعـل جماعـيّ اجتماعـيّ، ومثـل هـذه الأطروحـة تؤكّـد أنّ صناعـة المقـدّس هـي مـن إنتـاج الإنسـان في الأرض وليسـت مـن وحـي الآلهـة في السـماء. لذلـك، كان تصوّره لمعبوداتـه موصـولاً بالواقـع اليوميّ المعيـش، فالآلهـة تطلـب القرابـين الثّمينـة وتفـرض تقديـس الإنسـان واحترامـه لهـا - أي للآلهـة - وتشـعر بالـرّضى والغضـب، وتعـد وتتوعّـد، وتعاقـب وتثيـب، وتسـكن في الأرض، ثـمّ رفعهـا الإنسـان إلى السـماء بعـد بلوغـه درجـة معيّنـة مـن التفكـير الذّهـنيّ المجـرّد.

إنّ هـذا الفهـم لـن يتـأتّى مـا لـم يلـتزم الـدارس المقـارن بالحيـاد الدّيـنيّ والموضوعيـة العلميـة وبالإنصـات المرهـف إلى مـا تنطـق بـه النصـوص المقدّسـة، بعيـداً عـن الأفـكار المسـقطة والمسـبقة وعـن الخلفيـات الأيديولوجيـة، الـتي كثـيراً مـا تسـبّبت في الـصراع والحـروب وإراقـة دمـاء الأبريـاء.

فـإذا قرئـت النصـوص المقدّسـة بهـذه الطريقـة المحايـدة والمعترفـة بحـقّ الاختـلاف، وبنسـبية الحقيقـة، وبامتـلاك كلّ فـرد أو مجموعـة جـزءاً منهـا، اسـتطاعت البشريـة أن تعيـش في أمـن وسـلام بعيـداً عـن التقاتـل والتّناحـر.

التسامح في الثقافة العربية

يواجـه الفكـر العـربيّ اليـوم أسـئلة أثارتهـا التحـوّلات المهمّـة الـتي تمـرّ بهـا المجتمعـات العربيّـة، وهـي أسـئلة ذات علاقـة مبـاشرة بمعايـير الانتظـام في المجتمـع الواحـد، وبـين المجتمعـات، وفـق مـا تقتضيه المكاسـب القيميّـة الإنسـانيّة. وفي صـدارة هـذه الأسـئلة، سـؤال إدارة الاختـلاف في مختلـف أبعـاده، وخاصّـة منهـا البعـد الثقـافي والمعـرفي المتعلّـق بالاعتقـاد وبالـرؤى المذهبيّـة والفكريّـة. ويـكاد مفهـوم التسـامح، الـذي طـرِح حـلاً للإشـكالات الناجمـة عـن التعـدّد والاختـلاف، يحظـى بإجمـاع كـوني، وإن تعـدّدت تمثّلاتـه ومنطلقـات القبـول بـه والدعـوة إليـه. وفي الفكـر العـربي المعـاصر، مـا فـتئ يكتـسي أهمّيّـة متزايـدة بحكـم مـا تقتضيـه الأوضـاع الاجتماعيّـة والثقافيّـة والسياسـيّة مـن تعديلات وبدائـل، وبحكـم علاقتـه المبـاشرة بالتحـوّلات الدلاليّـة لمفاهيـم يلتقـي معهـا في ذات المـدار، وهـي مفاهيـم «الدولـة»، و«المواطنـة»، و«الحريّـة»، و«الهويّـة»، و«الحقيقـة».

ويظـلّ الفكـر الـذي يجـدّد أدواتـه ويراجـع مفاهيمه، متفاعـلاً مـع كلّ التحـوّلات الـتي يشـهدها الواقـع، ومنفتحـاً عـلى التطـوّر المطّـرد لمكتسـبات المعرفـة الكونيّـة، فكـراً منتجـاً يثبـت باسـتمرار حيويّتـه وانخراطـه الفاعـل في التحليـل النقـديّ للمـاضي والحـاضر، بهـدف تحديـد معالـم أفضـل لـلآتي. فـلا بنـاءَ لجديـد عـلى

أرضيّـة تنبـو عنـه، ولا آفـاق واعـدة لمـشروع فكـريّ لا يتأصّـل في واقعـه. وقيمـة التسـامح - بمـا تنهـض بـه مـن دلالات الحـقّ في الاختـلاف، والاعـتراف بالآخـر، واحترامـه- هـي شرط مـن شروط البنـاء الديمقراطـي والتوطئـة لآتٍ يكـون أفضـل، وضعـفُ حضورهـا ماضيـاً وحـاضراً سـببٌ مـن أسـباب التنامـي الخطـير لظواهـر التعصّـب والعنـف.

ومـن هنـا جـاء هـذا المـشروع البحـثي، الصـادر في كتـاب مـن جزأيـن بعنـوان «التسـامح في الثقافـة العربيـة: دراسـة نقديـةّ»، عـن «دار مؤمنـون بـلا حـدود للنـشر والتوزيـع» بلبنـان، والـذي يعـرف مسـاهمة مجموعـة مـن الباحثـين العـرب، ليتكفـل بدراسـة هـذا المفهـوم ومتعلقاتـه النظريـة والعمليـة، الماضيـة والحـاضرة. ويضـم الكتـاب سـتة محـاور كـبرى توزعـت بـين المعالجـة المفاهيميـة للمصطلحـات، والمعالجـة الإشـكالية للقضايـا، والمعالجـة التاريخيـة للظواهـر والمواقـف والوضعيـات؛ فمثلـت بذلك الإطار المناسـب لجمـع وجهـات النظـر المختلفـة، والاختصاصـات المعرفيـة المتقاطعـة، والمقاربـات المنهجيـة المتعـددة والشـاملة.

سـاهم في هـذا المـشروع الـذي أشرفـت عليـه الباحثـة التونسـية ناجيـة الوريمـي، كل مـن: منـير الكشـو، إبراهيـم الحيـاني، زهـرة الثابـت، عدنـان المقـراني، عامـر الحـافي، التجـاني أحمـدي، زهيـة جويرو، بسـمة الشـكيلي، نـادر الحمامـي، يوسـف هريمـة، هاجر خنفـير، العـادل خـضر، محمـد بنحمـاني، أشرف حسـن منصـور، محمـد بـن الطيـب، صـلاح الديـن العامـري، محمـد حسـن بـدر الديـن، حمـد محمـد سـالم، محمـد سـويلمي، محمـد الأشـهب، أحمـد زهـاء الديـن عبيـدات، حسـام كصـاي، جـلال الديـن سـعيد، محمـد بالراشـد، خمـسي الدريـدي، عبـد الحـي أزرقـان، سـعيد منتـاق، فطيمـة الرضـواني، فوزيـة ضيـف الله، وأم الزيـن بنشـيخة المسـكيني.

ارتفاع معدّلات الجوع في العالم

821 مليون شخص يعانون من نقص الغذاء في العالم

تنتشر خريطة الجوع في بقاع كثيرة من المعمور، ولا يجد نحو **821 مليون إنسان في العالم** - من مختلف الأعمار والأجناس- ما يكفي من الطعام للتمتع بحياة صحية نشيطة.

يعاني حوالي **12.9%** من سكان البلدان النامية من نقص التغذية

يعاني حوالي **12.9% من سكان البلدان النامية** من نقص التغذية، وتحتضن القارة الآسيوية العدد الأكبر من جياع العالم (بالنظر إلى عدد السكان)، لكن **القارة الإفريقية** - خصوصا منطقة إفريقيا جنوب الصحراء- تشهد أعلى معدل لانتشار الجوع في العالم، إذ يعاني واحد من كل أربعة أشخاص من نقص التغذية.

تمثل **الحروب والصراعات المسلحة** في أرجاء مختلفة من العالم سببا رئيسا وأساسيا للمجاعات المنتشرة في مناطق عديدة من العالم، وتأتي **الكوارث الطبيعية** كالجفاف وغيره في مرحلة تالية، كما يساهم الفقر وضعف البنية التحتية الزراعية والاستغلال المفرط لها في انتشار المجاعة في بلدان عديدة.

8 ملايين يمني يعانون من الجوع الشديد

يحتاج **22 مليون شخص من أصل 29 مليونا**، يمثلون جملة سكان اليمن، إلى شكل من أشكال المساعدة الإنسانية. وسيتعرض عدد أكبر من الناس لمخاطر المجاعة والمرض.

تاريخ المجاعات في العالم

شهد العالم عدة مجاعات، كان أكبرها في التاريخ المعاصر تلك التي ضربت **الصين** في الفترة ما بين 1959 و1961، وأدت إلى **وفاة ما بين 20 و30 مليون إنسان**. ومن بين المجاعات الكبرى أيضا، المجاعة التي ضربت **بيافرا** (نيجيريا) بين 1967 و1970 وأودت بحياة **مليون شخص**.

وفاة ما بين
20 و30 مليون إنسان
1959 و1961

وفاة مليون
إنسان
1967 و1970

وعانت مناطق أخرى في العالم من مجاعات كبرى خلال القرن الماضي، كما حصل في **الاتحاد السوفياتي** سابقا، و**إيران** و**كمبوديا**، وحتى **أوروبا** عرفت هي الأخرى، مجاعات متعددة في القرون الوسطى، وخلال الحربين العالميتين.

أما القارة التي عرفت أكبر عدد من المجاعات خلال العقود الماضية، فكانت القارة الإفريقية، حيث شهدت **نيجيريا** (نهاية ستينيات القرن الماضي ومطلع السبعينيات)، و**إثيوبيا** (1983-1985) مجاعات، وسجلت آخر مجاعة كبرى في الصومال عام 2011، وراح ضحيتها نحو **260 ألف شخص**.

وأعلنت **الأمم المتحدة** عن مجاعة جديدة في جنوب السودان (فبراير/شباط 2017)، هي الأولى منذ ست سنوات، ويعاني منها نحو **مئة ألف شخص**.

انعدام الأمن الغذائي الشديد بالأرقام

الجدول 2
عدد الأشخاص الذين يعانون من النقص التغذوي في العالم، 2005–2017

	معدل انتشار النقص التغذوي (بالمئة)					
	2005	2010	2012	2014	2016	2017[1]
العالم	**945.0**	**820.5**	**805.7**	**783.7**	**804.2**	**820.8**
أفريقيا	**196.0**	**200.2**	**205.2**	**212.5**	**241.3**	**256.5**
أفريقيا الشمالية	9.7	8.5	17.6	17.8	19.5	20.0
أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى	176.7	181.0	187.6	194.7	221.9	236.5
أفريقيا الشرقية	113.5	119.1	113.3	117.1	129.6	132.2
أفريقيا الوسطى	36.2	36.5	36.4	36.1	40.8	42.7
الجنوب الأفريقي	3.6	4.2	4.2	4.6	5.2	5.4
أفريقيا الغربية	33.0	31.9	33.7	36.9	46.3	56.1
آسيا	**686.4**	**569.9**	**552.2**	**523.1**	**514.5**	**515.1**
آسيا الوسطى	6.5	4.6	4.0	4.0	4.2	4.4
آسيا الشرقية	219.1	178.4	160.4	142.6	139.5	139.6
جنوب شرقي آسيا	101.7	73.7	65.1	60.6	63.6	63.7
آسيا الجنوبية	339.8	293.1	299.6	289.4	278.1	277.2
آسيا الغربية	19.4	20.1	23.1	26.5	29.1	30.2
آسيا الوسطى وآسيا الجنوبية	346.3	297.7	303.7	293.4	282.3	281.6
آسيا الشرقية وجنوب شرقي آسيا	320.7	252.1	225.5	203.2	203.1	203.3
آسيا الغربية وأفريقيا الشمالية	29.1	28.6	40.7	44.3	48.6	50.1
أمريكا اللاتينية والبحر الكاريبي	**51.1**	**40.7**	**38.9**	**38.5**	**38.9**	**39.3**
البحر الكاريبي	9.1	8.0	7.9	7.7	7.2	7.0
أمريكا اللاتينية	42.1	32.6	31.0	30.8	31.7	32.3
أمريكا الوسطى	12.4	11.6	11.9	11.6	11.0	11.0
أمريكا الجنوبية	29.6	21.1	19.1	19.3	20.7	21.4
أوسيانيا	**1.8**	**1.9**	**2.0**	**2.3**	**2.6**	**2.8**
أمريكا الشمالية وأوروبا[2]	**26.4>**	**27.0>**	**27.2>**	**27.3>**	**27.5>**	**27.6>**

[1] القيم المتوقعة.
[2] تشير الأرقام الخاصة بأمريكا الشمالية وأوروبا إلى نسبة أقل من 2.5 في المائة من السكان سنويا.
المصدر: منظمة الأغذية والزراعة.

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر الآن

الحالة الدينية في تونس
دراسة تحليلية ميدانية

4 مجلدات

status.religion.mominoun.com

«الكتابة والاغتراب ...
هويات متصدعة»

ترقبوا

في العدد القادم