

جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
ظهر المهرز - فاس



مركز دراسات الدكتوراه: الجماليات وعلوم الإنسان
تكوين الدكتوراه: آليات التفكير والديناميات النفسية والاجتماعية
تخصص: علم الاجتماع

العنف لدى الفاعل الإسلامي الأصولي
(تحليل سوسيولوجي لنظامه الأخلاقي ومنظومته الدينية)
أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

تحت إشراف الأستاذ:
عبد السلام الفراعي

اسم الطالب: إلياس المرابط
ر.و.ط: 2826814969

السنة الجامعية: 2021/2020

إهداء

إلى أمي وأبي؛ ربّ ارحمهما كما ربياني صغيرا

إلى إخوتي؛ كل باسمه

إلى جميع أفراد العائلة والأصدقاء

إلى جميع أساتذتي وكل من علمني حرفا

إلى كل من له فضل علي

بارك الله فيهم جميعا

شكر وتقدير

أُعرب عن خالص شكري وامتناني لأستاذي العظيم والمتواضع عبد السلام الفراعي الذي تفضّل بقبول الإشراف على هذه الأطروحة، والذي لم يبخل عليّ طوال مراحل إعدادها بتوجيهاته اللطيفة وملاحظاته المركزة وإرشاداته الحسنة. إذ بالرغم من تجاوز هذا العمل لأجله المسمى، إلا أنه تلقى ذلك برحابة صدر ورفعة خُلق. فبارك الله فيه وأكرمه حُسن الجزاء.

ملخص

تتناول هذه الأطروحة تحليل فعل العنف المؤسّس على مسوغات دينية عند الفاعل الإسلامي الأصولي، وذلك في إطار رؤية سوسيولوجية وإشكالية عامة تروم فهم كيفية انبثاق هذا الفعل المُبرّر دينيا باعتباره فعلا اجتماعيا ذو أسّ أخلاقي. فإذا كانت بعض الأبحاث والدراسات السوسيولوجية، التي قدّمت مجموعة من الإيحاءات المفاهيمية لهذه الأطروحة، قد تناولت إشكاليات متنوعة تنمّ على وجود علاقات معينة، مباشرة وغير مباشرة، بين بعض المنظومات الفكرية الإسلامية وبين تأصيل ممارسة العنف عبر اعتمادها تحليلات ذات أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية، فإن التحليل المُعتمد لفهم علاقة العنف بالتدين الأصولي بشكل مباشر في هذا البحث يقوم على النّظر في التّفاعل الحاصل بين النظام الأخلاقي للفاعل الإسلامي وبين المنظومة الدينية الأصولية التي يتدبّن بها، والذي يكون من نتيجته - أي التّفاعل - إتيان هذا الفاعل الأخلاقي الاجتماعي لفعل العنف تجاه الآخر المُختلف. وفي فلك إدراك المقاربة التحليلية المتوخاة، تم الاعتماد منهجيا على تحليل مضمون مجموعة من البيانات الواقعية غير التّفاعلية، باعتبارها بيانات أنتجت بشكل مُستقل ومُسبق عن هذا البحث، وفق منهجية النظرية المؤسّسة *Grounded theory*. وتتمثل هذه البيانات في كونها عينة نظرية مُكوّنة من معطيات مأخوذة من كتابات وخطابات بعض أعلام الفكر الإسلامي الأصولي من جهة، وأيضا من معطيات مأخوذة من تجارب معيشة مُحكيّة لبعض الفاعلين الإسلاميين من جهة أخرى. اعتمادا على هذا التحليل المنهجي الكيفي، انتهينا إلى أن مردّ عنف الإسلامي الأصولي هو تعطلّ نظامه الأخلاقي إزاء المنظومة الدينية الأصولية التي يؤمن بها، وذلك عبر حدّ هذه الأخيرة من استقلاليتها المعرفية. الأمر الذي يخلق عند هذا الفاعل بانسجام باعنا أخلاقيا وإطارا شرعيا لممارسة العنف.

Abstract

This thesis is analysing the act of violence religiously justified by fundamentalist Islamic actor, in the range of a sociological view and in a general problematic framework which tries to grasp the procession way of that justified act as a social act with an ethical basis. The analysis adopted here to understand directly the relationship between violence and fundamentalist religiosity in this research is based on looking at the interaction between the moral system of the Islamic actor and the fundamentalist religious system that he believes in, which makes this social ethical actor to commit violence against the other. Inspired here by a set of conceptual connotations of some sociological research and studies that addressed various problematics reveal directly and indirectly the existence of certain relationships between some Islamic intellectual systems and the matter of incitement to violence, by adopting analyses with political, social and cultural dimensions. In the context of developing that analytical approach, methodologically, we applied "content analysis" method to a set of non-interactive realistic data that was produced independently and previously for this research, according to the methodology of "Grounded theory". In fact, this data is a "theoretical sample" taken on the one hand, from the writings and speeches of some Islamic fundamentalist thought's pioneers, and also taken on the other hand, from the life experiences histories of some Islamic actors. Based on this qualitative methodological analysis, we concluded that the Islamic fundamentalist's violence is due to the deactivation of his ethical system in front of the fundamentalist religious system that he believes in, by limiting his own cognitive independence. Which creates harmoniously a moral motivation and a legal framework of the violence for this actor.

الفهرس

10	مقدمة
13	الفصل التمهيدي
14	توطئة
16	المبحث الأول: المدخل النظري الإشكالي
16	أولاً. إشكالية البحث
18	ثانياً. فرضية البحث
19	ثالثاً. الدين والعنف: مداخل مفاهيمية على ضوء أبحاث علمية سابقة
20	أ. بحث محمد عباو حول "التنشئة الاجتماعية للهوية الإسلامية وتغيرها"
20	I. تقديم عام للبحث
23	II. تحليل خلاصات مرتبطة بإشكالية الأطروحة
23	1. بين الدين والتدين
33	2. الهوية الدينية والفكر الأصولي
37	ب. أطروحة نور الدين زاهي حول " علاقة الزاوية بالحزب في المجتمع المغربي"
37	I. تقديم عام للأطروحة
38	II. تحليل خلاصات من الأطروحة
38	1. الجماعات الإسلامية: مقارنة تاريخية مفاهيمية
42	2. تناقضات الجماعات الإسلامية أم مشتركاتها الفكرية؟
45	ت. أطروحة نور الدين زاهي حول " المقدس والمجتمع بالمغرب الحالي"
45	I. تقديم عام للأطروحة
47	II. تحليل خلاصة الفصل الثالث من الأطروحة
47	1. تطرف الجماعات الإسلامية وعنفها: مدخل مفاهيمي إشكالي
49	2. الجماعات الإسلامية وسؤال العنف
55	3. التطرف في الحقل الديني - السياسي
59	المبحث الثاني: المدخل المنهجي للعمل الميداني والتحليل السوسولوجي
59	أولاً. منهجية البحث الميداني
64	ثانياً. تقنية البحث الميداني
65	ثالثاً. عينة البحث الميداني
67	رابعاً. الفعل الأخلاقي كمفهوم منهجي للتحليل السوسولوجي
68	أ. مقارنة مفاهيمية
72	ب. أساس الأخلاق
84	ت. غاية الأخلاق
92	ث. الأخلاق في الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع
107	المبحث الثالث: المدخل الاستيمولوجي للبحث (سوسولوجيته وفلسفته)

107	أولاً. لماذا هذا البحث؟
112	ثانياً. كيف هذا البحث؟
113	أ. الاعتبارات الموضوعية
115	ب. الاعتبارات الذاتية

الفصل الأول: أثر المنظومة الإسلامية الأصولية على النظام الأخلاقي للفاعل.....118

119	توطئة
120	المبحث الأول: المتن المعتمد - تحليل المضمون
121	أولاً. الإطار المرجعي لتحليل مضمون نصوص المتن
122	ثانياً. تحليل مضمون النص الأول (نموذج أبو حفص)
123	أ. مضمون النص
123	I. الجزء الأول للنص
125	II. الجزء الثاني للنص
126	III. الجزء الثالث للنص
129	IV. الجزء الرابع للنص
129	ب. تحليل مضمون النص
130	I. وحدات التحليل
135	II. فئات التصنيف
146	ثالثاً. تحليل مضمون النص الثاني (نموذج محمد الفاهم)
147	أ. مضمون النص
153	ب. تحليل مضمون النص
153	I. وحدات التحليل
159	II. فئات التصنيف
169	رابعاً. تحليل مضمون النص الثالث (نموذج سيد قطب)
170	أ. مضمون النص
170	I. الجزء الأول للنص
174	II. الجزء الثاني للنص
179	III. الجزء الثالث للنص
181	ب. تحليل مضمون النص
182	I. وحدات التحليل
188	II. فئات التصنيف
200	المبحث الثاني: نحو تأسيس نظري للأثر الأخلاقي للمنظومة الإسلامية الأصولية
200	أولاً. التراكيب النظرية للبيانات المتنّية
213	ثانياً. المسار التّدثيني لدى الإسلامي الأصولي
224	ثالثاً. التّدثين الأصولي ومحدودية الاستقلال المعرفي
226	أ. انعكاسات التّدثين الأصولي السلفي

231	ب.انعكاسات التدين الأصولي للجماعات الحركية
236	المبحث الثالث: خلاصات انعكاسية بنائية
237	أولاً. ما هي الأخلاق؟
243	ثانياً. ما هو الدين؟
243	أ.الدين في المقاربة السوسيو معرفية
247	ب.الدين والمقدس
250	ت.تركيب عام
251	ثالثاً. ما هو الدين بالنسبة للأخلاق؟
254	رابعاً. ما هي الأصولية؟

الفصل الثاني: أثر المنظومة الإسلامية الأصولية على الفعل الاجتماعي للفاعل.....261

262	توطئة
263	المبحث الأول: المتن المعتمد - تحليل المضمون
265	أولاً. الإطار المرجعي لتحليل مضمون نصوص المتن
266	ثانياً. تحليل مضمون النص الأول (نموذج أبو حفص)
266	أ.مضمون النص
266	I. الجزء الأول للنص
268	II. الجزء الثاني للنص
269	ب.تحليل مضمون النص
270	I. وحدات التحليل
272	II. فئات التصنيف
277	ثالثاً. تحليل مضمون النص الثاني (نموذج محمد الفاهم)
277	أ.مضمون النص
282	ب.تحليل مضمون النص
283	I. وحدات التحليل
286	II. فئات التصنيف
293	رابعاً. تحليل مضمون النص الثالث (نموذج سيد قطب)
293	أ.مضمون النص
293	I. الجزء الأول للنص
295	II. الجزء الثاني للنص
299	III. الجزء الثالث للنص
302	ب.تحليل مضمون النص
302	I. وحدات التحليل
307	II. فئات التصنيف
315	خامساً. تحليل مضمون النص الرابع (نموذج أبو بكر البغدادي)
315	أ.مضمون النص

315	I. الجزء الأول للنص
318	II. الجزء الثاني للنص
323	ب. تحليل مضمون النص
323	I. وحدات التحليل
326	II. فئات التصنيف
331	سادسا: تحليل مضمون النص الخامس (نموذج محمد عبد السلام الفرج)
331	أ. مضمون النص
334	ب. تحليل مضمون النص
335	I. وحدات التحليل
336	II. فئات التصنيف
340	المبحث الثاني: نحو تأسيس نظري للأثر الاجتماعي للمنظومة الإسلامية الأصولية
340	أ. أولًا. التراكيب النظرية للبيانات المتنّية
350	ثانيًا. تطرّف المحاكمات العملية للإسلامي الأصولي
352	أ. المقاربة الأخلاقية للمحاكمات العملية
358	ب. المقاربة الموضوعية للمحاكمات العملية
362	ثالثًا. الشرعية الدينية لفعل العنف المقدس
367	المبحث الثالث: خلاصات انعكاسية بنائية
369	أ. أولًا. ما هو التّطرّف؟
369	أ. التّطرّف: إدراك مشوه ومختزل للعالم
371	ب. التّطرّف: الخوف من الآخر وإقصائه
374	ثانيًا. ما هو العنف؟
374	أ. العنف غير المباشر (أو العنف البنيوي)
376	ب. العنف العملي: الجهل والخوف
378	ت. تركيب عام
379	ثالثًا. الإرهاب: تحليل نقدي
380	أ. مدخل تعريف إشكالي
382	ب. الإرهاب في المقاربة السياسية
385	ت. الإرهاب: مقاربة فكرية نقدية
388	ث. الإرهاب: مقاربة سوسولوجية
393	ج. الإرهاب والإعلام: مقاربة عملية لسوسولوجيا مفهوم الإرهاب

396..... خاتمة

399..... قائمة المراجع

مقدمة

يدور المقال بين دفتي هذا البحث حول المصداق الواقعي لظاهرة العنف النوعي - الديني المسمى "إرهابا"، انتقائيا وحصريا، عند فاعليه من المتدينين الإسلاميين. مع التأكيد منذ المبدأ على تسجيل هذا الطرح العلمي حذره وحيطته الشديدين من الاستخدام التعسفي لكل المفاهيم والترابطات الشائعة، وغير علمية، في مثيلات هذا التناول؛ من قبيل مفهوم الإرهاب على وجه الخصوص، وأيضا من قبيل ربط هذا المفهوم بشكل آلي بعقيدة أو جماعة معينة. إذ ليس من نية هنا في كتابة سرد جردى حول الموضوع المراد بحثه، إنما النية معقودة فقط على تحليل هذا الموضوع وفق رؤية سوسولوجية راعية لقيمة مضمونها العلمية. غير أن كل قارئ لهذا الكلام المبدئي، وبالجزم، سوف يحصل لديه، على الأقل، استفهام حول مدى تصديق هذا البحث لترابط دين الإسلام بالعنف، إن لم تتكون عنده، وبشكل مباشر، مصادرة مؤكدة لذلك التصديق. الأمر الذي يستلزم أفراد مناقشة توضيحية لهذا الاستفهام منذ البداية.

نجد من ناحية، أن معظم الأوساط الإعلامية والسياسية، في المجتمعات الغربية خاصة، لا تجد حرجا في ربط كثير من وقائع العنف، التي تنعتها "إرهابا"، بدين الإسلام وبفاعلين مسلمين. الأمر الذي يعمل، من خلال ذلك، على خلق ونشر انطباع عام سلبي حول المسلمين باعتبار كونهم "إرهابيين محتملين"، وبالتالي تعزيز الصورة النمطية الموجودة أصلا لدى جماهير المجتمعات الغربية حول العلاقة الإيجابية للإسلام بالعنف. كما نجد في ذات الناحية أن كثيرا من الأعمال السينمائية الغربية، على وجه التخصيص، التي كان من المفترض أن تكون رسائل فنية للتسامح والتعايش، تساهم بدلا من ذلك، هي الأخرى، وبشكل هائل، في تكريس هذه الصلة القذحية¹ ومن ناحية مقابلة، نجد أن هناك جبهة قوية من الشخصيات الإسلامية الفكرية والسياسية والإعلامية، وحتى غير إسلامية، تعمل بجهد جهيد

¹ أنظر:

- تقرير حلقة برنامج "في العمق". (2016، 16ماي). لماذا يرتبط الإرهاب بالمسلمين في الإعلام الغربي؟. قناة الجزيرة. مسترجع من:

<https://www.aljazeera.net/programs/in-depth/2016/5/16/لماذا-يرتبط-الإرهاب-بالمسلمين-في-الإعلام-الغربي>

على نفي تعلق تهمة العنف، أو "الإرهاب"، بدين الإسلام. وذلك بالرغم من الكثافة النوعية لأعمال العنف التي تتبناها تنظيمات وجماعات إسلامية مختلفة ضد غير المسلمين والمسلمين سواء، داخل بلدان غير إسلامية وإسلامية معا. وإزاء هذا السجال الفكري والسياسي، بين المنظورات المؤيدة والأخرى النافية لعلاقة الإسلام بالعنف، ينطلق هذا البحث السوسيولوجي من وجهة نظر واقعية ومحايدة، اعتمادا على فكرة منطقية بسيطة مفادها أنه لا يمكن بناء حكم مطلق على نموذج كُلي من خلال واقع جزئي. بعبارة أدق بالنسبة لسياق الحديث، لا يمكن القضاء حسما بشأن المطلق الديني من خلال بعض مصاديقه التَّدِينِيَّة. كما لا يمكن أيضا، وبالمثل، لأي مصداق تَدِينِي (ممارسة دينية) أن يدعي لنفسه تمثيلية دينية مطلقة. وبناءا على النظرة الواقعية المعتمدة في هذا البحث، يمكن القول أنه إذا كانت علاقة العنف بدين الإسلام غير قابلة موضوعيا للإثبات، فإن علاقة العنف بنموذج تَدِين إسلامي معين ثابتة بلا ريب. ويكفي دليلا على ذلك ما سبق ذكره حول كثافة العنف النوعي الذي تتبناه تنظيمات قتالية إسلامية؛ وباسم دوافع دينية. ومنه، فإن هذا البحث ليس تحليلا فكريا، فلسفيا، يهتم بصدقية تعلق العنف بالنص الديني للإسلام، بل إنه تحليل سوسيولوجي يهتم برابطة صادقة بين العنف، كفعل أخلاقي اجتماعي، وبين نموذج تَدِين إسلامي محدد. إنه اهتمام وتحليل لتأويل واقعي مُنَزَل لا اهتماما بنص مثالي مُعَلَّق.

وفي مستوى أكثر تقدما حول توضيح غاية هذا التحليل السوسيولوجي المنشود، لا بد من تقديم هذه الفكرة المفصلية. في الواقع، وبناءا على طبيعتها السوسيولوجية، لا تأخذ هذه المقاربة اهتماما مباشرا بتأويلات النص الديني للإسلام التي تمنح الفاعل الديني الإسلامي، الذي يتبناها، شرعية لممارسة العنف. إنما ينصب اهتمامها المباشر بالأثر العملي لهذه التأويلات في الواقع. وهو ما يرتبط بشكل أساسي بمسألة إيمان الفاعل بهذه التأويلات، وبتبنيه إياها، قبل تفعيله لها. وحسب هذه الرؤية التحليلية، لا يمكن للمنظومات التأويلية الدينية الإسلامية المشرعة لممارسة العنف أن تستنفر الفاعل وتُجَنِّده لفعل العنف، بشكل آلي، من

دون أن يكون لهذا الفاعل إيمان بتلك المنظومات. إذ لو تمّ اعتماد هذا الاستلزام الآلي كتفسير مُطمئن، لأمكن وفق ذات الاستلزامية الآلية، القول بأن كُلاً من أوّل النص الديني للإسلام تأويلاً مُشرعاً لممارسة العنف، هو بالضرورة فاعل إسلامي للعنف. ومنه، لأمكن اعتبار كل أولئك الذين يقولون بتشريع نص الإسلام للعنف وبتحريضه على ممارسته، كمعظم السياسيين والإعلاميين في الغرب، فاعلين إسلاميين للعنف، وذلك لمجرد أنهم قد فهموا وأولوا النص الديني للإسلام كما أوّله منظرو ومقاتلو التنظيمات القتالية الإسلامية.

بمقتضى الاهتمامات المُعلن عنها لهذه المقاربة، فإن التحليل السوسيولوجي الذي سيؤطر حدودها، سيكون عبارة عن تشريح لفاعل العنف لدى الفاعل الديني الإسلامي الذي يؤمن بشكل مثالي بتأويل معين لنص دين الإسلام، ذاك التأويل الأصولي الذي يعتبر ذاته بأنه الحائز الوحيد على حق فهم هذا النص. وفي سبيل ذلك، سيتم التّركيز بشكل أساسي على مفهوم الفاعل الديني باعتباره فاعلاً أخلاقياً اجتماعياً، نظراً للبعد الحاسم لإيمان هذا الفاعل الإسلامي الأصولي بمنظومة إسلامية أصولية، مُشرّعة للعنف، في ممارسة هذا الأخير. كما سيتم التّركيز أيضاً على فعل العنف، باعتباره فعلاً أخلاقياً اجتماعياً. على أن يتمّ التركيز في النهاية على التفاعل الحاصل بين هذا الفاعل وتلك المنظومة الدينية الأصولية باعتباره، أيضاً، تفاعلاً أخلاقياً اجتماعياً.

وتجدر الإشارة في هذا المبدأ، إلى كون هذا البحث السوسيولوجي لن يقتصر على تحليلات نظرية مجردة حول الواقع العملي المدروس. بل إنه سيقوم بتفصيل أطروحاته وبناء خلاصاته من خلال اعتماد منهجية بحثية ميدانية، كيفية مميزة، لأجل تحليل مضمون مجموعة من المعطيات الواقعية المتنوعة حول الواقع المدروس، والتي تم استقاؤها من خلال ميدان ذو أجزاء متنوعة من حيث المكان و الزمان. ويتفصل هذا الأمر، على جملة، في تحليل مضمون مجموعة من المصادر المؤسّسة للفكر الإسلامي الأصولي المعاصر، وكذا تحليل مضمون مجموعة من التجارب الفردية داخل تنظيمات إسلامية قتالية وجماعات إسلامية أصولية.

الفصل التمهيدي

توطئة

لعل انفجار ظواهر العنف بمختلف أشكاله هي أبرز المعضلات الإنسانية والاجتماعية التي باتت تعاني منها المجتمعات الإنسانية في العالم المعاصر. وفي هذا السياق، يبقى مصطلح "الإرهاب"، المُقْلَق، كتعبير عن نمط نوعي للعنف، أكثر أنواع عنف اليوم كثافة وتميزاً. إذ على المستوى الإحصائي، يمكن الجزم بأن البلدان التي سلّمت من مثل هذا العنف النوعي تكاد تكون معدودة. وعلى المستوى النوعي، يمكن القول بأن حوادث هذا العنف تظل أكثر حوادث العنف استثنائاً بالاهتمام الإنساني المختلف؛ السياسي، القانوني، الإعلامي، الفكري...

ومن ناحية تفسيرية لمجمل الرؤى التحليلية المتعلقة بهذا العنف النوعي، نجد أن هذا الأخير يرتبط بمجموعة مختلفة من الدوافع الذاتية والعوامل الموضوعية؛ اقتصادية، سياسية، دينية. غير أن الدوافع والعوامل الدينية، القائمة على أسس عقديّة تبقى، حسب معظم هذه الرؤى، هي الأسس الأكثر كثافة والأكثر ترويجاً، والأكثر إقناعية في تفسير هذا النمط من العنف. وفي إطار هذا التفسير الديني، تبرز وقائع هذا العنف المرتبطة بمكونات دينية إسلامية أصولية، منظومات فكرية دينية، جماعات وتنظيمات حركية، باعتبارها أكثر تجليات هذا العنف انتشاراً وقوة، سواء داخل مجتمعات مسلمة أو غير مسلمة.

يمكن أن نتفق مبدئياً على صدق وصحة هذه الرؤى التفسيرية إذا ما طالعنا معظم الإحصاءات الظاهرية المتعلقة بتكثيم حوادث هذا العنف النوعي الديني المرتبطة بتنظيمات وفاعلين إسلاميين أصوليين خلال السنوات القليلة المنصرمة، إن داخل بلدان إسلامية أو غير إسلامية. نذكر منها، على سبيل المثال والاستئناس لا الحصر، في بلد إسلامي، الرقم الكبير المسجل حول عدد " الخلايا الإرهابية" التي تم تفكيكها في المغرب منذ سنة 2015. حيث صرّح مدير المكتب المركزي للأبحاث القضائية حول هذا الشأن بأن فرقة مكافحة الإرهاب التابعة للمكتب تمكنت من تفكيك ما لا يقل عن 57 خلية [منذ سنة 2015]، منها 51 لها ارتباط

بما يعرف بتنظيم "الدولة الإسلامية" و6 خلايا أخرى ترتبط بتيار "الفيئ والاستحلال".² وفي علاقة مع هذه التنظيمات القتالية الموجودة في سوريا، لا زالت تأكيدات كثير من الإحصائيات تتوالى بخصوص العدد الكبير للمقاتلين المغاربة الذين التحقوا بها وتجنّدوا في صفوفها. إذ حسب إحصائية للمكتب المركزي للأبحاث القضائية أيضا [حول المقاتلين المغاربة في سوريا]، فإن هناك 929 مقاتلا في صفوف "داعش"، و100 ضمن مقاتلي حركة "شام الإسلام"، وما يزيد عن 50 مقاتلا بـ"جبهة النصرة" التي غيرت اسمها إلى "فتح الشام"، فيما يتوزع بقية هؤلاء المقاتلين على عدد من الميليشيات الأخرى المتبقية.³ ولا ننسى في هذا السياق الإحصائي حول المغرب، ذكر حادثة العنف النوعية التي شهدتها البلد خلال أواخر سنة 2018، والتي تتمثل في جريمة ذبح السائحتين الإسكندنافيتين بمنطقة "شمهروش" بضواحي مدينة مراكش يوم 17 دجنبر 2018.

أما بالنسبة لوقائع هذا العنف النوعي على مستوى بلدان غير إسلامية، فلا شيء أدلّ على كثافتها في هذه الجغرافيات غير إسلامية من الحوادث التي شهدتها فرنسا منذ سنة 2015. إذ وفقا لإحصائية منشورة،⁴ شهدت فرنسا 10 حوادث من هذا العنف النوعي ما بين سنتي 2015 و 2017. خمسة منها خلال سنة 2015، وثلاثة منها خلال سنة 2016، وحادتتين خلال سنة 2017.

وأمام هذا الكمّ المتنوع من العنف النوعي القائم على دوافع وأسس دينية، كان لا بد للمقاربة السوسيولوجية أن تضطلع بدورها المعهود في تفكيك الشروط والتراكمات المغذية لهذا الفعل الإنساني المتربّص. ولازالت المجهودات الفكرية والعلمية؛ دراسات وبحوث، لقاءات وندوات، مقالات وتقارير، تتوالى حول هذا الموضوع من مختلف الجامعات والمعاهد

² Le 360 (2018، 11 أكتوبر). مدير "البيج" يكشف حصيلة تدخلات المكتب ضد الخلايا الإرهابية. مسترجع من: <http://ar.le360.ma/politique/141058>

³ عربي 21. (2018، 18 غشت). الأمم المتحدة: الجهاديون المغاربة ضمن النواة الصلبة لـ"داعش". مسترجع من: <https://arabi21.com/story/1116755/الأمم-المتحدة-الجهاديون-المغاربة-ضمن-النواة-الصلبة-ل-داعش>

⁴ اليوم السابع. (2018، 23 مارس). تعرف على أبرز الهجمات الإرهابية في فرنسا منذ يناير 2015. مسترجع من: <https://www.youm7.com/story/2018/3/23/3709106/2015-تعرف-على-أبرز-الهجمات-الإرهابية-في-فرنسا-منذ-يناير>

والمؤسسات العلمية والسياسية. وإلى جانب هذه المجهودات العلمية، تروم هذه المحاولة البحثية المراد إنجازها تقديم قراءة سوسيولوجية خاصة لهذا العنف الديني النوعي المسمى "إرهاباً". فكيف يمكن لهذا الواقعة الاجتماعية - الإنسانية أن تكون موضوعاً سوسيولوجياً؟ وكيف يمكن للتحليل السوسيولوجي تولي هذه المهمة؟

المبحث الأول: المدخل النظري الإشكالي

أولاً. إشكالية البحث

تعتبر الإشكالية في البحث السوسيولوجي بناءً علمياً قائماً بذاته، يتعلق برؤية وتوجهات الباحث الإبتيمولوجية والنظرية، وليست أبداً مجرد معطى اجتماعي عفوي يطرح نفسه. وحسب سيرج بوغام، فإن هذا الأمر يتمثل في الحقيقة في تسليط نظر جديد على الواقع ومسائلته بطريقة أخرى. كيف يتفق أن يأتي الناس ما يأتون من الأفعال، وما هي دوافعهم الحقيقية التي تتجاوز عادة ما يقدم على أنه بدهة؟⁵ إن الإشكالية إذن، وبعبارة أكثر تحديداً، هي نقل للموضوع المراد بحثه من المجال الاجتماعي العفوي إلى المجال السوسيولوجي العلمي. ولهذا تعتبر الإشكالية ذلك التتويج النهائي، أو المرحلة الأخيرة، لسؤال الموضوعة السوسيولوجية (بناء الموضوع السوسيولوجي).

ولما كان الموضوع الاجتماعي المراد تناوله، سوسيولوجياً، في هذا البحث، كما سبق تفصيله، يتمثل في الكثافة النوعية لمظاهر العنف، المتكررة والمنتشرة، عند المتدينين الإسلاميين الأصوليين؛ إن داخل مجتمعات إسلامية أم داخل أخرى غير إسلامية. فإن أشكالية هذا الموضوع الاجتماعي تحتاج إلى قاعدة نظرية واسعة يلتقي فيها الديني والاجتماعي والأخلاقي. إذ لا بد من العودة إلى النظرية السوسيولوجية، وحتى الفلسفية، حول الدين، والعنف، وحول كثير من المفاهيم الأخرى التي لا مندوحة من تثبيتها في هذا التفصيل

⁵ بوغام سيرج. (2012). ممارسة علم الاجتماع (ط.1) (منير السعيداني، مترجم). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 41.

السوسيولوجي. وكذا العودة إلى ذات النظرية حول مفهوم الأخلاق، وبشكل منهجي أكثر تركيزاً. وكل هذا بغية إعادة بناء تصورات نظرية سوسيولوجية جديدة للمفاهيم المراد الوصول إلى بنائها، أو إعادة بنائها، من جديد في هذا التحليل السوسيولوجي.

في الواقع، تأخذ المقاربة المراد تنفيذها في دراسة هذا الموضوع الاجتماعي هيكلها المنهجي والنظري انطلاقاً، من جهة نظرية - ذاتية، من اعتبارات فكرية محددة تقضي بكون الفاعل الاجتماعي هو فاعل ذو جوهر أخلاقي، وبكون فعله الاجتماعي فعلاً يتميز بنفس الخاصية الجوهرية؛ أي أنه فعل أخلاقي بامتياز،⁶ وانطلاقاً أيضاً، من جهة إبستمولوجية - موضوعية، من الاعتبارات العملية الطبيعية للموضوع المراد بحثه، والتي تجعل البحث منصبا على الفعل الاجتماعي الأخلاقي للفاعل الاجتماعي الأخلاقي.⁷

من خلال هذا التفصيل المنهجي الأساسي، وإزاء فعل العنف، باعتباره فعلاً اجتماعياً أخلاقياً، لدى المتدين الإسلامي الأصولي، باعتباره فاعلاً اجتماعياً أخلاقياً، كيف يمكن أن نفهم فعل العنف لدى الفاعل المتدين بمنظومة إسلامية أصولية؟ يختزل هذا التساؤل بشكل حصري الإشكالية العامة لهذا البحث. والتي هي عبارة عن محاولة تجريدية لفهم علاقة فعل أخلاقي لفاعل أخلاقي مرتبط بمنظومة دينية. ولما كان الفعل الأخلاقي يتأسس من خلال وجود نظام أخلاقي قائم بذاته عند الفرد الاجتماعي، كما سوف يتم تبين ذلك في الطرح النظري للبنية المفاهيمية للفعل الأخلاقي، فإن تساؤلاً فرعياً أولياً ينبثق بقوة إزاء هذا المسألة الأخلاقية؛ والذي يمكن صياغته كالتالي: كيف يمكن أن نفهم العلاقة بين منظومة إسلامية أصولية وبين النظام الأخلاقي للفاعل المتدين بها؟ وهو التساؤل الذي يعقب الإجابة عنه تساؤل فرعي آخر يمكن تفصيله في الاستفهام التالي: كيف يمكن أن نفهم العلاقة بين منظومة إسلامية أصولية وبين ممارسة العنف لدى الفاعل المتدين بها؟

⁶ أنظر تفصيل هذه الرؤية النظرية حول الأخلاق في محور " الفعل الأخلاقي كمفهوم منهجي للتحليل السوسيولوجي " من هذا الفصل التمهيدي.

⁷ أنظر تفصيل الأساس الإبستمولوجي للتحليل السوسيولوجي المراد إنجازه في هذا البحث في محور " المدخل الإبستمولوجي للبحث " في هذا الفصل التمهيدي.

ثانياً. فرضية البحث

تعتبر الفرضية، في مستواها الجوهري، في هذا البحث مجالاً لتحليل ومناقشة تساؤلات إشكاليته، وليست أجوبة افتراضية مسبقة. ومنه، فإن فرضية هذا البحث سوف تكون عبارة عن مجموعة من الأفكار المقابلة للتساؤلات المختزلة لإشكالية. أما في مستواها الشكلي، فإن الطبيعة الشكلية لهذه الفرضية ينبغي أن تكون محاكية للشكل الذي طُرحت فيه إشكالية هذا البحث؛ وذلك تلبية لضرورة انسجام الفرضية والإشكالية معاً، وحفاظاً على تناسقهما المنهجي المفترض. وعليه، فإذا كانت الإشكالية قد تم طرحها، أنفاً، في شكل تساؤل عام واحد وتساولين فرعيين اثنين، فإن شكل هذا الطرح يستلزم إعادة تطبيقه مرة أخرى بصدد صياغة فرضية البحث.

يمكن إذن صوغ الفرضية العامة لفهم فعل العنف لدى الفاعل المتدين بمنظومة إسلامية أصولية على النحو التالي:

- تعمل المنظومة الإسلامية الأصولية على تعطيل حيوية النظام الأخلاقي لدى الفاعل المتدين بها، الأمر الذي يخلق لديه استعداداً شرعياً لممارسة العنف. تمثل هذه الفرضية تشريحاً أخلاقياً لسيرورة انبثاق فعل العنف لدى الفاعل الإسلامي الأصولي.

كما يمكن، أيضاً، تقسيم هذه الفرضية العامة إلى فرضيتين فرعيتين اثنتين مقابلتين لتساؤلي الإشكاليتين الفرعيتين وفق الشكل التالي:

- تؤثر المنظومة الإسلامية الأصولية بشكل سلبي على فاعلية النظام الأخلاقي للفاعل المتدين بها. حيث أنها تحدُّ من استقلاليته المعرفية، وتشكل لديه، بالمقابل، قالباً معرفياً رديفاً. وتعتبر هذه الفرضية عن محدودية الاستقلال المعرفي لدى هذا الفاعل المتدين بمنظومة إسلامية أصولية.

- تمنح المنظومة الإسلامية الأصولية للمتدين بها، استعدادا وشرعية لممارسة العنف. وتعتبر هذه الفرضية عن وجود شرعية دينية تدفع هذا الفاعل المتدين إلى ممارسة العنف.

ثالثا. الدين والعنف: مداخل مفاهيمية على ضوء أبحاث علمية سابقة

يستلزم البحث الموضوعي أساسا نظريا صلبا يدعم بنيته المترتبة، باعتباره طيًا منهجيا لمراحل فكرية وعملية. كما أنه يشترط أيضا أن يكون إضافة جديدة متساوقة مع حصيلة التراكمات المعرفية السابقة. ومنه، فإنه بالرغم من كون المنهجية المعلن عنها في هذا البحث منهجية كيفية تفترض الانطلاق من جمع وتحليل وقائع ميدانية، في المبدأ؛ توخيا للوصول إلى بناء نظري متكامل في المنتهى، فإن ذلك لا يعني أبدا عدم احترام الشرطين السابقين لموضوعية وتراكمية البحث، والاستظهار عليهما، بالمقابل، بمقاربة مباشرة تقطع نفسها عن جميع الجذور المعرفية السابقة. بناء على هذا، كيف يغدو القيام بهذا التوافق المنهجي ممكنا في إطار هذا البحث؟

إن المسألة التي سوف نستغل هذا المدرج كفرصة لبلورتها وللتعبير عنها بشكل أكثر عمقا وأكثر وضوحا وتحصينا، لهي مسألة توفير الأدوات المفاهيمية الأولية لتحليل ومناقشة إشكالية هذا البحث. وذلك لأنه ليس هناك طريقة لإحداث هذا الإجراء الاستباقي أفضل من إجراء قراءة تحليلية للدراسات السابقة المتقاطعة مع هذه الأطروحة على ضوء إشكالياتها. إن هذا الإجراء النظري المبدئي الخاص بمشروع بحث جنين واستعانة بإرث معرفي سابق هو الخطوة المنهجية التي من شأنها أن تمنح لأطروحة هذا البحث أصالتها ومكانتها جنبا إلى جنب مع مثيلاتها السابقة.

ومن جانب آخر، تهدف أيضا هذه القراءة التحليلية المبدئية للدراسات السابقة حول العنف والدين وعلاقتها ببعضهم البعض إلى تبيان مدى إقناعية وقدرة فرضية هذا البحث

على الإلمام بتحليل ومناقشة إشكاليته بشكل موضوعي سلس. كما تهدف أيضا إلى الكشف بشكل مبدئي عن مدى صوابية اعتماد بعض المصطلحات المتداولة في الأدبيات المتقاطعة مع هذا البحث أثناء عملية التحليل قبل الوصول إلى صياغة المفاهيم النظرية المنشودة. وفي سبيل إدراك هاتين الغايتين، سوف يتم استحضار مجموعة من الأعمال السوسيولوجية المختارة بشكل موضوعي محض، والمتمثل في كون بعض هذه الأعمال رائدة في المجال العام الذي ينتمي إليه هذا البحث، وكذا في كونها أيضا أعمالا فرضت نفسها داخل الساحة الأكاديمية.

أ. بحث محمد عبابو حول "التنشئة الاجتماعية للهوية الإسلامية وتغيرها"

I. تقديم عام للبحث

يعد هذه العمل⁸ بحثا سوسيولوجيا إمبريقيا يساءل الباحث خلاله قضية المقدس عند الشباب المغاربي، طلبة ومتقنين، في فرنسا عن طريق تحليل تأثير التنشئة الاجتماعية وسيرورة المثاقفة لهؤلاء الشباب من خلال مواقفهم وسلوكياتهم الدينية. ويؤكد عبابو أن بحثه هذا ليس متساوقا مع النقاش الحاصل حول الإسلام في فرنسا، آنذاك؛ بل إنه يأتي في سياق إظهار الطبيعة الأيديولوجية للتفسيرات المطروحة إزاء طلب المقدس عند هؤلاء الشباب، والتي تندرج بدورها في إطار نقاش أيديولوجي يضع الإسلام في مقابل الغرب والتقليد في تواز مع الحداثة⁹. حيث ترى هذه الأطروحات أن الحضور القوي للإسلام في الفضاء العمومي بفرنسا هو عودة راديكالية إلى الإسلام وإعادة أسلمة للشباب، أو هو أيضا انعكاس مشروع لوضعيات الحرمان الاجتماعي والاقتصادي التي يعاني منها هؤلاء الشباب داخل المجتمع الفرنسي.

⁸ Ababou, M. (2001). *Changement et socialisation de l'identité islamique* (1^{er} ed.). Fès: Info-Print.

⁹ يقابل هذا البحث مجموعة من الأعمال التي تناولت الدين بمعزل عن الثقافة والمجتمع. ولعل أبرزها عمل أوليفييه رواء، المشار إليه أدناه، الذي يتناول فيه خلافا لأطروحات نظريات الثقاف، الدين من خلال مفاهيم السوق والاستهلاك الديني في سياق العولمة الرأسمالية، حيث الانفصال بين المعالم الدينية والمعالم الثقافية، مما أتاح بوجه خاص إمكان "استهلاك" منتج ديني من دون حاجة إلى معرفة الثقافة التي أنتجته، حسب تعبير رواء نفسه. أنظر: - رواء أوليفييه. (2012). *الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة* (صالح الأشمر، مترجم). بيروت: دار الساقي. ص 248-249.

ينطلق عباو في معالجة إشكالية الهوية عند الطلبة والمتقنين المغاربيين بفرنسا من خلال تحليل السلوك الديني في سياق التأثيرات الثقافية لهؤلاء الشباب عبر المصادرة التالية: " يمكن للشباب المغربي الأقل اتصالا بالفرنسيين وبالثقافة الفرنسية أن يظهروا تعلقا كبيرا بالإسلام. في المقابل، يكون تعلق الشباب الذين هم أكثر استدخالا للقيم الغربية بالإسلام ضعيفا". تعيد هذه فرضية، حسب الباحث، مساءلة حقل سوسولوجيا الدين بما فيه الأطروحات الكلاسيكية لدوركهايم وفيرر وحقل سوسولوجيا الدراسات حول سيرورة التثاقف؛ وذلك من أجل عرض الصعوبات النظرية والمنهجية التي يثيرها هذين الحقلين، الديني والثقافي. كما أن الباحث لا يُهمل في هذا الصدد الأطروحات الأمريكية والأوروبية المعاصرة ولا حتى التاريخ الإسلامي والإرث الإسلامي الفلسفي والفقهية بكل الصعوبات والتعقيدات والإستفهامات التي تطرحها هذه المكونات ولا يُهمل أيضا جُلّ التحليلات الاستشراقية والثقافية التي عالجت وتعاملت مع هذا الإرث.

يشير الباحث منذ المبدأ إلى وجود صعوبتين ترتبطان بتعريف الهوية المسلمة في حالة مثاقفة؛ صعوبة نظرية وصعوبة منهجية. حيث تتمثل الصعوبة النظرية، حسب، في تعدد وتعقد التصورات المُشيّدة حول مفهوم المثاقفة Acculturation، حيث منها النفسية، ومنها الاجتماعية والأنثروبولوجية. إضافة إلى الصعوبات التي خلفتها الدراسات الاستشراقية حول المفهوم، إذ بالرغم من أهميتها، حسب الباحث، إلا أنها لم تولي جهدا في تنقيح مفاهيمها حول الإسلام والمسلمين، بحيث أنها أخذت مفاهيم غريبة مثل: (مقدس/مدنس)، (عقل/قلب) و (تقليد/تحديث) وقامت باستخدامها جزافا في تحليل الإسلام والمسلمين. ومن الناحية المنهجية، تتمثل الصعوبة المرتبطة بها في كون أن أي محاولة لطرح تعريف سوسولوجي للهوية الإسلامية سوف يصطدم بالموروث الإسلامي الفقهي والفلسفي. وذلك مرده حسب الكاتب، إلى أن الإسلاميين يعتبرون الإسلام دينا كليًا، دين دنيا ودولة، وأنه غير قابل لتحليل السوسولوجي، وكل محاولة من هذا النوع هي محاولة لتفكيكه وهدمه.

تفاديا لل صعوبات المذكورة، يظهر الباحث منذ البداية التفريق المنهجي الذي يقيمه بين تقليد ديني عالم وبين هوية دينية معيشة، وكذا التفريق بين بعض المفاهيم المنهجية العلمية وبين أخرى فقهية، وذلك تجنباً للسقوط في التأويلات الفقهية من جهة وتكييفاً لجميع التأويلات مع الخصوصية الإسلامية من جهة أخرى. ولأجل ذلك يستعمل الباحث مفهومي متميزين: الهوية الدينية الموضوعية، والهوية الدينية الذاتية.

يعني عباو بالحوية الدينية الموضوعية الممارسات الدينية الواقعية. حيث يرى أنه لا بد على المستوى الموضوعي من تقييم وتصنيف مستويات انخراط الشباب في المعتقد، وفي الممارسة والأخلاق الإسلامية. ويحدد في هذا الإطار نقطتين مهمتين من خلال الميدان: حيث يؤكد أولاً على وجوب دراسة السلوك الديني لهؤلاء الشباب في حركيته وتنوعه وليس بالتركيز بشكل منغلِق على التحقق من صفات شكلية معينة. إذ أن بعض الممارسات الدينية يتم رصدها بشكل مكثف عند الشباب بالرغم من أنها ليست إلزامية. الأمر الذي يربطه عباو، حسب تعبيره، بالمشاركات وبالمضامين السوسولوجية والثقافية لهذه الممارسات بالإضافة إلى المعنى الذي يصنع موضوع الممارسة. كما يؤكد الباحث، ثانياً، على أن هذا المعنى يرتبط بشكل أكبر بالوسط الثقافي. حيث يكون ابتعاد الشباب عن محيطهم العائلي الثقافي الأصلي عاملاً رئيسياً يساهم بشكل كبير في تهميش عدة ممارسات دينية، إضافة إلى عوامل أخرى كالبقاء مع السكان الأصليين (الفرنسيين)، قرار البقاء والعودة إلى أرض الوطن، مدة الوصول إلى بلد الهجرة. وهكذا يخرج الباحث في النهاية إلى أن الهوية الموضوعية للشباب المغربي تتعلق بالدور الذي يمكن أن يلعبه الدين الإسلامي في التنشئة الثقافية عبر تجسده في مجموعة من التقاليد والقيم الثقافية.

أما الهوية الدينية الذاتية، فيعني عباو بها خطاب الشباب حول الإسلام وموقفهم منه. حيث أنه يلاحظ بناءً على معطيات ميدانية أن هناك تشوّهاً بين خطاب الشباب حول الإسلام وبين ممارساتهم الدينية الفعلية. وذلك لكون هذا الخطاب يمكن أن يكون مآلاً لوظيفة أخرى

تعكس حقيقة واقعية معيشة، تتمثل في الحاجة لإثبات الانتماء لهوية ثقافية معينة أو لمطالب سياسية دينية. إن هذا الخطاب في الواقع، حسب الباحث، هو بحث عن "من أنا؟". إن هذا الأمر لا يمكن أن يستبعد كون هؤلاء الشباب يحاولون تحريك هويتهم كإستراتيجية دفاعية في وجه الآخر، حيث الصراع مع الآخر يخلق ضرورة اللجوء أو العودة إلى التراث الثقافي. ومنه فإن العودة إلى إشهار الهوية الإسلامية تكشف عن حاجة دفاعية في مواجهة الآخر أكثر من كونها تعلقاً وارتباطاً ملتزماً بالدين الإسلامي نفسه.

II. تحليل خلاصات مرتبطة بإشكالية الأطروحة

1. بين الدين والتدين

يناقش عبابو في الفصل الأول من البحث إشكالية الهوية الإسلامية في إطار سيرورة المثاقفة داخل المجتمع الفرنسي. ويخلص من تلك المناقشة إلى وجود مجموعة من الصعوبات الواقعية والنظرية أمام بلورة مفهوم للهوية الإسلامية، حيث يتخبط المفهوم بين فكر إسلامي عالم وممارسة دينية معيشة. وعلى مستوى الواقع، يرى الكاتب أن الأشكال السيكولوجية والسوسولوجية المتعددة للتنشئة الثقافية التي يخضع لها الشباب المغاربي داخل المجتمع الفرنسي (الاستيعاب، الاندماج، التدرج، التعايش...) لها دور بارز في خلق صعوبة القيام بتجريد مفاهيمي. أما على المستوى النظري، فيرى أن هناك، منذ المبدأ، بشكل عام صعوبة كبيرة في تعريف كلمة الدين في التقاليد الدينية السماوية (اليهودية، المسيحية والإسلام)، وذلك باعتباره نظرة كلية شاملة نحو الكون، الأمر الذي يجعل منه معرفة من الصعب تفكيكها. وبشكل حصري، يرجع الكاتب صعوبة تعريف الهوية الدينية الإسلامية إلى الحدود التي يفرضها الإرث الفلسفي الديني الإسلامي من الداخل، حيث أن موضوع الدين هنا هو مسألة أصول (أصول الفقه، أصول الدين، أصول الحديث)، وبالتالي لا يمكن الاقتراب منه إلا في إطار التمكن من هذه الأصول. كما أن هذا الإرث الديني لا يأخذ بعين الاعتبار الإسلام النابت في المجتمعات المسلمة التي تتضمن مجموعة من التقاليد الخاصة.

ينبها عابو في هذا الفصل، ومن خلال هذه الخلاصة، إلى أن السوسولوجي المهتم بدراسة موضوعات الدين لا بد وأن يأخذ في حسابه الفرق الكبير الموجود، والذي سيصطدم به لا ريب، بين موضوع الدين كمعتقد وكمثل مثالي للمقدس من الصعب أو من المستحيل الاقتراب منه لدراسته أو البحث فيه للأسباب المانعة التي يذكرها، وبين موضوع الدين كممارسة واقعية تتجسد في الأفعال الاجتماعية التقليدية للأفراد والتي تكون متأثرة إلى حد كبير بالمحددات الثقافية للمجتمع.

انطلاقاً من كون الأطروحة المراد إنجازها هنا تبحث في مستواها الأول في العلاقة بين منظومة إسلامية أصولية وبين النظام الأخلاقي للفاعل المتدين بها، كيف يمكن أن نستفيد في هذا السياق من الفكرة الجوهرية التي ينبها إليها عابو؟ كيف يمكن أن نصوغ تصورا متكاملًا، استثناسيا وأوليا، حول الدين؟ ما هو الدين فلسفياً؟ وما هو الدين سوسولوجياً؟ وكيف يمكن أن نفهم الدين على مستوى الممارسة؟ هل الممارسات الدينية هي ما يُعتبر تدنيًا؟ ما علاقة الدين بالتدني إذن؟ ما علاقة الدين بالمجتمع؟ ما الدور الذي يشغله الدين في المجتمع؟

لغويا، نجد في المعجم الفلسفي بأن الدين في اللغة هو العادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي، والحكم، والطاعة والجزاء. أما في مقابله عند اللسان الأعجمي، الفرنسي والانجليزي، فنجد مرادفه في كلمة Religion، وفي اللاتينية Religio.¹⁰ ويذكر لالاند في موسوعته الفلسفية¹¹ بأن اشتقاقه أمر مجادل فيه. حيث يستخرج معظم القدماء (لاكتانس، أوغسطين، سرفيوس) الدين Religio من Religare ويرون فيه فكرة الربط: سواء ربط الواجب تجاه بعض الممارسات وإما الربط بين الناس، أو بين البشر والآلهة. ومن جهة أخرى يشتق شيشرون الكلمة من Relire، بمعنى تحديد الرؤية بدقة.

¹⁰ صليبا جميل. المرجع السابق. ص 572.

¹¹ لالاند أندريه. المرجع السابق. (م.2). ص 1203.

ومن الناحية الفلسفية، وعلى مستوى التصور الغربي، يورد فيورباخ في كتابه "جوهر الدين" بأن الدين يكون صحيحا تماما إذا كان هو الشعور بالتبعية الذي يدرك فيه أنه لا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه. وإذا فهمنا الدين هكذا فإن هذا الكائن يكون ضروريا بالنسبة للإنسان.¹² يوحي هذا المنظور بأن الدين ضرورة وبداهة ووجوده في حياة الإنسان هو وجود طبيعي ومنطقي. ومنه، يتبين أن فيورباخ ينتصر للمفهوم الطبيعي في رؤيته لحقيقة الدين عوض المفهوم اللاهوتي. في الواقع، يعد هذا المفهوم هو الأساس النظري لترابط الدين بالأخلاق. وهو ما يندرج ضمن التصور العام للمدرسة الطبيعية، حيث يُرجع انبثاق الشعور الديني لدى البشر إلى تأمل الطبيعة بمظاهرها المختلفة، تلك المظاهر التي تبعث داخل الإنسان مشاعر الخوف والرّهبة والتّعجب والحيرة والدّهشة والعجز.¹³ ولا شك أن هذا التصور يمكن أن نعثر على تأصيله وبشكل أكثر تفصيلا في اعتراف روسو لكاهن سافوا.¹⁴

وفي سياق ذات التصور العام، الغربي، يعتبر هيجل الدين فناً باطنيا يصور لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور الباطني.¹⁵ في حين يرى فريديريك شلايرماخر، أعظم فلاسفة الدين الحديثين، أن الدين هو شعور باللانهاية واختبار له. واللانهاية هنا، هو وحدة وتكامل العالم المُدرَك. وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع، وإنما تنبني عن نفسها للمشاعر الداخلية. وعندما تنتقل هذه المشاعر إلى حيز التأملات، فإنها تخلق في الذهن فكرة الله. إن الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله إما نحو المفارقة والتوحيد، أو نحو نوع غير مُشخصن للألوهية يتسم بوحدة الوجود.¹⁶ انطلاقا من هذين التصورين، يظل الدين شعورا

¹² فيورباخ لودفيج. (1991). أصل الدين (ط.1) (أحمد عبد الحليم عطية، مترجم). بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع. ص 28.

¹³ السمالوطي نبيل محمد توفيق. (1981). الدين والبناء الاجتماعي (ط.1). جدة: دار الشروق. ص 64.

¹⁴ أنظر كتاب:

- روسو جان جاك. (2012). دين الفطرة (ط.1) (عبد الله العروي، مترجم): الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

¹⁵ الخريجي عبد الله. (1990). علم الاجتماع الديني (ط.2). جدة: رامتان. ص 29.

¹⁶ السواح فراس. (2002). دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنتشأ الدافع الديني (ط.4). دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة. ص 24.

نابعا من الداخل، وهو الجانب الأخلاقي له، وأيضا منها لإدراك الواقع، وهو الجانب العقلي منه. وهو بين كلا الجانبين إدراك لقوة ماورائية مُسيّرة للعالم وقادرة على الفعل فيه. ولعل هذا الإدراك هو القاسم المشترك بين جميع المؤمنين في الأرض. فإذا كان الفعل الإنساني يفسر بالإرادة التي تدفعه، فإن حركة الأشياء الأخرى تفسر بوجود الله.

وفي المقابل، نجد عند وليم جيمس منظورا مخالفا للدين، وذلك لاعتباره أن مسألة العقيدة لا يقوم وجودها على العقل أو الأخلاق، بل يقوم على مسألة الإرادة. والإرادة صفة للخلق تقوم في القوة المتفاوتة المقدار، والتي بها يبقى الميل، الذي يشعر به المرء أنه هو عن وعي، ويصير فاعلا على الرغم من مقاومة ميول أخرى بالنسبة إليها يعد نفسه سلبيا.¹⁷ غير أن هذا التصور البراغماتي ليس حكرا على وليم جيمس ولا بدعا له. إذ يمكن العثور على مثيلات هذا التصور، وربما أسسه، وإن لم يكن معبرا عنه بهذه المنهجية الصريحة. مثالها تلك التصورات التي اعتبرت الدين بمثابة وجود للتفكير الراغب الذي ينمو في المجتمع الإنساني ويقوم على تخيل الرغبات.¹⁸

يمكن القول بأنه غالبا ما يتم إدراك الدين في التصور الغربي، من خلال النظر في ارتباط الموجود بين الإنسان وبين الله، أو بتعلق الإنسان بفكرة الإله من خلال مجموعة من الوسائط الملموسة، أو الموضوعات الأسطورية كما يسميها كلود ريفيير،¹⁹ على وجه العموم.

أما على مستوى الفكر الإسلامي، فإن مفهوم الدين مختلف تماما عن نظيره في الفكر الغربي. وفي هذا الإطار، يكتب أبو الأعلى المودودي في دراسة له تحت عنوان "المصطلحات الأربع"، مُعبّرا عن تصوره للدين، بأن لكل أمة منهج في الحياة ينبثق عن دينها، وإذا كان منهج الحياة لهذه الجماعة أو تلك من صنع الله سبحانه، أي صادرا عن عقيدة

¹⁷ بدوي عبد الرحمن. (1996). ملحق موسوعة الفلسفة (ط.1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص 15.

¹⁸ أنظر بهذا الصدد كتاب:

- Reischauer, A. K. (1983). *The nature and the truth of the great religions: Toward a philosophy of religion* (5th ed.). Tokyo: Charles E. Tuttle Company.

¹⁹ أنظر كتاب:

- Rivière, C. (2008). *Socio-anthropologie des religions* (2nd ed.) Paris: Armand Colin. PP. 90-91.

ربانية فهذه الجماعة في دين الله، أما إذا كان المنهج الذي يصرف حياة هذه الجماعة من صنع الملك أو الأمير أو القبيلة أو الشعب، أي أنه صار عن مذهب أو تصور أو فلسفة بشرية، فهذه الجماعة في دين الملك أو دين الأمير أو دين القبيلة أو دين الشعب، وليست في دين الله، لأنها لا تتبع منهج الله المنبثق أساساً عن دين الله دون سواه.²⁰ يشير التصور إلى أن الدين هو منهاج عمل قد أتى الإنسان من لدن الله، وهو بذلك عقيدة تحتّ على الانقياد لأوامر الله في الأرض بما هي طريق للعمل من أجل الصلاح الدنيوي وضمان الفلاح في الآخرة. إنه الطريق إلى الله المحدّد من لدن الله نفسه. ومنه، فإن مفهوم الدين في التصور الإسلامي لا يمكن أن يُفهم بمعزل عن الإنسان. فالدين والإنسان يشكلان كُلية في الحياة الدنيا وفي حياة ما بعد الموت، حسب هذا التصور. وذلك لتمتع الإنسان بوجود مزدوج. فالإنسان، كما يُفهم من الطرح الفكري لطفه عبد الرحمن بهذا الصدد،²¹ يتواجد في هذا العالم المرئي كما أنه يتواجد في العالم الغيبي، غير أن نسبة هذه الازدواجية في التوحد أو في الانفصال تتفاوت تبعاً لتمايز الأفراد والمجتمعات. لذا فإن الدين هو السبيل لممارسة ما يسميه طه عبد الرحمن بـ"التشهير"،²² الذي عبره يتجسد العالم الغيبي في العالم المرئي.

لا شك أن جميع هذه التصورات المختلفة تشتمل، وتشير في الآن ذاته، إلى البعد العملي للدين. حيث نفهم من خلالها أن للدين دوراً مهماً في حياة الإنسان، سواء في العصور البائدة أو في العصر الراهن. وفي إطار تثبيت هذا الدور، يكتب فريديريك شلايرماخر أن الدين طاقة أبدية غير قابلة للنضوب، دينامية وحراك تتخلل الحميمية طبيعتها، وهو أقوى من أن يضم تحت تأثير ما يحابه به من عنف أو تسطيح، لأنه لصيق فطرة الإنسان.²³ كما أن وليم جيمس يرى من منظوره البراغماتي الخاص، دوراً حاسماً للدين في حياة الإنسان النفسية

²⁰ جمال أحمد محمد. (1975). محاضرات في الثقافة الإسلامية (ط.3). القاهرة: مؤسسة دار الشعب. ص 34.

²¹ عبد الرحمن طه. (2012). روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية (ط.2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

²² يراد بها عملية تنزيل أحكام الدين ومعانيه الروحية في الأرض.

²³ شلايرماخر فريديريك. (2017). عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين (ط.1) (أسامة الشحماتي، مترجم). بغداد: دار التنوير. ص 151.

حين يتحدث عن دور التجارب الدينية في صحة وائتلاف الشخصية الإنسانية.²⁴ إن الدين يعمل على تقويم وإعادة تقويم الاستعدادات النفسية التي تسهل للفرد عملية التفاعل مع بيئته الاجتماعية. تتناسق هذه الفكرة بشكل كبير مع فكرة "نقطة الانهيار" التي يتحدث عنها طوماس أودي، حين يرى، في إطار محاولة فهمه للجزء الوظيفي الذي يقوم به الدين في المجتمعات الإنسانية وكذا في مساهمته فيما يسميه بـ"اقتصاد الشخصيات الفردية"، أن للدين علاقة وطيدة بنقاط الانهيار في التجارب الإنسانية. وأن التجارب المسماة تديناً، تتميز باحترام كبير ومكثف باعتبارها تجارب "المقدس".²⁵ في الواقع، واعتماداً على هذه الرؤى الفكرية العامة، نجد أنه من الصعب الاستظهار عن التأثيرات المختلفة والمتعددة التي يحدثها الدين في المستويات العملية لحياة الإنسان. فكيف يمكن رصد هذه التأثيرات من داخل رؤية خاصة، رؤية سوسيولوجية، لعلاقة الدين بالاجتماعي؟

لعل مناط المقاربة السوسيولوجية هو بحثها عن أشكال الاتصال المتبادلة الموجودة والمفترضة بين الدين وبين المجتمع والاجتماعي. هنا، تكون العودة إلى السوسيولوجيا الكلاسيكية مفيدة جداً. حيث أن تحليل فيبر للأخلاق الاقتصادية للأديان، أفضى به إلى أن هذه الأخيرة هي "أنظمة لضبط الوجود" نجحت في "أن تجمع حول نفسها حشداً مهماً من المخلصين". وأن هناك علاقة قوية بين البعد الديني وبين البعد الدنيوي.²⁶ يمكن القول بأن التصور الذي يتجسد من خلال هذا البعد المنهجي لفيبر، هو تصور عقلاني، يأخذ بالجانب الأخلاقي العملي الصرف للدين. "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، إنها "الأخلاق" وليست "الدين". نلاحظ بشكل مباشر مدى علمانية ماكس فيبر في تعامله مع موضوع الدين، حيث يركز بشكل مباشر على البعد الأخلاقي العملي للدين؛ إننا إذن بصدد مقارنة أخلاقية للدين. والتي يعبر عنها فيبر نفسه كآلاتي من خلال اعتباره إن المؤهلات الأخلاقية للآلهة هي

²⁴ أنور حمادي. (2016، يناير). *الدين كتجربة والاعتقاد كإرادة عند وليم جيمس*. الرباط: مؤمنون بلا حدود. مؤسسة دراسات وأبحاث. ص 17.

²⁵ O'Dea, T. F. (1966). *The sociology of religion*. New Jersey: Prentice-Hall. PP. 19.

²⁶ Cipriani, R. (2004). *Manuel de sociologie de la religion*. L'Harmattan. PP. 12.

وحدها التي تميزها، وذلك بتوافق مع المفهوم الذي يضمه الوحي أو الحكم الإلهي في كل مكان وبنفس الأسلوب.²⁷ يمكن القول بأن هذا التصور العقلاني الأخلاقي لفيبر، يلتقي مع فكرته الفلسفية الأساسية حول "النظرة نحو العالم" أو "النظرة الكونية". حيث أن الأفراد يمنحون لعلاقتهم الاجتماعية، الأخلاقية، معاني خاصة، انطلاقاً من رؤاهم الكونية المستوحاة من معتقداتهم الدينية. في هذه النقطة تحديداً، يلتقي فيبر مع السوسيولوجي الفهمي الآخر جورج زيمل، حيث أن رؤية زيمل للدين ليست سوى اعتباره إياه صياغة خاصة للعالم. فوفقاً لزيمل يمكن تنظيم العالم تبعاً لصياغات (رؤى) مختلفة جداً؛ فنية، دينية، أخلاقية، علمية، حيوية، كل واحدة من هذه الصياغات التي لا يجب أن تخلط مع الواقع، لها منطقتها الخاص. إن الواقع غير قابل للتناول إلا عبر واحدة من هذه الصياغات.²⁸

إن التركيز على المعنى الذي يمنحه الدين للحياة الاجتماعية، حسب التصورين السابقين، يضعنا أمام اعتبار جديد لسوسيولوجيا الدين، أمام مهمة جديدة لها. لا يريد فيبر القول فقط بأن البعد العملي الأخلاقي هو الذي يجب التركيز عليه في أية مقارنة سوسيولوجية للدين، إنما يجب الدفع أكثر بهذه الفكرة الأساسية إلى الأمام، الدفع بها إلى درجة الربط بين الدين، في اعتباراته العملية، وبين انعكاسات ذلك على شرعية المجتمع. صحيح أن هذا الدور هو دور تاريخي للدين، لكن في إطار المجتمعات المعاصرة لا بد من طرح سؤال هذا الدور من جديد. وفي هذا السياق تحديداً، يقول رولاند روبرتسون أنه لا يمكن للمجتمع البشري أن يوجد دون شرعية بطريقة أو بأخرى. وإذا كان من الممكن الحديث عن المجتمعات المعاصرة باعتبارها أكثر علمانية (ونعتقد أن هذا صحيح)، فإنه يمكن القول بأن الشرعيات الحاسمة سوسيولوجياً توجد خارج مجال الدين المميز مؤسساتياً.²⁹ إن هذا السؤال الجديد للدين ليس في

²⁷ Weber, M. (1963). *The sociology of religion* (Ephraim Fischhoff, translated). Boston: Beacon Press. PP.35.

²⁸ ليجيه هيرفيه دانييل، ويلم جان بول. (2005). *سوسيولوجيا الدين* (ط.1) (درويش الطلوجي، مترجم). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. ص 154.

²⁹ Robertson, R. (1969). *Sociology of religion: Selected reading*. London: Penguin Books. PP. 68.

تصورنا سوى تناول موضوع الدين في إطار سوسيولوجيا المعرفة؛ سياق التشكل التاريخي والاجتماعي للوعي الفردي والجماعي.

أما في تناول السوسيولوجي الوضعي للدين، القطب الآخر للمقاربة الكلاسيكية، فنجد أن دوركهايم قد عمل على نقل موضوع الدين باعتباره تفسيراً للواقع، عند كونت، إلى اعتباره تفسيراً للواقع المقدس. إن مفهوم المقدس هنا، يعتبر إذن ركيزة أساسية لفهم التصور الدوركهايمي للدين. وفي عمله "الأشكال الأولية للحياة الدينية" الذي ركز فيه على الديانات الطوطمية في أستراليا وأمريكا الجنوبية، ناقش دوركهايم إشكالية الدين بشكل مُركز في إطار مفهوم المقدس، في تقابل تام مع مفهوم المدنس (الحياتي).³⁰ بعبارة أوضح، فإن الدين يتشكل أساساً من مجموعة من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالمقدس. هذه المعتقدات والممارسات لديها أيضاً علاقة مع السلوك المدنس للحياة.³¹ وإذا كان دوركهايم يرى أن الدين يمكن أن يُختزل في المقدس، فإنه يحدد قضية هذا المقدس في مسألتين: التمثلات والطقوس. وهما محددان يرتبطان بحسبه بشكل جذري بالجماعة. حيث أن التمثلات الدينية هي تمثلات جماعية معبرة عن حقائق جماعية؛ والطقوس هي طرق تصرف لا يمكنها أن تنشأ إلا داخل جماعات ملتزمة بهدف توليد بعض الحالات الذهنية لتلك الجماعات، وصيانتها أو إعادة صياغتها.³²

نلاحظ من خلال هذين الطرحين السوسيولوجيين، الفهمي والوضعي، أن تناول الدين في هذا الإطار يسحب بشكل مشترك على المعتقد الديني وعلى الممارسة الدينية. إن هذه الثنائية هي التي نود أن نُعبّر عنها بثنائية الدين والتدين، وهي حجر الزاوية بالنسبة لهذا التحليل الاستباقي.

³⁰ Mary, A. (2010). *Les anthropologues et la religion*. Collection Quadrige. Paris: PUF. PP. 15.

³¹ Ferréol, G., Cauche, P., Duprez, J. M., Gadrey, N., Simon, M. (2004). *Dictionnaire de sociologie* (3^{ème} ed.). Paris: Armand Colin. PP. 180.

³² دوركهايم إيميل. (2015، غشت). *علم الاجتماع الديني ونظرية المعرفة* (محمد الحاج سالم، مترجم). الملف البحثي الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إيميل دوركهايم. مومنون بلا حدود، 123-124.

على المستويين اللغوي والتداولي، يرتبط مصطلح التدين بمصطلح الدين بشكل وثيق، باعتبار الأول مشتقا من الثاني. الأمر الذي يوحي بداهة بأسبعية الدين عن التدين في الوجود. غير أنه في المنظور الفكري للدين عموما، والسوسيولوجي خصوصا، لا يتم التسليم بذلك الاشتقاق وهذه الأسبعية دائما. حيث نجد بعض المقاربات، ذات الأساس الفينومينولوجي، ترى أن المطلق الديني ليس سوى تجسيدا للمتغير التديني الذاتي الناتج عن التجارب الدينية الفردية. وحسب أحد الدارسين، فإن هذا الخلط الواقع بين كلا المصطلحين يأتي ليس فقط من قبل العقل اللاهوتي الذي يلحق التدين بالدين، بل أيضا من قبل العقل "العملي" الذي يلحق الدين بالتدين. ونتيجة لذلك إذا كان سيتعين على العقل الأول مواجهة سؤال التطور، فسوف يتعين على العقل الثاني مواجهة سؤال الإيمان.³³ بشكل حصري، إذا كان التدين يعني في منظور سوسيولوجي معين، حسب ما ذهب إليه عبد الغني منديب، الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية. [حيث يتيح هذا المفهوم إمكانية دراسة كافة الأبعاد التطبيقية للمعتقدات الدينية.³⁴ أو يعني، حسب ما ذهب إليه سوسيولوجي الدين الأمريكي غلوك،³⁵ مجموعة من الأبعاد التي تتدفق في اتجاه ديني واحد.³⁶ فإنه يعني في منظور مقابل، ملكة ذاتية تدفع الأفراد بشكل فردي وجماعي إلى البحث عن ممارسة التجارب دينية. فماذا تعني التجربة الدينية؟ وما دور هذه التجربة في ارتباط الدين بالتدين؟

يعتبر جورج زيمل أبرز علماء الاجتماع الذين اهتموا كثيرا بمفهوم التدين، وذلك في سياق دراساته لموضوع الدين. حيث يرى أن الدين يمثل الدافع الحيوي والتدين هو الشكل الاجتماعي الذي يسعى إلى الاستحواذ والسيطرة على الأول. [...] وبالتالي فالتدين هو تجربة

³³ ياسين عبد الجواد. (2014). *الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع* (ط.2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود. ص 11.

³⁴ منديب عبد الغني. (2006). *الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب*. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق. ص 7.
³⁵ Glock, C., Y. (1964). *Toward a Typology of Religious Orientation*. New York: Columbia University Press.

³⁶ أجملها غلوك في خمسة أبعاد: الاعتقاد، الممارسة الطقوسية، المعرفة، التجربة، الانتماء.

ذاتية على علاقة بشيفرة غريبة للحياة نفسها.³⁷ ومنه فإن زيمل لا يرى الدين سوى بدعة اجتماعية للتدين، فالتدين شكل داخلي للتجربة الإنسانية، وهو يسبق الدين، الذي ليس سوى تأريخاً. يعني أنه تغيير تجريبي، تجسيد على المستوى التنظيمي الذي تظهر فيه نماذج متعددة: الكنيسة، الطائفة، الحركة. وانطلاقاً من اعتبار زيمل بأن المعرفة لا تخلق السببية، وأن السببية هي التي تخلق المعرفة، وأن الدين ليس هو من يخلق التدين بل العكس التدين هو من يخلق الدين. يمكن اعتبار أن للكائنات الإنسانية "نوع من الاستعداد الداخلي للروح"، حالة شخصية، توجه ديني، يعني أن المتدين لديه شرط قبلي للالتقاء بالإلهية. في حين أن الدين عكس ذلك هو نتاج ثقافي، خلق عن طريق لغة تكرارية بينشخصية وكذا عن طريق تجارب متعددة، التي تجد بالتالي سوقها الاجتماعي في مؤسسة الكنيسة أو في الأشكال التنظيمية الدينية الأخرى.³⁸

إذا أمكننا القول بأن التدين، وفقاً لمجموعة من الاعتبارات، هو أصل الدين وسابقه، حسب رؤية زيمل، فإن المسألة التي تبرزها هذه المقاربة، هي أن التجربة الدينية هي الغراء الذي يجمع بين طرفي هذه الثنائية (التدين - الدين)، وهي المسألة التي لا يفتأ زيمل يذكرها ويعيدها في تحليلاته للدين. حيث أن التجربة الدينية التي تمنح الدين جوهريته، هي بكلمة واحدة، روح الدين. ويوضح يواكيم واش تأثير التجربة الدينية على الدين الاجتماعي من خلال ما يسميه بتعبيري التجربة الدينية: التعبير النظري (تجارب المتدينين الكارزميين)، والتعبير العملي (الطقوس والعبادة).³⁹ إن التدين إذن يبدأ بالتحول حسب زيمل إلى الدين عن طريق وساطة مفهوم آخر يتمثل في مفهوم "الورع". ويعني الورع، حسب قراءة أكوافيفا، في معناه الجوهرية نمطاً مثيراً خاصاً بالروح. إنها إثارة تسمح للروح البشرية بحدس الروابط الاجتماعية مع الآخر: إنه اكتشاف قيمة الشبكات الجامعة، العاطفية والحيوية، التي تشكل

³⁷ أكوافيفا سايننو، باتشي إنزو. (2011). علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات (ط.1) (عز الدين عناية، مترجم). أبو ظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة). ص 63.

³⁸ Cipriani, R. Op.Cit. PP.129-130

³⁹ Wach, J. (1958). *Sociology of religion* (8th ed). Chicago: The university of Chicago press. PP. 24-25

تلقائياً مرجعية لدى كل منا.⁴⁰ ومنه، فإن التجربة الذاتية الدينية، في تحليل زيمل، هي التعبير العملي عن تدينية الإنسان من جهة، وهي أيضاً الوساطة العملية بين الذاتية الدينية (التدين) وبين التأسيس الاجتماعي للدين من جهة أخرى.

ورغم عمق التحليل الذي يقدمه لنا زيمل حول مفهوم التدين، إلا أن الذي يجب ألا يغيب عنا هنا، هو مبدأ النسبية الذي بنا عليه زيمل تصوره هذا وأحاطه به. حيث يكتب في إحدى مقالاته حول الدين بأن: "الغموض الذي يحيط بمنشأ الدين وطبيعته لن يتم إزالته طالما أننا نصر على التعامل مع المشكلة على أنها مشكلة كلمة واحدة هي "افتح يا سمس" . وحتى الآن لم يستطع أحد أن يقدم تعريفاً، دون غموض وبشمولية كافية يخبرنا عما هو الدين في جوهره".⁴¹ يعي زيمل جيداً هنا بأنه بصدد موضوع من يصعب التقبُّص عليه مرة واحدة. ومن الأكد أنه قد استنتج هذه المرونة من تحليله العميق لمفهوم التدين، والذي يربطه بشكل مباشر، ليس بالدين، وإنما بالإنسان؛ المصدر الحقيقي لتلك المرونة. هذه المرونة التي يمكن إعادتها إلى اعتبار أن الإنسان كائن عميق في ذاته.

2. الهوية الدينية والفكر الأصولي

في الفصل الرابع، يصل عبابو إلى مناقشة الإشكالية المركزية لبحثه، وذلك بتحليله للعلاقة بين الهوية الدينية الذاتية والهوية الدينية الموضوعية عند الشباب المغربي بفرنسا. ويخلص إلى وجود توافق بين الشعور بالانتماء الديني عند هؤلاء الشباب وبين معتقداتهم وممارساتهم الدينية. كما أن مسألة المعيشة الاجتماعية للثقافة الفرنسية لديهم تبقى عاملاً ضرورياً وحاسماً في انفصال الهويتين الدينية والموضوعية عن بعضهما البعض لدى هؤلاء الشباب. وقد استند الباحث في هذا الاستنتاج إلى كون أن الشباب يُعرفون أنفسهم دينياً (هوية ذاتية) بطريقة تخالف ممارساتهم الدينية الواقعية (هوية موضوعية).

⁴⁰ أكوافيفا سابينو، باتشي إنزو. المرجع السابق. ص 64

⁴¹ Simmel, G. (1905, Novembre). *A Contribution to the Sociology of Religion* (W.W.Elwang, translated). *American Journal of Sociology*, 11 (3), 359-376.

أما في الفصل الخامس والأخير من بحثه، فيتحول عباو إلى تناول دلالات هذه الهوية الدينية في خطاب الشباب المغربي بفرنسا. فيخلص إلى أن الهوية الدينية لدى هؤلاء الشباب هي ذات دلالات مختلفة وليس لها دائما غايات متماثلة. فانطلاقا من كون الهوية الإسلامية بفرنسا هوية موصومة، حسب الباحث، لاعتبارات ثقافية وتاريخية وسياسية، فإن الشباب المسلم المغربي يشهرونها كإقامة حدّ مع الآخر، إنها عامل لصناعة جدلية الأنا والآخر، كما أنه في نفس السياق يتم إشهارها كتعبير عن حاجة للانتماء أو كحاجة للشعور بالوجود ضمن نسق ثقافي معين.

في الواقع، تثير لدينا مسألة الهوية الدينية للشباب المسلم داخل مجتمع تسود فيه قيم ثقافية علمانية، عبر تمثلاتها وتجسيدياتها بالشكل المعبر عنها في خلاصتي الفصلين، سؤال مدى اعتبار أن إشهار الهوية الإسلامية، ذات الجذور الثقافية المغربية داخل المجتمع الفرنسي كرد فعل هوياتي فعلا أصوليا، باعتبار أن هذه الهوية تقوم على العودة لاستحضار تراث ديني ثقافي متأصل في التاريخ والفكر الديني الإسلامي. وانطلاقا من كون إشكالية الأطروحة المراد إنجازها تتعلق بمسألة تأثير المنظومات الإسلامية الأصولية على الفاعل الديني، من بين مسائل أخرى تتعلق بها، فإن خلاصات عباو حول الهوية الدينية تدفعنا إلى الانفتاح في ذات السياق على مفهوم الأصولية. وبالنظر إلى أن استعمال مفهوم "الأصولية" تتوزع بين كثير من المجالات الإنسانية (العلمية، السياسية، الدينية)، وذلك نظرا للاعتبارات الذاتية التي يتمتع بها المفهوم، بعيدا عن تلك المجالات. فما هي هذه الاعتبارات الذاتية؟ وكيف يمكن أن نحدد تعريفا جوهريا للأصولية؟ كيف يمكن أن نحلل ونفهم سوسيولوجيا الممارسات الأصولية؟

يُعرّف اليامين بن تومي مفهوم "الأصولية" بأنها مجموعة القواعد والأفعال التي قررها الرئيس الأول للملة أو الفرقة أو الأمة، والأصولية هي حركة في الزمن تعيش من جهة

الذاكرة على مقولات الملة الأولى، أي تعيش على تقاليد الملة وعاداتها.⁴² ويورد روجي جارودي مجموعة من التعاريف المتبدلة لمفهوم الأصولية من خلال قاموس لاروس، الأمر الذي يؤكد على تعدد مصاديق المفهوم، حيث أن لاروس الصغير قد عرفها، سنة 1966، بكيفية عامة جداً بأنها: "موقف أولئك الذين يرفضون تكيف عقيدة مع الظروف الجديدة". أما لاروس الجيب، فيطبقها سنة 1979 على الكاثوليكية وحدها [باعتبارها]: "استعداد فكري لدى بعض الكاثوليكين الذين يكرهون التكيف مع ظروف الحياة الحديثة". وفي لاروس الكبير، سنة 1984 نجد أن: "الأصولية: موقف جمود وتصلب، معرض لكل نمو أو كل تطور... مذهب محافظ متصلب في موضوع المعتقد السياسي...". أما في لاروس سنة 1987 فقد عرّف الأصولية بأنها: "موقف بعض الكاثوليكين الذين يرفضون كل تطور، عندما يعلنون انتسابهم إلى التراث".⁴³

بناءً على التداول اللغوي الأجنبي لمفهوم الأصولية، و حسب ما توحى به تعاريف لاروس المطروحة، يمكن القول بأننا نعثر ربما على الترابط الكبير بين هذا المفهوم وبين المذاهب الدينية المسيحية. حيث أنه في اللغتين الفرنسية والإنجليزية، يعبر عن كلمة "الأصولية" عادة إما بكلمة *Fondamentalism*، وهي الكلمة المستعملة في الإنجليزية، وإما بكلمة *Intégrisme*، وهي الكلمة المستخدمة بشكل أكبر في اللغة الفرنسية. و حسب قاموس السوسولوجيا، نجد أنه تم تمييز كلا الكلمتين عن بعضهما البعض من خلال ذكرهما بشكل مستقل عن بعضهما، وذلك رغم ذكر الإشارة إلى ترادفهما. حيث يذكر القاموس أن كلمة *Fondamentalisme* تعني، مبدئياً، التيار البروتستانتي الأمريكي الذي يدافع عن تأويل حرفي للإنجيل ويعارض نظرية التطور مثلاً.⁴⁴ ويذكر أيضاً أن كلمة *Intégrisme* تطلق

⁴² اليامين بن تومي. (حوار). (2013، مايو). *الدين والهوية: بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع*. مومنون بلا حدود. 153 - 157. ص 153.

⁴³ جارودي روجي. (1992). *الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها* (خليل أحمد خليل، مترجم). باريس: دار عالم الفن. ص 13.

⁴⁴ Alpe, Y., Beitone, A., Dollo, C., Lambert, J. R., Parayre, S. (2010). *Lexique de sociologie* (3^{ème} ed.). Dalloz. PP.141.

على التيارات التي تسعى للدفاع عن تكامل التقليد الكاثوليكي: العقائد، المعايير الأخلاقية، الطقوس.⁴⁵ نلاحظ هنا أن "قاموس السوسولوجيا" قد ركز أيضا بشكل كبير في تحديده لمفهوم الأصولية على الأصوليات الدينية المسيحية. في الواقع، فإن هذا التحديد لا يمنع من الحديث عن عدة أصوليات أخرى، دينية أو غير دينية حتى. إذ أن تداول هذا مفهوم يستمد شرعيته من التاريخ الفكري والفلسفي، ليس المشيد فقط حول التراث الديني، بل حتى حول ذلك السياسي أيضا. غير أن هذا التركيز على البعد الديني المسيحي للمفهوم جعلنا نفترض أن الاستخدام الأول له، أو التعبير الواقعي الأكثر تداولاً لها، أتى في تصنيف المذاهب الدينية المسيحية المتشددة. ومنه، فإن الأصولية لا تعتبر ظاهرة جديدة، إذ يمكن العثور عليها في العديد من فترات التاريخ البشري. في السياسة كما في الدين، فالأصولية يمكن أن تعرف كإيمان مؤكد ولا يتزعزع بوجود مجموعة من المعتقدات، وعادة ما تكون مستمدة من الكتابة المقدسة.⁴⁶

وفي علاقة بالإسلام، دينا وثقافة، فإن الهويات الأصولية الدينية لم تكن وليدة ترف معرفي فقهي، بل حتى أن الحديث عن وجود هذه الأصوليات لم يكن موجودا إبان الفترات المزدهرة للاجتهادات الفقهية الإسلامية، وإنما هو في الواقع حديث جديد ظهر في الفترة المعاصرة. إذ ساهمت مجموعة من العوامل الموضوعية في تشكل ونشأة هذا النوع من الخطاب من داخل الفقه الإسلامي، وهو ما يمكن وصفه بأنه نتيجة للأزمة الحاصلة داخل العقل الفقهي، إلى جانب عوامل مؤثرة أخرى. ويُجمل الباحث محمد بوشخي أسباب هذه الأزمة في بقاء الفقه الإسلامي، طيلة عصور الانحطاط، حبيس قواعد مذهبية جامدة لم تُفسح له المجال للخروج من سجن القراءات النصوصية والقياسات الظنية والممكنات اللغوية، إلى

⁴⁵ Ibid. PP.178.

⁴⁶ Burrell. R.M. (1989). *Islamic fundamentalism*. London: The Royal Asiatic Society. PP. 5.

أن جاءت صدمة الحداثة الغربية مع حملة نابليون بونبارت على مصر وتوالي الهزائم العسكرية والنفسية أمام الغرب، وولوج غالبية الدول الإسلامية للحقبة الاستعمارية.⁴⁷

ب. أطروحة نور الدين زاهي حول " علاقة الزاوية بالحزب في المجتمع المغربي "

I. تقديم عام للأطروحة

يبحث نور الدين زاهي خلال هذا العمل الأكاديمي⁴⁸ عن العلاقات الممكنة والخفية بين الزاوية والحزب في المغرب وكذا الأبعاد التي تصل إليها هذه العلاقة والتجسيديات التي تتمظهر فيها. وذلك انطلاقا من فرضية عدم إمكانية تجاهل وجود علاقة سلبية أو إيجابية بين ظهور الحزب في المغرب، خلال ثلاثينات القرن الماضي، وبين مؤسسة الزاوية. حيث أنه على حد تعبير الباحث، فالفعل السوسولوجي العميق والامتداد التاريخي لمؤسسة الزاوية هما المسألتان اللتان لا يمكن الاستظهار عليهما من لدن الحزب. والعلاقة بين الحزب والزاوية تخفي في طياتها امتدادات ذات مستويات متعددة، باعتبار الحزب مؤسسة سياسية اجتماعية عصرية جديدة واعتبار الزاوية مؤسسة سياسية اجتماعية دينية تقليدية.

يمنح زاهي أهمية كبرى لسؤال المنهج في هذا البحث، ويضعه جنبا إلى جنب مع سؤال إنتاج المعرفة. وفي هذا الإطار، يُقرّ الباحث منذ المبدأ بأن المقاربة المنهجية الوضعية لا يمكن لها الولوج بشكل صحيح، فبالأحرى بشكل عميق، إلى الواقع الاجتماعي المدروس نظرا لتوفر هذا الأخير على آليات دفاعية ذاتية يقي بها نفسه ووجوده ووظيفته. كما أن المقاربة المنهجية الفيبيرية، الفهمية التفهيمية حسب الباحث، رغم أنها بديل منهجي جيد نظرا لقدرتها العقلانية والتجريدية التي تسمح بفهم غني للظواهر الاجتماعية، إلا أن خاصية التعميم التي تتميز بها يمكن أن تغفل كثيرا من مميزات الظواهر المدروسة، ومنه السقوط فيما يعتبره الباحث نمذجة للواقع الاجتماعي والتاريخي. وبناءا عليه، يطرح زاهي منهجية السوسولوجيا

⁴⁷ بوشخي محمد. (2015). *العقل الفقهي: عزلة واستقالة*. مجلة نوات (أزمة العقل الفقهي)، العدد (16)، مؤنون بلا حدود، 14-10. ص 11-12.

⁴⁸ زاهي نور الدين. (1992). *طبيعة وآليات الانتقال والتحول من ظاهرة الزاوية إلى ظاهرة الحزب في المجتمع المغربي*. أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز، جامعة محمد بن عبد الله، فاس).

التاريخية لأجل تجاوز الصعوبة المذكورة. وتركز هذه المقاربة على ثلاثة عناصر: النسبية التاريخية، التفرد التاريخي، تقيم المُدد التاريخية من خلال التمييز بين إيقاعاتها الطويلة والمتوسطة والقصيرة.

II. تحليل خلاصات من الأطروحة

1. الجماعات الإسلامية: مقارنة تاريخية مفاهيمية

في الفصل الخامس والأخير من الأطروحة، يحاول زاهي أن يفهم طبيعة التحولات السياسية التي ساهمت في ظهور الحركات الإسلامية بالمغرب. حيث يتساءل في المبدأ عن سبب بروز هذه الحركات بالمغرب وعن سبب انتشارها السريع وكذا عما إذا كانت هذه الحركات تعبيراً عن ظواهر دينية بحتة أم أنها ذات طبيعة سياسية مخفية. فيخلص في المنتهى إلى أن عملية تسييس الحقل الديني من طرف النخبة الدينية ومصارعة هذه النخبة للزاوية أدت إلى حدوث تقارب بينها وبين السلطان مما عزز بدوره احتكارها للحقل الديني. إن هذه الاحتكارية الدينية - السياسية، حسب الباحث، هي التي أدت إلى بروز حركات إسلامية منافسة، في شكل جماعات وتنظيمات سياسية أو في شكل زوايا احتجاجية (الزاوية البودشيشية)، على الساحة الدينية - السياسية في المغرب. إذا كانت مسألة ظهور الحركات الإسلامية بالمغرب هي التي يثيرها زاهي في هذا الفصل، فإن الذي يثير إشكالية أطروحتنا من هذه المسألة المثارة هي مسألة أعم وأعمق، والتي تتمثل في التساؤل عن مفهوم الجماعات الإسلامية بشكل جذري، مفهوماً ومصادقاً. حيث ما المقصود بالجماعات الإسلامية؟ كيف يمكن أن تُعرّف هذه التنظيمات الدينية التي طبقت الآفاق في جميع ربوع البلدان الإسلامية تقريباً؟ وما هو السياق التاريخي - الاجتماعي المسئول عن ظهورها؟

تُعبّر أغلب الأدبيات السياسية والعلمية المعاصرة عن الجماعات الإسلامية المعاصرة بمفهوم الإسلام السياسي، وذلك نظراً لمجموعة من الشروط الفكرية والموضوعية التي تمنح شرعية لهذا الاستعمال. وبغض النظر عن مدى تطابقية، وتماسكية، التمثل الذي

ينتج هذا التعبير، فإن الأمر الذي نراه مانعا لنا في سلك نفس المسلك في هذا البحث هو مسألة ذات جذور تاريخية بامتياز. إذ غالبا لا يراد بالإسلام السياسي سوى الجماعات الإسلامية المعاصرة التي تروم الوصول إلى السلطة بشتى الطرق السياسية أو الحربية. وحسب غسان فينيانوس، فالإسلام السياسي هو الذي يرتبط نظريا وديناميكيا بشعار الدولة الإسلامية أو الدولة الدينية. وفي إطاره، فالواقع النظري والدينامي لتاريخ الإسلاميين وكذا لقيامهم يسمح مباشرة بتمييز خطابين: خطاب معتدل أو أخوي (إخواني)، وخطاب متطرف يقوم على ازدواجية خطاب جهادي وخطاب تكفيري.⁴⁹ بناءا عليه، ومن خلال نظرة معيارية، فهناك من يرى في مفهوم الإسلام السياسي نعنا قذحيا غير مقبول (سعيد حارب، رضوان السيد، فهمي جدعان، سعيد العشماوي، يوسف القرضاوي...).⁵⁰ ومن ناحية علمية موضوعية، يمكن القول بأن قصور الإسلام السياسي على معنى الجماعات الإسلامية السياسية المعاصرة يكاد يكون أمرا مجحفا بالنسبة للمفهوم نفسه. فلو عدنا إلى تاريخ الدول الإسلامية لوجدنا أن أنظمة الحكم فيها كانت أنظمة ذات طابع وجوهر إسلامي، نظام الخلافة الإسلامية، وهو ذات النظام السياسي الذي تسعى إليه معظم الجماعات الموصوفة بأنها تنتمي إلى الإسلام السياسي، ومع ذلك تستثنى تلك الأنظمة الخلفية في التاريخ السياسي الإسلامي من هذا الوصف. كما أنه ليس كل الجماعات الإسلامية المعاصرة جماعات سياسية، فهناك جماعات إسلامية علمية دعوية بحتة لا تقرب السياسة أبدا.

ومن الناحية التاريخية، يؤكد جل المؤرخون والباحثون في الجماعات الإسلامية على أن هناك ارتباطا وثيقا بين ظهور ونشأة هذه الجماعات وبين المدارس الفكرية الإصلاحية التي عرف العالم الإسلامي ظهورها خلال القرنين المنصرمين. فرغم الاختلافات الكثيرة بين معظم هذه الجماعات وتلك المدارس الإصلاحية فإنه لا يمكن عزل ظهور الأولى عن الأخذ

⁴⁹ Finianos, G.(2002). *Islamistes: apologistes et libres penseurs*. Bordeaux: Pessac. pp. 125.

⁵⁰ القحطاني مسفر بن علي. (2015). *صدام القيم: قراءة ما بعد التحولات الحضارية* (ط.1). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. ص 122.

بارث الثانية. ومنه، فإن الجماعات الإسلامية المعاصرة ليست سوى امتدادا للفكر الإصلاحى، وإن تحفظنا عن القول بأنها امتداد للمدارس والمشاريع الإصلاحية نظرا للاختلاف الكبير بينهما كما سبق القول.⁵¹

بشكل تصنيفى عام، يمكن لمفهوم الجماعة الإسلامية أن يُطلق على مجموعات تنظيمية مختلفة من الفاعلين الدينيين الإسلاميين. غير أن الملاحظ يمكن أن يدرك، من دون عمق رؤية، عدم وجود هوية متجانسة تشترك في تقاسمها جميع هذه التنظيمات. حيث أن هناك العديد من الفروق الدقيقة داخل النزعة الإسلامية. فالتيارات المختلفة التي تشكل السديم الإسلامى، وفي بعض الأحيان في كل بلد، حسب إحدى الرؤى، لا تتفق دائما فيما بينها ولا على الأهداف المراد تحقيقها، ولا على وسائل تحقيقها.⁵² إن هذا التمايز الحاصل على مستويى الغايات والوسائط عند الجماعات الإسلامية المعاصرة هو الذى يُلزمنا بوضع تصنيف مؤطر لها، يتجسد فيه اختلافات الهوية الحاصلة في جسم التيار الإسلامى المعاصر. في الواقع، إذا عدنا إلى المدارس الإصلاحية المشار إليها آنفا، يمكن أن نحدد، مبدئيا، صنفين من الجماعات الإسلامية: الجماعات الإسلامية السلفية، والجماعات الإسلامية الحركية.

بالنسبة للجماعات السلفية، يهمنى التركيز هنا على المضمون الاصطلاحى – التداولى لمفهوم السلفية من دون التطرق إلى تدقيق معناها من الناحيتين المعرفية والتاريخية. والحديث عن السلفية بالمعنى الأول هو حديث عن خطاب دينى يتبنى نزعة حرفية / نصية صارمة في فهم النصوص التشريعية من القرآن والسنة، بخلاف الخطاب الإسلامى الحركى، سواء تعلق الأمر بالحركات الإسلامية الدعوية، من قبيل جماعات "الدعوة والتبليغ" أو الحركات الإسلامية السياسية أو الحركات الإسلامية "الجهادية". نحن إذن إزاء خطاب سلفى لا يجسد كيانا واحدا أو منظومة متسقة، بل إن هناك الكثير من الخطابات التي تعلن انتماءها

⁵¹ أنظر تفصيل الحركة الإصلاحية الإسلامية فى: إبراهيم عدنان. (2018، يونيو). *تليكىل عربى (النسخة الرقمية)*. مسترجع من: <http://ar.telquel.ma>

⁵² Lamchichi, A. (1998). *L'islamisme en question(s)*. L'Harmattan.PP. 61.

للسلفية. ويمكن التمييز هنا بين خطاب سلفي متشدد، يذهب بعيدا إلى الوقوف وراء أعمال العنف باسم "الجهاد" (نموذج "السلفية الجهادية"). وبين خطاب سلفي يدعي العلمية، يكمن هُمة الأول والأخير في "تصحيح العقيدة"، والعمل على "تنقية المجتمع بشكل علمي، عن طريق الدعوة، من مظاهر الانحراف عن الدين".⁵³ والمفهوم من هذا أنه لا توجد شكلية واحدة وموحدة للسلفية أو للفكر السلفي، وإنما الحديث هنا عن سلفيتين اثنتين، على ما بينهما من اتفاق ومن اختلاف؛ سلفية موصوفة بـ (العلمية)، لاعتبارات تُخرِجُها من دائرة ممارسة العنف، وسلفية موصوفة بـ (الجهادية) لاعتبارات تُدخِلُها في دائرة ممارسة العنف؛ ولعل هذا الصنف الأخير هو الذي يثير اهتمام هذه الأطروحة.

أما بالنسبة للجماعات الإسلامية الحركية، فيراد بها جميع الجماعات الإسلامية التي تعمل في مجال السياسة والمشاركة في تدبير الشأن العام وكذا تلك التي تروم الوصول إلى سدة الحكم واستبدال الدساتير والقوانين الوضعية بأخرى شرعية - دينية. ويمكن أن نصنف الجماعات الإسلامية الحركية هي الأخرى، ومن خلال تاريخها، إلى جماعات سياسية معتدلة، وجماعات سياسية متطرفة (قتالية). وبشكل عام، وحسب أنطوان صفير، فإنه يمكن اعتبار هذه المكونات جمعاء، والتي يسميها هو بالنزعة الإسلامية، أيديولوجيا سياسية - دينية تهدف إلى إنشاء دولة إسلامية تحكمها الشريعة وإلى توحيد الأمة (الشعب الإسلامي). ومع ذلك، فإن هذا التعريف البسيط نسبيا يخفي وضعية معقدة، ووقائع تختلف حسب البلدان وحسب التيارات الأيديولوجية (الإخوان المسلمين، السنة والإسلاميين الراديكاليين الشيعة...).⁵⁴ غير أن ظهور هذه التنظيمات الدينية - السياسية، على تنوعها واختلافها، تبقى مسألة محسومة بشكل كلي بالنسبة لشروط اجتماعية - سياسية، ولعل الوضع الرمزي الذي يميز جميع هذه

⁵³ حمادة منتصر. (2013). *التدين الشعبي المغربي والتأثير السلفي: التفاعل والاستجابة*. الملف الساخن: التدين الشعبي المغربي والتأثير السلفي، مؤمنون بلا حدود، 1-2.

⁵⁴ Sfeir, A. (2002). *Dictionnaire mondiale de l'islamisme*. Paris: Plon. PP.265

التنظيمات هو المؤشر القوي على تقاسمها لنفس الدافع الموضوعي. ويبرز أحد الباحثين⁵⁵ أهمية الشرط الاجتماعي لنهوض الحركية الإسلامية من خلال اعتباره أن الحركة الإسلامية متأصلة في الرمزية، واللغة، وفي التاريخ الثقافي للمجتمع المسلم، ونتيجة لذلك كان لها صدى ناجح في خيبة أمل السكان الذين يعانون من الاستبعاد السياسي، والحرمان الاقتصادي، والإحساس بالعجز المتنامي على حساب القوى الخارجية. بصفة عامة، يمكن القول بأنه إذا كان من الممكن الحديث عن غاية واحدة لجميع الجماعات الإسلامية، والتي يحددها أوليفيه روا في معرض تساؤله عن جديد الحركات الإسلامية المعاصرة، عبر قوله أن هذه الجماعات تحاول أن تصور الإسلام كأيدولوجيا سياسية تحيط بالحياة الاجتماعية كلها، انطلاقاً من فهم سياسي للمجتمع.⁵⁶

2. تناقضات الجماعات الإسلامية أم مشتركاتها الفكرية؟

يشير زاهي في الفصل الثالث من أطروحته إلى أن هناك تكريس للفكر الديني السلفي من لدن إسلام الزوايا، أو الطريقة. كما أن هناك، في المقابل، تكريسا للفكر الطريقي من قبل الوهابية. الأمر الذي يعبر عنه الباحث بتناقضات إسلام الزوايا من جهة، وبتناقضات الفكر الديني الوهابي من جهة أخرى. في الواقع، فإن هذه الخلاصة الجزئية تحيلنا على مجموعة من التساؤلات التي يمكننا لها أن نُثري نقاش إشكالية أطروحتنا المراد إنجازها. إذ بناءً عليها، كيف يمكن أن نفهم هذه التناقضات الموجودة عند هذه التنظيمات الدينية بشكل عام؟ وبما أن هذه التناقضات تتجسد، حسب رؤية الكاتب، من خلال تكريس هذه الجماعات لأفكار بعضها البعض، أفليس من الأجدر التساؤل حول مدى وجود قواسم فكرية مشتركة بين هذه الجماعات عوض الحديث عن وجود تناقضات؟ خاصة إذا كان ما نودُّ مناقشته هنا هو التماثلات العقدية لهذه الجماعات بدل تجسيدات السياسية.

⁵⁵ Wiktorowicz, Q. (2003). *Islamic activism: A social movement theory approach*. Indiana: Indiana University Press. PP. 25.

⁵⁶ روا أوليفيه. (1998). *الإسلام السياسي: نشأته - مكوناته - آفاقه* (ط.1) (مصطفى أعراب، المكي بوسراو، مترجم). الرباط: منشورات الحرية. ص 14-15.

تناولنا في التصنيفات السابقة للجماعات الإسلامية المعاصرة التباينات الموجودة بين هذه المكونات على مستوى الشكل وعلى مستوى المنهج، غير أنه على المستوى التصوري العقدي نجد أن هناك تقاسم فكري مشترك لدى هذه الجماعات، لا يمكن الاستظهار عليه. ويتمثل هذا الأمر في الطبيعة السلفية الواضحة الموجودة لدى هذه التنظيمات، حيث أن جميعها تنهل من الموروث الإسلامي السلفي وتعتبر أن الزمن الذي تبلور فيه هذا الموروث هي الحقبة الذهبية للإسلام، وأن على المسلمين العودة لاستجلاء خصائص هذه الحقبة من أجل النهوض بالحضارة الإسلامية من جديد. وفي هذا السياق، يرى عبد الحكيم أبو اللوز أنه من الناحية الأيديولوجية، يمكن اعتبار السلفية هي الأصولية الإسلامية التي تقوم بإعادة تنشيط ماضي السلف قصد الإجابة عن حاجيات وطموحات الحاضر.⁵⁷

على المستوى الفكري، يتمحور الفكر السلفي لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة على فكرة أساسية مفادها السعي نحو استدراك مستقبل العالم الإسلامي من خلال إدراك ماضي الحضارة الإسلامية. ومنه يمكن اعتبار السلفية بمثابة حنين (نوستالجيا) مشترك لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة أكثر مما هي توجُّها عقديا. ويوضح رول مبير هذه المسألة من خلال اعتباره أن السلفيين يزعمون أنهم مشغولون في عملية تنقية المجتمع الإسلامي وفقا لتعاليمهم، وأن تسمية سلفي لها وجاهة بين المسلمين، لأن التسمية تدل على أبكر نسخة من الإسلام، وهي لذلك نسخة أصلية، من الإسلام - وهي إسلام " السلف الصالح"، وهو ما يفهم عموما أنه يشير إلى الأجيال الثلاثة الأولى من أجيال المسلمين.⁵⁸ وتأييدا لهذا المنظور، نجد أن الأطروحات الخمس التي يحددها عادل ضاهر كقواسم مشترك بين الجماعات الإسلامية المعاصرة، أو ما يسميها هو بالإسلام السياسي، هي أطروحات ذات طبيعة سلفية محضة.⁵⁹

⁵⁷ أبو اللوز عبد الحكيم. (2013). *الحركات السلفية في المغرب: بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي* (ط.2). (أطروحة دكتوراه 2008)، جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الدار البيضاء). سلسلة أطروحات الدكتوراه (79). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
⁵⁸ مبير رول. (2014). *السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير* (ط.1) (محمد محمود التوبة، مترجم). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. ص 61.
⁵⁹ أنظر كتاب:

أما على مستوى الواقع، وانطلاقاً من رؤية عامة لتاريخ هذه الجماعات، تتضح أيضاً قوة البعد السلفي الموجود لديها، والذي يشملها جميعها. ففي المغرب تعتبر جميع الحركات الإسلامية حركات ذات عمق عقدي سلفي، وحسب موسوعة عبد الغني عماد فإن أول عمل إسلامي قانوني في المغرب كان سلفي العقيدة، وقد تمثل من طرف علماء إسلاميين: الأول هو علي الريسوني، رئيس جمعية الدعوة في شفشاون، والذي تأثر في ذلك بطريقة عبد الرحمن الوكيل، رئيس جمعية أنصار السنة المحمدية في مصر. والثاني هو إسماعيل الخطيب رئيس جمعية البعث في تطوان الذي تشرب العقائد السلفية من خلال دراسته في المدينة المنورة.⁶⁰ غير أن ما يميز هذه الجماعات الإسلامية الحركية التي نشأت في المغرب، حسب إحدى الرؤى، هو أنها لم تتبنى أي توجه متطرف يدعوا إلى القتال أو العنف. حيث خلص الإسلامولوجيون إلى وضع عدة تصنيفات للحركات الإسلامية العاملة في المغرب، وقد أمكن للبعض منهم تصنيف الظاهرة الإسلامية من خلال بعدها الجغرافي إلى حركات وطنية (جماعة العدل والإحسان، حزب العدالة والتنمية) وأخرى علمية (التبليغ)، في حين فضل البعض الآخر وضع تصنيف بحسب نمطها الحركي، أي حركات احتجاجية (العدل والإحسان، الشبيبة الإسلامية)، وأخرى اندماجية (العدالة والتنمية)، في حين اختلفت حركات الإسلام الراديكالي منذ حظرها في منتصف السبعينيات.⁶¹ ولعل اختفاء هذا النمط من الحركات يرجع، حسب أحد التفسيرات السوسيولوجية إلى تأثر المجال الديني في المغرب بمجموعة من تحولات بنوية، في المجالات الحضرية، في السّكن، في تـمدرس الجماهير والهجرة القروية المتعاقبة مع الدخول إلى عالم الإنتاج الرأسمالي والفرديانية في عهد الاستعمار. وبشكل لا

- ضاهر عادل. (2001). أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي (ط.1). بيروت: دار أمواج. ص 6.
⁶⁰ عماد عبد الغني. (2013). الحركات الإسلامية في الوطن العربي (ط.1). (م.2) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 1828-1832.
⁶¹ نفس المرجع. ص 1827.

يمكن إنكاره، فإن جميع هذه التحولات أثرت على المجال الديني وعلى التمثلات الثقافية للمغاربة.⁶²

ت. أطروحة نور الدين زاهي حول " المقدس والمجتمع بالمغرب الحالي "

I. تقديم عام للأطروحة

تعد أطروحة⁶³ هذا البحث استمرارا لاشتغال نور الدين زاهي في أبحاثه الأنثروبولوجية حول علاقة السياسي بالديني في المغرب. وفي إطار هذا العمل الأكاديمي، يقوم زاهي بإيراد تحليل منهجي لإشكالية طبيعة الحقل الديني - السياسي بالمغرب عبر مناقشته لمجموعة من الإشكاليات المترابطة فيما بينها. حيث يتساءل حول كيفية رفع الحدود بين الطقوسي الديني وبين السياسي بالمغرب، وكذا حول موقع المتخيل الاجتماعي في هذه العملية الانتقالية. كما يتساءل أيضا عن كيفية ومكان تلاقي النظام الرمزي مع النظام السياسي داخل فعل التضحية، و عن أثر هذا التلاقي على المستوى الديني السياسي. بعد ذلك ينتقل الباحث إلى مناقشة إشكالية صلات الجماعات الدينية السياسية في المغرب بمؤسستي العلماء وإمارة المؤمنين من جهة، وصلاتها بإسلام الجمهور وأنماط التدين الشعبي (الطريقي) من جهة أخرى. وهي عبارة عن مناقشة أنثروبولوجية - تاريخية لطبيعة خطاب هذه الجماعات الدينية (أ مهدويا؟ أ إصلاحيا؟ أم انبعائيا؟)، وكذا مناقشة لمرتكزاته النصية والتاريخية. كما يقوم زاهي، في مستوى مترابط، بمناقشة شكل وصول الجماعات الإسلامية إلى السلطة في المغرب حين يتساءل حول ما إذا كان هذا الوصول مُتوسِّطًا لتحالف قبلي، أم قائمًا على انتماء مقدس (الشرف والانتماء النبوي)، أم أنه عبارة عن انبعاث مهدوي. وليصل في النهاية إلى مناقشة سؤال العنف وموقعه في الإستراتيجية السياسية عند هذه الجماعات.

⁶² El Ahmadi, M. (2006). *Les mouvements islamistes au maroc*. Casablanca: Najah el Jadida. PP.46.

⁶³ زاهي نور الدين. (2005). *المقدس والمجتمع بالمغرب الحالي*. (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز، جامعة محمد بن عبد الله، فاس).

على المستوى الميداني، اختار زاهي في هذا البحث الطريقة العيساوية والطريقة الحمدوشية من جهة، وجماعة العدل والإحسان من جهة مقابلة، من أجل بناء تحليلاته النظرية حول إشكاليته المتعلقة بالديني والسياسي والعنف بالمغرب. وذلك لكون الطريقتين العيساوية والحمدوشية، حسبها، هما الأكثر حضورا وانغراسا في البنيات التحتية للتدين الشعبي بالمغرب والأكثر إظهارا لهذه البنيات المعقدية على مستوى التظاهرات الطقوسية العمومية. ولكونهما أيضا الطريقتان اللتان تعرّضتا للرفض والقمع من طرف المخزن ومن طرف النخبة الوطنية والجماعات الدينية السياسية خلال فترات تاريخية متباينة. كما أن اختيارهما يستند أيضا، حسب الباحث، إلى كونهما تمثلان طقوسيا ورمزيا أقصى درجات صلات المقدس بالعنف من حيث أنماط الاعتقاد ومن حيث أشكال التجسيد الطقوسي. وفي الجهة المقابلة، اختار زاهي جماعة العدل والإحسان لكونها، حسبها أيضا، نموذجا متميزا للفحص، لاعتبارها ذات أصول طرقية- صوفية متميزة ولاعتبارها الجماعة الأكثر استثمارا وتشغيلا للزاد المعنوي الصوفي على المستوى التربوي - التأطيري وعلى المستوى الحركي - الجهادي.

وبشكل مبدئي، يفترض زاهي أن العنف حاضر لدى كلا الطريقتين العيساوية والحمدوشية من جهة ولدى جماعة العدل والإحسان من جهة أخرى في صلاتهما بالمجتمع رغم الاختلاف الظاهر بينهما بخصوص ذلك. ويظهر هذا العنف فعليا ورمزيا في فعل التضحية. وهو عنف يبنّي أساسا على رفع الحدود بين الفاعل الطقوسي - الديني - السياسي وبين الأضحية أو القربان. كما يفترض أيضا أن صلات المقدس بالعنف المتجلية عينيا في الطقوس العيساوية والحمدوشية هي بمثابة منطقة التقاطع الكبرى بين الطرقية وبين الجماعات الدينية السياسية بالمغرب. لينتهي في الأخير إلى أن هذه الجماعات الدينية السياسية تشغل خطابها وحركيتها داخل منطقة المقدس - العنف، وإن بدرجات متفاوتة وتمييزة بالنظر إلى درجات تفاوتها في الانخراط داخل النسق السياسي الديني الرسمي وفي درجة اعتراف هذا النسق بها.

II. تحليل خلاصة الفصل الثالث من الأطروحة

1. تطرف الجماعات الإسلامية وعنفها: مدخل مفاهيمي إشكالي

بعد أن ناقش زاهي، في المبتدأ، عمليات عبور المقدس من اللامرئي نحو المرئي، من المتخيل الديني نحو الطقس الفردي أو الجماعي.⁶⁴ وبعد أن صار بناءا على ذلك، في الأثناء، إلى تحليل طقوس ظاهرة "الموسم" لدى الزاويتين العيساوية والحمدوشية باعتباره مجالا زمانيا ومكانيا لانفتاح المجال الطقوسي – الرمزي على المجال السياسي. إذ بعد أن تتحول العلاقة بين شيخ الزاوية ومريديها من وضع مجرد إلى وضع معيشي ملموس خلال "الموسم"، تظهر مؤسسة المضحي ومؤسسة الخلافة ومؤسسة الشهادة والجهاد عبر مؤسسة طقوس التضحية والصلاة والشهادة على التوالي حسب الباحث.⁶⁵ يدلف الباحث في المنتهى، خلال الفصل الثالث من أطروحته، إلى مناقشة صناعة السياسي عبر الديني بالمغرب من خلال تحليل الأثر المتني لجماعة العدل والإحسان. وفي علاقة بسؤال العنف، يخلص زاهي إلى كون هذه الجماعة تستهدف صناعة مريدين قادرين على ممارسة القتل كوسيلة جوهرية في سبيل إقامة الوعد السياسي المتمثل في دولة الخلافة. فكيف يصل الباحث إلى هذه الخلاصة؟

يعتبر زاهي جماعة العدل والإحسان تنظيما دينيا مركبا، ينبني على ثلاث أعمدة متكاملة: الأساس التربوي الروحي (الفردي) المأخوذ من الطريقة البودشيشية، البعد الدعوي (الاجتماعي) المحاكي لجماعة التبليغ الدعوية، البعد الجهادي (السياسي) المتمثل في بناء دولة الخلافة المحاكي لجماعة الإخوان المسلمين. تصب هذه الثلاثية المتكاملة في مجرى إعداد الفرد روحيا واجتماعيا وسياسيا، صناعة عبوره من مرتبة الإسلام إلى مرتبة الإحسان، لأجل تحقيق الغاية الإحسانية (الدينية) في صلب إنجاز الغاية العدلية (السياسية) داخل المجتمع الإسلامي (المغربي) تجاوزا لواقع الفتنة الذي يسوده حسب قراءة مرشد الجماعة ومؤسسها

⁶⁴ في الفصل الأول من الأطروحة المعنون بـ "المتخيل والمقدس".

⁶⁵ في الفصل الثاني من الأطروحة المعنون بـ "المقدس والطقوسي".

(عبد السلام ياسين). إن الرؤية السياسية لدى جماعة العدل والإحسان تقوم على أساس روعي تربوي، فكل خلل في التنظيم السياسي هو انعكاس لخلل في التربية على مستوى الفرد، حسب مرشدها. بناء على ما سبق، يرى زاهي أن التربية الإيمانية هي التي تؤهل المرشد، عضو الجماعة، لولوج غمار الجهاد والشهادة والتضحية بالنفس طاعة وهيبة لمرشد أو أمير الجماعة. وذلك عبر خصلة "التؤدة" التي تمنحه تلك القدرة والعزيمة، وتعني سمة تملك الانفعال والصبر والمصابرة وتحمل الصعاب، وهي السمة التي تفرق بين الفعل الانفعالي وبين الفعل العقلي المتبصر. وحسب تحليل الباحث وتعبيره، فإن هذا الاستعداد لطاعة أمر المرشد وتنفيذه ليس شيئاً آخر غير استئصال لأية وساطة تأويلية مع الأمر، وهو ما يفتح الجسور والأبواب على مصراعيها على ممارسة القتل، أو صناعة الموت حسب عبد السلام ياسين.

وفي علاقة بإشكالية أطروحة البحث المراد إنجازها، تثير لدينا هذه القراءة المعقدة للبنية الدينية – السياسية لجماعة العدل والإحسان مجموعة من التساؤلات المفاهيمية والنظرية حول التنظيمات الإسلامية السياسية على وجه العموم. وارتباطاً بالثق الثاني من إشكاليتنا على وجه الخصوص، حيث التساؤل حول تأثير المنظومة الدينية الأصولية على السلوك الأخلاقي للفرد، إذا كان المفهوم من أطروحة زاهي هو أن غاية جماعة العدل والإحسان الإسلامية هي صناعة أتباع ومرشدين قادرين روحياً وعقدياً على ممارسة القتل (صناعة الموت)، فإلى أي مدى يمكن أن نتفق مع هذا الاستنتاج انطلاقاً من مقاربة خاصة لمفهوم العنف؟ ومنه، وبشكل استباقي، كيف يمكن أن نُعرّف مفهوم العنف؟ وإلى أي درجة يمكن وصف الجماعات الإسلامية بالعنف؟ وهل يعني اتصاف هذه الأخيرة بالعنف أنها جماعات متطرفة، كما هو متداول؟ ما هو التطرف؟ وكيف نميز بينه وبين العنف؟ لعل هذه التساؤلات تمنحنا مجموعة من الأدوات المفاهيمية التي ستسعدنا في التحليل المتوخى إجراءه لإشكالية هذه الأطروحة.

2. الجماعات الإسلامية وسؤال العنف

بناء على التصنيف الثنائي الذي تم إيراده سابقا للجماعات الإسلامية، السلفية والحركية، والذي جاء فيه أن كلا هذين الصنفين يضمنان جماعات قتالية بين ظهرانيهما، لا شك أن إصاق وصف العنف ببعض من الجماعات الإسلامية المعاصرة بات أمرا لا ريب فيه.⁶⁶ ولعلنا نجد تفسيرات موضوعية مؤيدة ومقنعة لعنف هذه التنظيمات لو عدنا إلى السياق الاجتماعي والسياسي الخاص بتاريخ نشأتها. وتأكيدا على أهمية هذا السياق، هناك بعض الرؤى التي رأت أن العنف الذي يسيّم الحركات الإسلامية المعاصرة، والذي يظهر على أنه نتيجة لتحول الخطاب إلى حجاب، وإلى متراس، بصورة أدق على أنه نتيجة لأيديولوجيا الخطاب القطبي [نسبة إلى سيد قطب]، [...] ليس حكرا على هذا الخطاب، بل هو يسيّم معظم الخطابات العربية المعاصرة - خطابات النهضة والسياسية والثورة التي اغتيلت على يد الثوريين - ونكاد نقول كل الأيديولوجيات العربية التي تسود الساحة الفكرية والسياسية.⁶⁷ وإذا كان السياق الاجتماعي والسياسي قد لعب دورا كبيرا في ظهور جماعات إسلامية متطرفة تؤمن بالعنف وإلغاء الآخر كوسيلة لإحقاق الحق الذي تراه، فإن هناك مجموعة أخرى من العوامل الثقافية والدينية والتاريخية التي شاركت في نشأة هذه الجماعات، ومنه، فإن الرابطة، الأولى، الموجودة بين عنف الجماعات الإسلامية المتطرفة والسياق الموضوعي العام ليست أطروحة تستقيم دائما، وبشكل مطلق. فلو عدنا إلى التاريخ الإسلامي لوجدنا أن هناك جماعات دينية متطرفة شبيهة بهذه الجماعات الإسلامية المعاصرة، إلى درجة أنه يمكن القول بأن الجماعات الإسلامية المتطرفة في عصرنا هذا ليست سوى امتدادا لتلك الجماعات التي شهدها الزمن الإسلامي الغابر.⁶⁸ بناء عليه، يمكن القول بأن هناك تراكم ذو مستويات متعددة يغذي

⁶⁶ أنظر تفصيل هذه الجماعات في كتاب:

- العايد إبراهيم بن صالح. (2014). التكفير عند جماعات العنف المعاصرة. نقد المقولات التأسيسية (ط.1). بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

⁶⁷ الربيعو تركي علي. (2006). الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر (ط.1). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص 113.

⁶⁸ أنظر تفصيل هذه الصفات في كتاب:

انبعاث هويات إسلامية متطرفة وينشئ أفكارا (إصلاحية) مطلقة تسعى إلى إلغاء الآخر المختلف.⁶⁹ غير أنه من الناحية المفاهيمية، ما هو المضمون النظري للعنف الذي تُوسم به هذه الجماعات؟ هل هو عنف ديني، لكونها جماعات ذات طبيعة دينية؟ أم أنه عنف سياسي لكونها جماعات ذات غايات سياسية؟

إذا عدنا إلى مفهوم العنف عموما، نجد في المعجم الفلسفي بأنه كل فعل شديد يخالف طبيعة الشيء، ويكون مفروضا عليه، من خارج فهو، بمعنى ما، فعل عنيف.⁷⁰ كما نجد أيضا، حسب طه عبد الرحمن، أن هذا اللفظ قد أطلق على استعمال القوة من أي جانب كان، فصار العنف أشكالا كادت لا تتعد وأقدارا كادت لا تتحد، [...] وفي هذا الوضع الإستعمالي للعنف الذي يفضي إلى ابتذاله، لم يعد بالإمكان وضع تعريف له، لأن العناصر التي تندرج فيه كادت أن تكون لا متناهية؛ ومتى صارت العناصر بهذا القدر غير المنضبط، تعذر إيجاد وصف جامع لها.⁷¹ الأمر الذي جعل معظم الباحثين يسلكون إلى سبيل تحديد مستويات خاصة للعنف كالعنف النفسي، العنف الاجتماعي والعنف السياسي.⁷²

نفهم من هذه المقدمة التعريفية أن العنف يتعلق باستجابات مختلفة إزاء وضعيات وسياقات ذاتية وموضوعية متباينة. الأمر الذي قد يسمح لنا باعتباره شكلا من أشكال تفاعل الأنا مع الخارج أو مع الآخر. وبما أن هذا التفاعل ليس في النهاية سوى استجابة اختيارية، وليست حتمية ميكانيكية، فإن هذا يجعلنا أمام تفاعل أخلاقي بامتياز. فكيف يمكن لنا اعتبار العنف مسألة أخلاقية؟ لعل أطروحة الفيلسوف الألماني المعاصر إريك فاي في العنف تعدُّ

- الحربي ممدوح. (2010). موسوعة الفرق والمذاهب والأديان المعاصرة (ط.1). الجزيرة: ألفا للنشر والإنتاج الفني. ص 160-163.

⁶⁹ يمكن تفصيل الخلفيات التاريخية والسياسية والاجتماعية والفكرية والدينية الثاوية وراء انفجار موجات العنف والعصبيات والهويات المذهبية القتلة، عبر العودة إلى:

- موصلي أحمد وآخرون. (2006). جماعات العنف التكفيرية: الجنور، البنى، العوامل المؤثرة (ط.1). سلسلة الدراسات الحضارية. بيروت: الديوان للطباعة والنشر والتوزيع. ص 467-471.

⁷⁰ صليبيبا جميل. المرجع السابق. ص 112.

⁷¹ عبد الرحمن طه. (2017). سؤال العنف بين الانتمائية والحوارية (ط.1). بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع. ص 35-36.

⁷² مكي رجاء، عجم سامي. (2008). إشكالية العنف: العنف المشرع والعنف المدان (ط.1). بيروت: مجد. ص 7.

رؤية فاصلة في السياق الذي نحن بصدده، باعتبارها أطروحة أخلاقية بامتياز. حيث أنه يختزل العنف، عمليا، في مسألة اختيار بسيط، فعل أخلاقي، حيث يقول بأن: "العنف هو الاحتمال الآخر للإنسان".⁷³ أي أنه مجرد فعل اختياري، فعل أخلاقي يقوم على هامش حرية يكون مخالفا للمعيارية الأخلاقية السائدة. ولعل هذا أيضا هو مقصد فرويد حين كتب في إحدى رسالاته إلى باستور فيستر بأننا: "نحن لا نستطيع أن نؤدي شيئا في واقع الأمر دون قليل من الإجماع".⁷⁴

وفي أحد مستويات العنف، نجد أن هناك علاقة وثيقة تربط بين مفهوم العنف والسياسة، لاعتبارات متعددة أبرزها وأبسها تقاطع كلا المفهومين في دائرة مفهوم القوة باعتبار أن السياسة ليست في النهاية سوى تدبيرا للقوة، أو تدبيرا لما يسمى العنف المشروع. وفي هذا السياق، حاولت أرندت حنا تحليل إشكالية مبدأ العنف، وذلك عن طريق استعانتها بنظرة المنظرين السياسيين الذين يرون العنف حسبها لاشيء أكثر من التجلي الأكثر بروزا للسلطة. كل سياسة إنما هي صراع من أجل السلطة؛ والعنف إنما هو أقصى درجات السلطة.⁷⁵ ومنه، فإن العنف الذي تحاول حنا أن تُخلصه من جميع عوارض وسياقات الفعل، يقوم على اعتبار أنه هيكل لهذا الفعل الإنساني، هيكل لصيق برغبته الدائمة في فرض إرادته من خلال سلوكاته، مهما كانت هذه السلوكات غاية في البساطة، أو حتى في التسامح ربما. ففي المحصلة يبقى أي سلوك إنساني عبارة عن تدبير معين إزاء تغيير شيء معين، إذ كل سلوك هدفه تغيير شيء أو حفظه من التغيير. إنه تدبير سياسي يتراوح بين أبسط وأعقد أشكاله. وهذا التدبير يحتاج من أجل تحقيق إرادة فاعله إلى نوع معين من العنف إزاء الموضوعات المرتبطة به؛ وحتى الذات ربما.

⁷³ Weil, E. (1967). *Logique de la philosophie*. Paris: Librairie philosophique J.Vrin. PP. 57.

⁷⁴ وطفة أسعد علي. (2002). *التربوية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي*. أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية. (69)، سلسلة دراسات إستراتيجية. ص 22.

⁷⁵ حنة أرندت. (1992). *في العنف* (ط، 1) (إبراهيم العريس). بيروت: دار الساقي. ص 31.

أما بالنسبة للعنف الديني، أحد أهم مستويات العنف المعاصر، فيمكن القول مبدئياً بأن أي دين جديد إنما ينشد إحداث تغيير جذري للأوضاع السيئة القائمة والضارة بالحياة الطيبة. وإذا كان ذلك كذلك فإن الدين مضطر إلى تدعيم مكانته في مواجهته مقاومة الكفار الذين لا يقبلون تغيير تقليدهم ومعتقداتهم فحسب بل أيضاً يقفون في طريق الداعية إلى إيمان جديد، سيئون معاملته ويؤذونه. ولهذا فليس من العجيب أن نعثر على العنف في الدين.⁷⁶ وفي هذا الإطار، نعود مرة أخرى إلى مقارنة طه عبد الرحمن لسؤال العنف، باعتبارها أحد أكثر الأعمال دقة في إطار تحديد فهم عملي للعنف الديني، إذ يرى أن الأسباب الواقعة وراء عنف العنيف [الإسلامي الأصولي] لا يجب النظر إليها في إطار قضية عقلية وإنما في إطار أعراض نفسية. ومنه، فهو يجمعها في ثلاث أسباب أساسية: الحقد على الحكام، شهوة الانتقام، هوس تغيير الأوضاع.⁷⁷ ومن جهة أخرى للفهم، يمكن إدراك العنف الديني، عملياً وحتى نظرياً، بشكل أكثر وضوحاً إذا ما وضعناه جنباً إلى جنب مع مفهوم التسامح الديني. حيث أن فقدان التسامح الديني في الحياة الاجتماعية، المتنوعة عقائدياً، يسقطنا مباشرة، بأشكال متعددة، في مظاهر العنف الديني. يرى كارل بوبر، هنا، أن فكرة التسامح الديني ليست فكرة سلبية على الإطلاق، كما يدّعي البعض فهي ليست مجرد تعبير عن الإجهاد من الحرب، ولا تعبيراً عن إدراك أن الخوف لا يوفر أية إمكانية لفرض الامتثال الديني. على العكس من ذلك، فإن التسامح الديني انطلق من الناحية المقابلة، من الفهم الإيجابي بأن الإجماع الديني المفروض لا قيمة له، وأن الاعتقاد الديني الحر هو فقط ما يمكن أن يكون ذا قيمة. إن فهم التسامح الديني على هذا النحو يقودنا إلى ما هو أكثر من ذلك. فهو يقودنا إلى احترام كل إيمان صادق، وبالتالي احترام الفرد ورأيه الخاص.⁷⁸

⁷⁶ وهبة مراد (1996). *العنف والمقدس* (ط.1). سلسلة قضايا العصر، (العدد 2). القاهرة: دار الثقافة. ص 32.

⁷⁷ أنظر كتاب:

- عبد الرحمن طه (2017). المرجع السابق. ص 85-87.

⁷⁸ بوبر كارل. (2009). *في الحرية والديمقراطية* (ط.1) (عقيل يوسف عيدان، مترجم). الكويت: مركز الحوار للثقافة (تنوير). ص 37-38.

أما سوسولوجيا، فيأخذ العنف تصورا مختلفا عن باقي التصورات الأخرى. ولعل هذا التصور ذاته يتضمن مقاربات ذات مستويات مختلفة. إذ على المستوى الميكروسوسولوجي، يمكن أن نحدد مفهوما للعنف من خلال العلاقة مع الآخر. في حين أنه على المستوى الماكروسوسولوجي يمكن أن نعثر على تصورات أكثر بنيوية وشمولية، ولعل مفهوم "العنف الرمزي" يبقى أبرز هذه التصورات.

على المستوى الميكروسوسولوجي حسب بول ريكور فإن العنف يأخذ مساره، بشكل واضح أو غامض، بشكل مباشر أو غير مباشر، نحو التحكم في الآخر والسيطرة على مقومات وجوده.⁷⁹ يبرز هنا، وبشكل واضح، البعد الإلغائي لهذا التصور. فتأتي هنا العلاقة مع الآخر، عن طريق إلغائه، بمثابة المحدد الوحيد للعنف. بحيث أن أي محاولة لتجسيم إرادة هذا الآخر أو ثنيه عن تفعيلها هي جوهر أي عنف بالنسبة لبول ريكور. وإذا أمعنا النظر، فإنه من الصعب أن نميز فعلا اجتماعيا عن هذا التصور الدقيق، إذ أن الفعل الاجتماعي يشمل بعدا تفاوضيا مهما، والتفاوض في أصله هو محاولة لفرض إرادة الذات مقابل تجسيم إرادة الآخر. يمكن أن نسلط مزيدا من الأضواء على هذا التحديد السوسولوجي من خلال رؤية أسعد وطفة التي ترى بأن كل علاقة مع الآخر ترسم في صورة علاقة هيمنة. وبالتالي فإن الظلم ينجم عن خلل في ميزان القوى حيث يجد الضعيف نفسه مُكرها على طاعة القوي، وحيث يعمل القوي على إلغاء الضعيف والسيطرة عليه. ووفقا لهذه المعادلة يولد الصراع ويأتي النضال كمنهج لبناء علاقات جديدة من القوة من أجل إعادة بناء التوازن الذي يضمن احترام حقوق الجميع.⁸⁰ وبشكل إجمالي، يكشف هذا المنظور أن العنف خاصية أنثروبولوجية للمجتمعات الإنسانية، وذلك بناء على فكرة بسيطة مفادها أنه لا مجتمع يخلو من صراعات. والعنف هو وسيلة لخلق الصراع والتوازن، والعدالة، في الآن ذاته. يمكن أن نضيف أيضا أنه إذا أردنا تمييز العنف عن الفعل الاجتماعي، فإنه يجب القول بأنه كل محاولة في اتجاه تجسيم إرادة شخص دون

⁷⁹ Ricour, P. (1955). *Histoire et vérité*. Paris: Seuil. PP.227.

⁸⁰ وطفة علي أسعد. (2009، شتاء). من الرمز والعنف إلى ممارسة العنف الرمزي: قراءة في الوظيفة البيداغوجية للعنف الرمزي في التربية المدرسية. مجلة شؤون اجتماعية، العدد (104)، 45-102. ص 62.

رضائه، أي رغما عنه. فلو كان التغيير الذي تروم الذات إحداثه في الآخر مقبول أيضا من طرف هذا الآخر، فإنه حينئذ يخرج الفعل المُعبّر عن هذه الإرادة من دائرة العنف، لدخوله المسبق في دائرة الاتفاق. فهل يمكن القول بأن العنف يقابل الاتفاق؟

أما على المستوى الماكروسوسيولوجي، وتحديدًا فيما يخص مفهوم العنف الرمزي، فنجد في قاموس السوسيولوجيا بأنه يعني فرض خيارات ثقافية تعسفية (و غالبًا ضمنية) تسمح لأولئك الذين سنوها بالحفاظ على قوتهم أو تعزيزها. وتتم شرعة العنف الرمزي من خلال اللجوء إلى الأيديولوجيا.⁸¹ وبالنسبة لبيريورديو، ناحت هذا المفهوم، فإنه يعرفه بأنه كل نفوذ يفلح في فرض دلالات معينة، وفي فرضها بوصفها دلالات شرعية، حاجبا علاقات القوة التي تؤصل قوته.⁸² أي أنه أداة أساسية لإعادة إنتاج اللامساواة الاجتماعية، لأنها تسمح لبعض المجموعات الاجتماعية (أولئك الذين يتحكمون في الحقل الثقافي) بفرض خياراتهم وتمثلاتهم الاجتماعية الخاصة على الجميع. ويزيد بورديو في موضع آخر توضيح تصوره حول العنف الرمزي باعتباره يدلّ على وجود رأسمال رمزي يتجسد في مكونات ثقافية. ويروم دائما هذا الرأسمال الثقافي حيازة سلطة شرعية. يعني هذا أن ممارسة العنف الرمزي مرتبطة بوجود رأسمال رمزي، ومنه يحوز هذا الرأسمال سلطة رمزية تدل على مشروعيته، وتعني هنا المشروعية أن هناك قبول من الذين تمارس عليهم باعتبارها سلطة مشروعة وحقيقية.⁸³ يمكن أن نفهم تصور بورديو جيدا إذا ما أتينا من منظور تربوي. حيث أن العنف الرمزي يُخوّل لنا الوصول إلى جوهر التربية بشكل مباشر. ومن جهة أخرى، وانطلاقا من مقاربة أخلاقية، فيمكن الالتقاء مع منظور بورديو، بل وتجاوزه أيضا، إذ أن الأخلاق باعتبارها تجاوز لآلم الذات من أجل مصلحة اختيارية معينة (الأنا، الآخر، المجتمع)، فهي تعني أنها عنف إرادة الذات ضد رغباتها. ومنه فإن التربية ليست فقط عنفا رمزيا، وإنما عنف معنوي، وقد يكون

⁸¹ Alpe, Y., Beitone, A., Dollo, C., Lambert, J. R., Parayre, S. Op. Cit. PP. 361.

⁸² بورديو بيير. (1994). *العنف الرمزي: بحث في أصول علم الاجتماع التربوي* (نظير جاهل، مترجم). بيروت: المركز الثقافي العربي. ص 5.

⁸³ Bourdieu, P., Wacquant, L., J., D. (1992). *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil. PP.123.

ماديا في كثير من الأحيان. ولعل السؤال القوي الآن هو: هل يمكن أن تكون هناك تربية بدون عنف؟

نجد أن كثيرا من الباحثين الذين استعملوا العنف الرمزي في تحليلاتهم التربوية، قد خلفوا انطبعا نقديا، إن لم يكن معياريا، من قراءتهم وتصورهم لهذا المفهوم. فحينما يوردون مفاهيم الهيمنة، السيطرة وعلاقات القوة، المرتبطة طبعا بهذا المفهوم، فكأنهم يتحدثون عن شيء مخالف للطبيعة الاجتماعية والأخلاقية للإنسان. وبورديو حين استعمل هذه المفاهيم لم يكن يحاول أن ينتقد به وضعا معينا بقدر ما كان يحاول أن يحلل الأصول الطبيعية والخطوط الهيكلية للتربية. صحيح يمكن أن نستعين بهذه التحليلات، في مقام ثان، من أجل نقد وضع اجتماعي تربوي معين، لكن هذا لا يعني أن نحاول التنظير لأصول تربوية أخرى. فالتربية في أساسها تبقى عنفا. ولعل هذه الرؤية النقدية ليست في حقيقتها سوى جزء من الوهم الأنثروبولوجي للإنسان بالحرية الطبيعية، تلك الحرية التي تنتافي مع وجوده. وهي وهم نجده مجسدا في بعض الطقوس الإفريقية التي تحدث عنها ريجيس ميريان، إذ يقول: "حين أعتمد على موادي الأفريقية، أجد أن بعض الطقوس تستخدم مجموعة من الصور لبناء حصن أخير ضد العنف. هناك الأدب الأنثروبولوجي حول كل ما يسمى طقوس الانقلاب، حيث تحاكي النساء الرجال، والعبيد الملوك. في هذه الطقوس نجد رغبة في طرد العنف من خلال شكل من التنفيس، أكثر منه لعبة، متأصلة في الطقوس، مما يعطيها، بمعنى ما، تأثير للتححرر.⁸⁴

3. التطرف في الحقل الديني - السياسي

إن التداول الكثيف لمفهوم "التطرف" في جُلّ الأبحاث والدراسات المهمة بإشكاليات العنف الديني والسياسي، وكذا في جُلّ المنابر الإعلامية أثناء مناقشتها لذات الإشكاليات، تفرض علينا في هذا السياق استعراض هذا المفهوم وتحليل مدلولاته من أجل الخروج بفكرة واضحة تسعف في استخدامه بشكل متنسق مع فرضية الأطروحة. حيث لا

⁸⁴ Meyran, R. (2006). *Les mécanismes de la violence : Etats – Institutions - individu*. Sciences Humaines Editions. PP. 216.

يخفى على كل قارئ، ناهيك عن باحث، التداخل الذي يحصل في استخدام هذا المفهوم في علاقته بمجموعة من المفاهيم الأخرى (العنف، الإرهاب، الأصولية، التعصّب). ولعل الغرض من فرد مجال خاص لتحليل مفهوم التطرف هو توضيح الفرق الذي يميزه عن باقي تلك المفاهيم الأخرى. فما معنى التطرف؟ وكيف يكون الفرد متطرفاً؟ وما المحددات الذاتية والموضوعية المسئولة عن ذلك؟

في الواقع، لا نجد في القواميس اللغوية العربية الكلاسيكية ذكراً لمفردة "تطرف" ولمشتقاتها (متطرف، تطرفية). مما يدل على أنها لم تكن تُستعمل قديماً في الكتابات العربية، أو في التداول العربي القديم عموماً. وهو ما يعني، استلزماً، أن تداول هذه الكلمة هو تداول معاصر في اللسان العربي. ولعل ما يؤكد صحة هذا الاستنتاج هو قصور حضور ذكرها في القواميس العربية المعاصرة فقط. حيث جاء في أحد هذه القواميس أن فعل "تَطَرَّفَ" بمعنى جاوز حد الاعتدال: "تطرفت حركة سياسية". و"تَطَرَّفُ": عدم اعتدال، إفراط مجاوزة الحد: "تطرف في الكلام"، "تطرف في الرأي"، نزعة سياسية قائمة على اللجوء إلى العنف. "تَطَرَّفِي": ج تطرفيون: من هو بالغ التطرف في آرائه، من يحرض على اتخاذ تدابير متطرفة.⁸⁵ وفي المقابل الفرنسي لكلمة التطرف نجد كلمة *Extrémisme*، وهي مأخوذة من كلمة *Extrême* أي الحد الأقصى. ولا نجد في موسوعة لالاند الفلسفية ذكراً خاصاً لكلمة *Extrémisme*، حيث يقتصر لالاند في موسوعته، فقط، على ذكر *Extrême* عبر تحديدها في معانٍ مختلفة: ما يكون موضوعاً في طرف منطقة من المكان، ما يمثل صفة أو سمة في أعلى درجة، وعندما يتعلق الأمر بخاصية تتقبل تحديدين متعارضين، تكون "النقائص" هي الأشياء التي يتسم كل منها بهذين التحديدين في أعلى درجة. وفي المنطق: يقال نقيضان، في قياس، على طرفي اللزوم، في مقابل الطرف الأوسط: إنهما إذن الطرف الكبير والطرف

⁸⁵ حموي صبحي، نعمة أنطوان،... المرجع السابق. ص 907.

الصغير.⁸⁶ نلاحظ من خلال هذين التحديدين أن كلا الكلمتين في كلا اللغتين، العربية والفرنسية، مشتقتين من نفس الجذر، وهو الحد أو الطّرف. الأمر الذي يجعلنا مبدئياً نعني بالتطرف، أو *Extrémisme*، نزعة أخذ أو اختيار الطّرف، وهو في مقابل التوسط أو الوسطية، أي نزعة أخذ الوسط أو الاعتدال. ومن ناحية المنطق، يستلزم إذن الحديث عن التطرف وجود طرفين نقيضين، وكذا وجود خيار وسطي بينهما.

أما على المستوى التداولي للمفهوم، وكذا على مستوى أبعاده الاجتماعية، يحدد عبد السلام بلاجي مدخلا تعريفيا مُهماً للمفهوم، حيث يرى أن كل الآراء والمواقف ظاهرة إنسانية عادية ومقبولة على عمومها في كل المجتمعات والثقافات البشرية. إلا أن ملازمة موقف محدد بصفة منهجية وبدون مراجعة عقلية موضوعية قد تتحول عند حاملها إلى تطرف فكري وخصوصاً إذا تعلق الأمر بالرفض المطلق غير المُعلّل لمُجمل ثقافة وسلوك المجتمع، حيث يتكون لدى المتطرف شعور ينمو لديه تدريجياً بأنه وحده على صواب وأن الآخرين على خطأ مزم.⁸⁷

أما في علاقته بالحقل الديني السياسي، فإن التطرف يرتبط مدلوله بشكل كبير بالجماعات السياسية الدينية التي تنهج أساليب العنف أو التحريض عليه على وجه الخصوص، أو تلك التي توصف بأنها جماعات إرهابية (القاعدة، السلفية الجهادية، طالبان، داعش...). وتُنعت هذه الجماعات بالمتطرفة نظراً لمعتقداتها الدينية المقدسة، النصية الحرفية والمُغالبة، التي لا تقبل نقداً ولا حتى نقاشاً، لا في شكلها ولا في مضمونها. وذلك بالرغم أن كلمة التطرف ليست مُدرجة في معجم الشريعة الإسلامية، حسب ما جاء به الباحث سليمان عبد الرحمن في بحثه حول الموقف الإسلامي المتطرف، حيث لا يوجد ذكر لها لا في تقليد

⁸⁶ لاند أندريه، الموسوعة الفلسفية (م.1). المرجع السابق. ص 401.
⁸⁷ بلاجي عبد السلام. (2005، مايو). *التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي*. مداخلة من ندوة لجنة القيم الروحية والفكرية. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية. ص 97.

الرسول ولا في القرآن. وتشير النصوص الدينية الشرعية للإسلام إلى التطرف من خلال تعبير "الغلو الديني".⁸⁸

أما بالنسبة لعلاقة التطرف بالأصولية، فإنها أكثر تداخلا وتمازجا، إلى حد أن هناك من يعتبر أن المفهوم مترادفان، بشكل مبدئي. ففي كتابه "الإسلام السياسي"، نجد أوليفيه روا يشير إلى هذا الترادف، حيث يكتب: "تعتبر الأصولية في الغالب مرادفا للتطرف، وهي تعني، سواء في الإسلام أو في غيره، إرادة العودة إلى النصوص الدينية المؤسسة وحدها. مع إحاطة بكل المكتسبات التاريخية، الفلسفية وتقاليد الناس".⁸⁹ إن الفكرة التي يطرحها روا بخصوص التطرف والأصولية، مفادها أن التطرف يكون مرادفا للأصولية حينما نكون بصدد الحديث عن أصولية عملية، أو أصولية سياسية. غير أنه من جهة أخرى يمكن أن نقول بأن تغيب النقد واستعمال المُحاججة، الذي هو يعني عمليا ممارسة النهج الأصولي، يؤدي بشكل مباشر إلى السقوط في دائرة التطرف، باعتبار الرجوع إلى النص والأصل بهذا الشكل الكبير، والوحيد، ليس سوى اختيارا للطرف الأقصى. هنا نصح أمام معرفة متطرفة قائمة على منهج أصولي بحث، معرفة مبنية على السماع وعلى تناقل الأخبار والآثار. أو كما يسميها البعض، "حصرية المعرفة بالسماع دون العقل" في سياق وصف أحد المذاهب الفقهية الإسلامية التي ساهمت في إنتاج منظومة دينية متطرفة، حسب هؤلاء.⁹⁰

بناء عليه، من جهة، يمكن أن ندرك التطرف على أنه ليس حكر لوصف مجال معين، مجال الدين أو السياسة أو التربية، وإنما قد يكون موجودا في جميع المجالات الإنسانية، المعرفية والعملية سواء. ولعل جيل كيبييل يشير إلى نفس هذه الفكرة في عمله "فتنة"، حين يرى أن التطرف ليس حكرا على الدين فقط، بل هو موجود في جميع المجالات، وهو موجود أكثر في السياسية، وربما التطرف في الدين ليس سوى غطاء أو بحث عن شرعية لتطرف

⁸⁸ Al Hageel, S. A. (2002). *The virtual position of Islam on extremism and terrorism*. Riyadh: king fahd national library. PP. 21.

⁸⁹ روا أوليفيه. (1998). المرجع السابق. ص 10.

⁹⁰ موصللي أحمد وآخرون. المرجع السابق. ص 402-407.

سياسي.⁹¹ ومن جهة أخرى، وبصيغة هيكلية، يمكن القول بأن التطرف هو القدرة على التضحية بمصالح واقعية، بما فيها أشخاص وقيم، من أجل كسب مصالح مثالية، يمكن أن تكون فقط معنوية أو رمزية. أو بتعبير جيرالد برونر،⁹² فالمتطرفين هم الذين يستطيعون أن يضحوا بالحاجات الثمينة التي يملكونها من أجل أفكار معينة. وينشأ، حسبه، التطرف بين الشخص والفكرة انطلاقاً من التزامه التام بمضمونها، وذلك عن طريق إما الانتماء الوراثي، أو عن طريق الإصابة بفقدان الأمل (اليأس والإحباط)، أو عن طريق الانتماء بالصدفة أو الاكتشاف. نلاحظ إذن أن للمتطرفين مسارات حياتية متشابهة، أو على الأقل متجانسة. وبالتالي فإن البعد الموضوعي لنشأة التطرف يبقى بُعداً ذو بال في تحليل هذه النشأة والتطور الناتجين عنها. ويمكن أن نحدد هذه العوامل الموضوعية المشتركة المشكّلة لمسار المتطرف، إذا ما افترضنا أن تطور التطرف يكون إما عنفاً، أو إرهاباً، في ثلاث عوامل رئيسية، حسب مارك سيغمان، وهي: النشأة في نفس السياق الاجتماعي، نفس الإطار البسيكولوجي، المرور بوضعيات خاصة مشابهة خاصة خلال فترة التجنيد.⁹³

المبحث الثاني: المدخل المنهجي للعمل الميداني والتحليل السوسولوجي

أولاً. منهجية البحث الميداني

إن المنهج هو ذلك النظام المفروض على الفكر أتباعه من دون أن يكون لديه تأثير معين على المضمون والنتائج المُحصَّلة. ويتمثل هذا النظام في مجموعة من القواعد النظرية العقلية التي يتم من خلالها مواجهة الواقع من أجل كشف إحدى حقائقه. إنه بعبارة واحدة، حُطّة العقل لكشف حقيقة الواقع. وبهذا التصور تتضمن مقولة المنهج ثلاثة أبعاد متكاملة؛ يُعد

⁹¹ أنظر كتاب:

- Kepel, G. (2004). *Fitna: guerre au cœur de l'islam*. Gallimard.

⁹² أنظر كتاب:

- Bronner, G. (2009). *La pensée extrême : Comment des hommes ordinaires devient des fanatiques*. Denoel Impacts.

⁹³ أنظر كتاب:

- Sageman, M. (2005). *Le vrai visage des terroristes: Psychologie et sociologie des acteurs du djihad* (Maurice Berrac, traduit). Paris: Denoël. Collection Impacts. PP.135.

ترابطي يوصل الفكر بالواقع، بُعد فني تنظمي مُقعد، وُبعد غائي مُستكشف. وفي سياق مترابط، يمكن القول بأن سؤال المنهج يرتبط دائماً، وبشكل وجودي، بمفهوم الإبستمولوجيا. حيث أنه إذا كان المفهوم الأخير ينسحب، في مجمله، على ما يمكن معرفته وعلى كيفية معرفة هذا الممكن، فإن المنهج هو التمثيل العملي - التطبيقي لكيفية بناء وتحصيل تلك المعرفة الممكنة.

وفي الواقع، يبقى مفهوم المنهج تصوراً تجريداً عاماً يرتبط بمجال معرفي كليّ محدّد. في حين أن كل تمثيل عملي - تطبيقي للمنهج، في سياق إنجاز بحث معين، يأخذ دائماً خصوصية معينة من خلال التفاعل مع الشروط الواقعية لموضوع البحث المراد معرفته. الأمر الذي يجعل المنهج، وهو قيد التنفيذ، يتحول إلى ما يسمى "منهجية" في الدراسات العلمية الحديثة. حيث أن هذا مصطلح قد راج في الدراسات العليا الخاصة بمعنى العلم الذي يبين كيف يجب أن يقوم الباحث ببحثه، أو هي الطريقة التي يجب أن يسلكها الباحث منذ عزمه على البحث وتحديد موضوع بحثه حتى الانتهاء منه، أو لنقل مجموعة الإرشادات والوسائل والتقنيات التي تساعده في بحثه.⁹⁴

ويعتبر سؤال المنهج في علم الاجتماع من أبرز بواعث القلق داخل هذا المجال العلمي. حيث كان مصدراً أولياً لانقسام منظورات هذا العلم الإنساني واختلاف مدارس منذ نشأته. فكان من هذه المنظورات والمدارس ما تم بناءها على أساس منهج كفي إفرادي ضمن المقاربة الإبستمولوجية والنظرية الفهميّة من جهة، كما كان منها ما تم صياغتها على أساس منهج كمي إحصائي ضمن المقاربة الإبستمولوجية والنظرية الوضعية من جهة أخرى.

وانطلاقاً من كون هذا البحث يستهدف فهم فعل العنف لدى الإسلاميين الأصوليين، كما هو مفرد في إشكاليته وفرضيته، وبناءاً، أيضاً، على ترابط هذا البحث الفهمي، الساعي للفهم، بالمنهج الكيفي، فإن منهجية كفية قائمة على أسس فكرية تأويلية - فهمية هي التي سوف

⁹⁴ العسكري عبود عبد الله. (2004). منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية (ط.2). دمشق: دار النمير. ص 10.

يتم صياغتها واعتمادها، والسير وفق تعاليمها المرنة، خلال إنجاز هذا البحث، بغية تحقيق الفهم المنشود. وهو ما يتفصل عمليا في رصد معنى هذا الفعل الإنساني، الأخلاقي، داخل المجتمع؛ أي استجلاء أسسه ومقاصده بكل بدهة ووضوح؛ حيث أنهما الخاصيتين المميزتين لظاهرة الفهم حسب رؤية جول مونرو.⁹⁵

تفرض علينا مجموعة من الاعتبارات المرتبطة بهذا البحث؛ على المستوى النظري - الإشكالي والمستوى الإبستمولوجي،⁹⁶ اعتماد آليات منهجية ذات مرونة عالية قادرة على استيعاب تعقيدات الفعل الاجتماعي المدروس، إن على المستوى الإمبريقي أم على المستوى النظري - التحليلي، وتأسيس فهم عميق لمعناه الجوهرية. وبناء على هذا الأساس، كانت النظرية المؤسسة *Grounded Theory* في هذا الإطار، المنهجية الكيفية الملائمة المختارة لإنجاز هذا البحث. فما هي النظرية المؤسسة؟ وكيف يمكن تفعيلها في هذا البحث؟

تعتبر النظرية المؤسسة منهجية بحثية كفية تقوم على استقراء البيانات باعتماد أسلوب تحليل كفي في أفق تحصيل تجريد متوسط للبيانات الواقعية. وفي كتابها "النظرية المؤسسة البنائية"، تُرجع كاثي تشارماز السياق التاريخي لانبثاق النظرية المؤسسة إلى العمل السوسيولوجي المشترك لكل من بارني غلاسر وأنسلم شتراوس خلال سنوات الستينيات من القرن العشرين. حيث ترى أن أساليب النظرية المؤسسة ظهرت من خلال التعاون الناجح بين عالمي الاجتماع [...] المذكورين...] خلال دراساتهم حول الوفاة في المستشفيات.⁹⁷ ولقد كان ظهور هذه النظرية المنهجية حينئذ، حسب تشارماز، جدّ ملائم بالنسبة لتلك المرحلة التاريخية. وتضيف الكاتبة بأن ولوج غلاسر وشتراوس لهذا المشهد المنهجي جاء في وقت ملائم، حيث كان البحث النوعي في علم الاجتماع آنئذ أخذ في التراجع. إذ بحلول منتصف الستينيات من القرن العشرين، تلاشى التقليد الطويل من البحث النوعي في علم الاجتماع، حيث اكتسبت

⁹⁵ أنظر كتاب:

- Monnot, J. (1946). *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. Paris: Gallimard.

⁹⁶ تم تفصيل البعد الإبستمولوجي لهذا البحث في المبحث الموالي ضمن هذا الفصل التمهيدي.

⁹⁷ Charmaz, k. (2006). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis* (1st ed.). London: Sage Publications. PP. 4.

الأساليب الكمية المتطورة هيمنة في الولايات المتحدة وساد علماء المنهجيات الكمية في الإدارات ومجالس تحرير المجلات ووكالات التمويل.⁹⁸

أما على المستوى التطبيقي، فإن الممارسة العملية للنظرية المؤسّسة تقوم، حسب غلاسر وشتراوس، على مجموعة من المحددات الرئيسية؛ وهي كالآتي:

- جمع البيانات وتحليلها في أن واحد.
- بناء رموز تحليلية وفئات من البيانات، وليس من فرضيات مستنتجة منطقياً بشكل مسبق.
- استخدام منهج المقارنة الثابتة، والذي ينطوي على إجراء مقارنات خلال كل مرحلة من مراحل التحليل.
- تقدّم النظرية وتطورها خلال كل خطوة من خطوات جمع البيانات وتحليلها.
- كتابة المذكرات من أجل صياغة فئات، وتحديد خصائصها، وتحديد العلاقات بين الفئات، وكذا تحديد الثغرات الموجودة.
- أخذ العينات نحو بناء النظرية، وليس من أجل تمثيل السكان.
- إجراء مراجعة الأدبيات بعد صياغة تحليل مستقل.⁹⁹

وبناء على هذا التصور المنهجي، تقوم كاثي تشارماز بتوضيح رؤيتها المنقّحة، أو إصدارها الجديد كما تقول، لتفعيل هذه النظرية المنهجية باعتبارها تتضمن أخذ مقارنات من البيانات والوصول إلى بناء تجريدات وكذا ربطها في الآن ذاته بتلك البيانات. إنها تعني التعرّف على ما هو محدد وعام- ورؤية ما هو جديد فيها - ثم استكشاف روابطه مع القضايا الأكبر أو خلق مشكلات أكبر معترف بها بشكل كامل.¹⁰⁰ ويمكن أن نُفصّل الخطوات المنهجية للنظرية المؤسسة حسب إصدار تشارماز، رؤيتها المنقّحة، من خلال كتابها المذكور؛ في النقاط الآتية:

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid., PP. 5-6.

¹⁰⁰ Ibid., PP.181.

- جمع المعلومات الغنية.
- تصنيفها وترميزها.
- توثيقها في مذكرة كتابة.
- أخذ العينات النظرية إلى درجة التشبع ثم العمل على فرزها.
- إعادة بناء النظرية.
- كتابة المسودة.
- التفكير في عملية البحث.

يتبين من خلال الخطوات العملية لتفعيل وممارسة النظرية المؤسسة أننا إزاء منهجية بحثية ذات بنية دائرية تقوم على عدم التفريق بين عمليتي جمع البيانات وتحليلها. حيث أن على الباحث القيام بهذه العملية بشكل شبه موحد، وذلك عن طريق تنقيح عملية الجمع باستمرار بناء على خلاصات تحليل البيانات السابقة. الأمر الذي يفرض على الباحث كتابة الحواشي والتعليقات باستمرار خلال كلا العمليتين البحثيتين؛ الجمع والتحليل. ومنه كانت المواظبة على كتابة الحواشي والتعليقات حول البيانات المُجمعة أمراً لا مندوحة عنه من أجل تفعيل عملية التأويل النهائية.

ويمكن تفصيل شكل ممارسة النظرية المؤسسة¹⁰¹ المعتمد في هذا البحث، بشكل نسقي أكثر وضوحاً، وفق هذا الترتيب:

- تجهيز البيانات: اختيار العينة¹⁰² وتدوين نص البيانات.
- استكشاف البيانات: قراءتها، تصفيتها وانتقائها.
- ترميز البيانات الدلالية المتوافقة مع الإطار المرجعي للتحليل: تحديد وحدات التحليل.

¹⁰¹ أنظر نموذجاً عملياً لممارسة النظرية المؤسسة في كتاب: - بيير هس شارلين، ليفي باتريشيا. (2011). *البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية* (ط.1) (هنا جوهري، مترجم). القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص 574-588.

¹⁰² تتطلب ممارسة النظرية المؤسسة الاستعانة بالعينة النظرية، وسيتم الحديث عن هذه العينة لاحقاً في هذا الفصل التمهيدي.

- اختزال وحدات التحليل المتكررة في فئات التصنيف¹⁰³ مع كتابة تعليق حول كل فئة على حدة.

- اختزال فئات التصنيف، المتحصل عليها، المتشابهة و/ أو المترابطة في تراكيب نظرية¹⁰⁴ مع تخصيص كل تركيب بتحليل أولي (حاشية).

- بناء السرد النظري العام المؤلف من جميع التراكيب النظرية؛ بشكل نسقي.

ثانيا. تقنية البحث الميداني

يعتمد هذا البحث الكيفي، كما سبقت الإشارة، على منهجية النظرية المؤسسة. غير أن هذه المنهجية تبقى منهجية تحليلية، كيفية، قابلة لأن تستعين بتقنيات بحث ميدانية مختلفة لجمع المعلومات. وفي إطار هذا العمل البحثي، وبناءا على مجموعة من المحددات الذاتية والموضوعية، فقد تم الاستقرار على استخدام تقنية تحليل المضمون الكيفي، وفق منهجية النظرية المؤسسة طبعاً. فما هي تقنية تحليل المضمون؟ وما هي مميزاتها التي كانت وراء انتخابها؟

تُعرف تقنية تحليل المضمون باعتبارها أداة بحثية غير تدخّلية نظراً لعدم وجود تفاعل مباشر بين الباحث والبيانات الواقعية المراد تحليلها. حيث أنها تعتمد بشكل كلي على تحليل نصوص بيانات تم بناؤها بشكل مسبق، وخارج إطار البحث المزمع إنجازه. وذلك لكون النص يبقى انعكاساً دلالياً قوياً للواقع الاجتماعي، أو تمثيلاً دلالياً، أو سمائياً، للعمليات الاجتماعية المادية.¹⁰⁵ وفي سياق توضيح هذا الاختيار التقني - المنهجي، يمكن إيراد رؤية كل من عالمتي الاجتماع شارلين هس وباتريشيا ليفي المتفصّلة في اعتبار طرق البحث غير التدخّلية قد تطورت انطلاقاً من الافتراض القائل بأن بإمكاننا أن نحيط علماً بمجتمعنا عن

¹⁰³ فئة التصنيف هي عبارة عن بيان لا تجريدي للقاسم المشترك بين مجموعة من وحدات التحليل (بيانات)، ويتم صياغتها بكلمات وعبارات البيانات ذاتها.

¹⁰⁴ التركيب النظري هو عبارة عن اختزال تجريدي لمجموعات البيانات ذات الدلالات المشتركة، ويتم صياغتها بالمفاهيم أو بالأبعاد المفاهيمية المتوافقة مع الإطار المرجعي المعتمد في التحليل.

¹⁰⁵ Iedema, R. (2001). *Analysing film and television: A social semiotic account of Hospital: An Unhealthy Business*: In T. van Leeuwen & C. Jewitt. *Handbook of visual analysis* (pp. 183-204). London: Sage. P.187.

طريق تمحيص العناصر والمواد المادية التي يتم إنتاجها داخل هذه الثقافة. معنى ذلك بعبارة أخرى أن بوسعنا أن نحيط علما بالحياة الاجتماعية، سواء تمثلت في المعايير أو القيم أو التنشئة الاجتماعية أو التدرج الاجتماعي، وذلك عن طريق بحث الأشياء التي نصنعها والتي تعكس العمليات الاجتماعية الكبرى كما تعكس نظرتنا للعالم. فالنصوص والموضوعات التي تنتجها جماعات الناس تحوي في داخلها الأفكار الكبيرة التي لدى تلك الجماعات، سواء كانت أفكارا يتفقون عليها أم يختلفون حولها. وتعتمد الطرق الرئيسية الأخرى للبحث الكيفي على جمع البيانات من الأفراد والجماعات من خلال استعمال طرق المعرفة القائمة على التفاعل معهم وملاحظتهم. وهنا تختلف طرق البحث غير التَدْخُلِيَّة من حيث أنها تستخدم النصوص كمنطلق لعمليات البحث. وبصفة خاصة يستعمل البحث غير التَدْخُلِيَّ الأشكال غير الحية للبيانات والتي تصنف - عموما - باعتبارها "نصوصا" أو أشياء من صنع الإنسان (بالمعنى الواسع للمفهوم). وثمة فائدتان لاستخدام الأشكال غير الحية للبيانات:

(1) أولهما أن تلك البيانات غير تفاعلية.

(2) وثانيهما أن هذه البيانات ذات وجود مستقل عن البحث.

ونظرا لأن هذه البيانات لا تتأثر من خلال تفاعل الباحث - على نحو ما يحدث في المقابلات - ونظرا لأنها موجودة من قبل في العالم بصرف النظر عن هذا البحث الجاري تنفيذه، فإن هذه البيانات تكون "طبيعية"، أو ذات وجود طبيعي. وتضفي هذه الصفة على البيانات مستوى متميزا وفريدا من الأصالة والصدق، الذي يتأكد وجوده خلال العملية البحثية.¹⁰⁶

ثالثا. عينة البحث الميداني

في إطار النظرية المؤسسة، لا بد للباحث من اعتماد على العينة النظرية في إجراء بحثه الميداني، من أجل استقاء بياناته العملية. وذلك نظرا لقدرة هذه العينة على توثيق ودعم

¹⁰⁶ بيير هس شارلين، ليفي باتريشيا. المرجع السابق. ص 479-480.

التحليل الخاص، الكيفي، بهذه المنهجية البحثية. وتتميز العينة النظرية في كونها تتكون من مجموعة من الأجزاء (العينات الجزئية)، حيث يعمل الباحث على اختيار عينة جديدة في كل مرحلة من مراحل بحثه المتوالية، وذلك بناء على نتائج تحليل بيانات العينة السابقة. إلى أن يصل الباحث في النهاية إلى ما يسمى بكفاية البيانات أو التشبع النظري. أي حين يكون قد استنفذ جميع تساؤلاته التي يستهدف تحصيل بيانات ميدانية بشأنها. وبذلك تكون العينة النظرية هي الوحيدة القادرة على مواكبة الدينامية التفاعلية بين عمليتي جمع البيانات وتحليلها في إطار النظرية المؤسسة؛ كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

وفي سياق توضيح العينة النظرية تكتب كل من شارلين هس و باتريشيا ليفي أنه كثيراً ما يُستعمل هذا النوع من العينات كجزء من أحد اتجاهات "النظرية الموثقة" [أي النظرية المؤسسة] في البحث. [وتضيف الكاتبتان] أن غلاسر وشتراوس يقدمان تعريفاً لاختيار العينة النظرية بأنه: عملية جمع البيانات لتوليد النظرية، والتي بها يقوم المُحلِّل بجمع بياناته، وتصنيفها، وتحليلها في نفس الوقت، كما يقرر. في أثناء ذلك - ما هي البيانات التي سيقوم بجمعها فيما بعد، وأين يجدها لكي يبلور ... النظرية وهي تنبؤ أمام ناظره بصورة تدريجية. وهكذا فإن اختيار العينة النظرية يقتضي أن يقرر الباحث في كل مرحلة: من أو ماذا سيختاره كعينة في المرحلة التالية، بناء على البيانات التي سبق جمعها في إطار نفس المشروع البحثي، وذلك بهدف عقد المقارنات - بصفة مستمرة - مع نتائج بحث سابقة. ذلك أن القيام بتحليلات نتائج البحث الموجودة في تحليلك الراهن للبيانات، بجانب الرؤى النظرية التي تصل إليها؛ هذان الأمران يزودانك بأسئلة جديدة لاختيار العينات. [...] ويقدم لنا عالم الأنثروبولوجيا مايكل آجار (1996) المثال التالي لاختيار العينة النظرية:

لنفترض أنك تعمل مع أربعة رجال في الزراعة. وقد تحدثت معهم فيما يتصل بتفسيرهم لمسار الأحداث التي يتألف منها العمل الزراعي، كما أنك قمت بملاحظتهم مرات متعددة وأنت تشاركهم العمل في الحقل، والآن أنت تبحث عن أربعة رجال آخرين لإجراء

مقابلات معهم وعمل ملاحظات مختصرة معهم ممن يعيشون في الجانب الآخر من القرية.
فأنت تختارهم بهدف التحقق من أوجه التشابه الموجودة في الروايات التي قدمها رجال
العينة الأصلية.¹⁰⁷

بناء على هذا، وبالنسبة لهذا البحث الذي نعتد فيه تقنية تحليل المضمون الكيفي وفق
منهجية النظرية المؤسسة، فإن العينة النظرية المعتمدة هنا تتفصل في عينتين جزئيتين. حيث
تشتمل كل منهما على مجموعة من النصوص المكتوبة. وهي نصوص إما مأخوذة من مصادر
متنية مكتوبة، أو أنها عبارة عن تفرغ لمحتويات سمعية وبصرية. وسوف يتم تحديد نوعية
كل نص مختار خاضع للتحليل خلال فصلي هذا البحث.

رابعاً. الفعل الأخلاقي كمفهوم منهجي للتحليل السوسولوجي

نروم في هذا المدرج التحليلي الأساسي الوصول إلى صياغة إجرائية لمفهوم
الأخلاق، أو للفعل الأخلاقي توخياً للدقة. ونريد بهذه الصياغة توفير أداة تحليل جديدة داخل
المقاربة السوسولوجية، عموماً وخصوصاً، تمنحنا مرونة كبيرة في تحليل العادات
والاستثناءات، في الحياة الاجتماعية ومن خلال أفعال الأفراد. إن هذا التصور السوسولوجي،
المراد بناؤه، يسعى لأن يكون تصوراً عملياً بسيطاً يُمكن من فهم مبسط للأفعال الاجتماعية.
ولما كان إجراء هذا التركيب أمراً ذو صعوبة وتعقيد، بالإضافة إلى الأهمية الكبيرة التي يتمتع
بها مفهوم الأخلاق في هذا البحث باعتباره أداة تحليل منهجية، فقد اقتضى منا ذلك القيام بجدد
تفكيكي واسع لعدد من الأدبيات والمنظورات الفكرية المتنوعة التي اهتمت بإشكالية الأخلاق،
إن في المجال الفلسفي، أم في المجال العلمي. وذلك في سبيل إجراء مقارنة تشريحية فاحصة
لجميع أسس واعتبارات هذا المفهوم.

¹⁰⁷ نفس المرجع ص 142-143.

أ. مقارنة مفاهيمية

جاء في المنجد في اللغة العربية المعاصرة¹⁰⁸ مفرد لفظ أخلاق: خُلِقَ: ج. أخلاق: طبع وسجية، عريكة، طريقة تصرف يتميز بها الإنسان، طريقة سلوكه. "في خلقه لين"، "فتى سهل الخلق"، "ذو خلق رفيع"، "حسن الأخلاق". تنظيم متكامل لسمات الشخصية أو الميول السلوكية يُمكن الفرد من الاستجابة للعرف وآداب السلوك. [...] سلوك شخص يُحكم عليه بالنسبة إلى مطابقته التعاليم الأخلاقية. [...] عادات طبيعية مكتسبة، متعلقة بممارسة الخير والشر. كما جاء في لسان اللسان¹⁰⁹ الخُلُقُ: وهو الدين والطبع والسجية، وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها. وتَخَلَّقَ بِخُلُقٍ كهذا: استعمله من غير أن يكون مخلوقاً في فطرته. وفلان يتخلق بغير خُلُقِه أي يتكلفه. [...] الأَخْلُقُ: اللين الأملس المُصمَّتْ. والأَخْلُقُ: الأملس من كل شيء. هضبة خلقاء: مُصمَّتة لمساء لا نبات فيها. [...] والخُلُقُ: المروءة. وفلان خليق لكذا أي جدير به. وأنت خليق بذلك أي جدير. وجاء أيضاً في قاموس محيط المحيط،¹¹⁰ فعل لفظ أخلاق، خَلَقَ: خَلَقْتُ، أُخَلِّقُ، خَلِقُ، مصدر تَخْلِيْقٌ. "خَلَقَ الجدار": مَلَسَهُ. "خَلَقَ العود": سَوَّاهُ. [...] في عرف العلماء ملكة تصدر بها النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم وروية وتكلف. فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خلقاً.

انطلاقاً من هذه التركيبة المعجمية، نخلص إلى أن الدلالة اللغوية لكلمة أخلاق في اللغة العربية توحى بمعنى الشيء الرطب والأملس، أو الشيء الذي يتم استحسانه ويحصل له وعليه القبول. أما دلالة الأخلاق الاصطلاحية في اللغة العربية فتعني أسلوباً معيناً في الفعل، أو السلوك، يمكن الحكم عليه بالاستحسان أو الاستقباح انطلاقاً من مرجعية معيارية معينة.

¹⁰⁸ حموي صبحي، نعمة أنطوان، مدور عصام، عجيل لويس، شماس ميري. (2008). المنجد في اللغة العربية المعاصرة (ط.3). بيروت: دار المشرق. ص 418-419.

¹⁰⁹ ابن منظور جمال الدين محمد. (1993). لسان اللسان: تهذيب لسان العرب (ط.1). (ج.1). بيروت: دار الكتب العلمية. ص 363.

¹¹⁰ البستاني بطرس. (2009). محيط المحيط: قاموس عصري مطول للغة العربية (ط.1). (م.5). بيروت: دار الكتب العلمية. ص 205-207.

نلاحظ إذن أن مصطلح الأخلاق يبقى في المجال التداولي لفظاً فضفاضاً يمكن أن يُسحب على معانٍ عُرفية مختلفة. الأمر الذي يستدعي الإطلاع على الدلالة الفكرية لمفهوم الأخلاق، والتي تمت مُراكمتها عبر تاريخ وإرث التفكير الإنساني.

إن إلقاء نظرة مبدئية على مسألة التفكير الإنساني في الأخلاق تجعلنا ندرك الأهمية الكبيرة والمكانة الخاصة التي أُعطيت لهذه المسألة عبر تاريخ الفكر الإنساني. ولا أدلّ على خصوصية هذه المكانة من عزل النقاش الفكري حول اعتبارات الأخلاق، ماهيتها ومبادئها وغاياتها، كإشكاليات نظرية موضوعية، عن الأخلاق نفسها كموضوع للحكم المعياري. لذا، فإذا عدنا إلى المعجم الفلسفي¹¹¹ سوف نجد تمييزاً واضحاً بين الأخلاق وعلم الأخلاق، حيث أن لفظ الأخلاق يعني جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أم مذمومة، فتقول فلان كريم الأخلاق، أو سيء الأخلاق. [...] ويسمى علم الأخلاق (La morale) بعلم السلوك، أو تهذيب الأخلاق، أو فلسفة الأخلاق (Ethique)، أو الحكمة العملية، أو الحكمة الخلقية. نلاحظ أن التداخل اللفظي الحاصل بين الأخلاق وعلم الأخلاق في الفكر العربي ليس له نظير في الفكر الغربي، وذلك راجع إلى الاختلاف الجذري الموجود في اللغات الأعجمية بين كلمتي (Morale) التي تعني الأخلاق، و (Ethique) التي تعني علم التفكير في الأخلاق. وإذا عدنا إلى موسوعة لالاند الفلسفية نجد أن صاحبها قد قام بفرد تفسير خاص لكلا الكلمتين، حيث أن الأخلاق (Morale) تعني في هذه الموسوعة¹¹² مجموعة من القواعد السلوكية المقبولة في عصر أو من قبل جماعة بشرية. في حين أن علم الأخلاق¹¹³ (Ethique) هو علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر.

¹¹¹ صليبيا جميل. (1994). المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية. (ج.1). بيروت: الشركة العالمية للكتاب. ص 49-50.

¹¹² لالاند أندريه. (2008). موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية. (خليل أحمد خليل، مترجم). (م.2). بيروت: عويدات. ص 839.

¹¹³ لالاند أندريه. (2008). موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية. (خليل أحمد خليل، مترجم). (م.1). بيروت: عويدات. ص 370-371.

غير أن هذا التمييز اللفظي الواضح بين كلا المصطلحين في اللسان الأعجمي لا يعني عدم وجود تداخل بينهما على مستوى الاستعمال، فكلمة *La éthé* (في اللغة الإغريقية تعني العادات الأخلاقية) و *Mores* (باللغة اللاتينية تعني الأعراف) وهما تتحلّيان في الواقع بدلالات يقرب بعضهما من بعض غاية القرب. فإذا كانت كلمة *Ethique* الأخلاق النظرية إغريقية الأصل وكانت كلمة *Morale* الأخلاق لاتينية، فإنهما كلتيهما تحيلان على مضامين متقاربة، على فكرة العادات الأخلاقية والأعراف، وسبل العمل التي يحددها الاستعمال.¹¹⁴ وبالتالي، فهذا الاختلاف ليس اختلافا اصطلاحيا داخل لسان لغوي واحد، أي أنه ليس اختلافا في المعنى، بل هو اختلاف على مستوى الجذر اللغوي للكلمتين. وعلى الرغم من ذلك، فإن جاكين روس ترى بأن ثمة مجال لتمييز الأخلاق النظرية عن الأخلاق. حيث أن الأخلاق النظرية تجهد لتفكيك قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق وأحكام الخير والشر التي تتجمع وسط الأخلاق. ما دلالة الأخلاق النظرية؟ إنها لا تعني أخلاقا، أي جملة قواعد خاصة بثقافة، بل "ما وراء الأخلاق" أي مذهباً يقع خلف الأخلاق. نظرية معقلنة عن الخير والشر، عن القيم والأحكام الأخلاقية.¹¹⁵

ومن وجهة نظر أخرى، يكتب بول ريكور حول ذات الإشكال بأنه يمكن تمييز فارق دقيق، حينما نركز على ما يعتبر جيدا أو ما هو إلزامي. [...] يمكن أن نتعرف بسهولة من خلال التمييز بين هدف الحياة الطيبة والطاعة للقواعد على تعارض موروثين: الموروث الأرسطي، حيث تتميز الإيتيقيا بمنظورها الغائي؛ والموروث الكانطي، حيث يتم تعريف الأخلاق بالطابع الإلزامي للقاعدة، ومن ثم من وجهة نظر ديونتولوجية (تحديد "الواجب").

¹¹⁴ روس جاكين. (2001). *الفكر الأخلاقي المعاصر* (ط.1) (عادل العوا، مترجم). بيروت: عويدات للنشر والطباعة. ص

.11

¹¹⁵ نفس المرجع. ص 11.

أقترح أنا [يضيف ريكور]، من دون قلق من أرثوذكسية أرسطية أو كانطية، الدفاع عن: أسبقية الإيتيقيا على الأخلاق؛ ضرورة المرور من غربال القاعدة لأجل تحقيق الإيتيقيا.¹¹⁶

وفي نفس السياق، وباستحضار وجهة نظر أكثر خصوصية، يتحدث فيلسوف الأخلاق روين أوجيان عن وجود ميول للتوافق بين الأخلاق و الإيتيقيا. إذ حسب رأيه أنه لا يجب أبدا أن نبالغ في اختلاف المعنى بين هذين المصطلحين اللذان يمكن أن يكونا في كثير من الأماكن عبارة عن حالات استعمال متشابهة. مسألة اشتراك الأخلاق والإيتيقيا في قواعد كونية لأفعال ولمعايير السلوك الفردي، وأيضا مسألة وجود جزء من انعكاس إيتيقي متعلق بعمل الحياة الشخصية لا تستلزمان في أي حالة التعاضى عن كون الأخلاق والإيتيقيا هما قضية تفضيلات فردية. إنهما لا يتعلقان بأكثر من مفهوم شخصي دقيق لما هو خير وشر.¹¹⁷

إن الفكرة الأساسية التي نخلص إليها عبر هذا النقاش تتفصل في أن هناك فعلا تباين بين مضموني مفهوم الأخلاق ومفهوم الإيتيقيا عند الباحثين المتخصصين أو في التداول الخاص، وأن التداخل الذي قد يحصل بينهما، أي الترادف في الاستعمال، قد يكون تداخلا لفظيا فقط أو قد يكون في بعض الحالات تداخلا كليا، أي لفظيا ومعنويا معا، عند غير المتخصصين، أو في التداول العام. ولعل التمييز الذي تقيمه مريم عطار¹¹⁸ بين مفهوم الإيتيقيا المعيارية، والذي تقصد به الأخلاق، ومفهوم الميتا- إيتيقيا، والذي تقصد به الإيتيقيا أو الأسس النظرية للأخلاق، يقوم ليدعم بقوة هذه الخلاصة.

أما من جهة التداول السوسولوجي لهذين المفهومين، فنجد أن إشكالية التداخل ذاتها قد انتقلت إليه من الحقل الفلسفي. حيث أن هناك وعي كامل بوجود التمييز مبدئيا بين

¹¹⁶ Ricour, P. (1990). *Ethique et morale*. Paris: Seuil.

¹¹⁷ Ogien, R. (2010). *La philosophie morale* (3^{ème} ed.). Paris : PUF. Collection Que sais-je. PP. 7-8.

¹¹⁸ Al Attar, M. (2010). *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (1st ed.). Routledge. PP. xviii

مضموني كلا المفهومين. وفي هذا المنظور، تؤكد رحمة بورقية¹¹⁹ على أنه إذا كانت الأخلاق تشمل منظومة قيمية يفرزها الدين والمجتمع لتجعل الناس يقبلونها على أنها كذلك، فإن تأثير المجتمع والمصالح والأنانيات الفردية تتحدى الأخلاق. لذلك لا يمكن للأخلاق أن تُعمّ دون وجود التفكير الأخلاقي أو ما يمكن أن نسميه بالتفكير العملي بالأخلاقيات (L'éthique)، أي تفكير يحضر بشكل تلقائي لدى الأفراد ليجعلهم منسجمين مع الحياة الخيرة الجماعية والمشاركة، من أجل الوصول إلى الحياة الأخلاقية العملية بدون سلطة الواعظ.

إن الاختلاف الطفيف التي ننتبه إليه في هذا المنظور السوسيولوجي لبورقية عن نظيره الفلسفي ربما يتجسد في أن الإيتيقيا تعني في علم الاجتماع دراسة ما بعد الأخلاق، أي البحث في التجسيد العملي للأخلاق، في مقابل أنها - أي الإيتيقيا - في المنظور الفلسفي تعني البحث في ما وراء الأخلاق. ويمكن أن نلخص هذه المسألة من خلال مقارنة باتريك فارو، عالم اجتماع الأخلاق، المعاصرة والمركزة، حين يرى بأن الإيتيقيا أو الأخلاق، كيفما كانت أشكال تمظهرها، فهي جزء أولي من أنظمة الأفكار الخاصة بالمجتمعات الإنسانية. حيث أنها تسمح، في الواقع، بتبرير قواعد الحق وكذا بتثبيت ما هو مسموح به وما هو ممنوع القيام به في مجتمع معين، وما يتم إدراكه في المجالات التي لا تقع بشكل مباشر تحت طائلة القانون، لكنها تُعبّر أيضا عن معنى المعايير القانونية والاجتماعية المختلفة من خلال إبراز القيم التي تجعل هذه المعايير ليست إلزامية فقط.¹²⁰

ب. أساس الأخلاق

العلم هو أداة معرفية تروم وصف الأشياء؛ كيفية تكوُّنها، وكيفية ترابطها واشتغالها، إنه باختصار المجال الذي يُبحث فيه سؤال كيف. وعمليا، فإن الممارسة المعرفية في هذه الإشكالية تتجسد دائما في السعي لإدراك الأسباب والدوافع، معرفة التأثير والأثر. إنه بحث

¹¹⁹ بورقية رحمة. (2014). مفهوم الأخلاقيات في النظريات المعاصرة. مداخلة من ندوة "تخليق الحياة العامة بالمغرب". الرباط: مطبعة المعارف الجديدة. ص 65-66.

¹²⁰ Pharo, P. (2004). *Morale et sociologie: le sens et les valeurs entre nature et culture*. Gallimard. PP. 9-10.

يقوم على مسلمة مفادها أن وجود الأشياء يستلزم بالضرورة وجود أسباب أو دوافع تسبقها وتتأسس عليها.

بناءً عليه، فإن إشكالية هذا الإدراج هي بحث في دافعية الأخلاق، محرك الأخلاق. ما الشيء الذي يمنح للأخلاق فاعليتها؟ بعبارة أخرى، على ماذا تتأسس الأخلاق؟ في الواقع، فإن فرد نقاش لهذه المسألة هو فتح لدفاتر فلسفية وتراكمات معرفية هائلة، وهو عمل فلسفي بامتياز. ولذا، فإنه سوف يتم الاقتصار على محاولة استعراض زبدة هذا العمل من خلال مقارنة عامة تُلخّص فيها أطروحة فلسفة الأخلاق بشأن سؤال المبدأ.

I. مبدأ الأخلاق في فلسفة الأخلاق: مقارنة فلسفية عامة

مبدئياً، ماذا تعني فلسفة الأخلاق؟

بالعودة إلى جيمس راتشيلز،¹²¹ فإن أطروحة فلسفة الأخلاق تتفصل في محاولة العثور على فهم نسقي لطبيعة الأخلاق، وكذا فهم الإلزام السقراطي لنا بأنها "كيف يجب أن نعيش" ولماذا. سوف يكون مفيداً لنا إذا تمكنا من صياغة تعريف سجالي بسيط حول طبيعة الأخلاق، لكن ذلك يظهر أمراً مستحيلاً. إذن، فالخلاصة التي يمكن أن تفيدنا من هذا الكلام، هو أن فلسفة الأخلاق، ليست بحثاً في ماهية الأخلاق، بل هي فقط عبارة عن بحث في حيثيات الأخلاق، بحث في الاعتبارات الذاتية والموضوعية لتركيبة النظام الأخلاقي عند الإنسان، أو كما عبّر عنها الكاتب "فهم نسقي لطبيعة الأخلاق". فما هي هذه الاعتبارات التي تشكل مضمون فلسفة الأخلاق؟

في ذات السياق، وانطلاقاً من هذه المرة من تحديد الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري المسائل الأساسية لفلسفة الأخلاق في إشكاليتين: إشكالية أساس الأخلاق وإشكالية نسبية الأخلاق،¹²² يمكن أن نتساءل حول الأطروحة الرئيسية لهذه الفلسفة في ما يخص سؤال

¹²¹ Rachels, J. (2003). *The Elements of moral philosophy* (4th ed.). New York: Mc Graw Hill. PP.1.

¹²² الجابري محمد عابد. (2001). *العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية* (ط.1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 101-102.

مبدأ الأخلاق. بعبارة أخرى، كيف يمكن أن نؤسس الأخلاق؟ على اعتبار أن التقليد الفلسفي يتأرجح عموماً حول مسألة الأخلاق بين تصورين شاملين: التصور الأرسطي المعياري القائم على الربط بين غاية السلوك وبين ضمان الخير، والتصور الكانطي الشكلي القائم على كونية السلوك وقدرته على أن يصبح عاماً. إن سؤال تأسيس الأخلاق في هذا السياق المزدوج، يعتبر الإشكال الأولي الذي اشتجر حوله فلاسفة الأخلاق على مرّ العصور، ولم يدركوا من وراء ذلك سوى مزيداً من تعدد المنظورات وتباينها. ولعلنا نجد اختصاراً دالاً لهذا الأمر في تعبير فرانسوا جوليان حين قال: "لطالما صيغت الأخلاق في خطب متعددة وبليغة ولكن ما من أحد نجح في تأسيسها. كيف نؤسس الأخلاق؟ ذاك هو بالذات سر الأسرار الذي لم ننمّك نبحت عنه منذ ملايين السنين.¹²³

إن هذه الإشكالية المزمّنة تفرض علينا، مبدئياً وفي هذا المقام، مُساءلة مدى مشروعية البحث في أساس الأخلاق. وربما كان فرانسوا جوليان حاسماً في هذه المسألة، إقتداءً بنتشيه، حين كتب بأن تأسيس الأخلاق لا يعني أن نثبت لها مبادئ وإنما أن نقيم ما يمكن أن يمنحها مشروعيتها، وأن نقول باسم ماذا يمكن أن نبرر وجودها، خارج الأمر الرباني والمنفعة الاجتماعية.¹²⁴ وبناءاً على هذه الفكرة يوصي جوليان بوجود الكفّ عن السعي نحو تأسيس الأخلاق، والعمل على مقارنتها بدلاً من ذلك.¹²⁵

نلاحظ أن الردّ الذي قال به جوليان، ومن قبله نيتشه ربّما، إزاء سؤال تأسيس الأخلاق، لا ينفى أبداً مشروعية هذا السؤال، وإن بدا أنهما يحاولان تأكيد هذا النفي. بل على العكس، فإن القول بالبحث في مقارنة الأخلاق بدل تأسيسها، هو ليس سوى التفاف حول سؤال التأسيس وتأكيد على استمرارية وجوده وقوة مشروعيته. إذ أن تعمل على المقارنة فإنك تعمل على إيجاد التقاطعات والانفصالات، إنه البحث عن المشترك، الذي بدوره ينتظر دائماً، من

¹²³ جوليان فرانسوا. (2004). *جدل في الأخلاق* (خديجة كسوري، عبد الحميد العذاري، محمد البحري، مترجم). تونس: دار الجنوب. ص 19.

¹²⁴ نفس المرجع. ص 11.

¹²⁵ نفس المرجع. ص 26.

أجل فهمه، أن يوجد له الأساس الذي يقوم عليه. إن مقارنة الأخلاق إذن، ليست سوى منهجا بديلا أو جديدا للبحث في إشكالية تأسيسها، إنها بحث في نتائج الأخلاق قصد إعادة بناء دعامة هذه الأخيرة. ومن ناحية أخرى، فإن سؤال الأساس يبقى مشروعا دائما ما دمنا في سياق ممارسة البحث والنظر العلميين، إذ ما إن نغم بنفي مشروعية هذا السؤال حتى نكون خارج ذاك السياق.

وفي مستوى متقدم للنظر، يعد ربط الأخلاق بالدين عند البعض، وربطها بالعقل عند البعض الآخر، أبرز المنظورات التأسيسية التي ناقشتها فلسفة الأخلاق. ولذا فإنه من الضروري، وبشكل مبدئي، أن النظر والحسم في هذين المسألتين.

هل يمكن أن تكون الأخلاق ذات جوهر عقلائي؟ وهل يبقينا سؤال العقلانية في إطار سؤال الدافع والأساس؟ على اعتبار أن العقلانية ربما تربطنا بسؤال الغاية أكثر من ربطها إيانا بسؤال الأساس. حينما يتحدث طه عبد الرحمن عن مفهوم العقلانية المسددة بالأخلاقية، فإنه يضع ردا حاسما، حسب، على هذا التساؤل الإشكالي، حيث يرى الصواب أن الأخلاقية هي ما يكون به الإنسان إنسانا، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة.¹²⁶ إذن فالأخلاقية، على هذا المنظور، هي فوق العقلانية، وهي التي تعمل على تسديدها. فلا نعود بالتالي، إلى نقاش مسألة العقلانية مادام أنها لن تمنحنا إجابة في السياق الذي نبحث فيه. ولعل التحليل السوسيولوجي المعاصر لهذه المسألة، يُبسِّط لنا، ويؤكد أيضا، صواب تفنيدها. وهو ما نعثر عليه في نقد باتريك فارو للعقلانية الأخلاقية، حيث يصف المعضلة الرئيسية لهذه الأخيرة في جملة مفادها أنه: "وسط الحياة الاجتماعية اليومية، لا يكتفي الأشخاص الاجتماعيون، دعك عن المؤسسات السياسية، بالدفاع عن دوافعهم الأخلاقية الخاصة، بل إنهم يميلون دوما إلى توسيع ميدان صوابيتها، في حين أنهم لا يفلحون إلا نادرا

¹²⁶ عبد الرحمن طه. (2005). سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية (ط.2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص 14-15.

في العثور على المعيار، أو على الاتفاق العام الذي يضمن الموضوعية الأخلاقية لهذه الدوافع".¹²⁷

وإزاء هذا التنفيذ للطرح العقلاني للأخلاق، هل يمكن اعتبار الأخلاق تقع تحت وصاية الدين، بدلا من ذلك؟ ربما الإجابة كانت واضحة في فلسفة الأنوار، مع روسو وكانط، حين عملا على إخراج الأخلاق من تحت جناح الميتافيزيقية الدينية. وهو الأمر الذي غدا بعدئذ مسلما به عند إيميل دوركهيم في فلسفته الاجتماعية الأخلاقية حينما صرح في محاضراته حول التربية الأخلاقية بأنه يجب أن نستعيض عن مصدر الوحي القديم الذي لم يعد يبعث في القلوب إلا صدى ضعيفا خافتا بمصدر آخر.¹²⁸ إذن، فالدين أيضا، وبشكل مبدئي هنا، لا يمكن أن نطمئن إليه كموجد حقيقي للأخلاق. غير أن هذا لا يعني أن لدينا الحجة الدامغة على تطبيق الدين من الأخلاق بشكل نهائي، إذ ليس نفي تأسيس الدين للأخلاق يعني نفي إمكانية وجود علاقة أخرى بينهما.

إن ما نأخذه من الطرحين الفارطين، هو أن علاقة الأخلاق بكل من الدين والعقل، سواء تم إثباتها أو نفيها، لا تمنحنا فهما لأساس الأخلاق الذي نود أن ندركه في هذا البحث، حيث أن المراد هنا هو معرفة الآلية الذاتية المحركة التي تجعل الشيء الذي نسميه الأخلاق يستجيب للعقل أو للدين أو لأي شيء آخر خارجي عنها، أو لا يستجيب. إن التساؤل الذي تجدر الإحالة عليه هنا أكثر عمقا من مسألتنا الدين أو العقل، وهو طبيعة وجود الأخلاق، هل للأخلاق وجودا ذاتيا بالنسبة للإنسان الفاعل أم أن للأخلاق وجودا خارجيا يمنح للفعل قيمته في الخارج، أو من الخارج. يجعلنا هذا التساؤل ندفع بهذه المناقشة إلى الأمام، ونستحضر أبرز تصورين فلسفيين في هذا السياق، تصور المذهب الذاتي في الأخلاق، أو مذهب الذاتية الأخلاقية من جهة، وتصور المذهب الواقعي في الأخلاق، أو الواقعية الأخلاقية من جهة

¹²⁷ فارو باتريك. (2009). العقل والحضارة: دراسة حول فرص عقلنة أخلاقية للمجتمع (ط.1) (حسن عودة، مترجم). بيروت: دار الفارابي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم. ص 26.
¹²⁸ دوركهيم إيميل. (2015). التربية الأخلاقية (السيد محمد بدوي، مترجم). القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص 15.

أخرى. فما هي الأطروحتين الأخلاقيتين لهذين المذهبيين؟ وما هي الفائدة التي يمكن أن يمنحانها في إطار الإشكالية المطروحة.

في كتابه مقالة في طبيعة الإنسان، يقول دايفيد هيوم: "إن شعورنا بالحرية ليس إلا وهما خادعا".¹²⁹ لعل هذه الجملة هي الخلفية الرئيسية التي يقوم عليها المذهب الذاتي في الأخلاق، أو الذاتية الأخلاقية. يلخص جيمس راتشيلز الذاتية الأخلاقية في أنها الفكرة التي تقول بقيام أرائنا الأخلاقية على مشاعرنا ولا شيء أكثر. ففي هذا المنظور، ليس هناك شيء صحيح أو خطأ اسمه "موضوع".¹³⁰ حسب هذا التصور إذن، يتم اختزال حقيقة الأخلاق في مجرد انطباعات شعورية تلي الأفعال الواقعية. إنها لواحق معنوية تنشأ عن استقبال الذات للواقع. إنه اختزال للأخلاق في ما يسمى بالضمير أو الشعور الأخلاقي.

يتبين أن المذهب الذاتي في الأخلاق، يعبر عن توجه وجداني في فهم أساس الأخلاق، حيث أن ربط الأخلاق بالضمير ربطا قطعيا، ونفي أي وجود واقعي لها بالمقابل، هو تعبير عن كون الأخلاق مسألة تأخذ وجودها من الرغبة، أو من العاطفة ذاتية. فالإي مدى يمكن الاعتماد على هذه الخلاصة؟

أما في إطار المنظور الآخر، المقابل، ذاك المعبر عنه في المذهب المسمى بالواقعية الأخلاقية، فإن الأخلاق، هناك، تعني واقعا موضوعيا قائما بذاته في السلوك وليس للذات الحاكمة بوجوده دخلا في ذلك الوجود. حيث أن التماسك الأخلاقي عند فيلسوف الأخلاق الواقعي يجب أن يتم على أسس موضوعية، مثله مثل باقي المواضيع العلمية الأخرى. وحسب أوجيان، فإن طموح فيلسوف الأخلاق الواقعي متواضع جدا (الأمر الذي يجعله لطيف إلى حد ما). إنه لا يدخل في صراع ضد كبير مناهضي العقلانية أو مناهضي الوضعية الأكثر تطرفا، أولئك الذين ينكرون قيمة أفكار العقلانية أو الحقيقة، وأفكار الموضوعية أو الواقع مهما كان

¹²⁹ بدوي محمد. (2000). الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية. ص 11.

¹³⁰ Rachells, J. Op. Cit. PP. 33.

مجالها.¹³¹ وفي مقابل هذه النظرة المبدئية المتواضعة، يضيف أوجيان، أن فيلسوف الأخلاق الواقعي يسعى بشكل رئيسي إلى المواضيع ذات الوجود الليبرالي بما فيه الكفاية.¹³² في الواقع، يمكن بوضوح رؤية أن هذا التصور الإيتيقي يستقي أسسه من الفلسفة التجريبية. فيغدو الضمير في هذا التصور نتاجا لعوامل خارجية أنشئ في ذات الفرد، أي أنه مجرد حصيلة خبرات حسية انطبعت في الشعور. ومنه، فإن هذا المذهب الواقعي في الأخلاق، عكس المذهب الذاتي، يلغي تماما الجانب الذاتي في نشأة الضمير الأخلاقي عند الفرد.

وأخذا بالمنظورين الذاتي والواقعي معا، هل يمكن أن نخلص إلى أن الأخلاق هي ذات أصل مزدوج؛ ذاتي-إنساني من جهة، وموضوعي-اجتماعي من جهة أخرى؟ ربما لو عدنا إلى الفكر الأخلاقي المعاصر فلسوف نجد فيه ضالة أكثر من ما عثرنا عليه في طيات التباين الفارط. ففي هذا السياق، تعيد جاكولين روس جدالات التفكير الأخلاقي المعاصر إلى نداءات أخلاقية، حاجات أخلاقية، أملتها الترابطات الكثيفة للمجتمعات البشرية في ظل عصر العولمة. الحاجة إلى الأخلاق ناتجة عن فقدانها. إنها الحاجة إلى ما تسميه روس "انبعاث أخلاقي" جديد.¹³³ الانبعاث الذي من شأنه أن يردم الهوة الأخلاقية التي بات يعيشها الفكر الأخلاقي المعاصر. وهو ما يحتاج بدوره إلى ما تسميه بـ"علم الحرية"، هذا العلم الذي بات غاية عديد من الأطروحات الفلسفات الأخلاقية المعاصرة. وتقول روس في هذا السياق: "أليس "علم الحرية" المذكور هو الذي ترتسم خطوطه الأولى في "الذرائعية الكلية" لـ "جون هابرماس" – بناء كلي مشخّص بالاتصال الشاف – وفي الصياغة الجديدة للعقد الاجتماعي لدى (جون رولز) – الذي ينقذ فيه "حجاب الجهل" الاستقلال الذاتي الواقعي للاختيار، في رصد لمبدأ لمبادئ العدالة – ولكن أيضا في "مبدأ المسؤولية" لـ (هانز يوناس) – المرتبط بالسيطرة على السلطات وبحرية الاضطلاع بتحويلات العمل؟"¹³⁴ نفهم من هذا التصور

¹³¹Ogien, R. (1999). *Le réalisme moral*. Paris: PUF. PP.4.

¹³² Ibid. PP. 4.

¹³³ روس جاكولين. المرجع السابق. ص 13.

¹³⁴ نفس المرجع. ص 134.

المعاصر إلى أن وضع الحرية غاية للأخلاق في كثير من الأطروحات الأخلاقية المعاصرة لم يتم إلا بعد فهم دقيق للعلاقة الوجودية بين الحرية والأخلاق. ومن خلال اعتبار أن الأخلاق لا يمكن أن يكون لها أساس سوى مسألة الحرية، فكأنها تقول جلّها في جملة: " لماذا نريد أن نكون أخلاقيين؟ ببساطة، لأننا أحرار".

II. الحرية والأخلاق: أو مشروعية الأخلاق

ورد في المعجم الفلسفي أن الحرية تجيء على ثلاثة معان:

- المعنى العام: حيث الحرية خاصة الموجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته.
- المعنى السياسي والاجتماعي: الحرية بهذا المعنى قسمان: الحرية النسبية، والحرية المطلقة. أما الحرية النسبية، فهي الخلوص من القسر، والإكراه الاجتماعي، والحر هو الذي ياتمر بما أمر به القانون، ويمتنع عما نهى عنه. وأما الحرية المطلقة فهي حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلكها.
- المعنى النفسي والخلقي: إذا كانت الحرية مضادة للاندفاع اللاشعوري، أو الجنون، واللامسؤولية القانونية والخلقية، دلّت على حالة شخص لا يُقدّم على الفعل إلا بعد التفكير فيه سواء كان ذلك الفعل خيرا أو شرا. فهو يعرف ما يريد وما لم يرد، ولا يفعل أمرا إلا وهو عالم بأسبابه. [...] وإذا كانت الحرية مضادة للهوى والغزيرة، والجهد، والبواعث العرضية دلّت على حالة إنسان يحقق بفعله ذاته من جهة ما هي عاقلة وفاضلة. فالحرية بهذا المعنى حالة مثالية، لا يتصف بها إلا من جعل أفعاله صادرة عما في طبيعته من معان سامية.¹³⁵

وجاء في موسوعة لالاند الفلسفية أن الحرية هي حالة الكائن، الفاعل خيرا أو الفاعل شرا على حد سواء، الذي يحزم أمره بعد روية وهو يعلم الأمر حق العلم؛ والفاعل الذي يعرف

¹³⁵ صليبييا جميل. المرجع السابق. ص 462-463.

ما يريد، ولماذا يريد، والذي لا يتصرف إلا بمقتضى الأسباب التي يوافق عليها. [ويضيف لالاند أخذاً عن فوييه] "إن الحرية هي أقصى حدّ ممكن من الاستقلال، بالنسبة إلى الإرادة، التي تحزم أمرها في ظل فكرة هذا الاستقلال، بُغية هدف تملك الإرادة فكرة عنه أيضاً".¹³⁶ نجد أن هذا التعريف يتوافق إلى حد كبير مع مفهوم الحرية في فلسفة الأنوار الحديثة عموماً، ومع فيلسوف الحرية، جون ستيورات ميل خصوصاً، حيث يدرك عبر تصور الأخلاقي للحرية بكونها إحساسنا بقدرتنا على تغيير طبعنا، إذا أردنا ذلك التغيير، هو بالضبط الإحساس بالحرية الأخلاقية الذي نعيه. يشعر الشخص أنه حر أخلاقياً عندما يشعر أن عاداته ونزواته لا تتحكم فيه، وإنما هو الذي يهيمن عليها... وإنه إذا رغب في قمع نزواته لا يلزمه من أجل ذلك قوة رغبة أكبر مما يعرف أنه قادر عليها.¹³⁷

ومن منظور ديني، نجد أن الحرية قد أخذت نصيباً وافراً من الإشكالات والنقاشات اللاهوتية والعقدية. حيث لو عدنا إلى الديانات التوحيدية: الإسلام، المسيحية واليهودية، وبناءً على ما جاء به عدنان إبراهيم في أطروحته، فلسوف نجد أن هناك قدرٌ مشترك بين الأديان التوحيدية الثلاثة في المبادئ التي تركز عليها النقاشات المختلفة لهذه المسألة،¹³⁸ وهذه المبادئ هي:

- الاعتقاد بوجود الروح الإنسانية على أنها كيان لا مادي، وبالتالي بكونها ليست موضوعاً للحمية الطبيعية، بل على أنها كيان حرٌ أصلاً ، مدعوماً هذا الاعتقاد ومشفوعاً بحقيقة أنّ الإنسان كائن عاقل قادر على الفهم والتمييز وبالتالي على الاختيار.

¹³⁶ لالاند أندريه. المرجع السابق (م.1). ص 729.
¹³⁷ الطريقي أنس. (2013). في تأسيس الحرية والتسامح. مجلة يتفكرون (ملف العدد: التسامح والحرية). العدد (1)، مؤمنون بلا حدود، 40-47. ص 43.
¹³⁸ إبراهيم عدنان. (2014). حرية الإعتقاد في الإسلام و معترضاتها: القتال، الذمة و الجزية، و قتل المرتد. (أطروحة دكتوراه، جامعة فيينا، فيينا). ص 59-73.

- الاعتقاد - وإن بقدر أقل - بعلم الله السابق على الخلق والوجود الحادث، وبسبق تقديره لكل ما سيقع في هذا الوجود ومن ضمن ذلك أفعال البشر.

- الاعتقاد - بقدر أقل أيضا- بال العناية الإلهية، أي متابعة الله لشؤون الخلق وإدارتها، وهو بعض معنى الربوبية في التصور الإسلامي، وفي الكتاب المقدس تُشكل فكرة قيادة الله للعالم وإدارته عقيدة أساسية.¹³⁹

وارتباطا بالتعريفات والتصورات العامة المذكورة، وإذا ما أردنا الدفع بمناقشة مفهوم الحرية إلى الأمام، فإن السؤال الذي يجب أن تتم مناقشته هو سؤال مصدرها، أو ما الذي يعطي للحرية فاعليتها؟ وبشكل انعكاسي، أليست الحرية هي نفسها تلك الفاعلية؟ لعل ما ذهب إليه التحليل الذي صاغه جيل دولوز حول مفهوم الحرية في إطار التصور الكانطي يتسق مع هذه التساؤلات المركبة. ففي هذا الإطار تدرك الحرية بكونها "قدرة على أن تبدأ من ذاتها وضعا، لا تدخل سببته بدورها (كما في القانون الطبيعي) في سبب آخر يحددها في الزمن". بهذا المعنى، لا يمكن مفهوم الحرية أن يمثل ظاهرة، بل فقط شيئا في ذاته ليس معطى في الحدس.¹⁴⁰ والمعنى هنا أن كل حرية لا يمكن أن تصدر عن دافع يسبقها في الزمن، وحتى لو قيل بأن لكل فعل دافع أو سبب معين، فإن هذا الدافع أو السبب يبقى عليا فقط، لا سلطة له في إيجاد الحرية أو إعدامها، وأن الحرية هي العامل الذي خول لهذا الدافع أو السبب إمكانية ممارسة تأثيره في الفعل المختار. بناءا عليه، يمكن القول إلى حد معين أن وجود الفعل الإنساني من وجود حريته.

وتبقى علاقة الحرية بالوجود، رغم كثافتها الكبيرة ورباطها القوي، علاقة غير مباشرة على المستوى العملي، ولذلك ردا إلى سببين متداخلين: أولهما يكمن في أن ملكة الحرية كما أنها تخول للإنسان إتيان فعل ممكن فإنها تخول له إمكانية الإحجام عنه، وثانيهما

¹³⁹ نفس المرجع. ص 59.
¹⁴⁰ دولوز جيل. (1997). *فلسفة كانط النقدية* (ط.1) (أسامة الحاج، مترجم). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص 49-50.

يتلخص في أن معنى الحرية ينهار تماما إذا ما تم ربطه ربطا مباشرا بالوجود. ومن وجهة نظر سوسولوجية، يمكن أن يُثبت البعد العملي لهذه الفكرة، حيث أن السياقات التي يتفاعل ضمنها الفرد هي في الأصل مجموعة من الاختيارات أو الأفعال الإنسانية المترابطة فيما بينها ترابطا ذو معنى، والأمر ذاته هو الذي يمنح القدرة لهذا الفرد على تجنب التفاعل مع سياقات معينة أو ضمنها، ويجعله بالمقابل يستهدف خلق سياقات جديدة أكثر عملية بالنسبة لغاياته. ولعل مفهوم "التعلم بالصدمة" لصاحبة المهدي المنجرة،¹⁴¹ يعتبر تعبيرا ومثالا جيدا عن هذه القدرة الإبداعية والتفاعلية التي يملكها الفرد، وهي باختصار القدرة على الفعل خارج السياقات المفروضة. غير أن هذا التلخيص الفلسفي - السوسولوجي لعلاقة الحرية بالوجود يفرض علينا القول بأن هذا العلاقة غير المباشرة تظل بحاجة إلى واسطة تجمع بينهما، فإذا كانت الحرية تأتي من القدرة الذاتية للفرد على إدراك تعدد الخيارات أمامه، فإن فعل اختيار إحدى هذه الخيارات ينبع من قدرته الذاتية أيضا على تجنيد تأثير حريته تلك صوبها، وهي ما يسمى بالإرادة. فأية علاقة؟

في رؤية لعلاقة الحرية بالإرادة، يرى رينيه سيمون أن الحرية، باعتبارها حكما حرا، مدفوعة بشكل محدد من لدن الإرادة والطبيعة. وزخم هذا يخلق إمكانية خيار ذاك. في الواقع، فإن الحرية تقوم على التفاوت الموجود بين السعة المتعالية لموضوعها الخاص [...] وبين محدودية الخيارات الخاصة التي هي مواضيع لتجربتها الحاضرة، [حيث أنها تقوم على التفاوت] بين السعة شبه لانهائية لقدرتها البسيطة ومحدودية رغباتها الثانوية. [...] إن الفعل الحر هو بالتالي إتقان حكم. إنه، حسب التعبير السعيد لـ ب. سيرتيلانجس P.Sertillanges، "فعل حكم راغب أو فعل رغبة محكمة".¹⁴² من خلال هذه الفكرة، تغدو الحرية، على المستوى العملي، حين استحضار مفهوم الإرادة، قضية محددة جدا، وتحقيق الرغبة الكبيرة في حصول هذه القضية مع ما ينتجه هذا الأمر من شعور عارم بالرضا لدى الفاعل، صاحب

¹⁴¹ أنظر كتاب:

- المنجرة المهدي. (2007). *قيمة القيم* (ط.2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص 38.

¹⁴² Simon, R. (1961). *Morale*. Paris: Beauchesne et ses fils. PP.41.

الإرادة، هو الذي يجعلنا نتحدث بشكل إيجابي عن مسألة الحرية. يمكن القول إذن، بعبارة أخرى، أن الفعل الحر هو فعل ما أريد. هناك إذن ترابط وجودي بين الحرية والإرادة، فلا يسع القول بعدئذ بترادفهما، وإنما القول باعتماد إحدهما على الأخرى، وهو الأمر الذي يتجسد عمليا في الفعل، المصطلح الأكثر تداولاً في علم الاجتماع. تبعا لذلك، يصبح وصف بنية الفعل الإرادي هي اسم المهمة التي تبحث في الاعتبارات الكامنة وراء الفعل. وهي مهمة تعوض الاعتبارات الميتافيزيقية التي تكون حاضرة في التحليل الفلسفية باعتبارات السياق والزمن. يقول إيموند هوسرل في سياق هذا البحث عن الإرادة في الفعل بأنه مع كل نقطة معينة يوجد أفق لتغيرات الإرادة المميزة يتناسب معها بشكل مزدوج، وهي التي يتشكل فيها، في مستوى الوعي، الماضي الخلاق والمستقبل الخلاق، والانتهاى الذي لا يزال ينتظر الإنجاز.¹⁴³

يمكن اعتبار الفعل، إذن، أنه التجسيد الواقعي للإرادة، حيث أنه المؤشر الأوحى الذي يدل على وجود النية والقصد في الزمن. بعبارة أخرى هو أن الإرادة مبدأ للفعل. نجد هذا المنظور سائدا بقوة في فلسفة الأخلاق المعاصرة، حيث يتم منح قدر كبير من الاهتمام لنظرية الخيار العقلاني، النظرية الأكثر براغماتية في تفسير الفعل الإنساني. في هذا التصور المعاصر يتم الاهتمام، حسب جون بيير دوباي، بالعلاقات بين الإيتيقيا وبين شكل خاص للعقل، الذي هو العقلانية، بمعنى (غير ثابت بشكل كلي) ما يعطي لهذا المصطلح نظرية الخيار العقلاني.¹⁴⁴

أخذا في الاعتبار كل الصلات الوثيقة لمفهوم الحرية بالمفاهيم الأخرى التي تم تناولها، الوجود، الإرادة والفعل، فإن الفكرة التي يمكن أن نفتح عليها هنا مفادها أن الحرية تقوم على الإرادة والعلم. حيث أن الحرية من الناحية الذاتية تظل دائما نابعة من إرادة الفاعل، ومن الناحية الموضوعية تظل دائما نابعة من تعدد الخيارات الخارجية (العلم). فكيف ذلك؟

¹⁴³ Husserl, E. (2009). *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*. Paris: PUF. Collection Epiméthée. PP. 194-195.

¹⁴⁴ Dupuy, J. P. (1999). *Ethique et philosophie de l'action*. Paris: Ellipses. PP.9

بشكل موضوعي، إن اعتبار العلم، أو الوعي بالوقائع والخيارات، والظواهر الاجتماعية محدد أساسي للحرية أمر من الصعب نفيه، حيث إذ أن هامش الحرية ينبني موضوعيا على معادلة الخيارات والإكراهات، والتي يمكن تبسيطها في المعلومات والمجهولات. والأمر الذي يمنع الإنسان من أن يكون كائنا حرا بالمطلق هو عدم قدرته على معرفة كل شيء، بعبارة أخرى، تمنعه مساحة المجهولات لديه من ذلك. موضوعيا إذن، فإن الحرية تتبع عند الفرد من عدد الخيارات المتاحة أمامه.

أما من الناحية الذاتية، فإن كثافة الخيارات الموضوعية المتاحة أمام الفاعل أو انعدامها لا يمكن أن تعد حرية الفرد بشكل تام، حيث الإرادة تمنع حدوث ذلك. فحتى لو افترضنا أن الفاعل بقي أمامه خيار واحد، على المستوى الموضوعي، فإن إمكانية الامتناع عن سلوك هذا الخيار تجعله محافظا على حريته الذاتية، ومرد هذا الامتناع الإرادة، باعتبارها الأداة التي تأخذ قدرتها من ذاتها في لحظة محددة في الزمن. وبناء على هذا الفهم الذاتي لمسألة الحرية، القائم على مفهوم الإرادة، يمكن القول أيضا بأنه حتى الحرية بمفهومها الموضوعي، القائمة على تعدد الخيارات، يمكن أن ينعدم الفعل وفقها حتى ولو تكثفت هذه الخيارات، حيث أن حيوية ملكة الإرادة عند الفاعل، إتيانه الفعل أو إحجامه عنه، تجعله قادرا على ذلك.

ت. غاية الأخلاق

يرتبط سؤال الغاية بالنسبة للأخلاق بفكرة الحاجة، أو بعبارة منهجية، يرتبط بجواب سؤال لماذا. وبناء على أن الحاجة شرط أساسي للوجود بشكل عام، فإنها تعد، وفقا لذلك، مسألة جوهرية بالنسبة لجميع بنيات الفعل الإنساني، بما تثيره من تساؤلات ونقاشات تسمح بإدراك هذه البنيات وفهمها وكذا خلق القدرة على التنبؤ بتأثيراتها. وبالنسبة للأخلاق، فإن الحديث عن حاجة الإنسان إليها يستلزم مقاربة تكاملية متعددة الجوانب، وذلك على اعتبار امتداد هذه المقاربة بين التصورات العملية والتصورات المثالية، مما يعني مقاربة فلسفية -

سوسيولوجية متكاملة. حيث أن حاجة الإنسان للأخلاق يمكن أن ترتبط، حسب منظورات عملية، بحسابات المصالح أو بتحقيق المنافع، كما أنها قد ترتبط، وفقا لمنظورات أخرى أقل براغماتية، بتحقيق الخير، أو على الأقل بتحقيق أكبر قدر منه، أو أنها قد تكون مرتبطة، كما يرى المثاليون، بتحقيق السعادة. فكيف إذن يمكن أن نفهم هذه الأنماط الثلاث من الترابطات؟

I. الأخلاق والمصلحة

كانت المقاربة النفعية في فلسفة الأخلاق بمثابة ثورة في الفكر الأخلاقي الأوروبي الحديث خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد دُشنت هذه الثورة مع دافيد هيوم وصُقلت مع جيريمي بنتهام وأخذت شكلها النهائي مع جون ستوارت ميل. لقد كان هذا المنظور الفلسفي الثوري الجديد بمثابة تناول نقدي جريء لموضوع الأخلاق. ويمكن أن نفهم هذه المقاربة النفعية بشكل مستوف من خلال محاضرات مايكل ساندل - الطريفة - التي تم تجميعها تحت عنوان: "عدالة: ما الصحيح الذي عليك فعله؟"، نظرا لكونه يعرض هذا المذهب الأخلاقي في سياق نقدي رصين وسلسل.

ويأتي في هذه المحاضرات، أن الفكرة الرئيسية التي يطرحها جيريمي بنتهام، الفيلسوف الأخلاقي الإنجليزي ومؤسس مذهب النفعية، ببساطة وبشكل جذاب هي أننا جميعا محكومون بمشاعر الألم والمتعة، إنهم "سادتنا السائدون"، إنهم يحكموننا في كل ما نفعله، ويحددون أيضا ما يجب أن نفعله. نحن جميعا نحب المتعة ونكره الألم. والفلسفة النفعية تعترف بهذه الحقيقة، وتجعلها أساس الحياة الأخلاقية والسياسية. إن تعظيم الفائدة هو مبدأ ليس فقط للأفراد ولكن أيضا للمُشرّعين. وعند اتخاذ القرارات بشأن القوانين أو السياسات التي يتعين سنّها، يجب على الحكومة أن تفعل ما سيزيد من سعادة المجتمع ككل.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Sandel, M. (2009). *Justice: What's the Right Thing to Do* (1st ed.). New York: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data. PP. 23.

وتعقبا على منظور بنتهام، يحدد ساندل اعتراضين اثنين على مذهبه الأخلاقي، ويصفهما بكونهما أحد أبرز مكمني الضعف فيه. يتمثل الاعتراض الأول في قول الكثيرين بأن الضعف الأكثر وضوحا للمذهب النفعي هو أنه لا يحترم الحقوق الفردية. فباهتمامه فقط بالرضا الكلي، يمكن أن يمارس تعسفا على الأفراد. [...] ويتجلى الاعتراض الثاني، حسب ساندل، في مأخذ منهجي، وتحديدًا في صعوبة حساب الفائدة. فالنفعية تزعم تقديم علم للأخلاق، قائم على قياس وتجميع وحساب السعادة، وكذا وزن الأولويات دون الحكم عليها. [...] ولكن هل من الممكن ترجمة جميع السلع الأخلاقية إلى عملة واحدة للقيمة دون أن تفقد شيئًا خلال هذه الترجمة؟¹⁴⁶

وفي سبيل الرد على الاعتراضات التي لحقت بنفعية بنتهام، يستحضر مايكل ساندل ردود جون ستيوارت ميل عليها، باعتباره أحد أهم فلاسفة المذهب النفعي في الأخلاق المتميزين. ولعل أهم ما يميزه هو محاولته إنقاذ مذهب معلمه بنتهام من خلال إعادة تشكيله كمذهب أكثر إنسانية وأقل حسابية. ويورد ساندل بهذا الصدد أن كتابات ميل يمكن قراءتها كمحاولة شاقة للتوفيق بين الحقوق الفردية والفلسفة النفعية التي ورثها من والده والتي اعتمدت على بنتهام.¹⁴⁷ غير أن الرد، المبني على الحقوق الفردية، الذي يصوغه ميل دفاعًا عن المذهب النفعي، سرعان ما يصطدم، ومن الوهلة الأولى، حسب ساندل، بصعوبة تماسك الحجج الإنسانية على اعتبارات المنفعة. حيث يرى، ساندل، أن الحساب الراسخ للحقوق الفردية يتطلب شيئًا أقوى من المنفعة كمبرر له، رغم معارضة ميل المستميتة لهذا المأخذ وإصراره في المقابل على كون قضية الحرية الفردية تقع كليًا على الاعتبارات النفعية.¹⁴⁸

بحسب ما تقدم، فإنه رغم الاعتراضات الموجهة للتصور النفعي للأخلاق، إلا أنها تظل مجرد اعتراضات شكلية ومنهجية. حيث أن البعد النفعي للأخلاق مسألة لا يمكن التشكيك

¹⁴⁶ Ibid. PP. 24-26

¹⁴⁷ Ibid. PP. 30.

¹⁴⁸ Ibid. PP. 30.

في أصلاتها. فانطلاقاً من فكرة منهجية بسيطة مفادها أن قوة الموجودات، المادية أو المعنوية، في الحياة الإنسانية تنبع من مدى إمكانياتها لتحقيق مصالح الأفراد، جماعات أو أفراداً. وفي النهاية فإن جميع فلسفات الأخلاق، ولاهوتيات الأخلاق تتمحور حول إقامة نظام اجتماعي – إنساني تُكفل فيه مصالح الناس. ولعل قوة هذه الصلة بين الأخلاق والمصلحة هي التي جعلت الفيلسوف السياسي الأمريكي المعاصر جون راولز لازال يؤكد على قوة النظرية الأخلاقية النفعية، بالرغم من انتقاده الشكلي لها. حيث يقول: "إن منتقدي النفعية أشاروا إلى أن كثيراً من مضامينها يتنافر مع قناعاتنا وعواطفنا الأخلاقية، إلا أنهم أخفقوا في بناء تصور أخلاقي عملي ومنهجي لمعارضتها".¹⁴⁹

إن الخلاصة التي نصل إليها بخصوص ارتباط غاية الأخلاق بالمصلحة تفيد بأن الإلزام الأخلاقي الذي يشعر الفرد بأن عليه التقيد به يتأسس واقعياً من خلال ارتباطه بالآخر، أي من خلال تبادلاته الخارجية مع المحيط، وكذا بغاية تدبير سليم لمصالحه المشتركة. بتعبير وجيز، تصبح الأخلاق، موضوعياً، استراتيجية لتدبير مطالب خارجية. إن هذا الاعتبار الخارجي لانفعال الإلزام الخلقي داخل كيان الفرد، والذي يعطي انطباعاً بوجودية العلاقة بين الأخلاق والمصلحة أي بالطابع النفعي للأخلاق، يمكن استقرائه في براغماتية وليم جيمس من خلال مفهومه للإلزام الخلقي.¹⁵⁰ وكذا في سوسيولوجيا فيبر من خلال مفهومه للفعل الاجتماعي.¹⁵¹

II. الأخلاق والخير

تعد المقاربة الأخلاقية في الفكر الإسلامي أحد أبرز التصورات النظرية التي تجعل من إحقاق الخير غاية الأخلاق. وفي الواقع، فإن ارتباط الأخلاق بالخير يقع في نفس مستوى ارتباطها - الأخلاق - بالمصلحة، وعمق الارتباط الأول بالنسبة للارتباط الثاني هو الذي يجعلنا

¹⁴⁹ فريمان صموئيل. (2015). *اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: جون راولز نموذجاً* (ط.1) (فاضل جتكر، مترجم). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص 517.

¹⁵⁰ جيمس وليم. (1946). *إرادة الاعتقاد* (محمود حب الله، مترجم). القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. ص 89.

¹⁵¹ فارو باتريك. المرجع السابق. ص 332-333.

نحدث تمييزاً بين الارتباطين، أي بين المصلحة والخير. إن المقاربة المثالية للأخلاق، المتمثلة في ربطها غائياً بالخير، في مقابل المقاربة العملية - الأخلاق والمنفعة - الموصوفة هنا بالعمق، تمكن من صياغة تصور أكثر بساطة وتماسكاً بخصوص ليس فقط غاية الأخلاق وإنما بخصوص مسألة وجودها أيضاً، وذلك على اعتبار أخذها الكبير لهذه المسألة في الحسبان.

إن مفهوم الخير هو الأساس الذي تبنى عليه مفاهيم الأخلاق كلها، لأنه المقياس الذي نحكم به على قيمة أفعالنا في الماضي والحاضر والمستقبل.¹⁵² ويرى كثير من الفلاسفة أن الخير ليس سوى الوجود، وأن الشر هو عدم بالمقابل. والاختلاف الحاصل بين هؤلاء يكمن فقط في أي منهما مبدأ للآخر. فبالنسبة للفلاسفة العقليين، فإن الوجود هو مبدأ الخير، في حين أن الخير هو مبدأ الوجود بالنسبة للفلاسفة الأخلاقيين. غير أن هذين التصورين سوف يكونان غاية في التطرف إذا ما تم تحليلهما على مستوى السوسولوجي، حيث أن القيمة، في هذا السياق، تبقى مسألة اعتبارية بالنسبة للوجود، ولا يمكن أن نفهم التفاعلات الاجتماعية خارج هذه القاعدة.

بناءً عليه، يمكن أن نأخذ إشارة موجزة ودقيقة لعلاقة الأخلاق بالخير انطلاقاً من نظرية الكسب الأشعرية¹⁵³ (نظرية عقدية في علم الكلام الإسلامي). وتعد هذه نظرية التي تندرج ضمن إطار الفكر الأخلاقي الإسلامي، أهم النظريات الفلسفية - الكلامية التي تؤسس لقيمة الأخلاق بالنسبة للفعل الإنساني. حيث أن المنظومة الأخلاقية للفكر الأشعري تقوم على الفصل الجذري بين الأنطولوجيا (الوجود) ودائرة الأكسيولوجيا (القيم). فبالنسبة للأشعري ليس للأفعال في ذاتها قيمة أخلاقية، بل هي محايدة، وإنما قيمتها المعيارية محددة من الشرع. ففي حين أن المعتزلة [المذهب العقدي الإسلامي المقابل (النقدي)] اعتمدوا مذهباً واقعياً يعتقد

¹⁵² صليبيبا جميل. المرجع السابق. ص 549.

¹⁵³ نسبة لأبي الحسن الأشعري (260هـ - 324هـ = 874م - 936م)، وهو مؤسس المذهب الأشعري في العقيدة الإسلامية السنية.

بموضوعية القيم الأخلاقية (الحسن والعدل والحكمة) واعتبارها كونية يخضع لها الخالق والمخلوق معاً، ذهب الأشعري مذهباً ذرائعياً براغماتياً يرى أن القيم ليست لها أي سمة ضرورية، وإنما تكتسب معيار أخلاقيتها من التواضعات الاجتماعية السياقية.¹⁵⁴

وانطلاقاً من هذه المقاربة السياقية البراغماتية ينبثق مفهوم الكسب عند الأشعري بمعنى أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة، فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة، فهو مكتسب.¹⁵⁵ إن الفعل في هذه المنظومة الفكرية الأخلاقية هو محايد بالنسبة لقيمه، وذلك وفق اعتبار أن جميع الأفعال الإنسانية ليست في أصلها سوى إكراهات ربانية، وبالتالي فهي ليست من مسؤولية الفاعل. أما قيمة هذه الأفعال، وهي من مسؤولية الفاعل، فإنها تكتسب من قدرة الفاعل على اختيار أحدها وتنفيذها إزاء موقف موضوعي معين.

إن هذه القدرة الأخلاقية الممنوحة للفرد، أي قدرة على الاختيار، هي الأساس النظري لغاية الخير التي هي القيمة الأخلاقية المبتغاة في منظومة الدينونة الإسلامية. وفي هذا السياق، يؤكد الفيلسوف الأخلاقي محمد عابد الجابري على هذه الفكرة بشكل حاسم حين يقول: "أخذاً بعين الاعتبار أن قاعدة هذا الموروث هو القرآن. ذلك لأن مصاحبتي الطويلة للقرآن الكريم، سواء خلال أعمالي السابقة أو خارجها، قد جعلني أعتبر بكيفية تلقائية أن ما يمكن وصفه بأنه القيمة المركزية في "أخلاق القرآن" هو "العمل الصالح". [...]. إن الإيمان في الإسلام ليس من أجل الله، فالله غني عن العالمين. بل هو من أجل الإنسان، ومن هنا ورد لفظ "الإيمان" وما اشتق منه مقروناً في القرآن. في الأغلب الأعم، بألفاظ وعبارات أخرى تشير إلى وجهته الاجتماعية ومضمونه الإنساني".¹⁵⁶

¹⁵⁴ ولد أباه السيد. (2014). *الدين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي* (ط.1). بيروت: جداول. ص 59.

¹⁵⁵ الأشعري علي بن إسماعيل. (2009). *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين* (أحمد جاد، تحقيق). القاهرة: دار الحديث. ص 304-305.

¹⁵⁶ الجابري محمد عابد. المرجع السابق. ص 593.

في الواقع، فإنه من الصعب التمييز بين غايتي الخير والمصلحة بالنسبة للالتزام الأخلاقي. وذلك على اعتبار أن المصلحة بمفهومها الواسع لا يمكن أن تحوز ذاتها إذا جانبته إحقاق الخير. ولعل كون الطابع العملي لمفهوم المصلحة أكثر تناسبا مع المقاربة العلمية، هو الملحظ البارز في تصور المذهب النفعي والمتمثل في مراد جلب أكبر قدر من السعادة. في حين أن مفهوم الخير، وبشكل مخالف، لا يهتم بقضية توزيع السعادة، إذ يأخذ بالاعتبار، انطلاقا من موقف مثالي، الالتزام الأخلاقي الذي يجب أن يقابل به من لم ينل سعادة موقف أخلاقي معين، كون السعادة العظمى تتجلى في ذلك. إن موقف الخير من السعادة ليس موقفا نابعا من مفهوم الربح بل هو موقف نابع من مفهوم العدالة.

III. الأخلاق والسعادة

ينطلق بيير لويس مورو في بناء تصوره حول السعادة من خلال مفهوم اللذة، بحيث أنه يكتب: "أسمي اللذة، كل خبرة تحت النفس يكون الشعور بها أكثر من عدم الشعور بها. وأسمي الألم، كل خبرة تحت النفس يكون الشعور بها أكثر من عدم الشعور بها. فكل خبرة تريدها النفس أن تثبت، ولا تريد غيابها، والتي خلالها لا تريد لا أن تمر إلى خبرة أخرى، ولا النوم؛ كل خبرة مثل هذه هي لذة. والزمن الذي تشغله هذه الخبرة هو ما أسميه لحظة سعيدة. وكل خبرة تريد النفس تجنبها، وتريد غيابها، والتي خلالها تريد أن تمر إلى خبرة أخرى، أو النوم؛ كل خبرة مثل هذه هي ألم. والزمن الذي تشغله هذه الخبرة هو ما أسميه لحظة تعيسة".¹⁵⁷

مبدئيا، يتمثل الملحظ البارز في هذا التصور في كون السعادة مسألة نسبية، وذلك نظرا لتعلقها بـ "لحظات"، أي ارتباطها بالزمن. إن السعادة هي مبلغ من الخيرات التي تبقى بعد أن نقضي على جميع الشرور. والتعاسة هي مبلغ من الشرور التي تبقى بعد أن نقضي على جميع الخيرات.¹⁵⁸ بناءا على المقابلة التي يضعها مورو بين السعادة والتعاسة، وتعلق

¹⁵⁷ Moreau, P., L. (2010). *Essai de philosophie morale*. L'Harmattan. PP.23.

¹⁵⁸ Ibid. PP. 25.

ذاك بمفهومي الخير والشر، يمكننا من القول بأن السعادة ليست نتيجة تحصيل رغبة نفسية متعلقة بلحظات معينة، وإن كان هذا ظاهرها في الواقع، أي أنها ليست محصلة قواعد نفسية ذاتية، وإنما هي، في الواقع، تحصيل لتفاعل ذاتي مع شروط الواقع الخارجي، إنها تدبير الخير والشر. إن هذا الاعتبار المنهجي يجعل من هذا الأمر - تدبير السعادة - فعلا أخلاقيا بامتياز.

IV. خلاصة

يمكن القول بأن الرؤية العملية للالتزام الأخلاقي عند الأفراد، تجعل من المسألة الأخلاقية شرطا لازما ومستلزما للوجود الاجتماعي، الأمر الذي يجعل بحث مسألة غاية الأخلاق أكثر قيمة بالنسبة للاجتماعي من بحث مسألة مبدأها. والمحصلة التي انتهينا بها تؤكد على أن للأخلاق بعدا اجتماعيا قويا يتمثل في الغايات التي ترومها، والتي ليست سوى شروطا واقعية لاستثارتها داخل الذوات الفردية. غير أن الاعتبار السوسولوجي للأخلاق، القاضي بتعلقها فقط بالآخر، يجعلنا أمام معضلة تساؤل حاد: هل يعني تعلق الأخلاق بالآخر فقط، عدم تعلقها بالفاعل ذاته؟

لعل مفهوم "اللا تماثل الأخلاقي" أو "اللامبالاة الأخلاقية للعلاقة مع الذات" الذي يتصوره روين أوجيان يُلخص لنا هذه المعضلة عن طريق إثبات صحتها بتبسيط سلس. حيث أن "اللامبالاة الأخلاقية للعلاقة مع الذات"، ليس شيئا سوى تعبيراً خاصاً لمبدأ أكثر عمومية عن اللا تماثل الأخلاقي. حسب مبدأ اللا تماثل الأخلاقي العام، الخير والشر الذي نفعله بشكل إرادي للذات ليس لديه نفس الأهمية الأخلاقية مثل الخير والشر الذي نفعله بشكل إرادي للآخرين. حسب مبدأ اللامبالاة الأخلاقية للعلاقة مع الذات، فإن الخير أو الشر الذي نفعله بشكل إرادي لأنفسنا ليس لديه أية أهمية أخلاقية.¹⁵⁹

في الواقع، يمكن أن نسلّم مبدئياً بارتباط الأخلاق فقط بالآخرين على المستوى الغائي - الاجتماعي، وهي الفكرة التي ما فتننا نرددها في هذا المدرج المتعلق بغاية الأخلاق.

¹⁵⁹ Ogien, R. (2007). *L'éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*. Gallimard. PP. 25-26.

غير أن التسليم، تبعاً لذلك، "باللا تماثل الأخلاقي" الذي يتحدث عنه أوجيان، سوف يكون بمثابة نفي تعسفي لخاصية القابلية الاجتماعية التي يتوفر عليها الفرد، والتي لولاها لما أمكن قيام شيء اسمه "مجتمع" أو "تماسك اجتماعي". وهنا بالضبط، تبرز الأهمية السوسيولوجية لمقاربة أساس الأخلاق، حيث أن هذه المقاربة ليست مسألة فلسفية، أو لاهوتية، فحسب، بل إنها تمدنا بتفسير للآليات الذاتية التي تمكن الفرد من العمل على تحقيق تلك الغايات الاجتماعية المرتبطة بالآخرين، والتي وصفت بغايات الأخلاق. إن الأخلاق إذن، وحتى على المستوى السوسيولوجي، ليست مسألة غايات فقط، بل إنها مسألة أسس وغايات على الجملة.

ث. الأخلاق في الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع

سنعمل في هذا التحليل على تفصيل مفهوم الأخلاق انطلاقاً من منظور سوسيولوجي شامل ودقيق في الآن ذاته. وذلك بدءاً باستعراض وجهة نظر الفلسفة الاجتماعية، من خلال التصور الرابط بين الأخلاق والتواصل، وكذا من خلال التصور الرابط بين الأخلاق والاعتراف. وانتقالاً بعد ذلك إلى التصور المبني حول الأخلاق في علم اجتماع الكلاسيكي، من خلال المنظورين الوضعي والفهمي. ثم وصولاً في الأخير إلى مفهوم الأخلاق الجديد في الرؤية السوسيولوجية المعاصرة.

I. الأخلاق في الفلسفة الاجتماعية

يراد بالفلسفة الاجتماعية، على وجه الخصوص، المبحث المعرفي الذي يهتم بالجانب النظري للحياة الاجتماعية المشتركة، انطلاقاً من العلاقات التفاعلية بين الأفراد، باعتبار كونهم موضوع كل علاقة اجتماعية. ومن جانب آخر، يجعل هذا المنظور الفلسفي الغايات الإنسانية – الأخلاقية قِمماً على هرم تناولاته. وبهذا يغدو الإنسان، باعتباره ذاتاً مستقلة، في إطار الفلسفة الاجتماعية موضوعاً وهدفاً في الآن ذاته بالنسبة لدراسة وتحليل

التفاعلات الاجتماعية. ومنه، فإنه يمكن أن نعتبر الفلسفة الاجتماعية، إلى حد ما، وخصوصاً في ثوبها المعاصر، فلسفة أخلاقية.¹⁶⁰

1. الأخلاق عند هابرماس

كثيراً ما يقال بأنه لا يوجد في الفكر المعاصر عمل يشبه مؤلفات يورغن هابرماس، من ناحية طابعها المعماري وقدرتها على التعبير النقدي. حيث أن أفقها الأكبر هو الوصول إلى التوسع الاجتماعي للعقلانية في العصر الحديث، وهما النهائي ليس شيئاً آخر في العمق سوى تأسيس فضاء الديمقراطية على أسس عقلانية، خالية من أي تجذّر متعال.¹⁶¹ ويختزل هابرماس هذا الطموح في القرآن الذي يعقده بين الأخلاق واللغة، بحيث يجعل من اللغة محورا أساسيا لرفع مشروعه الأخلاقي - التواصلي، أو ما يسميه بأخلاقيات المناقشة. فكيف تُنظر الفلسفة الاجتماعية الهابرماسية لهذا المشروع الأخلاقي المعاصر؟

أخلاق المناقشة، أو الفلسفة العملية للفعل التواصلي. هي رؤية يسعى من خلالها هابرماس، كما يذكر ستيفان هابر في قراءته لهذا المشروع، إلى صياغة مباشرة لمعايير ومبادئ الفعل القابلة للتعبئة فعلاً، هنا والآن، بواسطة فاعلين ينتمون إلى الحاضر، وحيث أن التطبيق يضمن استخدام هذه العقلانية.¹⁶² إن قوة البعد العقلاني الذي يصطبغ به هذا المنهج الأخلاقي الجديد تجعل من عملية التواصل مع الآخر، عملية تستلزم شروطاً خاصة، وهي شروط عامة في الآن ذاته على اعتبار إمكانية توفر الجميع عليها. وتبعا لهذه العقلانية، فإن القابلية البراغماتية لدى الفاعل يمكن أن تُرى بأنها الإطار المبدئي لبداية كل عملية تواصل أو مناقشة، كما أن على صاحب هذه القابلية، هذا الكائن التواصلي، أن يكون مدركاً لتلازم الغاية

¹⁶⁰ يشكل الفلاسفة المعاصرين لمدرسة فرانكفورت أبرز رواد الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، متمثلين في يورغن هابرماس، أكسيل هونيث؛ راندي الجيل الثاني والثالث لهذه المدرسة. بالإضافة إلى بعض الفلاسفة السياسيين الأخلاقيين الأمريكيين، ممثلين النزعة الجماعانية (Communitarianism)، مثل جون راولز، مايكل ساندل، تشارلز تايلور، مايكل والزر، والأسدير ماكننتير.

¹⁶¹ مارتوشيلي دانيلو. (2001، سبتمبر). *يورغن هابرماس العقلنة والديمقراطية* (إبراهيم بومسهولي، مترجم). مجلة فكر ونقد، العدد (41).

¹⁶² هابر ستيفان. (2012). *هابرماس والسوسيولوجيا* (ط.1) (محمد جديدي، مترجم). بيروت. منشورات صفاق. ص 123.

التي يسعى إليها والوسيلة الأخلاقية التي يتوسطها لذلك. إنها، حسب هابرماس، عملية بناء للأخلاق، حيث أن إيتيقيا المناقشة تقوم بشرح المضمون المعرفي - الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف.¹⁶³ وبصيغة أقل تعقيدا، فإن الاتفاق الأخلاقي الذي ينشد هابرماس إحداثة من خلال فلسفته التواصلية، يمكن أن نخترل شروطه في مسألتين: يكمن أولها في كون أخلاق التواصل أخلاقا كلية.¹⁶⁴ وتكمن المسألة الثانية في إرادة التوصل إلى الاتفاق.¹⁶⁵

إذا كان الشرطين اللذان يرسمان الإطار العام للنقاش الأخلاقي يحيلان بدورهما على ضرورة وجود تلاق بين القابليات البراغماتية للأفراد موضع المناقشة، أي أنهما يستلزمان وجود سياق مشترك السياق، الذي ليس في الواقع سوى تعبيراً عن تلاق غايات (مصالح) تدور عليها تلك المناقشة الأخلاقية. فإن اللغة، باعتبارها تحمل دلالات ورموزا ثقافية مشتركة وكذا تحمل قدرة إستراتيجية في الفعل التواصلية، هي الوسيلة المخول لها أن تلعب دور الوسيط خلال المناقشات الأخلاقية؛ إنها العمود الفقري للفعل التواصلية.

تعتبر أخلاقيات المناقشة إذن، أبرز الإسهامات الفلسفية الاجتماعية المعاصرة التي أسهمت بدورها في إغناء النظرية الاجتماعية الأخلاقية. ورغم صلابه هذه النظرية الأخلاقية العقلانية، فإنها تظل مقارنة معيارية إلى حد كبير، وإلى درجة أن هناك من يرى بكونها نظرية لا يمكن لها أن تتماسك على الواقع الفعلي للإنسان. ولعل أبرز هذه التعقيبات النقدية تتمثل في وصف تلميذ صاحب النظرية، أكسيل هونت، نظرية أستاذه بكونها لا تستطيع الاستجابة لما يسميه بأشكال التطلعات الأخلاقية المعاصرة للإنسان.¹⁶⁶

¹⁶³ هابرماس يورغن. (2010). *إيتيقيا المناقشة ومسألة الحقيقة* (ط.1) (عمر مهيب، مترجم). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون. ص 62.

¹⁶⁴ حمدي أبو النور. (2012). *يورغن هابرماس: الأخلاق والتواصل*. بيروت: التنوير. ص 242.

¹⁶⁵ نفس المرجع. ص 251.

¹⁶⁶ الزواوي بغورة. (2012). *الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعقل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية* (ط.1). بيروت: دار الطليعة. ص 168.

2. الأخلاق والاعتراف

إن العودة للاهتمام بالجانب الأخلاقي في الدراسات الاجتماعية المعاصرة هو المطلب الذي تروم "فلسفة الاعتراف المعاصرة" تحقيقه، والأمر حقيق بذلك. حيث أنه إذا عدنا إلى الأدبيات السوسيولوجية الكلاسيكية، سوف نجد أن مسألة الأخلاق لم تكن حينئذ قضية محورية في الإشكالية السوسيولوجية. فرغم الحضور القوي للأخلاق في السوسيولوجية الدوركهائمية والفيبيرية إلا أنها لم تكن سوى عاملاً للتحليل تؤخذ مفهوماً كما هي، أو يقتصر استجداء مفهوماً على المقاربات الفلسفية أو اللاهوتية؛ بمعنى موجز، لم تحاول، أو لم يكن من همّ السوسيولوجيا الكلاسيكية بلورة مفهوم سوسيولوجي خاص بالأخلاق. وفي هذا السياق، يشير أكسيل هونيث، إلى أن العلوم الاجتماعية، وعلى رأسها علم الاجتماع، لم تنظر إلى النزاعات الاجتماعية من منظور الاعتراف ومضمونه الأخلاقي، بقدر ما نظرت إلى تلك الصراعات من الوجهة التطورية أو المنفعية أو المادية، تاركة جانباً من الجوانب النفسية والأخلاقية لهذه النزاعات. والمثال النموذجي على ذلك ما قدمه إيميل دوركهائم الذي لم يهتم بأشكال الصراع والنضال من أجل الاعتراف، باستثناء الاتجاه البرغماتي في الولايات المتحدة الذي أشار إشارة عابرة إلى مفهوم الاعتراف.¹⁶⁷

يفيد هذا الكلام أن هونيث يُماهي بين إعادة صياغة سوسيولوجية معاصرة لمفهوم الأخلاق وبين بلورة مفهوم الاعتراف. ومن هنا، حسب هونيث، وبناء على قوة البعدين الذاتي والموضوعي للاعتراف وتماسكهما معاً كما سبقت الإشارة، يمكن أن نلاحظ، أو نتكهن، بالطبيعة التفاعلية للأخلاق في إطار المفهوم الاجتماعي، تجاوزاً للمفهومين الفلسفيين الصرفين الواقعي والذاتي.

ويلخص أكسيل هونيث مفهومه للاعتراف، أو الصراع من أجل الاعتراف، في ثلاث مستويات: الحب، القانون والارتقاء الاجتماعي. حيث أنه من أجل إدراك المفهوم الجديد

¹⁶⁷ نفس المرجع. ص 72

[أي الاعتراف]، لا بد من الانطلاق من النموذج البراغماتي المهيمن في العلوم الإنسانية. فهذا النموذج ينطلق من فكرة مفادها أن المجتمع عبارة عن مجموعة من الأفراد الذين يتحركون بدافع مصالحهم الخاصة، ومن أجل إثبات نواتهم. [...] ويفتضي هذا بأن تحقيق الذات مرتبط بأشد الارتباط بالاعتراف المتبادل¹⁶⁸.

تكمّن خلاصة الفهم الأخلاقي الجديد للصراع، هنا، في أن هونت يرفض أن يكون منطق المصلحة والمنفعة وحده كافيا لفهم الصراعات والنزاعات الاجتماعية، وإنما يجب تعزيز هذه الصراعات بنموذج أخلاقي قائم على الاعتراف. وهذا يعني أن الأفراد والجماعات تتنازع وتتصارع ليس فقط على أساس المصلحة والمنفعة، وإنما على أسس أخلاقية أخرى، ومنها بوجه خاص ما يتصل بالتجارب الأخلاقية الخاصة بالمهانة والاحتقار والإذلال¹⁶⁹.

II. الأخلاق في علم الاجتماع

تعتبر مسألة الأخلاق من بين المسائل التي نالت قدرا من الاهتمام الضروري داخل علم الاجتماع، بعد أن وجدت إشكاليات، في إطار هذا التخصص العلمي، نفسها أمام ضرورة الأخذ بسؤال الأخلاق في حساباتها. أما بعيدا عن هذه الضرورة فيبقى من الصعب العثور على مقارنة سوسولوجية محضة، قائمة بذاتها، للأخلاق، أي مقارنة لا يكون فيها السؤال الأخلاقي مجرد عامل واقعي للتحليل. رغما من ذلك، يظل الإرث السوسولوجي، الكلاسيكي والمعاصر، حاويا لكثير من الإسهامات النظرية التي حاولت مقارنة الظاهرة الأخلاقية في سياقات مختلفة، وإن بشكل فرعي. فكيف يمكن أن نصف هذه الإسهامات؟

¹⁶⁸ هونيث أكسيل. (2013، غشت). حوار مسترجع من: <https://www.mominoun.com/articles/حوار-مع-الفيلسوف-الألماني-أكسيل-هونيث-الصراع-مع-القيم-العالمية-مغامرة-ناقصة-1541>

¹⁶⁹ بغورة الزواوي. المرجع السابق. ص 173.

1. الأخلاق في علم الاجتماع الكلاسيكي

تعتبر قضايا الأخلاق من بين الإشكاليات الفرعية التي تصدى لها علماء الاجتماع الرواد منذ البداية (ماكس فيبر، إميل دوركهايم). غير أن رؤى السوسيولوجيا الكلاسيكية لتلك القضايا، شأنها شأن باقي القضايا، لم تكن على قدر كبير من التجانس، إذ أننا نعثر على اختلاف نظري ومنهجي في التحليلات، وكذا الخلاصات، التي انتهى إليها كل من التقليديين الألماني (الفهمي) والفرنسي (الوضعي).

1.1. في المنظور الفهمي

جاءت المقاربة السوسيولوجية الفهمية للأخلاق، مع عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، في سياق مشروع مثالي هدف إلى وضع أسس عقلنة المجتمع الرأسمالي. مما جعل من هذه المقاربة، هي الأخرى، محاولة لعقلنة الأخلاق في إطار تصور شامل تم وصفه بـ"العقلانية الأخلاقية". فما مضمون هذا التصور؟

وَلَجَت "العقلانية الأخلاقية" العملية مجال علم الاجتماع عن طريق ماكس فيبر. وعلى وجه الخصوص، من خلال عمله الشهير "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية". وتستهدف العقلانية الأخلاقية - العملية - تَوْسُطَ نظرة عقلانية من أجل تحقيق العدالة وكذا أفضل الغايات العملية الممكنة. على أساس هذه الفكرة، تجسدت الغاية الأساسية لمشروع فيبر في إزالة السحر عن العالم، كما يصفها هو بنفسه. يؤسس فيبر هذه الفكرة انطلاقاً من تحليله للموروث الديني المتمداني - الكالفاني، حيث أن هذا الأخير يوصي بالتنسك ويدعم، في الوقت ذاته، العمل الاقتصادي من أجل الخلاص. الأمر الذي جعل فيبر ينظر إلى الدين الكالفاني كدافع لإقامة عقلانية اقتصادية عملية. بهذا يكون فيبر قد عين حافزاً أخلاقياً دينياً قلوباً للعقلانية الاقتصادية العملية.

إن إرجاع ماكس فيبر أسس العقلانية الأخلاقية إلى دعائم دينية ميتافيزيقية جعلت هذا النموذج النظري للأخلاق يتميز بطابع واقعي صرف، وذلك لارتباط الحيوية الأخلاقية،

هنا، بالأسس العقديّة من جهة، وبإسهام هذه الأخيرة في تحقيق المصالح الاقتصاديّة من جهة أخرى. رغم أن عقلانيّة هذا النموذج قد توحى، لوهلة أولى، بأننا بصدد مشروع علماني للأخلاق. حيث يورد فيبير في هذا السياق: "أليس من الأفضل تجاهل الأسس العقديّة والنظريّة الأخلاقيّة تجاهلاً تاماً، والاكتفاء، هكذا وببساطة، بالممارسة الأخلاقيّة، في حدود الممكن؟ سنرى أن الإجابة على هذا السؤال هي النفي. فقد نوت الجذور العقائديّة المختلفة الخاصّة بالخلقيّة النسكيّة، وهذا صحيح، في أعقاب صراعات ضاربيّة؛ وترك هذا التجذّر الأول تأثيرات عميقة جداً على الأخلاق "اللاعائديّة" اللاحقة، وليس كذلك فحسب، بل إن معرفة هذه الأفكار الأصليّة هي وحدها التي تتيح فهم الصلّة التي تربط هذه الخلقيّة النسكيّة بفكرة الماوراء، التي كانت تمارس سلطتها على أكثر الناس وعياً في تلك الفترة. لم يكن في وسع أي تجديد أخلاقي ذي أهميّة معيّنة في الحياة اليوميّة أن يرى النور من دون تأثير هذه الفكرة على النفوس".¹⁷⁰

تتمثل إذن الفكرة الأساسيّة التي تنبني عليها العقلانيّة الأخلاقيّة في كونها تضع البعد العملي كمقياس لمدى صلاحية المقولات الأخلاقيّة. فالدوافع الأخلاقيّة، في هذا المنظور، تتشكل من خلال سعي الذات للتّلاقح مع الآخر، ولو كان ذلك في سبيل مسعى نهائيّ ميّافيزيقي، مما يضيف على العقلانيّة الأخلاقيّة طابعاً عملياً. ومنه، فإن الاستدلالات الأخلاقيّة المنطقيّة الصّرفيّة، ليست دائماً ضامنة لصوابيّة أخلاقيّتها العمليّة، فبالرغم من أن صوريتها المنطقيّة تظل شرطاً تقنياً لتلك الصوابيّة، إلا أنها شرط إضافي لشرط الأخذ بالمعطيات الواقعيّة الخاصّة لموضوع الاستدلال، وبالأخص تأثيرات نتائج هذا الاستدلال على الأشخاص. إن الدوافع الأخلاقيّة إذن تقوم على تشكّلات عمليّة في هذا المنظور.

في الواقع، نحصل من هذا العرض الموجز للمقاربة الفيبييريّة للأخلاق، على مقاربة اقتصاديّة للأخلاق. حيث أن فيبير لم يهتم كثيراً بالخلقيّة العقديّة، أو الإيديولوجيّة، للظاهرة

¹⁷⁰ فيبير ماكس. (بدون تاريخ). الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (محمد علي مقلد، مترجم). بيروت: مركز الإنماء القومي. ص 67.

الأخلاقية التي يستهدفها إلا بقدر اهتمامه بمساهمة هذه الخلفية في العائدية الاقتصادية. الأمر الذي جعله يتعامل بعلمانية شديدة مع الأساس العقدي للأخلاق البروتستانتية، أي بالاهتمام فقط بتأثيرها العملي - الاقتصادي. يعطي مشروع العقلانية الأخلاقية إذن، المحدد بدوافع العقلانية العملية والعقلانية القيمية، انطبعا بكونه مشروعا بنائيا، رغم مستواه التحليلي المتميز، أكثر منه مشروعا فهميا تحليليا. وهذا الأمر جعل مقارنة الظاهرة الأخلاقية في هذا الإطار مقارنة غير مهتمة كثيرا بالبعد الذاتي لها، رغم أنها اعترفت، بشكل غير مباشر، بطبيعتها التفاعلية (الدينية - الاجتماعية).

1.2. في المنظور الوضعي

مقابل المنظور السابق، حاول المنظور الوضعي بناء مقارنة معيارية شكلانية للأخلاق. حيث تم العمل منذ البداية في هذا الإطار على نقل موضوعه من مجال فلسفة الأخلاق إلى مجال جديد يهتم بالظواهر الأخلاقية. فإذا كانت الفلسفة الأخلاقية قد اهتمت بمسائل الفضيلة، السعادة، القيم، الخير والعدالة، وعلاقة كل هذه المكونات بالإنسان وأفعاله. فإن علم الظواهر الأخلاقية الجديد قد اهتم بالتركيز على تعريف الظواهر الأخلاقية كوقائع اجتماعية ملموسة، وكذا بالقواعد والمعايير الأخلاقية وعلاقتها بالتقاليد الاجتماعية والعقائد الدينية. إن إرادة تفسير العلاقات القائمة بين الأخلاق وبين حيثياتها بُغية وضع قوانين محددة هي الإطار الإبتيمولوجي الذي حاول من خلاله هذا المنظور إدراك الأخلاق كمسألة موضوعية بحتة، وهو الأمر الذي من أجله تمت محاولة إقامة موضوع جديد للأخلاق باعتباره موضوع علم مادي واقعي.¹⁷¹

يعتبر أوجست كونت، رائد علم الاجتماع الوضعي، السياق إلى فكرة محاولة إنشاء علم وضعي يهتم بالظواهر الأخلاقية وفق المنظور المشار إليه. وقد حاول كونت من خلال فلسفته الوضعية أن يؤسس علما للظواهر الخلقية يقوم على كون اعتبار الظاهرة الأخلاقية

¹⁷¹Bruh1, L., L. (2001). *La Morale et la science des mœurs* (ed. num.)(Jean-Marie Tremblay, réalisé). Collection Les classiques des sciences sociales. Quebec: L'Université du Québec. PP. 47.

ظاهرة اجتماعية تتميز بحقيقة وجودها وبنسبيتها. وبهذا يكون كونت قد سمح بالانتقال مباشرة نحو الاهتمام بشكلانية الظاهرة الأخلاقية. ولعل هذا الانتقال قد تجسد في ظهور علم العادات الأخلاقية من قبل ليفي برول، والذي يعلن عنه من خلال كتابه "الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية". حيث يعد هذا الكتاب تنويجا لجهود كل الوضعيين والفلسفة الوضعية في وضع دراسة علمية موضوعية للأخلاق بعيدا عن أي تصور فلسفي يهتم بتحديد ما يجب أن يكون، حسب الوضعيين، لا تحديد الحقيقة الأخلاقية كما تفعل العلوم الطبيعية في بحث ظواهرها.

وفي سياق نفس المنظور، يجعل إيميل دوركهايم، أبرز عالم اجتماع وضعي اهتم بدراسة الوقائع الأخلاقية، من المجتمع مصدرا للحياة الأخلاقية. وبذلك يكون دوركهايم قد سار في ركب المذهب الفلسفي الذي يقول بالاحتمية الاجتماعية الذي يجعل المجتمع دينا للفرد. وبناء على ذلك حدد دوركهايم ثلاث عناصر للحياة الأخلاقية، بصفتها واقعة موضوعية: النظام، الجماعة، واستقلال الإرادة.

أما على مستوى التحليل، فإن دوركهايم ينظر إلى مسألة الدوافع الأخلاقية باعتبارها واقعا أخلاقيا خارجيا آمرا، يفرض على الأفراد التقيّد بغايات معينة، ووفق وسائل محددة. إذ أنه في مجال الأخلاق، حسب دوركهايم، كما في المجالات الأخرى للطبيعة، ليس دافع الفرد مميزا باعتباره دافعا فرديا. إن الدافع الوحيد الذي يمكن من أجله المطالبة بشكل مشروع، هنا كما في أي مكان آخر، هو الحق في التدخل والارتقاء فوق الواقع الأخلاقي التاريخي من أجل إصلاحه، ليس دافعي، ولا دافعك؛ إنه الدافع الإنساني، غير شخصي، الذي لا يدرك حقا إلا في العلم. وكما أن علم الأشياء المادية يمكننا من تصويبها، فإن علم الحقائق الأخلاقية يضعنا في وضع يسمح لنا بتصحيح مسار الحياة الأخلاقية وتصويبها. ولكن تدخل هذا العلم اليوم له تأثير

في تعويض المثالية الجماعية، ليس بمثالية فردية، ولكن بمثالية جماعية أيضا، والذي يعبر ليس عن شخصية معينة، ولكن يعبر عن جماعية مفهومة بشكل أفضل.¹⁷²

يتبين من خلال هذا الطرح أن دوركهيم قد تعامل مع موضوع الأخلاق انطلاقا من تصور اجتماعي - موضوعي محض. أي أنه، بشكل دقيق، لم يقدّم بدراسة موضوع الأخلاق، وإنما قام بدراسة الجانب الموضوعي - الاجتماعي للأخلاق. لم ينفى دوركهيم البعد الذاتي للأخلاق، ولم يقل بأن الأخلاق مسألة اجتماعية صرفة، حيث أنه يعترف بضرورة توفر الفرد على إرادة مستقلة من أجل مشاركته في لعبة الأخلاق هذه. وما يحسب لدوركهيم هنا هو براعته في تحديد موضوع دراسته للأخلاق. لم يرغب عن دوركهيم إذن أن للأخلاق أساسا ذاتيا، لكنه لم يدخل ذلك في شأن دراسته إلا بالقدر المفروض.

2. الأخلاق في علم الاجتماع المعاصر

نالت الأخلاق حيزا مهما داخل علم الاجتماع المعاصر، حيث نجد أنه قد بات هناك مبحث خاص، فرع مستقل، يهتم بمسألة الأخلاق باعتبارها إشكالية قائمة بذاتها في إطار علم الاجتماع. وقد تصدى لمهمة البحث والكتابة في هذا المجال مجموعة من علماء الاجتماع الفرنسيين، على رأسهم: باتريك فارو، فرانسوا إزامبرت، بول لادريير، جون بول تيرنوار.

ولعل مرد هذه المكانة الخاصة المعطاة لعلم الاجتماع الأخلاق تعود، حسب باتريك فارو، إلى الطبيعة المفروضة للنقاشات الأخلاقية المعاصرة الكبرى. حيث يرى أنه في المجتمعات المعاصرة، تشغل الإيتيقيا أو الأخلاق مكانا خاصا يبرز بوضوح بين مبادئ الحرية. المساواة في الكرامة واحترام الشخص الذي يبدو مقبولا على مستوى العالم، والحفاظ على المفاهيم الأخلاقية، رغم كل شيء، بشكل أكثر تحديدا هو ما لا يخلق موضوعا لإجماع

¹⁷² Durkheim, E. (1906). *Détermination du fait moral* (ed. num.) (Jean-Marie Tremblay, réalisé). Collection Les classiques des sciences sociales. Québec: L'Université du Québec. PP.25.

عام. إن هذه الوضعية تشهد على طابع غير مكتمل لعلمنة الأخلاق، التي لا تزال إلى حد كبير مسألة ضمير خاص أو طائفي.¹⁷³

إن خلاصة النقاش الأخلاقي المعاصر، كما يصفه فارو، تكشف بقوة عن حاجة ماسة إلى إعادة بلورة الوضع الأخلاقي للمجتمعات المعاصرة مع ما راكمته هذه الأخيرة من تجارب إنسانية متنوعة في مختلف المجالات، إن على المستوى الجماعي أم على المستوى الفردي. فالجوابات الأخلاقية السابقة، الفلسفية والثيرولوجية، التي تأتي من الأعلى نحو الأسفل، أصبحت تشكل عراقيل أمام الحاجات الإنسانية المعاصرة، كما أن الانفتاح والتقارب الكبير الذي غدت عليه المجتمعات الإنسانية المعاصرة قوض كثيرا من مسلمات تلك الجوابات. الأمر الذي فرض إعادة بناء استراتيجية جديدة لفهم الأنظمة الأخلاقية للأفراد داخل مجتمعاتهم، وكذا الأنظمة الأخلاقية للثقافات المختلفة فيما بينها. لقد سمح هذا المنظور الجديد بإعادة مساءلة مفاهيم أخلاقية عديدة من قبيل القيم، والمعايير والمعنى، كما سمح أيضا بصياغة تصورات أخلاقية تجعل من الفرد محورا لبناء النظام الأخلاقي. ولعل جدّة هذا المنظور تكمن في انطلاقه من الحتميات الواقعية التي باتت تفرضها المرحلة، أو المراحل، المعاصرة.

بناء على هذه التوطئة، كيف يمكن وصف المقاربة المعاصرة لعلم اجتماع

الأخلاق؟

يقول هانس كنج¹⁷⁴: " تخيل مثلا: إذا سألتني سؤالا مزعجا، فمن الممكن أن أكذب عليك، هذا صحيح، إلا أن هذا في الواقع إثم ومخالفة ضد شخصي، أنا أناقض نفسي، إنني لم أعد أتمتع بالشفافية، حيث أقول لك شيئا مخالفا لتفكيري، وهذا في الواقع يخالف إنسانيتي، لكنه يتوقف على شخصي، وكوني أستطيع أن أكون شفافا، فهذا جزء من كرامتي الشخصية. إنني أستطيع مناقضة نفسي، وهو مالا تستطيعه الحيوانات، الحيوان لا يستطيع أن يكذب، لكن

¹⁷³ Pharo, P. (2004). Op. Cit. PP.10.

¹⁷⁴ أحد أهم علماء اللاهوت المسيحي في أوروبا.

يستطيع الإنسان أن يكذب. الصدق إذن هو "واجب" أخلاقي، مبني كلية أصلا على كرامة الشخص الإنساني، مثله مثل فضائل أخرى أيضا بالطبع، كالعدل والإنسانية. إن الصدق ليس مجرد "حق"، بل هو إحدى "مسئوليات" الإنسان الأساسية، الصدق هو أمر من أوامر إنسانية.¹⁷⁵ يمكن أن يُعد هذا الجواب مقدمة جيدة لوضع تصور سوسيولوجي للأخلاق، إن لم يكن أيضا اختصارا شاملا لها. ليست الأخلاق هنا فضيلة، ليست معيارا، أو حكما، إنها بعبارة واحدة، القدرة على التناقض. يمكن للفعل الإنساني أن يتمثل وفق كثير من التغيرات المتناسقة والمتناقضة، في الآن ذاته، وبشكل مبرر تماما. فكيف للإنسان بهذه القدرة العظيمة؟ قد يكون الرد بأنها "معجزة الأخلاق" كافيا ومُفحما، لكن غموض هذه المعجزة، وإقناع الفكر بها، وبكيفية تجسدها على المستوى العملي، هي المهمة التي تتوخى سوسيولوجيا الأخلاق إدراكها.

يصف باتريك فارو، في إحدى مقالاته، معاناة قضية الأخلاق في علم الاجتماع بقوله:
" أن الفكرة الاجتماعية الأساسية لدوركهايم، المستوحاة إلى حد كبير من هيجل، هي أن المجتمعات البشرية تقوم على أسس أخلاقية، وأن هناك أخلاق جوهرية للنظام الاجتماعي. ولكن هذه الفكرة، التي تناولها علم الاجتماع الوظيفي الأمريكي، لم تكن واضحة على الإطلاق للأخلاقيين الفرنسيين مثل لاروشيفوكولد أو تشامفورت، الذين كان لديهم ميل لإيجاد مجتمع غير أخلاقي. [...] لقد انتقدنا في كثير من الأحيان وبحق بناء بورديو لعلم اجتماعه على أنثروبولوجيا هوبسية، حتى يمكن أن نقول سبنسرية أو داروينية، حيث يرى في النضال من أجل المرافق أو التمييز، ألفا وأوميغا [أبجديات] الحياة الاجتماعية والعقلانية العملية. ومع ذلك، فإن هذا النهج، يمكن أن يعبر عن هيكل تنافسي وانتقائي للحياة الاجتماعية.¹⁷⁶ هل يمكن أن نقرأ هذا الكلام كمحاولة لاختزال الأخلاق في تصور سوسيولوجي للمنافسات الاجتماعية؟

¹⁷⁵ كنج هانس. (2015). لماذا مقاييس عالمية للأخلاق (ط.1) (ثابت عيد، مترجم). القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص 201.

¹⁷⁶ Pharoa, P. (2006). *Qu'est-ce que la sociologie morale ?*. Revue du MAUSS, (28), PP.414-426. DOI 10.3917/rdm.028.0414. PP. 419-420.

في الواقع، إذا عدنا إلى تصور فارو نفسه للمقاربة السوسولوجية للأخلاق، فلسوف نجد مكانة جيدة لمسألة المنافسة في تلك المقاربة. حيث يؤكد على أن البداهة خاصية مشتركة بين الأخلاق والتنافس، فمثلما أن الطّبع الإنساني هو طبع أخلاقي بديهي، ولا يمكن له إلا أن يكون كذلك، فإن المنافسة بين الأفراد، التفاضل الاجتماعي بينهم، تتصف بنفس البداهة. وهكذا تكون المنافسة، حسبها، هي في آن معا فعل كسب ومعارضة، يحققه المرء لذاته أو لجماعته، حيث الحالات، بتقدير شخص ثالث يمكن أن يكون هو موضع المنافسة.¹⁷⁷ كسب الشيء ومعارضته، في آن واحد، مسألة تعني وجود تبريرات منطقية تسبق كليهما، لا يتعلق الأمر بقيم أو بمعان، أو بصفة عامة، أو بمحددات خارجية فقط، إنما تتجسد هنا مرونة قوية لدى الإنسان الفاعل على منح أفعاله الشرعية اللازمة للاستمرار. غير أن ما سوف نحفظ به كنقطة مبدئية من هذا الطرح، هي أن المنافسة في تحليل فارو ليست اختزالا لسؤال الأخلاق، إنما فقط هي مسألة أخلاقية، إلى جانب مسائل أخرى. ولعل كونية هذه المنافسة هي التي جعلت فارو يركز عليها. حيث يعتبر أنه ليس مختلف أشكال المنافسة الاجتماعية بحد ذاتها أخلاقية أو لا أخلاقية، ولكنها تبدو بالأحرى بوصفها معطيات أنثروبولوجية أساسية يتعلق طابعها الأخلاقي فقط بالفعل الإنساني المتعلق بصدها.¹⁷⁸

إن السؤال الذي يتجدد مباشرة بعد هذا العرض، وفي علاقة معه، هو: ما هو موضوع علم اجتماع الأخلاق؟ صحيح أن تحليل مفهوم المنافسة يتيح لنا رؤية جيدة عن كيفية إجراء تحليل سوسولوجي لموضوع أخلاقي معين، لكن هذا الأمر، كما سبق القول، ليس اختزالا لموضوع مجال بحث سوسولوجي متكامل. ولعل باتريك فارو كان على دراية واضحة بهذه المسألة حين مهّد لموضوع سوسولوجيا الأخلاق بشكل فكري- تاريخي.¹⁷⁹ والفكرة التي نفهمها من ذلك التحليل الخاص للتقلبات التي عرفها تشكّل موضوع سوسولوجيا الأخلاق، كما يُظهرها فارو، تتفصل في أن هذا الموضوع تمت إعادة صياغة جانبه الشكلي

¹⁷⁷ فارو باتريك. المرجع السابق. ص 339.

¹⁷⁸ نفس المرجع. ص 341-342.

¹⁷⁹ Pharo, P. (2004). Op. Cit. PP. 28-42.

أكثر مما أعيدت صياغة مضمونه. إن إدراك الكُنْه الأخلاقي للظواهر الاجتماعية ليست، حسب فارو، مسألة جديدة، إنما هي مسألة تمّ الانتباه إليها في المراحل الأولى لتطور علم الاجتماع. غير أن جدة الطروحات السوسيولوجية المعاصرة للأخلاق تكمن في أخلاقيتها، أي بعبارة أخرى، في مدى التزام تلك الأعمال.

لقد كان الالتزام بالبعد الإنساني لازمة علم الاجتماع منذ بداياته، لكن الشيء المختلف بين الالتزام الكلاسيكي والالتزام المعاصر هو أن سؤال الحداثة والتحديث كان هو الهدف المنشود خلال القرنين الماضيين، والبعد الإنساني كان يدور مع دوران عقلية الحداثة هذه، إلا أن الأزمة الإنسانية - الأخلاقية التي وجد الإنسان الحداثي نفسه فيها داخل المجتمعات الرأسمالية المعاصرة جعلت الالتزام الأخلاقي ينصب على الاهتمام بالبعد الإنساني لجميع القضايا الاجتماعية، الأمر الذي جعل دراسات سوسيولوجيا الأخلاق المعاصرة، كما يقول فارو، دراسات أخلاقية. نفس المبدأ الشكلي الجديد لموضوع علم اجتماع الأخلاق نجد إشارة قوية لديه في نهاية العمل السوسيولوجي المشترك لجيرارد نامير وباتريك سينغولاني، حيث ينتهيان في تحليل شيق إلى أن قلب الأخلاق الجديدة هو إذن اليقين بنهاية ضرورية للإنسانية وثورة فردية ضد هذه النهاية.¹⁸⁰

أما على مستوى المضمون فإن علماء الاجتماع، حسب باتريك فارو، يرون أن موضوع علم اجتماع الأخلاق يجب أن يكون، عكس فلسفة الأخلاق، مُركّزا على تفكيك وتفسير الموضوعات الأخلاقية اللاحقة بجميع الظواهر الاجتماعية، مُتجَنِّبين بهذا السقوط في دوغمائيات فهم كل شيء، وزعم القدرة على تقديم حلول لكل شيء، باعتبار أن جميع الظواهر الاجتماعية ظواهر أخلاقية. [...] إن قضية معرفة ما إذا كان من الممكن تفسير الوقائع الأخلاقية من خلال المجتمع أو تفسير الوقائع الاجتماعية من خلال الأخلاق هي التي فتحت

¹⁸⁰ Namer, G., Cingolani, P. (1995). *Morale et société*. Paris: Méridiens Klincksieck. PP. 172.

بشكل كبير ارتباط الوضع الموضوعي الذي عرفناه عن الأخلاق.¹⁸¹ لعل هذا تصريح جيد بوجود تداخل كبير بين الموضوعات الاجتماعية والموضوعات الأخلاقية. غير أن هذا التداخل لا يعتبر التباساً، أو صعوبة في التفريق عند فارو، إنما هو بمثابة تفسير الاجتماعي بالأخلاقي أو الأخلاقي بالاجتماعي، أي وكأنه يُعَوِّض قاعدة دوركهائم القائلة بتفسير الاجتماعي بالاجتماعي. فهل يمكن أن نستنتج من هذا بأن موضوع علم الاجتماع الأخلاق هو مجرد تحليل إنساني وميكروسوسيولوجي لنفس مواضيع علم الاجتماع العتيدة (الفعل الاجتماعي، الواقعة الاجتماعية، البنية، الطبقة... إلخ)؟

يبدو أن باتريك فارو يحاول أن يجد لسوسيولوجيا الأخلاق موضوعاً وسطياً يقبل القسمة على اثنين. حيث نجد بأنه سرعان ما يُحيلنا إلى الموضوعات العمومية باعتبارها هي التي تفرض على السوسيولوجي الالتجاء إلى سوسيولوجيا أخلاقية، في نفس الوقت الذي يحاول فيه أن يُنبِّهنا مسبقاً إلى أن هذا لا يعني قدرة علم الأخلاق على حلّ كل شيء.¹⁸² لعل هذه الوسطية، ولا نقول التردد، لدى فارو جاءت كرد فعل على وجهات نظر أخرى في هذا المجال، رد فعل على كتاب يعتبرون الإيتيقيا مركزاً لمنظور يمكن من خلاله إعادة بناء السوسيولوجيا بأكملها، وليس فقط قطاعاً مميزاً في المجتمع.¹⁸³

إن المحصلة التي ننتهي إليها بخصوص المقاربة السوسيولوجية المعاصرة للأخلاق، اعتماداً على أعمال باتريك فارو، يمكن وصفها بالمقاربة الأخلاقية لعلم اجتماع ما بعد الحداثة عوض المقاربة العقلانية لعلم اجتماع الحداثة. قد يكون هذا التصنيف تصنيفاً تعسفياً بالنسبة لكثير من الموضوعات السوسيولوجية، إلا أن البعد الإنساني الطاغي لهذا التوجه الجديد يجعل منه تصنيفاً يمكن القبول به. غير أن هذا الوصف لم يجيبنا بعد، بشكل

¹⁸¹ Pharo, P. (2004). Op. Cit. PP. 44 - 45.

¹⁸² Ibid. PP.38-40.

¹⁸³ فرونسا إزاميرت، بول لادريير وجون بول تيرينوار.

واضح ودقيق، عن ماهية سوسولوجيا الأخلاق، إن كانت موضوعا، أم منهجا، أم كليهما معا؟
مثلا أنه لم يعطينا تعريفا سوسولوجيا واضحا لمفهوم الأخلاق.

المبحث الثالث: المدخل الاستيمولوجي للبحث (سوسولوجيته وفلسفته)

نتوخى في هذا المدرج التمهيدي الإجابة على سؤالين أساسيين يرتبطان مبدئيا ووجوديا بأي بحث علمي - أكاديمي، كيفما كان؛ لماذا هذا البحث؟ وكيف هذا البحث؟ إن التفصيل الذي سنقدمه إزاء هذين الاستفهامين سوف يأخذ صيغته، أولا، من خلال إطار سوسولوجي يبرز علاقة المجتمع المدروس بالبحث المراد إنجازه، تأثير كل أحد منهما على الآخر، كما سيستكمل أخذ صيغته، في مستوى ثان، من خلال إطار معرفي يبين التركيبية التحليلية التي سوف يتم توسُّطها في هذه المقاربة. إن هذين التفصيلين ليسا يُعَبَّران عن مجرد إزام منهجي روتيني دأب الباحثون على التقيّد به وممارسته، وإن كانا تحت مسميات أخرى. بل إنهما في هذا البحث يقعان في منزلة خارطة الطريق العملية للإضافة العلمية المراد تقديمها.

أولا. لماذا هذا البحث؟

المعرفة هي قيمة إنسانية مشروطة، حيث أن وجودها يقوم دائما على وجود محددات موضوعية مرتبطة بدوافع ذاتية. فبالرغم من أن المعرفة تتبدى كمجموع خيارات ذاتية- عقلانية مرتبطة فيما بينها ارتباطا منطقيًا، إلا أنها في الواقع تظل مشروطة إلى حد كبير بعوامل اجتماعية تاريخية من جهة، وكذا بعوامل تبادلية - اقتصادية¹⁸⁴ من جهة أخرى. ومنه، فإن المادة الخام لعلاقة الفرد والمجتمع لا يصح أن تكون سوى هذه القيمة، المعرفة، لكونها المشترك الأول بينهما. فإذا كان المجتمع صانعا للسياق العام الذي تشتغل فيه الذات المنتجة للمعرفة، أي ذات الفرد، فإن هذه الذات سرعان ما تصبح هي الأخرى مشكّلة لأحد أضلاع

¹⁸⁴ يعني أن هناك دائما طلب على إنتاج المعرفة، الأمر الذي يجعلها تأخذ قيمتها من مدى تحقيقها لأهداف محددة وقضاءها لمصالح معينة.

هذا السياق العام بالتأثير الذي تُحدثه فيه. ولو شئنا اختصاراً لجدلية الفرد والمجتمع لقلنا إنها المعرفة؛ ذاك النمط المتميز من التفكير الذي لا يمكن أن يفهم بمعزل عن سياقه الاجتماعي والتاريخي. فبالرغم من أن وحدة التفكير لا تختزل واقعياً سوى في الفرد، إلا أن هذا لا يعني أن أفكار هذا الأخير نابعة من خبراته الخاصة فقط. وهكذا فإن الذي يقوم بالتفكير ليس الناس عموماً، ولا حتى الأفراد المعزولون، بل هم الناس وهم في جماعات معينة كانت قد طورت لنفسها أسلوباً خاصاً في التفكير عبر سلسلة لا متناهية من ردود الفعل تجاه أوضاع نموذجية معينة يتميز بها مركزها المشترك. وإذا كنا نريد الدقة المطلقة، فإنه من الخطأ أن نقول أن الفرد الواحد يفكر، بل الأصح أن نؤكد أن الفرد يساهم في جعل الفكر يتقدم على ما أوصله إليه الآخرون من قبله.¹⁸⁵

أما على المستوى العملي الخاص بهذا البحث، فإن تناول موضوع العنف لدى المتدينين الإسلاميين الأصوليين في هذه المرحلة التاريخية، بالرغم من كثرة الأقلام البحثية التي باتت تتشارك الكتابة في هذا الموضوع، لا يمكن أن يكون مجرد إعادة إنتاج أو ترف فكري. بل إن الحاجة المتعددة الأبعاد والمستلزمة لسبر أغوار هذا الفعل الإنساني هي التي تدفعنا، جنباً إلى جنب مع كل تلك الأقلام، إلى تسليط مزيد من الضوء عليه. ولعل الصدى الاجتماعي والمعرفي العلمي الذي بات يُغطّي هذه الظاهرة أصبح نفسه ظاهرة بعينها أيضاً. الأمر الذي يحثنا على جعل هذا البحث إضافة انعكاسية بالنسبة للإنتاج المعرفي الكبير الذي يواكب هذه الظاهرة. كما أنه نظراً لحساسية الموضوع داخل مجتمعنا، فلا بد من تفكيك كثير من التمثيلات والمفاهيم المشيدة حوله. ولا بد أيضاً، وهنا، من استدعاء سوسيولوجيا المعرفة، بادئ ذي بدء، لممارسة دورها المنهجي الأولي وأخذ مكانها الطبيعي في عملية بناء الموضوع السوسيولوجي ونقد التصورات المعرفية والمعطيات السائدة حوله. إن هذه المعرفة المنهجية المستدعاة - أي سوسيولوجيا المعرفة - يمكن اعتبارها نظرية من جانب، وبحثاً تاريخياً.

¹⁸⁵ مانهايم كارل. (1980). الأيديولوجيا والبيوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة (ط.1) (محمد الديريني، مترجم). الكويت: شركة المكتبات الكويتية. ص 84.

سوسيولوجيا من جانب آخر. فهي بصفقتها النظرية، تحاول أن تحلل العلاقة بين المعرفة والوجود، لكنها بصفقتها البحثية التاريخية - السوسيولوجية، تحاول أن تتعقب الأشكال التي اتخذتها هذه العلاقة خلال التطور الفكري للبشرية.¹⁸⁶

إن التفعيل العملي لهذه المنهجية في سياق التأطير المعرفي لهذا البحث سوف يكون من خلال تفكيك وإعادة بناء المفاهيم المحورية للتحليل النظري المراد اعتماده. وبما أن هذه المفاهيم قد سبق اشتغال كثيف على نقدها وإعادة بناءها، وفي مراحل تاريخية متعددة ومتباينة، فإن دلونا فيها من جديد، إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن التصور الانعكاسي، الذي نشعر أننا ملزمون بصياغته في هذا البحث إزاء تلك التصورات والمفاهيم، يجب أن يلمّ بالمعرفة العالمية المبنية حول هذا الموضوع أكثر من إمامه بالمعرفة التداولية العفوية المبنية حول نفس الموضوع. إذ ربما قد يسهل كشف زيف المعرفة العامية، لكنه من الصعب جدا إدراك مثالب المعرفة العالمية.

الدين والتدين، العنف، الأخلاق، الأصولية، التطرف، الإرهاب والجماعات الإسلامية؛ تبقى كلها مفاهيم فضفاضة لها مساحة ليست بالضئيلة في السوسيولوجيا التلقائية. إذ أن قرب مسافة مدلولاتها الواقعية من الكيان الإنساني يجعل احتمال تشوّه بناءاتها العلمية واردا بقوة. كما أن الطلب السياسي والإعلامي على هذه المفاهيم يبعث على استخدامها بطريقة اعتباطية ومبهمّة. غير أن الصعوبة التي يواجهها الباحث أمام هذه المفاهيم ليست تكمن في مضامينها فقط بل حتى في وجودها، إذ قد يكون وجودها وجودا اصطناعيا فحسب؛ وحسبنا في ذلك استفهام حول مفهوم "الإرهاب". إن المسألة التي نوّكد عليها في هذا الطرح هي أنه لا شك في وجود سياق تاريخي واجتماعي يفرض مفهومات وتداولات خاصة حول عنف المتدينين، أو ما يصطلح عليه بالإرهاب في أدبيات سياسية وإعلامية وقانونية كثيرة. وبالمقابل، فإن الذي نريد أن نوّكد عليه كمارسين لعلم الاجتماع عموما، وعلم الاجتماع

¹⁸⁶ نفس المرجع. ص 309.

الانعكاسي في هذا السياق خصوصا، هو أننا سوف نأخذ ذلك السياق التاريخي الاجتماعي في الحسبان، ولن نفتأ في استحضاره كواقع مستقل عن الظاهرة المدروسة. ولا بد هنا أيضا من الاعتراف بشكل مسبق - ولا يعني هذا وضعا لخطر رجعة استباقي أمام الزلّات التي قد نسقط فيها بعد حين - بأن اللغة المستعملة في هذا البحث سوف تتضمن، قسرا، جزءا من المصطلحات الاجتماعية التي يوطرها السياق العام لعلاقة العنف بالدين. وعلى أي حال، فهذه مسألة يمكن إرجاعها إلى كون الباحث السوسولوجي يبقى كائنا اجتماعيا يدرس موضوعا اجتماعيا باستخدام رموز ودلالات اللغة، ومهما اجتهد في تنقية لسانه اللغوي، فإن اللغة التي سيستخدمها، سوف لن تكون حكرا عليه بشكل حصري، ولن تكون نابعة من كيانه الفردي وحده، فهو سيضطر لا محالة إلى استخدام جزء من لغة وجدها في متناوله. الأمر الذي يجعل تفكيره، أيضا، على اعتبار تلازم اللغة والفكر، حاملا لبعض معاني الجماعة التي شيدت تلك اللغة المُستعارة. ولهذا نجد أن سوسولوجيا المعرفة لا تبدأ بالفرد في تحليلها لسيرورة تراكم المعرفة، بل إنها تنطلق من البيئة الاجتماعية والتاريخية التي برز فيها تفكير الفرد. ومنه، فإن الباحث أيضا لا يمكن أن يُستثنى من هذا الأمر، ويجب عليه، بالتالي، الانتباه للخطأ المعرفي الذي يمكن أن يوقعه فيه هذا التلازم الموجود ضرورة بين اللغة الاجتماعية المتداولة حول الموضوع المدروس، وهي اللغة التي لا يملكها، وبين التفكير الذي يريد أن يملك به ذلك الموضوع.

لعل هذا الطرح هو الشطر الأول من الإطار السوسولوجي لهذا البحث، والذي يمكن أن نختصره في كون أن هناك راهنية لموضوع ظاهرة العنف لدى الإسلاميين الأصوليين. وهو أمر قد يبعث في النفس شعورا بقيمة العمل المتوخى إنجازه، لكن الأمر الذي يجب عدم إغفاله، في المقابل، يتمثل في أن هذه الراهنية ذاتها تجعل من هذا العمل عرضة لكثير من السقطات المعرفية.

والنسبة للشطر الثاني من سوسيولوجيا هذا البحث، فسيكون سؤال المصلحة مثار الاهتمام فيه. لطالما كانت المعرفة العلمية مقرونة دائما بمدى نجاعتها وفعاليتها. الأمر الذي يجعل كثيرا من البحوث الأكاديمية تفرد ورقة خاصة لإبراز أهميتها. وعلى اعتبار اقتران المعرفة بالمصلحة، فإن هذه الخطوة المنهجية الابتدائية يجب أن تكون من المحددات الاجتماعية لعملية البحث وداخلة بالضرورة في سياقه السوسيولوجي. تعني هذه الفكرة أن على مثل هذه الورقات أن تكون حاوية لعلاقة الإنتاج العلمي المُزعم طرحه بالمحيط الاجتماعي المدروس، إذ أن العلم ليس في الأخير سوى وسيلة لتنفيذ المصالح. وهذه الفكرة وحدها هي التي يمكن أن تزيل تلك الهالة الغرائبية التي تحيط بالعلم والعلماء، وتُبدد الشعور الاجتماعي المحايد أو السلبي تجاههم. وهي الفكرة السلبية التي يقول بشأنها دومنيك فينك أن فكرة العلم ترتبط عادة بفكرة عن عالم منفصل، عالم يختلف عن المجتمع والحياة اليومية. فصورة العالم المنعزل المتحمس لأشياء غير مفهومة تشكل حتى اليوم بقوة مفهومنا عن ما هي العلوم [...]. فالعلم يظل نشاطا غامضا والعلماء كائنات غريبة. مازلت اندهش حين أرى أن طلاب العلم يجدون صعوبة في تخيل أن العلماء يعيشون ويأكلون سندويشات مثل الجميع.¹⁸⁷ ومع ذلك، ومن ناحية نظرية، فإنه يمكننا جميعا أن نتشارك في نفس تلك النظرة والشعور الغريبين إزاء معرفة لا غاية تتعلق بها. فنكون بذلك متفقين على أن جميع المعارف التي لم يستفد منها الإنسان ظلت بلا قيمة.

وفي ذات السياق، يمكن القول بأن جزءا كبيرا من هوية الشيء غالبا ما تحدد انطلاقا من الاعتراف بكيونته وبوظيفته. وبالنسبة للمعرفة العلمية فإن الاعتراف بها يتم بناء على فعاليتها. نجد لهذه الفكرة أثرا واضحا في قانون الحالات الثلاث عند أوجيست كونت، إذ حسب هذا القانون، تعاقبت المعرفة الإنسانية في ثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية ثم المرحلة الوضعية. وفي كل مرحلة من هذه المراحل كان شكل المجتمع يتمثل

¹⁸⁷ فينك دومنيك. (2000). علم اجتماع العلوم (ماجدة أباطة، مترجم). المجلس الأعلى للثقافة. ص 17.

حسب النمط المعرفي السائد فيه. نلاحظ هنا نظرة كونت لتوازي شكل المعرفة المنتجة في بيئة اجتماعية تاريخية معينة والشكل الاجتماعي للحياة في ذلك المجتمع.

في الواقع، فإن أثر هذا البحث في المجتمع والإنسان لا يمكن أن نجزم بحدوثه ولا أن نتكهن بنوعه، غير أن مسألة الراهنية التي تتعلق به، إضافة إلى الدافع الذي منحنا إياه، تجعلنا نأمل، كذلك، في إدراك ذلك الأثر. إن الإضافة المعرفية التي نروم تقديمها بخصوص موضوع العنف لدى الإسلاميين الأصوليين تتمحور حول التركيز على حرية هذا الفاعل الديني الأصولي، إذ أمام التناقض الذي يُرصد على مستوى المحددات الموضوعية للمتدينين الإسلاميين الممارسين للعنف، بحيث لم تعد تعطي تفسيراً مقنعاً لممارستهم تلك، غداً من الضروري البحث عن أطروحة تفسيرية جديدة تسعفنا في فهم دوافع هذا السلوك العنيف. ومنه فإن الرّهان الذي يريد أن يتصدى له هذا البحث هو صياغة هذا التفسير على أسس مقارنة سوسولوجية جديدة لمفهوم الأخلاق. وبما أننا نفترض في هذا البحث أن الإنسان كائن أخلاقي بامتياز من جهة، وأن هذا النوع من العنف الذي يرتبط بأفراد أخلاقيين يؤمنون بمنظومة فكرية دينية أصولية يلقي استهجاناً اجتماعياً كبيراً من جهة أخرى، فإن هذين المنطلقين يمكن أن يمنحان أهمية للأطروحة السوسولوجية المراد بناؤها، كما يمكن أن يجعلان لها أيضاً إمكانية إحداث تأثير داخل سياق عملي معين.

ثانياً. كيف هذا البحث؟

لا شك أن مسألة تناول فعل العنف لدى الفاعل الإسلامي الأصولي من خلال تحليل سوسيو - أخلاقي تدرج ضمن المقاربة السوسولوجية المتعمقة، أو الميكروسوسولوجية. الأمر الذي يكشف الطبيعة الإبتيمولوجية للبنية التحليلية لهذا البحث. فكيف يمكن تفصيل الاعتبارات الكامنة وراء هذا التوجه المعرفي؟ بعبارة أوضح، ما هي الاعتبارات الموضوعية التي ساهمت في حسم هذا الاختيار المعرفي؟ وما هي الاعتبارات الذاتية المسؤولة عن تحديد البنية المعرفية للتحليل السوسولوجي المراد إنجازه؟

أ. الاعتبارات الموضوعية

تفرض التعددية الهوياتية نفسها أمام حرفة عالم الاجتماع. حيث يمكن لعالم الاجتماع أن يتمثل هويات اجتماعية متباينة تبعا للموقع الاجتماعي - المعرفي التي يمكن أن يحتله. ففي هذا السياق، يمكن لعالم الاجتماع أن يتخذ مواقع سوسيو معرفية مختلفة، وذلك حسب نوع الوسط الذي يحصل على اعتراف منه بكونه عالما للاجتماع؛ فعالم الاجتماع العالم يأخذ اعترافه من الوسط الأكاديمي المدرسي، وعالم الاجتماع المنظر يأخذ اعترافه انطلاقا من أفكاره ورؤيته النقدية، بينما عالم الاجتماع الخبير يأخذ اعترافه من ممارسته للخبرة العملية والكشف الميداني، في حين يأخذ عالم الاجتماع الإعلامي اعترافه من خلال الاستعراض الإعلامي.¹⁸⁸ ولعل مدعاة تفصيل هذه الهويات الأربع تكمن في تحديد الإطار الذي سيتحدث هذا البحث من خلاله. إذ أن للبحث، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، مقتضياته الاجتماعية المسئولة، إلى حد معين، عن مقتضياته المعرفية؛ فكيف هذه المسئولية؟

ليس بالضرورة أن تكون هوية البحث مقتصرة على شكل واحد من أشكال الهويات الأربع المذكورة. إذ أن عالم الاجتماع يظل فاعلا اجتماعيا ذو تعددية في تقمص الأدوار قبل وبعد أن يكون فاعلا معرفيا عالما، وهذه التعددية يمكن أن تقع في مستوى نوعي واحد. وهو الأمر الذي يعني أن عالم الاجتماع يمكن أن يحصل على هويات سوسيو معرفية متعددة.

وعلى المستوى العملي لهذا البحث، فإن الرؤية التي نرى بها الزاوية التي يمكن أن تعالج من خلالها مسألة العنف عند الإسلاميين الأصوليين قياسا مع نماذج الهويات الأربع، تجمع بين نموذجين اثنين: نموذج عالم الاجتماع العالم - الأكاديمي وعالم الاجتماع المنظر - النقدي. إذ يظل التكوين الأكاديمي المتخصص أرضية فكرية أساسية لا بد منها لإدراك وتحليل تعقيدات الفعل الاجتماعي (العنف) لدى الإسلاميين الأصوليين، كما أن للبعد النقدي دور كبير

¹⁸⁸ أنظر تحليل هذه الهويات الأربع في كتاب:

Spurk, J. (2006). *Quel avenir pour la sociologie: Quête de sens et compréhension du monde social*. Paris: PUF.

أيضا في عملية بناء أطروحة فهمية جديدة إزاء هذا الفعل. يعني هذا أننا بصدد مشروع عمل هدم وبناء، تفكيك وتركيب. إن الرؤية النقدية التي تَقَرَّر جعلها منظارا لرصد ظاهرة العنف المدروسة، تستلزم، كونها نقدية انعكاسية، الانفتاح على التحليل الفلسفي بمعناه الخاص. فالمقاربة النقدية تظل مقاربة فلسفية في جزء كبير منها، رغم أنها قد لا تكون مدعومة بسردية أيديولوجية معينة، بل ومنطلقة، عكس ذلك، من مؤشرات ومعطيات علمية واقعية. لكن رفضها النظر إلى ما يوجد على أساس كونه الممكن الوحيد، ورؤيتها أن هناك إمكانات أخرى يمكن تخيلها وتخيارها، هو الذي يجعل منها رؤية فلسفية بامتياز. فالرؤية النقدية هي رسم نوعي داخل المجتمع، هي إرادة يستلزمها النقص والحرمان من أجل فهم العالم والكون والإبداع فيه.¹⁸⁹

وبما أننا إزاء بحث الفعل الاجتماعي الأخلاقي لدى الإسلاميين الأصوليين، فإننا نحتاج من دون شك لتحليلات فلسفية للمجتمع، تحليلات تنظيرية نقدية حرة يستطيع الباحث خلالها الحفاظ على حريته تجاه الموضوع. علينا إذن التخلي عن التمثيل أننا أحرارا في تحليلاتنا المقدمة، فهذه الحرية تختفي إذا ما التزمنا بشكلانية الموضوع والمنهج التزاما صناعيا. غير أن هذا الموقف لا يجب أن يُوقننا، في المقابل، في تخيل الوصاية ومحاولة تجسيدها، إذ هي مسألة طالما وقع فيها عالم الاجتماع بوعي أو عن غير وعي. وترجع هذه المسألة إلى ارتباط النقد بالسلطة، حيث أن ممارسة النقد قد تسقط الباحث في صنمية تجعله يتوهم أن لديه الحق في امتلاك سلطة على المجتمع بما لديه من معرفة حول بعض من خباياه؛ وإن كان باحثا في علوم أخرى، غير علم الاجتماع، لا يشاطره نفس المعرفة. ولعل هذه هي السوسيولوجية الأفلاطونية، بتعبير فون أدرنو، التي تتوهم أنها تعرف أو يمكن أن تعرف كل شيء عن الحياة الاجتماعية للإنسان وبالتالي يمكن أن تحلّ جميع مشاكله الاجتماعية. ولذا يصرح أدرنو في إحدى محاضراته بأنه لا يوجد أي امتياز خاص يتمتع به علم الاجتماع،

¹⁸⁹ أنظر:

بمعنى أنه إذا كان لدينا حظ العلم بالمجتمع، فهذا لا يعطينا الحق بمركز خاص ضمن المجتمع الذي نهدف لدراسته وتفهمه. وعلينا بالتالي أن نسعى لنقد مفاهيم مثل: السلطة، أو النخبة والزعامة وحتى مفهوم المثقف، والتخلص منها، لا أن نسعى إلى تمدها عبر وقوعنا في موقف صنمي. إن أفضل ما نأمله لأنفسنا الحفاظ على رشدنا أو على قسط من ذلك عبر الحفاظ على الموضوع الذي نتعامل معه، إلى جانب الحفاظ على هذا الموضوع وعلى حريتنا أيضا.¹⁹⁰

ب. الاعتبارات الذاتية

إن استلزام المقاربة السوسيولوجية لفعل العنف لدى الإسلاميين الأصوليين، في جزء منها، للتحليل الفلسفي، يضعنا أمام سؤال نجاعة المقاربة السوسيولوجية، فهل يمكن الحديث عن أزمة المقاربة السوسيولوجية في فهم عنف الإسلاميين الأصوليين؟ ولماذا العودة إلى الفلسفة من جديد؟ بشكل مباشر، نجد أن فكرة هذه العودة ليست بالجديدة ولا حتى الوليدة أمسا. حيث أنه في الأصل لم تكن هناك قطيعة بين علم الاجتماع والفلسفة، بل إن القطيعة كانت بين علم الاجتماع الوضعي والفلسفة. أما التيار السوسيولوجي الآخر الواقع تحت مسمى علم الاجتماع التأويلي فإنه ما فتئ ينهل من الإرث الفلسفي الفينومينولوجي والوجودي وحتى البراغماتي. إلا أن طغيان الفكر الوضعي والإيمان المطلق بالعقل والثقة في قدرة العلم وتبني مشروع الحداثة إبان فترة تأسيس علم الاجتماع، والذي يُنعت بوليد الحداثة، قضى بأن تلبس المقاربة السوسيولوجية ثوب الحداثة بكل ما تحمله هذه الأخيرة من تمظهرات العقلانية الميكانيكية والسيطرة النافية للحرية والاهتمام بالموضوع على حساب الذات. الأمر الذي خلق عقلية أداتية افترست حرية الإنسان وجعلته مجرد موضوع للمعرفة إلى جانب مواضيع الطبيعة. وبما أن الفلسفة تعطي للإنسان موقعا محوريا، عكس ما هو موجود في العقيدة الوضعية، فإن الأمر صار بهذه العقيدة إلى إنكار كل معرفة خارجه عن شروطها ومخالفة

¹⁹⁰ تيودور فون أدرنو. (1968). محاضرات في علم الاجتماع (جورج كتورة، مترجم). بيروت: مركز الإنماء القومي. ص 110-111.

لتعاليمها. لقد رأت الوضعية أن المعارف والفلسفات لم تأتي من خلال المعرفة ذاتها، وإنما جاءت من خلال عمليات التأمل التي جاءت خارج الشروط الكلية التي تتضمن إمكانية المعرفة، ومن ثم فهي لم تع الميكانزم العقلي الذي يخضع له إنتاج المعرفة، الأمر الذي جعلها تقبل تحليلات وتفسيرات جاهزة وموجودة بالفعل.¹⁹¹

وأمام هذه السيطرة الوضعية على المقاربة السوسولوجية، وبموازاة مع هذا التيار السوسولوجي الأصولي، نشأ تيار فكري آخر سعى إلى مراجعة مسلمات الفكر الوضعي على المستويين النظري والمنهجي. وقد حاولت هذه البدائل المنهجية التي باتت تختزل في ما يسمى بعلم اجتماع التأويلي،¹⁹² والمتمثلة في الفينومينولوجيا، التفاعلية الرمزية، ما بعد البنيوية، مقارنة الواقع الاجتماعي من خلال البحث عن تأويل الفعل الإنساني، السلوك الفردي والجماعي، بمعزل عن تعاليم النظريات الكبرى. إنها محاولة لتفسير الفعل الاجتماعي من لدن الواقع الاجتماعي. إنه بروز العقل التأويلي من جديد في مقابل العقل التفسيري، هذا العقل الذي نعثر له على إرهاصات منذ أفلاطون وحتى هيجل، رغم أن شكله الرصين أخذ مع شلايرماخر وهايدجر ومع دلتاي، حيث أعطى هؤلاء للفهم قيمة وجودية وليس قيمة معرفية. [...]. إنه مشروع فكري لإعادة إحياء الذات، وذلك بالارتكاز على الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا اللذان يعتبران أهم الدعائم الفكرية والمنهجية لعلم الاجتماع ما بعد الحداثة.¹⁹³

لعل أبرز ثمرة لهذا المشروع الجديد يتجسد في النظرية التركيبية لصاحبها أنطوني جيدنز التي يمكن اعتبارها الإنتاج السوسولوجي الرائد لتيار العودة نحو الفلسفة والتأويل. حيث أنه نهل من مفهوم الهيرمينوطيقا وأعادته إلى الواجهة بعد أن كان قد خبا في ظل الفكر الوضعي، الأمر الذي يعني عودة الفلسفة وإن كان بطريقة مختلفة. لقد أسقط جيدنز نبوءة

¹⁹¹ صيام شحاتة. (2001). النظرية الاجتماعية من الرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة (ط.1). القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع. ص 210 – 211.

¹⁹² يسمى هذا التيار أيضا بعلم الاجتماع ما بعد حداثي، نظرا لأن المقاربة الاجتماعية المعاصرة باتت تستمد كثيرا من مقومات تحليلاتها من الرؤى الفلسفية التأويلية والفينومينولوجية؛ مثال ذلك سوسولوجيا أنطوني جيدنز، بول ريكور، أكسيل هونيث.

¹⁹³ صيام شحاتة. المرجع السابق. ص 211.

ماركس بموت الفلسفة. إن السمة التي ميزت علم الاجتماع ما بعد حدائى أنه اجتهد دائماً في بلورة رؤية انعكاسية تجاه المعرفة التي أنتجها، فنجد أن جيدنز قد انتبه إلى قصور هذا الإنتاج على رصد الممارسة الاجتماعية الواعية وتجنب النظر في الفعل العفوي واللاواعي من خلال نظريته التركيبية.¹⁹⁴ مما جعله يركز على الحياة الاجتماعية في بعدها الميكروسوسولوجي اليومي، وعلى العلاقات والتفاعلات البيئذاتية بعد أن همّشها الفكر الحدائى وسطوته التقنية. إنه وفق ذلك يكون جيدنز قد حوّل علم الاجتماع إلى علم فهم الفهم، أو التأويل الذي يسعى إلى سبر أغوار السلوك الإنساني باعتباره فاعلاً يستجيب لردّات الفعل التي ينتجها الفاعل الاجتماعي بين الذوات الإنسانية.¹⁹⁵

إن الخلاصة التي نود أن نصل إليها من هذا التركيب هي أن النموذج التحليلي الفلسفي الذي ارتأينا اعتماده في هذه المقاربة السوسولوجية لبنية الفعل الاجتماعي المدروس، أي العنف عند الإسلاميين الأصوليين، ليست بالمسألة المنهجية المعرفية الدخيلة في علم الاجتماع. بل إن هناك تراث إبستمولوجي و نظري ومنهجي قائم بذاته يشرعن هذه العودة ويسمح بها ويقوم لذلك ببناء فلسفيا متماسكا؛ وإن كانت هذه العودة لم تتأ عن التجريح ولم تسلم من سهام النقد.

¹⁹⁴ حول النظرية التركيبية أنظر كتاب:

- Giddens, A. (1984). *The constitution of social theory*. London: Polity press.

¹⁹⁵ صيام شحاتة. المرجع السابق. ص: 216.

الفصل الأول:

أثر المنظومة الإسلامية الأصولية على

النظام الأخلاقي للفاعل

توطئة

بناءً على التفصيل المفاهيمي السابق للأخلاق،¹⁹⁶ يمكن أن نفهم النظام الأخلاقي باعتباره تلك الميزة الكلية على مستوى التصور، والمشاركة على مستوى المصداق العملي، التي تُوجَد جميع الأفراد في مفهوم الإنسان. وبشكل عام، يأخذ هذا النظام لدى الفرد فعاليته بناءً على إمكانية مخالفته للرغبة. وبورها تأخذ هذه الإمكانية حيويتها من خلال آليتي الحرية والإرادة المميزتين للذات. ويمكن القول بأن أساس وجود هذا النظام المُوجَد والمُمَيَّز عند جميع الأفراد يتعلق وجودياً بوجود قصدياتهم. إن هذا النظام هو الإطار العام المستقل الذي تنتظم وفقه منظومات المعاني والدين، ومنظومات القيم والمعايير.

ومن جهة أخرى، تعتبر المنظومة الدينية مجموعة من الأفكار المترابطة التي تؤمّن للإنسان نظرته الكونية لكل شيء. وتتميز هذه النظرة بكونها نظرة اعتقادية مقدسة، إيمانية غير قابلة للنقد أو الدحض، بحيث أنها مسؤولة عن مخرجات المعنى المقدس حول الأشياء والواقع.

بناءً على المفترقتين السابقتين، سوف يكون الهدف من هذا الفصل العملي، الميداني، تحليل العلاقة بين النظام الأخلاقي والمنظومة الدينية على مستوى الفاعل. وذلك من خلال الاعتماد على تحليل مضمون، بعض النصوص الكتابية المنظرّة لمنظومات دينية إسلامية أصولية، وفق منهجية النظرية المؤسّسة،¹⁹⁷ وكذا الاعتماد على بعض المرويات الكتابية والشفهية لسير بعض الفاعلين الإسلاميين المنظرين أو المتبنين لهذه المنظومات. فكيف يمكن أن نصف العلاقة بين المنظومة الإسلامية الأصولية والنظام الأخلاقي للفاعل الإسلامي الأصولي المتدين بها؟

¹⁹⁶ أنظر مبحث المدخل المنهجي للتحليل السوسولوجي الوارد في الفصل التمهيدي.
¹⁹⁷ تم تفصيل النظرية المؤسّسة في الفصل التمهيدي لهذا البحث.

المبحث الأول: المتن المعتمد - تحليل المضمون

نورد في هذا المبحث التطبيقي ثلاثة أنواع من نصوص البيانات الميدانية من خلال ثلاث موارد مختلفة. وتمثل هذه النصوص الجزء الأول من العينة النظرية¹⁹⁸ المعتمدة في هذا البحث. يقع النص الأول في أربعة نصوص فرعية، وهو عبارة عن تفرغ كتابي لمقابلات صحفية معمقة، سمعية بصرية، لأحد الفاعلين الدينيين المنتمين سابقاً إلى جماعة "السلفية الجهادية" بالمغرب. والنص الثاني هو عبارة عن فقرات مختارة من رواية "كنت في الرقة"، وهو عمل روائي تونسي حول سيرة أحد عناصر تنظيم "الدولة الإسلامية"، أو ما كان يُعرف سابقاً واختصاراً بـ "داعش". أما النص الثالث، والأخير، فهو عبارة عن فصلين كاملين وجزء من فصل آخر، مأخوذة كلها من كتاب "معالم في الطريق" لكتابه سيد قطب، أحد رواد الفكر الإسلامي الحركي في مصر.

وتقوم خطة تحليل مضامين هذه النصوص على تحديد وحدات تحليل ثم فئات تصنيف كل نص على حدة، وذلك في ثلاث محاور متفرقة. على أن يتم التوصل، في المحور الأول من المبحث الموالي، إلى تحديد التراكيب النظرية عن طريق الجمع بين فئات التصنيف المتحصل عليها من النصوص الثلاثة مع بعضها البعض. وسوف يتم، في هذا المبحث، الاستعانة بإطار مرجعي واحد لإنجاز تحليل مضامين تلك النصوص جميعها، ويتمثل هذا الإطار في الورقة التقنية المشار إليها، بشكل استباقي، في المحور الموالي.

¹⁹⁸ أنظر تفصيل العينة النظرية ضمن الفصل التمهيدي للبحث.

أولاً. الإطار المرجعي لتحليل مضمون نصوص المتن

ورقة تقنية مرجعية

إشكالية التحليل: كيف يمكن أن نفهم العلاقة بين منظومة إسلامية أصولية وبين

النظام الأخلاقي لدى المتدين بها؟

فرضية التحليل: تؤثر المنظومة الإسلامية الأصولية سلباً على عمل النظام

الأخلاقي لدى الفاعل المتدين بها. وذلك أنها تحدّ من الاستقلالية المعرفية لدى

المتدين، وتشكل لديه، بالمقابل، قالباً معرفياً رديفاً.

الأفكار الأساسية للتحليل:

- يرتبط اعتناق منظومة دينية معينة بمسار تنشئة اجتماعية متدينة.
- المنظومة الدينية هي إطار سوسيولوجي للمعرفة بالنسبة للمتدين.
- التدين الأصولي هو تدين ذو طابع إطلاقي - سوفسطائي، يوتوبي - أيديولوجي.
- يمنع التدين الأصولي المتدين من استقبال أي معرفة لا تدخل ضمن إطاره ومسلماته.

المفاهيم المفتاحية للتحليل: الدين، التدين، الأخلاق، الأصولية.

ثانيا. تحليل مضمون النص الأول (نموذج أبو حفص)

نُضع في هذا المحور نصا كتابيا للتحليل، وذلك في إطار منهجية التحليل الكيفي للنظرية المؤسسة كما سبق توضيح ذلك. ويتفصّل هذا النص في تفريغ كتابي لمقتطفات متفرقة مختارة من مقابلات حوارية صحفية، سمعية بصرية، أذيعت على قناة افتراضية (يوتوبية). وقد قام بإنجاز هذه المقابلات الصحفي المغربي السيد رضوان الرمضاني، وهي عبارة عن تحقيقات صحفية مُعمّقة حول المسار التديني الفكري والعملي للسيد محمد بن عبد الوهاب بن أحمد الرفيقي، المعروف بـ "أبي أحفص"، باعتباره أحد رواد "السلفية الجهادية" السابقين في المغرب.

يعتبر أبو حفص من مواليد سنة 1974 بمدينة الدار البيضاء. ويُقدم، حاليا، في وسائل الإعلام المختلفة بصفته باحثا في الدراسات الإسلامية وفاعلا دينيا بالمغرب، بعد أن كان يُقدم، سابقا، باعتباره أحد منظري جماعة "السلفية الجهادية بالمغرب". وقد اعتُقل أبو حفص سنة 2003 على إثر أحداث 16 ماي التفجيرية بالدار البيضاء، وحكم عليه بخمسة وعشرين سنة سجنا نافذة في إطار قانون الإرهاب بتهم تتلخص في الانتماء لتنظيم "السلفية الجهادية" والتنظير له بالمغرب. أُخلي سبيل أبو حفص، بعد أن قضى زهاء تسع سنوات في السجن، سنة 2012 بعفو ملكي.

يشتمل هذا المحور على مدرجين: مدرج مضمون النص، حيث سيُعرض فيه أجزاء النص الكتابي المُفرغ. ومدرج تحليل مضمون النص، حيث سيشتمل على مدرجين فرعيين (وحدات التحليل، وفئات التصنيف).

أ. مضمون النص

I. الجزء الأول للنص

وهو جزء من تقرير بعض مقتطفات الحوار الذي أجراه الصحفي رضوان الرمضاني في شهر رمضان لعام 2018، خلال الحلقة الأولى المذاعة بتاريخ 19 ماي 2018، عبر برنامج "حديث رمضاني" على قناة "كيفاش تيفي" اليوتوبية، مع محمد عبد الوهاب الرفيقي (أبو حفص)؛¹⁹⁹ وقد امتد هذا الحوار على أربع حلقات.

- عشت الست سنوات الأولى من حياتي بشكل طبيعي، حيث لم يكن أبي قد تأثر بعد بالتيار السلفي، لكن بعد ذلك بدأ التغيير في حياة أسرتنا، ومنه تغير مسار أسرتي وأنا. ففي سنة 1980 ذهب أبي للحج، وهناك جلس عند عدد من مشايخ السلفية الذين كانوا معروفين ومشهورين في ذلك الوقت. وكما هو معلوم ففي ذلك الوقت إبان نجاح الثورة الإيرانية عملت إيران على تصدير مشروع التشيع نحو الخارج، فكانت السعودية أن عملت في مقابل ذلك على نشر الدعوة بالكتب وبالتأثير على الناس واستغلال المواسم، كموسم العمرة وموسم الحج من أجل التأثير على الوافدين إليها، ونجحت في ذلك وتأثر كثير من الناس وليس فقط والدي، فجيل كامل تأثر في ذلك الوقت بالمد السلفي القوي جدا والكبير جدا. [...]

فحينما تكون في الحج، فهؤلاء الشيوخ لا يوجهونك فقط، بل إنهم يربطونك أيضا بمن سيستمر معك في مسلسل التوجيه في الدولة التي تنتمي إليها، فهم يعرفون إلى أي بلد تنتمي، ويقومون بنصحك بالذهاب إلى الشيخ فلان والشيخ فلان حين تعود للمغرب، كي تبقى متوصلا معهم وأخذا للتوجيهات باستمرار.

- في السلفية من الصعب أن يكون التغيير بشكل تدريجي، عليك أن تعلم بأن الشيخ السلفي حينما تجلس إليه فإنه يقول لك بأن كل ما أنت عليه حرام ويجب أن تتغير جميع هذه الأمور منذ اليوم. [...] أدركت وأنا في ذلك السن التغيير الذي طرأ على أبي، وذلك لأنني تأثرت بها، ولو لم أتأثر بها، كان من الممكن ألا أدركها، فمثلا إخراج جهاز التلفاز من البيت. فطفل صغير حريص على أن يتابع مشاهدة التلفاز، يأتي الشيوخ من أجل أن يقولوا له أن مشاهدة التلفاز حرام ويجب أن تمنعها من منزلك. المشكل الذي كان في والدي يتجلى في طبيئته وحسن نيته، وهذا أمر يشهد له به الجميع، فحينما كان يقال له بأن هذا من الدين فإنه

¹⁹⁹ مسترجع من:

يسلم بالأمر ويأخذ به بدون نقاش أو رد، لا مجال للمناقشة في هذا الأمر. أتذكر حينها أنني كنت أتابع مسلسل كرتونيا، وفجأة حرمت منه، تأثرت فعلا بهذا الأمر. وأيضا لا زلت أتذكر الفرح الكبير الذي بدا على والدي، حيث كان ينط من شدة الفرح، حينما أخبرته بزيارة أحد الشيوخ لمنزلنا، فقد كان هذا الأمر تشريفا كبيرا بالنسبة إليه. أتذكر أنه أعد له الشواء، وقد كان هذا الأمر أقصى ما يمكن أن تقدمه للضيف في ذلك الوقت. وعندما وضعنا صحن شواء أمام الضيف، فإذا بالشيخ ينتفض، وملامح وجهه قد تغيرت، قائلا: ما هذا؟ أبعد عني هذا.. أبي لم يفهم ساعتها سبب كل ذلك، وأين وقع الخطأ. فكان أن اكتشفنا أن رؤوس قضبان الشواء عبارة عن تجسيدات لصور الحيوانات، فطلب من أبي أن يعمد إلى كسرهما في الحال، فالملائكة لا تدخل هذا البيت كما كان يقول. فتأثر أبي إلى حد كبير، ولازالت صورة هذا التأثير راسخة في ذهني على الآن. طبعا أنا لم أفهم شيئا في ذلك الوقت وكنت اعتقد فعلا أننا قد اقترفنا ذنبا كبيرا، لأنه كانت لذلك الشيخ في نفسي أنا أيضا هيبة كبيرة... هكذا بدأ أبي يتغير. تغير أبي لم يكن من تلقاء نفسه، وإنما كان يطلب منه ذلك، والجو خلال بداية الثمانينات كان مساعدا جدا على هذه التغيرات في الدار البيضاء التي عرفت حينذاك ما يسمى بالصحة المساجدية، كان فيها الشيخ زحل، الشيخ القاضي برهون، الشيخ إدريس الجاي، الشيخ الصمدي... إلخ، بحيث أنه يوم الجمعة كنا نحار إلى أي شيخ نذهب إليه. هؤلاء الشيوخ كانوا في المساجد الرسمية وكانوا يخطبون الجمعة في المساجد التابعة لوزارة الأوقاف بدون أدنى مشكل، وكل واحد من هؤلاء الشيخ مرتبط كل أسبوع بإلقاء ثلاث دروس على الأقل بين المغرب والعشاء في الجمعة والسبت والأحد. أبي كان مواظبا جدا على حضور هذه الدروس وكذا حضور خطب الجمعة، وكان يأخذني معه دائما، كانت دروسا مليئة بالأحكام: لا تفعل كذا، وافعل كذا... احتكاك أبي بهؤلاء الشيوخ أثر عليه كثيرا، لأن هؤلاء الشيوخ كان لديهم نظرة معينة في تربية الطفل، وحسب المنظومة التي يسوقون لها فهم يتحدثون عن تربية الطفل بكثير من الشدة وكثير من القسوة: هذا ابنك، يجب ان تربيته، يجب أن تلقنه حفظ القرآن، ويجب ويجب... وطبعا أبي كان يأخذ هذه التوجيهات ويعمل على تنزيلها داخل البيت.

- الأصدقاء كانوا يختارون بعناية شديدة لي، لا يمكن أن أقف في دربنا مع الأطفال، لا يمكن أن تختار أصدقائك بنفسك، حتى وإن فعلت فسيتم إجراء بحث استكشافي عنهم لمعرفة منهم... الرياضة التي كنت قد بدأت الإدمان عليها وأنا طفل صغير فجأة قيل لي بأنها حرام، كرة القدم حرام ولا يجب أن تتعلق بها. [...] كنت أهرب من المسجد، كنت أهرب من الصلاة، كنت أعتنم أي فرصة، كنت أنتظر على أحر من الجمر مناسبة زيارتنا لبعض

الأقارب فقط من أجل وجود تلافز لديهم، لأنه من الممكن أن أشاهد كرة القدم... أنا لم أكن مقتنعا أبدا بتحريم هذه الأمور، فالمجتمع كله يفعلها، أصدقائي في المدرسة يفعلونها ويحدثونني عنها، خاصة وان أمي كانت تقيم توازنا في حياتي، فهي كانت دائما تحاول أن توفر لي مثل هذه الأمور خلسة عن أبي. كنت أتألم لحرمانني منها، وأبحث عن فرصة للقيام بها، رغم أن البرنامج لم يكن يسمح، فقد كان مضغوطا جدا.

II. الجزء الثاني للنص

تفريغ بعض مقتطفات الحوار الذي أجراه الصحفي رضوان الرمضاني في شهر رمضان لعام 2018، خلال الحلقة الثانية المذاعة بتاريخ 31 ماي 2018، عبر برنامج "حديث رمضاني" على قناة "كيفاش تيفي" اليوتوبية، مع محمد عبد الوهاب الرفيقي (أبو حفص)؛²⁰⁰ وقد امتد هذا الحوار على أربع حلقات.

- في فترة نهاية الثمانينات، كانت فيها الدعوات شديدة جدا من طرف الحركات الإسلامية والعلماء والمشايخ في العالم الإسلامي كله يدعون الشباب للالتحاق بأفغانستان لنصرة الجهاد الأفغاني. فرغم أن الإتحاد السوفياتي في هذه الفترة كان قد بدأ بالانسحاب من أفغانستان إلا أن الفصائل التي سميت بفصائل المجاهدين الأفغان ضد نظام نجيب الذي تركه الإتحاد السوفياتي في ذلك الوقت، وكانت الدعوات على أشدها للالتحاق بأفغانستان. تأثرت بهذا الأمر من عدة طرق خلال هذه الفترة، منها المجالات التي كانت تصدرها الجماعات الجهادية في أفغانستان وكانت تباع في الأكشاك. أنا كنت اقتني مجلة الجهاد التي كان يصدرها الشيخ عبد الله عزام، وكنت أخذها من الأكشاك الموجودة في الشارعين محمد الخامس والجيش الملكي (في الدار البيضاء) بشكل طبيعي، كانت تباع كما تباع جميع الجرائد وجميع المجالات. هذه من الناحية، ومن ناحية أخرى، الأشرطة التي كانت تصلنا، سواء السمعية أو أشرطة الفيديو، من كل شيوخ العالم حول القضية الأفغانية وحول نصرتها... وأنه يجب الذهاب إلى أفغانستان بل قالوا بأن الذهاب إلى أفغانستان فرض عين. تخيل أنت شاب صغير ومتدين ولديه خوف شديد من فعل شيء مخالف للدين أو لله، ويقول لك الشيخ انه إذا لم تذهب لأفغانستان فأنت آثم، أنت تتحمل إثما ووزرا كبيرا، وبالإضافة إلى هذا التخويف هناك الإغراء الشديد جدا، حيث الشيوخ، عبر هذه الأشرطة، يتحدثون

²⁰⁰ مسترجع من:

عن الكرامات والمعجزات التي وقعت في أفغانستان وعلى أن المجاهدين الذين يموتون تفوح منهم رائحة المسك وعلى أن النور يصعد من قبورهم علانية إلى السماء، على أن طائرة حربية للاتحاد السوفياتي تم إسقاطها وتفجيرها بحجرة أحدهم فقط بعد أن قال "بسم الله" قبل أن يرميها به. كنا نصدق هذه الأمور، وكيف لا نصدق، وأنا جاني كتاب كامل يتحدث عن "آيات الرحمن في جهاد الأفغان" للشيخ الذي اعتبره قدوة ورمزا مثل الشيخ عبد الله عزام، وأقرأ وأعيش معهم قصة كذا وقصة كذا ... مئات القصص التي حكيت في ذلك الكتاب على مجاهدين أفغان وقعت لهم كرامات وخرجت منهم رائحة المسك، كنت أقول بأن هؤلاء ملائكة على الأرض، هؤلاء أناس غير طبيعيين، هؤلاء أناس تجاوزونا. كانت تغريني جدا مثل هذه الأمور، فشاباب الجيل الذي كان معي في ذلك الوقت كنا نبكي حين نقرا مثل هذه الأمور، وأقصى المنى بالنسبة لنا هو أن نكون في أفغانستان. إضافة إلى أن الحركات الإسلامية المغربية ساهمت بشكل كبير جدا في دعوة الشباب للذهاب على أفغانستان عبر مهرجانات خطابية كبرى، كان يحضروها رموز الحركات الإسلامية الذين فيما بعد سيتحولون إلى الحركات الإسلامية المعروفة والأحزاب السياسية الإسلامية المعروفة. سي عبد الإله بن كيران والمقرئ أبو زيد. أنا أتذكر كيف كانوا يقيمون مهرجانات كتابية كبرى وكانوا يستقبلون الناس من أفغانستان بتنسيق مع الدكتور عبد الكريم الخطيب. كانوا يعقدون مهرجانات خطابية ضخمة، أذكر أنهم في أحد هذا المهرجانات قرأوا علينا خطبة لعبد الله الرسول سياف الذي هو أحد قيادات المجاهدين الأفغان. أتذكر كانت خطبة حماسية كنا نبكي حينها، لأنه كان يتحدث عن كيف أنهم منصورون من الله وكيف أن الملائكة تؤيدهم كما لو أنك تتحدث عن معركة بدر أو معركة أحد، وكيف أن هذا شعب مسلم تعرض للاعتداء ويحتاج على نصره وكيف أن رموزهم كانت يتم تصويرها لنا لا من طرف الحركات الإسلامية، وأزيدك، ليس فقط من طرف الحركة الإسلامية بل من طرف الإعلام العالمي أيضا حيث كان يصورهم كأبطال، لا زلت أتذكر صورة أحمد شاه مسعود، الذي كان أحد القيادات العسكرية الكبرى، في الإعلام الفرنسي مكتوب بجانبها "أسد بنشير" (بنشير هي منطقة في أفغانستان) ... هذه الأمور كانت تلعب على وجدان وعاطفة الإنسان وتجعله يتوق إلى أن يكون في ذلك المكان.

III. الجزء الثالث للنص

تفريغ بعض مقتطفات الحوار الذي أجراه الصحفي رضوان الرمضاني في شهر رمضان لعام 2018، خلال الحلقة الثانية المذاعة بتاريخ 31 ماي 2018، عبر برنامج "حديث

رمضاني" على قناة "كيفاش تيفي" اليوتوبية، مع محمد عبد الوهاب الرفيقي (أبو حفص)؛²⁰¹ وقد امتد هذا الحوار على أربع حلقات.

- كانت هناك مساعي خلال التسعينات لتوحيد التيار السلفي في تنظيم واحد لكنها فشلت، لأن البنية السلفية لا تحتمل التوحيد، لا يمكن. كان هناك محاولات كثيرة في هذا الاتجاه، مثلا، الفيزازي كان قد أنشأ جمعية أسماها جمعية أهل السنة والجماعة، وظل يطوف بالمغرب ويحاول أن يوحد الصفوف، ولكن لم يكن هذا الأمر ممكنا. الكثير من الناس يقولون أن التيار السلفي تيار مشنت وفوضوي، وهو فعلا كذلك، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك، لأن كل واحد يتعصب لرأيه، وكل واحد يرى رأيه أنه هو الحق، إذن فمن المستحيل أن يتوحد.
- خلال فترة التسعينات بدأت تظهر رموز السلفية الجهادية، ولكن أؤكد دائما على أن السلفية الجهادية هنا بمعنى الجهاد التضامني (يعرفه رفيقي باعتباره واجب نصره أي بلد مسلم تعرض لهجوم أو اعتداء خارجي بقتال هذا العدو كما حدث في أفغانستان) وليس السلفية الجهادية التي ستظهر فيما بعد المتعلقة بالتفجيرات وما على ذلك. في ذلك الوقت كانت هذه الرموز هي الفيزازي الحدوشي وأنا وحسن الكتاني، وكان واضحا جدا أن هناك فرق كبير بيني أنا وحسن الكتاني من جهة، وبين الفيزازي والحدوشي من جهة أخرى... أنا وحسن الكتاني كنا نمثل تيارا يختلف عن الآخرين في أنه أكثر اعتدالا من الطرف الآخر. فأنا كنت دائما ضد التكفير، وكان هذا من أساسيات خلافي مع التيار السلفي الجهادي الذي كان يحيط بي... وهذا الأمر لُقتته طوال فترات عمري وحين كنت مع والدي، كنت أتحدث عن التكفير كحكم عام أما كأشخاص وأفراد معينين فأنا كنت ضد هذا الأمر. في حين التكفير في هذه الفترة كان منتشرا بشكل كبير، خصوصا في مدينة فاس التي كنت أعيش فيها، حيث كانت هناك حرب حول هذه المسألة بالضبط، فأنا وبعض الشباب الذين كانوا معي، قمنا بجهود كبيرة، فتخيل انه في فترة السلفية الجهادية قمت بتنظيم ندوة حول هذا الموضوع، دعوت إليها حسن الكتاني ودعوت إليها السي الحدوشي، من أجل الرد على التكفيريين ومن أجل محاربة ظاهرة التكفير التي كانت منتشرة بشكل كبير جدا في مدينة فاس، بل إن فاس كانت محضنا للتكفير في تلك الفترة. لا تنسى أنني وإن كنت في بيئة سلفية فإني دائما أستحضر تاريخي الخاص وانفتاحي وأني تجولت خارج بلادي وأني درست في جامعات، هذه الأمور كنت دائما مرافقة لي وكان دائما يجعلني مختلفا عن الآخرين. كنت أحرم الموسيقى أحرم مصافحة المرأة والاختلاط، طبعا هذه مشتركات سلفية عند السلفيين جميعا

²⁰¹ مسترجع من:

بكل تياراتهم وتلاوينهم. وبالنسبة لي شخصيا، فتحريم هذه الأمور لم آخذها عن التيارات السلفية بل أخذته عن الحركات الإسلامية، فأنا كبرت مع ما يسمون بالحركيين أو الإخوانيين وهم من ربوني على تحريم هذه الأمور. طبعا فكل شيء مؤسس، ويمكن أن يكون ذلك التأسيس صحيحا، ويمكن أن تكتشف فيما بعد ذلك بأنه أساس ضعيف، لكن إن كنت قد تربيت على نوع من الأفكار المعينة فإن أي تأسيس يُقدم لك فإنك تؤمن به، وتقول بأن هذا الأمر قد تربينا عليه وأن لديه أدلته الخاصة، بدون أن تعمل على التفكير في صحة تلك الأدلة أو بطلانها. ولا تنسى أيضا أنك حين تنشأ في البيئة السلفية فإنك تنشأ في منظومة تعتمد بشكل كبير على أنك يجب أن تتبّع من قبلك من السلف الصالح والعلماء والشيوخ، ولا تنفرد أبدا برأيك في أي مسألة كيفما كانت، أو تقول أبدا أن هذا الذي اتفق عليه كل هؤلاء على مر التاريخ لا أؤمن به لأن أدلته ضعيفة، وإياك أن تفكر في هذا الأمر. فمثلا حين تأتي عند مسألة الغناء، فتقول دعني أناقش مدى صحة أدلة تحريم الموسيقى، فإنه لا حق لك في هذا أبدا، تعرف لماذا؟ لأن هذا الأمر متفق عليه. فهذه الـ"المتفق عليه" هي بحد ذاتها دليل، ولا تحتاج إلى أدلة أخرى، وكثير من الأفكار تؤخذ بهذا الشكل.

- أنا نشأت في بيئة وهابية وأدافع عن العقائد الوهابية وفي نفس الوقت أنا كنت ضد التكفير، أنا نشأت هكذا ضد التكفير، وحينما كنت أناقش هؤلاء التكفيريين كانوا يستدلون لي بكتب الوهابيين والنجديين، كانوا يقولون انظر إلى الشيخ فلان ماذا يقول. ماذا كنت أفعل أنا؟؟؟ كنت أدافع بكل قوة على مسألة أنهم لم يفهموا جيدا، وعلى أنهم خاطئون في فهمهم لما قاله محمد بين عبد الوهاب ومشايخ الدعوة النجدية، كنت أقول لهم أنكم لم تفهموا، فهذا هو مقصود محمد بين عبد الوهاب. فماذا سيحدث لي بعد سنوات، بعد أن بدأت أفكر بعقلي؟ وجدت أنهم هم من كانوا على حق، فتلك الاستدلالات التي كانوا يستدلون بها، وجدت أنها استدلالات صحيحة. فنحن جعلنا من الوهابيين هم المرجع العمدية، وأن ما قالوه هو الشيء المقدس وهو الحق. وأنا، لأنني كنت فطريا ضد التكفير، لم أقبل على أن يقال عن محمد عبد الوهاب أو عن تلامذته تكفيريون، كنت أجادل وأنازع من أجل هذا الأمر. فإذا باستدلالاتهم هي الصحيحة، فالدعوة الوهابية هي التي أنتجت ذلك الكم من التكفير وهي التي أنشأت أولئك الناس، وجدت في النهاية أن التكفيريين هي نسخة لما هو موجود في تلك الكتب.

IV. الجزء الرابع للنص

تفريغ لقاء مع أبو حفص بتاريخ 28 أبريل 2017، برنامج "في قفص الاتهام"،
إذاعة "ميراديو" البيوتوبية،²⁰² حاوره الصحفي رضوان الرمضاني.

- تزوجت في سن التاسعة عشر، زواجا مباشرا (بدون علاقة حب سابقة). أقمنا حفلة زفاف (عرس) متدينة طبعاً. أي ليس فيه جوفا (يقصد المغنيين والموسيقى)، بل فيه كلمات ودروس يلقيها بعض الشيوخ بمناسبة الوليمة... (يضحك بجرج وسخرية ثم يردف) حتى أنا لم اعد متفقا على تسمية هذا الحدث بحفل زفاف (عرس)، هناك مسائل كثيرة يمكن أن نقيم بها حفل زفاف لأن الأصل في حفل الزفاف هو خلق الفرحة عند الناس الحضور، ولو كان البيت الذي يقام فيه هذا الحفل محافظا فهناك طرق لتنشيط حفل الزفاف. لو كتب لي أن أعيد حفل زفافي من جديد فلسوف أقيمه محافظا على خصائص البيئية التي أنتمي لها، بيئة محافظة ومتدينة، أتى فيه بفرق الأمداح (أغاني دينية) وليس بمن يلقي كلمات ودروس ومواعظ، لأنني اكتشفت أن عددا من حفلات الزفاف التي كنت احضرها كانت أشبه بجناز، أحدهم يقرأ القرآن، آخر يلقي درسا، حتى أنني حضرت حفل زفاف ألقى فيه الواعظ كلمة حول "عذاب القبر"، وهذا في ليلة الزفاف تحديدا.
- لم أقم بالتقاط صور تذكارية يوم زفافي، رغم انه لم يكن لدينا مشاكل في التقاط صور تذكارية، فلدي صور كثيرة لطفولتي. وهذا حقا أمر مؤلم، كان عمري حينذاك تسعة عشر عاما، وكنت موجهة بالفتاوى التي تقول بأن التقاط الصور التذكارية حرام. أنا في الحقيقة لم يكن لدي حرج في الأمر، لكن البيئية والعائلة حينذاك كانوا يؤمنون بأن هذا الأمر حرام، ولم يكن مسموحا عندهم التقاط صور تذكارية خاصة بحفل الزفاف.
- لم أقم بشهر عسل، شهر عسلي قضيته في البيت، بشكل عادي جدا. في ذلك الوقت كنت أعتبر أن ذلك هو الزواج الحقيقي، وأن ذلك هو ما يجب أن أفعل.

ب. تحليل مضمون النص

سوف نعتمد، كخطوتين أوليتين، في تحليل مضمون النص المطروح على فرز الأفكار المهمة، أو وحدات التحليل، في البداية. وذلك وفق الإطار المرجعي المشار إليه في

²⁰² مسترجع من:

المحور الأول من هذا المبحث. ثم بعد ذلك سنعمل على تكوين فئات التصنيف، أو التيمات، من خلال التركيب اللفظي لفئات التحليل.

I. وحدات التحليل

وحدات التحليل هي عبارة عن الأفكار المهمة أو المتكررة، حسب الإطار المرجعي للتحليل. وهي عبارة عن ألفاظ وعبارات تحمل دلالة معينة بالنسبة للسياق الجزئي للبحث، الإطار البحثي للإشكالية الفرعية. ويتم استخراج هذه الأفكار المهمة باستخدام تقنية الترميز، الانتقاء المعلم. وقد تم ترميز الأفكار المهمة لهذا النص عن طريق تسويد مجموعة من عباراته، كما هو مبين في النص، باعتبارها وحدات تحليل النص. وهي كالاتي:

- (1) عشت الست سنوات الأولى من حياتي بشكل طبيعي، حيث لم يكن أبي قد تأثر بعد بالتيار السلفي، لكن بعد ذلك بدأ التغيير في حياة أسرتنا، ومنه تغير مسار أسرتي وأنا.
- (2) سنة 1980 ذهب أبي للحج، وهناك جلس عند عدد من مشايخ السلفية.
- (3) كامل تأثر في ذلك الوقت بالمد السلفي القوي جدا والكبير جدا.
- (4) هؤلاء الشيوخ لا يوجهونك فقط، بل إنهم يربطونك أيضا بمن سيستمر معك في مسلسل التوجيه في الدولة التي تنتمي إليها، فهم يعرفون إلى أي بلد تنتمي، ويقومون بنصحك بالذهاب إلى الشيخ فلان والشيخ فلان.
- (5) كي تبقى متوصلا معهم وأخذا للتوجيهات باستمرار.
- (6) في السلفية من الصعب أن يكون التغيير بشكل تدريجي.
- (7) الشيخ السلفي حينما تجلس إليه فإنه يقول لك بأن كل ما أنت عليه حرام ويجب أن تتغير جميع هذه الأمور منذ اليوم.
- (8) أدركت وأنا في ذلك السن التغيير الذي طرأ على أبي، وذلك لأنني تأثرت بها.
- (9) إخراج جهاز التلفاز من البيت.
- (10) يأتي الشيوخ من أجل أن يقولوا له أن مشاهدة التلفاز حرام ويجب أن تمنعها من منزلك.
- (11) حينما كان يقال له بأن هذا من الدين فإنه يسلم بالأمر ويأخذ به بدون نقاش.
- (12) كنت أتابع مسلسلا كرتونيا، وفجأة حرمت منه، تأثرت فعلا بهذا الأمر.

13) أتذكر الفرح الكبير الذي بدا على والدي، حيث كان ينط من شدة الفرح، حينما أخبرته بزيارة أحد الشيوخ لمنزلنا.

14) وضعنا صحن شواء أمام الضيف، فإذا بالشيخ ينتفض... فكان أن اكتشفنا أن رؤوس قضبان الشواء عبارة عن تجسيدات لصور الحيوانات، فطلب من أبي أن يعمد إلى كسرها في الحال.

15) لم أفهم شيئاً في ذلك الوقت وكنت اعتقد فعلاً أننا قد اقتربنا ذنباً كبيراً، لأنه كانت لذلك الشيخ في نفسي أنا أيضاً هيبة كبيرة.

16) تغير أبي لم يكن من تلقاء نفسه، وإنما كان يطلب منه ذلك، والجو خلال بداية الثمانينات كان مساعداً جداً على هذه التغيرات في الدار البيضاء التي عرفت حينذاك ما يسمى بالصحة المساجدية.

17) يوم الجمعة كنا نأكل إلى أي شيخ نذهب إليه.

18) وكل واحد من هؤلاء الشيخ مرتبط كل أسبوع بإلقاء ثلاث دروس على الأقل بين المغرب والعشاء في الجمعة والسبت والأحد. أبي كان مواظباً جداً على حضور هذه الدروس وكذا حضور خطب الجمعة، وكان يأخذني معه دائماً، كانت دروساً مليئة بالأحكام: لا تفعل كذا، وافعل كذا...

19) هؤلاء الشيوخ كان لديهم نظرة معينة في تربية الطفل.

20) وحسب المنظومة التي يسوقون لها فهم يتحدثون عن تربية الطفل بكثير من الشدة وكثير من القسوة.

21) هذا ابنك، يجب أن تربيته، يجب أن تلقنه حفظ القرآن، ويجب ويجب...

22) أبي كان يأخذ هذه التوجيهات ويعمل على تنزيلها داخل البيت.

23) الأصدقاء كانوا يختارون بعناية شديدة لي، لا يمكن أن أقف في دربنا مع الأطفال.

24) لا يمكن أن تختار أصدقائك بنفسك، حتى وإن فعلت فسيتم إجراء بحث استكشافي عنهم لمعرفة منهم...

25) الرياضة التي كنت قد بدأت الإدمان عليها وأنا طفل صغير فجأة قيل لي بأنها حرام.

26) كرة القدم حرام ولا يجب أن تتعلق بها.

27) كنت أهرب من المسجد، كنت أهرب من الصلاة، كنت أعتنم أي فرصة.

28) كنت أنتظر على أحر من الجمر مناسبة زيارتنا لبعض الأقارب فقط من أجل وجود تلفاز لديهم، لأنه من الممكن أن أشاهد كرة القدم.

29) أنا لم أكن مقتنعاً أبداً بتحريم هذه الأمور، فالمجتمع كله يفعلها، أصدقائي في المدرسة يفعلونها ويحدثونني عنها.

- 30) في فترة نهاية الثمانينات، كانت فيها الدعوات شديدة جدا من طرف الحركات الإسلامية والعلماء والمشايع في العالم الإسلامي كله يدعون الشباب للالتحاق بأفغانستان لنصرة الجهاد الأفغاني.
- 31) تأثرت بهذا الأمر من عدة طرق خلال هذه الفترة، منها المجالات التي كانت تصدرها الجماعات الجهادية في أفغانستان وكانت تباع في الأكشاك.
- 32) كنت اقتني مجلة الجهاد التي كان يصدرها الشيخ عبد الله عزام.
- 33) الأشرطة التي كانت تصلنا، سواء السمعية أو أشرطة الفيديو، من كل شيوخ العالم حول القضية الأفغانية وحول نصرتها.
- 34) قالوا بأن الذهاب إلى أفغانستان فرض عين.
- 35) تخيل أنت شاب صغير ومتدين ولديه خوف شديد من فعل شيء مخالف للدين أو لله، ويقول لك الشيخ انه إذا لم تذهب لأفغانستان فأنت أثم.
- 36) هناك الإغراء الشديد جدا، حيث الشيوخ، عبر هذه الأشرطة، يتحدثون عن الكرامات والمعجزات التي وقعت في أفغانستان.
- 37) المجاهدين الذين يموتون تفوح منهم رائحة المسك.
- 38) النور يصعد من قبورهم علانية إلى السماء.
- 39) طائرة حربية للاتحاد السوفياتي تم إسقاطها وتفجيرها بحجرة أحدهم فقط بعد أن قال "بسم الله" قبل أن يرميها به.
- 40) وكيف لا نصدق، وأنا جاءني كتاب كامل يتحدث عن "آيات الرحمن في جهاد الأفغان" للشيخ الذي اعتبره قدوة ورمزا.
- 41) كنت أقول بأن هؤلاء ملائكة على الأرض.
- 42) هؤلاء أناس غير طبيعيين.
- 43) هؤلاء أناس تجاوزونا.
- 44) كانت تغريني جدا مثل هذه الأمور.
- 45) كنا نبكي حين نقرا مثل هذه الأمور.
- 46) وأقصى المنى بالنسبة لنا هو أن نكون في أفغانستان.
- 47) الحركات الإسلامية المغربية ساهمت بشكل كبير جدا في دعوة الشباب للذهاب على أفغانستان عبر مهرجانات خطابية كبرى.
- 48) كانوا يقيمون مهرجانات كتابية كبرى.
- 49) كانوا يستقبلون الناس من أفغانستان.
- 50) كانوا يعقدون مهرجانات خطابية ضخمة.

51) في أحد هذا المهرجانات قرأوا علينا خطبة لعبد الله الرسول سياف الذي هو أحد قيادات المجاهدين الأفغان.

52) كانت خطبة حماسية كنا نبكي حينها.

53) كان يتحدث عن كيف أنهم منصورون من الله وكيف أن الملائكة تؤيدهم.

54) هذه الأمور كانت تلعب على وجدان وعاطفة الإنسان وتجعله يتوق إلى أن يكون في ذلك المكان.

55) كانت هناك مساعي خلال التسعينات لتوحيد التيار السلفي في تنظيم واحد لكنها فشلت.

56) البنية السلفية لا تحتمل التوحيد، لا يمكن.

57) الفيزازي كان قد أنشأ جمعية أسماها جمعية أهل السنة والجماعة، وظل يطوف بالمغرب ويحاول أن يوحد الصفوف، ولكن لم يكن هذا الأمر ممكناً.

58) الكثير من الناس يقولون أن التيار السلفي تيار مشتت وفوضوي، وهو فعلاً كذلك، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك.

59) كل واحد يتعصب لرأيه، وكل واحد يرى رأيه أنه هو الحق.

60) فترة التسعينات بدأت تظهر رموز السلفية الجهادية.

61) في ذلك الوقت كانت هذه الرموز هي الفيزازي الحدوشي وأنا وحسن الكتاني.

62) كان واضحاً جداً أن هناك فرق كبير بيني وأنا وحسن الكتاني من جهة، وبين الفيزازي والحدوشي من جهة أخرى...

63) أنا وحسن الكتاني كنا نمثل تياراً يختلف عن الآخرين في أنه أكثر اعتدالاً.

64) كنت دائماً ضد التكفير، وكان هذا من أساسيات خلافي مع التيار السلفي الجهادي.

65) التكفير في هذه الفترة كان منتشرًا بشكل كبير.

66) لا تنسى أنني وإن كنت في بيئة سلفية فإنني دائماً أستحضر تاريخي الخاص وانفتاحي وأني تجولت خارج بلادتي وأني درست في جامعات، هذه الأمور كنت دائماً مرافقة لي وكان دائماً يجعلني مختلفاً عن الآخرين.

67) كنت أحرم الموسيقى أحرم مصافحة المرأة والاختلاط، طبعاً هذه مشتركات سلفية عند السلفيين جميعاً بكل تياراتهم وتلاوينهم.

68) وبالنسبة لي شخصياً، فتحريم هذه الأمور لم أخذها عن التيارات السلفية بل أخذته عن الحركات الإسلامية.

69) كبرت مع ما يسمون بالحركيين أو الإخوانيين وهم من ربوني على تحريم هذه الأمور.

70) إن كنت قد تربيت على نوع من الأفكار المعينة، فإنك تؤمن بأي تأسيس يُقدّم لك.

71) تقول بأن هذا الأمر قد تربينا عليه وأن لديه أدلته الخاصة، بدون أن تعمل على التفكير في صحة تلك الأدلة أو بطلانها

72) حين تنشأ في البيئة السلفية فإنك تنشأ في منظومة تعتمد بشكل كبير على انك يجب أن تتبع من قبلك من السلف الصالح والعلماء والشيوخ.

73) لا تنفرد أبدا برأيك في أي مسألة كيفما كانت.

74) لا تقول أبدا أن هذا الذي اتفق عليه كل هؤلاء على مر التاريخ لا أؤمن به لأن أدلته ضعيفة.

75) إياك أن تفكر في هذا الأمر.

76) هذه الـ"المتفق عليه" هي بحد ذاتها دليل، ولا تحتاج إلى أدلة أخرى.

77) أنا نشأت في بيئة وهابية وأدافع عن العقائد الوهابية وفي نفس الوقت أنا كنت ضد التكفير، أنا

نشأت هكذا ضد التكفير، وحينما كنت أناقش هؤلاء التكفيريين كانوا يستدلون لي بكتب الوهابيين

والنجديين، كانوا يقولون انظر إلى الشيخ فلان ماذا يقول. ماذا كنت أفعل أنا؟؟؟ كنت أدافع بكل

قوة على مسألة أنهم لم يفهموا جيدا، وعلى أنهم خاطئون في فهمهم لما قاله محمد بين عبد الوهاب

ومشايع الدعوة النجدية، كنت أقول لهم أنكم لم تفهموا، فهذا هو مقصود محمد بين عبد الوهاب.

فماذا سيحدث لي بعد سنوات، بعد أن بدأت أفكر بعقلي؟ وجدت أنهم هم من كانوا على حق، فتلك

الاستدلالات التي كانوا يستدلون بها، وجدت أنها استدلالات صحيحة. فنحن جعلنا من الوهابيين

هم المرجع العمدة، وأن ما قالوه هو الشيء المقدس وهو الحق. وأنا، لأنني كنت فطريا ضد

التكفير، لم أقبل على أن يقال عن محمد عبد الوهاب أو عن تلامذته تكفيريون، كنت أجادل وأنازع

من أجل هذا الأمر. فإذا باستدلالاتهم هي الصحيحة، فالدعوة الوهابية هي التي أنتجت ذلك الكم

من التكفير وهي التي أنشأت أولئك الناس، وجدت في النهاية أن التكفيريين هي نسخة لما هو

موجود في تلك الكتب

78) تزوجت في سن التاسعة عشر، زواجا مباشرا (بدون علاقة حب سابقة). أقمنا حفلة زفاف

(عرس) متدينة طبعاً.

79) (يضحك بحرج وسخرية ثم يردف) حتى أنا لم اعد متفقاً على تسمية هذا الحدث بحفل زفاف.

80) لو كتب لي أن أعيد حفل زفافي من جديد فلسوف أقيمه محافظاً على خصائص البيئة التي أنتمي

لها، بيئة محافظة ومتدينة، أتى فيه بفرق الأمداح (أغاني دينية) وليس بمن يلقي كلمات ودروس

ومواعظ.

81) حفلات الزفاف التي كنت احضرها كانت أشبه بجناز.

82) لم أقم بالنقاط صور تذكارية يوم زفافي [...] وهذا حقا أمر مؤلم.

83) وكنت موجهة بالفتاوى التي تقول بأن النقاط الصور التذكارية حرام.

II. فئات التصنيف

فئة التصنيف، أو التيمة، هي عبارة عن مجموعة من وحدات التحليل ذات الدلالات والمعاني المشتركة، أي تلك الأفكار المتكررة. وقد تم تكوين مجموعة من فئات التصنيف من خلال وحدات التحليل المستخرجة، سابقا، من النص. وهي كالاتي:

● التيمة الأولى: إدراك تغير الأب والتأثر به

➤ أفكارها المتكررة:

- يوم الجمعة كنا نحار إلى أي شيخ نذهب إليه.
 - وكل واحد من هؤلاء الشيوخ مرتبط كل أسبوع بالقاء ثلاث دروس على الأقل بين المغرب والعشاء في الجمعة والسبت والأحد. أبي كان مواضبا جدا على حضور هذه الدروس وكذا حضور خطب الجمعة، وكان يأخذني معه دائما.
 - أتذكر الفرح الكبير الذي بدا على والدي، حيث كان ينط من شدة الفرح، حينما أخبرته بزيارة أحد الشيوخ لمنزلنا.
 - عشت الست سنوات الأولى من حياتي بشكل طبيعي، حيث لم يكن أبي قد تأثر بعد بالتيار السلفي، لكن بعد ذلك بدأ التغير في حياة أسرتنا، ومنه تغير مسار أسرتي وأنا.
 - سنة 1980 ذهب أبي للحج، وهناك جلس عند عدد من مشايخ السلفية.
 - جيل كامل تأثر في ذلك الوقت بالمد السلفي القوي جدا والكبير جدا.
 - أدركت وأنا في ذلك السن التغير الذي طرأ على أبي، وذلك لأنني تأثرت بها.
- **تعليق:** تشترك وحدات التحليل الست التي تُكوّن هذه التيمة، أو فئة التصنيف، في إظهار إدراك المبحوث في مستوى أول، وهو في سن السادسة تقريبا، للتغير الذي طرأ على حياة أبيه نتيجة للقاءه مع الشيوخ والدعاة السلفيون وتأثره بهم، وذلك بموازاة مع السياق الاجتماعي المساعد جدا آنذ على التأثر بالتوجه السلفي. وكذا في إظهار، في مستوى ثان، تأثر حياة الأسرة على وجه العموم، وحياته هو، حياة المبحوث، على وجه الخصوص نتيجة للتغير الحاصل للأب.

● التيمة الثانية: سلطة الشيخ في الأسرة

➤ أفكارها المتكررة:

- الرياضة التي كنت قد بدأت الإدمان عليها وأنا طفل صغير فجأة قيل لي بأنها حرام
- لم أفهم شيئاً في ذلك الوقت وكنت اعتقد فعلاً أننا قد اقترفنا ذنباً كبيراً، لأنه كانت لذلك الشيخ في نفسي أنا أيضاً هيبة كبيرة.
- إخراج جهاز التلفاز من البيت.
- يأتي الشيوخ من أجل أن يقولوا له أن مشاهدة التلفاز حرام ويجب أن تمنعها من منزلك.
- كنت أتابع مسلسلاً كرتونياً، وفجأة حرمت منه، تأثرت فعلاً بهذا الأمر.

➤ تعليق: تظهر وحدات التحليل المكونة لهذه التيمة مدى السلطة التي كان يتمتع

بها الشيوخ السلفيون داخل أسرة المبحوث. وانطلاقاً من خضوع الأب الكامل لهذا التحكم، يمكن القول بقيام هذه السلطة على شرعية معينة.

● التيمة الثالثة: التنظير التربوي المتشدد للشيخ

➤ أفكارها المتكررة:

- كرة القدم حرام ولا يجب أن تتعلق بها
- هؤلاء الشيوخ كان لديهم نظرة معينة في تربية الطفل
- وحسب المنظومة التي يُسوّقون لها فهم يتحدثون عن تربية الطفل بكثير من الشدة وكثير من القسوة
- هذا ابنك، يجب أن تربيته، يجب أن تلقنه حفظ القرآن، ويجب ويجب...

➤ تعليق: نفهم من فئات تحليل هذه التيمة الدور الكبير والحاسم الذي كان لشيوخ

السلفية في أسلوب تربية المبحوث. وذلك عن طريق تلقي الأب للنهج التربوي السلفي من لدن الشيوخ بكل إيمان وخضوع، والعمل على تنزيله بشكل تلقائي في تربية ابنه (المبحوث).

● التيمة الرابعة: عدم الاقتناع بالمعانة التربوية

➤ أفكارها المتكررة:

- الأصدقاء كانوا يختارون بعناية شديدة لي، لا يمكن أن أقف في دربنا مع الأطفال
- لا يمكن أن تختار أصدقائك بنفسك، حتى وإن فعلت فسيتم إجراء بحث استكشافي عنهم لمعرفة منهم...
- كنت أهرب من المسجد، كنت أهرب من الصلاة، كنت أعتنم أي فرصة
- كنت أنتظر على أحر من الجمر مناسبة زيارتنا لبعض الأقارب فقط من أجل وجود تلافز لديهم، لأنه من الممكن أن أشاهد كرة القدم
- أنا لم أكن مقتنعا أبدا بتحريم هذه الأمور، فالمجتمع كله يفعلها، أصدقائي في المدرسة يفعلونها ويحدثونني عنها

➤ تعليق: تنبئنا وحدات تحليل هذه التيمة بمسألتين اثنتين: أولهما تكمن في معاناة

الطفل (المبحوث) من أسلوب تربوي صارم وقاس، وثانيهما عدم إيمان هذا الطفل بمضمون هذا النهج التربوي، وذلك لتناقضه الكبير مع الواقع الاجتماعي الذي كان يجده المبحوث خارج الأسرة.

● التيمة الخامسة: التحريض على الذهاب إلى أفغانستان

➤ أفكارها المتكررة:

- الأشرطة التي كانت تصلنا، سواء السمعية أو أشرطة الفيديو، من كل شيوخ العالم حول القضية الأفغانية وحول نصرتها
- قالوا بأن الذهاب إلى أفغانستان فرض عين
- في فترة نهاية الثمانينات، كانت فيها الدعوات شديدة جدا من طرف الحركات الإسلامية والعلماء والمشايخ في العالم الإسلامي كله يدعون الشباب للالتحاق بأفغانستان لنصرة الجهاد الأفغاني.

➤ تعليق: هنا نكون قد انتقلنا إلى مرحلة المراقبة بالنسبة للمبحوث، حيث

تزامنت هذه المرحلة التاريخية مع الحرب التي كانت بين أفغانستان والاتحاد السوفياتي في هذه الفترة. وقد تميز السياق الاجتماعي والسياسي آنئذ

بالتحريض الكبير الذي كانت الجماعات الإسلامية المختلفة تقوم به في سبيل إقناع الرجال والشباب بالذهاب إلى أفغانستان والمشاركة في الحرب.

● التيمة السادسة: رغبة الذهاب إلى أفغانستان

➤ أفكارها المتكررة:

- كانت تغريني جدا مثل هذه الأمور
 - كانت خطبة حماسية كنا نبكي حينها
 - تأثرت بهذا الأمر من عدة طرق خلال هذه الفترة، منها المجالات التي كانت تصدرها الجماعات الجهادية في أفغانستان وكانت تباع في الأكشاك
 - كنت اقتني مجلة الجهاد التي كان يصدرها الشيخ عبد الله عزام
- **تعليق:** تبين لنا وحدات تحليل هذه التيمة الكيفية التي عبرها تولدت لدى المبحوث (المراهق) عاطفة قوية للالتحاق بالحرب في أفغانستان، وهي عاطفة ذات بعد ديني تفاعلي محض.

● التيمة السابعة: الثقة العمياء في كلام الشيخ

➤ أفكارها المتكررة:

- إن كنت قد تربيت على نوع من الأفكار المعينة، فإنك تؤمن بأي تأسيس يُقدّم لك.
 - تقول بأن هذا الأمر قد تربينا عليه وأن لديه أدلته الخاصة، بدون أن تعمل على التفكير في صحة تلك الأدلة أو بطلانها
 - حين تنشأ في البيئة السلفية فإنك تنشأ في منظومة تعتمد بشكل كبير على أنك يجب أن تتبع من قبلك من السلف الصالح والعلماء والشيوخ
- **تعليق:** نفهم من وحدات تحليل هذه التيمة أن هناك ثقة مطلقة لدى المتدين السلفي المراهق في كلام وأفكار شيوخ الجماعات الإسلامية السلفية، الأمر الذي يحول دون تمحيص هذا المتدين للأسس التي يقدمها هؤلاء الشيوخ كمبادئ وحجج على صحة كلامهم وأفكارهم.

● التيمة الثامنة: الزفاف السلفي

➤ أفكارها المتكررة:

- تزوجت في سن التاسعة عشر، زواجا مباشرا (بدون علاقة حب سابقة). أقمنا حفلة زفاف (عرس) متدنية طبعا
- (يضحك بحرج وسخرية ثم يردف) حتى أنا لم اعد متفقا على تسمية هذا الحدث بحفل زفاف
- لو كتب لي أن أعيد حفل زفافي من جديد فلسوف أقيمه محافظا على خصائص البيئة التي أنتمي لها، بيئة محافظة ومتدنية، آتي فيه بفرق الأمداح (أغاني دينية) وليس بمن يلقي كلمات ودروس ومواظ
- حفلات الزفاف التي كنت احضرها كانت أشبه بجناز

➤ **تعليق:** هنا يكون انتقال المبحوث إلى مرحلة جديدة في مسار حياته. تنبئنا وحدات تحليل هذه التيمة بالطقوس الدينية السلفية الصارمة التي تتم وفقها حفلات أعراس المتدينين السلفيين، حيث الخلو من جميع مظاهر الفرح المفروض أن تشهدها مناسبة مثل الزفاف.

● التيمة التاسعة: التوجيهات السلفية من السعودية إلى البيت

➤ أفكارها المتكررة:

- أبي كان يأخذ هذه التوجيهات ويعمل على تنزيلها داخل البيت
- تغير أبي لم يكن من تلقاء نفسه، وإنما كان يطلب منه ذلك، والجو خلال بداية الثمانينات كان مساعدا جدا على هذه التغيرات في الدار البيضاء التي عرفت حينذاك ما يسمى بالصحو المساجدية
- هؤلاء الشيوخ لا يوجهونك فقط، بل إنهم يربطونك أيضا بمن سيستمر معك في مسلسل التوجيه في الدولة التي تنتمي إليها، فهم يعرفون إلى أي بلد تنتمي، ويقومون بنصحك بالذهاب إلى الشيخ فلان والشيخ فلان
- كي تبقى متوصلا معهم وأخذا للتوجيهات باستمرار

➤ **تعليق:** ترسم لنا وحدات تحليل هذه التيمة مسار الخطة الدعوية للتيار السلفي.

ويتفصل هذا الأمر في وجود شبكة دعوية لشيوخ السلفية، تمتد من منبعها في السعودية إلى باقي البلدان الأخرى عن طريق شيوخ وكلاء، يتكفلون بإيصال

التوجيهات والإرشادات الدينية إلى الأتباع السلفيون الجُدد الذين يعملون بدورهم على تنزيلها داخل بيوتهم ومحيطهم الاجتماعي.

● التيمة العاشرة: التوجيهات السلفية أحكام وأوامر

➤ أفكارها المتكررة:

- كرة القدم حرام ولا يجب أن تتعلق بها
- كانت دروسا مليئة بالأحكام: لا تفعل كذا، وافعل كذا...
- هذا ابنك، يجب أن تربيته، يجب أن تلقته حفظ القرآن، ويجب ويجب...
- في السلفية من الصعب أن يكون التغيير بشكل تدريجي
- الشيخ السلفي حينما تجلس إليه فإنه يقول لك بأن كل ما أنت عليه حرام ويجب أن تتغير جميع هذه الأمور منذ اليوم
- وضعنا صحن شواء أمام الضيف، فإذا بالشيخ ينتفض... فكان أن اكتشفنا أن رؤوس قضبان الشواء عبارة عن تجسيدات لصور الحيوانات، فطلب من أبي أن يعمد إلى كسرها في الحال

➤ تعليق: نلاحظ بشكل مباشر من خلال وحدات تحليل هذه التيمة أن الإرشادات

الدينية التي تُنزل إلى مريدي السلفية من شيوخهم عبارة عن أوامر ونواهي مباشرة وأنية، وهي مبنية على أحكام ومصادر جاهزة.

● التيمة الحادية عشر: مهابة الشيخ السلفي في نفس أتباعه

➤ أفكارها المتكررة:

- لم أفهم شيئا في ذلك الوقت وكنت اعتقد فعلا أننا قد اقترفنا ذنبا كبيرا، لأنه كانت لذلك الشيخ في نفسي أنا أيضا هيبة كبيرة
- قالوا بأن الذهاب إلى أفغانستان فرض عين
- تخيل أنت شاب صغير ومتدين ولديه خوف شديد من فعل شيء مخالف للدين أو لله، ويقول لك الشيخ انه إذا لم تذهب لأفغانستان فأنت آثم

➤ تعليق: يتوضح من وحدات تحليل هذه التيمة أن لشيوخ السلفية مكانة يمكن

وصفها بالمقدسة في نفوس أتباعهم. وهي مكانة ليست مبنية على اعتبارات

عقلانية، كالتصديق المطلق بهم مثلا، وإنما هي مؤسسة على عاطفة خضوعية قوية تجاههم.

● التيمة الثانية عشر: الإغراءات السلفية الخوارقية

➤ أفكارها المتكررة:

- هناك الإغراء الشديد جدا، حيث الشيوخ، عبر هذه الأشرطة، يتحدثون عن الكرامات والمعجزات التي وقعت في أفغانستان
- المجاهدين الذين يموتون تفوح منهم رائحة المسك
- النور يصعد من قبورهم علانية إلى السماء
- طائرة حربية للاتحاد السوفياتي تم إسقاطها وتفجيرها بحجرة أحدهم فقط بعد أن قال "بسم الله" قبل أن يرميها به
- وكيف لا نصدق، وأنا جاءني كتاب كامل يتحدث عن "آيات الرحمن في جهاد الأفغان" للشيخ الذي اعتبره قدوة ورمزا
- كنت أقول بأن هؤلاء ملائكة على الأرض
- هؤلاء أناس غير طبيعيين
- هؤلاء أناس تجاوزونا
- كنا نبكي حين نقرا مثل هذه الأمور
- أقصى المنى بالنسبة لنا هو أن نكون في أفغانستان

➤ تعليق: يتضح من وحدات تحليل هذه التيمة اعتماد شيوخ السلفية في إقناع

أتباعهم بفكرة الالتحاق بالحرب في أفغانستان على مجموعة من الأحداث الخارقة والمعجزات العظيمة التي يدعون أنها تحدث للمقاتلين المتواجدين في أفغانستان، وذلك عن طريق مجموعة من الإصدارات المختلفة.

● التيمة الثالثة عشر: جماعات إسلامية مختلفة وشكل تعبئة موحد

➤ أفكارها المتكررة:

- الحركات الإسلامية المغربية ساهمت بشكل كبير جدا في دعوة الشباب للذهاب على أفغانستان عبر مهرجانات خطابية كبرى
- كانوا يقيمون مهرجانات كتابية كبرى

- كانوا يستقبلون الناس من أفغانستان
- كانوا يعقدون مهرجانات خطابية ضخمة
- في أحد هذا المهرجانات قرأوا علينا خطبة لعبد الله الرسول سيف الذي هو أحد قيادات المجاهدين الأفغان
- كانت خطبة حماسية كنا نبكي حينها
- كان يتحدث عن كيف أنهم منصورون من الله وكيف أن الملائكة تؤيدهم
- هذه الأمور كانت تلعب على وجدان وعاطفة الإنسان وتجعله يتوق إلى أن يكون في ذلك المكان

➤ **تعليق:** تطرح وحدات تحليل هذه التيمة فكرة ذات أهمية كبيرة، حيث أنها تبين أن تعبئة الشباب من أجل الذهاب إلى أفغانستان والمشاركة في الحرب في ذلك الوقت لم يكن حكرا على شيوخ الجماعة الإسلامية السلفية فقط، بل إن جماعات إسلامية أخرى، والتي توصف بالحركية، كانت تساهم أيضا بشكل كبير في هذا المشروع. كما أن هذه الجماعات الحركية كانت تتبع نفس أسلوب التعبئة والتحريض الذي كانت تنهجه الجماعة الإسلامية السلفية.

● التيمة الرابعة عشر: التيار السلفي: الفوضى والنشئت

➤ أفكارها المتكررة:

- كانت هناك مساعي خلال التسعينات لتوحيد التيار السلفي في تنظيم واحد لكنها فشلت
- البنية السلفية لا تحتمل التوحيد، لا يمكن
- الفيزازي كان قد أنشأ جمعية أسماها جمعية أهل السنة والجماعة، وظل يطوف بالمغرب ويحاول أن يوحد الصفوف، ولكن لم يكن هذا الأمر ممكنا
- الكثير من الناس يقولون أن التيار السلفي تيار مشتت وفوضوي، وهو فعلا كذلك، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك
- كل واحد يتعصب لرأيه، وكل واحد يرى رأيه أنه هو الحق

➤ **تعليق:** جعلنا وحدات تحليل هذه التيمة نتساءل حول ما إذا كان هناك تيار سلفي واحد أم تيارات سلفية متعددة. ولعل الفرضية التي يمكن أن تفهم من هذه

المعطيات تنتصر لفكرة أن التيار السلفي بالمغرب هو تيار ذو طبيعة صراعية على مستواه الداخلي - الذاتي.

● التيمة الخامسة عشر: السلفية الجهادية: اختلاف منذ النشأة

➤ أفكارها المتكررة:

- فترة التسعينات بدأت تظهر رموز السلفية الجهادية
- في ذلك الوقت كانت هذه الرموز هي الفيزازي الحدوشي وأنا وحسن الكتاني
- كان واضحا جدا أن هناك فرق كبير بيني أنا وحسن الكتاني من جهة، وبين الفيزازي والحدوشي من جهة أخرى...
- أنا وحسن الكتاني كنا نمثل تيارا يختلف عن الآخرين في أنه أكثر اعتدالا
- كنت دائما ضد التكفير، وكان هذا من أساسيات خلافي مع التيار السلفي الجهاد
- التكفير في هذه الفترة كان منتشرا بشكل كبير
- لا تنسى أنني وإن كنت في بيئة سلفية فإني دائما أستحضر تاريخي الخاص وانفتاحي وأني تجولت خارج بلادي وأني درست في جامعات، هذه الأمور كنت دائما مرافقة لي وكان دائما يجعلني مختلفا عن الآخرين.

➤ تعليق: تكشف وحدات تحليل هذه التيمة عن تاريخ الظهور الأول للسلفية

الجهادية بالمغرب، وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم السلفية الجهادية عند أصحابها يختلف عن مفهومها في الأوساط الإعلامية والسياسية. كما تكشف لنا أيضا عن وجود اختلاف، منذ النشأة، بين رواد هذا التيار السلفي الجديد بخصوص مسألة "التكفير".

● التيمة السادسة عشر: المحرمات المشتركة للجماعات الإسلامية

➤ أفكارها المتكررة:

- كنت أحرم الموسيقى أحرم مصافحة المرأة والاختلاط، طبعا هذه مشتركات سلفية عند السلفيين جميعا بكل تياراتهم وتلاوينهم
- وبالنسبة لي شخصا، فتحرير هذه الأمور لم آخذها عن التيارات السلفية بل أخذته عن الحركات الإسلامية

- كبرت مع ما يسمون بالحركيين أو الإخوانيين وهم من ربوني على تحريم هذه الأمور

➤ **تعليق:** تبين لنا وحدات تحليل هذه التيمة أن هناك اتفاق بين التيار الإسلامي الحركي والتيار الإسلامي السلفية على تحريم مجموعة من السلوكات العملية انطلاقاً من تأسيس شرعي.

● التيمة السابعة عشر: وجوب الالتزام بالإجماع السلفي وتحريم مخالفته

➤ أفكارها المتكررة:

- حين تنشأ في البيئة السلفية فإنك تنشأ في منظومة تعتمد بشكل كبير على انك يجب أن تتبع من قبلك من السلف الصالح والعلماء والشيوخ
- لا تنفرد أبداً برأيك في أي مسألة كيفما كانت،
- لا تقول أبداً أن هذا الذي اتفق عليه كل هؤلاء على مر التاريخ لا أو من به لان أدلته ضعيفة
- إياك أن تفكر في هذا الأمر
- هذه الـ"المتفق عليه" هي بحد ذاتها دليل، ولا تحتاج إلى أدلة أخرى

➤ **تعليق:** حسب وحدات التحليل هذه، فإنه لا يحق أبداً لأي متدين سلفي الخروج عن الموروث العقدي والفقهي لهذا التيار أو حتى التشكيك فيه عن طريق نقده أو إعادة النظر فيه. فالمتدين السلفي يجب عليه أن يُسلّم منذ المبدأ، وبشكل مطلق، بحجية ما اتفق عليه الشيوخ والعلماء السلفيون الأولون.

● التيمة الثامنة عشر: التأويل الأخلاقي للمرجعية الدينية

➤ أفكارها المتكررة (فكرة خاصة):

- أنا نشأت في بيئة وهابية وأدافع عن العقائد الوهابية وفي نفس الوقت أنا كنت ضد التكفير، أنا نشأت هكذا ضد التكفير، وحينما كنت أنا نقاش هؤلاء التكفيريين كانوا يستدلون لي بكتب الوهابيين والنجديين، كانوا يقولون انظر إلى الشيخ فلان ماذا يقول. ماذا كنت أفعل أنا ؟؟؟ كنت أدافع بكل قوة على مسألة أنهم لم يفهموا جيداً، وعلى أنهم خاطئون في فهمهم لما قاله محمد بن عبد الوهاب

ومشاىخ الدعوة النجدية، كنت أقول لهم أنكم لم تفهموا، فهذا هو مقصود محمد بين عبد الوهاب. فماذا سيحدث لي بعد سنوات، بعد أن بدأت أفكر بعقلي؟ وجدت أنهم هم من كانوا على حق، فتلك الاستدلالات التي كانوا يستدلون بها، وجدت أنها استدلالات صحيحة. فنحن جعلنا من الوهابيين هم المرجع العمدة، وأن ما قالوه هو الشيء المقدس وهو الحق. وأنا، لأنني كنت فطريا ضد التكفير، لم أقبل على أن يقال عن محمد بن عبد الوهاب أو عن تلامذته تكفيريون، كنت أجادل وأنازع من أجل هذا الأمر. فإذا باستدلالاتهم هي الصحيحة، فالدعوة الوهابية هي التي أنتجت ذلك الكم من التكفير وهي التي أنشأت أولئك الناس، وجدت في النهاية أن التكفيريين هم نسخة لما هو موجود في تلك الكتب

➤ **تعليق:** في هذه الفقرة، التي رأينا أنها تعبر عن وحدة تحليل متكاملة، يكشف لنا المبحوث عن مسألة بالغة الأهمية، وهي أن المتدين يعمل دائما على تخليق مقدساته الدينية، أي أنه يحاول أن يضي عليها لباس الأخلاق والاستقامة والصواب، وإن كانت محاولة التخليق هذه تتم وفق مرجعية أخلاقية استقيت من خارج المنظومة الدينية ذاتها.

● النيمة التاسعة عشر: الطبيعة السلبية للمتدين السلفي

➤ أفكارها المتكررة:

- لم أقم بالتقاط صور تذكارية يوم زفافي [...] وهذا حقا أمر مؤلم
- وكنت موجهة بالفتاوى التي تقول بأن التقاط الصور التذكارية حرام
- كنت أعتبر أن ذلك هو الزواج الحقيقي، وأن ذلك هو ما يجب أن أفعل

➤ **تعليق:** تخبرنا وحدات تحليل هذه النيمة عن كون المتدين السلفي كائنا موجهها بشكل كامل من طرف فتاوى وأراء شيوخه الدينية، فهو يؤمن بهذه الفتاوى إيمانا عمليا، ويعمل على تنزيلها بشكل سلبي لا تردد فيه ولا سؤال.

ثالثا. تحليل مضمون النص الثاني (نموذج محمد الفاهم)

يتفصّل النص المكتوب الثاني المراد إخضاع مضمونه للتحليل، وفق منهجية التحليل الكيفي للنظرية المؤسّسة دائما، في مجموعة من الفقرات المختارة من العمل الروائي " كنت في الرقة: هارب من الدولة الإسلامية"²⁰³ لصاحبه الكاتب الصحفي التونسي هادي يحمّد. ويحتوي هذا العمل على قصة محمد الفاهم، أحد عناصر تنظيم "الدولة الإسلامية" سابقا، أو ما كان يُعرف بـ "داعش"، قبل أن يهرب منه.

يُعرّف صاحب الكتاب عمله بكونه: " ثمرة لقاء غريب. مأتى الغرابة ليس فقط في الرواية المشوقة ولا في أهمية قوة تفاصيلها ولكن في أن يرويها فاعلها. ربما تكون سابقة أن يروي شاب عاش ضمن تنظيم " الدولة الإسلامية" أو ما يصطلح عليه بـ"داعش" تجربته إلى الرأي العام. كثيرة هي الشهادات التي جاءت من مقاتلي تنظيم الدولة الإسلامية، تحت الضغط وتحت وقع الأسر. هذه الشهادة ليست بشهادة أسير ولا مضطر. إنها شهادة حرة. شهادة من الداخل. خطّت بحرية كاملة دون ضغوط. شهادة كاملة لمسار رحلة تمت بوعي واختيار. الكتاب فضلا عن كونه رواية حقيقية لتجربة القتال والحياة في الرقة وغيرها من المدن السورية. هو أيضا استرجاع النشأة والطفولة والمراهقة قبل أن يصبح محمد الفاهم، راوي الحكاية مقاتلا في تنظيم الدولة الإسلامية. أردت فيها أن أفهم، وأراد هو أن ينقل ما وقع له. [ويضيف الكاتب حول التّعريف بمنهجية عمله بأنه] في الجانب المضموني أيضا وحتى يبتعد الكاتب عن إعطاء معلومات جافة حرصتُ أن يكون الكتاب أشبه بالرواية المشوّقة تستخدم تقنيات السرد وتستعمل أدوات الحكيم عبر تقنيات المراوحة بين السيرة الذاتية والغيرية. فاعتمدت ضمير المتكلم في أجزاء حديثة مهمة من الكتاب وتدخلت في العديد من المواضيع التي تتطلب تدخلني دون أن تفسد سياق السرد ودون إسقاطات عديمة الجدوى"²⁰⁴.

²⁰³ يحمّد هادي. (2017). كنت في الرقة: هارب من الدولة الإسلامية (ط.3). تونس: دار نقوش عربية.

²⁰⁴ نفس المرجع، ص 9-16.

أ. مضمون النص

- أخبروك أن محمد الزين [صديق محمد الفاهم في تونس والذي سبقه في الهجرة إلى "الدولة الإسلامية" والملقب بـ"أبي دجاجة"] لم يكن الأول الذي قتلته الدولة متهمه إياه بتبني أفكار الغلو والخوارج. كان قبله الشرعي أبو جعفر الحطاب الذي كَفَّر جميع الفصائل الإسلامية في سوريا وأبو مصعب التونسي الذي كَفَّر تنظيم القاعدة وأسامة بن لادن وأبو عمر الكويتي وغيرهم من الشرعيين الذين سجنتهم وقتلتهم الدولة. كانت الخصومات العقائدية التي اكتشفتها في الدولة فرصة لك من أجل متابعة الحوارات التي تجري سرا والأسئلة التي يطرحها البعض حول مسألة عدم العذر بالجهل. اكتشفت أنك في ماكينة من التكفير الذي لا نهاية له. فرقة تكفر الأخرى. في نهاية الأمر لن يبقى من الإسلام إلا اسمه. تدرج بك البحث مع بعض أصحابك إلى طرح السؤال الأساسي. ما الغاية الأصلية لوجودك هنا في الشام؟ الأکید أن غاية وجودك ليست القتال بحد ذاته ولكن الغاية هي بحسب تعبيرك " توحيد الله عز وجل" ولكن ما هو التوحيد؟ كيف ينتهي تحقيق التوحيد إلى حالة التقتيل المتسلسل داخل الطائفة الواحدة؟ كيف تضيق دوائر التكفير داخل العقيدة الواحدة رويدا رويدا لتضيق معها صفة الطائفة الناجية ولتتحول إلى بضعة أفراد من مليار مسلم يعيشون في هذا العالم؟ ! كان الأمر يتعلق بأكبر صدمة تواجهك منذ عرفت هذا المنهج. هل يتعلق الأمر بخطأ مسيرة كاملة؟ ! [...] عدت بعد هذه الأسئلة إلى قضية مسألة طلب العلم ووجوب البحث عن الحقيقة. بالنسبة إليك أصبح هناك شك في متانة إسلام كل رموز السلفية الجهادية. اتضح لك أن تطبيق بعض المنطلقات ونفس الرؤية سيؤديان بالضرورة إلى تكفير الدولة الإسلامية ذاتها وتكفير أمير مؤمنها ! كان الأمر بالنسبة إليك هو ضياع البوصلة. من أنت؟ وماذا تريد؟ وما الغاية أصلا من وجودك في الشام؟ وإذا كانت الدولة منحرفة وكافرة فما حكم تنظيم القاعدة؟ ما حكم أيمن الظواهري الذي يعذر بالجهل؟ وما حكم أسامة بن لادن؟ شعرت أنك ضائع اكتشفت أن عليك أن تبحث عن نفسك وسط كل هذا النفق الطويل الذي لا نهاية له. بدأت البحث دون أن تعرف آلية البحث ومنهجيته. لم تكن الكتب متوفرة وكان استعمال الانترنت يمثل مشكلة في الرقة بالنظر إلى بطئها الشديد ومراقبة محلات الإنترنت من قبل أمني الدولة. في تلك الفترة، استمعت إلى الكثير من دروس عمر الحازمي الصوتية على مواقع الإنترنت باحثا عن أي كتاب له. بطبيعة الحال كانت الدولة تمنع مقاتليها من سماع أو قراءة ما يقوله هذا الأخير. كان الإقدام على هذا الأمر بالنسبة إليك خطرا حقيقيا على أمنك وسلامتك الجسدية إذا ما تفتن لك أمنيو الدولة. قرأت واستمعت أيضا لدروس تركي البنعلي.

شرعيّ الدولة وأحد المقربين من البغدادي. بين البنعلية والحازمية في الدولة، صنف ثالث من أمثالك، جاء برؤية بسيطة هي ما كنت تعتقد انه "جهاد في سبيل الله" دون أن تعلم الفروقات العقائدية والخصومات الجارية التي تنتهي إلى الهدم والدم والتقتيل تحت ذريعة وصف الخصوم بالخروج والغلو. كان الكل يدعي انه الفرقة الناجية ! لم يكن الصراع بين البنعلية والحازمية في الدولة صراعا بسيطا. أحدهما يعتقد أن الثاني على مذهب الخوارج والثاني يعتقد أن الأول كافر مشرك. كان نفقا طويلا لا نهاية له. فهمت أنك أمام منهج متتال من التكفير سوف يؤدي بك إلى نتيجة مفادها تكفير بالتسلسل، الحازمي منتهاه تكفير لمنهج الدولة التي ناقضت بدورها منهج القاعدة التي نهلت بدورها من منهج السلفية الجهادية والتي تجاوزت بدورها منهج الإخوان الذي ألقى بدوره منهج عوام المسلمين. نفس المنطق سوف يؤدي أيضا إلى تكفير الحازمي ولكل القائلين بعدم العذر بالجهل لسبب ما. سوف تنتهي يوما إلى مقولة "المسلم الأخير" اقتداءا بمقولة "اليهودي الأخير" الشهيرة. [...] كان أول شيء فكرت فيه في تلك الفترة هو كيفية اعتزالك القتال وعدم الاستجابة لنداءات النفير، رغم حرقك له وحبك للسلاح والغزوات. [...] في هذه المرحلة، لم يكن الأمر يتعلق بالنسبة إليك، بمجرد انتقادات لتصرفات قادة الدولة وأخطاء الحروب وشبهات خيانات أدت إلى قتل المئات من مقاتليها في كوباني وبيجي وتل أبيض وغيرها. أصبح الأمر يتعلق بانتقادات لمنهج الدولة بحد ذاته والأسس التي انبنت عليها. وإذا كانت تهمة الانتقادات الأولى هي "التخذيل" وربما السجن والتعذيب فإن تهمة الشك في معتقدات الدولة سيؤدي بك حتما إلى القتل والصلب بتهمة الغلو أو الردة. كانت عمليات التصفيات التي تجرى ليلا في مطار كيشيش، وهو التاريخ السري الذي لا يعلمه المهاجرون القادمون إلى ما يحسبونه دولتهم الإسلامية. هذه الدولة تصفي كل من يخالفها المنهج حتى ولو كان من أبنائها.²⁰⁵

في خضم تفكيري في قضية العذر بالجهل، شعرت بالضياح. هل يمكن أن يكون كل ما قمت به باطلا؟ كنت أشرك أصحابي المقربين هواجسي وأفكاري. كنا نبحث عن الحقيقة. لم يضرنا أننا كنا مخطئين. كنا في دوامة ونفق طويل لا ندري إلى ما سيؤول بنا. ولكننا حسنا أمرنا وقرّر غالبيتنا الخروج من الدولة. يجب أن نجد مخرجا وسط هذا النفق الطويل الذي لا نهاية له. فيما يخصني وبعد شفائي من البوصفير، قررت الاعتزال محاولا إيجاد الأعذار لعدم الذهاب إلى مقر الكتيبة. كنت عازما على البحث عن بوصلتي قبل خوض أية معركة جديدة مع كتيبة سيف الدولة. كانت حجتي أمام قائد كتيبتي من أجل التهرب من القتال، هو أنني مازلت مريضا من بقايا البوصفير. كنت أحاول كسب الوقت واعداء إياه كل مرة بالقدم

²⁰⁵ نفس المرجع. ص 147-151.

إلى مقر الكتيبة دون أن أفعل. كان قراري نابعا من مسألة تعليق أية مشاركة لي في الغزوات حتى يتبين لي الحق. في ذات الوقت كنت أحاول إقناع نفسي بتأويل معين للآية التي تقول "وقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك". بما يعنيه ذلك من طمعي في أن يحاسبني الله فردا بحسب نيتي. لم أستطع مواصلة التهرب أكثر. كان غيابي ملحوظا. قررت العودة دون رغبة مني إلى مقر الكتيبة. [...] ترأس الشرعيّ أبو مروان المصري اجتماع كتيبتنا، ألقى فينا كلمة. كان أبو مروان المصري أحد الشرعيين الذين لهم سطوة في الكتيبة ولأسباب أجهلها كان له كره غريب تجاه التوانسة. خطب فينا قائلا " إنه ها قد بدأ العد التنازلي للمعركة وبعد سويغات قليلة ستفتح ولاية جديدة في الدولة اسمها ولاية إدلب!". زلزلت أركان المسجد بالتكبيرات. كبرت مع من كبر لم يكن لي في هذه الأجواء الحماسية النارية إلا أن أكبر فيمن يكبر وأن أردد ما كانوا يرددون وإلا فإني سأصبح محل شبهة!. كنت حزينا لا ادري ما أنا فاعل. قد أموت في معركة لست مقتنعا بها. كنت جنديا مثل آلاف الجنود الذين شاركوا مجبرين في حروب سابقة في مناطق عدة في تاريخ هذا العالم. بعضهم قضى نحبه وبعضهم نجا دون أن يكون لهم الخيار في تحديد مصيرهم. الأكيد أن هناك شبانا مثل حالي في الدولة. ذهبت دمائهم هدرا لأنه لم تكن لهم الجرأة ولا القدرة على مغادرة هذا النفق الطويل. أسوأ الفرضيات أن تكون جنديا مطيعا في المكان الخطأ والزمان الخطأ كحالي في غزوة إدلب المنتظرة. 206

- ككل طفل في مثل عمري، كنت دائم السؤال لأمي حول وجود الله وأين هو؟ ومن أين نحن قادمون؟ وإلى أين نحن سائرون؟ كنت أسألها عن محمد وعن الإسلام والقرآن. كانت أسئلة عادية بالنسبة لطفل بدأ يتلمس الوجود المادي حوله. كانت أمني تحاول إجابتي عن أسئلتي بالقدر الممكن وبحكم أسئلتي الكثيرة كانت ترد علي أحيانا بشيء من الضيق بأني لما أكبر سوف أعرف الكثير من الأشياء التي أجهلها اليوم. ثم كبرت وظننت أنني عثرت على إجابات لأسئلتي. قطعت آلاف الكيلومترات حافيا عبر الصحراء الليبية وأدمت كفيّ الأسلاك الشائكة على حدود تل أبيب. هاجرت إلى الشام من أجل البحث عن معاني الإسلام والقرآن. ظننت أنني وصلت، وجددتني في نهاية الرحلة أمام سراب دابق. المهم وفي خصوص أمني وعندما أقوم بشيء يضايقها أو عندما أشاكس أحدا من أبناء الجيران أو أضربه كانت تتهرني وتتوعدني بأن الله سيقوم بإدخالي إلى النار وأنه سيحرقني بها وان الناس بعد الموت سيدخلون الجنة أو النار بحسب أفعالهم وطاعتهم. كانت هذه أكثر الأشياء التي تخيفني وتدخل في نفسي الرهبة. منذ سنواتي المبكرة في صغري كان الخوف الشديد من النار ومن عقاب

الله يتبعني ويتمكنني. تطور الأمر فيما بعد إلى تفكير دائم في العذاب والعقاب الأخروي. لا شيء عندي يضاهي عقاب الله وغضبه لهذا السبب فإن الأمر المطلوب مني هو إرضاءه الدائم. ربما بسبب هذا الشعور الدائم بمراقبة الله لي وبعبابه الأخروي لم أتجرأ طوال فترة شبابي ومراهقتي على ارتكاب ما يعتبر في الدين من المحرمات. كانت أمي حريصة على صلاتي منذ صغري. لم انقطع يوماً عنها باستثناء فترة قصيرة في السنة الرابعة ابتدائياً، في سن التاسعة تقريباً. كانت الصلاة بالنسبة إلي بمثابة الأمر الذي لا نقاش فيه ولا جدال. في سنوات مراهقتي كنت وكبقية الأولاد مغرماً بالفتيات والخروج معهن ولكن هذا لم يمنعني من المحافظة على صلاتي. كنت أعيش بين عالمين. من بين الحوادث التي بقيت عالقة في ذهني في الفترة التي انقطعت فيها عن صلاتي في السنة الرابعة ابتدائياً هو ملاحظة أمي ذلك. حينها قالت لي جملة بقيت عالقة في ذهني بقية حياتي: "ظننت أن ابني أصبح رجلاً!". كانت هذه الجملة فيما بعد أو هكذا اعتقد، سبباً في تمسكي بالصلاة في كل حلي وترحالي ودافعا مهما لي في بقية حياتي. كانت جملة أمي محفزة ومؤلمة لي في الآن ذاته.²⁰⁷ (181-183)

- في فترة مراهقتي وإلى جانب الهم الذي أحمله لفلسطين ورغبتني في الجهاد تولد عندي هم آخر، جاء عرضاً، وهو رغبتني الشديدة في حفظ القرآن. [...] كان إعجاب أمي بتلاوة النبي [إمام صلاة التراويح] يثير الغيرة في نفسي. لا أريد أحداً أن ينال إعجاب أمي سواي. يجب أن أكون الشخص الوحيد في هذا العالم الذي تفضله أمي! عاهدت نفسي وقتها أن أبداً في حفظ القرآن حتى أكون الأقرب لأمي. سأصلي بالناس بدل النبي يوماً ما. هذا ما اعتقدته وقتها فعلاً. [...] كنت شاهداً على تسليم الجوائز من أعلى سلطة رسمية في ولاية نابل في أحد المساجد يوم السابع والعشرين من رمضان وهو اليوم الموافق لليلة القدر بالنسبة إلى عموم التونسيين. نمت رغبتني في حفظ القرآن. أتذكر أنني كنت يوماً في مسجد الكرامة مع ابن خالتي الذي يكبرني سناً، عندما سألته حول سبب كل هذا الجمع في المسجد. قال لي يوماً إنهم حفظوا القرآن وأضاف بسخرية "هذا ليس حالك أنت!". يوماً قطعت وعداً لابن خالتي بأن أكون السنة القادمة من بين المكرمين الذين سينالون جائزة في مثل هذا المجلس. ابتسم ابن خالتي. لا أدري هل كانت ابتسامته سخرية أم استغراباً من الوعد الذي قطعه على نفسي. كنت وقتها في سنوات الإعدادي. لم تكن الدراسة تعني لي الكثير ولكن حفظ القرآن أصبح لي هدفاً. في نهاية شهر رمضان من ذلك العام، عدت إلى إمام مسجدنا وطلبت منه أن يدلني على من يعلمني حفظ القرآن. قادني إمام مسجدنا إلى جامع الربط في منطقة تحمل

²⁰⁷ نفس المرجع. ص 181-183.

نفس المسمى حيث وجدت مؤدبا يحفظ المراهقين والأطفال القرآن. كان لي هذا المسجد اكتشافا. في هذا المسجد تسنى لي وقتها لقاء كثير ممن كنت أسميهم "الملتحين". كنت كلما حفظت سورة جديد، سارعت بإخبار أمي بسرور كبير. ورغم تشدد مدرسنا في تحفيظنا وتأديبه لي من أجل الأخطاء التي ارتكبتها، فإن ضربه الخفيف كان بردا وسلاما علي بخلاف ضرب المعلمين في المدرسة. كان مدرس القرآن الذي يسمى في اللهجة التونسية "المِدْب" يؤكد لي في هذه المرحلة أنه ليس من المهم حسن التلاوة ولكن الأهم هو قواعد الحفظ. عشت في مسجد الربط أجمل أيامي في ظلال القرآن. [...] كان حفظ القرآن كاملا هدفا لي. تحول من مجرد رغبة لإرضاء أمي إلى عشق شخصي. لم ينقطع هذا العشق في كل مراحل حياتي اللاحقة. خرجت من تونس بعدها مهاجرا وأنا حافظ لخمسة وأربعين حزبا ثم أكملت ما تبقى من الأحزاب في الرقة. كنت في الدولة أعتنم الأوقات التي تتخلل الغزوات من أجل مراجعة ما حفظته وحفظ آيات وسور جديدة. ظل هذا الكتاب محفزا لي ومرشدا. قد أزيغ أياما وقد أشرد ولكنه انغرس في قلبي مسيطرا على حياتي.²⁰⁸

- في مرحلة الثانوية في نابل تعرفت على الكثير من الأصدقاء الجدد. كان من بينهم شاب أنيق يدعى "أسامة". ما جذبني في شخصية هذا الأخير أنه يجمع بين جانبين متباعين وهو أنه ملتحم ومتدين ويمارس أيضا رياضة الرقص الشبابية والتي تعرف بالبريك Break كما كان مغرما بالدراجات النارية مثلي. مع أسامة بدأت الاستماع إلى بعض المشايخ السلفيين وكان من بينهم خالد الرّاشد المعروف بدروس "الرقائق" والتي تتحد عن الموت وعذاب القبر وعن الجنة والنار بطريقة تثير الكثير من العواطف. يُعرف عن الرّاشد أنه بكّاء في دروسه. كنت من المتابعين لدروسه باستمرار. كنت أنزلها من الإنترنت لأستمع إليها أثناء جولاني في المدينة. في خضم كل هذه التغيرات التي وقعت لي في تلك الفترة، كانت أمي مغيبة تماما عن عالمي الخاص. كانت أحيانا تقلق حينما أتأخر في العودة من صلاة لكن دون أن تذهب في قلقها بعيدا. كانت تتيح لي هامشا كبيرا من الحرية لأنها تثق في كوني لن أرتكب ما يغضبها. كنت أعود أحيانا إلى المنزل برائحة الدخان بعد سهرات السمر مع بعض صديقاتي من الفتيات، بالتوازي مع عالمي الآخر عالم حفظ القرآن والفئة المسلمة وحلم الجهاد في فلسطين وورقائقي خالد الرّاشد. لم أشعر بتناقض بين ارتدائي سراويل الجينز وقبعات الهيب هوب وارتدائي من الغد لقميص صلاة أبيض ناصع للذهاب إلى المسجد. تعايشت مع هذين العالمين في داخلي دون تضارب ولا تناقض إلى حين. كان هذان العالمان متواجدين في غالبية الشباب الذين أعرفهم من حولي. يحبون الله وحفظ القرآن والجنة ويخافون النار

ولكنهم يعيشون على وقع العصر؛ موسيقى وسهرات اللعب الليلية. "على نفسها جنت براقش". [...] مضت الأيام وتوطدت فيها صداقتي مع أسامة إلى غاية اليوم الذي عرض علي فيه أن أشاركهم مباراة كرة قدم في إحدى بطاح المدينة. [...] المهم وفيما يخص مباراتنا قال لي أسامة يومها إن المباراة تجمع "الإخوة". كان سني وقتها سبعة عشر عاما. وصلت إلى الملعب، لاحظت في ذلك الحين أن كل الشباب تقريبا وقتها ملتج. كان عددنا تقريبا إثني عشر شخصا. بدأنا المباراة. فجأة طوق الملعب من الجهات الأربع. كان رجال الأمن السياسي والذين علمت فيما بعد أنها الفرقة المختصة في كل مكان حولنا. جمعونا وقادونا جميعا إلى منطقة الأمن بالمدينة. كان المشهد صادما بالنسبة إلي. كانت هذه فاتحة مرحلة جديدة من حياتي.²⁰⁹

في تلك الفترة كنا نعيش على وقع كثافة مشايخ السلفية القادمين من الجزيرة العربية الذين جاؤوا بالعشرات من أجل لإلقاء محاضرات ودروس في المساجد التي أصبحت مفتوحة على الدوام. كان أول درس حضرته في تلك الأيام للشيخ البشير بن حسين. حضر وقتها المحاضرة جمهور غفير في الجامع الكبير بدار شعبان الفهري. لم أكن أعرف الشخص وقتها وعلمت فيما بعد انه من شيوخ "المداخلة" وهو المصطلح الذي يطلق على السلفية العلمية والتي كانت لي مع أتباعها صولات وجولات في نابل. لم أتردد بعدها في تحريض أبناء الحيّ على المداخلة. لم يفهم الكثير منهم معنى المداخلة ولكنهم فهموا أنهم لا يلتزمون حقيقة بالشريعة. لم يكن الأمر يتعلق بالنسبة لأبناء حيّ بمجرد كره المداخلة، فقد كان الأمر حبا وتقديرا لي ! بدأت أتابع الدروس في كل المساجد تقريبا. تعرفت في تلك الفترة على الشيخ الخطيب الإدريسي. أصبح شيخي بلا منازع أتابعه في كل تنقلاته وكل دروسه التي يلقاها. كان أول درس حضرته للإدريسي بالجامع الكبير في مدينة سوسة ثم حضرت له درسا آخر بجامع سيدي عاشور بمدينة نابل. منذ ذلك الحين، أصبحت متابعا وفيما لدروس الإدريسي، كما قمت بزيارته عديد المرات في بيته في سيدي علي بنعون بولاية سيدي بوزيد وسط البلاد. قطعت آلاف الكيلومترات من أجل دروس الإدريسي. توطدت علاقتي به أكثر وأصبحت علاقة شخصية بفضل أيمن مشماش الذي كان من المترددين عليه باستمرار. كان أبو ذر سببا في أن نكون من المقربين من شيخ سيدي علي بنعون. وقتها كنا نستفتيه في كل كبيرة وصغيرة. كان الشيخ الضرير وقتها مرجعا لي ومثلي الأعلى. أصبحت مجموعتنا محسوبة على الخطيب الإدريسي وكنا نتبعه في كل قراراته ورؤيته للمشهد العام في البلاد. حينما رفض الخطيب تسمية "أنصار الشريعة" التي أطلقت على تيار السلفية الجهادية

²⁰⁹ نفس المرجع. ص 192-195.

بتونس من قبل مجموعة سيف الله بن حسين عقب مؤتمر سكرة شمال العاصمة في أفريل 2011، ساندناه في موقفه. اعتبر الإدريسي وقتها هذه التسمية تقسيما للمسلمين. لم ننضم كمجموعة إلى "أنصار الشريعة" ولكن كانت لنا علاقات وثيقة بإخواننا في التيار السلفي الجهادي بشكل عام. [...] في تلك الأيام شاركت رفقة صاحبي رفيق الغول في دورة شرعية نظمت في مدينة القيروان في احد المنازل. في هذه الدورة الشرعية التقيت العديد من شباب التيار الجهادي كسيف الدين الرايس الذي تقلد في تلك الفترة مهمة الناطق الرسمي باسم أنصار الشريعة [...] في هذه الدورة جلب لنا مشايخ سلفيون عديدون من الجزيرة العربية ومن مصر. تابعت هذه الدورة الشرعية حوالي شهرين. كانت الدروس فيها حول شروط لا إله إلا الله والأصول الثلاثة وكل الأدبيات التي تتعلق بالمنهج السلفي الجهادي. انتهت الدورة وقتها بمنحي جائزة حفظ القرآن.²¹⁰

ب. تحليل مضمون النص

سوف نعتمد، كخطوتين أوليتين، في تحليل مضمون النص المطروح على فرز الأفكار المهمة، أو وحدات التحليل، في البداية. وذلك وفق الإطار المرجعي المشار إليه في المحور الأول من هذا البحث. ثم بعد ذلك سنعمل على تكوين فئات التصنيف، أو التيمات، من خلال التركيب اللفظي لفئات التحليل؛ كما تم القيام به خلال تحليل مضمون النص الأول في المحور السابق.

I. وحدات التحليل

وحدات التحليل هي عبارة عن الأفكار المهمة أو المتكررة، حسب الإطار المرجعي للتحليل. وهي عبارة عن ألفاظ وعبارات تحمل دلالة معينة بالنسبة للسياق الجزئي للبحث، الإطار البحثي للإشكالية الفرعية. ويتم استخراج هذه الأفكار المهمة باستخدام تقنية الترميز، الانتقاء المعلم. وقد تم ترميز الأفكار المهمة لهذا النص عن طريق تسويد مجموعة من عباراته، كما هو مبين في النص، باعتبارها وحدات تحليل النص. وهي كالاتي:

²¹⁰ نفس المرجع. ص 214-219.

(1) أخبروك أن محمد الزين [صديق محمد الفاهم في تونس والذي سبقه في الهجرة إلى "الدولة الإسلامية" والملقب بـ"أبي دجاجة"] لم يكن الأول الذي قتلته الدولة متهمه إياه بتبني أفكار الغلو والخوارج. كان قبله الشرعي أبو جعفر الحطاب الذي كَفَّر جميع الفصائل الإسلامية في سوريا وأبو مصعب التونسي الذي كَفَّر تنظيم القاعدة وأسامة بن لادن وأبو عمر الكويتي وغيرهم من الشرعيين الذين سجنتهم وقتلتهم الدولة

(2) كانت الخصومات العقائدية التي اكتشفتها في الدولة فرصة لك من أجل متابعة الحوارات التي تجري سرا

(3) اكتشفت أنك في ماكينه من التكفير الذي لا نهاية له.

(4) فرقة تكفر الأخرى

(5) كيف ينتهي تحقيق التوحيد إلى حالة التقتيل المتسلسل داخل الطائفة الواحدة؟

(6) كيف تضيق دوائر التكفير داخل العقيدة الواحدة رويدا رويدا لتضيق معها صفة الطائفة الناجية

(7) عدت بعد هذه الأسئلة إلى قضية مسألة طلب العلم ووجوب البحث عن الحقيقة

(8) أصبح هناك شك في منانة إسلام كل رموز السلفية الجهادية

(9) كان الأمر بالنسبة إليك هو ضياع البوصلة. من أنت؟ وماذا تريد؟ وما الغاية أصلا من وجودك في الشام

(10) شعرت أنك ضائع اكتشفت أن عليك أن تبحث عن نفسك وسط كل هذا النفق الطويل الذي لا نهاية له

(11) بطبيعة الحال كانت الدولة تمنع مقاتليها من سماع أو قراءة ما يقوله هذا الأخير

(12) الإقدام على هذا الأمر بالنسبة إليك خطرا حقيقيا على أمنك وسلامتك الجسدية إذا ما تقطن لك أمنيو الدولة

(13) صنف ثالث من أمثالك، جاء بروية بسيطة هي ما كنت تعتقد انه "جهاد في سبيل الله" دون أن تعلم الفروقات العقائدية والخصومات الجارية التي تنتهي إلى الهدم والدم والتقتيل تحت ذريعة وصف الخصوم بالخروج والغلو.

(14) كان الكل يدعي انه الفرقة الناجية

(15) لم يكن الصراع بين البنعلية والحازمية في الدولة صراعا بسيطا

(16) أحدهما يعتقد أن الثاني على مذهب الخوارج والثاني يعتقد أن الأول كافر مشرك

(17) فهمت أنك أمام منهج متال من التكفير سوف يؤدي بك إلى نتيجة مفادها تكفير بالتسلسل

(18) كان أول شيء فكرت فيه في تلك الفترة هو كيفية اعتزالك القتال وعدم الاستجابة لنداءات النفير، رغم حرقتك له وحبك للسلاح والغزوات

- (19) أصبح الأمر يتعلق بانتقادات لمنهج الدولة بحد ذاته والأسس التي انبنت عليها
- (20) تهمة الشك في معتقدات الدولة سيؤدي بك حتما إلى القتل والصلب بتهمة الغلو أو الردة
- (21) عمليات التصفيات التي تجرى ليلا في مطار كشييش، وهو التاريخ السري الذي لا يعلمه المهاجرون القادمون إلى ما يحسبونه دولتهم الإسلامية
- (22) الدولة تصفي كل من يخالفها المنهج حتى ولو كان من أبنائها.
- (23) في خضم تفكيري في قضية العذر بالجهل، شعرت بالضياع.
- (24) هل يمكن أن يكون كل ما قمت به باطلا؟
- (25) كنا نبحث عن الحقيقة
- (26) لم يضرنا أننا كنا مخطئين
- (27) كنا في دوامة ونفق طويل لا ندرى إلى ما سيؤول بنا
- (28) حسنا أمرنا وقرّر غالبيتنا الخروج من الدولة.
- (29) كنت عازما على البحث عن بوصلتي قبل خوض أية معركة جديدة مع كتبية سيف الدولة
- (30) كانت حجتي أمام قائد كتبتي من أجل التهرب من القتال، هو أنني مازلت مريضا من بقايا البوصفير.
- (31) كان قراري نابعا من مسألة تعليق أية مشاركة لي في الغزوات حتى يتبين لي الحق
- (32) لم أستطع مواصلة التهرب أكثر. كان غيابي ملحوظا. قررت العودة دون رغبة مني إلى مقر الكتبية
- (33) كبرت مع من كبر لم يكن لي في هذه الأجواء الحماسية النارية إلا أن أكبر فيمن يكبر وأن أردد ما كانوا يرددون وإلا فإني سأصبح محل شبهة
- (34) قد أموت في معركة لست مقتنعا بها
- (35) كنت جنديا مثل آلاف الجنود الذين شاركوا مجبرين في حروب سابقة في مناطق عدة في تاريخ هذا العالم.
- (36) الأكيد أن هناك شبابا مثل حالي في الدولة. ذهبت دمائهم هدرًا لأنه لم تكن لهم الجرأة ولا القدرة على مغادرة هذا النفق الطويل.
- (37) أسوأ الفرضيات أن تكون جنديا مطيعا في المكان الخطأ والزمان الخطأ كحالي في غزوة إدلب المنتظرة.
- (38) ككل طفل في مثل عمري، كنت دائم السؤال لأمي حول وجود الله وأين هو
- (39) من أين نحن قادمون؟ وإلى أين نحن سائرون
- (40) كنت أسألها عن محمد وعن الإسلام والقرآن

- (41) كانت أسئلة عادية بالنسبة لطفل بدأ يتلمس الوجود المادي حوله
- (42) كبرت وظننت أنني عثرت على إجابات لأسئلتني.
- (43) هاجرت إلى الشام من أجل البحث عن معاني الإسلام والقرآن
- (44) ظننت أنني وصلت
- (45) وجددتني في نهاية الرحلة أمام سراب دابق.
- (46) عندما أشاكس أحدا من أبناء الجيران أو أضربه كانت تنهرني وتتوعدني بأن الله سيقوم بإدخالني إلى النار وأنه سيحرقني بها
- (47) الناس بعد الموت سيدخلون الجنة أو النار بحسب أفعالهم وطاعتهم
- (48) كانت هذه أكثر الأشياء التي تخيفني وتدخل في نفسي الرهبة
- (49) في صغري كان الخوف الشديد من النار ومن عقاب الله يتبعني ويتملكني
- (50) تطور الأمر فيما بعد إلى تفكير دائم في العذاب والعقاب الآخروي
- (51) لا شيء عندي يضاهي عقاب الله وغضبه
- (52) المطلوب مني هو إرضاءه الدائم
- (53) كانت أمي حريصة على صلاتي منذ صغري.
- (54) كانت الصلاة بالنسبة إلي بمثابة الأمر الذي لا نقاش فيه ولا جدال
- (55) في سنوات مراهقتي كنت وكبقية الأولاد مغرما بالفتيات والخروج معهن ولكن هذا لم يمنعني من المحافظة على صلاتي
- (56) في الفترة التي انقطعت فيها عن صلاتي في السنة الرابعة ابتدائيا هو ملاحظة أمي ذلك. حينها قالت لي جملة بقيت عالقة في ذهني بقية حياتي: "ظننت أن ابني أصبح رجلا!".
- (57) هذه الجملة فيما بعد أو هكذا اعتقد، سببا في تمسكي بالصلاة في كل حلي وترحالي
- (58) كانت جملة أمي محفزة ومؤلمة لي في الآن ذاته.
- (59) في فترة مراهقتي وإلى جانب الهمّ الذي أحمله لفلسطين ورغبتني في الجهاد
- (60) تولد عندي همّ آخر، جاء عرضا، وهو رغبتني الشديدة في حفظ القرآن
- (61) إعجاب أمي بتلاوة النوبي [إمام صلاة التراويح] يثير الغيرة في نفسي.
- (62) لا أريد أحدا أن ينال إعجاب أمي سواي
- (63) يجب أن أكون الشخص الوحيد في هذا العالم الذي تفضله أمي
- (64) عاهدت نفسي وقتها أن أبدا في حفظ القرآن حتى أكون الأقرب لأمي
- (65) سأصلي بالناس بدل النوبي يوما ما

- (66) كنت شاهدا على تسليم الجوائز من أعلى سلطة رسمية في ولاية نابل في أحد المساجد يوم السابع والعشرين من رمضان وهو اليوم الموافق لليلة القدر بالنسبة إلى عموم التونسيين. نمت رغبتي في حفظ القرآن.
- (67) قطعت وعدا لابن خالتي بأن أكون السنة القادمة من بين المكرمين
- (68) لم تكن الدراسة تعني لي الكثير ولكن حفظ القرآن أصبح لي هدفا
- (69) في هذا المسجد تسنى لي وقتها لقاء كثير ممن كنت أسميهم "الملتحن".
- (70) كلما حفظت سورة جديد، سارعت بإخبار أمي بسرور كبير.
- (71) ضربه الخفيف كان بردا وسلاما علي بخلاف ضرب المعلمين في المدرسة.
- (72) عشت في مسجد الربط أجمل أيامي في ظلال القرآن
- (73) كان حفظ القرآن كاملا هدفا لي. تحول من مجرد رغبة لإرضاء أمي إلى عشق شخصي.
- (74) ظل هذا الكتاب محفزا لي ومرشد.
- (75) قد أزيغ أياما وقد أشرد ولكنه انغرس في قلبي مسيطرا على حياتي
- (76) في مرحلة الثانوية في نابل تعرفت على الكثير من الأصدقاء الجدد. كان من بينهم شاب أنيق يدعى "أسامة".
- (77) ما جذبني في شخصية هذا الأخير أنه يجمع بين جانبين متباعدين وهو انه ملتح ومتدين ويمارس أيضا رياضة الرقص الشبابية
- (78) مع أسامة بدأت الاستماع إلى بعض المشايخ السلفيين
- (79) خالد الرّاشد المعروف بدروس "الرقائق" والتي تتحد عن الموت وعذاب القبر وعن الجنة والنار بطريقة تثير الكثير من العواطف.
- (80) يُعرف عن الرّاشد أنه بكاء في دروسه
- (81) كنت من المتابعين لدروسه باستمرار.
- (82) أنزلها من الإنترنت لأستمع إليها أثناء جولاني في المدينة.
- (83) كنت أعود أحيانا إلى المنزل برائحة الدخان بعد سهرات السمر مع بعض صديقاتي من الفتيات، بالتوازي مع عالمي الآخر عالم حفظ القرآن والفئة المسلمة وحلم الجهاد في فلسطين وراقائق خالد الرّاشد
- (84) لم أشعر بتناقض بين ارتدائي سراويل الجينز وقبعات الهيب هوب وارتدائي من الغد لقميص صلاة أبيض ناصع للذهاب إلى المسجد. تعايشت مع هذين العالمين في داخلي دون تضارب ولا تناقض إلى حين.
- (85) هذان العالمان متواجدين في غالبية الشباب الذين أعرفهم من حولي.

- (86) يحبون الله وحفظ القرآن والجنة ويخافون النار ولكنهم يعيشون على وقع العصر؛
- (87) قال لي أسامة يومها إن المباراة تجمع "الإخوة". كان سني وقتها سبعة عشر عاما. وصلت
- (88) لاحظت في ذلك الحين أن كل الشباب تقريبا وقتها ملتج.
- (89) فجأة طوق الملعب من الجهات الأربع.
- (90) جمعونا وقادونا جميعا إلى منطقة الأمن بالمدينة.
- (91) كان المشهد صادما بالنسبة إلي
- (92) كانت هذه فاتحة مرحلة جديدة من حياتي.
- (93) في تلك الفترة كنا نعيش على وقع كثافة مشايخ السلفية القادمين من الجزيرة العربية الذين جاؤوا بالعشرات من أجل لإلقاء محاضرات ودروس في المساجد التي أصبحت مفتوحة على الدوام.
- (94) بدأت أتابع الدروس في كل المساجد تقريبا.
- (95) تعرفت في تلك الفترة على الشيخ الخطيب الإدريسي.
- (96) أصبح شيخي بلا منازع
- (97) أتابعه في كل تنقلاته وكل دروسه التي يلقيها
- (98) أول درس حضرته للإدريسي بالجامع الكبير في مدينة سوسة
- (99) أصبحت متابعا وفيما لدروس الإدريسي
- (100) قمت بزيارته عديد المرات في بيته
- (101) قطعت آلاف الكيلومترات من أجل دروس الإدريسي.
- (102) كنا نستفتيه في كل كبيرة وصغيرة.
- (103) كان الشيخ الضرير وقتها مرجعا لي ومثلي الأعلى.
- (104) أصبحت مجموعتنا محسوبة على الخطيب الإدريسي
- (105) وكنا نتبعه في كل قراراته ورؤيته للمشهد العام في البلاد.
- (106) في تلك الأيام شاركت رفقة صاحبي رفيق الغول في دورة شرعية
- (107) في هذه الدورة الشرعية التقيت العديد من شباب التيار الجهادي
- (108) في هذه الدورة جلب لنا مشايخ سلفيون عديدون من الجزيرة العربية ومن مصر
- (109) تابعت هذه الدورة الشرعية حوالي شهرين
- (110) كانت الدروس فيها حول شروط لا إله إلا الله والأصول الثلاثة وكل الأدبيات التي تتعلق بالمنهج السلفي الجهادي

II. فئات التصنيف

فئة التصنيف، أو التيمة، هي عبارة عن مجموعة من وحدات التحليل ذات الدلالات والمعاني المشتركة، أي تلك الأفكار المتكررة. وقد تم تكوين مجموعة من فئات التصنيف من خلال وحدات التحليل المستخرجة، سابقا، من النص. وهي كالآتي:

● التيمة الأولى: أسئلة طفل حول الله والوجود

➤ أفكارها المتكررة:

- ككل طفل في مثل عمري، كنت دائم السؤال لأمي حول وجود الله وأين هو
 - من أين نحن قادمون؟ وإلى أين نحن سائرون
 - كنت أسألها عن محمد وعن الإسلام والقرآن
 - كانت أسئلة عادية بالنسبة لطفل بدأ يتلمس الوجود المادي حوله
- **تعليق:** تبين لنا وحدات تحليل هذه التيمة نوعية الأسئلة التي كان يطرحها محمد الفاهم على أمه وهو لا يزال طفلا صبيبا، وهي أسئلة دينية وجودية تتعلق بالله وبالقرآن وبالرسول وبالوجود كله.

● التيمة الثانية: خوف الطفل من عقاب الله

➤ أفكارها المتكررة:

- عندما أشاكس أحدا من أبناء الجيران أو أضربه كانت تنهرني وتتوعدني بأن الله سيقوم بإدخالي إلى النار وأنه سيحرقني بها
- الناس بعد الموت سيدخلون الجنة أو النار بحسب أفعالهم وطاعتهم
- كانت هذه أكثر الأشياء التي تخيفني وتدخل في نفسي الرهبة
- في صغري كان الخوف الشديد من النار ومن عقاب الله يتبعني ويتمكنني
- تطور الأمر فيما بعد إلى تفكير دائم في العذاب والعقاب الأخروي
- لا شيء عندي يضاهي عقاب الله و غضبه
- المطلوب مني هو إرضاءه الدائم

➤ **تعليق:** تكشف لنا وحدات تحليل هذه التيمة عن القانون الجزائي الذي كان

مُسْتَدَخَلًا لدى الطفل محمد الفاهم، والذي كان معيارا لسلوكه ورادعا

لمشاجراته اليومية مع أقرانه، وهو معيار غيبي أخروي بشكل كلي، يتعلق بعقاب الله أو جزائه المنتظرين، النار أو الجنة. وقد كان لأمه الدور الأول والأخير في ترسيخ هذا القانون المطلق وجعله معيارا لمحاكماته العملية.

● التيمة الثالثة: أمي، سبب تعلقي الدائم بالصلاة

➤ أفكارها المتكررة:

- كانت أمي حريصة على صلاتي منذ صغري.
- كانت الصلاة بالنسبة إلي بمثابة الأمر الذي لا نقاش فيه ولا جدال
- في سنوات مراهقتي كنت وكبقية الأولاد مغرما بالفتيات والخروج معهن ولكن هذا لم يمنعي من المحافظة على صلاتي
- في الفترة التي انقطعت فيها عن صلاتي في السنة الرابعة ابتدائيا هو ملاحظة أمي ذلك. حينها قالت لي جملة بقيت عالقة في ذهني بقية حياتي: "ظننت أن ابني أصبح رجلا!".
- هذه الجملة فيما بعد أو هكذا اعتقد، سببا في تمسكي بالصلاة في كل حلي وترحالي
- كانت جملة أمي محفزة ومؤلمة لي في الآن ذاته.

➤ تعليق: توضح لنا وحدات تحليل هذه التيمة عن مدى تعلق الطفل محمد الفاهم

بشعيرة الصلاة والتزامه بأدائها، كما توضح أيضا الدور الكبير الذي لعبته أمه في حصول هذا الالتزام التعبدي من خلال مراقبتها إياه وتوجيهها المستمر له.

● التيمة الرابعة: هم حفظ القرآن لنيل إعجاب الأم ورضاها

➤ أفكارها المتكررة:

- تولد عندي هم آخر، جاء عرضا، وهو رغبتني الشديدة في حفظ القرآن
- إعجاب أمي بتلاوة النوبي [إمام صلاة التراويح] يثير الغيرة في نفسي.
- لا أريد أحدا أن ينال إعجاب أمي سواي
- يجب أن أكون الشخص الوحيد في هذا العالم الذي تفضله أمي
- عاهدت نفسي وقتها أن أبدا في حفظ القرآن حتى أكون الأقرب لأمي
- سأصلي بالناس بدل النوبي يوما ما

- كنت شاهدا على تسليم الجوائز من أعلى سلطة رسمية في ولاية نابل في أحد المساجد يوم السابع والعشرين من رمضان وهو اليوم الموافق لليلة القدر بالنسبة إلى عموم التونسيين. نمت رغبتني في حفظ القرآن.
 - قطعت وعدا لابن خالتي بأن أكون السنة القادمة من بين المكرمين
 - لم تكن الدراسة تعني لي الكثير ولكن حفظ القرآن أصبح لي هدفا
 - كلما حفظت سورة جديد، سارعت بإخبار أمي بسرور كبير
- **تعليق:** توضح لنا وحدات تحليل هذه التيمة عن تعلق محمد الفاهم الكبير بأمه وغيرته من كل شيء ينافس حبها له، إلى درجة أنه قرر الاهتمام بحفظ القرآن وتجويد قراءته فقط من أجل نيل إعجاب أمه ورضاها.

● التيمة الخامسة: أيام حفظ القرآن الجميلة مع الأصدقاء الملتحين

➤ أفكارها المتكررة:

- في هذا المسجد تسنى لي وقتها لقاء كثير ممن كنت أسميهم "الملتحين".
 - ضربه [يقصد المشرف على تحفيظ القرآن] الخفيف كان بردا وسلاما علي بخلاف ضرب المعلمين في المدرسة.
 - عشت في مسجد الربط أجمل أيامي في ظلال القرآن
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة تأثر محمد الفاهم بالأيام التي قضاها في كتاب حفظ القرآن رفقة أصدقائه الملتحين وحبه لتلك الأيام، رغم الضرب الخفيف الذي كان يتلقاه من عصي مؤدبه.

● التيمة السادسة: القرآن: العشق المرشد

➤ أفكارها المتكررة:

- كان حفظ القرآن كاملا هدفا لي. تحول من مجرد رغبة لإرضاء أمي إلى عشق شخصي.
- ظل هذا الكتاب محفزا لي ومرشد.
- قد أزيغ أياما وقد أشرد ولكنه انغرس في قلبي مسيطرا على حياتي

➤ **تعليق:** توضح لنا وحدات تحليل هذه التيمة تحول دافع حفظ القرآن عند محمد الفاهم من مجرد محاولة لنيل إعجاب الأم إلى عشق شخصي لهذا النشاط، إلى درجة تحول مضمون هذا العشق إلى قانون عقدي ومرشد حياتي.

● التيمة السابعة: الصديق الملتحي وبداية الإقبال على السلفيين

➤ أفكارها المتكررة:

- في مرحلة الثانوية في نابل تعرفت على الكثير من الأصدقاء الجدد. كان من بينهم شاب أنيق يدعى "أسامة".
- ما جذبني في شخصية هذا الأخير أنه يجمع بين جانبين متباعدين وهو انه ملتحم ومتدين ويمارس أيضا رياضة الرقص الشبابية
- مع أسامة بدأت الاستماع إلى بعض المشايخ السلفيين
- خالد الرّاشد المعروف بدروس "الرقائق" والتي تتحد عن الموت وعذاب القبر وعن الجنة والنار بطريقة تثير الكثير من العواطف.
- يُعرف عن الرّاشد أنه بكّاء في دروسه
- كنت من المتابعين لدروسه باستمرار.
- أنزلها من الإنترنت لأستمع إليها أثناء جولاني في المدينة.

➤ **تعليق:** تكشف وحدات تحليل هذه التيمة عن كون التقاء محمد الفاهم بأحد الشباب الملتحين خلال مرحلة الثانوية ومصاحبته له، كان مسألة حاسمة في استهلال محمد الفاهم لمشواره نحو الانتماء إلى تيار السلفية الجهادية.

● التيمة الثامنة: التناقضات المقبولة عند المراهق المتدين

➤ أفكارها المتكررة:

- كنت أعود أحيانا إلى المنزل برائحة الدخان بعد سهرات السمر مع بعض صديقاتي من الفتيات، بالتوازي مع عالمي الآخر عالم حفظ القرآن والفئة المسلمة وحلم الجهاد في فلسطين وراقائق خالد الرّاشد
- لم أشعر بتناقض بين ارتدائي سراويل الجينز وقبعات الهيب هوب وارتدائي من الغد لقميص صلاة أبيض ناصع للذهاب إلى المسجد. تعايشت مع هذين العالمين في داخلي دون تضارب ولا تناقض إلى حين.

- هذان العالمان متواجدين في غالبية الشباب الذين أعرفهم من حولي.
- يحبون الله وحفظ القرآن والجنة ويخافون النار ولكنهم يعيشون على وقع العصر

➤ **تعليق:** تخبرنا وحدات تحليل هذه التيمة عن مسألة غامضة بعض الشيء، وتحتاج في الواقع إلى فرد بحث خاص حولها، حيث أن الشباب المتدين، حسب محمد الفاهم كان يقوم ببعض الأنشطة التي يعلم أنها تناقض مبادئه الدينية، ومع ذلك يحافظ هؤلاء الشباب على السلام بين هذه المتناقضات. يمكن أن نفترض أن إدراك هؤلاء الشباب المتدين لهذه المتناقضات هو إدراك عقلي معرفي بحث ولم يصل بعد إلى مرحلة إدراك عملي وجداني قادر على إحداث صراع بين هذه المتناقضات.

● التيمة التاسعة: مرحلة حياة جديدة

➤ أفكارها المتكررة

- قال لي أسامة يومها إن المباراة تجمع "الإخوة". كان سني وقتها سبعة عشر عاما.
- لاحظت في ذلك الحين أن كل الشباب تقريبا وقتها ملتج.
- فجأة طوق الملعب من الجهات الأربع.
- جمعونا وقادونا جميعا إلى منطقة الأمن بالمدينة.
- كان المشهد صادما بالنسبة إلي
- كانت هذه فاتحة مرحلة جديدة من حياتي.

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة الحدث الأول الذي جعل محمد الفاهم يدرك أشياء جديدة حول دينامية التدين في دولة تونس، وهو الحدث الذي أسماه بالمرحلة الجديدة في حياته، ويقصد بها مرحلة الصراع مع الجهاز الأمني التونسي.

● التيمة العاشرة: الشيخ السلفي: المرجع الديني الجديد

➤ أفكارها المتكررة

- في تلك الفترة كنا نعيش على وقع كثافة مشايخ السلفية القادمين من الجزيرة العربية الذين جاؤوا بالعشرات من أجل لإلقاء محاضرات ودروس في المساجد التي أصبحت مفتوحة على الدوام.
 - بدأت أتابع الدروس في كل المساجد تقريبا.
 - تعرفت في تلك الفترة على الشيخ الخطيب الإدريسي.
 - أصبح شيخي بلا منازع
 - أتابعه في كل تنقلاته وكل دروسه التي يلقيها.
 - أول درس حضرته للإدريسي بالجامع الكبير في مدينة سوسة
 - أصبحت متابعا وفيما لدروس الإدريسي
 - قمت بزيارته عديد المرات في بيته
 - قطعت آلاف الكيلومترات من أجل دروس الإدريسي.
 - كنا نستقته في كل كبيرة وصغيرة.
 - كان الشيخ الضرير وقتها مرجعا لي ومثلي الأعلى.
 - أصبحت مجموعتنا محسوبة على الخطيب الإدريسي
 - وكنا نتبعه في كل قراراته ورؤيته للمشهد العام في البلاد.
- **تعليق:** تخبرنا وحدات تحليل هذه التيمة عن مرحلة ما بعد سقوط نظام الرئيس السابق زين العابدين بن علي، وهي مرحلة اشتد فيها وكثر النشاط الدعوي لشيوخ التيار السلفي داخل تونس. وقد اتخذ محمد الفاهم شيخا من هؤلاء الشيوخ كمرجع ديني أعلى له، وأصبح لهذا الشيخ المرجع سيطرة شبه مطلقة على توجيه أفكار وآراء وسلوك محمد الدينية والسياسية.

● التيمة الحادية عشر: الدورة الشرعية للسلفية الجهادية

➤ أفكارها المتكررة:

- في تلك الأيام شاركت رفقة صاحبي رفيق الغول في دورة شرعية
- في هذه الدورة الشرعية التقيت العديد من شباب التيار الجهادي
- في هذه الدورة جلب لنا مشايخ سلفيون عديدون من الجزيرة العربية ومن مصر
- تابعت هذه الدورة الشرعية حوالي شهرين

- كانت الدروس فيها حول شروط لا إله إلا الله والأصول الثلاثة وكل الأدبيات التي تتعلق بالمنهج السلفي الجهادي.

➤ **تعليق:** تنبئنا وحدات تحليل هذه التيمة عن النشاط التكويني الأساسي الذي تلقاه محمد الفاهم على المستوى الديني والشرعي من طرف شيوخ السلفية الجهادية خلال دورة شرعية خاصة. وقد وُطد هذا التكوين انتماء محمد الفاهم للتيار السلفي الجهادي فكريا وعمليا.

● التيمة الثانية عشر: الهجرة إلى الشام: الجواب السراب

➤ أفكارها المتكررة:

- كبرت وظننت أنني عثرت على إجابات لأسئلتني.
- هاجرت إلى الشام من أجل البحث عن معاني الإسلام والقرآن
- ظننت أنني وصلت
- وجدنتني في نهاية الرحلة أمام سراب دابق.
➤ **تعليق:** تكشف لنا وحدات تحليل هذه التيمة عن الصدمة الفكرية التي حصلت لمحمد الفاهم بعد التحاقه بالحرب في سوريا ضمن التشكيلات القتالية لتنظيم الدولة الإسلامية. حيث وجد نفسه أمام واقع غير الواقع الذي كان يعتقد به وهو الأمر الذي وصفه بالسراب.

● التيمة الثالثة عشر [خاصة - دالة]: حلم الجهاد في فلسطين

➤ ففكرتها المهمة:

- في فترة مراهقتي وإلى جانب الهمّ الذي أحمله لفلسطين ورغبتني في الجهاد.
➤ **تعليق:** نعتبر وحدة التحليل هذه فئة دالة، لكونها تخبرنا عن مسألة نعتبرها حاسمة، وإن لم يكرّر النص المنقول معناها في شق آخر منه. حيث أن حلم الجهاد في فلسطين كان حلما طفوليا ساهم بشكل حاسم في مسار محمد الفاهم الجهادي.

● التيمة الرابعة عشر: "الدولة الإسلامية" تقتل أتباعها المخالفين

➤ أفكارها المتكررة:

- أخبروك أن محمد الزين [صديق محمد الفاهم في تونس والذي سبقه في الهجرة إلى "الدولة الإسلامية" والملقب بـ"أبي دجاجة"] لم يكن الأول الذي قتلته الدولة متهمة إياه بتبني أفكار الغلو والخوارج. كان قبله الشرعي أبو جعفر الحطاب الذي كَفَّر جميع الفصائل الإسلامية في سوريا وأبو مصعب التونسي الذي كَفَّر تنظيم القاعدة وأسامة بن لادن وأبو عمر الكويتي وغيرهم من الشرعيين الذين سجنتهم وقتلتهم الدولة
 - كيف ينتهي تحقيق التوحيد إلى حالة التقتيل المتسلسل داخل الطائفة الواحدة؟
 - بطبيعة الحال كانت الدولة تمنع مقاتليها من سماع أو قراءة ما يقوله هذا الأخير
 - الإقدام على هذا الأمر بالنسبة إليك خطرا حقيقيا على أمنك وسلامتك الجسدية إذا ما تفتن لك أمنيو الدولة
 - تهمة الشك في معتقدات الدولة سيؤدي بك حتما إلى القتل والصلب بتهمة الغلو أو الردة
 - عمليات التصفيات التي تجرى ليلا في مطار كشييش، وهو التاريخ السري الذي لا يعلمه المهاجرون القادمون إلى ما يحسبونه دولتهم الإسلامية
 - الدولة تصفي كل من يخالفها المنهج حتى ولو كان من أبنائها.
- **تعليق:** تخبرنا فئات تحليل هذه التهمة أن قيادة "الدولة الإسلامية" لا تقبل أبدا أي نقد أو مراجعة لأصولها ومبادئها العقدية والفكرية ولا تسمح في الآن ذاته بالانفتاح على أي رؤية عقدية أخرى، حتى ولو كانت تدرج ضمن الفكر السلفي الجهادي العام، بل إنها تقوم بتصفية كل واحد من أتباعها الذين يصدر عنهم شيء من تلك الأمور.

● التهمة الخامسة عشر: تيارات سلفية متناحرة داخل "الدولة الإسلامية"

➤ أفكارها المتكررة:

- كانت الخصومات العقائدية التي اكتشفتها في الدولة فرصة لك من أجل متابعة الحوارات التي تجري سرا
- اكتشفت أنك في ماكينة من التكفير الذي لا نهاية له.

- فرقة تكفر الأخرى
- كيف تضيق دوائر التكفير داخل العقيدة الواحدة رويدا رويدا لتضيق معها صفة الطائفة الناجية
- كان الكل يدعي انه الفرقة الناجية
- لم يكن الصراع بين البنعلية والحازمية في الدولة صراعا بسيطا
- أحدهما يعتقد أن الثاني على مذهب الخوارج والثاني يعتقد أن الأول كافر مشرك
- فهمت أنك أمام منهج متتال من التكفير سوف يؤدي بك إلى نتيجة مفادها تكفير بالتسلسل
- **تعليق:** تكشف فئات تحليل هذه النيمة عن الاختلافات العقدية الكبيرة التي توجد بين أتباع الدولة الإسلامية، والتي تصل مباشرة إلى درجة تكفير بعضهم البعض، وإلى قتل بعضهم البعض أيضا. فكل واحد من هؤلاء يدعي امتلاك الحق المطلق، بينما محمد الفاهم يقع مشدوها بين هذا الواقع المتصارع الذي لم يكن يدركه من قبل.

● النيمة السادسة عشر: الضياع العقدي ومرحلة البحث عن الحقيقة

➤ أفكارها المتكررة:

- عدت بعد هذه الأسئلة إلى قضية مسألة طلب العلم ووجوب البحث عن الحقيقة
- أصبح هناك شك في متانة إسلام كل رموز السلفية الجهادية
- كان الأمر بالنسبة إليك هو ضياع البوصلة. من أنت؟ وماذا تريد؟ وما الغاية أصلا من وجودك في الشام
- شعرت انك ضائع اكتشفت أن عليك أن تبحث عن نفسك وسط كل هذا النفق الطويل الذي لا نهاية له
- صنف ثالث من أمثالك، جاء برؤية بسيطة هي ما كنت تعتقد انه "جهاد في سبيل الله" دون أن تعلم الفروقات العقائدية والخصومات الجارية التي تنتهي إلى الهدم والدم والتقتيل تحت ذريعة وصف الخصوم بالخروج والغلو.
- أصبح الأمر يتعلق بانتقادات لمنهج الدولة بحد ذاته والأسس التي انبنت عليها
- في خضم تفكيري في قضية العذر بالجهل، شعرت بالضياع.

- هل يمكن أن يكون كل ما قمت به باطلا؟
 - كنا نبحث عن الحقيقة
 - لم يضرنا أننا كنا مخطئين
 - كنا في دوامة ونفق طويل لا ندري إلى ما سيؤول بنا
- **تعليق:** تخبرنا فئات تحليل هذه التيمة عن صدمة محمد الفاهم بواقع إخوته في الدين وشعوره بالضياح بين هذا وذاك، الأمر الذي بعث في صدره شكًا في كل الرموز الدينية المقدسة لديه وبعثه على السؤال والبحث عن الحقيقة من جديد.

● التيمة السابعة عشر: التهرب من المشاركة في القتال

➤ أفكارها المتكررة:

- كان أول شيء فكرت فيه في تلك الفترة هو كيفية اعتزالك القتال وعدم الاستجابة لنداءات النفير، رغم حرقتك له وحبك للسلاح والغزوات
- حسنا أمرنا وقرّر غالبيتنا الخروج من الدولة.
- كنت عازما على البحث عن بوصلتي قبل خوض أية معركة جديدة مع كتيبة سيف الدولة
- كانت حجتي أمام قائد كتيبتي من أجل التهرب من القتال، هو أنني مازلت مريضا من بقايا البوصفير.
- كان قراري نابعا من مسألة تعليق أية مشاركة لي في الغزوات حتى يتبين لي الحق.

➤ **تعليق:** تبين فئات تحليل هذه التيمة عن أن مرحلة الشك الفكري التي كان يمر بها محمد الفاهم جعلته يعمل على اختلاق الأعذار والمبررات من أجل عدم الالتحاق بالمعارك القتالية التي كان يعشقها قبل ذلك والتي ما قدم إلى الشام سوى من أجل المشاركة فيها ونيل ثوابها الأخرى.

● التيمة الثامنة عشر: مقاتل مُرغم

➤ أفكارها المتكررة:

- لم أستطع مواصلة التهرب أكثر. كان غيابي ملحوظا. قررت العودة دون رغبة مني إلى مقر الكتيبة

- كبرت مع من كبر لم يكن لي في هذه الأجواء الحماسية النارية إلا أن أكبر فيمن يكبر وأن أردد ما كانوا يرددون وإلا فإني سأصبح محل شبهة
- قد أموت في معركة لست مقتنعا بها
- كنت جنديا مثل آلاف الجنود الذين شاركوا مجبرين في حروب سابقة في مناطق عدة في تاريخ هذا العالم.
- الأكيد أن هناك شبابا مثل حالي في الدولة. ذهبت دماهم هدرا لأنه لم تكن لهم الجرأة ولا القدرة على مغادرة هذا النفق الطويل.
- أسوأ الفرضيات أن تكون جنديا مطيعا في المكان الخطأ والزمان الخطأ كحالي في غزوة إدلب المنتظرة.

➤ **تعليق:** تخبرنا فئات تحليل هذه التيمة كيف غدا المبحوث المقاتل في كتائب تنظيم الدولة الإسلامية يقاتل رغما عنه وخوفا من القتل بتهمة مخالفة الأوامر والدين، بعد أن قدم بكل إرادته الحرة إلى الشام من أجل القيام بهذا النشاط، وما ذلك إلا نتيجة لتسرّب الشك إلى المعتقدات الدينية والفكرية التي كان يؤمن بها والتي كانت تحمله طواعية على القيام بما أصبح يقوم به الآن مكرها.

رابعاً. تحليل مضمون النص الثالث (نموذج سيد قطب)

يقع النص الثالث المراد إخضاع مضمونه للتحليل، وفق منهجية التحليل الكيفي للنظرية المؤسسة دائماً، في فصول مختارة، فصلين كاملين وجزء من فصل ثالث، من كتاب "معالم في الطريق"²¹¹ لصاحبه المنظر الإسلامي المصري الشهير سيد قطب. ويعد هذا الكتاب من أشهر أعمال الكاتب وأكثرها جدلاً على الإطلاق، وذلك لاحتوائه لأهم أفكاره الأساسية، النظرية والمنهجية، المنظرة للإحداث التغيير في العالم الإسلامي وحياة المسلمين.

ولد سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي سنة 1906، بمحافظة أسيوط بمصر، وتم إعدامه يوم 29 غشت 1966 بعد أن حُكم عليه بعقوبة الإعدام مأخوذاً بتهمة التآمر على نظام الحكم. ويعتبر سيد قطب أشدّ الشخصيات الفكرية تأثيراً في الجماعات الإسلامية الحركية،

²¹¹ قطب سيد. (1992). معالم في الطريق. بيروت: دار الشروق.

حيث يوصف بكونه مُلهما للفكر الحركي الإسلامي الذي يعرف بـ" القطبية" أو "التيار القطبي". وباعتباره كان عضوا فاعلا بمكتب الإرشاد لجماعة الإخوان المسلمين بمصر، شغل سيد قطب منصب رئيس قسم نشر الدعوة في جماعة، ورئيس تحرير جريدة الجماعة.

أ. مضمون النص

I. الجزء الأول للنص

الفصل الأول كاملا من كتاب "معالم في الطريق"، ويقع تحت عنوان "مَعَالِم في

الطريق". 212

تقف البشرية اليوم على حافة الهاوية .. لا بسبب التهديد بالفناء المعلق على رأسها .. فهذا عَرَضٌ للمرض وليس هو المرض .. ولكن سبب إفلاسها في عالم " القيم " التي يمكن أن تنمو الحياة الإنسانية في ظلها نموًا سليمًا وتترقى ترقياً صحيحًا. وهذا واضح كل الوضوح في العالم الغربي ، الذي لم يعد لديه ما يعطيه للبشرية من " القيم "، بل الذي لم يعد لديه ما يُقنع ضميره باستحقاقه للوجود، بعدما انتهت الديمقراطية فيه إلى ما يشبه الإفلاس، حيث بدأت تستعير- ببطء - وتقتبس من أنظمة المعسكر الشرقي وبخاصة في الأنظمة الاقتصادية ! تحت اسم الاشتراكية !

كذلك الحال في المعسكر الشرقي نفسه.. فالنظريات الجماعية وفي مقدمتها الماركسية التي اجتذبت في أول عهدها عددًا كبيرًا في الشرق - وفي الغرب نفسه - باعتبارها مذهبًا يحمل طابع العقيدة، قد تراجعت هي الأخرى تراجعًا واضحًا من ناحية " الفكرة " حتى لتكاد تنحصر الآن في " الدولة " وأنظمتها، التي تبعد بعدًا كبيرًا عن أصول المذهب .. وهي على العموم تناهض طبيعة الفطرة البشرية ومقتضياتها، ولا تنمو إلا في بيئة محطمة ! أو بيئة قد ألفت النظام الدكتاتوري فترات طويلة ! وحتى في مثل هذه البيئات قد بدأ يظهر فشلها المادي الاقتصادي - وهو الجانب الذي تقوم عليه وتتججج به - فروسيا - التي تمثل قمة الأنظمة الجماعية - تتناقص غلاتها بعد أن كانت فائضة حتى في عهود القيصرية، وتستورد القمح والمواد الغذائية، وتبيع ما لديها من الذهب لتحصل على الطعام بسبب فشل المزارع الجماعية وفشل النظام الذي يصادم الفطرة البشرية .

ولا بد من قيادة للبشرية جديدة !

إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال .. لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست مادياً أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية .. ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيذاً من "القيم" لا يسمح له بالقيادة.

لا بد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية، عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة جدّة كاملة - بالقياس إلى ما عرفته البشرية - وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته.

والإسلام - وحده - هو الذي يملك تلك القيم، وهذا المنهج .

لقد أدّت النهضة العلمية دورها .. هذا هو الدور الذي بدأت مطالعه مع عصر النهضة في القرن السادس عشر الميلادي، ووصلت إلى ذروتها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .. ولم تعد تملك رصيذاً جديداً.

كذلك أدّت " الوطنية " و " القومية " التي برزت في تلك الفترة، والتجمعات الإقليمية عامة دورها خلال هذه القرون .. ولم تعد تملك هي الأخرى رصيذاً جديداً .

ثم فشلت الأنظمة الفردية والأنظمة الجماعية في نهاية المطاف .

ولقد جاء دور " الإسلام " ودور " الأمة " في أشد الساعات حرّاً وحيرة واضطراباً .. جاء دور الإسلام الذي لا يتنكّر للإبداع المادي في الأرض، لأنه يعدّه من وظيفة الإنسان الأولى منذ أن عهد الله إليه بالخلافة في الأرض، ويعتبره - تحت شروط خاصة - عبادة لله، وتحقيقاً لغاية الوجود الإنساني .

{ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً } [البقرة: 30]

{ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي } [الذاريات: 56]

وجاء دور " الأمة المسلمة " لتحقيق ما أراد الله بإخراجها للناس : { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ } [آل عمران: 110]

{ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا } [البقرة: 143]

ولكن الإسلام لا يملك أن يؤدي دوره إلا أن يتمثل في مجتمع، أي أن يتمثل في أمة .. فالبشرية لا تستمع - وبخاصة في هذا الزمان - إلى عقيدة مجردة ، لا ترى مصداقها الواقعي في حياة مشهودة .. و" وجود" الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة .. فالأمة المسلمة ليست " أرضاً " كان يعيش فيها الإسلام. وليست " قومًا " كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي .. إنما " الأمة المسلمة " جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج

الإسلامي... وهذه الأمة - بهذه المواصفات ! قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر- الأرض جميعًا .

ولابد من " إعادة " وجود هذه " الأمة " لكي يؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشرية مرة أخرى.

لا بد من " بعث " لتلك الأمة التي واراها ركام الأجيال وركام التصورات، وركام الأوضاع، وركام الأنظمة، التي لا صلة لها بالإسلام، ولا بالمنهج الإسلامي . . وإن كانت ما تزال تزعم أنها قائمة فيما يسمى " العالم الإسلامي " !!!

وأنا أعرف أن المسافة بين محاولة " البعث " وبين تسلم " القيادة " مسافة شاسعة . فقد غابت الأمة المسلمة عن " الوجود " وعن " الشهود " دهرًا طويلًا. وقد تولت قيادة البشرية أفكار أخرى وأمم أخرى، وتصورات أخرى وأوضاع أخرى فترة طويلة. وقد أبدعت العبقرية الأوروبية هذه الفترة رصيديًا ضخمًا من " العلم " و " الثقافة " و " الأنظمة " و " الإنتاج المادي " .. وهو رصييد ضخم تقف البشرية على قمته، ولا نفرط فيه ولا فيمن يمثله بسهولة ! وبخاصة أن ما يسمى " العالم الإسلامي " يكاد يكون عاطلاً من كل هذه الزينة [يقصد العلم والثقافة والنتاج المادي] !

ولكن لا بد - مع هذه الاعتبارات كلها - من " البعث الإسلامي " مهما تكن المسافة شاسعة بين محاولة البعث وبين تسلم القيادة. فمحاولة البعث الإسلامي هي الخطوة الأولى التي لا يمكن تخطيها !

ولكي نكون على بينة من الأمر، ينبغي أن ندرك - على وجه التحديد - مؤهلات هذه الأمة للقيادة البشرية، كي لا نخطئ عناصرها في محاولة البعث الأولى . إن هذه الأمة لا تملك الآن - وليس مطلوبًا منها - أن تقدم للبشرية تفوقًا خارقًا في الإبداع المادي، يحنى لها الرقاب، ويفرض قيادتها العالمية من هذه الزاوية . . فالعبقرية الأوروبية قد سبقته في هذا المضمار سبقًا واسعًا. وليس من المنتظر - خلال عدة قرون على الأقل - التفوق المادي عليها !

فلا بد إذن من مؤهل آخر ! المؤهل الذي تفتقده هذه الحضارة !

إن هذا لا يعني أن نهمل الإبداع المادي. فمن واجبنا أن نحاول فيه جهدنا . ولكن لا بوصفه " المؤهل " الذي نتقدم به لقيادة البشرية في المرحلة الراهنة. إنما بوصفه ضرورة ذاتية لوجودنا. كذلك بوصفه واجبًا يفرضه علينا " التصور الإسلامي " الذي ينوط بالإنسان خلافة الأرض، ويجعلها - تحت شروط خاصة - عبادة لله ، وتحقيقًا لغاية الوجود الإنساني .

لا بد إذن من مؤهل آخر لقيادة البشرية - غير الإبداع المادي - ولن يكون هذا المؤهل سوى " العقيدة " و " المنهج " الذي يسمح للبشرية أن تحتفظ بنجاح العبقرية المادية ، تحت إشراف تصور آخر يلبي حاجة الفطرة كما يلبيها الإبداع المادي ، وأن تتمثل العقيدة والمنهج في تجمع إنساني . أي في مجتمع مسلم .

إن العالم يعيش اليوم كله في " جاهلية " من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها . جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق !

هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية . . وهي الحاكمة . . إنها تسند الحاكمة إلى البشر ، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً ، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى ، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله.. فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده.. وما مهانة " الإنسان " عامة في الأنظمة الجماعية [..] ، وما ظلم " الأفراد " والشعوب بسيطرة رأس المال والاستعمار في النظم " الرأسمالية " إلا أثراً من آثار الاعتداء على سلطان الله، وإنكار الكراهة التي قررها الله للإنسان ! وفي هذا يتفرد المنهج الإسلامي .. فالناس في كل نظام غير النظام الإسلامي، يعبد بعضهم بعضاً - في صورة من الصور - وفي المنهج الإسلامي وحده يتحرر الناس جميعاً من عبادة بعضهم البعض، بعبادة الله وحده، والتلقي من الله وحده، والخضوع لله وحده.

وهذا هو مفترق الطريق .. وهذا كذلك هو التصور الجديد الذي نملك إعطائه للبشرية- هو وسائر ما يترتب عليه من آثار عميقة في الحياة البشرية الواقعية - وهذا هو الرصيد الذي لا تملكه البشرية، لأنه ليس من " منتجات " الحضارة الغربية، وليس من منتجات العبقرية الأوروبية ! شرقية كانت أو غربية .

إننا - دون شك - نملك شيئاً جديداً جديداً كاملاً . شيئاً لا تعرفه البشرية . ولا تملك هي أن تنتجه !

ولكن هذا الجديد، لا بد أن يتمثل - كما قلنا - في واقع عملي . لا بد أن تعيش به أمة .. وهذا يقتضي عملية " بعث " في الرقعة الإسلامية هذا البعث الذي يتبعه - على مسافة ما بعيدة أو قريبة - تسلم قيادة البشرية .

فكيف تبدأ عملية البعث الإسلامي ؟

إنه لا بد من طبيعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق. تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً. تمضي وهي تزاوّل نوعاً من العزلة من جانب، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة . .

ولا بد لهذه الطبيعة التي تعزم هذه العزمة من " معالم في الطريق " معالم تعرف منها طبيعة دورها ، وحقيقة وظيفتها ، وصلب غايتها . ونقطة البدء في الرحلة الطويلة .. كما تعرف منها طبيعة موقفها من الجاهلية الضاربة الأطناب في الأرض جميعاً . . أين تلتقي مع الناس وأين تفترق ؟ ما خصائصها هي وما خصائص الجاهلية من حولها ؟ كيف تخاطب أهل هذه الجاهلية بلغة الإسلام وفيهم تخاطبها ؟ ثم تعرف من أين تتلقى - في هذا كله - وكيف تتلقى ؟

هذه المعالم لا بد أن تقام من المصدر الأول لهذه العقيدة . . القرآن . . ومن توجيهاته الأساسية ، ومن التصور الذي أنشأه في نفوس الصفوة المختارة ، التي صنع الله بها في الأرض ما شاء أن يصنع ، والتي حولت خط سير التاريخ مرة إلى حيث شاء الله أن يسير .
لهذه الطبيعة المرجوة المرتقبة كتبت " معالم في الطريق " . منها أربعة فصول مستخرجة من كتاب " في ظلال القرآن " مع تعديلات وإضافات مناسبة لموضوع كتاب المعالم. ومنها ثمانية فصول - غير هذه المقدمة - مكتوبة في فترات حسبما أوحى به اللغات المتوالية إلى المنهج الرباني المتمثل في القرآن الكريم .. وكلها بجمعها - على تفرقتها - أنها معالم في الطريق ، كما هو الشأن في معالم كل طريق ! وهي في مجموعها تمثل المجموعة الأولى من هذه " المعالم " والتي أرجو أن تتبعها مجموعة أخرى أو مجموعات ، كلما هداني الله إلى معالم هذا الطريق !

II. الجزء الثاني للنص

الفصل الثاني كاملاً من كتاب " معالم في الطريق "، ويقع تحت عنوان " جيل قرآني

فريد " . 213

هنالك ظاهرة تاريخية ينبغي أن يقف أمامها أصحاب الدعوة الإسلامية في كل أرض وفي كل زمان. وأن يقفوا أمامها طويلاً. ذلك أنها ذات أثر حاسم في منهج الدعوة واتجاهها. لقد خرّجت هذه الدعوة جيلاً من الناس - جيل الصحابة رضوان الله عليهم - جيلاً مميّزاً في تاريخ الإسلام كله وفي تاريخ البشرية جميعه. ثم لم - تعد تخرج هذا الطراز مرة

أخرى. نعم وُجد أفراد من ذلك الطراز على مدار التاريخ. ولكن لم يحدث قط أن تجتمع مثل ذلك العدد الضخم، في مكان واحد، كما وقع في الفترة الأولى من حياة هذه الدعوة.

هذه ظاهرة واضحة واقعة، ذات مدلول ينبغي الوقوف أمامه، طويلاً لعلنا نهتدي إلى

سرّه.

إن قرآن هذه الدعوة بين أيدينا، وحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهدية العملي، وسيرته الكريمة، كلها بين أيدينا كذلك، كما كانت بين أيدي ذلك الجيل الأول، الذي لم يتكرر في التاريخ.. ولم يغب إلا شخص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فهل هذا هو السر؟

لو كان وجود شخص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتمياً لقيام هذه الدعوة، وإبتائها ثمراتها، ما جعلها الله دعوة للناس كافة، وما جعلها آخر رسالة، وما وُكِّل إليها أمر الناس في هذه الأرض، إلى آخر الزمان..

ولكن الله - سبحانه - تكفل بحفظ الذكر، و علم أن هذه الدعوة يمكن أن تقوم بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبممكن أن تؤتي ثمارها. فاختره إلى جواره بعد ثلاثة وعشرين عاماً من الرسالة، وأبقى هذا الذين من بعده إلى آخر الزمان.. وإذن فإن غيبة شخص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا تفسر تلك الظاهرة ولا تعللها .

فلنبحث إذن وراء سبب آخر. لننظر في النبع الذي كان يستقي منه هذا الجيل الأول، فلفعل شيئاً قد تغير فيه . ولننظر في المنهج الذي تخرجوا عليه، فلفعل شيئاً قد تغير فيه كذلك . كان النبع الأول الذي استقى منه ذلك الجيل هو القرآن. القرآن وحده. فما كان حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهدية إلا أثراً من آثار ذلك النبع. فعندما سُئلت عائشة رضي الله عنها - عن خُلق رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قالت : ((كان خُلقه القرآن)) أخرجها النسائي .

كان القرآن وحده إذن هو النبع الذي يستقون منه ، ويتكيفون به ، ويتخرجون عليه ، ولم يكن ذلك كذلك لأنه لم يكن للبشرية يوماً حضارة، ولا ثقافة، ولا علم، ولا مؤلفات، ولا دراسات.. كلا ! فقد كانت هناك حضارة الرومان وثقافتها وكتبها وقانونها الذي ما تزال أوروبا تعيش عليه، أو على امتداده. وكانت هناك مخلفات الحضارة الإغريقية ومنطقها وفلسفتها وفنّها، وهو ما يزال ينبوع التفكير الغربي حتى اليوم. وكانت هناك حضارة الفرس وفنّها وشعرها وأساطيرها وعقائدها ونظم حكمها كذلك. وحضارات أخرى قاصية ودانية: حضارة الهند وحضارة الصين إلخ. وكانت الحضارتان الرومانية والفارسية تحفان بالجزيرة العربية من شمالها ومن جنوبها، كما كانت اليهودية والنصرانية تعيشان في قلب الجزيرة..

فلم يكن إذن عن فقر في الحضارات العالمية والثقافات العالمية يقصر ذلك الجيل على كتاب الله وحده .. في فترة تكونه .. وإنما كان ذلك عن ((تصميم)) مرسوم، ونهج مقصود. يدل على هذا القصد غضب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقد رأى في يد عمر بن الخطاب - رض الله عنه - صحيفة من التوراة. وقوله : ((إنه والله لو كان موسى حيًا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني)) رواه الحافظ أبو يعلى عن حماد عن الشعبي جابر.

وإذن فقد كان هناك قصد من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يقصر النبع الذي يستقي منه ذلك الجيل .. في فترة التكون الأولى .. على كتاب الله وحده، لتخلص نفوسهم له وحده. ويستقيم عودهم على منهجه وحده. ومن ثم غضب أن رأى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يستقي من نبع آخر.

كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يريد صنع جيل خالص القلب. خالص العقل. خالص التصور. خالص الشعور. خالص التكوين من دون أي مؤثر آخر غير المنهج الإلهي، الذي يتضمنه القرآن الكريم.

ذلك الجيل استقى إذن من ذلك النبع وحده. فكان له في التاريخ ذلك الشأن الفريد .. ثم ما الذي حدث، اختلطت الينابيع ! صبت في النبع الذي استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم، وأساطير الفرس وتصوراتهم. وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات. واختلط هذا كله بتفسير القرآن الكرم، وعلم الكلام، كما اختلط بالفقه والأصول أيضًا. وتخرج على ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرر ذلك الجيل أبدًا.

وما من شك أن اختلاط النبع الأول كان عاملاً أساسياً من عوامل ذلك الاختلاف البين بين الأجيال كلها وذلك الجيل المميز الفريد.

هناك عامل أساسي آخر غير اختلاف طبيعة النبع. ذلك هو اختلاف منهج التلقي عما كان عليه في ذلك الجيل الفريد..

إنهم - في الجيل الأول - لم يكونوا يقرؤون القرآن بقصد الثقافة والاطلاع، ولا بقصد التشوق والمتاع. لم يكن أحدهم يتلقى القرآن ليستكثر به من زاد الثقافة لمجرد الثقافة، ولا ليضيف إلى حصيلته من القضايا العلمية والفقهية محصولاً يملأ به جعبته. إنما كان يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله في خاصة شأنه وشأن الجماعة التي يعيش فيها، وشأن الحياة التي يحياها هو وجماعته، يتلقى ذلك الأمر ليعمل به فور سماعه، كما يتلقى الجندي في الميدان ((الأمر اليومي)) ليعمل به فور تلقيه ! ومن ثم لم يكن أحدهم ليستكثر منه في الجلسة الواحدة،

لأنه كان يحس أنه إنما يستكثر من واجبات وتكاليف يجعلها على عاتقه، فكان يكتفي بعشر آيات حتى يحفظها ويعمل بها كما جاء في حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

هذا الشعور . . شعور التلقي للتنفيذ . . كان يفتح لهم من القرآن آفاقاً من المتاع وآفاقاً من المعرفة، لم تكن لتفتح عليهم لو أنهم قصدوا إليه بشعور البحث والدراسة والاطلاع، وكان يبسر لهم العمل، ويخفف عنهم ثقل التكاليف، ويخلط القرآن بذواتهم، ويحوّله في نفوسهم وفي حياتهم إلى منهج واقعي وإلى ثقافة متحركة لا تبقى داخل الأذهان ولا في بطون الصحائف، إنّما تتحول آثاراً وأحداثاً تحوّل خط سير الحياة.

إن هذا القرآن لا يمنح كنوزه إلا لمن يُقبل عليه بهذه الروح : روح المعرفة المنشئة للعمل. إنه لم يجئ ليكون كتاب متاع عقلي، ولا كتاب أدب وفن. ولا كتاب قصة وتاريخ - وإن كان هذا كله من محتوياته - إنما جاء ليكون منهاج حياة. منهاجاً إلهياً خالصاً. وكان الله سبحانه يأخذهم بهذا المنهج مفرقاً. يتلو بعضه بعضاً : { وَفَرَأْنَا قَرَفْنَاهُ لِنَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنُرَبِّئُهُمْ ثُمَّ نُنزِلُهُ } [الإسراء : 106]

لم ينزل هذا القرآن جملة، إنما نزل وفق الحاجات المتجددة، ووفق النمو المطرد في الأفكار والتصورات، والنمو المطرد في المجتمع والحياة، ووفق المشكلات العملية التي تواجهها الجماعة المسلمة في حياتها الواقعية - وكانت الآية أو الآيات تنزل في الحالة الخاصة والحادثة المعينة تحدث الناس عما في نفوسهم، وتصور لهم ما هم فيه من الأمر، وترسم لهم منهج العمل في الموقف، وتصحح لهم أخطاء الشعور والسلوك، وتربطهم في هذا كله بالله ربهم، وتعرّفهم بصفاته المؤثرة في الكون، فيحسون حينئذ أنهم يعيشون مع الملائكة الأعلى، تحت عين الله، في رحاب القدرة. ومن ثم يتكيفون في واقع حياتهم، وفق ذلك المنهج الإلهي القويم.

إن منهج التلقي للتنفيذ والعمل هو الذي صنع الجيل الأول . ومنهج التلقي للدراسة والمتاع هو الذي خرّج الأجيال التي تليه. وما من شك أن هذا العامل الثاني كان عاملاً أساسياً كذلك في اختلاف الأجيال كلها عن ذلك الجيل المميز الفريد. هناك عامل ثالث جدير بالانتباه والتسجيل .

لقد كان الرجل حين يدخل في الإسلام يخلع على عتبه كل ماضيه في الجاهلية. كان يشعر في اللحظة التي يجيء فيها إلى الإسلام أنه يبدأ هذا جديداً، منفصلاً كل الانفصال عن حياته التي عاشها في الجاهلية. وكان يقف من كل ما عهدته في جاهليته موقف المستريب الشاك الحذر المتخوف، الذي يحس أن كل هذا رجس لا يصلح للإسلام ! وبهذا الإحساس كان يتلقى هدي الإسلام الجديد، فإذا غلبته نفسه مرة، وإذا اجتذبت عاداته مرة، وإذا ضعف عن تكاليف

الإسلام مرة.. شعر في الحال بالإثم والخطيئة، وأدرك في قرارة نفسه أنه في حاجة إلى التطهر مما وقع فيه، وعاد يحاول من جديد أن يكون على وفق الهدى القرآني.

كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضى المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية، فهو قد انفصل نهائياً من بيئته الجاهلية واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية. حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطي في عالم التجارة والتعامل اليومي، فالعزلة الشعورية شيء والتعامل اليومي شيء آخر.

وكان هناك انخلاع من البيئة الجاهلية، وعُرْفها وتصورها وعاداتها وروابطها، ينشأ عن الانخلاع من عقيدة الشرك إلى عقيدة التوحيد ومن تصور الجاهلية إلى تصور الإسلام عن الحياة والوجود. وينشأ من الانضمام إلى التجمع الإسلامي الجديد، بقيادته الجديدة، ومنح هذا المجتمع وهذه القيادة كل ولائه وكل طاعته بل تبعيته.

وكان هذا مفرق الطريق، وكان بدء السير في الطريق الجديد، السير الطليق مع التخفف من كل ضغط للتقاليد التي يتواضع عليها المجتمع الجاهلي، ومن كل التصورات والقيم السائدة فيه. ولم يكن هناك إلا ما يلقاه المسلم من أذى وفتنة، ولكنه هو في ذات نفسه قد عزم وانتهى الجاهلي عليه ولم يعد لضغط التصور الجاهلي، ولا لتقاليد المجتمع من سبيل.

نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية . . تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وأدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية !!

لذلك لا تستقيم قيم الإسلام في نفوسنا، ولا يتضح في عقولنا، ولا ينشأ فينا جيل ضخم من الناس من ذلك الطراز الذي أنشأه الإسلام أول مرة.

فلا بد إذن - في منهج الحركة الإسلامية - أن نتجرد في فترة الحضارة والتكوين من كل مؤثرات الجاهلية التي نعيش فيها ونستمد منها. لا بد أن نرجع ابتداءً إلى النبع الخالص الذي استمد منه أولئك الرجال، النبع المضمون أنه لم يختلط ولم تشبه شائبة. نرجع إليه نستمد منه تصورنا لحقيقة الوجود كله ولحقيقة الوجود الإنساني ولكافة الارتباطات بين هذين الوجودين وبين الوجود الكامل الحق، وجود الله سبحانه.. ومن ثم نستمد تصوراتنا للحياة، وقيمنا وأخلاقنا، ومناهجنا للحكم والسياسة والاقتصاد وكل مقومات الحياة.

ولا بد أن نرجع إليه - حين نرجع - بشعور التلقي للتنفيذ والعمل لا بشعور الدراسة والمتاع. نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منا أن نكون، لنكون. وفي الطريق سنلتقي بالجمال

الفني في القرآن وبالقصص وبمشاهد القيامة في القرآن.. وبالمنطق الوجداني في القرآن .. وبسائر ما يطلبه أصحاب الدراسة والمتاع. ولكننا سنلتقي بهذا كله دون أن يكون هو هدفنا الأول. إن هدفنا الأول أن نعرف : ماذا يريد منا القرآن أن نعمل ؟ ما هو التصور الكلي الذي يريد منا أن نتصور ؟ كيف يريد القرآن أن يكون شعورنا بالله ؟ كيف يريد أن تكون أخلاقنا وأوضاعنا ونظامنا الواقعي في الحياة ؟

ثم لا بد لا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية .. في خاصة نفوسنا .. ليست مهمتنا أن نصلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا أن ندين بالولاء له، فهو بهذه الصفة .. صفة الجاهلية .. غير قابل لأن نصلح معه. إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً .

إن مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه. هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي، وبالتصور الإسلامي، والذي يحرمانا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش. إن أولى الخطوات إلى طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعدّل في قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنتلقى معه في منتصف الطريق. كلا ! إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق !

وسنلقى في هذا عنناً ومشقة، وستفرض علينا تضحيات باهظة، ولكننا لسنا مخيرين إذا نحن شئنا أن نسلك طريق الجيل الأول الذي أقر الله به منهجه الإلهي، ونصره على منهج الجاهلية .

وإنه لمن الخير أن ندرك دائماً طبيعة منهجنا، وطبيعة موقفنا، وطبيعة الطريق الذي لا بد أن نسلكه للخروج من الجاهلية كما خرج ذلك الجيل المميز الفريد.

III. الجزء الثالث للنص

مقتطف من الفصل الثالث من كتاب "معالم في الطريق"، ويقع تحت عنوان "طبيعة

المنهج القرآني" 214

[...] حين نريد من الإسلام أن يجعل من نفسه (نظرية) للدراسة، نخرج به عن طبيعة منهج التكوين الرباني، وعن طبيعة منهج التفكير الرباني كذلك، ونخضع للإسلام

لمناهج التفكير البشرية! وكأنما نريد لترتقي بمنهج الله في التصور والحركة ليوازي مناهج العبيد!

والأمر من هذه الناحية يكون خطيراً، والهزيمة تكون قاتلة.

إن وظيفة المنهج الرباني أن يعطينا -نحن أصحاب الدعوة الإسلامية- منهجاً خاصاً للتفكير، نبرأ به من رواسب مناهج التفكير الجاهلية السائدة في الأرض، والتي تضغط على عقولنا، وتترسب في ثقافتنا. فإذا نحن أردنا أن نتناول هذا الدين بمنهج تفكير غريب عن طبيعته، من مناهج التفكير الجاهلية الغالبة، كنا قد أبطنا وظيفته التي جاء ليؤديها للبشرية، وحرماناً أنفسنا فرصة الخلاص من ضغط المنهج الجاهلي السائد في عصرنا، وفرصة الخلاص من رواسبه في عقولنا وتكويننا.

والأمر من هذه الناحية يكون خطيراً كذلك، والخسارة تكون قاتلة.

إن منهج التفكير والحركة في بناء الإسلام، لا يقل قيمة ولا ضرورة عن منهج التصور الاعتقادي والنظام الحيوي، ولا ينفصل عنه كذلك. ومهما يخطر لنا أن نقدم هذا التصور وهذا النظام في صورة تعبيرية، فيجب ألا يغيب عن بالنا أن هذا لا ينشئ (الإسلام) في الأرض في صورة حركة واقعية، بل يجب ألا يغيب عن بالنا أنه لن يفيد من تقديمنا الإسلام في هذه الصورة إلا المشتغلون فعلاً بحركة إسلامية واقعية، وأن قصارى ما يفيد هؤلاء أنفسهم من تقديم الإسلام لهم في هذه الصورة هو أن يتفاعلوا معها بالقدر الذي وصلوا هم إليه فعلاً في أثناء الحركة.

ومرة أخرى أكرر أن التصور الاعتقادي يجب أن يتمثل من فوره في تجمع حركي، وأن يكون التجمع الحركي في الوقت ذاته تمثيلاً صحيحاً وترجمة حقيقية للتصور الاعتقادي. ومرة أخرى أكرر كذلك أن هذا هو المنهج الطبيعي للإسلام الرباني، وأنه منهج أعلى وأقوم، وأشد فاعلية، وأكثر انطباقاً على الفطرة البشرية من منهج صياغة النظريات كاملة مستقلة وتقديمها في الصورة الذهنية الباردة للناس، قبل أن يكون هؤلاء الناس مشتغلين فعلاً بحركة واقعية، وقبل أن يكونوا هم أنفسهم ترجمة حية، تنمو خطوة خطوة لتمثيل ذلك المفهوم النظري.

وإذا صح هذا في الأصل النظري فهو أصح بطبيعة الحال فيما يختص بتقديم أسس النظام الذي يتمثل فيه التصور الإسلامي، أو تقديم التشريعات المفصلة لهذا النظام.

إن الجاهلية التي حولنا -كما أنها تضغط على أعصاب بعض المخلصين من أصحاب الدعوة الإسلامية، فتجعلهم يتعجلون خطوات المنهج الإسلامي -هي كذلك تتعمد أحياناً أن تخرجهم. فتسألهم: أين تفصيلات نظامكم الذي تدعون إليه؟ وماذا أعددتكم لتنفيذه من بحوث

ودراسات ومن فقه مقنن على الأصول الحديثة! كأن الذي ينقص الناس في هذا الزمان لإقامة شريعة الإسلام في الأرض هو مجرد الأحكام الفقهية والبحوث الفقهية الإسلامية. وكأنما هم مستسلمون لحاكمية الله راضون بأن تحكمهم شريعته، ولكنهم فقط لا يجدون من (المجتهدين) فقهاً مقنناً بالطريقة الحديثة! .. وهي سخريّة هازلة يجب أن يرتفع عليها كل ذي قلب يحس لهذا الدين بحرمة!

إن الجاهلية لا تريد بهذا الإحراج إلا أن تجد لنفسها علة في نبذ شريعة الله، واستبقاء عبودية البشر للبشر.. وإلا أن تصرف العصبية المسلمة عن منهجها الرباني، فتجعلنا تتجاوز مرحلة بناء العقيدة في صورة حركية، وأن تحول منهج أصحاب الدعوة الإسلامية عن طبيعته التي تتبلور فيها النظرية من خلال الحركة، وتتحدد ملامح النظام من خلال الممارسة، وتسن فيها التشريعات في مواجهة الحياة الإسلامية الواقعية بمشكلاتها الحقيقية. ومن واجب أصحاب الدعوة الإسلامية ألا يستجيبوا للمناورة! من واجبهم أن يرفضوا إملاء منهج غريب على حركتهم وعلى دينهم! من واجبهم ألا يستخفهم الذين لا يوقنون!

ومن واجبهم أن يكشفوا مناورة الإحراج، وأن يستعلوا عليها، وأن يرفضوا السخريّة الهازلة في ما يسمى (تطوير الفقه الإسلامي) في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله ورفضه لكل شريعة سواها. من واجبهم أن يرفضوا هذه التلهية عن العمل الجاد.. التلهية باستنابات البذور في الهواء.. وأن يرفضوا هذه الخدعة الخبيثة! ومن واجبهم أن يتحركوا وفق منهج هذا الدين في الحركة. فهذا من أسرار قوته. وهذا هو مصدر قوتهم كذلك.

إن (المنهج) في الإسلام يساوي (الحقيقة). ولا انفصام بينهما. وكل منهج غريب لا يمكن أن يحقق الإسلام في النهاية. والمناهج الغربية يمكن أن تحقق أنظمتها البشرية. ولكنها لا يمكن أن تحقق منهجنا. فالالتزام بالمنهج ضروري كالتزام العقيدة والتزام النظام في كل حركة إسلامية. {إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم}.

ب. تحليل مضمون النص

سوف نعتمد، كخطوتين أوليتين، في تحليل مضمون النص المطروح، بأجزائه الثلاثة، على فرز الأفكار المهمة، أو وحدات التحليل، في البداية. وذلك وفق الإطار المرجعي المشار إليه في المحور الأول من هذا البحث. ثم بعد ذلك سنعمل على تكوين فئات التصنيف،

أو التيمات، من خلال التركيب اللفظي لفئات التحليل؛ كما تم القيام به خلال تحليل مضمون النصين الأول والثاني في المحورين السابقين.

I. وحدات التحليل

وحدات التحليل هي عبارة عن الأفكار المهمة أو المتكررة، حسب الإطار المرجعي للتحليل. وهي عبارة عن ألفاظ وعبارات تحمل دلالة معينة بالنسبة للسياق الجزئي للبحث، الإطار البحثي للإشكالية الفرعية. ويتم استخراج هذه الأفكار المهمة باستخدام تقنية الترميز، الانتقاء المعلم. وقد تم ترميز الأفكار المهمة لهذا النص عن طريق تسويد مجموعة من عباراته، كما هو مبين في النص، باعتبارها وحدات تحليل النص. وهي كالاتي:

- 1) وهذا واضح كل الوضوح في العالم الغربي، الذي لم يعد لديه ما يعطيه للبشرية من " القيم".
- 2) لم يعد لديه ما يُفتن ضميره باستحقاقه للوجود
- 3) انتهت الديمقراطية فيه إلى ما يشبه الإفلاس
- 4) ولا بد من قيادة للبشرية جديدة
- 5) إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال
- 6) النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيذا من "القيم" لا يسمح له بالقيادة.
- 7) لا بد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية، عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة جدّة كاملة - بالقياس إلى ما عرفته البشرية - وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته.
- 8) والإسلام - وحده - هو الذي يملك تلك القيم
- 9) لقد أدّت النهضة العلمية دورها
- 10) ولم تعد تملك رصيذاً جديداً
- 11) كذلك أدّت " الوطنية " و " القومية " التي برزت في تلك الفترة، والتجمعات الإقليمية عامة دورها خلال هذه القرون . . ولم تعد تملك هي الأخرى رصيذاً جديداً
- 12) فشلت الأنظمة الفردية والأنظمة الجماعية في نهاية المطاف
- 13) جاء دور " الإسلام " ودور " الأمة " في أشد الساعات حرّاً وحيرة واضطراباً
- 14) وجاء دور " الأمة المسلمة " لتحقيق ما أراده الله بإخراجها للناس

- (15) ولكن الإسلام لا يملك أن يؤدي دوره إلا أن يتمثل في مجتمع
- (16) أن يتمثل في أمة
- (17) " وجود " الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة
- (18) فالأمة المسلمة ليست " أرضاً .
- (19) ليست " قومًا "
- (20) " الأمة المسلمة " جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي
- (21) انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله
- (22) قيادة البشرية مرة أخرى.
- (23) لا صلة لها بالإسلام
- (24) لا بد من " بعث " لتلك الأمة التي واراها ركام
- (25) فيما يسمى " العالم الإسلامي "
- (26) المسافة بين محاولة " البعث " وبين تسلّم " القيادة " مسافة شاسعة
- (27) ما يسمى " العالم الإسلامي "
- (28) يكاد يكون عاطلاً من كل هذه الزينة [يقصد العلم والثقافة والنتاج المادي]
- (29) لا بد- مع هذه الاعتبارات كلها- من " البعث الإسلامي " مهما تكن المسافة شاسعة
- (30) فمحاولة البعث الإسلامي هي الخطوة الأولى التي لا يمكن تخطيها
- (31) لا بد إذن من مؤهل آخر
- (32) المؤهل الذي تفتقده هذه الحضارة !
- (33) لا بد إذن من مؤهل آخر لقيادة البشرية - غير الإبداع المادي - ولن يكون هذا المؤهل سوى " العقيدة " و " المنهج "
- (34) وأن تتمثل العقيدة والمنهج في تجمع إنساني
- (35) أي في مجتمع مسلم
- (36) لعالم يعيش اليوم كله في " جاهلية " من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها.
- (37) الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض
- (38) وعلى أخص خصائص الألوهية . . وهي الحاكمة
- (39) إنها تسند الحاكمة إلى البشر
- (40) فتجعل بعضهم لبعض أربابا

- 41) في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله
- 42) فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده
- 43) وما مهانة " الإنسان " عامة في الأنظمة الجماعية
- 44) إلا أثرًا من آثار الاعتداء على سلطان الله
- 45) وفي المنهج الإسلامي وحده يتحرر الناس جميعًا من عبادة بعضهم البعض، بعبادة الله وحده
- 46) هذا هو مفترق الطريق
- 47) وهذا كذلك هو التصور الجديد الذي نملك إعطاه للبشرية-
- 48) وهذا هو الرصيد الذي لا تملكه البشرية
- 49) إننا - دون شك - نملك شيئاً جديداً جدّة كاملة
- 50) شيئاً لا تعرفه البشرية
- 51) ولا تملك هي أن " تنتجه"
- 52) ظاهرة تاريخية ينبغي أن يقف أمامها أصحاب الدعوة الإسلامية
- 53) خرّجت هذه الدعوة جيلا من الناس - جيل الصحابة رضوان الله عليهم
- 54) جيلاً مميزاً في تاريخ الإسلام كله وفي تاريخ البشرية جميعه
- 55) هذه ظاهرة واضحة واقعة، ذات مدلول ينبغي الوقوف أمامه، طويلاً لعلنا نهتدي إلى سرّه.
- 56) ذلك الجبل الأول، الذي لم يتكرر في التاريخ
- 57) لننظر في النبع الذي كان يستقي منه هذا الجيل الأول
- 58) ولننظر في المنهج الذي تخرجوا عليه
- 59) كان النبع الأول الذي استقى منه ذلك الجيل هو القرآن. القرآن وحده
- 60) كان القرآن وحده إذن هو النبع الذي يستقون منه ، ويتكيفون به، ويتخرجون عليه
- 61) كان ذلك عن ((تصميم)) مرسوم، ونهج مقصود
- 62) كان هناك قصد من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يقصر النبع الذي يستقي منه ذلك الجيل .. في فترة التكون الأولى .. على كتاب الله وحده
- 63) كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يريد صنع جيل خالص القلب. خالص العقل. خالص التصور. خالص الشعور
- 64) خالص التكوين من دون أي مؤثر آخر غير المنهج الإلهي
- 65) ذلك الجيل استقى إذن من ذلك النبع وحده
- 66) كان له في التاريخ ذلك الشأن الفريد

- (67) اختلطت الينابيع
- (68) صبت في النبع الذي استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم،
- (69) أساطير الفرس وتصوراتهم.
- (70) وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى،
- (71) رواسب الحضارات والثقافات.
- (72) واختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم،
- (73) وتخرج على ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرر ذلك الجيل أبداً
- (74) اختلاط النبع الأول كان عاملاً أساسياً من عوامل ذلك الاختلاف البين بين الأجيال كلها
- (75) اختلاف منهج التلقي
- (76) لم يكونوا يقرؤون القرآن بقصد الثقافة والاطلاع، ولا بقصد التشوق والمتاع
- (77) لا ليضيف إلى حصيلته من القضايا العلمية والفقهية
- (78) كان يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله
- (79) يتلقى ذلك الأمر ليعمل به فور سماعه
- (80) كما يتلقى الجندي في الميدان ((الأمر اليومي))
- (81) شعور التلقي للتنفيذ .. كان يفتح لهم من القرآن آفاقاً من المتاع وآفاقاً من المعرفة
- (82) وكان يبسر لهم العمل
- (83) ويخلط القرآن بذواتهم
- (84) يحوله في نفوسهم وفي حياتهم إلى منهج واقعي
- (85) إنه لم يجئ ليكون كتاب متاع عقلي
- (86) ولا كتاب أدب وفن
- (87) إنما جاء ليكون منهاج حياة
- (88) هناك عزلة شعورية كاملة بين ماض المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه
- (89) تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية
- (90) فالعزلة الشعورية شيء والتعامل اليومي شيء آخر
- (91) انخلاع من البيئة الجاهلية
- (92) وعزفها وتصورها وعاداتها وروابطها
- (93) هذا مفرق الطريق، وكان بدء السير في الطريق الجديد
- (94) نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم

95) كل ما حولنا جاهلية . تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم

96) حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية

97) فلا بد إذن - في منهج الحركة الإسلامية - أن نتجرد في فترة الحضارة والتكوين من كل مؤثرات الجاهلية التي نعيش فيها ونستمد منها

98) لا بد أن نرجع ابتداءً إلى النبع الخالص الذي استمد منه أولئك الرجال

99) نرجع إليه نستمد منه تصوراً لحقيقة الوجود كله

100) ثم نستمد تصوراتنا للحياة، وقيمنا وأخلاقنا، ومناهجنا للحكم والسياسة والاقتصاد وكل مقومات الحياة

101) ولا بد أن نرجع إليه

102) في الطريق سنلتقي بالجمال الفني في القرآن وبالقصص وبمشاهد القيامة في القرآن

103) وبالمنطق الوجداني في القرآن

104) وبسائر ما يطلبه أصحاب الدراسة والمتاع

105) سنلتقي بهذا كله دون أن يكون هو هدفنا الأول

106) إن هدفنا الأول أن نعرف : ماذا يريد منا القرآن أن نعمل

107) التصور الكلي الذي يريد منا أن نتصور

108) كيف يريد القرآن أن يكون شعورنا بالله

109) كيف يريد أن تكون أخلاقنا وأوضاعنا ونظامنا الواقعي

110) لا بد لا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي

111) ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي

112) غير قابل لأن نصطلح معه

113) هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي

114) يحرمننا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي

115) نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي

116) وألا نعدّل في قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنتلقى معه في منتصف الطريق

117) إننا وإياه على مفرق الطريق

118) نريد من الإسلام أن يجعل من نفسه (نظرية) للدراسة

119) طبيعة منهج التفكير الرباني كذلك

- (120) ونخضع الإسلام لمناهج التفكير البشرية
- (121) نريد لنتقي بمنهج الله في التصور والحركة ليوازي مناهج العبيد
- (122) الأمر من هذه الناحية يكون خطيراً
- (123) والهزيمة تكون قاتلة
- (124) إن وظيفة المنهج الرباني أن يعطينا -نحن أصحاب الدعوة الإسلامية- منهجاً خاصاً للتفكير
- (125) إن منهج التفكير والحركة في بناء الإسلام، لا يقل قيمة ولا ضرورة عن منهج التصور
الاعتقادي والنظام الحيوي
- (126) لن يفيد من تقديمنا الإسلام في هذه الصورة إلا المشتغلون فعلاً بحركة إسلامية واقعية
- (127) أكرر أن التصور الاعتقادي يجب أن يتمثل من فوره في تجمع حركي
- (128) قبل أن يكون هؤلاء الناس مشتغلين فعلاً بحركة واقعية
- (129) كأن الذي ينقص الناس في هذا الزمان لإقامة شريعة الإسلام في الأرض هو مجرد الأحكام
الفقهية والبحوث الفقهية الإسلامية
- (130) وكأنما هم مستسلمون لحاكمية الله راضون بأن تحكمهم شريعته
- (131) لكنهم فقط لا يجدون من (المجتهدين) فقهاً مقنناً بالطريقة الحديثة
- (132) سخرية هازلة يجب أن يرتفع عليها كل ذي قلب يحس لهذا الدين بحرمة
- (133) ومن واجب أصحاب الدعوة الإسلامية ألا يستجيبوا للمناورة
- (134) من واجبه أن يرفضوا إملاء منهج غريب على حركتهم
- (135) واجبه ألا يستخفهم الذين لا يوقنون
- (136) ومن واجبه أن يكشفوا مناورة الإحراج
- (137) وأن يستعلوا عليها
- (138) أن يرفضوا السخرية الهازلة في ما يسمى (تطوير الفقه الإسلامي)
- (139) ومن واجبه أن يتحركوا وفق منهج هذا الدين في الحركة
- (140) وهذا هو مصدر قوتهم
- (141) إن (المنهج) في الإسلام يساوي (الحقيقة). ولا انفصام بينهما.
- (142) فالالتزام بالمنهج ضروري كالتزام العقيدة والتزام النظام في كل حركة إسلامية

II. فئات التصنيف

فئة التصنيف، أو التيمة، هي عبارة عن مجموعة من وحدات التحليل ذات الدلالات والمعاني المشتركة، أي تلك الأفكار المتكررة. وقد تم تكوين مجموعة من فئات التصنيف من خلال وحدات التحليل المستخرجة، سابقا، من النص. وهي كالآتي:

● التيمة الأولى: إفلاس القيم الغربية في قيادة البشرية

➤ أفكارها المتكررة:

- هذا واضح كل الوضوح في العالم الغربي، الذي لم يعد لديه ما يعطيه للبشرية من " القيم "
- لم يعد لديه ما يُقنع ضميره باستحقاقه للوجود
- انتهت الديمقراطية فيه إلى ما يشبه الإفلاس
- إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال
- النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيذا من "القيم" لا يسمح له بالقيادة
- لقد أدت النهضة العلمية دورها
- ولم تعد تملك رصيذاً جديداً

➤ تعليق: يعلن الكاتب، من خلال وحدات التحليل هذه، أن العالم الغربي بأسره لم

يعد قادرا على إنتاج رصيد قيم جديد قادر على قيادة العالم. أما رصيد النهضة العلمية وحده فإنه لا يكفي حسبه لإدراك هذه القيادة. ومنه، فهو يخلص إلى ما يمكن اعتباره إفلاسا غربيا في توجيه العالم من جديد.

● التيمة الثانية: قيم الإسلام تؤهله لقيادة البشرية من جديد

➤ أفكارها المتكررة:

- ولا بد من قيادة للبشرية جديدة
- لا بد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية، عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة

جدة كاملة - بالقياس إلى ما عرفته البشرية - وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي
في الوقت ذاته

- والإسلام - وحده - هو الذي يملك تلك القيم
 - قيادة البشرية مرة أخرى
 - جاء دور " الإسلام " ودور " الأمة " في أشد الساعات حرجًا وحيرة واضطرابًا
 - جاء دور " الأمة المسلمة " لتحقيق ما أراد الله بإخراجها للناس
- **تعليق:** العالم يُقاد بالقيم. يرى الكاتب أن القيم التي يمكن أن تقود العالم من جديد، بما فيها حفظ التراكم الحضاري المادي الغربي أيضا، هي قيم دين الإسلام. وحسبه، فإن هذا الدين هو الوحيد الذي يملك تلك القيم وبالتالي هو الوحيد القادر على قيادة العالم.

● التيمة الثالثة: نفاذ أرصدة جميع الأنظمة السياسية غير الإسلامية

➤ أفكارها المتكررة:

- كذلك أدت " الوطنية " و " القومية " التي برزت في تلك الفترة، والتجمعات الإقليمية عامة دورها خلال هذه القرون.. ولم تعد تملك هي الأخرى رصيّدًا جديدًا
 - فشلت الأنظمة الفردية والأنظمة الجماعية في نهاية المطاف
- **تعليق:** يعلن الكاتب بهذه العبارات، وحدات التحليل، عن فشل ونهاية جميع الأنظمة السياسية والاجتماعية غير إسلامية، الغربية والشرقية منها على السواء. وحسبه، فإنه لا الأنظمة الديمقراطية ولا الأنظمة الاشتراكية تملك الرصيد الكافي من القيم لقيادة البشرية من جديد.

● التيمة الرابعة: ضرورة قيام مجتمع " الأمة المسلمة "

➤ أفكارها المتكررة:

- ولكن الإسلام لا يملك أن يؤدي دوره إلا أن يتمثل في مجتمع
- أن يتمثل في أمة

- فالأمة المسلمة ليست " أرضاً "
- ليست " قومًا "
- " الأمة المسلمة " جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي
- **تعليق:** يرى الكاتب أنه من الضروري قيام مجتمع " الأمة الإسلامية " من أجل أن يكون بمقدور الإسلام لعب دوره القيادي. فلا قيادة إسلامية من دون "أمة مسلمة". وهذه الأخيرة يعرفها باعتباره جماعة تبني تمثلاتها وتستوحي ممارستها من المنهج الإسلامي.

● التيمة الخامسة: لا وجود للأمة المسلمة في عالم اليوم

➤ أفكارها المتكررة:

- لا صلة لها بالإسلام
- فيما يسمى " العالم الإسلامي "
- ما يسمى " العالم الإسلامي "
- انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله
- " وجود " الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة
- **تعليق:** يرى الكاتب، بقطعية جازمة، أنه لا وجود لـ "الأمة المسلمة" في عالم اليوم، وأن العالم الإسلامي اليوم لا صلة له بالإسلام، ولا يمكن أن يسمى أمة مسلمة نظرا لانقطاع الحكم فيه بشريعة الله.

● التيمة السادسة: لا بد من "البعث الإسلامي"

➤ أفكارها المتكررة:

- لا بد من " بعث " لتلك الأمة التي واراها ركام
- فمحاولة البعث الإسلامي هي الخطوة الأولى التي لا يمكن تخطيها
- لا بد- مع هذه الاعتبارات كلها- من " البعث الإسلامي " مهما تكن المسافة شاسعة
- المسافة بين محاولة " البعث " وبين تسلّم " القيادة " مسافة شاسعة

➤ **تعليق:** يحدد الباحث المرحلة التي يسميها "البعث الإسلامي" باعتبارها المرحلة الأولى نحو مرحلة قيادة العالم، المرحلة النهائية، وهي مرحلة ضرورية لأجل قيام مجتمع الأمة الإسلامية. غير أن الباحث يدرك ويقر أن المسافة شاسعة بين المرحلة الأولى والمرحلة الأخيرة، مرحلة القيادة.

● التيمة السابعة: العقيدة والمنهج الإسلاميين مؤهلين لقيادة البشرية

➤ أفكارها المتكررة:

- يكاد يكون عاطلاً من كل هذه الزينة [يقصد العلم والثقافة والنتاج المادي]
- لا بد إذن من مؤهل آخر
- المؤهل الذي تفتقده هذه الحضارة !
- لا بد إذن من مؤهل آخر لقيادة البشرية - غير الإبداع المادي - ولن يكون هذا المؤهل سوى " العقيدة " و " المنهج "
- وأن تتمثل العقيدة والمنهج في تجمع إنساني
- أي في مجتمع مسلم

➤ **تعليق:** يرى الكاتب أن الزينة، أي الحضارة المادية الغربية، التي عليها عالم اليوم ليست تستطيع قيادة البشرية بمفردها، ولكن المجتمع المسلم بعقيدة ومنهجه الإسلاميين، مؤهل بهذه الركيزتين لنيل تلك القيادة.

● التيمة الثامنة: الإنسان بين جاهلية العالم وحاكمية الله

➤ أفكارها المتكررة:

- العالم يعيش اليوم كله في " جاهلية " من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها.
- الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض
- وعلى أخص خصائص الألوهية . . وهي الحاكمية
- إنها تسند الحاكمية إلى البشر
- فتجعل بعضهم لبعض أربابا
- في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله

- فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده
- وما مهانة " الإنسان " عامة في الأنظمة الجماعية
- إلا أثرًا من آثار الاعتداء على سلطان الله

➤ **تعليق:** يطرح الكاتب، من خلال وحدات التحليل هذه، مفهومين متضادين لا يمكن فهم أحدهما بمعزل عن الآخر، وهما الجاهلية والحاكمية. فالجاهلية، وهي حالة عالم اليوم بأسره، هي الاعتداء على سلطان الله في الأرض حسب الكاتب، أي على حاكمية الله. وهذا الأمر هو السبب الكامن، حسبه، وراء المهانة التي يعيشها إنسان عالم اليوم.

● التيمة التاسعة: البديل الإسلامي الجديد للبشرية

➤ أفكارها المتكررة:

- وفي المنهج الإسلامي وحده يتحرر الناس جميعًا من عبادة بعضهم البعض، بعبادة الله وحده
- هذا هو مفترق الطريق
- وهذا كذلك هو التصور الجديد الذي نملك إعطاه للبشرية
- وهذا هو الرصيد الذي لا تملكه البشرية
- إننا - دون شك - نملك شيئًا جديدًا جدًّا كاملة
- شيئًا لا تعرفه البشرية
- ولا تملك هي أن " تنتجه".

➤ **تعليق:** يحدد الكاتب البديل الإسلامي الجديد، الذي يقدمه للبشرية، في المنهج الإسلامي التحرري الذي ينقل الناس من عبادة بعضهم بعضًا لعبادة الله وحده. وهذا التصور، في نظر الكاتب، لا تملكه البشرية ولا تستطيع أن تنتجه.

● التيمة العاشرة: ضرورة استقراء ظاهرة جيل الصحابة

➤ أفكارها المتكررة:

- ظاهرة تاريخية ينبغي أن يقف أمامها أصحاب الدعوة الإسلامية
- خرَّجت هذه الدعوة جيلًا من الناس - جيل الصحابة رضوان الله عليهم

- جيلاً مميزاً في تاريخ الإسلام كله وفى تاريخ البشرية جميعه
- هذه ظاهرة واضحة واقعة، ذات مدلول ينبغي الوقوف أمامه، طويلاً لعنا
- نهتدي إلى سرّه
- ذلك الجيل الأول، الذي لم يتكرر في التاريخ
- كان له في التاريخ ذلك الشأن الفريد
- **تعليق:** يرى الكاتب أنه لا بد لمن يسميهم أصحاب الدعوة الإسلامية من
- العودة إلى تاريخ الجيل الأول من المسلمين، الصحابة، وقراءته جيداً من أجل
- إدراك سرّه في أفق الاقتداء به لكونه الجيل الفريد في تاريخ البشرية كلها.

● التيمة الحادية عشر: القرآن، النبع الأول والوحيد

➤ أفكارها المتكررة:

- لننظر في النبع الذي كان يستقي منه هذا الجيل الأول
- ولننظر في المنهج الذي تخرجوا عليه
- كان النبع الأول الذي استقى منه ذلك الجيل هو القرآن. القرآن وحده.
- كان القرآن وحده إذن هو النبع الذي يستقون منه ، ويتكيفون به، ويتخرجون عليه
- كان ذلك عن ((تصميم)) مرسوم، ونهج مقصود
- كان هناك قصد من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يقصر النبع الذي يستقي منه ذلك الجيل .. في فترة التكون الأولى.. على كتاب الله وحده
- كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يريد صنع جيل خالص القلب. خالص العقل. خالص التصور. خالص الشعور
- خالص التكوين من دون أي مؤثر آخر غير المنهج الإلهي
- ذلك الجيل استقى إذن من ذلك النبع وحده
- **تعليق:** يعتبر الكاتب أن القرآن هو المرجع الوحيد الذي اعتمده جيل الصحابة في تكوين أنفسهم، تصوراتهم، شعورهم، قلوبهم... من دون الاستعانة بأي مؤثر خارجي سوى إشراف وتوجيهات رسول الله. فهل هذه الإرشادات ليس من قبيل تلك المؤثرات الخارجية؟

● التيمة الثانية عشر: تأثر الأجيال اللاحقة بتعدد الينابيع

➤ أفكارها المتكررة:

- اختلطت الينابيع
- صبت في النبع الذي استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم
- أساطير الفرس وتصوراتهم
- وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى
- رواسب الحضارات والثقافات
- واختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم
- وتخرج على ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرر ذلك الجيل أبداً
- اختلاط النبع الأول كان عاملاً أساسياً من عوامل ذلك الاختلاف البين بين الأجيال كلها.

➤ **تعليق:** يرى الكاتب أن الأجيال التي لحقت جيل الصحابة لا تشبه هذا الأخير وتختلف عنه الشيء الكثير، ويرجع سبب هذا الاختلاف إلى أن هذه الأجيال لم تستقي تكوينها وعقيدتها من نفس المنبع الذي استقى منه الجيل الأول (القرآن وحده)، بل إنها اعتمدت على منابع متعددة غير القرآن.

● التيمة الثالثة عشر: تلقي القرآن للتنفيذ العملي لا للتحصيل والمتعة

➤ أفكارها المتكررة:

- اختلاف منهج التلقي
- لم يكونوا يقرؤون القرآن بقصد الثقافة والاطلاع، ولا بقصد التشوق والمتاع
- لا ليضيف إلى حصيلته من القضايا العلمية والفقهية
- كان يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله
- يتلقى ذلك الأمر ليعمل به فور سماعه
- كما يتلقى الجندي في الميدان ((الأمر اليومي))
- شعور التلقي للتنفيذ .. كان يفتح لهم من القرآن آفاقاً من المتاع وآفاقاً من المعرفة

- وكان يبسر لهم العمل
- ويخلط القرآن بذواتهم
- يحوله في نفوسهم وفي حياتهم إلى منهج واقعي
- إنه لم يجئ ليكون كتاب متاع عقلي
- ولا كتاب أدب وفن
- إنما جاء ليكون منهاج حياة

➤ **تعليق:** يرى الكاتب أن هناك سبب آخر زاد من فرادة جيل الصحابة وقوة عقيدته. فبالإضافة إلى قصور إقبالهم على القرآن وحده، فإن الطريقة التي كان يتعاطى بها جيل الصحابة مع القرآن ساهمت هي الأخرى بشكل حاسم في بلورة تكوينهم الديني، ويتمثل هذا الأمر في كونهم كانوا يتلقون القرآن من أجل العمل والتنفيذ المباشر دون الاهتمام بأي جانب من الجوانب الأدبية أو الفنية الأخرى.

● التيمة الرابعة عشر: العزلة شعورية عند المسلم

➤ أفكارها المتكررة:

- هناك عزلة شعورية كاملة بين ماض المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه
- تنتشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية
- فالعزلة الشعورية شيء والتعامل اليومي شيء آخر
- انخلاع من البيئة الجاهلية
- عرّفها وتصورها وعاداتها وروابطها
- هذا مفرق الطريق، وكان بدء السير في الطريق الجديد

➤ **تعليق:** يعتبر مفهوم "العزلة الشعورية" أبرز المفاهيم المنهجية التي يرى الكاتب أن على المسلم التحلي بمصاديقها. وحسبه، فإن على المسلم أن ينشأ حاجزا لا شعوريا، أو تخديرا وجدانيا مع الآخرين غير المسلمين - طبعا المسلمين هنا بمفهوم الكاتب - كي لا يتأثر بعاداتهم وأعرافهم وتصوراتهم.

● التيمة الخامسة عشر: عالم اليوم كله جاهلية

➤ أفكارها المتكررة:

- نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم
 - كل ما حولنا جاهلية . . تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم
 - حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية
 - لا بد لا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي
- **تعليق:** يرى الكاتب أن العالم الذي نعيش فيه اليوم، العالم الإسلامي وغير الإسلامي، بكل عقائده، ثقافته، عاداته، تقاليده، قوانينه... هو عالم جاهلي شأنه شأن العالم صدر عصر بعث الدين الإسلامي.

● التيمة السادسة عشر: لا بد من الرجوع إلى النبع الخاص لاستمداد مقومات الوجود والحياة

➤ أفكارها المتكررة:

- لا بد إذن - في منهج الحركة الإسلامية - أن نتجرد في فترة الحضارة والتكوين من كل مؤثرات الجاهلية التي نعيش فيها ونستمد منها
 - لا بد أن نرجع ابتداءً إلى النبع الخالص الذي استمد منه أولئك الرجال
 - نرجع إليه نستمد منه تصورنا لحقيقة الوجود كله
 - ثم نستمد تصوراتنا للحياة، وقيمنا وأخلاقنا، ومناهجنا للحكم والسياسة والاقتصاد وكل مقومات الحياة
 - ولا بد أن نرجع إليه
- **تعليق:** يرى الكاتب أن على الحركة الإسلامية اليوم أن تستمد كل مقومات حياتها السياسية، الاقتصادية، القيمية والأخلاقية من خلال العودة إلى النبع الخالص الذي استمد منه الصحابة مثل هذه الأمور، أي من القرآن وحده، ومن غير أي مؤثر خارجي آخر، لكون كل مؤثر خارجي هو مؤثر جاهلي حسبه.

● التيمة السابعة عشر: هدفنا من القرآن ليس الجمال الفني...

➤ أفكارها المتكررة:

- في الطريق سنلتقي بالجمال الفني في القرآن وبالقصص وبمشاهد القيامة في القرآن
- وبالمنطق الوجداني في القرآن
- وبسائر ما يطلبه أصحاب الدراسة والمتاع
- سنلتقي بهذا كله دون أن يكون هو هدفنا الأول
- إن هدفنا الأول أن نعرف: ماذا يريد منا القرآن أن نعمل
- التصور الكلي الذي يريد منا أن نتصور
- كيف يريد القرآن أن يكون شعورنا بالله
- كيف يريد أن تكون أخلاقنا وأوضاعنا ونظامنا الواقعي

➤ **تعليق:** يعترف الكاتب بأن كثير من قضايا الفن والجمال والوجدان سوف يلقاها المقبل على القرآن في طريقه، غير أنه لا يجب أن يكون هذا هو الهدف عنده من وراء إقباله على القرآن، إنما الهدف، حسب الكاتب، يجب أن يتمثل في معرفة ماذا يريد القرآن أن نعمل، وأن نتصور وأن نشعر وأن نُخلق نظامنا الواقعي عبره ونتخلق به.

● التيمة الثامنة عشر: لا تلاقي ولا تصالح مع المجتمع الجاهلي

➤ أفكارها المتكررة:

- ليست مهمتنا أن نصطح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي
 - غير قابل لأن نصطح معه
 - هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي
 - يحرمننا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي
 - نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي
 - وألا نعدّل في قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقي معه في منتصف الطريق
 - إننا وإياه على مفرق الطريق
- **تعليق:** يعلن الكاتب أن على المسلم أن يتخاصم كلياً مع ما يسميه بالمجتمع الجاهلي وأن يستعلي عليه، فلا يعمل أبداً على التلاقي معه بأي شكل من

الأشكال، لكون هذا الأمر مساومة خاسرة حسب رأيه، ولكون هذا المجتمع،
أيضاً، مجتمعاً يصطدم مع عقيدة المسلم ويضغط عليها.

● التيمة التاسعة عشر: إسلام الدراسة والتصور إسلام قاتل

➤ أفكارها المتكررة:

- حين نريد من الإسلام أن يجعل من نفسه (نظرية) للدراسة
- طبيعة منهج التفكير الرباني كذلك
- ونخضع للإسلام لمناهج التفكير البشرية
- نريد لنرتقي بمنهج الله في التصور والحركة ليوازي مناهج العبيد
- الأمر من هذه الناحية يكون خطيراً
- والهزيمة تكون قاتلة

➤ **تعليق:** يرى الكاتب أن تناول الإطلاع على الإسلام من خلال منهج الدراسة والبحث أمر خطير جداً وقاتل بالنسبة لمنهج الله وعقيدة المسلم، فلا يجب، حسبه، إخضاع الإسلام، أو "التفكير الرباني" كما يسميه، لمناهج التفكير البشرية أبداً.

● التيمة العشرون: أسبقية الخضوع لحاكمية الله على الاجتهاد الفقهي

➤ أفكارها المتكررة:

- كأن الذي ينقص الناس في هذا الزمان لإقامة شريعة الإسلام في الأرض هو مجرد الأحكام الفقهية والبحوث الفقهية الإسلامية
- وكأنما هم مستسلمون لحاكمية الله راضون بأن تحكمهم شريعته
- لكنهم فقط لا يجدون من (المجتهدين) فقهاً مقنناً بالطريقة الحديثة
- سخريّة هائلة يجب أن يرتفع عليها كل ذي قلب يحس لهذا الدين بحرمة
- ومن واجب أصحاب الدعوة الإسلامية ألا يستجيبوا للمناورة
- من واجبهم أن يرفضوا إملاء منهج غريب على حركتهم
- واجبههم ألا يستخفهم الذين لا يوقنون
- ومن واجبهم أن يكشفوا مناورة الإحراج
- وأن يستعلوا عليها

- أن يرفضوا السخرية الهازلة في ما يسمى (تطوير الفقه الإسلامي)
 ➤ **تعليق:** يقرر الكاتب أنه يجب على أصحاب الدعوة الإسلامية عدم الالتفات نحو الرد على المسائل الفقهية المتعلقة بأحكام الشريعة في الأرض، والتي يقال عنها إنها غير متوافقة مع الواقع المعاصر من طرف خصومهم، لأن هذه التساؤلات ليست سوى لإحراجهم، وبالتالي فإن أي محاولة لتطوير الفقه الإسلامي، حسب الكاتب هو سخرية هزلية وتلبية غير واعية لنداء استفزاز الذين لا يوقنون.

● التيمة الواحدة والعشرون: "الحركة": المنهج الإسلامي الواجب

➤ أفكارها المتكررة:

- ومن واجبهم أن يتحركوا وفق منهج هذا الدين في الحركة
- وهذا هو مصدر قوتهم
- إن (المنهج) في الإسلام يساوي (الحقيقة). ولا انفصام بينهما.
- فالتزام المنهج ضروري كالتزام العقيدة والتزام النظام في كل حركة إسلامية
- إن وظيفة المنهج الرباني أن يعطينا -نحن أصحاب الدعوة الإسلامية- منهجاً خاصاً للتفكير
- إن منهج التفكير والحركة في بناء الإسلام، لا يقل قيمة ولا ضرورة عن منهج التصور الاعتقادي والنظام الحيوي
- لن يفيد من تقديمنا الإسلام في هذه الصورة إلا المشتغلون فعلاً بحركة إسلامية واقعية
- أكرر أن التصور الاعتقادي يجب أن يتمثل من فوره في تجمع حركي
- قبل أن يكون هؤلاء الناس مشتغلين فعلاً بحركة واقعية

➤ **تعليق:** يرى الكاتب أن الحركة الإسلامية ليست سوى تعبير منهجي للعقيدة الإسلامية، وهو يساوي، تصريحاً، بشكل قاطع ومطلق بين الحقيقة والمنهج في الإسلام. ومنه، فهو يرى أنه لا يمكن الحديث عن عقيدة إسلامية واقعية

من دون فورة حركية. لذا فإنه يهيب بأصحاب الدعوة الإسلامية بالالتزام بالمنهج الحركي من أجل تقديم الإسلام.

المبحث الثاني: نحو تأسيس نظري للأثر الأخلاقي للمنظومة الإسلامية الأصولية

سيبتم في هذا المبحث تأسيس الهيكل النظري العام لانعكاسات المنظومة الإسلامية الأصولية على النظام الأخلاقي لدى الفاعل المتدين من خلال عملية تجريد عامة لفئات التصنيف المحصلة لدينا في المبحث الفارط. حيث سبتم، أولاً، ترتيب فئات التصنيف وتنسيقها ضمن بناءات مفاهيمية مجردة، وهي ما يسمى بالتركيبات النظرية. ليتم العمل، ثانياً، على كتابة النص النظري العام، أو ما يسمى بالسرد النظري، انطلاقاً من تلك التركيبات النظرية؛ وهو النص الذي سيناقش، تطبيقياً، الإشكالية الفرعية الأولى الخاصة بهذا البحث.

أولاً. التراكيب النظرية للبيانات المتنبية

التركيب النظري، أو الاختزال النظري، وهو بناء مفاهيمي يعمل على تجريد فئات التصنيف من خلال التركيب بينها في مفاهيم نظرية مجردة. وهذه العملية هي عبارة عن تحويل الوقائع العملية الملموسة، وحدات التحليل وفئات التصنيف، إلى تصورات كلية مجردة. بحيث أن هذه الأخيرة تسمح بفهم فئات التصنيف بشكل أكثر سعة وعمقا.

وعلى المستوى التطبيقي، فسوف يتم القيام ببناء التراكيب النظرية للنصوص الثلاثة بشكل جمعي. أي من خلال الجمع بين جميع فئات التصنيف المحصلة لدينا، من دون مراعاة خصوصية انتمائها النصي. وقبل البدء في عملية التركيب، سوف نقوم بجرد جميع فئات التصنيف المتكونة لدينا، وهي كالاتي:

1. إدراك تغير الأب والتأثر به
2. سلطة الشيخ في الأسرة
3. التنظير التربوي المتشدد للشيخ

4. عدم الاقتناع بالمعاناة التربوية
5. التحريض على الذهاب إلى أفغانستان
6. رغبة الذهاب إلى أفغانستان
7. الثقة العمياء في كلام الشيخ
8. الزفاف السلفي
9. أسئلة طفل حول الله والوجود
10. خوف الطفل من عقاب الله
11. أمي، سبب تعلقي الدائم بالصلاة
12. همُّ حفظ القرآن لنيل إعجاب الأم ورضاها
13. أيام حفظ القرآن الجميلة مع الأصدقاء الملتحين
14. القرآن: العشق المرشد
15. الصديق الملتحي وبداية الإقبال على السلفيين
16. التناقضات المقبولة عند مراهق المتدين
17. مرحلة حياة جديدة
18. الشيخ السلفي: المرجع الديني الجديد
19. الدورة الشرعية للسلفية الجهادية
20. الهجرة إلى الشام: الجواب السراب
21. [خاصة - دالة]: حلم الجهاد في فلسطين
22. مسار التوجيهات السلفية: من السعودية إلى البيت
23. التوجيهات السلفية أحكام وأوامر
24. مهابة الشيخ السلفي في نفس أتباعه
25. الإغراءات السلفية الخوارقية
26. جماعات إسلامية مختلفة وشكل تعبئة موحد
27. التيار السلفي: الفوضى والتشتت
28. السلفية الجهادية: اختلاف منذ النشأة
29. المحرمات المشتركة للجماعات الإسلامية
30. وجوب الالتزام بالإجماع السلفي وتحريم مخالفته
31. التأويل الأخلاقي للمرجعية الدينية
32. الطبيعة السلبية للمتدين السلفي

33. "الدولة الإسلامية" تقتل أتباعها المخالفين
34. تيارات سلفية متناحرة داخل "الدولة الإسلامية"
35. الضياع العقدي ومرحلة البحث عن الحقيقة
36. التهرب من المشاركة في القتال
37. مقاتل مُرغم
38. إفلاس القيم الغربية في قيادة البشرية
39. قيم الإسلام تؤهله لقيادة البشرية من جديد
40. نفاذ أرصدة جميع الأنظمة السياسية غير الإسلامية
41. ضرورة قيام مجتمع " الأمة المسلمة"
42. لا وجود للأمة المسلمة في عالم اليوم
43. لا بد من "البعث الإسلامي"
44. العقيدة والمنهج الإسلاميين مؤهلين لقيادة البشرية
45. الإنسان بين جاهلية العالم وحاكمية الله
46. البديل الإسلامي الجديد للبشرية
47. ضرورة استقراء ظاهرة جيل الصحابة
48. القرآن، النبع الأول والوحيد
49. تأثر الأجيال اللاحقة بتعدد ينباع
50. تلقي القرآن للتنفيذ العملي لا للتحصيل والمتعة
51. العزلة شعورية عند المسلم
52. عالم اليوم كله جاهلية
53. لا بد من الرجوع إلى النبع الخاص لاستمداد مقومات الوجود والحياة
54. هدفنا من القرآن ليس الجمال الفني...
55. لا تلاقي ولا تصالح مع المجتمع الجاهلي
56. إسلام الدراسة والتصوير إسلام قاتل
57. أسبقية الخضوع لحاكمية الله على الاجتهاد الفقهي
58. "الحركة": المنهج الإسلامي الواجب

من خلال فئات التصنيف الثماني والخمسون التي تم تحصيلها من تحليل مضمونات النصوص الكتابية الثلاث مجتمعة، تم بناء عشرون تركيباً نظرياً: وهي بدورها مُفصَّلة كالآتي:

التركيب النظري الأول: دور الوالدين في التنشئة الاجتماعية الدينية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- إدراك تغير الأب والتأثر به
- خوف الطفل من عقاب الله
- أمي، سبب تعلقي الدائم بالصلاة
- همُّ حفظ القرآن لنيل إعجاب الأم ورضاها

➤ **تحليل نظري أولي:** يمكن فهم هذه البنية النظرية من خلال الاعتماد على مفهومي الدور والتنشئة الاجتماعية الأسرية كأدوات للتحليل. وانطلاقاً من واقعة كون الأب والأم قد أثرا بشكل كبير، مباشر وغير مباشر، في تشكل اللبنة الأولى للتصور الديني عند الطفلين خلال طفولتهما، فإن الفعل والفاعل المرصدين في هذه الواقعة، على التوالي، هما فعل التنشئة الاجتماعية، وقبلها دور الفاعل في هذه العملية؛ وهما مفهومان حاسمين في تجريد هذه العملية الواقعية ومفهمتها نظرياً.

التركيب النظري الثاني: المعيار السلفي للنظام التربوي الأسري

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- سلطة الشيخ في الأسرة
- التنظير التربوي المتشدد للشيخ

➤ **تحليل نظري أولي:** يحيلنا هذا التركيب النظري إلى النظر في النظام التربوي الأسري من خلال مفهومي المعيار والقيمة. يمكن أن نفهم أن الالتزام بتعاليم الدين الإسلامي هو القيمة التي يتوخى هذا النظام تحصيلها من خلال منهج تربوي معين، وطبعاً فإذا كان النظام التربوي للأسرة ينبثق عملياً من خلال دور الوالدين، الفاعلين الرئيسيين والحائزين للسلطة،

وقد أشرنا لذلك سابقاً، فإن هذا النظام التربوي يجعل، قبل ذلك، التصور التديني السلفي معياراً لتحصيل القيمة المنشودة. نفهم مباشرة من تضافر هذه المكونات أن هناك سلطه تسندها سلطة أخرى؛ هناك سلطة دينية فوق السلطة الأسرية، بعبارة أخرى، هناك سلطة ثقافية فكرية فوق السلطة الطبيعية.

التركيب النظري الثالث: دور جماعة الأقران في التنشئة الاجتماعية السلفية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- أيام حفظ القرآن الجميلة مع الأصدقاء الملتحين
- الصديق الملتحي وبداية الإقبال على السلفيين
- التناقضات المقبولة عند مراهق المتدين

➤ **تحليل نظري أولي:** نركز في هذا التحليل النظري على مستوى آخر من مستويات التنشئة الاجتماعية، بما فيها الأدوار المنوطة بفاعلي هذه العملية الاجتماعية. ومنه فإن أدوات تحليل هذه المرحلة من مسار المتدين سوف تكون أدوات تحليل المرحلة السابقة ذاتها، الدور، والتنشئة الاجتماعية للجماعة الأقران، مع وجود تمايز شكلي يتمثل في كون هذه التنشئة الاجتماعية الأخيرة تنشئة خارجية (خارج مؤسسة الأسرة).

التركيب النظري الرابع: التفاعل الأخلاقي الإيجابي مع النظام التربوي السلفي

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- أسئلة طفل حول الله والوجود
 - عدم الاقتناع بالمعاناة التربوية
- **تحليل نظري أولي:** مبدئياً، فإننا نرصد في هذا البناء التصوري تفاعل المستهدف التربوي مع النظام التربوي. إننا بصدد فهم البنية الأخلاقية لفعل الفاعل إزاء المنظومة الدينية السلفية، تفاعل الطفل مع النظام التربوي للأسرة. ولعل فهم هذا التفاعل يبقى مسألة

جوهرية في فهم المسار التديني العام لهذا الفاعل، حيث أن التحليل هنا يركز على علاقة المنظومة الأخلاقية بالمنظومة الدينية في إحدى مراحل ذلك مسار عند الفاعل المتدين.

التركيب النظري الخامس: التفاعل الأخلاقي السلبي مع المنظومة الدينية السلفية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- الثقة العمياء في كلام الشيخ
- الشيخ السلفي: المرجع الديني الجديد
- الزفاف السلفي

➤ **تحليل نظري أولي:** خلال مرحلة متقدمة من مسار الفاعل المتدين، نرصد بوضوح تام حدوث انقلاب على مستوى تفاعله الأخلاقي مع المنظومة الدينية السلفية، حيث نلاحظ وجود تبعية فكرية وعملية كاملة من طرف الفاعل إزاء المنظومة. نفهم هذه العملية باعتبارها تفاعلا سلبيا لدى الفرد، كما يمكن أن تُفهم أيضا بكونها تعطيلا لنظام الفاعل الأخلاقي من قبل المنظومة الدينية السلفية.

التركيب النظري السادس: تتشكل الهوية الجهادية لدى المتدين

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- [خاصة - دالة]: حلم الجهاد في فلسطين
- رغبة الذهاب إلى أفغانستان
- التحريض على الذهاب إلى أفغانستان

➤ **تحليل نظري أولي:** في هذا التركيب سنحاول من خلال مفهوم الهوية، أو بشكل دقيق أبعاد مفهوم الهوية؛ الفردية والاجتماعية خصوصا، إدراك آليات التفاعل الحاصل بين المؤثرات الجهادية الخارجية وبين تشكل الاستعدادات الجهادية الداخلية لدى الفاعل المتدين، في أحد مراحل مساره التديني الجهادي. طبعا لا بد أن نحافظ في هذا التركيب النظري على استعمال كلمة "الجهادية" المأخوذة من "الجهاد"، ولا نستعمل عوضها كلمة أخرى كـ "العنف" أو

"التطرف"، وذلك لأنها المصطلح الذي يصف به الفاعل والمنظومة الدينية، كليهما، معنى الفعل الذي يمكن أن يوصف من خلال وجهة نظر أخرى بـ"العنف" أو "التطرف".

التركيب النظري السابع: المحددات العملية الحاسمة لممارسة العنف

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- مرحلة حياة جديدة
- الهجرة إلى الشام: الجواب السراب
- **تحليل نظري أولي:** يأخذ مفهوم "المحدد العملي الحاسم" شرعيته انطلاقاً من الوقائع العملية التي لعبت دوراً فعلياً مباشراً، دوراً مُفجراً، في انبثاق الفعل الاجتماعي من لدن الفاعل. هنا سوف نحاول فهم الوقائع العملية التي ساهمت في حسم خيار العنف لدى الفاعل المتدين باعتبارها "أنزيمات الفعل" بلغة التفاعل الكيميائي، أي آليات لتسريع انبثاق الفعل في الواقع. كما أنه يمكن اعتبار "المحدد العملي الحاسم" هو البعد الثاني لمفهوم المسار.

التركيب النظري الثامن: الانتقال نحو الفعل الاستراتيجي للمتدين السلفي

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- الدورة الشرعية للسلفية الجهادية
- القرآن: العشق المرشد
- **تحليل نظري أولي:** نختزل في هذا التركيب النظري فهماً للتغير الذي حصل على مستوى فعل المتدين. حيث تم رصد سلوك جديد للمتدين يهدف إلى تعزيز مكانته داخل مجموعة انتمائه الجديدة (السلفية الجهادية)، أي تعزيز موقعه داخل التنظيم، بعد أن كانت أفعاله، قبل هذه المرحلة، مجرد استجابات وجدانية. وهذا الانتقال الذي حدث على مستوى الفعل لدى المتدين يمكن إدراكه من خلال مفهوم الإستراتيجية، باعتباره تصوراً كلياً للحسابات والأفعال الدقيقة التي تتوخى تحقيق أهداف مستقبلية.

التركيب النظري التاسع: المنهجية الإغلاقية للمتدين السلفي

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- التوجيهات السلفية من السعودية إلى البيت
- التوجيهات السلفية أحكام وأوامر
- الإغراءات السلفية الخوارقية

➤ تحليل نظري أولي: يعبر هذا التركيب النظري عن كون الأسلوب الدعوي السلفي أسلوبا

مكتفيا بذاته ومحددا مسالكه تحديدا صارما، بالإضافة إلى الطبيعة المعيارية لتوجيهاته الفكرية. إننا إزاء منظومة دينية تسعى لقوابة النظام المعرفي لدى المتدين، على المستويين النظري والعملي. ومنه، فإن هذا الاختزال النظري هو تجريد للإغلاق المعرفي المستهدف من قبل التدين السلفي.

التركيب النظري العاشر: الأخلاقية المعرفية المزدوجة للمتدين السلفي

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- مهابة الشيخ السلفي في نفس أتباعه
- وجوب الالتزام بالإجماع السلفي وتحريم مخالفته
- التأويل الأخلاقي للمرجعية الدينية
- الطبيعة السلبية للمتدين السلفي

➤ تحليل نظري أولي: نرصد من خلال هذا التركيب النظري التفاعل المعرفي المزدوج عند

المتدين السلفي. حيث أنه يتفاعل معرفيا بشكل سلبي مع جميع الأطروحات المخالفة للمنظومة السلفية، وذلك من خلال فهم هذه الأطروحات وفقا لجهاز معرفي يعمل بطريقة آلية مسبقة، مستقلة عن نظامه الأخلاقي. في حين أنه يتفاعل معرفيا بشكل إيجابي، إبداعي، خلال محاكماته النظرية الموالية لمقدساته الفكرية.

التركيب النظري الحادي عشر: الوحدة المتناقضة للجماعات الإسلامية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- جماعات إسلامية مختلفة وشكل تعبئة موحد

- المحرمات المشتركة للجماعات الإسلامية
- "الحركة": المنهج الإسلامي الواجب
- **تحليل نظري أولي:** يختزل هذا التركيب النظري أوجه التشابه والاختلاف الموجودة بين الجماعات الإسلامية. فمن جهة نجد أن الجماعات الإسلامية المختلفة تشترك في مجموعة كثيرة جدا من المبادئ والأسس، على المستويين العقدي، العقيدة السلفية. ومن جهة أخرى، نجد أن أنه هناك مجموعة من الاختلافات المنهجية على المستوى العملي. ومنه، فإن الجماعات الإسلامية يتميز، بشكل عام، بوحدتها العقدية، ويتناقض منهجها العملي.

التركيب النظري الثاني عشر: الأصولية الانعكاسية للمنظومة السلفية

- **فئات التحليل المتضمنة:**
- التيار السلفي: الفوضى والتشتت
- السلفية الجهادية: اختلاف منذ النشأة
- "الدولة الإسلامية" تقتل أتباعها المخالفين
- تيارات سلفية متناحرة داخل "الدولة الإسلامية"
- **تحليل نظري أولي:** يبين لنا هذا التركيب النظري الطابع المميز للمنظومة الدينية السلفية، "الجهادية". حيث أن الفكر السلفي "الجهادي"، يتميز بتمايز فكري شديد بين أتباعه، كما يتميز، أيضا، وبناءا عليه، بانعدام التسامح بين أفراده المختلفين فيما بينهم. وليس مردّ كل هذا سوى إلى ادعاء كل متدين سلفي حق امتلاك حقيقة النص الديني. إننا إذن، إزاء أصولية فكرية شديدة الانتقاء، تترد آثارها الاقصائية على أفراد الجماعة السلفية ذاتها، إنه انعكاس أصولي على الذات.

التركيب النظري الثالث عشر: الاستحواذ المعرفي للتدين السلفي

- **فئات التحليل المتضمنة:**
- الضياع العقدي ومرحلة البحث عن الحقيقة
- التهرب من المشاركة في القتال

- مقاتل مُرغم

➤ **تحليل نظري أولي:** تمت صياغة هذا التركيب النظري على طريقة البرهان بالخلف، حيث يعبر هذا التجريد عن تصور الوضعية المعرفية الأساسية التي كان عليها المتدين السلفي "الجهادي" قبل أن يصير إلى الوضعية التساؤلية التي بعثته من جديد على إعادة النظر في كثير من المسلمات العقدية والسلوكيات العملية التي كان يؤمن بها وينفذها. إن الوضعية المعرفية الأساسية لهذا المتدين كانت مرتبطة بشكل قوي بالإطار التديني للمنظومة الدينية السلفية. إنها حالة من الارتباط المعرفي يمكن فهمها كحالة استحواذ معرفي، مفروض بشكل موضوعي ومقبول على المستوى ذاتي، بالنسبة للمتدين السلفي.

التركيب النظري الرابع عشر: المعيارية اليوتوبية للأصولية الإسلامية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- إفلاس القيم الغربية في قيادة البشرية
- الإنسان بين جاهلية العالم وحاكمية الله
- لا وجود للأمة المسلمة في عالم اليوم
- نفاذ أرصدة جميع الأنظمة السياسية غير الإسلامية
- عالم اليوم كله جاهلية

➤ **تحليل نظري أولي:** في هذا التركيب النظري نفهم عددا من المحاكمات الفكرية الأساسية لمنظومة إسلامية أصولية. حيث المصادرة على كون العالم كله عالم "جاهلي"، وكذا المصادرة على كون جميع الأنظمة السياسية، في العالم، لا تصلح لقيادة البشرية لكونها أنظمة سياسية غير إسلامية. تتضمن هذه المصادرة بُعدين مترابطين: بعد معياري يتمثل في المعيار الإسلامي لتقييم النظام السياسي، وبعد يوتوبي يتمثل في طرح نظام سياسي إسلامي بديل انطلاقا من منظومة دينية أصولية.

التركيب النظري الخامس عشر: اليوتوبيا القيادية للأصولية الإسلامية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- قيم الإسلام تؤهله لقيادة البشرية من جديد
 - العقيدة والمنهج الإسلاميين مؤهلين لقيادة البشرية
 - البديل الإسلامي الجديد للبشرية
- **تحليل نظري أولي:** يبين لنا هذا المفهوم مضمون المشروع السياسي اليوتوبي للأصولية الإسلامية، وذلك بكونه يتمثل في استهداف قيادة البشرية من جديد، وذلك انطلاقاً من قدرته الذاتية على هذه القيادة. إن التمثل الفكري الذي يتجسد في هذا المنظور السياسي يكمن في اعتبار العودة التاريخية لقراءة النص الديني كفيلة باستحداث نظام سياسي قيادي قادر استبدال الأنظمة السياسية الموجودة والإحلال محلها.

التركيب النظري السادس عشر: العود المعرفي للنهضة الإسلامية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- ضرورة قيام مجتمع " الأمة المسلمة "
 - لا بد من "البعث الإسلامي"
 - ضرورة استقراء ظاهرة جيل الصحابة
 - تأثير الأجيال اللاحقة بتعدد الينابيع
- **تحليل نظري أولي:** نختزل في هذا التركيب النظري المنهج المعرفي لاستنبات مشروع نهضة إسلامية (البعث الإسلامي، الأمة المسلمة) بالنسبة للفكر الأصولي الإسلامي. فحسب هذا الأخير، لا بد من الاقتداء بالنهج المعرفي لجيل تاريخي محدد من دون مشاركة هذا النهج بنهج معرفي آخر كيفما كان. ومنه، فإننا بصدد ما نسميه بـ"عود معرفي".

التركيب النظري السابع عشر: النصية التاريخية للأصولية الإسلامية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- القرآن، النبع الأول والوحيد
- لا بد من الرجوع إلى النبع الخاص لاستمداد مقومات الوجود والحياة

➤ **تحليل نظري أولي:** حسب هذا التركيب النظري، نفهم بعدين مميزين للأصولية الإسلامية: العودة الحصرية إلى النص، أولاً، وقراءته في إطار سياق التاريخي مفترض، ثانياً. إن تراكم هذين البعدين معاً يسفران عن قراءة نصية تتجاوز سياق التاريخ الواقعي، ومنه، وحسب ترابط السياق بالمعنى، فإننا نصير أمام قراءة منعدمة المعنى بالنسبة للشروط التاريخية الآنية. وما ذلك إلا نتيجة للإطار الإبستمولوجي النصي اللاتاريخي.

التركيب النظري الثامن عشر: الاستلاب المعنوي للقراءة الأصولية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- تلقي القرآن للتنفيذ العملي لا للتحصيل والمتعة
- هدفنا من القرآن ليس الجمال الفني...

➤ **تحليل نظري أولي:** تستهدف القراءة الأصولية للنص الديني تحصيل توجيهات عملية، قصد التنفيذ، من دون النظر في غايات هذه التوجيهات. بل إن الاعتبار الوحيد الذي يمكن أن يرتبط بغايات هذه القراءة، هو زهداها في تحصيل الغايات الجمالية والفنية. إننا إذن إزاء قراءة عملية تتجاوز المعنى، قراءة يكون فيها المعنى تابعا للسؤال العمل، إنها ما نسميه حالة "استلاب معنوي".

التركيب النظري التاسع عشر: ميتا-اجتماعية الأيديولوجيا الإسلامية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- العزلة شعورية عند المسلم
- لا تلاقي ولا تصالح مع المجتمع الجاهلي

➤ **تحليل نظري أولي:** نعتبر "الميتا - اجتماعية" مفهوماً نظرياً يعبر عن آلية دفاعية للأيديولوجيا الإسلامية. وتتميز هذه الآلية بكونها تحاول أن تخلق حصانة اجتماعية لمنظومتها الفكرية، ضد الآخر الاجتماعي، من خلال وسائل تتجاوز البعد السوسيو أخلاقي لدى الفرد المتدين.

التركيب النظري العشرون: المعيارية الأصولية للاستقلالية المعرفية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- إسلام الدراسة والتصور إسلام قاتل

- أسبقية الخضوع لحاكمية الله على الاجتهاد الفقهي

➤ تحليل نظري أولي: يختزل هذا التركيب النظري الطبيعة المعيارية للمحددات

الإبستمولوجية للنظر المعرفي. وهي محددات معيارية تقضي بتحجيم الاستقلالية المعرفية

لمصلحة الخضوع للمقدس. إننا في إطار هذا المنظور المعرفي، الأصولي الإسلامي،

نصير أمام تحجيم مسبق لفاعلية الاستقلال المعرفي لدي المتدين الأصولي.

وبعد صياغة التركيبات النظرية، نصير إلى المرحلة الأخيرة من تحليل هذا

المضمون. حيث ستتم مناقشة الإشكالية الفرعية الخاصة بهذا الفصل بناء على المفاهيم

المجردة، أو التركيبات النظرية، المتكونة لدينا، وأيضاً، في إطار الفرضية الفرعية الخاصة

بهذه بالإشكالية. وتسمى هذه المرحلة الختامية بمرحلة الكتابة النظرية أو السرد النظري. وهي

المرحلة التي يتم فيها صياغة تحليل نظري عام متماسك يعمل على قراءة البيانات الواقعية،

المأخوذة مباشرة من النص، من خلال التركيبات النظرية.

وبناء على مضمونات التركيبات النظرية العشرون التي تمت صياغتها هنا، وفي

إطار إشكالية وفرضية هذا الفصل، يمكن أن نقسم التحليل النظري العام، المراد صياغته، إلى

محورين عامين، يتضمن كل منهما مجموعة معينة من البناءات النظرية المُصاغة. محور أول

يهتم بتحليل المسار التديني للفاعل الإسلامي الأصولي، ومحور ثان يتناول تحليل انعكاسات

التدين الأصولي على الاستقلالية المعرفية لدى الفاعل.

ثانياً. المسار التديني لدى الإسلامي الأصولي

نستهدف في هذا النص التحليلي تحليل المراحل المؤثرة، ذات التأثيرات المتميزة، التي مرّ منها الفاعل الإسلامي المُتدين قبل أن يصير فاعلاً دينياً أصولياً. حيث أن العودة للتحقيق في الماضي ورسم إطار مرجعي للهيكلي التديني للمُتدين الأصولي، خطوة منهجية لا غنى دونها لتأسيس تحليل سوسيولوجي معمق (كيفي) للفعل الأصولي، باعتباره فعلاً اجتماعياً أخلاقياً. ولما كان الهيكل التحليلي المراد تتبعه في هذه العملية هيكلًا تسلسلياً، فقد كانت الرؤية المنهجية هنا هي الاستعانة بمفهوم نظري، سوسيولوجي المنشأ، طالما تم استدعائه لفهم موضوعات اجتماعية مشابهة؛ وهو مفهوم "المسار". فماذا يقصد بهذا المفهوم؟ وما هي أبرز المجالات السوسيولوجية التي شهدت لكفاءته التجريدية؟ وكيف يمكن أن نستفيد منه في هذا السرد النظري؟

المسار هو سيرورة من المراحل التي يتطور الفرد عبر اجتيازها في أحد مجالات حياته العملية، والفكرية أيضاً. ويعد هذا المفهوم من أبرز الأدوات المنهجية للتحليل التي أنتجتها السوسيولوجيا التفاعلية. ويكتب جون تريونتون في مستهل مقاله حول مفهوم المسار أن الحياة العملية تظهر كسلسلة من العتبات، والمراحل، والتقرّيعات التي يُحدد المسار دورتها؛ وتعبير أفضل: فالمسار هو ذلك التسلسل للوضعيات، وللأدوار، ولمراتب الشرف، بقدر ما تحدد المهنة (وليس الموهبة الشخصية، أو الأسرة، أو الصدفة، أو غيرها من الظروف) التسلسل الزمني.²¹⁵ وفي نفس الجانب، يُعد ابن مدرسة شيكاغو إيفرت هيوز عالم الاجتماع الأول الذي استخدم مفهوم المسار مانحاً إياه تصوراً خاصاً في سياق الرد على الأطروحات الوظيفية التي كانت مُهيمنة آنذاك في مجال سوسيولوجيا العمل. وقد أراد هيوز، من خلال عمله الشهير "الرجال وأعمالهم"، وصف المسارات المهنية للعاملين، وذلك بناءً على فرضية أن الوضعيات الاجتماعية للعاملين يمكن معرفتها بشكل مسبق من خلال إدراك تفاعل الجهات

²¹⁵ Tréanton, J., R. (1960). *Le concept de «carrière»*. Revue française de sociologie, 1(1),73-80. PP.73.

ذات الأدوار الاجتماعية المختلفة. ونجد أيضا، في مجال سوسولوجيا الصحة العقلية، أن عالم الاجتماع الكندي إرفين كوفمان قد استعمل مفهوم المسار في دراسته للمرض العقلي، وذلك في سياق تحديده للمراحل المتعاقبة التي يقطعها الأشخاص ذوي الأمراض العقلية. كما يُعد، أيضا، السوسولوجي الأمريكي هوارد بيكر أبرز مستعملي مفهوم المسار داخل مجال سوسولوجيا الانحراف، وذلك في دراسته حول المُدمنين على تدخين الماريجوانا. ويرى بيكر أن المفهوم المفيد في بناء نماذج تسلسلية لأنماط مختلفة هو "المسار". وذلك في الدراسات المتعلقة بالمهنة، حيث تتم بلورة هذا المفهوم الذي يُقصد به تتابع المسالك، من موقف إلى آخر، المجتازة من قبل عامل معين داخل نظام مهني. ويشمل أيضا فكرة الأحداث والظروف المؤثرة في المسار. ويحدد هذا المفهوم كل العوامل التي ترتبط بها حركية موقف معين بموقف آخر، كما يعني أيضا الوقائع الموضوعية المتعلقة بالبنية الاجتماعية التي تتغير في وجهات نظر ودوافع ورغبات الفرد. إن الدراسات المكرسة للمهنة تستعمل بشكل عام مفهوم المسار من أجل تمييز أولئك الذين "ينجحون" من أولئك الذين لا ينجحون (أي كان تعريف النجاح المهني الذي تعتمده). غير أنه يمكن أن نستعمله أيضا من أجل تحديد مختلف أنماط تنويع المسارات، بشكل مستقل عن سؤال "النجاح".²¹⁶

بشكل عام، نلاحظ مباشرة، إذن، أن هناك كثافة معرفية نوعية تتعلق باستخدام مفهوم المسار. وهذه الكثافة ليست حكرًا على المقاربة السوسولوجية وحدها، حيث أنها شملت أيضا العديد من الكتابات داخل العلوم السياسية، بالرغم من اختلاف التصور الموجود بين مجالات التداول العلمية حول المفهوم. ولعل هذا الأمر هو ما يشير إليه موريل دارمون في إحدى مقالاته حين يكتب أنه من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنه على الرغم من أن هذه المقالات - بما في ذلك هذه المقالة - تشارك في الادعاء بأن مفهوم "المسار" هو أداة بحثية فعالة وتجادل بقوة لاستخدامه، إلا أن مزاياها النظرية والمنهجية الإبستمولوجية يمكن أن تختلف اختلافاً كبيراً

²¹⁶ Becker, S. H. (1985). *Outsiders: Etudes de sociologie de la déviance* (J. P. Briand, J. M. Chapoulie, Traduit). Paris: A.M. Métailié. PP. 47

تبعًا للمقاربة.²¹⁷ أما من ناحية خاصة، داخل المقاربة السوسولوجية، فإننا نفهم من هذه الاستعمالات المختلفة لمفهوم المسار، أن هذا الأخير هو أداة منهجية متميزة للموضعة السوسولوجية للفعل الاجتماعي أولاً، وكذا تفكيكه وفهمه من خلال تحليل نظري تفاعلي ثانياً، بُغية الوصول، في الأخير، إلى صياغة تنبؤات حول مآلات تطور الموضوع المدروس.

وفي مقاله " مفهوم المسار: أداة تفاعلية للموضعة"، يرى موريل دامون أنه يمكن تصور واستخدام المسار كأداة للفهم تسمح بالهروب من البديل الصارم بين البنات والاستراتيجيات عند تحليل المسارات النشيطة، وكذا طريقة للتعامل مع مشكلة كيفية تأثير سياق العالم الواقعي، من خلال بعض الأفعال، على كيفية تبلور النوايا والتوجهات.²¹⁸ يبين الكاتب بهذا التحديد أن مفهوم المسار هو، مبدئياً، بديل منهجي للسوسولوجيا التفاعلية عوض نظيرتها البنيوية. ثم يُعلن بعد ذلك مباشرة، في ذات المقال، أنها أداة لموضعة السوسولوجية بالنسبة للمقاربة التفاعلية. حيث يوضح أن هذا المفهوم، أو على الأقل في بعض الطرق المستخدمة فيه، يمكن أن يكون جزءاً من سيرورة موضعة باعتباره كاشفاً، رغم أن هذا يبدو للوهلة الأولى غير محتمل. ويهدف هذا التحليل أيضاً إلى صياغة بعض الفرضيات حول تفاصيل نوع تفاعلي معين للموضعة وكذا فحص الصلات المحتملة بين علم الاجتماع التفاعلي وعلم الاجتماع البوردويوي [نسبة لبورديو] من خلال فحص الموضعة على أنها براعة سوسولوجية.²¹⁹ ويزيد الكاتب في إظهاره لميزة الموضعة التفاعلية لمفهوم المسار باعتبارها ذات دلالة جديدة غير تلك الموجودة في المقاربة البنيوية السابقة، وهي الميزة التي تمنح للباحث قدرة على التفكيك أو ما يسميه هو بـ "الاختراق"، ويكتب أنه قد يبدو رسم توازي بين "المسار" و"الموضعة" أمر مفاجئ بقدر ما يشير الأخير إلى فئة إبستيمولوجية، كما هو موضح في حرفة علم الاجتماع [يقصد عمل بورديو]. فهناك يتم فحص مفهوم الموضعة بناءً

²¹⁷ Darmon, M. (2008). *The Concept of Career: An Interactionist Instrument of Objectivation*. Politix, 2(82), 149-167. 10.3917/pox.082.0149.PP. 2.

²¹⁸ Ibid. pp.3.

²¹⁹ Ibid. PP.3-4

على أعمال دوركهيم وماوس، ويشير إلى بناء حقيقة علمية (وبشكل أكثر تحديداً بناء موضوع سوسولوجي) عن طريق الخروج من المفاهيم المسبقة ("التصورات المسبقة لعلم الاجتماع التلقائي"). ويقدم التحليل الإحصائي (بما يتماشى مع إصرار دوركهيم على تعريف أولي) باعتباره "تقنية الاختراق" الأكثر نجاحاً أو فاعلية من بين هذه التقنيات التي تجعل الموضوعة ممكنة، لأنه يفكك دلالات الحدس الواضحة ويستبدلها بمعايير مجردة تقوم بتعريفها سوسولوجياً.²²⁰

إن ميزتي الموضوعة والتفكيك، أو الاختراق، اللتين تتعلقان بمفهوم المسار، كما سبق توضيح ذلك، هما اللتان تمنحنا للمفهوم ميزته الغائية، التي يتغيا إدراكها، في الأخير، والتي ليست سوى قدرة تحليلاته المفترزة على التنبؤ. وهي الميزة التي يقول بها، بدون أي تحفظ، جون ريني تريونتون: "دعنا نقول أن الجزء الرئيسي من المسار يتم اختزاله في هذا الانتظار حول المستقبل، فالصورة النمطية للصعود المتواصل تهتز. إن الحياة العملية يمكن أن تشمل عتبة تراجع، انتهاء سلطة، هيبة، تراجع راتب: وإذا كان هذا التراجع مُتوقَّعا، ويمكن إدخاله ضمن خطة الحياة، وكان الفرد مستعداً، من جانبه، لذلك نفسياً، فإن المسار، كأداة ترقب، يكون قد أنجز دوره".²²¹

من خلال هذا التوضيح المُسهب لمفهوم المسار، وبناءً على خلاصته، رأينا أنه لا بُدَّ من أجل صياغة هيكل نظري لتسلسل المراحل الزمنية والاجتماعية التي مرَّ عبرها المتدين الإسلامي الأصولي، وساهمت في تنويجه كذلك، من الاستعانة بهذا المفهوم باعتباره الجهاز المنهجي القادر على تثبيت مجموعة من الأفكار وفق تناسق نظري لهذا التفاعل. فكيف يمكن صياغة سرد نظري متكامل، ومتماسك، بناءً على التركيبات النظرية الداخلة ضمن هذا الإطار، للمسار التديني لدى الفاعل الإسلامي الأصولي؟

²²⁰ Ibid.PP.5.

²²¹ Tréanton, J., R Op. Cit. PP.77.

تعتبر الأسرة هي المؤسسة الاجتماعية الأولى في المجتمع، وهي المؤسسة التي تنصدر أمر تمكين الأفراد من صقل سلوكهم الاجتماعي وتنمية رصيد الموانسة الاجتماعية لديهم. وفي إطار هذا النظام الداخلي بالنسبة للفرد، تبرز التنشئة الاجتماعية، باعتبارها أحد أهم عناصر التصور السوسولوجي للإنسان، كمفهوم نظري أساسي لمحاكاة العملية الاجتماعية الأولية في التكوين الاجتماعي للفرد. وعلى المستوى العملي، فإن أمر هذه العملية الاجتماعية الداخلية، أي التي تتم داخل مؤسسة الأسرة، يقع بين يدي الأب والأم، المؤسسان البيولوجيان للأسرة والمالكين لشرعية التحكم فيها اجتماعيا وثقافيا. ومنه، فقد كان دورهما داخل نظام هذه المؤسسة الأولية دورا مركزيا سائدا. بناء على هذا الاعتبار، كانت الأسرة هي الجسم الرئيسي للتنشئة الاجتماعية. فعملها ضروري لبناء الشخصية الاجتماعية وذلك لثلاثة أسباب أساسية على الأقل. أولها، بسبب تتداخل عملية التنشئة الاجتماعية للأسرة في بداية تكوين الشخصية من سن الحياة الأولى في الوقت الذي تكون فيه شخصية الطفل أكثر مرونة. ثانيها، بسبب تكوّن هذه التنشئة الاجتماعية المكثفة بشكل خاص من خلال الاتصال اليومي بين الأطفال والآباء والأمهات. وثالثها، يكمن في أن الطفل يقبل بشكل خاص تعليم الوالدين بسبب المناخ العاطفي السائد في الأسرة.²²²

ومن جانب آخر، وانطلاقا من اعتبار أن الدور هو ذاك الموقع المتميز الذي يشغله الفرد بالنسبة للمؤسسة الاجتماعية، بما يتضمنه المفهوم من أبعاد القوة والقيادة وحيارة السلطة، والذي ينبثق عنه نوع مُميز من الفعل الاجتماعي تُجاه نظام اجتماعي معين. نفهم كثيرا من تلك التصريحات التي أدلى بها المبحوثون حول تأثيرهم الكبير بوالديهم خلال مرحلة طفولتهم، كما نفهم أيضا ذلك الاستعداد الأخلاقي الطبيعي، الموجود لدى هؤلاء المبحوثين الأطفال، لاحترام الدور الذي يشغله الوالدين ومنحهم إياه ثقة عالية. إننا إذن، حسب أحد الأبحاث، إزاء فضاء علائقي، الأسرة، ومؤسسة لإنتاج القواعد ومكانا لتكوين الأفراد. وقد تم

²²² El Ayadi, M., Rachik, H., Tozy, T. (2007). *l'Islam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca: Editions Prologues. Collection Religion et Société. pp. 135.

تأكيد دورها في التنشئة الاجتماعية فيما يتعلق بمطابقة الدوافع الفردية مع معايير المجتمع المتعلقة بالأعراف الدينية في المجتمع المغربي. وقد تم الاعتراف بهذا الدور من قبل جميع الفئات العمرية.²²³

من خلال هذا الدور الاجتماعي الذي يشغله الوالدين من جهة، والقابلية الأخلاقية الموجودة عند الأطفال تجاه هذا الدور من جهة أخرى، تنبثق ملامح السلطة التي توطن هذا التفاعل الاجتماعي داخل نظام الأسرة. الأمر الذي يمنح لصاحب الدور المركزي داخل هذا النظام سلطة، تأثير مباشر وغير مباشر، تُسعه في رسم التوجهات التربوية للتنشئة الاجتماعية الأسرية. وبما أن هذه التوجهات التربوية داخل الأنظمة الأسرية للمبحوث كانت ذات طبيعة دينية إسلامية، مع التذكير بالرابط الاجتماعي المتين الموجود بين الوالدين والأبناء، فإنه من اليسير إدراك التعلق الديني الموجود عند هؤلاء المبحوثين خلال مرحلة طفولتهم. ونجد تأكيدا على هذه التأثير الكبير الذي يحدثه الأب والأم في خلق التوجهات الدينية لدى أبنائهم في البحث السوسولوجي الشهير حول القيم والممارسات الدينية في المغرب،²²⁴ حيث جاء فيه أن الأب هو العامل الرئيسي لهذه التنشئة الاجتماعية الدينية داخل الأسرة (62.3%). فدوره في التنشئة الاجتماعية الدينية هو أكثر أهمية بالنسبة للأشخاص الذين تتراوح أعمارهم بين 60 وما فوق (69.3%) من الأشخاص الذين تتراوح أعمارهم بين 18-24 سنة (59.4%).²²⁵ كما جاء في هذا البحث أيضا أن الأم هي أيضا عامل للتنشئة الاجتماعية الدينية في الأسرة، ولكن دورها أقل أهمية نسبيا من دور الأب. ومع ذلك، فإن دور الأم هو أكثر وضوحا بين الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين 18-24 سنة (41.7%) من بين أولئك الذين هم 60 سنة وما فوق (18.4%).²²⁶

²²³ Ibid. PP.135-136.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Ibid.

وبالنسبة للتوجهات التربوية للتنشئة الاجتماعية الدينية داخل أسر المبحوثين، فإنه يمكن أن تفهم من خلال هذا التركيب النظري المُشيد " المعيار السلفي للنظام التربوي الأسري". حيث أن تصريحات مثل: (... يأتي الشيوخ من أجل أن يقولوا له أن مشاهدة التلفاز حرام ويجب أن تمنعها من منزلك) (كنت أتابع مسلسلا كرتونيا، وفجأة حرمت منه، تأثرت فعلا بهذا الأمر)... تبين بشكل واضح التأثير الكبير الذي كان لدى الأب، في هذه الحالة، بالمنظومة الدينية الإسلامية السلفية. فالمرجعية السلفية كانت واضحة المعالم في النظام التربوي الداخلي للأسرة. وهنا يمكن أن نجرد هذه الأحداث من خلال إدراك قيمتها ومعيارها معا إذا أردنا استيعاب الإطار الأخلاقي للأفعال المنضوية تحتها.

مبدئياً، هناك قيمة دينية يريد الأب أن يرتقي إليها ابنه، من خلال نموذجه التربوي طبعاً. وذلك باعتبار أن هذه القيمة هي الأعلى مرتبة في سلم التراتب القيمي حسبه. وهنا يطرح سؤال المرجع التربوي الواجب سلوكه من أجل إدراك تلك الغاية، وهو بدون عناء سؤال المعيار. فأي معيار يمكن أن تتوافق معه القيمة الدينية المسطرة؟ يبدو من الجلي هنا أن مسألة المعيار ليست مسألة موضوعية تماماً، على الأقل في هذه المرحلة، مرحلة اختيار المعيار، أو التوافق المعياري. حيث أن القصد في اختيار معيار معين هي مسألة ذاتية المنشأ وإن غدت موضوعية بعد ذلك. ومنه، فقد كان المعيار السلفي هو المرجع الديني الذي تبلورت على أساسه التوجهات التربوية لأسرة المبحوث. فإذا كان قد حصل توافق معياري بين الأب والمنظومة الدينية السلفية، فماذا عن تفاعل المستهدف من ذلك التوافق مع تلك المنظومة؟

من خلال هذا التركيب النظري (التفاعل الأخلاقي الإيجابي مع النظام التربوي السلفي) الذي جردنا به مجموعة من التصريحات التي عبرت عن طريقة تفاعل الأبناء مع توجهات والديهم التربوية مثل: (وحسب المنظومة التي يُسوّقون لها فهم يتحدثون عن تربية الطفل بكثير من الشدة وكثير من القسوة)... حاولنا فهم الكيفية التي كان يتفاعل بها الفاعل الإسلامي الأصولي مع النظام التربوي السلفي داخل أسرته. ويبدو أن هذا التفاعل كان يتم في

إطار من حرية الاختيار، في مقابل قدر ضئيل من الخضوع السلبي. فالطفل لم يكن يقبل كل ما يطرح عليه من توجيهات تربوية، رغم أنه لم يكن يصرح بذلك بل وكان يرضخ لها، إذ كان يرى قدرا من التناقض الموجود بين الإجابات والتوجيهات التربوية التي تقدم له في أسرته وبين واقع محيطه الاجتماعي خارج الأسرة. نفهم إذن أن النظام الأخلاقي عند المتدين الأصولي كان خلال مرحلة طفولته يعمل بكامل حيويته إزاء المنظومة الدينية، ومنه فإن التفاعل الأخلاقي لديه كان تفاعلا إيجابيا حينها.

إذا انتقلنا إلى المرحلة الموالية لهذا المسار التديني، مرحلة مراعاة المتدين، سوف نُفصّل حينها في اعتبارات تربوية وتفاعلية جديدة؛ حيث محيط اجتماعي جديد وتنشئة اجتماعية جديدة. وهنا نعتمد تركيبا نظريا جديدا لفهم هذه المرحلة، "دور جماعة الأقران في التنشئة الاجتماعية السلفية". لا شك أن انفتاح الفاعل المتدين على محيط اجتماعي خارجي جديد، لعب دورا مركزيا، هو الآخر، في تشكيل شخصيته الاجتماعية وصقل فعله الاجتماعي. هنا نتحدث عن تنشئة اجتماعية خارجية، في مقابل التنشئة الاجتماعية الداخلية في إطار مؤسسة الأسرة، حيث نظام تربوي ذو مدخلات ذات انضباطية أقل، عشوائية أكبر ربما، وذو مخرجات ذات احتمالية أكبر. وذلك نظرا لكون جماعة الأقران، باعتباره محيطا اجتماعيا ثانيا، يختلف نوعيا عن المحيط الاجتماعي الأولي، الأسرة. فما هي الملاحظة الجوهرية التي يمكن إدراكها حول هذين المحيطين الاجتماعيين وكذا نظامهما التربويين؟

بشكل مباشر، نلاحظ هنا وجود تقاطع تربوي كبير بين التنشئة الاجتماعية الداخلية وبين التنشئة الاجتماعية الخارجية، اتفاق حول أفضلية القيمة الدينية، وكذا اتفاق حول المرجعية السلفية كمعيار لتلك القيمة. وبالإضافة إلى اتفاق النظامين التربويين معا، وبما أن النظام التربوي الخارجي يحافظ على نفس الإطار الأخلاقي للنظام التربوي الداخلي، فإنه يمكن أن نستنتج بأنه يعمل على تدعيم الفعل الاجتماعي المكتسب سابقا عند المتدين، ومنه فإنه يزيد من تماسك مساره التديني. ومن جهة أخرى، يتبين لنا أن من أبرز سمات التفاعلات

التي تعقب انفتاح المتدين على المحيط الاجتماعي لجماعة الأقران، وتحديدًا من خلال أحد فئات تصنيف المكونة لهذا التركيب النظري (التناقضات المقبولة عند المتدين المراهق)، تتمثل في أزمة الهوية التي يعيشها المراهق المتدين في هذه المرحلة، وهي الأزمة التي يمكن وصفها بتصادم الهوية الذاتية، طريقة تعريف الذات، مع الهوية الموضوعية، الممارسة العملية للمعتقد، لدى هذا المتدين.²²⁷ وفي الواقع، وحسب تضافر التراكم النظرية لبيانات هذا البحث، فهذه الأزمة ليست سوى مؤشر على بداية تشكل هوياتي جديد، وهو تشكّل على علاقة متينة، وجودية، بالهوية الذاتية الموجودة مسبقًا، الهوية السلفية. فكيف يمكن فهم هذه السيرورة؟

من خلال التركيب النظري (تشكل الهوية الجهادية لدى المتدين)، يمكن أن نفهم أن المتدين السلفي خلال مرحلة المراهقة، وتزامنًا مع سياقات تاريخية سياسية معينة، الحرب على أفغانستان بداية التسعينات، واندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية بداية هذا القرن، تكونت لديه إفرازات هوياتية جديدة، أفرزتها الهوية السلفية المكتسبة سابقًا، تتمثل في خلق ذهنية دفاعية جديدة عن الذات، ذهنية موجهة نحو الآخر. ومفهوم الذهنية هنا، تم استعماله بشكل دقيق جدًا، وذلك باعتباره، حسب أليكس ميتشيللي: "نسق من المعلومات الأخرى، يشمل على تحليل لمحتوى كل أشكال التعبير الجمعي الذي يسمح بتعريف العناصر البنائية للعقلية [...] كما يسمح بمعرفة النماذج المضادة والتصورات الجمعية، وأنظمة الإرادة والعقائد، والاتجاهات نحو المسائل المعقدة المعنية بالتعريف. ويشتمل أخيرًا هذا المستوى على تقويم ذاتي للقدرات الخاصة".²²⁸ وإذا أخذنا في الاعتبار أن الذهنية هي بمثابة نواة لتشكّل الهوية الجماعية، حسب أليكس ميتشيللي أيضًا،²²⁹ فيمكن القول حينئذ، أن الطابع الجهادي الذي ميّز ذهنية المتدين السلفي خلال مرحلة مراهقته، انطلاقًا من حلم الجهاد في فلسطين أو حلم الذهاب

²²⁷ أنظر كتاب:

- Ababou, M. Op. Cit.

²²⁸ ميتشيللي أليكس. (1993). الهوية (ط.1) (علي وطفة، مترجم). دمشق: دار الوسيم للخدمات الطباعة. ص 25-26.

²²⁹ نفس المرجع. ص 38-41.

إلى أفغانستان، يجعلنا نفهم تفاعلات المتدين خلال هذه المرحلة بكونها بداية لتشكيل هويته الجهادية، وهي من دون شك، مرحلة حاسمة في مساره التديني. إن هذه الهوية الجهادية لا يمكن أن تفهم لدينا سوى باعتبارها هوية جماعية تنبني على أساس مجموعة من القراءات العاطفية لأحداث معينة خلال سياق تاريخي محدد.

إن استحضار مفهوم الهوية الجماعية كأداة لتصور بعض السمات المشتركة والمميزة لتمثل وسلوك المتدين السلفي، يستلزم، أيضاً، النظر في التأثير الذي تمارسه فاعلية هذه الهوية على مستوى التفاعل الأخلاقي لدى الفاعل المتدين. يمكن تبسيط هذا الأمر باعتبار أن الهوية السلفية هي هوية استعبادية، تجعل من ذات المتدين السلفي ذاتاً غير مستقلة رغم أن الاستقلالية هي السمة المميزة للذات. يمكن تفسير هذا التأثير، الاستعباد، بأنه ليس سوى تعطيلاً لفاعلية الذات، وليس تصفية نهائية لها. وحسب إدغار موران، ومن خلال تعريفه لمفهوم الاستعباد عند الذات، يكمن أن نفهم هذه المسألة بشكل أكثر وضوحاً، حيث يرى بأن كون الفرد مستعبداً لا يعني أنه مستعبد من الخارج كما هو السجين أو العبد. بل يعني أن قوة ذاتية أكثر تسلطاً تفرض نفسها في مركز برنامج ذاتي المركز وتخضع تماماً الفرد الذي يجد نفسه حينئذ مهووساً من الداخل. وعليه، فإن الذات (بالمعنى المستقل للكلمة) يمكن أن تصبح ذاتاً (بالمعنى غير المستقل للكلمة) عندما تهيمن الأنا المثالية للدولة والحزب، والله أو الرئيس داخل برنامج التضمين.²³⁰ إن هذا التحليل يفيد أيضاً في تبسيط التركيب النظري الآخر (التفاعل الأخلاقي السلبي مع المنظومة الدينية السلفية)، وبمفهوم آخر، فإن الهوية السلفية عند المتدين تعمل على تعطيل منظومته الأخلاقية إزاء المنظومة الدينية السلفية. ومنه، فإننا نعتبر أن تفاعل الفاعل المتدين هنا هو تفاعل أخلاقي سلبي خلال هذه المرحلة من مساره التديني، وذلك على غرار تفاعله الأخلاقي الإيجابي خلال مرحلة طفولته، كما سبق تحليل ذلك.

²³⁰ موران إدغار. (2009). *النهج: إنسانية البشرية- الهوية البشرية* (ط.1) (هنا صبحي، مترجم). أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث. ص 96.

إن هذا السرد النظري بمجموعه، ومن خلال تحليل التراكيب النظرية السالفة، هو رسم نظري للهيكل التديني التمهيدي للمتدين الإسلامي الأصولي. بعبارة أخرى، فإن مراحل المسار التديني السابق تحليلها، ليست سوى مراحل ممهدة، غير مباشرة، لنشأة فاعل إسلامي أصولي، بتعبير فلسفي أرسطي، هي مراحل مسئولة فقط عن نشأة "الإمكانية" لدى الفاعل الأصولي وليست مسئولة عن ولادة "الفاعلية" لديه. فما هي المحددات المباشرة المسؤولة، داخل المسار التديني للمتدين السلفي، عن نشأة فاعلية الإسلامي الأصولي؟ أو فاعلية ممارسة العنف.

إذا كان السرد النظري الفارط هو البعد الأول للمسار التديني للمتدين السلفي، فإن التركيب النظري التالي (المحددات العملية الحاسمة لممارسة العنف)، هو البعد الثاني، أو البعد المباشر، لذلك المسار. حيث أن مجموعة من الأحداث العملية، خلال مرحلة محددة، عملت على حسم المتدين السلفي خياره بممارسة العنف تحت دوافع دينية سلفية. إن تصريحات من مثل: (جمعونا وقادونا جميعا إلى منطقة الأمن بالمدينة)، (كان المشهد صادما بالنسبة إلي) (كأنت هذه فاتحة مرحلة جديدة من حياتي)... تجعلنا ندرك ابتداء مرحلة جديدة على المستوى الذهني والعاطفي عند المتدين السلفي، وهي مرحلة عملية خلّفت لدى المتدين ردود أفعال فكرية جديدة ساهمت بشكل مباشر في تكوين هيكل أخلاقي جديد لديه بالنسبة لتفاعلاته الاجتماعية. غير أنه لا يجب أن نفهم هذه المرحلة بمعزل عن المراحل التمهيديّة السابقة، بل يجب أن تفهم بكونها تتويجا لمسار طويل من الخبرات الاجتماعية والتفاعلات الأخلاقية ضمن سياقات محددة. فما هي مظاهر تتويج المسار التديني للمتدين السلفي التي يمكن أن تدعم هذا الطرح وتجعلنا نطمئن إليه؟

بشكل مباشر، يمكن من خلال هذا التركيب النظري (الانتقال نحو الفعل الاستراتيجي لدى متدين السلفي) أن ندرك عمليا كيف غدا المتدين السلفي فاعلا إسلاميا أصوليا. حيث نرصد هنا عملية "انتقال" على مستوى نوعية الفعل، من فعل هوياتي تلقائي داخل المنظومة

الدينية إلى فعل يبحث عن تعزيز الانتماء داخل هذه المنظومة. وانطلاقاً من اعتبار أن مثل هذا الفعل يحتاج إلى قدرة عقلانية تسمح باللعب، أي معرفة مسبقة بشروط اللعب وبمآلاته، فإنه يمكن فهم هذا الانتقال بكونه انتقالاً نحو فعل استراتيجي براغماتي. وإذا عدنا إلى مفهوم الإستراتيجية مع بورديو، باعتبارها مشروعاً مخططاً على المدى البعيد ينكشف من الحس العملي، أي من الذكاء الفوري للوضعيات التي تصدر معرفة عملية باللعب.²³¹ سوف نعثر على أن السمة المميزة لفعل المتدين السلفي خلال هذه المرحلة، وحسب مثل هذه التصريحات: (في تلك الأيام شاركت رفقة صاحبي رفيق الغول في دورة شرعية)، (كانت الدروس فيها حول شروط لا إله إلا الله والأصول الثلاثة وكل الأدبيات التي تتعلق بالمنهج السلفي الجهادي)، هي معرفة طرق اللعب. وعملياً، فالمتدين السلفي أدرك أن تعزيز انتمائه داخل المنظومة السلفية الجهادية يستلزم منه المرور من مؤسسات شرعية محددة تمنحه شروط الوصول إلى الارتقاء المنشود.

يتحدد المسار التديني للمتدين السلفي إذن، من خلال التحليل الفارط، في ثلاث مراحل أخلاقية متسلسلة: مرحلة الفعل الأخلاقي الإيجابي، مرحلة الفعل الأخلاقي السلبي، ثم مرحلة الفعل الأخلاقي الاستراتيجي. وقد تشكلت هذه المراحل بناءً على مجموعتين من السياقات الاجتماعية والتاريخية: سياقات ممهدة غير مباشرة، وسياقات حاسمة مباشرة. وإذا كانت هذه القراءة النظرية، التي تمت في إطار سيرورة تحديد المسار التديني، أفادتنا مبدئياً في إدراك وجود انعكاس سلبي للمنظومة الدينية الأصولية، السلفية، على النظام الأخلاقي لدى الفاعل المتدين، فكيف يمكن أن نفهم نظرياً هذا التأثير على المستويين النظري والعملي؟

ثالثاً. التدين الأصولي ومحدودية الاستقلال المعرفي

انتهينا في الفصل التمهيدي لهذا البحث، ضمن المقاربة الاستباقية لمفهوم الجماعات الإسلامية، إلى أن هذه الجماعات الإسلامية يمكن أن تُصنف في فئتين رئيسيتين: جماعات

²³¹ أنظر كتاب:

- شوفالبييه ستيفان، شوفيري كريستيان. (2013). معجم بورديو (ط.1) (الزهرة إبراهيم، مترجم). دمشق: الناية. ص 30

سلفية، وجماعات حركية. كما خلصنا أيضا إلى كون هاتين الفئتين الرئيسيتين تشتركان في نفس البنية العقديّة السلفية، وتختلفان، بالمقابل، على مستوى المنهج العملي. ولعل هذا التركيب النظري التالي (الوحدة المتناقضة للجماعات الإسلامية) ينهض كاختزال نظري للواقع ليؤيد مضمون ذلك الطرح. حيث أن مفهوم "الوحدة المتناقضة" يشير إلى أنه بالرغم من التباينات الموجودة بين الجماعات الإسلامية المعاصرة على مستوى الشكل وعلى مستوى المنهج، فإن هناك تقاسم فكري مشترك كبير لديها على مستوى العقيدة الدينية المُتبناة. ويتفصل هذا التقاسم الفكري في الطبيعة السلفية لهذه الجماعات الدينية، إذ أن جميعها تنهل من الموروث الإسلامي السلفي وتعتبر الزمن الذي تبلور فيه هذا الموروث بمثابة "حقبة ذهبية" للدين الإسلامي. ومنه، فإن على جميع المسلمين العودة لاستجلاء خصائص هذه الحقبة من أجل النهوض بالحضارة الإسلامية من جديد.

من خلال البعد الإطلاقي والغاية التوحيدانية اللذان يميزان التأويل الممنوح للنص الديني من قِبَل هذه الجماعات الإسلامية، كما هو مفهوم من هذا التركيب النظري، يمكن أن نعتبر أن الوحدة الجامعة، أو القاسم المشترك، بين هذه الجماعات الإسلامية المختلفة هو ما نسميه هنا بـ"أصولية فكرية".

بناء على المفترقتين السابقتين، وإذا كانت الجماعات الإسلامية المعاصرة، السلفية والحركية سواء، جماعات ذات رؤية دينية سلفية أصولية، كما سلف الذكر، فكيف يمكن وصف انعكاسات هذا التدين الأصولي على الفاعل المتدين استنادا إلى البيانات الميدانية المتوفرة لدينا؟ بشكل أكثر تحديدا، وانطلاقا من الاختلاف المنهجي الموجود بين هذه الجماعات المتمثل في سلفية جزء منها وحركية الجزء الآخر، كيف يمكن رصد هذه الانعكاسات على كلا الجماعتين، كُلاً على حدة؟

أ. انعكاسات التدين الأصولي السلفي

يمكن أن نرسم صورة متكاملة لانعكاسات التدين الأصولي السلفي من خلال أربعة تراكيب نظرية، جُرِّدت فيها مجموعة من البيانات الميدانية، وهي كالتالي: (المنهجية الإغلاقية للتدين السلفي)، (الاستحواذ المعرفي للتدين السلفي)، (الأخلاقية المعرفية المزدوجة للمتدين السلفي)، و(الأصولية الانعكاسية للمنظومة السلفية).

من خلال التركيب النظري الأول، (المنهجية الإغلاقية للتدين السلفي)، تتحدد لدينا خاصيتين معرفيتين بالنسبة للمنظومة الدينية السلفية: حيث أنها منظومة دينية بالغة الصرامة في رسم حدودها المعرفية في مستوى أول، وأيضا هي منظومة بالغة الصرامة فيما يتعلق بتنزيل هذه الحدود في الواقع العملي في مستوى ثان. إنها منظومة تعمل على فرض حدودها المعرفية على الفاعلين المتدينين بها وإلزامهم بها من دون إلقاء بال، أبدأ، للكينونة الأخلاقية لهؤلاء الفاعلين. ولعل خاصية الإلزام هذه هي التي أشار إليها يورغن هابرماس حين تبسيطه لمفهوم الأصولية، حيث يقول: "نستخدم هذا الحكم [الأصولية] لوصف ذهنية خاصة ذات موقف متصلب، تُصرّ على فرض قناعاتها وأسبابها، ولو كانت بعيدة عن أن تكون مقبولة عقليا. وهذا ينطبق، بوجه خاص، على القناعات الدينية."²³² إن هذه المنهجية الموصوفة بالأصولية، هنا، تسعى إلى خلق حدّ يعزل التفاعل المعرفي بين الفاعل المتدين وبين العالم الخارجي، الخارجي بالنسبة لمنظومتها الفكرية. إنها، بعبارة أخرى، عملية إغلاق معرفي بالنسبة لذاك المتدين.

يمكن أن نزيد في تحليل وفهم الانعكاس الأول للتدين الأصولي السلفي، في مستوى ثان، من خلال التركيب النظري الثاني، (الاستحواذ المعرفي للتدين السلفي). إن استعمال مفهوم "الاستحواذ"، هنا، يتأسس على تصور إدغار موران له واستعماله إياه. حيث يرى، في

²³² بورادوري جيوفانا. (2013). *الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا* (ط.1) (خلدون النبواني، مترجم). سلسلة ترجمان. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص 73.

إطار مسألة الحرية والحتمية، أن مشكلة الحرية البشرية تقع فوق مسألة الخيار بين حرية الاختيار والحتمية. إذ ينبغي لنا أن ندخل مفهوم الاستقلالية التبعية، كما فعلت، على جميع الأصعدة. ويُقرّ هذا المفهوم بالحتمية لكنه يقصي الحتمية المطلقة. فهو يُقرّ الحريات لكنه يقصي حرية الاختيار المطلقة. فهو يتيح لنا مواجهة الاستحواذ والحرية، إذ تستحوذ علينا جيناتنا، وثقافتنا، وألهتنا، وأفكارنا، وعلاقات الحب الخاصة بنا، لكن بإمكاننا أن نستحوذ على ما يستحوذ علينا. [...] إن ما يستحوذ علينا يتيح لنا أن نحيا، ويحول دون حريتنا، لكنه يتيح لنا، في الوقت نفسه، أن نكون أحراراً. إذ تستحوذ علينا حلقة الاستحواذ المتبادلة بين الذهن، والدماغ، والثقافة، والمجتمع، والجينات، والوسط، لكن، في لحظات استقلاليتنا، نستحوذ نحن على هذه الحلقة التي تستحوذ علينا. فالتوكيد الذاتي للذات ينطوي على ما يتلبسه أن تكف الذات عن كونها مستحوذاً عليها.²³³

من هذا التصور الذي يبسط لنا كيف أن للذات قدرة على الاستحواذ المعرفي رغم جميع الأطر الموضوعية التي تستحوذ عليها، نأخذ فقط القدرة الاستحواذية الأولى، استحواذ الأطر الموضوعية على الذات، من أجل أن نفهم، عبر ذلك، كيف للمتمدين الأصولي أن يغدو مستحوذاً عليه من لدن إطاره التديني الأصولي. يمكن أن نفهم أيضاً أساس مفهوم الاستحواذ المعرفي من خلال مفهوم "الحريات الذهنية"، عند ادغار موران ذاته، خاصة إذا استحضرننا أن بنية هذا التركيب النظري تم تأليفها بأسلوب الخُلف، كما سبقت الإشارة لذلك. يقول موران حول مفهوم الحريات الذهنية هذا بأن: "ذهن الكائن البشري عبارة عن مقر للاستعباد وللحريات في آن واحد. فهو مقر الاستعباد عندما يكون حبيس موروثه البيولوجي، وإرثه الثقافي، والبصمات التي يخضع لها، والأفكار التي تفرض عليه، والرقيب الإلزامي في داخله.

²³³ موران إدغار. المرجع السابق. ص 330.

وعندما ترفض بعض الأذهان الخضوع للأوامر، والأساطير والمعتقدات المفروضة لتصبح أخيراً متسائلة، عندها تبدأ حرية الذهن.²³⁴

إن تلك الحريات الذهنية، حسب التصور الفارط، هي التي جعلت المتدينين السلفي "الجهادي"، المبحوث، يصل إلى مرحلة من الشك في مرتكزاته العقدي تثنيه عن الاستمرار في المشاركة في المعارك القتالية في بلاد الشام. لعل تلك الوقفة التأملية التي تبرز البعد الأخلاقي الكامن في الذات الإنسانية هي التي يرى إريك فروم أنها تشكل جوهر الإنسان حين يقول: "نصل إلى نتيجة أن طبيعة أو جوهر الإنسان ليس "حقيقة" معينة، مثل الخير أو الشر، بل تناقضاً متجزراً في شروط الوجود البشري ذاته. ويحتاج هذا الصراع بحد ذاته إلى حل. [...] فما قد بدا في بعض الأحيان على أنه دافع أصيل للتقدم في الإنسان ليس سوى آليات بحث عن حلول جديدة. وعند أي مستوى جديد يصل الإنسان إليه، تظهر تناقضات جديدة ترغمه على مواصلة مهمة البحث عن حلول جديدة. وتستمر هذه العملية حتى يصل إلى هدفه النهائي ويصبح إنساناً بالكامل، ويتمكن من الاتحاد مع العالم."²³⁵

يمكن أن نرصد انعكاساً معرفياً آخر، في مستوى أكثر عمقا، للمتدينين الأصوليين السلفي من خلال تركيب نظري ثالث، (الأخلاقية المعرفية المزدوجة للمتدينين السلفي). نعتبر الفعل الأخلاقي هو ذلك الفعل الذي يجند له الفاعل استعداداً ذاتياً من أجل قمع دافع وجداني- عاطفي لديه، وتحمل تأثير سلبي - ألم مادي أو معنوي - بموازاة مع ذلك، اعتقاداً منه بأن هذا الفعل هو الفعل المناسب من أجل إدراك مصلحة معينة بالنسبة له. فيكون بذلك مبدأ هذا الفعل هو المواجهة مع الوجدان بإيعاز من فكرة اعتقادية في إدراك المصلحة. ما يمنح لهذه الفكرة، المستنفرة لاستعداد تحمل الألم من قبل الفاعل، طابعاً قدسياً. وهنا يمكن أن نلاحظ الترابط الأنطولوجي الموجود بين الإيمان بفكرة معينة وبين الفعل الأخلاقي. إن هذا الترابط الموجود

²³⁴ نفس المرجع. ص 329.

²³⁵ فروم إريك. (2011). *جوهر الإنسان* (ط.1) (سلام خير بك، مترجم). اللاذقية: دار الحوار. ص 162.

بين أخلاقية الفعل وبين إطاره الاعتقادي هو الأداة التي يمكن أن نفهم من خلالها ازدواجية التفاعل المعرفي الذي أبداه المتدين السلفي، المبحوث، تجاه قضية (التكفير عند محمد بن عبد الوهاب). ففي حين أنه كان من المفترض أن يواصل تفاعله المعرفي السلبي الذي دأب على انتهاجه، أبدى المتدين عكس ذلك تماما، وذلك نظرا لاعتبارات أخلاقية خاصة، بالمعنى المعياري للأخلاق. يمكن أن نعتبر هذا التفاعل المعرفي الإيجابي محاولة من الفاعل المتدين لتخليق مقدساته، وهنا يصير المتدين فاعلا معرفيا منتجا لأطر التماهي المعرفي مع منظومته الدينية، بعد أن كان، فقط، مستقبلا وخاضعا لمثل هذه الأطر المفروضة عليه. يمكن أن نفهم هذا التفاعل كإقتصاد للممارسة، حسب بورديو. فمن أجل أن تصير أفعال وتفاعلات الفاعلين الاجتماعيين مدركة بالفعل بطريقة غير تنقيصية، وتحديدًا المنافع والبواعث التي تجعلهم يتحركون، يقترح بورديو تهئي اقتصاد للممارسات، يكشف، من خلال قبول واسع لمفهوم الاقتصاد، البنيات الموضوعية (بنيات بانية) والبنيات الذاتية (بنيات مبنية) التي توجه اختياراتهم (في الغالب الأعم تكون غير متبصرة بالرغم من أنها عقلية)، هذا من دون أن تخضع تحليل الممارسات لتحديدات خارجية أو داخلية.²³⁶

إن هذا الانعكاس المعرفي الذي يخلق ازدواجية في تفاعل المتدين السلفي هي نتاج راق للإطار البنيوي للتدين الأصولي. حيث أن الخاصية الثقافية لهذا الإطار الاجتماعي تعمل على صقل هذه الازدواجية بشكل مبدع. وهي بذلك تعمل كما تعمل جميع الخاصيات الثقافية للفضاءات الاجتماعية الأخرى. وهذا الفضاء، حسب عبد السلام حيمر، مبني على شكل نموذج نظري يمثل كونا نهائيا من الممكنات الثقافية [...]؛ كون يوجه بحوث الفاعلين المنخرطين فيه [...]. يحدد لهم - من حيث لا يُعُون - ما يمكن التفكير فيه، وما لا يمكن التفكير فيه، ويعرض أمامهم المتاح من الطرق والأساليب الممكنة للتفكير فيه و التعبير عنه، ويكون عليهم - كي يصبحوا منتجين مبدعين في إطاره - أن يتمثلوا بمكثاته تلك، وأن تكون ماثلة على

²³⁶ شوفالييه ستيفان، شوفيري كريستيان. المرجع السابق. ص 154.

هذا الحد أو ذلك في الذهن بكل ما تحتمله من روابط وعلاقات، وأن يختاروا منها ما يلائمهم،
وأن يعرضوا عما لا يلائمهم.²³⁷

وبالنسبة للتركيب النظري الرابع، (الأصولية الانعكاسية للمنظومة السلفية)، فإنه يجعلنا ندرك بشكل أكثر عمقا مدى انعكاس التدين الأصولي السلفي على الاستقلالية المعرفية للفاعل المتدين. إن النفي المعرفي الذي به يجابه المتدين السلفي العالم، تلبية لتعاليم منظومته الدينية الأصولية، ما يلبث أن يجابه به حتى أقرانه في التدين. يمكن أن نفهم هذه الخاصية الانعكاسية، ارتداد النفي المعرفي على الأقران، انطلاقا من مسألتين متراكبتين: حتمية الفهم التأويلي، وعدم الاعتراف بتأويل الآخر. بعبارة جامعة، لا يمكن أن يكون فهم الإنسان إلا تأويلا، وكون التأويل تمايزا ذاتيا فإن ذلك يقضي باختلاف أفهام الناس.

يعمل التحديد المعرفي الصارم للمنظومة الدينية السلفية على تعطيل خاصية الاعتراف في المنظومة الأخلاقية للفاعل المتدين. ففي إطار المقاربة الأخلاقية للاعتراف، نجد أن من المفكرين من يعقد سؤال الأخلاق بشكل مباشر على قضية الاعتراف، فيجعل من الاعتراف ترجمة موضوعية للأخلاق على مستوى الفعل الاجتماعي. وفي هذا الإطار يخلص أمبرتو إيكو إلى هذا الطرح ذاته حين يكتب: "إن وجود البعد الأخلاقي مرتبط بظهور الآخر. فالغاية من كل قانون - أخلاقي أو حقوقي - هي تنظيم العلاقات بين الأفراد، بما فيها العلاقة مع آخر هو من يفرض هذا القانون. [...] إن الآخر ونظرتة، كما تعلمنا ذلك أشد العلوم الإنسانية علمانية، هو من يحددنا ويسهم في تشكيلنا. إننا لن نستطيع أن نفهم من نحن دون نظرة الآخر وجوابه، تماما كما لا نستطيع العيش دون أن ننام أو نأكل".²³⁸

²³⁷ حيمر عبد السلام. (2008). في سوسيولوجيا الخطاب: من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. ص 361-362.
²³⁸ إيكو أمبرتو. (2010). دروس في الأخلاق (ط.1) (سعيد بنكراد، مترجم). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص 122-123.

ب. انعكاسات التدين الأصولي للجماعات الحركية

تتميز المقاربة السوسولوجية للدين عند بيير بورديو باعتبارها نظرية في إعادة إنتاج بنيات الهيمنة الاجتماعية، وذلك عن طريق توسطه لنموذج تحليل اقتصادي، تحليل علاقات تبادل الخيرات الدينية بين المنتجين والمستهلكين. لم يكن بورديو مهتما بجوهرية المقدس، كما اهتم بذلك دوركهايم، ولم يناقش قصدية الفاعل الديني، وعي الفاعل الديني بالدوافع الموضوعية لفعله. بل إنه عمل على استنفار مجموعة من المفاهيم التحليلية، فقط، لأجل إدراك مقاربة وصفية للبنوية الدينية، من دون الاعتراض على قصدية الفاعل. في هذا الإطار، كان بورديو ماركسيا وفيبيريا، فأخذا من ماركس مفهوم العلاقات الاقتصادية ومن فيبر مفهوم الشرعية، أنتج نظرية "البنية الاقتصادية لشرعية هيمنة المقدس". لقد كان بورديو مدركا، بشكل جيد للغاية، أن قوة المقدس السياسية (التأثيرية) وقوته الاقتصادية (التدبيرية) تقومان على ارتباط شرطي معين يمنحهما فاعليتهما. وهو الارتباط الذي ناقشه من خلال مفهوم الشرعية. اعتمادا على هذه المقاربة التأطيرية، المقترضة، يمكن أن نقارب فهما جيدا للبنية الدينية للجماعات الإسلامية الحركية، وذلك من خلال قراءة مجموعة من التراكيب النظرية المحصلة لدينا، حول هذه المسألة، والتي يقع في ثلاث اختزالات: (المعيارية اليوتوبية للأصولية الإسلامية)، (اليوتوبيا القيادية للأصولية الإسلامية)، و(ميتا- اجتماعية الأيديولوجيا الإسلامية).

بالنسبة للتركيب النظري الأول، (المعيارية اليوتوبية للأصولية الإسلامية)، نتساءل عما الذي يمنح المنظومة الإسلامية الحركية، الموصوفة بالأصولية، وعيا اجتماعيا، يوتوبيا، يسمح لها بمُعَايرة الأنظمة السياسية الموجودة في العالم؟ إن هذه المعيارية اليوتوبية ليست فكرا عرضيا تبلور في سياق ردة فعل نقدية، إنما هو إطار فكري يوتوبي مكتملة شروطه التاريخية والفكرية والاجتماعية، وهذه الشروط هي الآليات المحددة لنيله شرعيته. وهذه التيمات (الإنسان بين جاهلية العالم وحاكمية الله، لا وجود للأمة المسلمة في عالم اليوم، نفاذ

أرصدة جميع الأنظمة السياسية غير الإسلامية) هي، تحديداً، إحدى تلك الشروط التي رصدها الفكر الإسلامي الحركي لنيل شرعية تقديم نفسه كبديل سياسي واجتماعي، قائم على مبدأ نظري ومنهجي ديني متكامل. إن هذه الشرعية هي الداعم الذي تتوسطه هذه الجماعات الحركية من أجل إدراك هيمنة مزدوجة، هيمنة عامة تستهدف العالم كله، وهيمنة خاصة تقتصر على الفاعل المتدين.

من خلال هذا التركيب النظري الثاني (اليوتوبيا القيادية للأصولية الإسلامية)، يمكن أن نفهم نوع الهيمنة التي تسعى المنظومة الإسلامية الحركية إلى فرضها على الآخرين، على العالم كله. (قيم الإسلام تؤهله لقيادة البشرية من جديد، العقيدة والمنهج الإسلاميين مؤهلين لقيادة البشرية، البديل الإسلامي الجديد للبشرية)، تخبرنا هذه التيمات كلها عن وجود سعي نحو القيادة، وجود تشوّف لفرض هيمنة محددة لا زالت غير موجودة، ينبغي لها أن تتّوَجِد. إن هذا الوعي السياسي المتمثل في هيمنة قيادية مفقودة هو نوع من الفكر اليوتوبي، إنه وعي يتسامى عن السياق السوسيو تاريخي. وبالرغم من أنه يمكن أن يكون حاملاً لدوافع نبيلة بالنسبة للسلوك الفردي، إلا أن معانيه سوف تُشوّه وتُحرّف أثناء الممارسة، حسب المنظور السوسيو معرفي لكارل مانهايم. يعبر هذا التركيب النظري إذن على كون الجماعة الإسلامية الحركية تتميز بأساسها الديني من حيث المبدأ، وبعدها السياسي من حيث الغاية. نتحدث هنا عن يوتوبيا سياسية مقدسة، تتجاوز جميع المعطيات الواقعية، لخلق أمة متخيلة، نجد لها محاكاة في العصور الحضارية الإسلامية البائدة.

أما بالنسبة للهيمنة الثانية التي تسعى المنظومة الإسلامية الحركية نحو فرضها على الفاعل المتدين، فيمكن رصدها من خلال التركيب النظري الثالث، (ميناء اجتماعية الأيديولوجيا الإسلامية). إن استعمال مفهوم الأيديولوجيا هنا، وعي اجتماعي دفاعي، يأتي من كون الهيمنة المراد تحقيقها، في هذا الإطار، ترتبط بمنهجية دفاعية عن مسلمات فكرية محددة. ومنه فإن المسعى، هنا، هو عبارة عن تكريس للهيمنة، أكثر مما هو محاولة

لتحصيلها، من أجل حفظ الذات من الآخر. يمكن إذن أن نعتبر هاتين التيمتين: (العزلة شعورية عند المسلم، لا تلاقي ولا تصالح مع المجتمع الجاهلي) بمثابة محددات اقتصادية لتكريس هيمنة المنظومة الإسلامية الحركية، حسب تصور بورديو المشار إليه آنفاً. وإذا كانت المحددات البنوية للأصولية الحركية اقتصادية من حيث شكلها الموضوعي، فإنها يمكن أن تفهم، أيضاً، وبشكل جوهري، بكونها محددات "ميثا اجتماعية" تتجاوز الحس الاجتماعي عند الفاعل، قابليته للاجتماع. أو بعبارة أدق، إنها محددات تستظهر على كون الفاعل الاجتماعي، المتدين، فاعلاً قاصداً وذو قصدية، وكذا على كون المجتمع ليس سوى نتاج لمجموع هذه القصديات، تلاقٍ للقصديات. ومنه، فإن هذا التجاوز الاجتماعي هو تجاوز أخلاقي قبل ذلك، مادام أنه يحمل في ذاته بذور مضادة لمفهوم الاعتراف، ومنه بذور نفي الوجود الإنساني. إن تحقيق الوجود الإنساني برمته مرهون بالاعتراف الأخلاقي (الإيتيقي) الذي يتم بين الذات والغير، على اعتبار أن الإنسان يتعرف على ذاته بالآخر ومن خارج ذاته، لأنه لا يشعر باكتماله إلا لكونه يستقبل ذات الآخرين. أيضاً أو بعبارة أخرى فإن الهوية تتحقق بالعودة إلى الموضوع انطلاقاً من الذات وكل منهما مشروط بوجود الآخر بحيث ترى الذات في الآخر شبيهها أو نقيضها وتتعرف على ذاتها بالآخرين من خارج ذاتها، فالفرد بذاته كائن غير مكتمل ومفتقر إلى غيره ويصبح مكتملاً من خلال الآخر.

إذا كانت التراكيب النظرية الثلاثة تخول لنا أن ندرك الخصوصية الفكرية للجماعات الإسلامية الحركية، باعتبار كون وعيها الاجتماعي وعيا يوتوبيا وأيديولوجيا. فما هي انعكاسات هذا الوعي على المتدين الإسلامي الحركي؟

من خلال هذا التركيب النظري: (المعيارية الأصولية للاستقلالية المعرفية)، يتجسد لنا القالب الإبيستيمولوجي للمنظومة الإسلامية الحركية، حيث رسمت مجموعة من المحددات المعرفية، بشكل مسبق، أمام الاجتهاد المعرفي للفاعل المتدين. فصل هذه المحددات أنه لا يجب التعامل مع المقدس من خلال البحث والنظر، أو على الأقل، في مجال الدراسات الدينية،

لا يجب تقديم البحث على الخضوع للمقدس. ندرك هذه المحددات كمعايير أصولية صلبة تعمل بشكل مباشر على تحديد الاستقلال المعرفي لدى الفاعل. كيف ذلك؟ الإنسان كائن قصدي، والاعتبارات الإبيستيمولوجية التي ينطلق منها الإنسان الباحث ليس إلا دليلا على قصديته. إنه ارتباط لا بد منه بين الشعور والمعرفة، ومنه فالاستقلالية المعرفية للذات هي قضية محسوبة أيضا، وهي نسبية. وهي ما يسميه بول ريكور بالتبادل القصدي بين الشعور والمعرفة، بمعناها العام، حيث يقول: "لئن يكن ممكنا انجاز الانتروبولوجيا في فلسفة الشعور، فإن التفكير بالوظيفة العامة للشعور بالنسبة للمعرفة يكفي لهذا الإنجاز. وفعلا، ففي التكوين المتبادل للمعرفة والشعور، تظهر دلالة الشعور. وباعتباره خارج هذا التكوين المتبادل، فإن الشعور لا يعدو كونه كلمة تخفي أعدادا من الوظائف الجزئية، تسويات عاطفية، انفعالات مشوشة، حالات وجدانية داخلية، حدوس مبهمة، أهواء إلخ... فإعادتها إلى حركة تناميها المتبادلة، فإن الشعور والمعرفة "يفسران" بعضهما بعضا: فمن جهة قدرة المعرفة، بتدرجها تولد حقيقة درجات الشعور وتنتزعه من غموضه الأساسي، ومن جهة أخرى فإن الشعور يولد حقيقة قصد المعرفة بكل مستوياتها. في هذا التكوين المتبادل تتكون وحدة الشعور. هذه التبادلية القصدية بين الشعور والمعرفة يمكن تأسيسها بطريقة التحليل القصدي البسيط".²³⁹ إذا كان الشعور يتدخل في القضايا المعرفية وفق ديالكتيك قصدي، حسب تحليل ريكور، فإنه في حاله اختفاء هذا الديالكتيك لصالح الخضوع التام للشعور، تصبح المعرفة حينئذ معرفة "صلبة"، دوغمائية، خاضعة للتسويات العاطفية، والانفعالات المشوشة، والحالات الوجدانية الداخلية والحدوس المبهمة، بتعبير ريكور.

يتساءل نور الدين الزاهي، في أطروحته حول المقدس والمجتمع بالمغرب، حول ما إذا كان للإسلاميين مشروعا اجتماعيا حقيقيا، ويتساءل أيضا حول ما إذا كان التجائم إلى

²³⁹ ريكور بول. (2008). *فلسفة الإرادة: الإنسان الخطأ* (ط.2) (عدنان نجيب الدين، مترجم). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص 132.

الدين شكلا من أشكال الانفلات من التاريخ، لانعدام مثل ذلك المشروع.²⁴⁰ بغض النظر عن أن صاحب هذا التساؤل أراد به جماعة إسلامية ليست في اعتبار رؤية هذا البحث جماعة حركية، فإنه يمكن لنا أن نطرح نفس السؤال حول الجماعات الإسلامية الحركية أيضا. وهو سؤال مشروع بالنظر إلى طبيعة الوعي الاجتماعي اليوتوبي للأصولية الإسلامية الحركية. فمن خلال هذا التركيب النظري: (النصية اللاتاريخية للأصولية الإسلامية)، ندرك بعدين منهجين، للأصولية الحركية، لهما تأثير سلبي على الاستقلالية المعرفية لدى الفاعل المتدين: العودة مباشرة إلى النص الديني، القرآن، فقط، ثم العمل على فهمه وفق سياق تاريخي مفترض، عصر الصحابة. إن سلبية الاستقلال المعرفي، هنا، تتجلى في عدمية المعنى المحصل من مثل هذه القراءات، "النصية اللاتاريخية"، بالنسبة لسياق الواقع الاجتماعي الحالي. وطبعاً، فهذه القراءة هي وليدة منظومة دينية سياسية مترابطة، فهي ليست سوى رؤية منهجية في إطار النظرية الأصولية الكلية، والتي يعبر عنها تركيب نظري آخر، لدينا، (العود المعرفي للنهضة الإسلامية). إذ لا بد، هنا، من الاقتداء بمنهج الجيل الأول للبعثة الإسلامية، الصحابة، في فهمهم للنص الديني وتعاملهم معه، إذا ما أريد إحداث نهضة إسلامية سياسية جديدة. وإذا كان نور الدين زاهي يصف هذا الأمر بكونه عودة سياسية، أو حسب تعبيره، إرادة رفع الحدود بين زمن الفتنة الأولى والزمن السياسي الحالي، رفع الحدود بين المتخيل الديني والطوبى السياسية، فإن الأمر بالنسبة لنا، هو عود معرفي قبل أن يكون عود سياسي.

لعل الخاصية الغريبة، المرتبطة بـ"العود المعرفي" و"النصية اللاتاريخية"، التي تعكسها المنظومة الأصولية الحركية في قراءة النص الديني، هي ما نسميه، وفق هذا التركيب النظري، (الاستلاب المعنوي للقراءة الأصولية). إذ من خلال ظاهر مضمون فئات تحليل هذا التركيب النظري (وكان يبسر لهم العمل، يحوله في نفوسهم وفي حياتهم إلى منهج واقعي، كما يتلقى الجندي في الميدان الأمر اليومي، يتلقى ذلك الأمر ليعمل به فور سماعه)، يظهر أن

²⁴⁰ أنظر الفصل الثالث من أطروحة:
- زاهي نور الدين. (2005). المرجع السابق.

الغاية من قراءة النص الديني، وفقا للمعايير المعرفية المحددة سابقا، هي غاية تنفيذية، عملية، بحتة. غير أن هذه الغاية المتخيلة ليست في الواقع سوى وسيلة توسطة، على اعتبار أن مسألة العمل ترتبط، دائما، بغايات معينة (قيم، معايير، معاني...). ومنه، فإن هذه القراءة تنفي وجود غاية معنوية، ولو بشكل غير مباشر، يراد تحصيلها من خلالها.

المبحث الثالث: خلاصات انعكاسية بنائية

من الناحية المنهجية، وفي إطار بناء فهم سوسولوجي للعلاقة الموجودة بين المنظومة الإسلامية الأصولية وبين النظام الأخلاقي عند الفاعل المتدين بهذه المنظومة. أو بتعبير آخر، تحليل أثر المنظومة الدينية على النظام الأخلاقي، تمت الاستعانة، في سبيل ذلك، بتقنية تحليل المضمون الكيفي وفق نموذج النظرية المؤسّسة. وقد تم هذا التحليل السوسولوجي البنائي بالاعتماد، في المبدأ، على (336) وحدة تحليل، أُخِذت من ثلاث نصوص مكتوبة مختلفة (الجزء الأول من العينة النظرية)، وبالاعتماد، في الأثناء، على (58) فئة تصنيف، حُصِلت عن طريق اختزال وحدات التحليل، وبالاعتماد، في المنتهى، على (20) تركيب نظري، جُرِّدت من خلال فئات التصنيف.

احتوى الجزء الأول من السرد النظري، (8) تراكيب نظرية، (21) فئة تصنيف، و(109) وحدة تحليل. فيما تضمن الجزء الثاني منه، (12) تركيبا نظريا، (37) فئة تصنيف، و(227) وحدة تحليل.

أما من الناحية النظرية، فيمكن اعتبار أن الفاعل الديني الأصولي يكتسب منظومته الدينية الأصولية من خلال مجموعة من المراحل، بما تتضمنه من سياقات أحداث مؤثرة، متعاقبة ومتراطة فيما بينها عبر الزمن، وخلال مراحل عمرية مختلفة (طفولة، مراهقة، رشد). وتعمل سيرورة اكتساب المقدس هذه، بشكل تراكمي - بنائي، على التأثير في النظام الأخلاقي لدى هذا الفاعل. ويتمثل ذلك في تبلور معنا خاص لديه إزاء الحياة، وكذا تشكل نظرة

كونية مطلقة عنده في إدراك الواقع، ومنه إلى تكوّن مجموعة قيمه الخاصة المقدسة وكذا تشكّل معاييرهِ المؤطرّة لأفعاله وتفاعلاته ومحاكماته العملية. إن قدسية هذه المنظومة الأخلاقية (المعنى، القيم، المعايير)، المأخوذة بشكل مباشر عن المنظومة الدينية الأصولية، تؤثر بشكل سلبي على النظام الأخلاقي لدى هذا الفاعل المتدين. وتتجلى سلبية هذا الأثر في تعطيل استقلاليتهِ المعرفية (إرادة التساؤل، حس النقد، التمحيص، حرية النظر). وبكلمة جامعة، فإن المنظومة الدينية الأصولية (الإسلامية) تعمل على الحدّ من الاستقلالية المعرفية لدى الفاعلين المتدينين بها.

ومن خلال التحليل النظري الذي تم إنجازهِ في هذا الفصل حول تداعيات المنظومات الإسلامية الأصولية السلفية والحركية على النظام الأخلاقي للفاعل الاجتماعي الديني، يمكن أن نركّب بعض الخلاصات الانعكاسية حول المفاهيم الجوهرية التي تم الاعتماد عليها: الأخلاق، الدين والأصولية. وهي بمثابة صياغات استنتاجية نظرية قائمة على معطيات واقعية.

أولاً. ما هي الأخلاق؟

ما الأخلاق في السوسولوجيا؟ وما الفعل الأخلاقي؟

نستفيد من التحليل الفارط لتداعيات المنظومات الإسلامية الأصولية، السلفية والحركية، على النظام الأخلاقي للفاعل الاجتماعي الديني، إمكانية إعادة تشكيل نظري جديد لمفهوم الأخلاق من خلال رؤية سوسولوجية. حيث تكون هذه الجِدّة بمثابة آلية سوسولوجية لتحليل الفعل الإنساني داخل سياقات اجتماعية مختلفة. فكيف نفهم الأخلاق، إذن، كأداة للتحليل السوسولوجي؟

إن التحليل السوسولوجي هو عملية تفكيك للشروط الموضوعية وللخيارات الذاتية، المتلاقية بينها في إطار سيرورة من التفاعل، التي ينبثق عنها الفعل الاجتماعي. وذلك من أجل

فهم هذا الفعل الإنساني إزاء سياقاته الاجتماعية. إن هذه العملية ليست طريقة لفرز حسابات مُعتبرة ومصالح متوخاة لدى الفرد في ظل تغييب تقنوي لذات هذا الفرد؛ على اعتبار أن الذات مفهوم غريب، ربما لغموضه، عن التحليل السوسولوجي. بل إن لهذا المفهوم (الغريب) باع كبير في مثل هذه التحليلات العلمية - الإنسانية. ولعل الغرابة التي نصف بها مفهوم الذات هنا، والتي ما فتئت تُعجز المقاربة السوسولوجية، هي حجر الزاوية التي نحاول أن نجد لها معادلة مبسطة داخل الجسم السوسولوجي عبر توسُّط مفهوم الفعل الأخلاقي.

تعتبر الأخلاق في معظم الأدبيات السوسولوجية، خاصة البنيوية، مسألة نسبية تتعلق بشروط وأهداف الأنظمة والثقافات الاجتماعية المختلفة. مبدئياً، لا يمكننا تجاوز هذه الرؤية الكلاسيكية أو التقليل من شأنها، غير أن هذا لا يعني أن نكتفي بها ونبني عليها. في الواقع، فإن نسبية الأخلاق تتعلق فقط بأعراضها، فروعها، مصاديقها وتجسيدياتها الملموسة في الواقع الاجتماعي. وهي بهذا تثير تساؤلاً أكبر بكثير من التساؤل الذي تجيب عنه، حيث أن هذه النسبية المرتبطة بشكل ضروري بالمجتمعات الإنسانية المتباينة قاطبة، تكشف عن وجود حاجة ملحة ومشاركة بين كل هذه المجتمعات للأخلاق. يترتب على هذا الأمر سؤال يقوض مبدأ نسبية الأخلاق، ويرشح، في المقابل، البحث في جوهر إطلاقيتها. إن هذا السؤال الجديد هو عبارة عن بحث في الخاصية الاجتماعية الكلية للأخلاق، إنه بحث في الأصل الاجتماعي للأخلاق، ربما بعبارة أخرى يمكن أن نقول عنه، إلى حد ما، بأنه بحث في الخيال السوسولوجي للأخلاق.

لعل إطلاقية الأخلاق هي التي جعلتنا ننطلق في هذا البحث من الكائن الإنساني باعتباره القاسم المشترك، أو الوحدة البديهية المشتركة، بين جميع الأنظمة الأخلاقية للمجتمعات. ومن هنا العودة إلى مفهوم الذات، الموصوفة بالغرابة آنفاً، عبر صياغة ترجمة لها في إطار مفهوم الأخلاق. حيث أن الذات هي الجزء الداخلي - الأول الذي يساهم دائماً في عملية التفاعل الاجتماعي. إذ قد يتغير الجزء - الثاني المتمثل في الشرط الموضوعي لعملية

التفاعل الاجتماعي بشرط موضوعي آخر، لكن جزءها الداخلي المتمثل في الذات الإنسانية حاضر دائما ولا يمكن أن يتغير أبد، فلا يمكن الحديث عن تفاعل اجتماعي بمعزل عن الإنسان وذات الإنسان.

إن الحديث عن الأخلاق بالصيغة السوسولوجية هو حديث عن السلوك الإنساني. فما الذي يجعل سلوك الإنسان أخلاقيا؟ وهل هي مسألة جوهرية؟

أعتقد أن تأطير الفعل الإنساني بمجموعة من المحددات الاجتماعية الخارجية مثل القيم والمعايير، الجزاءات والعقوبات، من أجل وصفه بالأخلاقي مسألة تعوزها الدقة ويجانبها الصواب. حيث أن كل هذه المكونات الخارجية، ليست في اللغة السوسولوجية سوى مجموعة من الإكراهات الموضوعية التي لا يمكن للذات الإنسانية أن تلتزم بها دائما بحكم قدرتها على المناورة والإبدال. يمكن هنا أن نستعير من فلسفة الأخلاق فكرة عدم انسجام الأخلاق مع الضرورة، أي مع الإكراه كما قلنا. حيث أن كل سلوك إنساني خاضع لإكراه معين تُرفع عنه لزاما صفة الأخلاقية لتحديد فاعلية الذات عنه. في حين أن أي سلوك إنساني جاء نتيجة لتفعيل تلك القدرة الذاتية، فإنه يكون بذلك فعلا أخلاقيا مهما كانت نسبة توافقه أو تقاطعه مع الشروط المعيارية الموضوعية، المعايير والقيم الاجتماعية، أو مهما كانت نوعية تأثيراته الخارجية، مقبولة أم مرفوضة. نخلص من هذا الطرح بشكل مبدئي إذن، إلى أن الأخلاق في علم الاجتماع ليست تأخذ في حسابها مسألة الفضيلة أو الرذيلة بالنسبة للفعل، فهي لا تحكم بأخلاقية الفعل انطلاقا من مقارنة معيارية، التوافق الاجتماعي والتأثير الخارجي، وإنما تفعل ذلك بناء على حرية اختيار الفاعل أولا، وعلى قدرته على تفعيل خياره ثانيا.

تنبع هذه المقاربة السوسولوجية - العملية لمفهوم الأخلاق من اعتبار أن التحليل الأخلاقي غدا أمرا ملحا لا مندوحة عنه إزاء المعضلات الاجتماعية والإنسانية الراهنة. حيث بات تلقيح المقاربة السوسولوجية روحا جديدة لفهم الأوضاع الجديد أمرا فارضا نفسه. ولعل محاولة تطوير البعد الإيتيقي للتحليل السوسولوجي أمر يدخل ضمن هذه الإستراتيجية

التحليلية الرامية لفهم التحولات الجديدة. إن هذه التحولات هي التي تفرض على الإيتيقيا اليوم بُعدا جديدا للمسئولية بما فيها المسئولية إزاء الطبيعة، بما أن مصير الإنسان متعلق بما تكون عليه الطبيعة، وبما تكون عليه الطبيعة مرتبط بالفاعل الإنساني مما يعني أنه يعود إلى الإيتيقا التفكير بسيطرة الذات على ذاتها في مواجهة تزايد نفوذها، وهو تفكر لا يتوجه إلى نظرية في الفعل وحسب وإنما كذلك إلى نظرية في الوجود وهو ما يعني مرة أخرى أن الإنسان كائن إيتيقي إذ من الضروري أن لا يختزل الإنسان في المصلي والوسيلي اللذين لا يوسعان غير اعتبارية الحاجات ولا يبسطان غير الخوف والتملق بحثا عن الامتيازات المصلحية الذاتية التي تحيل أصحابها إلى زواحف تحركها المصالح المؤقتة والحسابات الظرفية.²⁴¹

إن تركيز هذه المقاربة السوسيو - أخلاقية على البعد الذاتي للفعل الاجتماعي لا يعني استبعادا تاما للبعد الموضوعي، فهذا لن ينتج لنا في النهاية سوى مقارنة دوغمائية صماء عن الواقع. فإذا كانت قدرة الذات على الفعل شرطا لازما للفعل الأخلاقي فإن وجود محيط خارجي لتفاعل هذا الفعل شرط لا يقل ضرورة عن الشرط الأول. يمكن أن ندعم هذه الفكرة من خلال وصف الأخلاقي، مبدئيا، بأنه فعل بنيوي. فبناء، مثلا، على نظرية البنيوية لأنطوني جيدنز، نجد أن البنية هي مسألة بناء مزدوج بين الذات والموضوع، وهي ما يسميها بازواجية البنيوي. حيث يمكن مبدئيا القول " بأن الخصائص البنيوية للأنظمة الاجتماعية هي عبارة عن شروط ونتائج، في آن واحد، لأنشطة منجزة من طرف عملاء هم جزء من هذه الأنظمة". يتعلق الأمر بنظرة دائرية حول بناء العالم الاجتماعي، حيث أن أبعادها المبنية تقع في آن واحد قبل الفعل، كشروط لها، وبعده، كنتائج لها. [...] تقدم لنا نظرية البنية [تشكل البنية] فاعلين اجتماعيين أكفاء. تعبر الكفاءة عن "كل ما يعرفه الفاعلون (أو يعتقدون به)، بشكل ضمني أو استطرادي، حول ظروف فعلهم وأفعال الآخرين، والتي يستخدمونها في إنتاج وإعادة إنتاج الفعل". تؤكد هذه الكفاءة بشكل خاص على قدرة انعكاسية لدى الفاعلين، "قادرة

²⁴¹ العيادي عبد العزيز. (2005). *إيتيقيا الموت والسعادة* (ط.1). صفاقس: دار صامد للنشر. ص 237-238.

على استيعاب ما يفعلونه خلال فعلهم إياه".²⁴² غير أن هذا الوصف البنيوي، في مقام آخر، يجعل الفعل الأخلاقي فاقدا لهويته الحقيقية إذا ما قمنا بإسقاطه بشكل كلي عليه. فصحيح أن البعد الموضوعي يمنحنا جزءا من تعريف هوية الفعل الأخلاقي إلا أن هذا الجزء ليس سوى بعدا غائيا ونسبيا له، ولا يمنحنا، في المقابل، أي فهم عن مبدئية هذا الفعل. إن النسبية الموضوعية للفعل الأخلاقي تمكننا من تجاوز الوقوف فقط عند الخلاصة المبدئية الأولى، القائلة بوجود وجود حرية اختيار الفاعل وكذا قدرته على فعل اختياره، وتجعلنا نفهم الخاصية التفاعلية للفعل الأخلاقي كخلاصة ثانية. إن هذا الفعل باختصار، هو فعل ذات فاعل حر قادر أمام ذوات آخرين يتميزون بنفس المميزات.

وفي الشوط الآخر لهذه المناقشة، فإنه يمكن اعتبار الفعل الأخلاقي هو ذلك الفعل الذي يجند له الفاعل استعدادا ذاتيا من أجل قمع دافع وجداني- عاطفي لديه، وتحمل تأثير سلبي - ألم مادي أو معنوي - بموازاة مع ذلك، وذلك اعتقادا منه بأن هذا الفعل هو الفعل المناسب من أجل إدراك مصلحة معينة بالنسبة له. ومنه، فإن مبدأ هذا الفعل هو المواجهة مع الوجدان بإيعاز من فكرة اعتقادية في إدراك المصلحة. الأمر الذي يمنح طابعا خارجيا، متعاليا، لهذه الفكرة المستنفرة لاستعداد تحمل الألم من قبل الفاعل. وهنا يمكن أن نلاحظ الترابط الأنطولوجي الموجود بين إيمان بفكرة معينة وبين الفعل الأخلاقي. نفهم من خطاطة الأخلاق هذه أن البعد التديني²⁴³ للأخلاق شرط ذاتي عميق سابق عليها ومؤسس لها. غير أن هذا البعد يظل في الواقع ملكة شعور، قدرة على الشعور بالآلام الآخرين. سوسيولوجيا، يمكن أن نركز في هذه النظرة الفلسفية على مفهوم الآخر باعتبار مفهوما مفصليا في سياق هذه المقاربة. حيث أن الآخر يظل الاختيار المحتمل الثاني إلى جانب الاختيار الأناني الأول بالنسبة للفعل الأخلاقي. انطلاقا من وجود هذه الثنائية يمكن أن نضع خطاطة أخلاقية كاملة للفعل الاجتماعي.

²⁴² Corcuff, P. (2011). *Les nouvelles sociologies : Entre le collectif et l'individuel* (3^{ème} ed.). Paris: Armand Colin. PP. 44.

²⁴³ أقول البعد التديني، وليس البعد الديني، لأن التدين مرتبط بحالة فطرية للإنسان سبقت وجود دين سماوي أو وضعي على الأرض. والأخلاق ترتبط بشكل تبعي بهذه الخاصية الفطرية، ولكن لا ترتبط بنفس الطريقة بالدين.

يعتبر الفعل الاجتماعي فعلا أخلاقيا في أصله، يتوجه من الذات نحو الواقع مُحَمَّلاً بمقاصد محددة وبناء على قدرات وإدراكات معينة سابقة. إذا أردنا الحديث عن أساس الفعل الأخلاقي في علم الاجتماع فإننا حينئذ نكون بصدد الحديث عن معيار ذاتي يتمثل في تمتع الفاعل بهامش حرية، أي تمتعه بقدرته على تمييز الفروقات بين الخيارات المتاحة أمامه. تتبع الحرية، في الواقع، من تعدد الخيارات الموضوعية أمام الفاعل، إلا أن هذا الأمر يرتبط بالنسبة لهذا الأخير بمدى علمه بتلك الخيارات، فعلمه بها يخلقها أمامه وجهله بها يدفعها عنه، وكلما ازداد علمه بتلك الخيارات إلا وازدادت عدد خياراته، مما يفتح أمامه هامش حرية أوسع. وإذا كانت حرية الفاعل أصل فعله الأخلاقي ومجال ترده، فإن إرادته، فاعليته الذاتية، هي العمود الذي يشيده عليه، حيث أن قدرة الفاعل على حسم اختيار معين من بين مجموعة من الخيارات المتعددة، أو حتى الحسم بالامتناع عنها جميعها، تظل السر الأوحى والمحرك الفعلي الأول لهذا الفعل. وبعدهن يسعى الفعل الأخلاقي إلى التأثير في الواقع الاجتماعي عبر تحقيق مصلحة عادلة، بين الذات والآخر، حسب رأي أو عقيدة صاحبه، في أفق نيله شعورا بالرضى، أو ما يعبر عنها فلسفيا بالسعادة.

يظل مفهوم المصلحة، باعتباره هدفا أوليا للفعل الأخلاقي، ضبابيا نوعا ما، حيث أن أي هدف معين، مهما كان، لا يخرج عن كونه مصلحة بالنسبة للفاعل الذي يتوخاه. فهل يمكن أن نصف فعلا ذو هدف أناني بأنه فعل الأخلاقي؟ مبدئيا، نتفق مع هذا الوصف من ناحية التحليل السوسيولوجي، فكما أوردنا سابقا، فإن وصف فعل معين بالأخلاقي في التحليل السوسيولوجي ليس يعني تصديرا لحكم أخلاقي معين، فهذا التحليل لا يهتم بالبعد المعياري البتة. غير أن المعنى المحدد الذي من الصعب أن يخرج عنه مفهوم المصلحة يظل حاجزا من الصعب الاستظهار عليه. حيث أن المصلحة هي في النهاية تعبير واضح عن مجموع المنافع الاجتماعية، ولا أعتقد أن أي فرد يمكنه حساب هذا المجموع غداة كل سلوك يريد القيام به. فكيف يمكن لنا الخروج من هذه الدائرة؟ بشكل مباشر، يأتي مفهوم المعنى، باعتباره إدراكا

مستساغا من قبل الذات الفاعلة لقصد معين في سياق موضوعي معين، ليبين لنا غاية هذا الفعل المُعقد، الفعل الأخلاقي. حيث أن البحث عن المعاني في سياق الحياة الاجتماعية، بالنسبة للفاعل وبالنسبة لما يتوفر لدى هذا الفاعل من إمكانيات لإجراء هذا البحث، يبقى الترجمة العملية البسيطة للفعل الأخلاقي في إطار التحليل السوسولوجي. ومنه، فإنني لا أتصور أنه من الممكن إخراج أي فعل اجتماعي من دائرة كونه فعلا أخلاقيا.

ثانيا. ما هو الدين؟

من خلال التحليل المفرد في هذا الفصل، يمكن أن نفهم الدين في السوسولوجيا من خلال مقاربتين: مقارنة منهجية يتعلق فيها الدين بسؤال الوعي الإنساني والشرعية الاجتماعية، ومقاربة نظرية يرتبط نقاش الدين فيها بالمقدس. فكيف يمكن أن نلخص هاتين المقاربتين؟

أ. الدين في المقاربة السوسيو معرفية

من خلال منظور براغماتي للدور السياسي للدين، على المستوى الوطني، يمنحنا فرانك فريجوسي، في عمله الذي يناقش فيه أطروحة برونو إيتيان حول اعتبار الواقعة الدينية كواقعة سياسية، رؤية مزدوجة حول مكانة الدين في المجتمع الفرنسي في ضوء الصراع السياسي للوصول للسلطة. حيث يكتب أنه في مواجهة مجموعة من المشاكل الاجتماعية [...]، فإن بعض الخطابات العمومية (النخبوية، الفكرية) يمكن أن تحاول نقل المشاكل إلى الأرضية الدينية، من خلال إنشاء معبر إلى متغير الانتماء الطائفي في مصفوفة تفسيرية موحدة لكل السلوكات الاجتماعية. [...] وفي المقابل، يميل بعضهم إلى إظهار وتثمين الحس المدني للأديان، وذلك بإرادة هذه الأديان في ربط مفيد للخطاب العمومي، وكذا في تهدئتها في نفس الوقت للعلاقات الاجتماعية في بعض الأحياء. [ويستحضر الكاتب في هذا السياق قول ساركوزي، حين قال:] "أنا مقتنع بأن الروح الدينية والممارسة الدينية يمكن أن تساهم في

تلطيف وتنظيم مجتمع للحرية".²⁴⁴ أما على الصعيد السياسي الدولي لدور الدين، فنجد هناك نفس التأكيدات على الدور الإيجابي للدين في حل المشاكل الاجتماعية والمعضلات السياسية، وذلك في شكل المنظمات الدينية التي تسهر على ممارسة العمل المدني الإنساني؛ الأمر الذي يساهم بشكل كبير في توحيد الشعوب المتباينة ثقافياً.²⁴⁵ إننا في الواقع، إزاء دور مهم للدين في تدبير الشؤون الاقتصادية والاجتماعية على المستوى العالمي وليس الوطني فقط. وهنا يمكن القول بأن عولمة الدين، كاستراتيجية اجتماعية اقتصادية وعالمية، لم تتبع إلا من الميزة المؤجدة التي تتمتع بها الأديان.

لعل هذه الوقائع التي يذكرها سوسيولوجي الدين وقيمون عليها منظوراتهم يمكن أن تأخذ كأرضية صالحة لإقامة أطروحتنا الخاصة حول الدين. وكذلك لو انطلقنا من التحليلات الواردة في هذا الفصل حول تأثيرات المنظومات الدينية الإسلامية على الفاعل الأخلاقي، فسوف نتناول موضوع الدين من خلال أبعاده السوسيو معرفية. كيف يشكل الدين وعي الفرد (نظرته الخاصة للواقع والأشياء)؟ كيف يشكل الوعي الاجتماعي للمجتمع (المعايير والقيم)؟ وكيف يمنح الشرعية لهذه المكونات؟

ربما من نافلة القول أن منح شرعية الوجود للمجتمع هو الدور التاريخي للدين، لكن في إطار المجتمعات المعاصرة لا بد من إعادة طرح سؤال دور الدين من جديد. يقول رولاند روبرتسون أنه لا يمكن للمجتمع البشري أن يوجد دون شرعية بطريقة أو بأخرى. وإذا كان من الممكن الحديث عن المجتمعات المعاصرة باعتبارها أكثر علمانية (ونعتقد أن هذا صحيح)، فإنه يمكن القول بأن الشرعيات الحاسمة سوسيولوجيا توجد خارج مجال الدين المميز مؤسستياً. لأجل قول هذا، لا بد من البدء في التحليل السوسيولوجي الذي يجب أن يأخذ مكانه الآن. يجب على الواحد أن يتساءل عن ماهية الأشكال التي يجب أن تأخذها الشرعية

²⁴⁴ Frégosi, F. (2009). *Bruno Etienne, le fait religieux comme fait politique*. L'Aube. PP. 25-26.

²⁴⁵ Liogier, R. (2012). *Souci de soi, conscience du monde: vers une religion globale ?*. Paris: Armand Colin.

الآن.²⁴⁶ يثير هذا التساؤل الجديد حول الدور المعاصر الدين مسألة الفاعل الديني، أو المستهلك الديني، المتوسط للموضوعات الدينية. ربما دوركهايم لم يقل شيئاً حول هذه المسائل، لكن بورديو، حسب سامويل تريغانو، يستعيد دوركهايم من خلال تعميق منظوره حول المورفولوجيا الاجتماعية. حيث أن الأنظمة المنطقية - في وظيفتها الخاصة للتحديد- لديها في الواقع غاية بنينة العالم، يعني تصنيفه في فئات جد محددة بحيث يكون المعنى مميزاً ومفصلاً عما لا معنى له".²⁴⁷ فكيف ذلك؟

في الواقع، يوفر الدين معرفة مطلقة من أجل إدراك الأشياء والواقع، هذه المعرفة هي التي تمنح شرعية عديد من ممارسات الهيمنة، أي أنها تساعد على استمرار نظام اجتماعي يسيطر فيه أشخاص، مهيمنين، على أشخاص مهيمن عليهم. إنه الإطار المعرفي الشامل الذي يضمن الحفاظ على نوعية من العلاقات الاجتماعية الطبقية. ولعل هذا ما يورده بورديو بكل وضوح في مقاله الشهيرة حول بنينة الحقل الديني حين كتب بأن الدين يعمل، باعتباره بنينة نظام رمزية، كمبدأ مهيكّل للتجربة (في نفس الوقت الذي يعبر فيه عنها) المتعلقة بمنطق الحالة العملية، وكشرط لا يمكن تصوره لكل تفكير، وكإشكالية ضمنية لنظام من المسائل المسلمة يحدد نطاق ما يستحق المناقشة في مقابل ما هو خارج عن المناقشة؛ وبالتالي يقبل دون مناقشة، بفضل تأثير التكريس (أو الشرعية) الذي يمارس واقعة التفسير الوحيدة، بالخضوع لنظام الأحكام فيما يتعلق بالعالم الطبيعي والعالم الاجتماعي اللذين تغرسهما ظروف وجود تغيير معين للطبيعة، واللذان ينقلان على وجه الخصوص الإيثوس كنظام من مخططات العمل الضمنية، وكنظام لتقدير قيمة القيم إلى أخلاقيات باعتبارها مجموعة منهجية ومبسطة من القواعد الصريحة، إن الدين مقبل أن يتولى وظيفة أيديولوجية، أن يتولى وظيفة عملية وسياسية تتمثل في إطلاقية النسبي

²⁴⁶ Robertson, R. Op. Cit. PP. 68.

²⁴⁷ Trigano, S. (2001). *Qu'est ce que la religion?*. Paris: Flammarion. PP.153.

وإضفاء الشرعية على التعسف الذي لا يمكن أن يتم إلا في ظل ضمان وظيفة منطقية ومعرفية، وهي وظيفة تتمثل في تعزيز القوة المادية أو الرمزية التي يحتمل أن يتم تعبئتها من قبل مجموعة أو طبقة مشرعة لكل ما يُعرّف اجتماعيا هذه المجموعة أو الطبقة. 248

إن الحديث عن الشرعية الدينية بالطريقة التي يتحدث بها عنها بورديو، وربما فيبر ولو بدرجة أقل، ليس سوى انفتاحا على فرع سوسيولوجي آخر، بيدو، على قدر كبير من القرابة مع فرع سوسيولوجيا الدين، ونقصد سوسيولوجيا المعرفة. باختصار، حينما نحاول أن نفهم الأيديولوجيات واليوتوبيات باعتبارها أفكارا ذات فاعلية كبيرة في تحديد الشكل والمضمون الاجتماعي، السياسي والاقتصادي، وحتى الثقافي، للمجتمعات. أو بعبارة أقل بساطة، حينما نود قياس التأثيرات المتبادلة بين المعرفة الإنسانية من جهة وبين المجتمع الذي أنتجت فيه من جهة أخرى، فإننا حينئذ نكون بصدد ممارسة سوسيولوجيا المعرفة. والحال هذا، لا يمكن إذن، أخذا بالخلاصة التي وصلنا إليها بخصوص سوسيولوجيا الدين، للنقاش السوسيولوجي حول الدين أن يتم بمعزل عن إطار سوسيولوجيا المعرفة. أو ربما، من دون أن ندري، فنحن حين نكون بصدد المقاربة الأولى فإننا نكون، بشكل آلي، بصدد المقاربة الثانية.

بناءا عليه، وعودة إلى نقاش شرعية الدين داخل الفضاءات الاجتماعية، فإن مسألة هذا الوضع السوسيو معرفي مسألة تدخل بالضرورة ضمن نفوذ سوسيولوجيا المعرفة. وفي هذا السياق، يُبرز رولاند روبرتسون مسألة أنه لا يمكن أن نناقش الشرعية بمعزل عن فضاء ذو كينونة شرعية. فمثل هذا الفضاء هو بشكل موجز يؤشر على التشكيل الاجتماعي للحقيقة، بحيث يتعلم أفراد المجتمع المعرفة حول العالم كموضوع مفروغ منه. هذه الموضوعية محددة من قبل آثار التنشئة الاجتماعية التي ليست تعلمها فرديا بسيطا للموضوعات الثقافية ولكنها

²⁴⁸ Bourdieu, P. (1971, Jul.-Sep). *Genèse et structure du champ religieux*. Revue française de sociologie, 12 (3), 295-334. PP.310.

أيضا قيد اجتماعي من تشكيلة الفئات الأكثر أصولية للتجربة والذاكرة، التفكير والتواصل.²⁴⁹ ومنه، فإن الهدف من فرع علم الاجتماع الديني بات أمرا واضحا؛ سوسيولوجيا الدين هي جزء مركزي ولا يتجزأ من سوسيولوجيا المعرفة. مهمتها الأساسية، حسب روبرتسون ذاته،²⁵⁰ هي تحليل أجهزة التقعيد المشكّلة اجتماعيا لشرعية الفضاء. بطبيعة الحال، هذه المهمة سوف تتضمن تحليلا للمظاهر المؤسساتية وغير المؤسساتية لهذه الأجهزة.

ب. الدين والمقدس

على مستوى التحليل السوسيولوجي النظري، من الصعب أن نفك الارتباط بين الدين والمقدس. ولعل قراءة جون وينينبورجر لعودة الدين في المجتمعات المعاصرة باعتبارها عودة للمقدس تزيد من قوة ذلك الارتباط، حيث يرى أن المكان والوضعية الممنوحان للمقدس لا ينفصلان عن تطور الأديان في التاريخ، ولا سيما اليوم. فالانبثاق الحالي للأديان، الذي كنا نعتقد أنه تراجع نهائي، ينطوي على أشكال جديدة من المواجهة والتعايش بينهما.²⁵¹ إن هذه الرابطة التاريخية-الأنطولوجية بين الدين والمقدس هي التي تشكل أرضية التحليل السوسيولوجي. فكيف يمكن أن نفهم المقدس من خلال سياق هذا البحث؟

نفهم المقدس في هذا الطرح من خلال مسألتين اثنتين: أولهما أن المقدس مسألة نسبية يختلف الشعور بها وممارستها تبعا لاختلاف فضاءاتها الاجتماعية. وثانيهما أن المقدس يرتبط بالتجارب الدينية الشخصية (تدنيّية الشخص) أكثر بكثير من ارتباطه بالعقائد الدينية والطقوس والمؤسسات. كيف نُفصّل هذا الفهم؟

يقول كايواس أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن نثبت صحته، في عمق المقدس بشكل عام، ويدخل في تعريف اللفظ ذات: هو تقاطعه مع المدنس. فإذا أردنا تبسيط طبيعة ونوعية

²⁴⁹ Robertson, R. Op. Cit. PP. 69.

²⁵⁰ Ibid. PP.69.

²⁵¹ Wunenburger, J., J. (1981). *Le sacré* (6^{ème} ed.). collection Que sais-je. Paris: PUF. PP. 68.

هذا التقاطع، فإننا نواجه عوائق كبيرة.²⁵² طبعاً، لا يأتي الكاتب هنا بشيء جديد، فدوركهيم نفسه جعل من المدينس ضرورة وجودية بالنسبة للمقدس، وعرف كل منها ببعضهم البعض. دوركهيم رأى أن الدين يفترض تصنيفاً لكل مضامين التجربة الإنسانية من خلال فئتين متعارضتين بشكل مطلق. المقدس والمدينس. فالمدينس هو عالم التجربة الروتينية (الرتبية)، في طرح متطابق إلى حد كبير مع ما يسميه باريتو بتجربة "التجريبية المنطقية"، المتجاوزة من قبل الدين، فهي حيز السلوك التَّكْيُفِي. أما حيز المقدس فهو، كما عند مالفينوسكي وآخرون، مختلف تماماً عن ذلك الحيز النفعي. ويصرح دوركهيم بأن المقدس هو أعلى جدية من المدينس من حيث الكرامة والتعبير. والدين كموقف تجاه المقدس ليس لديه غرض خارج ذاته.²⁵³ ومن بين الخصائص السبعة التي حددها دوركهيم للمقدس إلزاميته الأخلاقية التي تؤثر على وعي الإنسان، وهي ما يُهمنا في هذا النقاش.

هل صحيح أن المقدس هو كل ما يتنافى مع المدينس؟ أليس في الممارسات الحياتية اليومية مقدساً؟ في الواقع، يمكن الدفع بهذه الفكرة إلى الأمام مع النقد الذي وجهه دافيد هيكد لهذه الأطروحة (الانقسامية). حيث يرى هذا الأخير أن دوركهيم يرسم في هذه القراءة²⁵⁴ تمايزاً بين المقدس والمدينس (العلماني)، حيث يرى أنه مظهر للدين والسحر معاً. الأشياء المقدسة هي مجموعة من الأشياء الخاصة. والأشياء المدينسة هي تلك المواد المألوفة في الحياة اليومية. وقد سعى دوركهيم إلى التمييز أيضاً بين الدين والسحر، بين الطابع الجمعي للدين والطابع الفردي للسحر. كلا هذين الاعتبارين صحيح إلى حد معين، لكن الأبحاث الإثنوغرافية المعاصرة تخالف دوركهيم إلى حد معين أيضاً. حيث أظهرت نسبية مفهوم المقدس

²⁵² Caillois, R. (1939). *L'homme et le sacré*. Paris: Leroux.

²⁵³ O'Dea, T. F. Op.Cit. PP. 20.

²⁵⁴ يقصد كتاب دوركهيم "الأشكال الأولية للحياة الدينية".

والعلمانية. فالموضوعات المقدسة، مثلا، يمكن أن تكون مدنسة في بعض السياقات [...].
والطقوس السحرية أيضا يمكن مع الوقت أن تصير أشياء مألوفة.²⁵⁵

إن قدسية المقدس ليست ذاتية، إنما تأتيه من حيثيات خارجية وسياقية. إن القدسية هنا يمكن أن نفهمها باعتبارها معنى معين حيال أمر معين في خضم شروط معينة. فمثلا في الثقافة الدينية الإسلامية، نجد ثنائية الطهارة والنجاسة مرادفة لثنائية المقدس والمدنس، لكن نجد في المقابل أن ما هو طاهر وما هو مقدس في هذه الثقافة يختلف بحسب اختلاف الوضعيات والشروط. يصف يوسف شلحت هذه النسبية بشكل تجسيدي دقيق، حين يكتب أن الطهارة - عكس المعتقد السائد - ليست مرادفة للنظافة بالضرورة، والنجاسة ليست القذارة دائما، قد يكون الكحول طاهرا كيميائيا، لكنه يبقى محرما من الناحية الشرعية. [...] وبالمقابل، فالحجاج المغطون بالغبار والعرق، وأحيانا بالحشرات الطفيلية، هم في حالة قداسة (إحرام)، تسمح لهم باستكمال الطقوس الأكثر قداسة، فالجسد نجس ليس بسبب ما يلحقه من مواد غريبة، ولكن بالأحرى بفعل مبدأ خطير ملازم لأصناف من الموجودات والأشياء، التي تغير الطبيعة.²⁵⁶

إذا كنا قد حصلنا على نسبية المقدس، وقمنا في نفس الوقت باستحضار إلزاميته الأخلاقية (الدوركايمية)، يصبح من الجائز طرح السؤال التالي: أليس الفعل الأخلاقي فعلا مقدسا؟ على الأقل في معنى محدد للأخلاق؟ لو عدنا مع هذا السؤال إلى كانط وشلايرماخر، نجد أنهم يرون الدين الذي يتأسس على القيم الأخلاقية يؤدي بشكل مباشر إلى تجربة المقدس. فالدين الصحيح لديهم، كما يكتب أوجوست ريشاور، يجب أن يكون أخلاقيا في مضمونه وتأكيداته، وهم يقولون بأن نواة الوعي الديني هو الوعي المباشر بالإله. فالدين يجب، حسبهم،

²⁵⁵ Hicks, D. (2002). *Ritual and Belief: Reading in the anthropology of religion* (2nd ed.). Mc Graw Hill. PP. 11-12.

²⁵⁶ شلحد يوسف (2017، سبتمبر). *المفهوم المبهم للمقدس عند العرب وفي الإسلام* (محمد أسموني، مترجم). مؤمنون بلا حدود. ص 6.

أن يركز على الحياة الأخلاقية المعيشة في وعي مشترك مع الله.²⁵⁷ على المستوى العملي، تعني هذه المصادرات الفلسفية أن المقدس ليس في حقيقته مرتبط بشكل جوهرى بمؤسسات اجتماعية دينية موضوعية، بل إن ما يدعم وجوده، أو قدسيته حتى، هي تدين الأشخاص الذين يؤمنون به، يتعلق الأمر إذن بالتجربة الدينية للفاعل الديني. ربما أيضا لهذا يربط رودولف أوتو مفهوم المقدس بشكل مباشر بالتجربة الدينية الخاصة. حيث ينطلق من اعتبار أن المقدس مسألة ذاتية صرفة، إنه شعور خاص يجعلنا نقدر الأشياء والأفعال والأفكار. وبالتالي فإن المقدس حسب هذه الرؤية ليس مرتبطا بالدين، وإنما مرتبط بالتدين وتجاربه.²⁵⁸

ت. تركيب عام

نخلص من هذه المقاربة المزدوجة، إلى أن الدين هو عبارة عن مجموعة من الأفكار التي تؤمن للإنسان نظرتة الكونية للأشياء والواقع. وتتميز هذه النظرة بكونها نظرة اعتقادية، إيمانية غير قابلة للنقد أو الدحض، وذلك لاعتبارها تمنح معنى لكل الأشياء والوقائع. إننا إذن ليس فقط أمام جهاز معرفي، نظري، وإنما أمام بؤرة المعارف كلها. الأمر الذي يخلق، على المستوى الاجتماعي، تجانسا كبيرا، ووديعا، بين الأفراد والجماعات التي تؤمن وتعتقد بنفس الجهاز المعرفي الكلي. بعبارة أخرى، إذا كان الدين بالنسبة للفرد خطأ فكريا نسقيا عاما، فإنه بالنسبة للمجتمع إطار لحفظ توازنه ووحدته وضمان تماسكه واستمراريته.²⁵⁹ وبلغة أكثر عمقا، إنه وسيلة لحفظ العلاقات الاجتماعية، وبالتالي، حفظ هيمنتها وضمان إعادة إنتاجها. فهل يعني هذا أن الإنسان كائن سلبي أمام الدين؟

²⁵⁷ Reischauer, A. K. (1983). *The nature and the truth of the great religions: Toward a philosophy of religion* (5th ed.). Tokyo: Charles E. Tuttle Company. PP.256

²⁵⁸ أنظر كتاب :

- أوتو رودولف. (2010). *فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني* (ط.1). بيروت: دار المعارف الحكيمة. ص 173.

²⁵⁹ وهي وظيفة الدين الأساسية في جميع المجتمعات حسب منظور إيميل دوركهايم من خلال كتابه: - Durkheim, E. (1990). *Les formes élémentaire de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (2^{ème} Ed.). Paris. Quadrige – PUF.

في الواقع، إذا أردنا قياس سلبية الإنسان بحضور الأفكار، فإننا سنوافق على تلك السلبية بدون تردد، فالإنسان دائما هو نتاج لمجموعة من الأفكار، أفكار سامية، مطلقة، أو على الأقل أفكار يُعتَقَد بقدرتها على التغيير والإصلاح رغم الاعتقاد بنسبيتها. تتبع هذه القدرة الفكرية القوية عند الإنسان انطلاقا من إيمانه المسبق بالمطلق، إيمانه بالمتعالي. وهو من المنظور الفلسفي إيمان بالمفارق الذي يحكم العالم، وواقعا إيمانه بالأفضل الذي يجب أن يكون عليه العالم. باختصار، إن الإيمان بهذه القدرة هي ما يمكن تسميته تدينا.

ثالثا. ما هو الدين بالنسبة للأخلاق؟

هل من رابط بين الدين والأخلاق؟... فما هذا الرابط؟

يذكر المعجم الفلسفي أن الدين الطبيعي هو اصطلاح أطلق في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود الله وخيريته، وبروحانية النفس وخلودها، وبالزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ من وحي الضمير ونور العقل.²⁶⁰ إن الفكرة التي تتبدى من مفهوم الدين الطبيعي تعطي انطبعا بأن الإنسان كائن ديني بالطبع. غير أن هذا الوصف من الصعب أن يتماسك مع واقع الدين باعتباره مجموعة تعاليم تقع خارج ذات الفرد. فتلاقي الإنسان مع الدين ليس قبولا بالدين في ذاته. وبما أن سعي الإنسان نحو هذا الدين في حياته أمر واقع، فإن الذي يُمَهَّد لهذا التلاقي هي البنية الوجدانية الداخلية والذاتية للإنسان، أو ما يسمى أخلاقا. حيث أنها تسمح، بل وتبحث، عن هذا التلاقي؛ وبذلك يكون حصول هذا التلاقي أمرا طبيعيا. لعل هذا هو السبب الذي من أجله سمي الدين الحقيقي في التصور المشار إليه بالدين الطبيعي. نفهم من هذا أن قبول الإنسان للدين وسعيه إليه يكمن في كون هذا الأخير كائنا أخلاقيا. ولعل التساؤل الذي يطرح أمام هذا التلاقي هو: هل يمكن للإنسان، باعتباره كائنا أخلاقيا، أن يقبل أي دين كيفما كان؟ وهل تقع علاقة الدين بالأخلاق دائما في اتجاه واحد؟

²⁶⁰ صليبييا جميل. المرجع السابق. ص 573.

يوضح ستيفن فيليب أن الدافع الأخلاقي لا يمكن أن يقرر صوابية أو صحة القضايا، التي من جملتها قضية الدين. بل إنه فقط يقرر مدى ملائمة موقفه مع تلك القضايا. وهذه الرؤية تبقى صحيحة من الناحية المنطقية، غير أنه من الناحية الواقعية لا يمكن لها أن تتماسك بذات القوة، وذلك على اعتبار أن الدافع الأخلاقي لا يعمل من دون حوافز تطرحها القضايا التي يتعامل معها. وبالتالي فحيوية الدافع الأخلاقي تنهض إذا ما صار هناك اعتقاد عند صاحب الدافع بصحة القضية. أما بالنسبة لتبسيط عمل الدافع الأخلاقي فإن ذلك ممكن من خلال الانطلاق من حسابات السلوك. لذا فإن فائدة حساب الدافع الأخلاقي تعلق باقي الدوافع الأخرى؛ [نظرا لأصالته ووجدانيته بالنسبة للإنسان]. فما هو الدافع الكامن وراء أنني أفعل ما أعتقد أنه يجب علي فعله؟ الجواب المعطى هو هكذا: بما أنني أفكر أنه يجب علي أن أقوم بالفعل فإن نيتي للفعل ممكنة، والدافع وراء أنني أقوم بالفعل هو ببساطة أنني أنوي القيام به، إذا كان ممكنا. وفي نظرة أخلاقية أخرى سيكون هناك فجوة غامضة يجب ملؤها بطريقة ما بين الحكم الأخلاقي والنية للفعل في علاقة معه: وليس هناك مثل هذه الفجوة إذا كان الاستخدام الأول للدافع الأخلاقي هو من أجل إعلان عن نية ما.²⁶¹

إن الدين في هذه الرؤية قد يبدو وكأنه بمثابة المحفز العاطفي الذي يُسهّل من خلق استعدادات الفعل. غير أن هذه الرؤية تجعل من الأخلاق مرادفا ومضارعا للعاطفة أكثر من جعلها إياه تمثيلا للإرادة والاختيار الحر. في الواقع، سرعان ما يتم دحض هذه الرؤية أمام المفهوم الكانطي للأخلاق، أو الإلزام الأخلاقي، الذي نسلم بصلايته جزئيا هنا. إن الدافع الأخلاقي قد يوافق العاطفة فقط إذا ما كان السلوك المدفوع إليه يلقي رضا من فاعله. غير أن الدافع الأخلاقي، بما هو كذلك، يمكن أن يكون دافعا نحو فعل لا يلقي رضا من فاعله. إن مسألة الإيمان الديني ليست دائما تكون بمثابة نتيجة أخلاقية حتى وإن كانت أسسها أخلاقية، فالدين نفسه قد يلعب دور العماد بالنسبة للأخلاق. وهنا نستحضر كانط من جديد لكن ليس من

²⁶¹ Phillips, S. H., Solomon, R. C. (1996). *Philosophy of religion: A global approach*. Harcourt Brace College Publishers. PP. 357-358.

خلال مشروعه النقدي بل من خلال مشروعه المذهبي. فقد حاول كانط اكتشاف الأنا الإيمانية في مستهل مشروعه الجديد من خلال عمله "الدين في حدود مجرد العقل" بعد أن عمل على اكتشاف الأنا الأخلاقية في مشروعه النقدي. إن اكتشاف البعد الإيماني في العقل البشري، أو قل اكتشاف "الأنا الإيمانية"، كان ثاباً تحول أجراه كانط على الذات البشرية، بعد التحول الذي قام به في كتبه النقدية في صورة اكتشاف "الأنا الأخلاقية"، في مواجهة "الأنا النظرية التأملية"، التي دأبت الفلسفات القديمة والوسطوية والحديثة على تقديمها بوصفها حقيقة الإنسان المميزة له عن غيره. إن إدراك العلاقة المباشرة بين الأنا العملية - الأخلاقية والأنا الإيمانية ليس أمراً صعباً، مما يحملنا على القول بأن المآل الديني للفكر الكانطي كان منتظراً.²⁶² إن الأطروحة الجديدة التي يبني عليها كانط عودته للإيمان هي عودة أخلاقية هي الأخرى، لكن هذه الأطروحة ليست فقط قائمة على الفهم الطبيعي للدين، بل إنها تجعل من الدين والإيمان هذه المرة هيكلًا للعمل الأخلاقي، وإن كان الأساس الأخلاقي أو الطبيعة الخيرة الأصلية للإنسان هي التي تمهد لقبول هذا الهيكل الديني.²⁶³

إن الخلاصة التي نصل إليها مع كانط بخصوص علاقة الدين بالأخلاق، نجد لها صدى قويا في تصور ماكس فيبر لذات العلاقة، وإن كان هدف فيبر المحوري، الذي يروم إثباته، كان هو إعلاء قضية الأخلاق، وربما عزلها عن الدين. حيث يرى فيبر أن المؤهلات الأخلاقية للإله هي وحدها التي تميزه، وذلك بتوافق مع المفهوم الذي يضمه الوحي أو الحكم الإلهي في كل مكان وبنفس الأسلوب. وهذا الأمر لا يرجع إلى كون إله ما، وهو الله، أخلاقياً وحارساً للفضيلة وللنظام القانوني، فالأمر نفسه يوجد بشكل أصلي عند الآلهة المجسدة وإن

²⁶² المحمداوي علي عبود وآخرون. (2012). فلسفة الدين: مقولة المقدس بين الإيديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية (ط.1). الرباط: دار الأمان. ص 92.

²⁶³ أنظر تفصيل أطروحة كانط حول الدين في كتاب:

- كانط إيمانويل. (2012). الدين في حدود مجرد العقل (ط.1). بيروت: جداول للنشر والتوزيع. ص 74-77.

كان لديها نوع من القصور العملي إزاء مسألة الأخلاق. كما أن المسألة الموجودة عند كل سيادة أخلاقية للإله تتمثل في جعل هذا الأخير نمطه الخاص من السلوك مرتبطاً به.²⁶⁴

فصل المقال أن للدين علاقة قوية مع الأخلاق. حيث لم تكف التصورات الفلسفية عن مناقشة هذه العلاقة، بغض النظر عن مواقفها منها. غير أن الفكرة التي ندفع بها هنا تتفصل في كون الأخلاق تلعب دور الوسيط بين الدين وبين تحقيق المصالح. ولعل هذا الربط بين مفهومي الأخلاق والمصلحة بإيعاز من الدين جدّة هذا الطرح.

رابعاً. ما هي الأصولية؟

كيف نفهم الأصولية في السوسيولوجيا؟

يكتب عبد الكريم لمشيبي أنه حتى لو كانت مصطلحات الأصولية (intégrisme) و (fondamentalisme) مرتبطة على التوالي ببعض التيارات الكاثوليكية والبروتستانتية، فلا يوجد ما يمنع من استخدامها للدراسة ومحاولة فهم طبيعة وأهداف وأسباب ظهور وانتشار الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي".²⁶⁵ فبأي معنى يمكن أن نقبل هذا الإسقاط على المنظومات الإسلامية المتطرّفة؟ أو ما هو المعنى الجوهرى لمفهوم الأصولية الذي يسمح بجواز استعماله في مواضع مختلفة؟

مبدئياً، فإن الحديث عن الأصولية الإسلامية ليس في الواقع سوى حديث عن منظومة فكرية دينية ساهمت شروط واقعية، اجتماعية وسياسية، في بلورتها لدى جماعات معينة داخل المجتمعات الإسلامية. بالنسبة للنقطة الأولى، فيمكن أن نعبر عنها بأن الأصولية الإسلامية ليست أصولية نصية وإنما أصولية فقهية. وهي ذات النقطة التي يفسرها الباحث عبد الجواد ياسين في معرض وصفه للمنظومة السلفية، باعتبارها منظومة أصولية غير نصية، ويعني

²⁶⁴ أنظر كتاب:

- Weber, M. (1963). Op. Cit. PP. 35

²⁶⁵ Lamchichi, A. Op. Cit. PP.61.

بذلك أن النص الخالص لم ينفرد بتأسيسها وإنما تأسست بوجه عام على مصادر تاريخية مفارقة للنص، وإن كانت متاخمة له، كالإجماع والقياس. [...] إن حجم الفقه في هذه المنظومة، أكبر من حجم النص على وجه التحقيق. لأن "الفقه" هو نتاج احتكاك النص بالواقع الإنساني المعين في الزمان والمكان، بينما "النص" هو الوحي المجرد قبل عملية الاحتكاك.²⁶⁶ إن الفكرة التي يمكن الخلاص إليها هنا، تتمثل في وجود فرق بين الفقه الإسلامي وبين الأصولية الإسلامية على مستوى البيئة السياسية والاجتماعية لكليهما. حيث يمكن القول بأن العقل الأصولي الإسلامي يعمل وفق منطق انعكاسي، منطق رد الفعل، في علاقة مع محيطه الاجتماعي السياسي، في حين أن العقل الفقهي الإسلامي كان يعمل وفق منطق حر وخلّاق مع هذه البيئة. ويميز محمد أركون فروقا جوهرية في ولادة كلا العقلين، العقل الفقهي القروسطي والعقل الأصولي المعاصر، حيث يرى أن: "الهيمنة التي مارست نفسها على هذا النحو طيلة الفترة القروسطية لا ينبغي أن نخلط بينها وبين المقاومة الأيديولوجية للعقل الأصولي الحالي الواقع في مواجهات مباشرة مع استراتيجيات الهيمنة للعقل "الغربي". فالعقل الإسلامي (أو الأصولي) يمثل رده الفعل أكثر مما يمثل الفعل أو الاستكشاف الإبداعي الخلاق. إن العقل الأصولي الذي يملأ الساحة حاليا يمارس ضغوطا أيديولوجية على الناس بدون أن يرافق هذه الضغوط أي بحث حر عن المعنى والعلاقة النقدية التي كانت تشغل العقل الإسلامي القروسطي".²⁶⁷ لعل هذا التشريح هو ما سبق لابن خلدون التنبؤ بمآلاته الاجتماعية من خلال رؤية سوسيولوجية، إذ وفقا لنظريته في العصبية يرى أن الدعوات الأصولية للجماعات الإسلامية لا يمكن أن تورث مصالح عملية في الواقع وذلك لانتفاء عصبية تدعمها، ومنه فهي لن تورث سوى المفاسد والمهالك.²⁶⁸

²⁶⁶ ياسين عبد الجواد (2000). السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ (ط.2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص 60.
²⁶⁷ أركون محمد. (1999). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي (ط.1) (هاشم صالح، مترجم). بيروت: دار الساقي. ص 244-245.
²⁶⁸ أنظر:

أما لو أردنا أن نتخذ تصورا مرجعيا محددًا لمفهوم الأصولية في سياق تدبر هذا المفهوم في إطار سوسولوجي، فسوف نجد العديد من هذه التصورات المختلفة؛ والتي قد تكون حتى مُتَّيِّهة. غير أن التصور الذي يتناسب مع التحليل الوارد في هذا الفصل، يمكن أن نبتدئه مع هابرماس، من خلال ما أورده في إحدى مقابلاته بأن الأصولية عبارة عن حكم لوصف ذهنية خاصة ذات موقف متصلب، تصر على فرض قناعاتها وأسبابها، ولو كانت بعيدة عن أن تكون مقبولة عقليا. وهذا ينطبق، بوجه خاص، على القناعات الدينية.²⁶⁹ فمثلا، نجد أنه ليس للأصوليين متسع للديمقراطيا، أو التعددية، أو التسامح الديني، أو الحفاظ على السلم. حيث يرفض الأصوليون المسيحيون مثلا اكتشاف علم الأحياء والفيزياء وأصل الحياة، والأصوليين اليهود يؤكدون أن سفر التكوين صحيح علميا في كل جزء من تفاصيله، ويفسرون النزاع العربي - الإسرائيلي، شأنهم شأن الأصوليون المسلمون تفسيراً دينياً. كما أن هذه النزاعات الأصولية لا تقتصر فقط على الديانات الإبراهيمية، بل إن هناك نزاعات أصولية بوذية وهندوسية بل وحتى كونفوشية أيضاً.²⁷⁰

حسب تصور هابرماس، يمكن أن نفهم الأصولية هنا بأنها تعبير عملي للتداول الراهن للمفهوم أكثر من كونها تعبيراً عن فكرة مضادة للفهم الموضوعي. ومنه، فإنه لو استبعدنا هذه الطبيعة المعيارية فيمكن أن ندرك بشكل دقيق محددتين مميزين للفكر الأصولي من خلال ما تم إيراده في تحليلات هذا الفصل. يتجسد المحدد الأول للفكر الأصولي في الطابع الإطلاقي والغاية التوحيدانية للتأويل الممنوح للنص، فلا يقبل في ذلك التأويل سؤالا أو أي اختلاف مهما كان طفيفاً.²⁷¹ فيما يتجلى المحدد الثاني، وهو لازمة للمحدد الأول، في كون هذا

- ابن خلدون عبد الرحمن. (2004). مقدمة بن خلدون (ط.1) (حامد أحمد الطاهر، تحقيق). القاهرة: دار الفجر للتراث. ص 316.

²⁶⁹ بورادوري جيوفانا. المرجع السابق. ص 73.
²⁷⁰ أنظر:

- أرمسترانغ كارين. (2005). النزاعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام (ط.1) (محمد الجورا، مترجم). دمشق: دار الكلمة. ص 9.

²⁷¹ مثلا، تكفير شكري مصطفى، أحد قيادات جماعة "التكفير والهجرة"، جماعة "الإخوان المسلمين" في مصر، رغم أنهم ظاهريا ينتمون إلى نفس التيار الفكري الديني والسياسي. أنظر بهذا الصدد:

الفكر فكر سفسطائي يقوم على الانتقائية والاجتزائية والتمحل والتسويغ وفق الأهواء والمصالح السياسية. إذ أن الأفكار ذات الصبغة الأصولية، وإن كانت تنسحب غالبا على المضمونات الدينية حسب هابرماس، فإنها تسعى أيضا إلى التأثير في المجال السياسي. الأمر الذي يفرض على العقل الأصولي (الديني)، أي منهج المحاكمة والاستدلال العمليين، أن يكون عقلا، في كلمة واحدة، سفسطائيا. إن إدراك الغايات السياسية (العملية) يقتضي منهجا من الانتقاء والاجتزاء في الأشياء والأفكار، مما يعني صياغة تأويلات تسويغية اختزالية للنص (الديني المقدس). حين يزعم الأصوليون أنهم يدافعون عن العقيدة (المعتقد الصحيح) أو عن الأورثوبراكس (السلوك الصحيح)، وأنهم يدافعون عن التقاليد الدينية وطرق حياتهم التقليدية ويحترمونها من التآكل، فإنهم يفعلون ذلك عن طريق صياغة أساليب جديدة، وصياغة إيديولوجيات جديدة، واعتماد أحدث العمليات والبنى التنظيمية.²⁷² إن كل الاستراتيجيات وأيضا كل التحايلات التي تدفع نحو طريق مملكة الله تبرر لعبتهم السياسية، سواء كان بالمشاركة بالانتخابات، أخذ المسؤوليات داخل الحكومات نفسها، أو بالالتجاء إلى الإرهاب.²⁷³ وفقا لهذه القراءة التي تعتبر أن الأصولية منهجية لممارسة السلطة والهيمنة واستدامتهما، أو أنها محاولة لخلق نظام سياسي- اجتماعي جديد، إلى أي حد يمكن اعتبار الأصولية فكرا يوتوبيا أو أيديولوجيا؟

في الواقع، فإن القراءة السوسيولوجية المعمقة لمفهوم الأصولية يجب أن تتم في إطار سوسيولوجيا المعرفة، ما دام موضوع النقاش يرتبط بوجهة نظر معينة، فكر وحكم معين، إزاء واقع الأشياء والآخرين؛ إنها تلك الفكرة القوية، حسب فرانسيس ويل،²⁷⁴ التي توجه نوعا من التفاعلات الاجتماعية لأفراد معينين. إن المشترك في سياقات الفكر الأصولي

- بحيري كامل عبد الفتاح. (2008). التطور الفكري لدى جماعات العنف الدينية بمصر (الإسلامية والمسيحية). المنوفية: بلنسية للنشر والتوزيع. ص 366-367.

²⁷² Armond, G., Appleby, R. S., Sivan, E. (2003). *Strong religion: The rise of fundamentalisms around the world*. Chicago: The University Of Chicago Press. PP. 92.

²⁷³ Locquin, J. (1997). *L'intégrisme islamique: mythe ou réalité*. L'Harmattan. PP.43.

²⁷⁴ Weill, F. (2012). *L'intégrisme: le comprendre pour mieux le combattre*. Paris: L'Harmattan. PP. 171.

يتضمن دائما وجود جماعات متباينة، وكذا وجود صراعات بين هذه الجماعات حول تغيير الواقع أو الحفاظ عليه، وذلك من خلال منظور إطلاقي نحو المسائل العملية، إما من كلا الجماعتين أو من إحدهما. يجعلنا هذا التحديد المبدئي نفترض بأن تحليل الفكر الأصولي من الناحية السوسيولوجية يجب أن يتم في إطار مفهومي اليوتوبيا والأيديولوجيا، وذلك لكون هذين المفهومين هما اللذان اختزلا فيهما كارل مانهايم، رائد سوسيولوجيا المعرفة، طرح نظريته حول سوسيولوجيا المعرفة من جهة، كما أنهما يقبضان بشكل كلي على مضمون وتجليات الفكر الأصولي من جهة أخرى.

وفي هذا السياق نفسه، يمكن أن نعمق مع بول ريكور فكرتنا المركزية حول الربط بين الأصولية من ناحية، والأيديولوجيا واليوتوبيا من ناحية أخرى، من خلال فكرته القائلة بأن: "الربط بين اليوتوبيا وجماعة صاعدة يقدم المقابل الأساسي للربط بين الأيديولوجيات والجماعة الحاكمة. يبدو معيار ما هو أيديولوجي مستندا على النقد الذي يقدمه العقل اليوتوبي. إن إمكانية كشف النقاب عن شيء ما وإظهار أنه أيديولوجي تبدو نتيجة لإمكانات الجماعة الصاعدة اليوتوبية، أو على الأقل لأولئك الذين يفكرون مع هذه الجماعة أو لها. [ويضيف الكاتب في نفس السياق أنه] ليس بوسعنا الخروج من قطبية اليوتوبيا والأيديولوجيا. إن ما يعرف الأيديولوجي هو دائما يوتوبيا، ولذلك فإن التشخيص نسبي دائما حسب افتراضات الجماعات المتصارعة. [...] إذا كانت اليوتوبيا هي ما يدمر نظاما ما معطى، فإن الأيديولوجيا هي ما يحافظ على النظام. يعني أن إشكالية الهيمنة ومكان القوة في بنية الوجود الإنساني تصبحان قضية مركزية"²⁷⁵ لعل هذا التحديد العلائقي بين كلا المفهومين المشكلين لساحة النقاش السوسيو معرفي المقدم من لدن بول ريكور، وهو قراءة متميزة لنظرية مانهايم، هو الذي يؤمن لنا إذنا باستخدام هاتين الأداتين المنهجيتين في تحليلنا هذا. وذلك على اعتبار أن البحث عن إضفاء الشرعية هو في النهاية الباعث الذي يوجه كل فكر أصولي. غير أن

²⁷⁵ ريكور بول (2002). محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا (ط.1) (فلاح رحيم، مترجم). بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة. ص 257-258.

التساؤل الذي يعترضنا بسهولة منذ المبدأ، يتمثل، كما سبق القول، في إشكالية تصنيف تعبير الفكر الأصولي بين اعتباره تعبيراً يوتوبياً أم تعبيراً أيديولوجياً.

لو عدنا إلى كارل مانهايم، فإن عملية البحث عن تعريف محدد لليوتوبيا وللايديولوجيا ليست عملية سهلة، رغم قدرة مانهايم الكبيرة على تبسيط أفكاره. وذلك لارتباط التعريف دائماً بالمجال المدروس، وهو مجال متغير، وكذا لارتباط أجزاء هذا التعريف، مفهومي الأيديولوجيا واليوتوبيا، ببعضها البعض بشكل جوهري. غير أن مانهايم لا يبخل بتلخيصات عامة، بين الفينة والأخرى، لكلا المفهومين يمكن اعتبارها، إلى حد ما، تعريفات عامة. فبالنسبة لليوتوبيا، يكتب مانهايم: " تكون الحالة الذهنية يوتوبية حينما تتعارض مع حالة الأمر الواقع الذي نحدث فيه. ويتضح هذا التناقض دائماً في كون هذه الحالة الذهنية، في الخبرة والفكر والممارسة، متوجهة نحو أشياء غير موجودة في الوضع الواقعي. [...] إننا سنمنح الصفة اليوتوبية فقط لتلك التوجهات المتسامية على الأمر الواقع والتي تميل، حين تتحول إلى سلوك، إلى تحطيم نظام الأشياء السائد حينذاك تحطيماً جزئياً أو كلياً".²⁷⁶ أما بالنسبة للايديولوجيا، فيحددها الكاتب في ذات السياق على أنها: "هي الأفكار المتسامية على الوضع والتي لا تنجح أبداً كأمر واقع في تحقيق محتوياتها المرغوبة. ومع أنها كثيراً ما تصبح دوافع طيبة النية في السلوك الذاتي للفرد، إلا أنها حين تجسد في الممارسة فإن معانيها كثيراً ما تُحرف وتُشوّه".²⁷⁷

انطلاقاً من هذين التحديدين، يمكن القول ببساطة أن الفكر الأصولي فكر يوتوبي، غير أنه يمكن أن يكون في ذات الآن أيديولوجياً أيضاً. كيف ذلك؟ بالنسبة ليوتوبية الفكر الأصولي فهي ميزته التي لا تنفصل عنه، وذلك نظراً لتسامي نوعية هذا الفكر، دائماً، على الواقع، وكذا نظراً لطموح التغيير المفترض الذي يريد أن يرفع الواقع إليه. وتظل مسألة عدم امتلاك الفكر الأصولي لشرعية العمل في الواقع، أي عدم وجود قوة وهيمنة سياسية إلى

²⁷⁶ مانهايم كارل. المرجع السابق. ص 247.

²⁷⁷ نفس المرجع. ص 249.

جانبه، هي التي تجعله فكرا يوتوبيا على مستوى الشكل والمضمون معا. أما إذا توفرت لهذا الفكر دعامات نيل الشرعية العملية، فإن الحديث حينئذ حول كون هذا الفكر يوتوبيا يجب أن يقتصر فقط على مضمونه، حيث يغدو حينئذ نظاما شرعيا يحكم واقعا معيننا وفق نظرة أيديولوجية معينة، وهنا فقط يغدو الفكر الأصولي فكرا أيديولوجيا، على مستوى الشكل، إضافة إلى كونه يوتوبيا على مستوى المضمون. ومن ناحية أخرى، أكثر بساطة، يمكن النظر إلى الأصولية في شكلين: شكل يوتوبي، وهو حين تتشكل الأصولية فيه وفق غايات نقدية، أي تهدف إلى إحداث تغيير وضع معين. وشكل أيديولوجي، وهو حين تتشكل فيه الأصولية وفق غايات محافظة، أي حينما توجد سلطة عملية مادية تعمل من أجل "فكرة". بتعبير آخر، أي حينما يكون لدينا "حكم فكرة" Idéocratie كما تسميه أرندت حنة. وهو الحكم الموصوفة سلطته، حسب فرنسوا دورتيه، بأنها: "في خدمة فكرة واحدة كبيرة على غرار الممالك المقدسة القديمة. وفي هذا النوع من نظام الحكم يغدو المجتمع تحت السيطرة المطلقة لوسائل الإعلام والدعاية، وتغدو الأيديولوجيا أداة دعاية وإضفاء الشرعية على سلطة قائمة مختزلة في قائدها الأعلى".²⁷⁸

²⁷⁸ دورتيه جون فرنسوا. (2016، ديسمبر). لماذا لا تموت الأيديولوجيات أبدا؟ (محمد الحاج سالم، مترجم). مؤمنون بلا حدود. ص 8.

الفصل الثاني:

أثر المنظومة الإسلامية الأصولية على

الفاعل الاجتماعي للفاعل

توطئة

بناء على انعكاسات المنظومة الدينية الأصولية على فاعلية النظام الأخلاقي للفاعل المتدين. وانطلاقاً، أيضاً، من علاقة التفاعل الاجتماعي المفترض وجودها بين هذا الفاعل وبين محيطه الاجتماعي، يمكن أن نتساءل في مستوى عام كالتالي: كيف يمكن أن نصف التأثير الموضوعي لهذه المنظومة الدينية؟ بعبارة أخرى، ما هو انعكاس الاستقلالية المعرفية المحدودة للمتدين الأصولي على فعله الاجتماعي؟ أو بشكل غير مباشر، كيف تساهم منظومة دينية أصولية في بناء المحاكمات العملية للفاعل المتدين بها؟ وبما أن الفعل الاجتماعي المراد بحثه، على وجه الخصوص، هو الفعل الموصوف بالعنف، فيمكن التساؤل، وفقاً لذلك، في مستوى خاص كالتالي: كيف تساهم منظومة إسلامية أصولية في ممارسة العنف لدى الفاعل المتدين بها؟

إذا كان الفعل الاجتماعي مُعرّفاً عند ماكس فيبر بكونه ذاك الفعل الذي يقوم على استحضار ردود أفعال الآخرين. أو كما يقول بنفسه، هو الفعل الذي "يمكن توجيهه تبعاً للسلوك الماضي أو الحاضر أو المستقبلي المتوقع من الآخرين"²⁷⁹ فإنه بذلك يكون، وفقاً للمقاربة السوسولوجية للأخلاق، فعلاً أخلاقياً بامتياز، قائماً على أساس أخلاقي. وعلى هذا الأساس يكون الفعل الاجتماعي هو التجسيد العملي، أو المؤشر الخارجي الظاهر، للنظام الأخلاقي عند الأفراد داخل المجتمع. وفي ذات السياق، إذا كان فيبر قد قسّم الفعل الاجتماعي إلى نمطين مختلفين، ومتكاملين في بعض الأحيان؛ نمط الفعل الاجتماعي العقلاني، الغائي أو القيمي، القائم على "الدوافع"، ونمط الفعل الاجتماعي اللاعقلاني، الانفعالي أو التقليدي، القائم على "الأسباب"²⁸⁰ فإن هذا التمييز الواضح بين العقلاني واللاعقلاني ليس سوى صياغة عملية مميزة لتفاعل الأخلاقي والاجتماعي، أو بتعبير باتريك فارو، صياغة للعقلانية

²⁷⁹ فيبر ماكس. (2011). مفاهيم أساسية في علم الاجتماع (ط.1) (صلاح هلال، مترجم). القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص 50.
²⁸⁰ يفرق الدافع عن السبب باعتباره يحيل على وعي الفاعل بمبعث فعله، في حين أن عدم توفر الفاعل على معرفة بمبعث فعله يجعل من هذا المبعث سبباً.

الأخلاقية.²⁸¹ وبناءا عليه، فإن المصادر المعرفية - المنهجية التي يمكن أن نخرج بها من هذا الترابط الوثيق، الموجود بين الفعل الاجتماعي والنظام الأخلاقي، تتفصل في أن إدراك معنى الفعل الاجتماعي يستلزم بالضرورة العودة إلى تحليل بنيته الأخلاقية التي أفرزته.

وإذا عدنا إلى تناول المنظومة الإسلامية الأصولية، من جديد، على أساس هذه المصادر، أخذين بعين الاعتبار انعكاسها السلبي على النظام الأخلاقي للفاعل المتدين بها، والمتمثل في تعطيلها لاستقلاليتها المعرفية، حسب ما انتهينا إليه في الفصل الفارط، فلا بدّ حينئذ من طرح استفهام مشابه حول علاقة هذه المنظومة الدينية الأصولية بالفعل الاجتماعي لدى الفاعلين المتدينين بها. بتعبير آخر، إذا كان تأثير المنظومة الإسلامية الأصولية سلبيا على فاعلية النظام الأخلاقي للمتدين، فما تأثير هذه السلبية على الفعل الاجتماعي لهذا الأخير؟ بشكل مباشر، ما هو أثر هذه المنظومة الأصولية على الفعل الاجتماعي؟

المبحث الأول: المتن المعتمد - تحليل المضمون

سنعتمد في هذا المبحث التحليلي على خمسة أنواع من نصوص البيانات الميدانية، مأخوذة من خمسة مصادر مختلفة. وتُشكّل هذه النصوص الجزء الثاني من العينة النظرية²⁸² المعتمدة في هذا البحث. يتكون النص الأول من نصين فرعيين، وهو عبارة عن تفريغ كتابي لمقابلات صحفية معمقة، سمعية بصرية، لأحد الفاعلين الدينيين المنتمين سابقا إلى جماعة "السلفية الجهادية" بالمغرب. أما النص الثاني فيتكون من فقرات مختارة من رواية "كنت في الرّقة"، وهو عمل روائي تونسي حول أحد عناصر تنظيم "الدولة الإسلامية"، أو ما يعرف اختصارا بـ "داعش". في حين يتكون النص الثالث من أجزاء ثلاثة فصول مختلفة من كتاب "معالم في الطريق" لصاحبه سيد قطب، أحد رواد الفكر الإسلامي الحركي في مصر. أما النص الرابع فهو عبارة عن تفريغ كتابي لرسالة كاملة و لجزء من كلمة لصاحبها أبو بكر البغدادي، زعيم تنظيم "الدولة الإسلامية". بينما يتكون النص الخامس، والأخير، من أجزاء

²⁸¹ فارو باتريك، المرجع السابق. ص 28.

²⁸² أنظر تفصيل العينة النظرية ضمن الفصل التمهيدي للبحث.

مأخوذة من كتاب "الجهاد: الفريضة الغائبة" لصاحبه محمد عبد السلام الفرج، زعيم تنظيم إسلامي قتالي في مصر وأحد المُتَّهَمين بالمشاركة في عملية اغتيال الرئيس المصري السابق أنور السادات.

وسوف نعمل على تحليل مضامين هذه النصوص المختارة وفق نفس المنهجية التي تم بها تحليل مضامين الفصل الأول، حيث سيتم فرز وحدات تحليل ثم بعدها تكوين فئات التصنيف بالنسبة لكل نص على حدة، وذلك في خمس محاور متفرقة. على أن يتم في المبحث الموالي صياغة التراكيب النظرية عن طريق الجمع بين فئات التصنيف المتحصل عليها من النصوص الخمسة مع بعضها البعض. وسوف يتم، في هذا المبحث، الاستعانة بإطار مرجعي واحد لإنجاز تحليل مضامين هذه النصوص، ويتمثل هذا الإطار في الورقة التقنية المشار إليها، بشكل استباقي، في المحور الأول من هذا المبحث.

أولاً. الإطار المرجعي لتحليل مضمون نصوص المتن

ورقة تقنية مرجعية

إشكالية التحليل: كيف يمكن أن نفهم العلاقة بين منظومة إسلامية أصولية وبين ممارسة

العنف لدى الفاعل المتدين بها؟

فرضية التحليل: تمنح المنظومة الإسلامية الأصولية للفاعل المتدين بها استعداداً

وشرعية لممارسة العنف.

الأفكار الأساسية للتحليل:

- يتوفر لدى المتدين الإسلامي الأصولي استعداداً مزدوجاً، ذاتياً وموضوعياً،

لممارسة فعل العنف.

- يبني الإسلامي الأصولي محاكماته العملية الاجتماعية انطلاقاً من مركب " جهل

- خوف" في تفاعله مع الآخر.

- يلعب عنف الآخر دوراً محورياً في تطرف المحاكمات العملية الاجتماعية

للإسلامي الأصولي.

- تكتسي المحاكمات العملية المتطرفة للإسلامي الأصولي طابعاً مقدساً من خلال

تعاضدها مع شرعية المعيار الديني.

المفاهيم المفتاحية للتحليل: الدين، التطرف، العنف.

ثانيا. تحليل مضمون النص الأول (نموذج أبو حفص)

نتناول في هذا المحور تحليل مضمون النص الأول، ودائما، من خلال منهجية التحليل الكيفي للنظرية المؤسسة كما سبق توضيح ذلك. ويتفصل هذا النص في تفريغ كتابي لمقتطفات متفرقة مختارة من سلسلة المقابلات الصحفية، السمعية البصرية، التي أجريت مع السيد محمد بين عبد الوهاب بن أحمد الرفيقي، المعروف بـ"أبي أحفص".²⁸³

ويشتمل هذا المحور على مدرجين: مدرج مضمون النص، حيث سيعرض فيه أجزاء النص الكتابي المُفرغ. ومدرج تحليل مضمون النص، حيث سيشتمل على مدرجين فرعيين (وحدات التحليل، وفئات التصنيف).

أ. مضمون النص

I. الجزء الأول للنص

تفريغ بعض مقتطفات الحوار الذي أجراه الصحفي رضوان الرمضاني في شهر رمضان لعام 2018، خلال الحلقة الثالثة المذاعة بتاريخ 19 ماي 2018، عبر برنامج "حديث رمضاني" على قناة "كيفاش تيفي" اليوتوبية، مع محمد عبد الوهاب الرفيقي (أبو حفص)؛²⁸⁴ وقد امتد هذا الحوار على أربع حلقات.

- التكفير كان موجودا بشكل كبير داخل المجتمع (يتحدث عن مدينة فاس)، فكانت هناك طوائف لا تأكل مع باقي الناس ولا تصلي معهم ويكمن أن لا يردوا السلام أيضا في الطرق كما يمكن أن لا يتعامل معك تجاريا وفي الحياة اليومية، كان هذا الأمر واضحا، لأنه كان تيارا كبيرا جدا في مدينة فاس، خاصة من طرف أولئك الناس الذين يقدمون من ضواحي مدينة فاس، مثل مدينة "تاوجطات" القريبة من مدينة فاس، كانت أحد معاقل الفكر التكفيري في المغرب بأسره...
- قررت حينها أن أعلن عن موقفي صراحة أمام الجميع، لأنني كنت اعتبر أن تلك الفترة هي التي يجب أن أقول فيها بموقفي بصراحة أو ليس لدي ما أفعله بالخطابة وما إلى ذلك من أمور،

²⁸³ سبق تقديم هذه المقابلات في المبحث الأول من الفصل الثاني.

²⁸⁴ مسترجع من:

فقررت أن أقول ما أو من به بكل صدق... ففي خطبة الجمعة مباشرة بعد أحداث 11 ستمبر قلت فيها بأن هذه هي معركة شبيهة بالمعارك التي كانت في عهد المسلمين، هذه غزوة أخرى، هذا يوم للمسلمين، فرحوا فيه وغلبل صدورهم قد شفي، ولأول مرة يرون فيها أعداءهم سيكون بعدما تعودوا هم طوال حياتهم على البكاء. فلأول مرة سوف يقع حدث يفرحهم ويسعدهم ... عبارات من هذا القبيل. وطبعاً كان يلقي هذا الخطاب صدى لدى الناس. وسوف يتغير خطابي بعد أحداث 11 ستمبر حتى في الدروس، لأن الحضور لم يكن منهم أي أحد يريدون سماع شيء غير هذا الحديث، لم يكن يريدون سماع لا فقه ولا حديث ولا أحكام طهارة ولا أحكام الصائم، يريدونني فقط أن أتحدث بهذا الأمر (أحداث 11 ستمبر). وكان أول سؤال سوف يطرح هو "ما هو التأصيل الفقهي لهذه الأحداث؟". طبعاً كان التأصيل موجوداً، لأنه مباشرة بعد الأحداث أصدر مشايخ كبار في السعودية وغيرها كتباً ورسائل فيها التأصيل الشرعي للأحداث، لأي سبب، ولماذا، والنبى عليه الصلاة والسلام فعل، وهو أيضاً رمى أهل الطائف بالمنجنيق ولم يفرق بين صغير ولا كبير... كنا نأتي بهذه التأصيلات ونطلع عليها الناس وانتهى الموضوع، يعني موقف يجب علي أن أتخذه وكفي. لو فهمت الطريقة التي يفكر بها السلفي وحتى الجهادي الآن، وهذا أمر أتحدث عنه دائماً، ستجد أنها طريقة مختلفة تماماً، إنه في جو آخر، بالنسبة له عندما تقول له أنت: "مائة أو مائتي أو حتى ألفاً أو ألفين من القتلى الأمريكيين"، فهو يقول لك أن في اعتباره مليون ونصف طفل في العراق وفي اعتباره الآلاف الذين قتلوا هناك، وبالتالي فهو يقول لك: كيف تحدثني عن خمسة آلاف من الناس وهم بالنسبة له لا شيء أمام من يعتبرهم هو أن لديه معهم لحمة كبيرة جداً، وهذه حرب... يعني كي تبرر نفسياً هذا الأمر فمن السهل بمكان، لن تحس حينها بتأنيب ضمير نهائياً. والأكثر من هذا سوف يتطور هذا الأمر فيما بعد إلى شيء آخر، سوف تخلق لدي اصطدامات لم تكن موجودة عندي من قبل، وهي أن الحركات والتيارات الإسلامية التي أعلنت على تبرئها من الحدث سيصبح لي منها موقفاً (يقصد موقفاً استنكارياً)... كنت أستنكر عليهم اتخاذهم لذلك الموقف.

- كانت هناك إشادة شعبية عامة بأحداث 11 ستمبر، ولكي لا نبرأ للآخر، ففعلنا إن الأمور التي كنا نقوم بها (التعبئة في الخطب والدروس) قد ساهمت في تشكل مزاج قابل لتقبل هذه الأحداث، ولكن لا يجب أن ننسى أيضاً أن تراكم سياسيات أمريكا وغيرها على مر السنين، فصدور الناس كانت ممتلئة، وقلوبها مشحونة على سياساتها، خصوصاً في عهد بوش وما حدث جراء حصار العراق والحرب على العراق فيما بعد، وقتل الأطفال ومساندة إسرائيل. فأى شيء سيحدث في أمريكا فمن المؤكد أن الناس سوف يفرحون بذلك. يمكن أن أخبرك بأن بعض الناس قاموا بذبح أضاحي فرحاً بأحداث 11 ستمبر.

II. الجزء الثاني للنص

تفريغ بعض مقتطفات الحوار الذي أجراه الصحفي رضوان الرمضاني في شهر رمضان لعام 2018، خلال الحلقة الرابعة المذاعة بتاريخ 19 ماي 2018، عبر برنامج "حديث رمضاني" على قناة "كيفاش تيفي" اليوتوبية، مع محمد عبد الوهاب الرفيقي (أبو حفص)؛²⁸⁵ وقد امتد هذا الحوار على أربع حلقات.

- كنت أناقش أفكارى الجديدة مع بعض الأشخاص داخل السجن خلال وقت الفسحة فبدأوا يتغيرون هم أيضا. أما آخرين فكان الأمر بالنسبة لهم صادما وكانت ردة فعلهم سيئة جدا... وعلى مستوى الشيوخ، كان حسن الكتاني (أحد الشيوخ المحكومين في ملف السلفية الجهادية) هو الوحيد الذي سوف ألتقي به فيما بعد، وسوف يتعرض لصدمة، حيث كنا قد افترقنا منذ 2005 ولن نلتقي حتى سنة 2009، وكان قد تغير ما تغير. أنا لم أكن أطلع الكتب فقط، فقد سجلت حينئذ في الكلية ونلت إجازة في القانون العام وسجلت في شعبة كلية الاجتماع... بالنسبة لي أكبر جامعة علمية ولجتها في حياتي هي هذه السبع سنوات (يقصد الفترة السجنية التي قضتها في سجن بوركايذ بفاس)، من حيث المعلومات ومن حيث نوعيتها وكذا طريقة التفاعل معها... تعرضت للتهديد بالقتل، واتهمت التكفير، وبأنني "بعث المباراة" وبأنني متنازل... عبر الخروج من قالب إلى قالب معين، أهم مكسب حققته في هذه الفترة، ولا زلت أعيش عليه إلى اليوم هو التصالح مع الذات، المصالحة مع الذات نعمة... سأفسر هذا الأمر بشكل بسيط جدا، مثلا أنا لذي شغف بالسينما منذ صغري، لكن البيئة والمحيط الذي أوجد فيه لا يسمح لي بهذا الأمر، فلا أستطيع أن أكون في مجمع ما وأقول للناس أنني قد شاهدت فيلما سينمائيا، وإذا ما قمت بهذا الأمر فيجب أن أقوم به خفية. وحينما تنتقل إلى أنك أصبحت قادرا على أن تعبر عن هذا الأمر بكل حرية دون اعتبار لرمزيتك ولا موقعك ولا ماذا يرى الناس فيك، فهذه مصالحة كبيرة، اللباس كان يتحكم فيه، لم تكن تستطيع أن تلبس لباسا معيناً لأن جمهورك أو أتباعك أو الناس المحيطين بك لا يقبلون أن تلبسه، وعندما تصبح لديك الحرية الكاملة في أن تلبس ما شئت وتقول ما شئت وان تعبر كيفما شئت وأن لا يكون لديك نوع من الازدواجية المفروضة عليك، أي بعض الأمور لا يجب عليك قولها، وبعض الأمور التي يجب أن تقولها فقط للمقربين من دون عموم الناس... خرجت من كل هذا.

²⁸⁵ مسترجع من:

- لم يتقبل التغيير الذي حصل لدي، علما أنني قلت له " يجب أن تعرف آسي حسن، أنت واحد من الأسباب التي جعلتني أنفتح على بعض الأبواب التي كانت سببا في هذا التغيير، ولكنه لم يتقبل. حاولنا أن نتناقش لكنه لم يقتنع بهذا الأمر، حاولنا أن نقاش لكنه غاضه أنني بدأت أتغير وبدأت أتحول. إلى اليوم فإن أكثر نقمة ينقمها علي، وقد تصرفت هذه النقمة في مواقف كثيرة فيما بعد، أنه كان يريدني على نفس النسخة التي عرفني عليها في بداية الألفية الثالثة... حينما بدأت أصرف هذه التحولات إلى مواقف وأقوم بإخراجها إلى العلن حينئذ سوف تبدأ العلاقة تتوتر وإن كنت أنا شخصيا أحرص دائما وأبدا على عدم إفساد هذه العلاقة، أراعي شركة الطعام والعلاقة القديمة، إلا انه أسر على إفسادها، بكل موضوعية ولا أبرا نفسي، ولكنه قال لي هكذا وبالعرف: " إذا لم تكن نجمع أنا وأنت في الأفكار فليس لدي علاقة بك" ... إنه فرق بين شخص لا زال في منظومة معينة، يقول بأنه ينتمي إليها، ويدافع على أفكارها وبين شخص لم يعد يؤمن بها نهائيا، أنا ليس لدي منظومة الآن، لا علاقة لي بأي وصف، فأنا في ما بعد سأبدأ في نقد تلك الأفكار (يقصد أفكار المنظومة السلفية)، سوف أبدا في استرجاع بعض المواقف والتناقضات التي كنت أمررها، لأنني حينما تكون داخل المنظومة تمر أمام تناقض ما لكنك لا تتوقف عنده، سوف أسترجع جميع التناقضات التي عشتها في مساري وفي حياتي ومع الشيوخ... سوف أسترجع كل شيء ثم بعد ذلك أقوم بتحليله بناء على الانفتاح الفكري الذي غدوت أعيشه. مما يؤهني لان انتقد وانتقد بشدة، لأنني اعتبر أن تلك المنظومة هي السبب في كل ما وقع لي من محن ومآسي وانعزال ولا عاطفة لي تجاه هذا الأمر.
- الفكرة السلفية تقوم على إننا وحدنا من يحتكر الحق، وأنه يجب على العالم أن يكون معنا وسط هذه الفكرة، وإلا فإنه زائع عن الطريق. لا يمكن أن تكون سلفيا إذا لم تكن تفكر على هذا النحو، لا يمكن، هي الفكرة السلفية قائمة على أننا وحدنا من لديه الحق والناس كلهم على باطل.

ب. تحليل مضمون النص

سوف نعتمد، كخطوتين أوليتين، في تحليل مضمون النص المطروح على فرز الأفكار المهمة، أو وحدات التحليل، في البداية. وذلك وفق الإطار المرجعي المشار إليه في المحور الأول من هذا البحث. ثم بعد ذلك سنعمل على تكوين فئات التصنيف، أو التيمات، من خلال التركيب اللفظي لفئات التحليل.

I. وحدات التحليل

وحدات التحليل هي عبارة عن الأفكار المهمة أو المتكررة، حسب الإطار المرجعي للتحليل. وهي عبارة عن ألفاظ وعبارات تحمل دلالة معينة بالنسبة للسياق الجزئي للبحث، الإطار البحثي للإشكالية الفرعية. ويتم استخراج هذه الأفكار المهمة باستخدام تقنية الترميز، الانتقاء المعلم. وقد تم ترميز الأفكار المهمة لهذا النص عن طريق تسويد مجموعة من عباراته، كما هو مبين في النص، باعتبارها وحدات تحليل النص. وهي كالاتي:

- (1) فكانت هناك طوائف لا تأكل مع باقي الناس ولا تصلي معهم ويكمن أن لا يردوا السلام أيضا في الطرق كما يمكن أن لا يتعامل معك تجاريا وفي الحياة اليومية
- (2) ففي خطبة الجمعة مباشرة بعد أحداث 11 ستمبر قلت فيها بأن هذه المعركة شبيهة بالمعارك التي كانت في عهد المسلمين، هذه غزوة أخرى
- (3) هذا يوم للمسلمين، فرحوا فيه وغليل صدورهم قد شفي
- (4) ولأول مرة يرون فيها أعداءهم يبكون بعدما تعودوا هم طوال حياتهم على البكاء
- (5) وكان أول سؤال سوف يطرح هو "ما هو التأصيل الفقهي لهذه الأحداث؟"
- (6) كان التأصيل موجودا
- (7) أصدر مشايخ كبار في السعودية وغيرها كتبنا رسائل فيها التأصيل الشرعي للأحداث
- (8) نأتي بهذه التأصيلات ونطلع عليها الناس وانتهى الموضوع
- (9) موقف يجب علي أن أتخذه وكفي
- (10) في اعتباره مليون ونصف طفل في العراق
- (11) وفي اعتباره الآلاف الذين قتلوا هناك
- (12) كيف تحدثني عن خمسة آلاف من الناس وهم بالنسبة له لا شيء أمام من يعتبرهم هو أن لديه معهم لحمة كبيرة جدا
- (13) سوف تخلق لدي اصطدامات
- (14) الحركات والتيارات الإسلامية التي أعلنت على تبرئها من الحدث سيصبح لي منها موقفا
- (15) كنت أستنكر عليهم اتخاذهم لذلك الموقف
- (16) كانت هناك إشادة شعبية عامة بأحداث 11 ستمبر
- (17) الأمور التي كنا نقوم بها (التعبئة في الخطب والدروس) قد ساهمت في تشكل مزاج قابل لتقبل هذه الأحداث

- (18) يجب أن ننسى أيضا أن تراكم سياسيات أمريكا وغيرها على مر السنين
- (19) فصدور الناس كانت ممتلئة
- (20) قلوبها مشحونة على سياساتها
- (21) في عهد بوش وما حدث جراء حصار العراق والحرب على العراق
- (22) وقتل الأطفال ومساندة إسرائيل
- (23) فأى شيء سيحدث في أمريكا فمن المؤكد أن الناس سوف يفرحون بذلك
- (24) كنت أناقش أفكارى الجديدة مع بعض الأشخاص داخل السجن خلال وقت الفسحة فبدأوا يتغيرون هم أيضا
- (25) أما آخرين فكان الأمر بالنسبة لهم صادما
- (26) كانت ردة فعلهم سيئة جدا
- (27) كان حسن الكتاني هو الوحيد الذي سوف ألتقي به فيما بعد، وسوف يتعرض لصدمة
- (28) تعرضت للتهديد بالقتل
- (29) واتهمت التكفير
- (30) وبأنني " بعت المباراة"
- (31) وبأنني متنازل
- (32) أهم مكسب حققته في هذه الفترة
- (33) هو التصالح مع الذات
- (34) المصالحة مع الذات نعمة
- (35) البيئة والمحيط الذي اوجد فيه لا يسمح لي بهذا الأمر
- (36) فلا أستطيع أن أكون في مجمع ما وأقول للناس أنني قد شاهدت فيلما سينمائيا
- (37) وإذا ما قمت بهذا الأمر فيجب أن أقوم به خفية
- (38) حينما تنتقل إلى انك أصبحت قادرا على أن تعبر عن هذا الأمر بكل حرية دون اعتبار لرمزيتك ولا موقعك ولا ماذا يرى الناس فيك، فهذه مصالحة كبيرة
- (39) اللباس كان يتحكم فيه
- (40) لم تكن تستطيع أن تلبس لباسا معيناً
- (41) الناس المحيطين بك لا يقبلون أن تلبسه
- (42) لم يتقبل التغيير الذي حصل لدي
- (43) حاولنا أن نتناقش لكنه لم يقنع بهذا الأمر
- (44) حاولنا أن نتناقش لكنه غاضبه أنني بدأت أتغير وبدأت أتحول

- (45) كان يريدني على نفس النسخة التي عرفني عليها
- (46) إلا انه أسر على إفسادها
- (47) قال لي هكذا وبالحرف: " إذا لم نكن نجتمع أنا وأنت في الأفكار فليس لدي علاقة بك"
- (48) المواقف والتناقضات التي كنت أمررها،
- (49) حينما تكون داخل المنظومة تمر أمام تناقض ما لكنك لا تتوقف عنده
- (50) سوف أسترجع جميع التناقضات التي عشتها في مساري وفي حياتي ومع الشيوخ
- (51) الفكرة السلفية تقوم على إننا وحدنا من يحتكر الحق
- (52) على العالم أن يكون معنا وسط هذه الفكرة
- (53) وإلا فإنه زائغ عن الطريق
- (54) لا يمكن أن تكون سلفيا إذا لم تكن تفكر على هذا النحو
- (55) الفكرة السلفية قائمة على أننا وحدنا من لديه الحق والناس كلهم على باطل

II. فئات التصنيف

فئة التصنيف، أو التيمة، هي عبارة عن مجموعة من وحدات التحليل ذات الدلالات والمعاني المشتركة، أي تلك الأفكار المتكررة. وقد تم تكوين مجموعة من فئات التصنيف من خلال وحدات التحليل المستخرجة، سابقا، من النص. وهي كالاتي:

● التيمة الأولى: الفكرة الاقصائية لامتلاك الحق

➤ أفكارها المتكررة:

- الفكرة السلفية تقوم على أننا وحدنا من يحتكر الحق
- على العالم أن يكون معنا وسط هذه الفكرة
- وإلا فإنه زائغ عن الطريق
- لا يمكن أن تكون سلفيا إذا لم تكن تفكر على هذا النحو
- الفكرة السلفية قائمة على أننا وحدنا من لديه الحق والناس كلهم على باطل
- فكانت هناك طوائف لا تأكل مع باقي الناس ولا تصلي معهم ويكمن أن لا يردوا السلام أيضا في الطرق كما يمكن أن لا يتعامل معك تجاريا وفي الحياة اليومية

➤ تعليق: تبين وحدات تحليل هذه التيمة التصور الموجود لدى المنظومة الدينية

السلفية حول ذاتها وحول الآخرين، وذلك انطلاقا من صوابية رؤيتها الكونية

ومن امتلاكها المطلق للحق. وتعتبر هذه الفكرة عن عقل معياري ذاتي صارم يعمل على تقييم الآخرين انطلاقاً من اعتبارات ذاتية محضه، الأمر الذي ينتج، حسب هذا التقويم، صنفين متناقضين من الناس لا ثالث لهما، إما سلفي وإما غير سلفي.

● التيمة الثانية: ضرورة التأصيل الفقهي لأحداث 11 شتنبر وأثره

➤ أفكارها المتكررة:

- وكان أول سؤال سوف يطرح هو "ما هو التأصيل الفقهي لهذه الأحداث؟"
- كان التأصيل موجوداً
- أصدر مشايخ كبار في السعودية وغيرها كتباً ورسائل فيها التأصيل الشرعي للأحداث
- نأتي بهذه التأصيلات ونطلع عليها الناس وانتهى الموضوع
- موقف يجب علي أن أتخذه وكفي
- الأمور التي كنا نقوم بها (التعبئة في الخطب والدروس) قد ساهمت في تشكل مزاج قابل لتقبل هذه الأحداث
- كانت هناك إشادة شعبية عامة بأحداث 11 شتنبر

➤ **تعليق:** تكشف وحدات تحليل هذه التيمة عن ضرورة إسناد كل فعل أو حكم، في إطار المنظومة الدينية السلفية، إلى قاعدة فقهية معينة يمكن أن تمنحها شرعية دينية للوجود. الأمر الذي جعل التبريرات الفقهية التي أصدرها شيوخ التيار السلفي حول أحداث 11 شتنبر تخلق أرضية مشروعة لقبول هذه الأحداث والإشادة بها.

● التيمة الثالثة: الأثر الرجعي لسياسة أمريكا وإسرائيل

➤ أفكارها المتكررة:

- في اعتباره مليون ونصف طفل في العراق
- وفي اعتباره الآلاف الذين قتلوا هناك

- كيف تحدثني عن خمسة آلاف من الناس وهم بالنسبة له لا شيء أمام من يعتبرهم هو أن لديه معهم لحمة كبيرة جدا
- يجب أن ننسى أيضا أن تراكم سياسيات أمريكا وغيرها على مر السنين
- فصدور الناس كانت ممتلئة
- قلوبها مشحونة على سياساتها
- في عهد بوش وما حدث جراء حصار العراق والحرب على العراق
- وقتل الأطفال ومساندة إسرائيل
- فأى شيء سيحدث في أمريكا فمن المؤكد أن الناس سوف يفرحون بذلك
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن الموقف السلفي الإيجابي تجاه أحداث 11 سبتمبر، المؤيد لها، ليس في الواقع سوى ردة فعل انتقامية تجاه تراكم سياسات الاحتلال والغزو والعدوان التي انتهجتها الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل تجاه المسلمين، خاصة في العراق و فلسطين.

● التيمة الرابعة: الرفض المطلق للتغير الفكري

➤ أفكارها المتكررة:

- كنت أناقش أفكاري الجديدة مع بعض الأشخاص داخل السجن خلال وقت الفسحة فبدأوا يتغيرون هم أيضا
- أما آخرين فكان الأمر بالنسبة لهم صادما
- كانت ردة فعلهم سيئة جدا
- تعرضت للتهديد بالقتل
- واتهمت التكفير
- وبأنني " بعث المباراة"
- وبأنني متنازل
- **تعليق:** تكشف وحدات تحليل هذه التيمة عن الموقف السلفي الإلغائي ضد كل من يعمل على مراجعة أفكار المنظومة وتنقيحها. حيث يصير الأمر مباشرة إلى تكفيره، كما يمكن أن يصير حتى إلى قتله. إنها إلغائية فكرية وجسدية لكل مخالف للمنظومة الدينية.

● التيمة الخامسة: رد فعل عاطفي مبرر

➤ أفكارها المتكررة:

- ففي خطبة الجمعة مباشرة بعد أحداث 11 ستنبر قلت فيها بأن هذه المعركة شبيهة بالمعارك التي كانت في عهد المسلمين، هذه غزوة أخرى
 - هذا يوم للمسلمين، فرحوا فيه وغليل صدورهم قد شفي
 - ولأول مرة يرون فيها أعداءهم يبكون بعدما تعودوا هم طوال حياتهم على البكاء
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أحقية المسلمين الشرعية بالفرح بأحداث 11 ستنبر، ذلك لكونهم كثيرا ما تعرضوا لمثل هذه الأحداث وكثير ما عانوا من مثيلاتها، فمن حقهم إذن أن يفرحوا ويظهروا فرحهم إزاء أحداث مشابهة إن أصيب بها أعدائهم.

● التيمة السادسة: الاصطدام مع أصحاب المواقف المخالفة

➤ أفكارها المتكررة:

- سوف تخلق لدي اصطدامات
 - الحركات والتيارات الإسلامية التي أعلنت على تبرئها من الحدث سيصبح لي منها موقفا
 - كنت أستنكر عليهم اتخاذهم لذلك الموقف
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن المتدين السلفي يصطدم مع كل من يخالفه الرأي والموقف، خاصة إذا كان هذا الرأي، أو الموقف، إزاء حدث كبير كأحداث 11 ستنبر. فإما أن تكون معي على نفس الرأي وإما فالصدام والاستنكار، الشجب والمقاطعة.

● التيمة السابعة: مصالحة الذات وتجاوز أحكام الآخرين

➤ أفكارها المتكررة:

- أهم مكسب حققته في هذه الفترة
- التصالح مع الذات
- المصالحة مع الذات نعمة

- البيئـة والمحيط الذي اوجد فيه لا يسمح لي بهذا الأمر
 - فلا استطيع أن أكون في مجمع ما وأقول للناس أنني قد شاهدت فيلما سينمائيا
 - وإذا ما قمت بهذا الأمر فيجب أن أقوم به خفية
 - حينما تنتقل إلى انك أصبحت قادرا على أن تعبر عن هذا الأمر بكل حرية دون اعتبار لرمزيتك ولا موقعك ولا ماذا يرى الناس فيك، فهذه مصلحة كبيرة
 - اللباس كان يتحكم فيه
 - لم تكن تستطيع أن تلبس لباسا معيناً
 - الناس المحيطين بك لا يقبلون أن تلبسه
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة الطبيعة المتناقضة التي يعيشها المتدين السلفي، حيث أن جميع أفعاله وأقواله ومواقفه يجب أن تتم وفق رؤية دينية محددة، رؤية سلفية، وأطر معيارية مُحكمة، حتى وإن كانت هذه الأفعال والمواقف غير مرضية بالنسبة لفاعلها. إن الفكرة الأساسية المحصلة هنا هي أن المتدين السلفي هو إنسان غير متوافق مع ذاته، وبالتالي فهو إنسان مهياً لقبول المتناقضات.

● التيمة الثامنة: تفكك الصداقة بانتهاء التماثل الفكري

➤ أفكارها المتكررة:

- كان حسن الكتاني هو الوحيد الذي سوف ألتقي به فيما بعد، وسوف يتعرض لصدمة
- لم يتقبل التغيير الذي حصل لدي
- حاولنا أن نتناقش لكنه لم يقتنع بهذا الأمر
- حاولنا أن نتناقش لكنه غاضبه أنني بدأت أتغير وبدأت أتحول
- كان يريدني على نفس النسخة التي عرفني عليها
- إلا انه أصر على إفسادها
- قال لي هكذا وبالحرَف: "إذا لم نكن نجتمع أنا وأنت في الأفكار فليس لدي علاقة بك"

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن تماسك العلاقات الاجتماعية، العلاقات مع الآخرين، حسب المنظومة السلفية، يبني على مبدأ التماثل الفكري. وبالمقابل فإن الاختلاف على مستوى الرؤية والنظر يعني، وجوبا، حدوث خلل في تماسك هذه العلاقات.

● التيمة التاسعة: تجاوز وقبول تناقضات الحياة

➤ أفكارها المتكررة:

- المواقف والتناقضات التي كنت أمررها
- حينما تكون داخل المنظومة تمر أمام تناقض ما لكنك لا تتوقف عنده
- سوف أسترجع جميع التناقضات التي عشتها في مساري وفي حياتي ومع الشيوخ

➤ **تعليق:** تكشف وحدات تحليل هذه التيمة عن وجود استعداد مسبق لدى المتدين السلفي لقبول كل ما تفرضه عليه منظومته الدينية، بما فيها التناقضات التي يمكن أن تلوح أمامه. حيث يعمل على تمرير جميع تلك التناقضات الفكرية والعملية وتجاوزها من دون أي توقُّف عندها أو مراجعتها.

ثالثا. تحليل مضمون النص الثاني (نموذج محمد الفاهم)

يتفصّل النص الثاني، المراد إخضاع مضمونه للتحليل وفق منهجية التحليل الكيفي للنظرية المؤسّسة دائما، في مجموعة من الفقرات المختارة من العمل الروائي " كنت في الرقة: هارب من الدولة الإسلامية"،²⁸⁶ لصاحبه الكاتب الصحفي التونسي هادي يحمّد.²⁸⁷

أ. مضمون النص

- ففي كل مدينة تسيطر عليها الدولة، كانت هناك مضافة تسمى بـ" مضافة المهاجرات" وهي نوع من المضافات المخصصة للفتيات العازبات اللاتي يصلن إلى الدولة. في هذه المضافة تمنع المهاجرة من الخروج بشكل كلي تقريبا إلى غاية التمكن من العثور لها عن زوج. طبعا

²⁸⁶ يحمّد هادي، المرجع السابق.

²⁸⁷ سبق تقديم الكتاب في المبحث الأول من الفصل الثاني.

ينظم لقاء بين الزوجين المفترضين وإذا قبلت المهاجرة بالزواج فإنها تتمكن من الخروج نهائيا. كان الزواج هو الأفق الوحيد للخروج من المضافة بالنسبة للمهاجرات الجديديات العازبات. حكايات كثيرة تروي حول هروب بعضهن من هذه المضافات التي هي عبارة عن سجون ناعمة. طوال فترة الانتظار في المضافة بالنظر إلى الظروف المعيشية القاسية فيها. تُدفع المهاجرات عادة إلى القبول بأول زوج يأتي يطلب أيديهن. [...] تقضي الإجراءات الإدارية بملء استمارة يقوم فيها طالب الزواج بالتنصيص على مواصفات وأصول المهاجرة التي يريد الارتباط بها. وإذا تم العثور على واحدة تلائم المواصفات التي طلبها تعقد له "جلسة نظرة شرعية" مع المعنية بالأمر بحضور أمير المضافة وزوجته، وإذا حدث القبول منم الجانبين يتم الزواج. إضافة إلى "مضافة المهاجرات" خصصت الدولة مضافات أخرى، واحدة لـ "أرامل الشهداء" وأخرى للـ"مطلقات" وكل هذه المضافات تمثل فرصة لمقاتلي الدولة ومهاجريها لانتقاء النساء اللاتي يرغبن فيهن.²⁸⁸

- خرجنا من الرقة متجهين نحو مدينة القائم عبر مدينتي دير الزور والبوكمال. وقع تفريقنا على عديد من المضافات. نزلت بمضافة كان فيها العديد من أمراء السرايا وبعض القيادات. كان التكبر والتجهم سمتهم جميعا تقريبا. في إحدى الجلسات داخل المضافة سألت أحدهم بكل عفوية عن عمره وخاصة أنه يبدو كبيرا في السن. رد بصلف: "يقول ابن القيم إنه من حوارم المروءة أن تسأل شخصا عن عمره"! كان الأمر بمثابة إهانة لي، صمت، تحيت جانبا. كان هذا السلوك الفظ سمة بارزة في العديد من أمراء الدولة.²⁸⁹

- دلفت إلى الجامع، بعد صلاة الجمعة أعلن الإمام أنه بتيسير من الرحمان سينفذ اليوم حدّ من حدود الله في دولة الإسلام وهو تطبيق حد الزنا على امرأة رجما حتى الموت. غلبني فضولي لأكون حاضرا على تطبيق حد من حدود الله التي قطعت آلاف الكيلومترات نصره لها. بمجرد خروجي من الجامع انضمت إلى الجموع الغفيرة من عامة سكان الرقة ممن حضروا للمشاهدة والمشاركة في تنفيذ الحد. تجمع العوام محيطين بالجنود والشرعيين والهيئة الطبية وسط حديقة قريبة من الجامع. تسللت من وراء الصفوف لأجدني مباشرة بالقرب من امرأة منقبة. كان عمرها حوالي الخمسين سنة. كانت بدينة جدا وذات فوضى جسدية بادية للعيان. كان يقربها ركام من الحجارة متوسطة الحجم. تلا الشرعي ذو اللهجة الجزائرية (الجزيرة العربية) بيان إدانة المحكمة الإسلامية على الجموع وختمه بقراره تطبيق حد الزنا عليها رجما حتى الموت. كان بيان المحكمة قصيرا لاعتبارين، الأول

²⁸⁸ يحمّد هادي، المرجع السابق.

²⁸⁹ نفس المرجع، ص 82.

شرعي، وهي الرأفة بالمحكوم عليهم بتقصير وقت انتظار إقامة الحد، وأما السبب الثاني فهو محدث، وهو الخشية من الطيران الذي تعود قصف أي تجمع بشري في الرقة في ذلك الوقت. وقفت بالقرب من المرأة، غلبتني مشاعر متنافرة، فرحت لأنني سأكون من بين من سيرجمون وبالتالي المساهمة في تطبيق حد من حدود الله عز وجل. والثاني قليل من الشفقة عليها لأسباب أجهلها. مباشرة بعد تلاوة البيان طلب الشرعي منا الاستعانة بالله والبدء بعمليات الرجم²⁹⁰!

- ذهبت ترجيحاتنا وسط كل هذا التشويش المعلن من قبل الشرعيين أن الأمر يتعلق بـ"فتح دمشق" ! أعلن الشرعي أن الأمر يتعلق بمدينة بها سجن ومطار ويمكن لفتحها أن يدر على الدولة غنائم كبيرة. وفي خضم هذه الغزوة المنتظرة، لم يتردد الكثير منا أن يطلبوا من الشرعيين بعدم التركيز على مسألة الغنائم. أوضحنا لهم أن الكثير منا، جاء للشام وقد ترك أمواله وأعز ما يملك. فمن بين المئات من المهاجرين الذين قابلتهم في الرقة والموصل كان البعض سليلي عائلات ثرية في بلدانهم وخاصة المهاجرين الجزائريين [الجزيرة العربية] الذين توافدوا على الشام بالآلاف.²⁹¹

- لم تخل إقامتنا في هذا المنتجع من أوقات للتندر والضحك. تردد في ذهني سؤال غريب: كيف لهؤلاء الشباب البسطاء والعفويين حد البلاهة أن يتحولوا إلى وحوش كاسرة وان يكونوا مصدر خوف وإرهاب للعالم كله؟!²⁹²

- احتدّ جدل بين المقاتلين السوريين حول مسألة التنكيل بالجنث. استشهد أحدهم بحديث نبوي ينهى عن التنكيل، فرد عليه آخر بأية قرآنية تقول "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم". تابعت عمليات التنكيل بالجنث كما الجدل الذي صاحبها بسلبية ولا مبالاة. كانت هذه تجربة جديدة لي منذ أن وطأت قدماي أراضي الدولة. كنت أشاهد مثل هذه الأفعال في الإصدارات. اليوم أنا شاهد حي على مثل هذه الممارسات!. سرعان ما هان الأمر في نفسي عندما أفتعها بأنه دين الله ! ألم يحرق عليّ بعض الزنادقة. وحادثة العرنبيين مشهورة في الصحيحين وهم القوم الذين قطع الرسول أيديهم وأرجلهم وسل أعينهم. كان هذا غيظ من فيض دروس الشرعيين لنا قبل المعارك!²⁹³

- ومع اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية أو ما عرف بانتفاضة الأقصى في بدايات سنوات الألفين وكان عمري وقتها عشر سنوات تابعت الظلم المسلط على الفلسطينيين من قبل

²⁹⁰ نفس المرجع. ص 91-92.

²⁹¹ نفس المرجع. ص 94-95.

²⁹² نفس المرجع. ص 96.

²⁹³ نفس المرجع. ص 106-107.

الاحتلال الإسرائيلي وتساءلت: "لماذا لا يتدخل العرب لنصرة الفلسطينيين؟ ! ولماذا لا يعلن الجهاد في فلسطين؟ !" كنت كلما شاهدت التلفاز والمواجهات التي يخوضها الفلسطينيون مع الاحتلال الإسرائيلي على قناة الجزيرة وغيرها من القنوات إلا ويصيني حزن شديد. [...] كان ما يثير تساؤلاتي هو السلبية التي يتعامل بها النظام التونسي مع ما يجري في فلسطين. لم يكن لأمي ولا عائلتي أي اهتمام بالمسائل السياسية. لم يكن لها أي موقف من النظام أو ضده ولم تكن لها أي رؤية سياسية. كانت آخر سنوات طفولتي وبدايات فترة مراهقتي مشبعة بالحب لفلسطين وبقصص جهاد الرسول وصحابته. طبعت ذاكرتي مراهقتي بحب الجهاد في فلسطين. شحنت بما فيه الكفاية بوجوب إزالة الظلم المسلط على هذه الأمة. كيف أصبح هذا الجهاد في مكان آخر غير فلسطين فيما بعد؟ ! تلك قصة أخرى. عندما كنت في الرقة قابلت مئات الشباب الذين كانت لهم نفس هموم مراهقتك. عاشوا مثلك أحزان الفلسطينيين وكانت لهم انتفاضات في الأراضي الفلسطينية مصدر إلهام وحماسة للقتال والجهاد. كنتم تتحدثون عن احتلال العراق من قبل الأمريكان وعن إغلاق الحدود دونكم وفلسطين وعن منعكم من الجهاد فيها من وكلاء الصهيونية. كنتم جيل الشعور بالظلم والمظلومية بلا منازع.²⁹⁴

كان جرننا إلى منطقة الشرطة وسط مدينة نابل بهذه الطريقة وبسبب واه، هو مباراة كرة قدم مع شباب ملتج، بمثابة دليل آخر أن كل الكلام الذي كنت اسمعه حول محاربة الدولة للتدين والمتدينين في تونس كلام صحيح. كانت هذه الحادثة حافزا آخر لي لمواصلة الطريق الذي اتبعته فيما بعد. [...] بمجرد إدخالنا إلى مركز الشرطة، وقع عزلي مع قاصر آخر في الرواق، وقادوا بقية المجموعة إلى غرف أخرى. سرعان ما تبادل إلينا صوت الضرب والصراخ. كان من الواضح أنهم بدؤوا تحقيقا من نوع خاص مع بقية المقبوض عليهم فهمت فيما بعد ومن خلال تعامل رجال الأمن معهم أن لغالبية المجموعة سوابق في الإيقاف لشكوك حول انتماءاتهم الدينية. [...] بدأ التحقيق معي بأسئلة من قبيل متى بدأت الصلاة؟ ومن تسمع من الشيوخ؟ وما هي المساجد التي تتردد عليها؟ كانت أسئلة غريبة بالنسبة إلي. فما مغزى من بناء المساجد إذا لم تجعل للصلاة أجبت أحدهم لينهال علي شتما. مرة أخرى بتت اعتقد أن هناك خلا ما في ما نعيشه. تذكرت عمليات الإيقاف والضرب التي تتم لأولاد حيننا والقبض عليهم من اجل جلساتهم الخمرية وتذكرت المقولة التي يردها أحدهم: "في هذه البلاد تسكر تدخل الحبس وتصلني تدخل الحبس". بقيت حائرا حول مكامن الخلل في حياتنا وطريقة عيشنا ! [...] على الساعة العاشرة ليلا تقريبا، انتهى التحقيق معي. طلبوا مني مهاتفة أبي من أجل إعادتي إلى بيتنا وهو نفس الإجراء الذي قاموا به مع القاصر الآخر الذي كان معي.

²⁹⁴ نفس المرجع. ص 184-186.

[...] ليلتها لم تفهم أمي ما وقع لي وطلبت مني مكاشفتها بما قمت به تحديدا. أخبرتها أنني أنا نفسي لم أفهم سبب إيقافني. أضفت لها انه وقع القبض عليّ لمشاركتي في مباراة كرة قدم مع ملتحين. صمنت أمي. لم تستطع لومي وفي ذات الوقت لم تلم أحدا. [...] منذ عودتي من ألمانيا لم يسبق لي أن تعرضت إلى الرهبة والخوف والمهانة؟ كانت حادثة الملعب الأولى بالنسبة إليّ. كانت هذه الحادثة محطة في رحلة طويلة من الإهانات التي لحقتني فيما بعد. [...] مرة أخرى وجهت اللوم إلى والدتي وحمّلتها مسؤولية كل ما يحدث نتيجة البقاء في تونس. ذكرتني أنني طالما طلبت منها أن تعيدني إلى ألمانيا دون جدوى. أخبرت والدتي بأنهم حققوا معي حول صلاة الصبح وحول المساجد التي أتردد عليها وحول الأشخاص الذين ألتقيهم. قلت لها مرة أخرى: "أهذه تونس التي تريدني أن أعيش فيها؟" بكت أمي كثيرا يومها دون أن تدري ما هي فاعلة. بعد حادثة الملعب كان قراري واضحا. لن أبقى في هذه البلاد. سوف أعود إلى ألمانيا حيث ولدت. سوف أهاجر لأعيش هناك بسلام وبشكل دائم.²⁹⁵ كانت رؤية رجل امن بالنسبة إلي بمثابة "رؤية الشيطان" يمشي على قدميه. تراكم كرههم لهم منذ حادثة الملعب. أصبحت لا أطيعهم. في الأثناء لم أتوقف عن مطالبتي بجواز سفري معلنا في كل مرة لرجال الأمن في المركز أنني قد انقطعت عن أداء الصلاة دون جدوى. كنت أشعر أنني مواطن بلا حقوق وغم حادثة سني. كلما اختليت إلى نفسي كان يستبد بي شعور بكوني في سجن كبير. يزداد ضيقي وإحساسي بالضميم، كلما عدت من مركز الشرطة خائبا دون جواز سفري ضاقت بي البلاد. لم ينفشع هذا الضيق والقلق والإحساس بالضميم إلا عندما جاءت الثورة وجاء معها فاصل من الحرية التي لم أتذوق طعمها من قبل. وصلت الثورة إلى مدينة نابل وخرج الشباب إلى ما يعرف "بساحات البرتقالات". كنت من بين الشباب الذين خرجوا مع كل أبناء الحي ليصبوا جام غضبهم على رجال الأمن. أطلق رفيق [أحد أصدقائه، وهو حلاق الحي] على ما يجري من ثورة بكونه " جهادا ضد الظلم". لم أعر التسمية أهمية وانخرطت بكل جهدي في كل المواجهات التي وقعت في المدينة. كانت فرصة للثأر لنفسي ولرد الاعتبار لما لحقتني من إهانات طوال السنوات الماضية. [...] كنت من بين المشاركين مع أبناء الحي في الصفوف الأولى في الثورة ضد نظام بن علي. كانت الحجارة والتكبير وقذف رجال الأمن بأشع النعوت طريقي في التعبير عن غضبي الذي كثيرا ما كتمته. ها قد جاء موعد الحساب. لم يمنعي لا صوت الرصاص ولا القنابل المسيلة للدموع. لم أترجع. هذه فرصتي حتى أولد من جديد. كان الأمر كذلك ولو إلى حين. حمل أبو دجاجة [أحد أصدقائه الذين سبقوه في الهجرة فيما بعد إلى الدولة الإسلامية] أحد الجرحى وكان

²⁹⁵ نفس المرجع. ص 197-201.

رفيق الغول [صديقه الحلاق] يحرضنا ويصف من يسقطون قتلى بالشهداء معلنا في ساحة البرتقالات بـ " أن من يموت اليوم فهو شهيد". هرب بن علي عشية 14 جانفي 2011. شعرت أنني تحررت نهائيا. تملكنتي سعادة لا توصف. خرجنا بعدها في لجان حماية الأحياء التي كونت في أكثر من مدينة لحراسة المساكن والمؤسسات ومطاردة بقايا عصابات النظام السابق التي أرادت تعميم الفوضى في البلاد.²⁹⁶

- في تلك الفترة كنا نتابع أخبار الثورة السورية وخاصة أخبار الفصائل الجهادية من جبهة النصرة إلى الدولة الإسلامية في العراق والشام قبل تغيير تسميتها فيما بعد إلى الدولة الإسلامية. كان تعلقنا طبعاً بالدولة أكثر من غيرنا وكانت تلك الفترة مرحلة بداية هجرة التوانسة إلى بلاد الشام. كثيرا ما تحاورت مجموعتنا حول ما يجب فعله في تونس. كان أغلبهم يميل إلى تنفيذ عمليات ميدانية فيما كان لي رأي آخر تماما. كان تقديري أن العمل في تونس ليس له أي أثر على المستوى المتوسط والبعيد وأن الأفضل هو الهجرة والجهاد في بلاد الشام. كان رأي البقية وأساسا أيمن م شماش هو الجهاد في تونس وسانده في الرأي الهاشمي المدني وبقية المجموعة. كانوا يستندون في رأيهم إلى ضرورة الاستجابة إلى الكلمات التحريضية لأبي محمد العذابي وقيادات الدولة باستهداف من يعتبرونهم جنود الطاغوت في كل مكان وان قتل عنصر منهم ومهما كانت رتبته يمثل عملا مهما من اجل نصرة الدولة الإسلامية. بالتوازي كان موقفنا من قيام كتبية عقبة ابن نافع في جبال الشعباني بقتل الجنود والقيام بالعديد من العمليات في تلك الفترة متراوفا بين الفرح بقتل من نعتبرهم "جنود الطاغوت" وبين موقفنا الناقد للقاعدة وواجهتها في تونس ممثلة في أنصار الشريعة وبالتالي لجناحها المسلح ممثلا في هذه الكتبية. زادت ريبتنا في عمليات كتبية عقبة بن نافع بعد الصّراع الذي وقع في الشام بين جبهة النصرة والدولة الإسلامية في العراق والشام.²⁹⁷

ب. تحليل مضمون النص

سوف نعتمد، كخطوتين أوليتين، في تحليل مضمون النص المطروح على فرز الأفكار المهمة، أو وحدات التحليل، في البداية. وذلك وفق الإطار المرجعي المشار إليه في المحور الأول من هذا البحث. ثم بعد ذلك سنعمل على تكوين فئات التصنيف، أو التيمات، من

²⁹⁶ نفس المرجع. ص 209-212.

²⁹⁷ نفس المرجع. ص 231-232.

خلال التركيب اللفظي لفئات التحليل؛ كما تم القيام به خلال تحليل مضمون النص الأول في المحور السابق.

I. وحدات التحليل

وحدات التحليل هي عبارة عن الأفكار المهمة أو المتكررة، حسب الإطار المرجعي للتحليل. وهي عبارة عن ألفاظ وعبارات تحمل دلالة معينة بالنسبة للسياق الجزئي للبحث، الإطار البحثي للإشكالية الفرعية. ويتم استخراج هذه الأفكار المهمة باستخدام تقنية الترميز، الانتقاء المعلم. وقد تم ترميز الأفكار المهمة لهذا النص عن طريق تسويد مجموعة من عباراته، كما هو مبين في النص، باعتبارها وحدات تحليل النص. وهي كالاتي:

- (1) كانت هناك مضافة تسمى بـ "مضافة المهاجرات"
- (2) نوع من المضافات المخصصة للفتيات العازبات
- (3) في هذه المضافة تمنع المهاجرة من الخروج بشكل كلي تقريبا إلى غاية التمكن من العثور لها عن زوج
- (4) وإذا قبلت المهاجرة بالزواج فإنها تتمكن من الخروج
- (5) الزواج هو الأفق الوحيد للخروج من المضافة
- (6) المضافات التي هي عبارة عن سجون ناعمة
- (7) تُدفع المهاجرات عادة إلى القبول بأول زوج يأتي يطلب أيديهن
- (8) خصصت الدولة مضافات أخرى، واحدة لـ "أرامل الشهداء" وأخرى للـ "مطلقات"
- (9) المضافات تمثل فرصة لمقاتلي الدولة ومهاجريها لانتقاء النساء
- (10) كان فيها العديد من أمراء السرايا وبعض القيادات
- (11) التكبر والتجهم سمتهم جميعا تقريبا
- (12) سألت أحدهم بكل عفوية عن عمره وخاصة أنه يبدو كبيرا في السن. رد بـ صلف
- (13) كان الأمر بمثابة إهانة لي
- (14) كان هذا السلوك اللفظي سمة بارزة في العديد من أمراء الدولة
- (15) أعلن الإمام أنه بتيسير من الرحمان سينفذ اليوم حدّ من حدود الله
- (16) تطبيق حد الزنا على امرأة رجما حتى الموت

- (17) فرحت لأنني سأكون من بين من سيرجمون
- (18) مباشرة بعد تلاوة البيان طلب الشرعي منا الاستعانة بالله والبدء بعمليات الرجم
- (19) ويمكن لفتحها أن يدر على الدولة غنائم كبيرة
- (20) لم يتردد الكثير منا أن يطلبوا من الشرعيين بعدم التركيز على مسألة الغنائم
- (21) الكثير منا، جاء للشام وقد ترك أمواله وأعز ما يملك
- (22) كان البعض سليلي عائلات ثرية في بلدانهم
- (23) كيف لهؤلاء الشباب البسطاء والعفويين حد البلاهة أن يتحولوا إلى وحوش كاسرة
- (24) أن يكونوا مصدر خوف وإرهاب للعالم كله
- (25) حول مسألة التنكيل بالجنث
- (26) استشهد أحدهم بحديث نبي ينهى عن التنكيل
- (27) رد عليه آخر بأية قرآنية
- (28) سرعان ما هان الأمر في نفسي عندما أقنعها بأنه دين الله
- (29) مع اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية
- (30) تابعت الظلم المسلط على الفلسطينيين من قبل الاحتلال الإسرائيلي
- (31) لماذا لا يتدخل العرب لنصرة الفلسطينيين
- (32) ولماذا لا يعلن الجهاد في فلسطين
- (33) فترة مراهقتي مشبعة بالحب لفلسطين وبقصص جهاد الرسول وصحابته
- (34) طبعت ذاكرتي مراهقتي بحب الجهاد في فلسطين
- (35) شحنت بما فيه الكفاية بوجوب إزالة الظلم المسلط على هذه الأمة
- (36) كانت لهم انتفاضات في الأراضي الفلسطينية مصدر إلهام وحماسة للقتال والجهاد
- (37) كنتم تتحدثون عن احتلال العراق من قبل الأمريكان
- (38) وعن إغلاق الحدود دونكم وفلسطين
- (39) كنتم جيل الشعور بالظلم والمظلومية بلا منازع
- (40) كان جرننا إلى منطقة الشرطة وسط مدينة نابل بهذه الطريقة وبسبب واه
- (41) كانت هذه الحادثة حافزا آخر لي لمواصلة الطريق الذي اتبعته فيما بعد
- (42) سرعان ما تبادر إلينا صوت الضرب والصراخ
- (43) بدا التحقيق معي بأسئلة من قبيل متى بدأت الصلاة
- (44) ومن تسمع من الشيوخ
- (45) ما هي المساجد التي تتردد عليها

- (46) أسئلة غريبة بالنسبة إليّ
- (47) ما مغزى من بناء المساجد إذا لم تجعل للصلاة
- (48) بتّ أعتقد أن هناك خلا ما في ما نعيشه
- (49) تذكرت المقولة التي يردّها أحدهم: " في هذه البلاد تسكر تدخل الحبس وتصلي تدخل الحبس"
- (50) بقيت حائرا حول مكامن الخلل في حياتنا وطريقة عيشنا
- (51) ليلتها لم تفهم أمي ما وقع لي
- (52) أخبرتها أنني أنا نفسي لم أفهم سبب إيقافني
- (53) منذ عودتي من ألمانيا لم يسبق لي أن تعرضت إلى الرهبة والخوف والمهانة
- (54) كانت هذه الحادثة محطة في رحلة طويلة من الإهانات التي لحقتني فيما بعد
- (55) أخبرت والدتي بأنهم حققوا معي حول صلاة الصبح وحول المساجد التي أتردد عليها وحول الأشخاص الذين ألتقيهم
- (56) كانت رؤية رجل امن بالنسبة إلي بمثابة "رؤية الشيطان" يمشي على قدميه
- (57) تراكم كرهني لهم منذ حادثة الملعب
- (58) أصبحت لا أطيعهم
- (59) كنت أشعر أنني مواطن بلا حقوق وغم حادثة سني
- (60) كان يستبد بي شعور بكوني في سجن كبير
- (61) يزداد ضيقي وإحساسي بالضميم
- (62) ضاقت بي البلاد
- (63) لم ينقشع هذا الضيق والقلق والإحساس بالضميم إلا عندما جاءت الثورة
- (64) كنت من بين الشباب الذين خرجوا مع كل أبناء الحي ليصبوا جام غضبهم على رجال الأمن
- (65) بكل جهدي في كل المواجهات التي وقعت في المدينة
- (66) فرصة للثأر لنفسني ولرد الاعتبار
- (67) كانت الحجارة والتكبير وقذف رجال الأمن بأبشع النعوت طريقتي في التعبير عن غضبي
- (68) ها قد جاء موعد الحساب
- (69) هذه فرصتي حتى أولد من جديد
- (70) كنا نتابع أخبار الثورة السورية وخاصة أخبار الفصائل الجهادية
- (71) كان تعلقنا طبعاً بالدولة أكثر من غيرنا وكانت تلك الفترة مرحلة بداية هجرة التوانسة إلى بلاد الشام
- (72) كان أغلبهم يميل إلى تنفيذ عمليات ميدانية

73) كان تقديري أن العمل في تونس ليس له أي أثر

74) الأفضل هو الهجرة والجهاد في بلاد الشام.

75) كان رأي البقية هو الجهاد في تونس

76) كانوا يستندون في رأيهم إلى ضرورة الاستجابة إلى الكلمات التحريضية لأبي محمد العدناني

77) استهداف من يعتبرونهم جنود الطاغوت في كل مكان

78) قتل عنصر منهم ومهما كانت رتبته يمثل عملا مهما

II. فئات التصنيف

فئة التصنيف، أو التيمة، هي عبارة عن مجموعة من وحدات التحليل ذات الدلالات والمعاني المشتركة، أي تلك الأفكار المتكررة. وقد تم تكوين مجموعة من فئات التصنيف من خلال وحدات التحليل المستخرجة، سابقا، من النص. وهي كالاتي:

● التيمة الأولى: المؤسسات الاجتماعية للمرأة في "الدولة الإسلامية"

➤ أفكارها المتكررة:

- كانت هناك مضافة تسمى بـ" مضافة المهاجرات"
- نوع من المضافات المخصصة للفتيات العازبات
- في هذه المضافة تمنع المهاجرة من الخروج بشكل كلي تقريبا إلى غاية التمكن من العثور لها عن زوج
- وإذا قبلت المهاجرة بالزواج فإنها تتمكن من الخروج
- الزواج هو الأفق الوحيد للخروج من المضافة
- المضافات التي هي عبارة عن سجون ناعمة
- تُدفع المهاجرات عادة إلى القبول بأول زوج يأتي يطلب أيديهن
- خصصت الدولة مضافات أخرى، واحدة لـ "أرامل الشهداء" وأخرى للـ"مطلقات"

- المضافات تمثل فرصة لمقاتلي الدولة ومهاجريها لانتقاء النساء

➤ تعليق: تبين وحدات تحليل هذه التيمة الوضعية الاجتماعية للمرأة داخل "الدولة

الإسلامية"، وذلك من خلال أنواع من المؤسسات الاجتماعية الخاصة بالنساء

(العازبات، المطلقات، وحتى الأراامل). حيث يظهر أنه لا دور للمرأة في هذا المجتمع سوى دور أن تكون زوجة، الأمر الذي يقتضي، وفق هذا التصور الثقافي، عزل النساء في سوق خاص بهن يسمى بـ"المَصَافَة".

● التيمة الثانية: تميُّز الأمراء بصفات أخلاقية مُنفّرة

➤ أفكارها المتكررة:

- كان فيها العديد من أمراء السرايا وبعض القيادات
 - التكبر والتجهم سمتهم جميعا تقريبا
 - سألت أحدهم بكل عفوية عن عمره وخاصة أنه يبدو كبيرا في السن. رد بصلف
 - كان الأمر بمثابة إهانة لي
 - كان هذا السلوك الفظ سمة بارزة في العديد من أمراء الدولة
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة قساوة الطَّبَاع الأخلاقية المميزة لقيادي وأمراء "الدولة الإسلامية"، وهي قساوة لا يسلم منها حتى جنود وأتباع الدولة الذين هم أقل منهم رتبة ومكانة. ويمكن رد قساوة طباع هؤلاء القادة، وفق مجموعة من وحدات التحليل، إلى أسس ومحاكمات دينية صرفة.

● التيمة الثالثة: المشاركة في تطبيق حدِّ الرَّجْم

➤ أفكارها المتكررة:

- أعلن الإمام أنه بتيسير من الرحمان سينفذ اليوم حدّ من حدود الله
 - تطبيق حد الزنا على امرأة رجما حتى الموت
 - فرحت لأنني سأكون من بين من سيرجمون
 - مباشرة بعد تلاوة البيان طلب الشرعي منا الاستعانة بالله والبدء بعمليات الرجم
- **تعليق:** تخبرنا وحدات تحليل هذه التيمة عن تجربة ذاتية للمشاركة في تطبيق حد الزنا على امرأة رجما حتى الموت في "الدولة الإسلامية". وهي عقوبة دينية، ربانية حسب تصور منظومة العدالة في هذا المجتمع، شديدة القسوة تمارس، كما هو موصوف، بطريقة عنيفة للغاية.

● التيمة الرابعة: دافع لامادي مجهول وراء إرهاب شباب بسيط

➤ أفكارها المتكررة:

- ويمكن لفتحها أن يدر على الدولة غنائم كبيرة
- لم يتردد الكثير منا أن يطلبوا من الشرعيين بعدم التركيز على مسألة الغنائم
- الكثير منا، جاء للشام وقد ترك أمواله وأعز ما يملك
- كان البعض سليلي عائلات ثرية في بلدانهم
- كيف لهؤلاء الشباب البسطاء والعفويين حد البلاهة أن يتحولوا إلى وحوش كاسرة
- أن يكونوا مصدر خوف وإرهاب للعالم كله

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن هناك دافعا قويا يجعل شبابا بسطاء وعفويين يتحولون إلى قتلة مخيفين. وهو دافع مجهول حتى عند أحد هؤلاء الشباب، ولا يتعلق أبدا بالغنائم والمال. إنه دافع ميتافيزيقي ديني يتعلق بشرعية مقدسة للقتل والتعنيف.

● التيمة الخامسة: المُحاجة الدينية المقنعة لشرعية التنكيل بالجنث

➤ أفكارها المتكررة:

- حول مسألة التنكيل بالجنث
 - استشهد أحدهم بحديث نبوي ينهى عن التنكيل
 - رد عليه آخر بأية قرآنية
 - سرعان ما هان الأمر في نفسي عندما أقنعها بأنه دين الله
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن كل فعل قتل وحشي يقوم عليه استشهاد من النص الديني هو فعل مقبول ومقنع بالنسبة لفاعل المتدين. فالفعل مهما كان مضمونه، عنيفا أو متسامحا، فإن الإطار الديني وحده من يمكن أن يثبتته أو يلغيه من دون أي دخل لبعده الأخلاقي أو أثره الموضوعي.

● التيمة السادسة: جيل الشعور بالظلم والمظلومية

➤ أفكارها المتكررة:

- مع اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية
 - تابعت الظلم المسلط على الفلسطينيين من قبل الاحتلال الإسرائيلي
 - لماذا لا يتدخل العرب لنصرة الفلسطينيين
 - ولماذا لا يعلن الجهاد في فلسطين
 - فترة مرافقتي مشبعة بالحب لفلسطين وبقصص جهاد الرسول وصحابته
 - طبعت ذاكرتي مرافقتي بحب الجهاد في فلسطين
 - شحنت بما فيه الكفاية بوجوب إزالة الظلم المسلط على هذه الأمة
 - كانت لهم انتفاضات في الأراضي الفلسطينية مصدر إلهام وحماسة للقتال والجهاد
 - كنتم تتحدثون عن احتلال العراق من قبل الأمريكان
 - وعن إغلاق الحدود دونكم وفلسطين
 - كنتم جيل الشعور بالظلم والمظلومية بلا منازع
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن معظم المقاتلين في تنظيم "الدولة الإسلامية" قد تشرّبوا فكرة الجهاد من خلال معاشتهم لحدث الانتفاضة الفلسطينية بداية الألفية الثالثة، بما فيها من عدوان وقتل وظلم للشعب الفلسطيني، وكذا من خلال معاشتهم للغزو الأمريكي للعراق بما فيه من قتل وتعذيب لأبنائه. إن فكرة القتال والجهاد هنا، بما فيها من عنف وحشي، ليس يستقيم فهمها إلا باعتبارها رد فعل، مباشر أو غير مباشر، على ظلم وعنف الآخر.

● التيمة السابعة: التناقضات المحيرة للمسلم في بلده

➤ أفكارها المتكررة:

- بدا التحقيق معي بأسئلة من قبيل متى بدأت الصلاة
- ومن تسمع من الشيوخ
- ما هي المساجد التي تتردد عليها
- أسئلة غريبة بالنسبة إليّ
- ما مغزى من بناء المساجد إذا لم تجعل للصلاة

- بتّ أعتقد أن هناك خللا ما في ما نعيشه
- تذكرت المقولة التي يردّها أحدهم: " في هذه البلاد تسكر تدخل الحبس وتصلّي تدخل الحبس"
- بقيت حائرا حول مكامن الخلل في حياتنا وطريقة عيشنا
- ليلتها لم تفهم أُمّي ما وقع لي
- أخبرتها أنّي أنا نفسي لم أفهم سبب إيقافي
- أخبرت والدتي بأنهم حققوا معي حول صلاة الصبح وحول المساجد التي أتردد عليها وحول الأشخاص الذين ألتقيهم
- **تعليق:** تكشف وحدات تحليل هذه التيمة عن التناقض المُحير الذي عاشه الفاعل المتدين في بلده الأصلي، خلال مرحلة مراهقته. حيث أنه لم يعد يدري أ عليه أن يكون فاعلا متدينا بالإسلام أم لا، فكلا الأمرين، حسب ما هو وارد، يقودانه إلى المتابعة الأمنية والسجن. إنه خلل كبير داخل المنظومة التربوية في المجتمع المسلم.

● التيمة الثامنة: تداعيات الشعور بالإهانة عند المتدين

➤ أفكارها المتكررة:

- كان جرنّا إلى منطقة الشرطة وسط مدينة نابل بهذه الطريقة وبسبب واه
- كانت هذه الحادثة حافزا آخر لي لمواصله الطريق الذي اتبعته فيما بعد
- سرعان ما تبادل إلينا صوت الضرب والصراخ
- منذ عودتي من ألمانيا لم يسبق لي أن تعرضت إلى الرهبة والخوف والمهانة
- كانت هذه الحادثة محطة في رحلة طويلة من الإهانات التي لحقتني فيما بعد
- كنت أشعر أنّي مواطن بلا حقوق وغم حادثة سني
- كان يستبد بي شعور بكوني في سجن كبير
- يزداد ضيقي وإحساسي بالضميم
- ضاقت بي البلاد
- لم ينقشع هذا الضيق والقلق والإحساس بالضميم إلا عندما جاءت الثورة

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة الحقد والضغينة الكبيرين اللذين نبنا في صدر الفاعل المتدين على الجهاز الأمني لبلده الأصلي من جراء ما لحقه من إهانة وظلم من عناصر هذا الجهاز. يمكن القول بأن معاملة عناصر الجهاز الأمني للفاعل المتدين المراهق هي التي ولدت في نفسه، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فكرة الانتقام بواسطة العنف والقتل من الجهاز الأمني ومن الدولة كلها.

● التيمة التاسعة: رغبة الانتقام من رجال الأمن

➤ أفكارها المتكررة:

- كانت رؤية رجل امن بالنسبة إلي بمثابة "رؤية الشيطان" يمشي على قدميه
- تراكم كرههم لهم منذ حادثة الملعب
- أصبحت لا أطيعهم
- كنت من بين الشباب الذين خرجوا مع كل أبناء الحي ليصبوا جام غضبهم على رجال الأمن
- بكل جهدي في كل المواجهات التي وقعت في المدينة
- فرصة للتأثر لنفسي ولرد الاعتبار
- كانت الحجارة والتكبير وقذف رجال الأمن بأشع النعوت طريقتي في التعبير عن غضبي
- ها قد جاء موعد الحساب
- هذه فرصتي حتى أولد من جديد

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة الرغبة الكبيرة في الانتقام من رجال الأمن الموجودة لدى الفاعل المتدين. وهي رغبة مُلحة عبّر عنها الفاعل المتدين بكل عنف وقسوة حينما سنحت له فرصة ذلك. إن هذا الفعل، في الواقع، لا يحتاج إلى مبرر ديني أو مسوغ شرعي ليتم تفعيله، إنما هو عنف إنوجد في النفس بشكل آلي، رد فعل، بالنسبة لفاعله من جراء الإهانة والظلم الذي تعرض له بشكل مسبق.

➤ أفكارها المتكررة:

- كنا نتابع أخبار الثورة السورية وخاصة أخبار الفصائل الجهادية
- كان تعلقنا طبعاً بالدولة أكثر من غيرنا وكانت تلك الفترة مرحلة بداية هجرة التوانسة إلى بلاد الشام
- كان أغلبهم يميل إلى تنفيذ عمليات ميدانية
- كان تقديري أن العمل في تونس ليس له أي أثر
- الأفضل هو الهجرة والجهاد في بلاد الشام
- كان رأي البقية هو الجهاد في تونس
- كانوا يستندون في رأيهم إلى ضرورة الاستجابة إلى الكلمات التحريضية لأبي محمد العدناني
- استهداف من يعتبرونهم جنود الطاغوت في كل مكان
- قتل عنصر منهم ومهما كانت رتبته يمثل عملاً مهماً

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن فكرة الجهاد والقتال كانت قد أخذت مكانها بشكل مبدئي في فكر ووجدان الفاعلين المتدينين التونسيين إبان اندلاع "الثورة" والمواجهات مع النظام الحاكم في سوريا (بلاد الشام). ولم يكن الاختلاف بين هؤلاء الفاعلين إلا حول مكان تنفيذ هذه الفكرة، آ البقاء في تونس والقتال فيها؟ أم الهجرة إلى سوريا والانضمام لصفوف "الدولة الإسلامية"؟ وفي كلا الحالتين، فإن المبرر الشرعي لهذا القتال، الجهاد، قد حُسم بشكل مسبق لدى كلا الطرفين.

رابعاً. تحليل مضمون النص الثالث (نموذج سيد قطب)

يقع النص الثالث المراد إخضاع مضمونه للتحليل، وفق منهجية التحليل الكيفي للنظرية المؤسسة دائماً، في أجزاء مختارة من الفصول الثامن والتاسع والعاشر من كتاب "معالم في الطريق"²⁹⁸ لصاحبه المنظر الإسلامي المصري الشهير سيد قطب.²⁹⁹

أ. مضمون النص

I. الجزء الأول للنص

مقتطف من الفصل الثامن من كتاب "معالم في الطريق"، ويقع تحت عنوان

"الإسلام هو الحضارة"³⁰⁰

الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات... مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي..
"المجتمع الإسلامي" هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام.. عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً.. و"المجتمع الجاهلي" هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلق وسلوكه..
ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناساً ممن يسمون أنفسهم "مسلمين"، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام! وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلاماً من عند نفسه - غير ما قرره الله سبحانه، وفصله رسوله صلى الله عليه وسلم، ويسميه مثلاً "الإسلام المتطور"!
و"المجتمع الجاهلي" قد يتمثل في صور شتى - كلها جاهلية - :
قد يتمثل في صورة مجتمع ينكر وجود الله تعالى، ويفسر التاريخ تفسيراً مادياً جدلياً، ويطبق ما يسميه "الاشتراكية العالمية" نظاماً.

وقد يتمثل في مجتمع لا ينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السموات، ويعزله عن ملكوت الأرض، فلا يطبق شريعته في نظام الحياة، ولا يحكم قيمه التي جعلها هو قيماً ثابتة في حياة البشر، ويبيح للناس أن يعبدوا الله في البيع والكنائس والمساجد، ولكنه يحرم عليهم أن

²⁹⁸ قطب سيد، المرجع السابق

²⁹⁹ سبق تقديم هذا الكتاب في المبحث الأول من الفصل الثاني.

³⁰⁰ قطب سيد، المرجع السابق. ص 116-120.

يطالبوا بتحكيم شريعة الله في حياتهم، وهو بذلك ينكر أو يعطل ألوهية الله في الأرض ، التي ينص عليها قوله تعالى : { وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله } .. [الزخرف : 84] .

ومن ثم لا يكون هذا المجتمع في دين الله الذي يحدده قوله: { إن الحكم إلا لله ، أمر ألا تعبدوا إلا إياه.. ذلك الدين القيم } .. [يوسف : 40] .

وبذلك يكون مجتمعاً جاهلياً، ولو أقر بوجود الله سبحانه ولو ترك الناس يقدمون الشعائر لله، في البيع والكنائس والمساجد.

" المجتمع الإسلامي " - بصفته تلك - هو وحده " المجتمع المتحضر "، والمجتمعات الجاهلية - بكل صورها المتعددة - مجتمعات متخلفة ! ولا بد من إيضاح لهذه الحقيقة الكبيرة .

لقد كنت قد أعلنتُ مرة عن كتاب لي تحت الطبع بعنوان : " نحو مجتمع إسلامي متحضر " . . ثم عدت في الإعلان التالي عنه فحذفت كلمة " متحضر " مكتفياً بأن يكون عنوان البحث - كما هو موضوعه - " نحو مجتمع إسلامي " . .

ولفت هذا التعديل نظر كاتب جزائري (يكتبه بالفرنسية) ففسره على أنه ناشئ من " عملية دفاع نفسية داخلية عن الإسلام " وأسف لأن هذه العملية - غير الواقعية - تحرمني مواجهة " المشكلة " على حقيقتها !

أنا أعذر هذا الكاتب . . لقد كنت مثله من قبل . . كنت أفكر على النحو الذي يفكر هو عليه الآن . . عندما فكرت في الكتابة عن هذا الموضوع لأول مرة ! . . وكانت المشكلة عندي - كما هي عنده اليوم - هي مشكلة : " تعريف الحضارة " !

لم أكن قد تخلصت بعد من ضغط الرواسب الثقافية في تكويني العقلي والنفسي ، وهي رواسب آتية من مصادر أجنبية . . غريبة على حسي الإسلامي . . وعلى الرغم من اتجاهي الإسلامي الواضح في ذلك الحين، إلا أن هذه الرواسب كانت تغبش تصوري وتطمسه ! كان تصور " الحضارة " - كما هو الفكر الأوربي - يخاليل لي، ويغبش تصوري، ويحرمني الرؤية الواضحة الأصلية .

ثم انجلت الصورة . . " المجتمع المسلم " هو " المجتمع المتحضر " . فكلمة " المتحضر " إذن لغو ، لا يضيف شيئاً جديداً . . على العكس تنقل هذه الكلمة إلى حس القارئ تلك الظلال الأجنبية الغربية التي كانت تغبش تصوري ، وتحرمني الرؤية الواضحة الأصلية ! الاختلاف إذن هو على " تعريف الحضارة " . . ولا بد من إيضاح إذن لهذه الحقيقة !

[...] وحين تكون أصرة التجمع الأساسية في مجتمع هي العقيدة والتصور والفكرة ومنهج الحياة، ويكون هذا كله صادراً من إله واحد، تتمثل السيادة العليا للبشر، وليس صادراً من أرباب أرضية تتمثل فيها عبودية البشر للبشر . . يكون ذلك التجمع ممثلاً لأعلى ما في " الإنسان " من

خصائص . . خصائص الروح والفكر . . فأما حين تكون أصرة التجمع في مجتمع هي الجنس واللون والقوم والأرض . . . وما إلى ذلك من الروابط، فظاهر أن الجنس واللون والقوم والأرض لا تمثل الخصائص العليا للإنسان . . فالإنسان يبقى إنساناً بعد الجنس واللون والقوم والأرض، ولكنه لا يبقى إنساناً بعد الروح والفكر ! ثم هو يملك - بمحض إرادته الحرة - أن يغير عقيدته وتصوره وفكره ومنهج حياته ، ولكنه لا يملك أن يغير لونه ولا جنسه، كما إنه لا يملك أن يحدد مولده في قوم ولا في أرض . . فالمجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر يتعلق بإرادتهم الحرة واختيارهم الذاتي هو المجتمع المتحضر . . أما المجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن إرادتهم الإنسانية فهو المجتمع المتخلف . . أو بالمصطلح الإسلامي . . هو " المجتمع الجاهلي " !

والمجتمع الإسلامي وحده هو المجتمع الذي تمثل فيه العقيدة رابطة التجمع الأساسية، والذي تعتبر فيه العقيدة هي الجنسية التي تجمع بين الأسود والأبيض والأحمر والأصفر والعربي والرومي والفارسي والحبشي وسائر أجناس الأرض في أمة واحدة، ربها الله، وعبوديتها له وحده، والكرم فيها هو الأتقى، والكل فيها أنداد يلتقون على أمر شرعه الله لهم، ولم يشرعه أحد من العباد !

II. الجزء الثاني للنص

مقتطف من الفصل التاسع من كتاب "معالم في الطريق"، ويقع تحت عنوان

"التصور الإسلامي والثقافة" 301

[...] إن المسلم لا يملك أن يتلقى في أمر يختص بحقائق العقيدة، أو التصور العام للوجود، أو يختص بالعبادة، أو يختص بالخلق والسلوك، والقيم الموازين، أو يختص بالمبادئ والأصول في النظام السياسي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنساني و بحركة التاريخ الإنساني.. إلا من ذلك المصدر الرباني، ولا يتلق في هذا كله إلا عن مسلم يثق في دينه وتقواه، ومزاولته لعقيدته في واقع الحياة.

ولكن المسلم يملك أن يتلقى في العلوم البحتة، كالكيمياء، والطبيعة، والأحياء، والفلك، والطب، والصناعة، والزراعة، وطرق الإدارة - من الناحية الفنية الإدارية البحتة - وطرق العمل الفنية، وطرق الحرب والقتال - من الجانب الفني- إلى آخر ما يشبه هذا النشاط.. يملك أن يتلقى في هذا كله عن المسلم وغير المسلم.. وان كان الأصل في المجتمع المسلم حين يقوم، أن يسعى

301 نفس المرجع. ص 138-144.

لتوفير هذه الكفايات في هذه الحقول كلها، باعتبارها فروض كفاية، يجب أن يتخصص فيها أفراد منه. وإلا أثم المجتمع كله إذا لم يوفر هذه الكفايات، ولم يوفر لها الجو الذي تتكون فيه وتعيش وتعمل وتنتج.. ولكن إلى أن يتحقق هذا فإن للفرد المسلم أن يتلقى في هذه العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية من المسلم وغير المسلم، وان ينتفع فيها بجهد المسلم وغير المسلم، وان يشغل فيها المسلم وغير المسلم.. لأنها من الأمور الداخلة في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: " انتم اعلم بأمور دنياكم" .. وهي لا تتعلق بتكوين تصور المسلم عن الحياة والكون والإنسان، وغاية وجوده، وحقيقة وظيفته، ونوع ارتباطاته بالوجود من حوله، بخالق الوجود كله، ولا تتعلق بالمبادئ والشرائع والأنظمة والأوضاع التي تنظم حياته أفراداً وجماعات، ولا تتعلق بالأخلاق والآداب والتقاليد والعادات والقيم والموازين التي تسود مجتمعه وتؤلف ملامح هذا المجتمع.. ومن ثم فلا خطر فيها من زيغ عقيدته، أو ارتداده إلى الجاهلية!

فأما ما يتعلق بتفسير النشاط الإنساني كله أفراداً أو مجتمعات، وهو التعلق بالنظرة إلى "نفس" الإنسان والى "حركة تاريخه" وما يختص بتفسير نشأة هذا الكون، ونشأة الحياة، ونشأة هذا الإنسان ذاته- من ناحية ما وراء الطبيعة - (وهو ما لا تتعلق به العلوم البحتة من كيمياء وطبيعة وفلك وطب.. الخ) فالشأن فيه، شأن الشرائع القانونية والمبادئ والأصول التي تنظم حياته ونشاطه، مرتبط بالعقيدة ارتباطاً مباشراً، فلا يجوز للمسلم أن يتلقى فيه إلا عن مسلم، يثق في دينه وتقواه، ويعلم عنه انه يتلقى في هذا كله عن الله.. والمهم أن يرتبط هذا في حس المسلم بعقيدته، وان يعلم أن هذا مقتضى عبوديته لله وحده، او مقتضى شهادته: أن لا إله إلا الله، وان محمداً رسول الله.

انه قد يَطَّلِع على كل آثار النشاط الجاهلي. ولكن لا لِيَكُونَ منه تصوره ومعرفته في هذه الشؤون كلها، إنما ليعرف كيف تنحرف الجاهلية! وليعرف كيف يصحح ويقوم هذه الانحرافات البشرية، بردها إلى أصولها الصحيحة في مقومات التصور الإسلامي، وحقائق العقيدة الإسلامية. إن اتجاهات "الفلسفة" بجملتها، واتجاهات "تفسير التاريخ الإنساني" بجملتها، واتجاهات "علم النفس" بجملتها - عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العممة لها- ومباحث "الأخلاق" بجملتها، واتجاهات "التفسيرات والمذاهب الاجتماعية" بجملتها - فيما عدا المشاهدات والإحصائيات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العممة المستخلصة منها ولا التوجيهات الكلية الناشئة عنها -.. إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي - أي غير الإسلامي- قديماً وحديثاً، متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادية جاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها -ان لم يكن كلها- يتضمن في أصوله المنهجية عداءً ظاهراً أو خفياً للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص!

والأمر في هذه الألوان من النشاط الفكري -والعلمي!- ليس كالأمر في علوم الكيمياء والطبيعة والفلك والأحياء والطب، وما إليها - ما دامت هذه في حدود التجربة الواقعية وتسجيل النتائج الواقعية، دون أن تجاوز هذه الحدود إلى التفسير الفلسفي في صورة من صوره، وذلك كتجاوز الداروينية مثلاً لمجال إثبات المشاهدات وترتيبها في علم الأحياء، إلى مجال القول -بغير دليل وبغير حاجة للقول كذلك إلا الرغبة والهوى- انه لا ضرورة لافتراض وجود قوة خارجة عن العالم الطبيعي لتفسير نشأة الحياة وتطورها.

إن لدى المسلم الكفاية من بيان ربه الصادق عن تلك الشؤون، وفي المستوى الذي تبدو فيه محاولات البشر في هذه المجالات هزيلة ومضحكة.. فضلاً عن أن الأمر يتعلق تعلقاً مباشراً بالعبودية، وبالعبودية الكاملة لله وحده.

إن حكاية أن "الثقافة تراث إنساني" لا وطن له ولا جنس ولا دين.. هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية - دون أن تجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية "الميتافيزيقية" لنتائج هذه العلوم، ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعورية جميعاً. ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصاديق اليهود العالمية، التي يهتما تمبيع الحواجز كلها - بما في ذلك، بل في أول ذلك حواجز العقيدة والتصور- لكي ينفذ اليهود إلى جسم العالم كله، وهو مسترخ مخدر، يزاول اليهود فيه نشاطهم الشيطاني، وفي أوله نشاطهم الربوي، الذي ينتهي إلى جعل حصيلة كد البشرية كلها، تؤول إلى أصحاب المؤسسات المالية الربوية من اليهود!

ولكن الإسلام يعتبر أن هناك - فيما وراء العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية- نوعين اثنين من الثقافة: الثقافة الإسلامية القائمة على قواعد التصور الإسلامي، والثقافة الجاهلية القائمة على مناهج شتى ترجع كلها إلى قاعدة واحدة.. قاعدة إقامة الفكر البشري إلهاً لا يرجع إلى الله في ميزانه. والثقافة الإسلامية شاملة لكل حقول النشاط الفكري الواقعي الإنساني، وفيها من القواعد والناهج والخصائص ما يكفل نمو هذا النشاط وحيويته دائماً.

ويكفي أن نعلم أن الاتجاه التجريبي، الذي قامت عليه الحضارة الصناعية الأوروبية الحاضرة، لم ينشأ في أوروبا، وإنما نشأ في الجامعات الإسلامية في الأندلس والمشرق، مستمداً أصوله من التصور الإسلامي وتوجيهاته، إلى الكون وطبيعته الواقعية، ومدخراته وأقواته.. ثم استقلت النهضة العلمية في أوروبا بهذا المنهج، واستمرت تنميه وترقيته، بينما ركذ وترك نهائياً في العالم الإسلامي بسبب بعد هذا العالم تدريجياً عن الإسلام، بفعل عوامل بعضها يتمثل في الهجوم عليه من العالم الصليبي والصهيوني... ثم قطعت أوروبا ما بين المنهج الذي اقتبسته وبين أصوله الاعتيادية الإسلامية، وشردت به نهائياً بعيداً عن الله، في أثناء شرودها عن الكنيسة، التي كانت تستطيل على الناس -بغياً وعدواً باسم الله!

وكذلك أصبح نتاج الفكر الأوروبي بجملته -شأنه شأن إنتاج الفكر الجاهلي في جميع الأزمان في جميع البقاع- شيئاً آخر، ذا طبيعة مختلفة من أساسها عن مقومات التصور الإسلامي. ومعادية في الوقت ذاته عداً أصيلاً للتصور الإسلامي.. **ووجب على المسلم أن يرجع إلى مقومات تصوره وحدها، وألا يأخذ إلا من المصدر الرباني إن استطاع بنفسه، وإلا فلا يأخذ إلا عن مسلم تقي، يعلم عن دينه وتقواه ما يطمئنه إلى الأخذ عنه.**

إن حكاية فصل " العلم " عن "صاحب العلم" لا يعرفها الإسلام فيما يختص بكل العلوم المتعلقة بمفاهيم العقيدة المؤثرة في نظرة الإنسان إلى الوجود والحياة والنشاط الإنساني، والأوضاع، والقيم، والأخلاق، والعادات، وسائر ما يتعلق بنفس الإنسان ونشاطه من هذه النواحي.

إن الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم عن غير المسلم، أو عن غير التقي من المسلمين، في علم الكيمياء البحتة، أو الطبيعة، أو الفلك، أو الطب، أو الصناعة، أو الزراعة، أو الأعمال الإدارية والكتابية.. وأمثالها. وذلك في الحالات التي لا يجد فيها مسلماً تقياً يأخذ عنه في هذا كله، كما هو واقع من يسمون أنفسهم المسلمين اليوم، الناشئ من بعدهم عن دينهم ومنهجهم وعن التصور الإسلامي لمقتضيات الخلافة في الأرض -بإذن الله- وما يلزم لهذه الخلافة من هذه العلوم والخبرات والمهارات المختلفة.. **ولكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته، ولا مقومات تصوره، ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه، ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه، ولا مذهب مجتمعه، ولا نظام حكمه، ولا منهج سياسته، ولا موجبات فنه وأدبه وتعبيره... الخ، من مصادر غير إسلامية، ولا أن يتلقى عن غير مسلم يثق في دينه وتقواه في شيء من هذا كله.**

إن الذي يكتب هذا الكلام إنسان عاش يقرأ أربعين سنة كاملة. كان عمله الأول فيها هو القراءة والاطلاع في معظم حقول المعرفة الإنسانية.. ما هو من تخصصه وما هو من هواياته.. ثم عاد إلى مصادر عقيدته وتصوره. فإذا هو يجد كل ما قرأه ضئيلاً ضئيلاً إلى جانب ذلك الرصيد الضخم -وما كان يمكن أن يكون إلا كذلك- وما هو بنادم على ما قضى فيه أربعين سنة من عمره. **فإنما عرف الجاهلية على حقيقتها، وعلى انحرافها، وعلى ضآلتها وعلى قزامتها... وعلى جعجعتها وانتفاشها، وعلى غرورها وأدائها كذلك!!!** **وعلم علم اليقين انه لا يمكن أن يجمع المسلم بين هذين المصدرين في التلقي!!!**

III. الجزء الثالث للنص

مقتطف من الفصل العاشر من كتاب "معالم في الطريق"، ويقع تحت عنوان "جنسية

المسلم وعقيده" 302

جاء الإسلام إلى هذه البشرية بتصور جديد لحقيقة الروابط والوشائج، يوم جاءها بتصور جديد لحقيقة القيم والاعتبارات، ولحقيقة الجهة التي تتلقى منها هذه القيم وهذه الاعتبارات. جاء الإسلام ليرد الإنسان إلى ربه، وليجعل هذه السلطة هي السلطة الوحيدة التي يتلقى منها موازينه وقيمه، كما تلقى منها وجوده وحياته، والتي يرجع إليها بروابطه ووشائجه، كما أنه من إرادتها صدر وإليها يعود.

جاء ليقرر أن هناك وشيجة واحدة تربط الناس في الله فإذا انبثت هذه الوشيجة فلا صلة ولا مودة: { لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم } [المجادلة: 22]

وأن هناك حزبا واحدا لله لا يتعدد، وأحزابا أخرى كلها للشيطان وللطاغوت: { الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا } [النساء: 76]

وأن هناك طريقا واحدا يصل إلى الله وكل طريق آخر لا يؤدي إليه: { وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله } [الأنعام: 153]

وأن هناك نظاما واحدا هو النظام الإسلامي وما عداه من النظم فهو جاهلية: { أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يؤمنون } [المائدة: 50]

وأن هناك شريعة واحدة هي شريعة الله وما عداها فهو باطل: { ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون } [الجاثية: 18]

وأن هناك حقا واحدا لا يتعدد، وما عداه فهو الضلال: { فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون } [يونس: 32]

وأن هناك دارا واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهيمن عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضا، وما عداها فهو دار حرب، علاقة المسلم بها إما القتال، وإما المهادنة على عهد أمان، ولكنها ليست دار إسلام، ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين :

302 نفس المرجع. ص 149-161.

{ إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير والذين كفروا بعضهم أولياء بعض إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم } [الأنفال : 72-75]

بهذه النصاعة الكاملة، وبهذا الجزم القاطع جاء الإسلام . . . جاء يرفع الإنسان ويخلصه من وشائج الأرض والطين ، ومن وشائج اللحم والدم - وهي من وشائج الأرض والطين - فلا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله، فتقوم الروابط بينه وبين سكانه على أساس الارتباط في الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضوا في " الأمة المسلمة " في " دار الإسلام"، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيجة بينه وبين أهله في الله . . .

ليست قرابة المسلم أباه وأمه وأخاه وزوجه وعشيرته، ما لم تنعقد الأسرة الأولى في الخالق، فتتصل من ثم بالرحم : { يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام } [النساء : 1]

[...] هذا هو الإسلام . . . هذا هو وحده . . . فالإسلام ليس كلمة تقال باللسان ، ولا ميلادا في أرض عليها لافتة إسلامية وعنوان إسلامي ! ولا وراثه مولد في بيت أبواه مسلمان .

{ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما } [النساء : 65]

هذا هو وحده الإسلام، وهذه وحدها دار الإسلام . . . لا الأرض ولا الجنس ولا النسب ولا الصهر ولا القبيلة ولا العشيرة .

لقد أطلق الإسلام البشر من اللصوق بالطين ليتطلعوا إلى السماء ، وأطلقهم من قيد الدم.. قيد البهيمة.. ليرتفعوا في عليين .

وطن المسلم الذي يحن إليه ويدافع عنه ليس قطعة أرض، وجنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسية حكم، وعشيرة المسلم التي يأوي إليها ويدفع عنها ليست قرابة دم، وراية المسلم التي يعتز بها ويستشهد تحتها ليست راية قوم، وانتصار المسلم الذي يهفوا إليه ويشكر الله عليه ليس غلبة جيش، إنما هو كما قال الله عنه : { إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا } [سورة النصر]

إنه النصر تحت راية العقيدة دون سائر الرايات، والجهاد لنصرة دين الله وشريعته لا لأي هدف من الأهداف، والذيادة عن " دار الإسلام " بشروطها تلك لا أية دار، والتجرد بعد هذا كله

لله، لا لمغنم ولا لسمعة ولا حمية لأرض أو قوم، أو ذود عن أهل أو ولد إلا لحمايتهم من الفتنة
عن دين الله :

عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
الرجل يقاتل شجاعة ويقاقل حمية ويقاقل رياء، أي ذلك في سبيل الله ؟ فقال : ((من قاتل لتكون
كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله))...

وفي هذا وحده تكون الشهادة لا في أية حرب لأي هدف غير هذا الهدف الواحد . . . الله . .
وكل أرض تحارب المسلم في عقيدته، وتصده عن دينه، وتعطل عمل شريعته، فهي "دار
حرب" ولو كان فيها أهله وعشيرته وقومه وماله وتجارته.. وكل أرض تقوم فيها عقيدته وتعمل
فيها شريعته، فهي "دار إسلام" ولو لم يكن فيها أهل ولا عشيرة ولا قوم ولا تجارة.

الوطن : دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله . . هذا هو معنى الوطن اللائق بـ
"الإنسان". والجنسية : عقيدة ومنهاج حياة، وهذه هي الأصرة اللائقة بالآدميين.

إن عصبية العشيرة والقبيلة والقوم والجنس واللون والأرض، عصبية صغيرة متخلفة . .
عصبية جاهلية عرفتها البشرية في فترات انحطاطها الروحي، وسماها رسول الله صلى الله عليه
وسلم "منتنة" بهاذ الوصف الذي يفوح منه التقرز والاشمئزاز.

ولما ادعى اليهود أنهم شعب الله المختار بجنسهم وقومهم ردّ الله عليهم هذه الدعوى، ورد
ميزان القيم إلى الإيمان وحده على توالي الأجيال، وتغاير الأقسام والأجناس والأوطان: { وقالوا
كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين * قولوا امنا بالله
وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والاسباط وما أوتي موسى
وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون * فإن آمنوا بمثل ما
امنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما هم في شقاق فسيكفيكمهم الله وهو السميع العليم * صبغة الله
ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون } [البقرة : 135-138]

فأما شعب الله المختار فهو الأمة المسلمة التي تستظل براية الله على اختلاف ما بينها من
الأجناس والأقوام والألوان والأوطان:

{ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله } [آل
عمران : 110]

الأمة التي يكون فيها أبو بكر العربي وبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي
وإخوانهم الكرام، والتي تتوالي أجيالها على هذا النسق الرائع . . الجنسية فيها العقيدة ، والوطن
فيها هو دار الإسلام ، والحاكم فيها هو الله ، والدستور فيها هو القرآن .

هذا التصور الرفيع للدار وللجنسية وللقرابة هو الذي ينبغي أن يسيطر على قلوب أصحاب الدعوة إلى الله، والذي ينبغي أن يكون من الوضوح بحيث لا تختلط به أو شاب جاهلية الدخيلة، ولا تتسرب إليه صور الشرك الخفية: الشرك بالأرض، والشرك بالجنس، والشرك بالقوم، والشرك بالنسب، والشرك بالمنافع الصغيرة القريبة، تلك التي يجمعها الله سبحانه في آية واحدة فيضعها في كفة ويضع الإيمان ومقتضياته في كفة أخرى، ويدع للناس الخيار :

{ قل إن كان آبؤكم وأبنؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين } [التوبة : 24]

كذلك لا ينبغي أن تقوم في نفوس أصحاب الدعوة إلى الله تلك الشكوك السطحية في حقيقة الجاهلية وحقيقة الإسلام، وفي صفة دار الحرب ودار الإسلام.. فمن هنا يؤتى الكثير منهم في تصوراتهم ويقينه.. إنه لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام ولا تقوم فيها شريعته، ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية.. وليس بعد الحق إلا الضلال...

ب. تحليل مضمون النص

سوف نعتمد في تحليل مضمون هذا النص على فرز الأفكار المهمة، أو وحدات التحليل، في البداية. وذلك وفق الإطار المرجعي المشار إليه في المحور الأول من هذا المبحث. ثم بعد ذلك سنعمل على تكوين فئات التصنيف، أو التيمات، من خلال التركيب اللفظي لفئات التحليل؛ كما تم القيام به خلال تحليل مضمون النصين الأول والثاني في المحورين السابقين.

I. وحدات التحليل

وحدات التحليل هي عبارة عن الأفكار المهمة أو المتكررة، حسب الإطار المرجعي للتحليل. وهي عبارة عن ألفاظ وعبارات تحمل دلالة معينة بالنسبة للسياق الجزئي للبحث، الإطار البحثي للإشكالية الفرعية. ويتم استخراج هذه الأفكار المهمة باستخدام تقنية الترميز الانتقاء المعلم. وقد تم ترميز الأفكار المهمة لهذا النص عن طريق تسويد مجموعة من عباراته، كما هو مبين في النص، باعتبارها وحدات تحليل النص. وهي كالاتي:

- (1) الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات... مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي..
- (2) " المجتمع الإسلامي " هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام
- (3) " المجتمع الجاهلي " هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام
- (4) ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناساً ممن يسمون أنفسهم " مسلمين "، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع
- (5) وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلاماً من عند نفسه
- (6) " المجتمع الجاهلي " قد يتمثل في صور شتى
- (7) مجتمع ينكر وجود الله تعالى
- (8) ويفسر التاريخ تفسيراً مادياً جدلياً،
- (9) ويطبق ما يسميه " الاشتراكية العالمية
- (10) وقد يتمثل في مجتمع لا ينكر وجود الله تعالى ، ولكن يجعل له ملكوت السماوات، ويعزله عن ملكوت الأرض، فلا يطبق شريعته في نظام الحياة
- (11) لا يحكم قيمه التي جعلها هو قيمة ثابتة في حياة البشر
- (12) يبيح للناس أن يعبدوا الله في البيع والكنائس والمساجد، ولكنه يحرم عليهم أن يطالبوا بتحكيم شريعة الله في حياتهم
- (13) يكون مجتمعاً جاهلياً، ولو أقر بوجود الله سبحانه ولو ترك الناس يقدمون الشعائر لله
- (14) "المجتمع الإسلامي" - بصفته تلك - هو وحده " المجتمع المتحضر"
- (15) المجتمعات الجاهلية - بكل صورها المتعددة - مجتمعات متخلفة
- (16) "المجتمع المسلم" هو " المجتمع المتحضر"
- (17) كلمة " المتحضر " إذن لغو ، لا يضيف شيئاً جديداً
- (18) حين تكون أصرة التجمع الأساسية في مجتمع هي العقيدة والتصور والفكرة ومنهج الحياة
- (19) ويكون هذا كله صادراً من إله واحد
- (20) تتمثل السيادة العليا للبشر
- (21) ليس صادراً من أرباب أرضية تتمثل فيها عبودية البشر للبشر
- (22) ذلك التجمع ممثلاً لأعلى ما في " الإنسان " من خصائص
- (23) فأما حين تكون أصرة التجمع في مجتمع هي الجنس واللون والقوم والأرض
- (24) فالإنسان يبقى إنساناً بعد الجنس واللون والقوم والأرض
- (25) يملك - بمحض إرادته الحرة - أن يغير عقيدته وتصوره وفكره ومنهج حياته
- (26) لا يملك أن يغير لونه ولا جنسه

27) فالمجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر يتعلق بإرادتهم الحرة واختيارهم الذاتي هو المجتمع

المتحضر

28) أما المجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن إرادتهم الإنسانية فهو المجتمع المتخلف

29) والمجتمع الإسلامي وحده هو المجتمع الذي تمثل فيه العقيدة رابطة التجمع الأساسية

30) العقيدة هي الجنسية التي تجمع

31) والكل فيها أنداد يلتقون على أمر شرعه الله لهم

32) المسلم لا يملك أن يتلقى في أمر يختص بحقائق العقيدة، أو التصور العام للوجود، أو يختص

بالعبادة، أو يختص بالخلق والسلوك، والقيم الموازين، أو يختص بالمبادئ والأصول في النظام

السياسي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنساني و بحركة

التاريخ الإنساني.. إلا من ذلك المصدر الرباني

33) ولا يتلقى في هذا كله إلا عن مسلم يثق في دينه وتقواه

34) ولكن المسلم يملك أن يتلقى في العلوم البحتة، كالكيمياء، والطبيعة، والأحياء، والفلك، والطب،

والصناعة، والزراعة، وطرق الإدارة - من الناحية الفنية الإدارية البحتة - وطرق العمل الفنية،

وطرق الحرب والقتال - من الجانب الفني- إلى آخر ما يشبه هذا النشاط.. يملك أن يتلقى في هذا

كله عن المسلم وغير المسلم

35) الأصل في المجتمع المسلم حين يقوم، أن يسعى لتوفير هذه الكفايات في هذه الحقول كلها،

باعتبارها فروض كفاية

36) وإلا أثم المجتمع كله إذا لم يوفر هذه الكفايات

37) لأنها من الأمور الداخلة في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: " انتم اعلم بأمر دنياكم"

38) وهي لا تتعلق بتكوين تصور المسلم عن الحياة والكون والإنسان، وغاية وجوده، وحقيقة

وظيفته، ونوع ارتباطاته بالوجود من حوله، بخالق الوجود كله، ولا تتعلق بالمبادئ والشرائع

والأنظمة والأوضاع التي تنظم حياته أفراداً وجماعات، ولا تتعلق بالأخلاق والآداب والتقاليد

والعادات والقيم والموازين التي تسود مجتمعه وتؤلف ملامح هذا المجتمع.. ومن ثم فلا خطر

فيها من زيغ عقيدته، أو ارتداده إلى الجاهلية!

39) فأما ما يتعلق بتفسير النشاط الإنساني

40) التعلق بالنظرة إلى "نفس" الإنسان وإلى "حركة تاريخه"

41) تفسير نشأة هذا الكون، ونشأة الحياة، ونشأة هذا الإنسان ذاته

42) فلا يجوز للمسلم أن يتلقى فيه إلا عن مسلم، يثق في دينه وتقواه

43) إن اتجاهات "الفلسفة" بجملتها، واتجاهات "تفسير التاريخ الإنساني" بجملتها، واتجاهات "علم النفس" بجملتها - عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العممة لها- ومباحث "الأخلاق" بجملتها، واتجاهات " التفسيرات والمذاهب الاجتماعية" بجملتها - فيما عدا المشاهدات والإحصائيات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها ولا التوجيهات الكلية الناشئة عنها -.. إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي - أي غير الإسلامي- قديماً وحديثاً، متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادية جاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها -ان لم يكن كلها- يتضمن في أصوله المنهجية عداءً ظاهراً أو خفياً للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص!

44) إن لدى المسلم الكفاية من بيان ربه الصادق عن تلك الشؤون

45) محاولات البشر في هذه المجالات هزيلة ومضحكة

46) الأمر يتعلق تعلقاً مباشراً بالعقيدة

47) "الثقافة تراث إنساني" لا وطن له ولا جنس ولا دين.. هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم

البحثة

48) ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصايد اليهود العالمية

49) يههما تمبيع الحواجز كلها

50) لكي ينفذ اليهود إلى جسم العالم كله

51) يزاول اليهود فيه نشاطهم الشيطاني

52) الإسلام يعتبر أن هناك - فيما وراء العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية- نوعين اثنين من الثقافة

53) الثقافة الإسلامية القائمة على قواعد التصور الإسلامي

54) والثقافة الجاهلية القائمة على مناهج شتى

55) والثقافة الإسلامية شاملة لكل حقول النشاط الفكري الواقعي

56) ووجب على المسلم أن يرجع إلى مقومات تصوره وحدها

57) وألا يأخذ إلا من المصدر الرباني

58) فلا يأخذ إلا عن مسلم تقي

59) الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم عن غير المسلم، أو عن غير التقي من المسلمين، في علم

الكيمياء البحتة، أو الطبيعة

60) ولكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته

61) ولا مقومات تصوره

62) ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه

- (63) ولا مذهب مجتمعه، ولا نظام حكمه، ولا منهج سياسته
- (64) ولا أن يتلقى عن غير مسلم يثق في دينه وتقواه
- (65) إن الذي يكتب هذا الكلام إنسان عاش يقرأ أربعين سنة كاملة
- (66) وإنما عرف الجاهلية على حقيقتها، وعلى انحرافها، وعلى ضآلتها وعلى قزامتها
- (67) وعلم علم اليقين انه لا يمكن أن يجمع المسلم بين هذين المصدرين في التلقي
- (68) هناك وشيخة واحدة تربط الناس في الله فإذا انبثت هذه الوشيخة فلا صلة ولا مودة
- (69) هناك حزبا واحدا لله لا يتعدد، وأحزابا أخرى كلها للشيطان وللطاغوت
- (70) وأن هناك طريقا واحدا يصل إلى الله
- (71) وأن هناك نظاما واحدا هو النظام الإسلامي وما عداه من النظم فهو جاهلية
- (72) وأن هناك شريعة واحدة هي شريعة الله وما عداها فهو باطل
- (73) وأن هناك حقا واحدا لا يتعدد، وما عداه فهو الضلال
- (74) وان هناك دارا واحدة هي دار الإسلام
- (75) وما عداها فهو دار حرب
- (76) بهذه النصاعة الكاملة، وبهذا الجزم القاطع جاء الإسلام
- (77) فلا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله، فتقوم الروابط بينه وبين سكانه على أساس الارتباط في الله
- (78) ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته
- (79) ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله
- (80) ليست قرابة المسلم أباه وأمه وأخاه وزوجه وعشيرته، ما لم تنعقد الأصرة الأولى في الخالق
- (81) هذا هو الإسلام . . هذا هو وحده
- (82) هذا هو وحده الإسلام، وهذه وحدها دار الإسلام
- (83) لا الأرض ولا الجنس ولا النسب ولا الصهر ولا القبلية ولا العشيرة
- (84) النصر تحت راية العقيدة دون سائر الرايات
- (85) بعد هذا كله لله، لا لمغنم ولا لسمعة ولا لحماية لأرض أو قوم
- (86) أو نود عن أهل أو ولد إلا لحمايتهم من الفتنة عن دين الله
- (87) الوطن : دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله
- (88) والجنسية : عقيدة ومنهاج حياة
- (89) عصبية العشيرة والقبيلة والقوم والجنس واللون والأرض، عصبية صغيرة متخلفة
- (90) عصبية جاهلية

91) هذا التصور الرفيع للدار وللجنسية وللقرابة

92) لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام ولا تقوم فيها شريعته

93) ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه

II. فئات التصنيف

فئة التصنيف، أو التيمة، هي عبارة عن مجموعة من وحدات التحليل ذات الدلالات والمعاني المشتركة، أي تلك الأفكار المتكررة. وقد تم تكوين مجموعة من فئات التصنيف من خلال وحدات التحليل المستخرجة، سابقا، من النص. وهي كالاتي:

● التيمة الأولى: التصنيف الثنائي الإسلامي للمجتمعات البشرية

➤ أفكارها المتكررة:

- الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات... مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي..
- " المجتمع الإسلامي " هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام
- " المجتمع الجاهلي " هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام
- لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام ولا تقوم فيها شريعته
- لا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه

➤ تعليق: تُعبّر وحدات تحليل هذه التيمة عن تقسيم ثنائي للمجتمعات البشرية

حسب معيار الانتماء إلى دين الإسلام من عدمه. وهو تقسيم صارم يتحدّد بشكل مباشر بين بياض وسواد لا مراوحة بينهما. فالمجتمع وفق هذا التقسيم إما إسلامي يُحكم فيه بشرع الإسلام، أو جاهلي لا يُطبّق فيه شرع الإسلام.

● التيمة الثانية: المجتمع الإسلامي الجاهلي

➤ أفكارها المتكررة:

- يبيح للناس أن يعبدوا الله في البيع والكنائس والمساجد، ولكنه يحرم عليهم أن يطالبوا بتحكيم شريعة الله في حياتهم

- يكون مجتمعاً جاهلياً، ولو أقر بوجود الله سبحانه ولو ترك الناس يقدمون الشعائر لله
- ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناساً ممن يسمون أنفسهم " مسلمين "، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع
- وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلاماً من عند نفسه
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن الجاهلية لا تعيشها المجتمعات غير إسلامية فقط، بل حتى المجتمعات الإسلامية يمكن أن تكون "مجتمعات جاهلية" إذا كان الإسلام فيها لا يطبق، عقيدة وشريعة، بـ"الشكل الصحيح".

● التيمة الثالثة: تعدد خصائص المجتمع الجاهلي

➤ أفكارها المتكررة:

- "المجتمع الجاهلي" قد يتمثل في صور شتى
- مجتمع ينكر وجود الله تعالى
- ويفسر التاريخ تفسيراً مادياً جدلياً
- ويطبق ما يسميه "الاشتراكية العالمية"
- وقد يتمثل في مجتمع لا ينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السموات، ويعزله عن ملكوت الأرض، فلا يطبق شريعته في نظام الحياة
- لا يحكم قيمه التي جعلها هو قيماً ثابتة في حياة البشر
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن المجتمع الجاهلي مفهوم كلي يمكن أن يتمثل، في الواقع، في مصاديق مختلفة ومتعددة. حيث أن أبعاد "الجاهلية" قد تكون عقدية، وقد تكون علمية معرفية، وقد تكون سياسية واقتصادية.

● التيمة الرابعة: قصور التحضر على المجتمع الإسلامي

➤ أفكارها المتكررة:

- "المجتمع الإسلامي" - بصفته تلك - هو وحده " المجتمع المتحضر"
- "المجتمع المسلم" هو " المجتمع المتحضر"
- كلمة " المتحضر " إذن لغو، لا يضيف شيئاً جديداً

- حين تكون أصرة التجمع الأساسية في مجتمع هي العقيدة والتصور والفكرة ومنهج الحياة
- ويكون هذا كله صادراً من إله واحد
- ليس صادراً من أرباب أرضية تتمثل فيها عبودية البشر للبشر
- ذلك التجمع ممثلاً لأعلى ما في " الإنسان " من خصائص
- والمجتمع الإسلامي وحده هو المجتمع الذي تمثل فيه العقيدة رابطة التجمع الأساسية
- العقيدة هي الجنسية التي تجمع
- والكل فيها أنداد يلتقون على أمر شرعه الله لهم
- فالمجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر يتعلق بإرادتهم الحرة واختيارهم الذاتي هو المجتمع المتحضر
- لا الأرض ولا الجنس ولا النسب ولا الصهر ولا القبلية ولا العشيرة
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن المجتمع "المتحضر" (من الحضارة) يقتصر فقط على المجتمع الإسلامي، دون جميع المجتمعات الأخرى غير الإسلامية. وقوام هذا "التحضر" الخاص بالمجتمع الإسلامي، ينبع من كون رابطة العقيدة هي ركيزة تماسك هذا المجتمع، وهي ركيزة تقوم على إرادة الناس الحرة دون باقي الروابط الاجتماعية الأخرى التي لا خيار فيها للناس، مثل الجنس والقبيلة والنسب.

● التيمة الخامسة: المجتمعات الجاهلية كيانات مُتخلفة

➤ أفكارها المنكررة:

- عصبية العشيرة والقبيلة والقوم والجنس واللون والأرض، عصبية صغيرة متخلفة
- عصبية جاهلية
- المجتمعات الجاهلية - بكل صورها المتعددة - مجتمعات متخلفة
- تتمثل السيادة العليا للبشر
- فأما حين تكون أصرة التجمع في مجتمع هي الجنس واللون والقوم والأرض

- فالإنسان يبقى إنساناً بعد الجنس واللون والقوم والأرض
- يملك - بمحض إرادته الحرة - أن يغير عقيدته وتصوره وفكره ومنهج حياته
- لا يملك أن يغير لونه ولا جنسه
- أما المجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن إرادتهم الإنسانية فهو المجتمع المتخلف

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن "المجتمعات الجاهلية"، غير الإسلامية، هي مجتمعات "مُتخَلِّفة" كُلِّها. وذلك لأن الرابطة الاجتماعية المؤسَّسة لهذه المجتمعات تقوم على أمر خارج عن إرادة واختيار أفرادها، كالجنس، العشيرة، والدم.

● التيمة السادسة: المصادر الإسلامية الوحيدة لعقيدة المسلم

➤ أفكارها المتكررة:

- المسلم لا يملك أن يتلقى في أمر يختص بحقائق العقيدة، أو التصور العام للوجود، أو يختص بالعبادة، أو يختص بالخلق والسلوك، والقيم الموازين، أو يختص بالمبادئ والأصول في النظام السياسي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنساني و بحركة التاريخ الإنساني.. إلا من ذلك المصدر الرباني
- ولا يتلق في هذا كله إلا عن مسلم يثق في دينه وتقواه
- فأما ما يتعلق بتفسير النشاط الإنساني
- التعلق بالنظرة إلى "نفس" الإنسان والى "حركة تاريخه"
- تفسير نشأة هذا الكون، ونشأة الحياة، ونشأة هذا الإنسان ذاته
- فلا يجوز للمسلم أن يتلقى فيه إلا عن مسلم، يثق في دينه وتقواه
- وألا يأخذ إلا من المصدر الرباني
- فلا يأخذ إلا عن مسلم تقي
- ولكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته
- ولا مقومات تصوره
- ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه
- ولا مذهب مجتمعه، ولا نظام حكمه، ولا منهج سياسته

- ولا أن يتلقى عن غير مسلم يثق في دينه وتقواه
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن على المسلم أن لا يأخذ شؤون عقيدته وسلوكه في الحياة سوى من مصدر رباني أو من مسلم موثوق في معرفته الإسلامية. ومنه، فإنه لا يجب، بالمقابل، أن يأخذ بالتفسيرات العلمية للنشاط الإنساني ولنشأة الكون، كما لا يجب عليه أن يأخذ بالنظريات العلمية في السياسة والاقتصاد والاجتماع.

● التيمة السابعة: مصادر علوم الكفاية الممكنة للمسلم

➤ أفكارها المتكررة:

- "الثقافة تراث إنساني" لا وطن له ولا جنس ولا دين.. هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة
- ولكن المسلم يملك أن يتلقى في العلوم البحتة، كالكيمياء، والطبيعة، والأحياء، والفلك، والطب، والصناعة، والزراعة، وطرق الإدارة - من الناحية الفنية الإدارية البحتة - وطرق العمل الفنية، وطرق الحرب والقتال - من الجانب الفني- إلى آخر ما يشبه هذا النشاط.. يملك أن يتلقى في هذا كله عن المسلم وغير المسلم
- الأصل في المجتمع المسلم حين يقوم، أن يسعى لتوفير هذه الكفايات في هذه الحقول كلها، باعتبارها فروض كفاية
- وإلا أثم المجتمع كله إذا لم يوفر هذه الكفايات
- لأنها من الأمور الداخلة في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: " انتم اعلم بأمر دنياكم"
- وهي لا تتعلق بتكوين تصور المسلم عن الحياة والكون والإنسان، وغاية وجوده، وحقيقة وظيفته، ونوع ارتباطاته بالوجود من حوله، بخالق الوجود كله، ولا تتعلق بالمبادئ والشرائع والأنظمة والأوضاع التي تنظم حياته أفراداً وجماعات، ولا تتعلق بالأخلاق والآداب والتقاليد والعادات والقيم والموازن التي تسود مجتمعه وتؤلف ملامح هذا المجتمع.. ومن ثم فلا خطر فيها من زيغ عقيدته، أو ارتداده إلى الجاهلية!

- الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم عن غير المسلم، أو عن غير التقي من المسلمين، في علم الكيمياء البحتة، أو الطبيعة

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أنه يمكن للمسلم أن يأخذ عن غير المسلم

المعارف العلمية الخاصة بـ"علوم الكفاية"، أي الطب والهندسة والفيزياء والفضاء... إلخ. حيث أن هذه المعرفة ليس منها خطر على عقيدة المسلم.

● التيمة الثامنة: وجوب عدم أخذ المسلم بنتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية

➤ أفكارها المتكررة:

- إن اتجاهات "الفلسفة" بجملتها، واتجاهات "تفسير التاريخ الإنساني" بجملتها، واتجاهات "علم النفس" بجملتها - عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامة لها- ومباحث "الأخلاق" بجملتها، واتجاهات " التفسيرات والمذاهب الاجتماعية" بجملتها - فيما عدا المشاهدات والإحصائيات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها ولا التوجيهات الكلية الناشئة عنها -.. إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي - أي غير الإسلامي- قديماً وحديثاً، متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادية جاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها -إن لم يكن كلها- يتضمن في أصوله المنهجية عداءً ظاهراً أو خفياً للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص!

- إن لدى المسلم الكفاية من بيان ربه الصادق عن تلك الشؤون

- محاولات البشر في هذه المجالات هزيلة ومضحكة

- الأمر يتعلق تعلقاً مباشراً بالعقيدة

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن على المسلم ألا يثق وألا يأخذ

بالمعارف والانتاجات العلمية الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وذلك

لكون هذه الحقول العلمية مرتبطة بتصورات اعتقادية جاهلية مخالفة للتصور

الثقافي الإسلامي من جهة، ولكون هذه المعارف مجرد محاولات هزيلة مثيرة

للسخرية ولا تفيد بشيء من جهة أخرى.

● التيمة التاسعة: مؤامرة اليهود على العالم

➤ أفكارها المتكررة:

- ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصاديق اليهود العالمية
 - يُهْمُّها تمبيع الحواجز كلها
 - لكي ينفذ اليهود إلى جسم العالم كله
 - يزاول اليهود فيه نشاطهم الشيطاني
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن هناك مؤامرة شيطانية مُدبّرة ضد العالم، يحيكها ويقودها اليهود. حيث تهدف إلى تمبيع الحدود والسيطرة على العالم، واستهداف الإسلام وتصوره الثقافي بشكل خاص من وراء ذلك.

● التيمة العاشرة: وجوب قيام العلوم البحتة على التصور الثقافي الإسلامي

➤ أفكارها المتكررة:

- الإسلام يعتبر أن هناك - فيما وراء العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية- نوعين اثنين من الثقافة
 - الثقافة الإسلامية القائمة على قواعد التصور الإسلامي
 - والثقافة الجاهلية القائمة على مناهج شتى
 - والثقافة الإسلامية شاملة لكل حقول النشاط الفكري الواقعي
 - ووجب على المسلم أن يرجع إلى مقومات تصوره وحدها
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن العلوم البحتة (العلوم الدقيقة) يجب أن تقوم على التصور الثقافي الإسلامي، أي على إبستمولوجيا إسلامية للعلوم. وذلك لكون التصور الثقافي الإسلامي يشمل جميع حقول النشاط الفكري للإنسان.

● التيمة الحادية عشر: المعيار الإسلامي الثنائي الصارم لشؤون الدين والدنيا

➤ أفكارها المتكررة:

- هناك وشيجة واحدة تربط الناس في الله فإذا انبثت هذه الوشيجة فلا صلة ولا مودة
- هناك حزبا واحدا لله لا يتعدد، وأحزابا أخرى كلها للشيطان وللطاغوت
- وأن هناك طريقا واحدا يصل إلى الله
- وأن هناك نظاما واحدا هو النظام الإسلامي وما عداه من النظم فهو جاهلية

- وأن هناك شريعة واحدة هي شريعة الله وما عداها فهو باطل
 - وأن هناك حقا واحدا لا يتعدد، وما عداه فهو الضلال
 - وان هناك دارا واحدة هي دار الإسلام
 - وما عداها فهو دار حرب
 - بهذه النصاعة الكاملة، وبهذا الجزم القاطع جاء الإسلام
 - هذا هو الإسلام . . هذا هو وحده
 - هذا هو وحده الإسلام، وهذه وحدها دار الإسلام
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن هناك تحديدا صارما واحدا لمعنى الإسلام، إن على المستوى التصوري العقدي أم على المستوى التشريعي العملي. وكل تصور أو فعل يُجانب هذه المعيارية الصارمة فهو ضلال وحرب وباطل وجاهلية.

● التيمة الثانية عشر: النفي المطلق للتعدد المعرفي للمسلم

➤ أفكارها المتكررة:

- إن الذي يكتب هذا الكلام إنسان عاش يقرأ أربعين سنة كاملة
 - فإنما عرف الجاهلية على حقيقتها، وعلى انحرافها، وعلى ضآلتها وعلى قزاتها
 - وعلم علم اليقين انه لا يمكن أن يجمع المسلم بين هذين المصدرين في التلقي
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن من المستحيل إطلاقا على المسلم أن يزواج في مصادر تَلَقِّيهِ بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي، وقد أسس الكاتب هذه الإطلاقيه النافية للمزاوجة المعرفية على تجربته الذاتية.

● التيمة الثالثة عشر: وطن المسلم وجنسيته الوحيدين

➤ أفكارها المتكررة:

- فلا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله، فتقوم الروابط بينه وبين سكانه على أساس الارتباط في الله
- ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته
- ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله

- ليست قرابة المسلم أباه وأمه وأخاه وزوجه وعشيرته، ما لم تتعقد الأصرة الأولى في الخالق
 - النصر تحت راية العقيدة دون سائر الرايات
 - بعد هذا كله لله، لا لمغنم ولا لسمعة ولا لحماية لأرض أو قوم
 - أو ذود عن أهل أو ولد إلا لحمايتهم من الفتنة عن دين الله
 - الوطن : دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله
 - والجنسية : عقيدة ومنهاج حياة
 - هذا التصور الرفيع للدار وللجنسية وللقرابة
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أنه لا وطن للمسلم ولا جنسية ولا حتى قرابة إلا تلك التي تقوم على أصرة الدين والعقيدة. ومنه فلا ينبغي للمسلم أن يدافع عن وطن أو جنسية أو قرابة لا تجمعهم بهم رابطة العقيدة.

خامسا. تحليل مضمون النص الرابع (نموذج أبو بكر البغدادي)

نتناول في هذا المحور تحليل مضمون النص الرابع، حسب منهجية التحليل الكيفي في إطار النظرية المؤسّسة. ويتكون هذا النص من جزأين اثنين: الجزء الأول عبارة تفرغ كتابي لجزء من كلمة صوتية بعنوان: "انفروا خفافا و ثقالا" لزعيم تنظيم "الدولة الإسلامية"، أو ما كان يسمى سابقا بـ "الدولة الإسلامية في العراق والشام" ويختصر في كلمة "داعش"، أبو بكر البغدادي الحسني القرشي، والتي بثتها مؤسسة الفرقان للإنتاج الإعلامي - الذراع الإعلامية لتنظيم الدولة الإسلامية - مساء اليوم الخميس 14 ماي 2015. والجزء الثاني هو تفرغ لرسالة صوتية كاملة بعنوان "رسالة إلى المجاهدين والأمة الإسلامية في شهر رمضان" لنفس الشخص، ومن بثّ نفس المؤسسة.

أ. مضمون النص

I. الجزء الأول للنص

جزء من كلمة "انفروا خفافا و ثقالا" لأبو بكر البغدادي الحسني القرشي.

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد إلا إله غلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمد عبده ورسوله، أما بعد؛

قال الله عز وجل: كتب عليكم القتال وهو كره لكم. وقال سبحانه: فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة، ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما. وقال تعالى: يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله إناقلتم إلى الأرض، أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة، فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل، إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضره شيئا، والله على كل شيء قدير. وقال سبحانه: ولو شاء الله لانتصر منهم ولكن ليلو بعضكم ببعض، واللذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم، سيهديهم ويصلح بالهم، ويدخلهم الجنة عرفها لهم. أيها المسلمون، يا من رضيتم بالله ربا وبالإسلام ديناً، وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا، يا من تشهدون ألا إله إلا الله وأن محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله، لن ينفعكم القول بلا عمل، فلا إيمان بلا عمل، فمن قال ربي الله، فعليه إن كان صادقا، أن يطيع الله عز وجل، الذي كتب القتال، أي فرضه على من يؤمن به، وأمر بالجهاد في سبيله، ووعد لمن امتثل أمره وأوعد لمن عصاه. ومن قال نبي محمد صلى الله عليه وسلم فعليه عن كان صادقا في دعواه أن يقتدي به صلى الله عليه وسلم الذي قال: والذي نفس محمد بيده لو لا أن اشق على المسلمين ما قعدت خلاف سرية تغزو في سبيل الله أبدا، ولكني لا أجد سعة فيتبعوني ولا تطيب أنفسهم فيتخلفون بعدي، والذي نفس محمد بيده لو ددت أن أغزو في سبيل الله فأقتل ثم أغزو فأقتل ثم أغزو فأقتل. فأين أنت أيها المسالم من أمر ربك، الذي أمرك بالصيام في أية واحدة وأمرك بالجهاد والقتال في عشرات الآيات، أين أنت من نبيك صلى الله عليه وسلم الذي تزعم أنك تقتدي به والذي أفنى عمره صلى الله عليه وسلم مجاهدا في سبيل الله مقاتلا لأعدائه، وقد كسرت في القتال ربايعيته، وشج في جبهته، ودخل في وجنتيه حلقتان من حلق المغفر، وهشمت البيضة على رأسه، وسال الدم على وجهه، بأبي هو وأمي ونفسي والناس أجمعين. أيها المسلم، يا من تزعم حب الله عز وجل وحب نبيه صلى الله عليه وسلم، إن كنت صادقا في زعمك، فأطع محبوبك وقاتل في سبيله، واقتدي بحبيبك صلى الله عليه وسلم. ولا تمت إلا وأنت مجاهد في سبيل الله. ألف لام ميم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم ولا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين، أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا ساء ما يحكمون من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت وهو السميع العليم. ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين، انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون. أيها المسلمون إن سنة الله

تبارك وتعالى أن يستمر الصراع بين الحق والباطل إلى قيام الساعة، ولن تجد لسنة الله تبديلاً، وقد ابتلى عباده سبحانه بهذا الصراع ليميز الخبيث من الطيب والكاذب من الصادق والمؤمن من المنافق. ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم. لقد فرض عليكم ربكم سبحانه الجهاد في سبيله، وأمركم بقتال أعدائه ليكفر عنكم سيئاتكم ويرفع درجاتكم ويتخذ منكم شهداء ويمحص المؤمنين ويمحق الكافرين وإلا فهو قادر سبحانه أن ينتصر منهم ولكن ليبلوكم. وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين، وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين. أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين. أيها المسلمون، من ظن منكم أن بمقدوره أن يسالم اليهود والنصارى والكفار ويسالمونه فيتعايش معهم ويتعايشون معه، وهو على دينه وتوحيده، فقد كذب صريح قول ربه عز وجل الذي يقول: ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم، ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا، ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم. فهذا حال الكفار مع المسلمين على قيام الساعة، ولن تجد لسنة الله تحويلاً. وإن قتال الكفار والهجرة والجهاد ماض على قيام الساعة. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها، وقال صلى الله عليه وسلم، الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، الأجر والمغرم. وقال صلى الله عليه وسلم، لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق، ظاهرين على يوم القيامة، فينزل عيسى ابن مريم فيقول أميرهم تعالى صل لنا فيقول لا إن بعضكم على بعض أمراء، تكرمة هذه الأمة. أيها المسلمون لا يظن أحدكم أن الحرب التي نخوضها هي حرب الدولة الإسلامية وحدها، وإنما هي حرب المسلمين جميعاً، حرب كل مسلم في كل مكان، وما الدولة الإسلامية إلا رأس الحربة فيها، وما هي إلا حرب أهل الإيمان ضد أهل الكفر، فانفروا إلى حربكم أيها المسلمون في كل مكان. فهي واجبة على كل مسلم مكلف، ومن يتخلف أو يفر يغضب الله عز وجل عليه، ويعذبه عذاباً أليماً. يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير، إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوما غيركم ولا تضره شيئا، ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه، إن الله لغني عن العالمين. فلا عذر لأي مسلم قادر على الهجرة إلى الدولة الإسلامية، أو قادر على حمل السلاح في مكانه، فإن الله تبارك وتعالى أمره بالهجرة والجهاد، وكتب عليه القتال، وإنا نستنفر كل مسلم في كل مكان للهجرة إلى الدولة الإسلامية أو القتال في مكانه حيث كان، ولا تظنوا أننا نستنفركم عن ضعف أو عجز، فإننا أقوىاء بفضل الله، أقوىاء بالله، بإيماننا به،

واستعانتنا به ولجونا إليه وتوكلنا عليه وحده لا شريك له، ويحسن ظننا به، لأن المعركة هي بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، فإن الله عز وجل سينصر جنده، ويستخلف عباده، ويحفظ دينه وإن كانت الأيام دول والحرب سجال وأن كان القرع يمسس الفريقين، لا نستنفرك أيها المسلم عن ضعف أو عجز، نستنفرك نصحا لك وحباً بك وشفقة عليك، نذكرك وندعوك حتى لا تبوء بغضب الله وعقابه، وحتى لا يفوتك هذا الخير الذي يناله المجاهدون في سبيل الله من خيري الدنيا والآخرة، من تكفير الذنوب وكسب الحسنات ورفع الدرجات والقرب من الله عز وجل ورفقة الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين، نستنفرك لتخرج من حياة الذل والمهانة والصغر، حياة التبعية والضياع والفراغ والفقر، إلى حياة العزة والكرامة والسيادة والغنى، وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب. أيها المسلمون، ما كان الإسلام يوماً دين السلام، إن الإسلام دين القتال. وقد بعث نبيكم صلى الله عليه وسلم بالسيف رحمة للعالمين، وأمر بالقتال حتى يعبد الله وحده. وقد قال صلى الله عليه وسلم للمشركين من قومه جئتم بالذبح وقد قاتل العرب والعجم والأحمر والأسود، وخرج بنفسه صلى الله عليه وسلم في عشرات الغزوات وخاض المعارك وما فتر عن الحرب يوماً. وقد خرج إلى تبوك لقتال الروم بنفسه وقد جاوز الستين من عمره صلى الله عليه وسلم. وقد توفي صلى الله عليه وسلم وهو يجهز بعث أسامة رضي الله عنه وكانت آخر وصايا صلى الله عليه وسلم أنفذوا بعث أسامة، وكذلك ظل صحابته من بعده والتابعين، ما لانوا ولا سالموا حتى ملكوا الأرض وفتحوا الشرق والغرب وخضعت لهم الأمم ودانت لهم البلاد بحد السيف وهكذا سيظل حال من يتبعهم إلى يوم الدين. وقد أخبرنا نبينا صلى الله عليه وسلم بالملاحم في آخر الزمان وبشرنا ووعدنا أننا سننتصر فيها وهو الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم.

II. الجزء الثاني للنص

نص "رسالة إلى المجاهدين والأمة الإسلامية" لأبو بكر البغدادي الحسني القرشي.

إن الحمد لله؛ نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلّل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله.

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ } [آل عمران: 102]، { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا } [النساء: 1]،

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِغِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَفَدَّ فَارَ فَوْزًا عَظِيمًا} [الأحزاب: 71، 70]، أما بعد:

فقال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: 183]، وقال تعالى: {شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} [البقرة: 185].
نهتئ أمة الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها؛ بحلول شهر رمضان المبارك، ونحمد الله سبحانه أن بلغنا هذا الشهر الفضيل، روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من صام رمضان إيمانًا واحتسابًا: غُفر له ما تقدم من ذنبه"، وقال: "من قام رمضان إيمانًا واحتسابًا: غُفر له ما تقدم من ذنبه"، فهنيئًا لكم يا عباد الله أن بلغكم الله هذا الشهر الكريم، واحمدوا الله واشكروه أن مدّ في أعماركم وفسح لكم أن تستدركوا ما فاتكم، فاستقبلوا رمضان بالتوبة النصوح والعزيمة الصادقة؛ {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ثُبُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ} [التحريم: 8]، {وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} [آل عمران: 133]، وليس من عمل في هذا الشهر الفضيل ولا في غيره أفضل من الجهاد في سبيل الله، فاجتنبوا هذه الفرصة، وسيروا على نهج سلفكم الصالح؛ انصروا دين الله بالجهاد في سبيل الله، فهتّبوا أيها المجاهدون في سبيل الله؛ أرهبوا أعداء الله، وابتغوا الموت مظانّه؛ فالدنيا زائلة فانية، والآخره دائمة باقية، {فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَالِكُمْ} [محمد: 35]، {إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ} [محمد: 36]، {وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} [العنكبوت: 64]، {وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلًا} [الكهف: 46]، وطوبى لمن فارق دنياه في رمضان، ولقي ربه في يوم من أيام المغفرة.

فيا أيها المجاهدون في سبيل الله؛ كونوا رهبان الليل فرسان النهار، أثلجوا صدور

قوم مؤمنين، وأروا الطواغيت منكم ما يحذرون.

أيها المجاهدون؛ إنه دين الله، وإنها سلعة الله، وإنها نفس واحدة، وأجل محدود؛ لا يتقدم ولا يتأخر، وإنما هي جنة ونار، وسعادة وشقاء؛ فأما دين الله فإنه منصور، وعد الله بنصره، وأما سلعة الله فإنها غالية ثمينة؛ "ألا إن سلعة الله غالية، ألا إن سلعة الله الجنة".
وأما النفس؛ فما أحقرها من نفس! وما أتعسها من نفس! وما أشقاها من نفس إن لم تطلب ما عند الله، وتنصر دين الله!

والله لن نكون مجاهدين إن بخلنا بأنفسنا أو أموالنا، والله لن نكون صادقين إن لم نجد بها لإعلاء كلمة الله ونصرة دين الله، {إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} [التوبة: 111].

السلح السلاح يا جنود الدولة! والنزال النزال! إياكم أن تغتروا أو تفتروا، واحذروا! فقد جاءتكم الدنيا راغمة، اركلوها بأرجلكم، وطأوها بأقدامكم، ودعوها خلف ظهوركم؛ فما عند الله خير وأبقى.

وإن أمة الإسلام؛ ترقب جهادكم ونزالكم بأعين الأمل، وإن لكم في شتى بقاع الأرض إخوانًا يُسامون سوء العذاب؛ أعراضًا تُنتهك، ودماء تُراق، وأسارى تُتن وتستصرخ، ويتامى وأراملٌ تشكو، وتكالى تنوح، ومساجد تُدنس، وحرمان تُستباح، وحقوقًا مسلوبة مغتصبة؛ في الصين والهند وفلسطين والصومال، في جزيرة العرب والقوقاز والشام ومصر والعراق، في إندونيسيا وأفغانستان والفلبين، في الأحواز وإيران، في باكستان وتونس وليبيا والجزائر والمغرب، في الشرق والغرب؛ فالهمة الهمة يا جنود الدولة الإسلامية! فإن إخوانكم في كل بقاع الأرض ينتظرون نجدتكم، ويرقبون طلائعكم، ويكفيكم ما وصلكم من مشاهد في إفريقيا الوسطى، ومن قبلها في بورما، وما خفي كان أعظم، فَوَ اللَّهُ لَنُتَأَرَنَّ! والله لَنُتَأَرَنَّ ولو بعد حين لَنُتَأَرَنَّ! ولنردنّ الصاع صاعات، والمكيال مكيال، {وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ}، [الشورى: 39]، والبادئ أظلم، واما قريب باذن الله؛ ليأتينّ يوم يمشي فيه المسلم في كل مكان: سيدًا كريمًا مهيبًا، مرفوع الرأس، محفوظ الكرامة، لا تتجرأ عليه جهة إلا وتؤدّب، ولا تمتد إليه يد سوء إلا وتقطع.

ألا فليعلم العالم: أننا اليوم في زمان جديد، ألا من كان غافلاً فلينتبه، ألا من كان نائمًا فلْيَفِظْ، ألا فليعلم من كان مصدومًا مذهولاً؛ إن للمسلمين اليوم كلمة، عالية مدوية، وأقدامًا ثقيلة؛ كلمة تُسمع العالم وتفهمه معنى الإرهاب، أقدامًا تدوس وثن القومية، وتحطم صنم الديمقراطية وتكشف زيفها، فاسمعي يا أمة الإسلام، اسمعي وعي، وقومي وانهضي؛ فقد أن لك أن تتحرري من قيود الضعف، وتقومي في وجه الطغيان؛ على الحكام الخونة، عملاء الصليبيين والملحدين، وحرّاس اليهود.

يا أمة الإسلام؛

لقد بات العالم اليوم في فسطاطين اثنتين، وخذقَين اثنتين، ليس لهما ثالث؛ فسطاط

إسلام وإيمان، وفسطاط كفر ونفاق، فسطاط المسلمين والمجاهدين في كل مكان، وفسطاط

اليهود والصليبيين وحلفائهم، ومعهم باقي أمم الكفر ومملته، تقودهم أمريكا وروسيا، وتحركهم اليهود.

ولقد انكسر المسلمون بعد أن سقطت خلافتهم، ثم زالت دولتهم؛ فاستطاع الكفر إذلال المسلمين واستضعافهم، والسيطرة عليهم في كل مكان، ونَهَبَ خيراتهم وثرواتهم، وسلبهم حقوقهم؛ وذلك عن طريق غزوهم واحتلال بلدانهم، وتنصيب حكام عملاء خونة؛ يحكمون المسلمين بالنار والحديد، رافعين شعارات براءة خداعة؛ كالحضارة والسلام والتعايش، والحرية والديمقراطية والعلمانية، والبعثية والقومية والوطنية، وغيرها من الشعارات الزائفة الكاذبة، وما زال أولئك الحكام يعملون جاهدين لاستعباد المسلمين، وسلبهم عن دينهم بتلك الشعارات؛ فإما أن ينسلخ المسلم عن دينه ويكفر بالله، ويخضع لقوانين الغرب والشرق الوضعية الشركية، بكل ذل وخنوع، ويعيش تابعًا حقيرًا مُهَانًا، مرددًا لتلك الشعارات، منزوع الإرادة، مسلوب الكرامة، وإما أن يُضطهد ويُحارب ويُشرد، أو يُقتل أو يُسجن ويُسام سوء العذاب بدعوى الإرهاب.

فإن الإرهاب: أن تكفر بتلك الشعارات وتؤمن بالله، إن الإرهاب أن تحتكم لشرع الله، إن الإرهاب أن تعبد الله كما أمر الله، إن الإرهاب أن ترفض الذل والخنوع والخضوع والتبعية، إن الإرهاب أن يعيش المسلم حرًا عزيزًا كريمًا مسلمًا، إن الإرهاب أن تطالب بحقوقك ولا تتنازل عنها.

وليس إرهابًا أن يُقتل المسلمون، وتُحرق بيوتهم في بورما، ويُقطعون أشلاء في الفلبين وأندونيسيا وكشمير وتبقر بطونهم.

ليس إرهابًا أن يُقتلوا ويُشردوا في القوقاز، ليس إرهابًا أن تُقام لهم المقابر الجماعية في البوسنة والهرسك وتُنصر أطفالهم، ليس إرهابًا أن تُهدم بيوت المسلمين في فلسطين، وتُغتصب أرضهم، وتنتهك أعراضهم، وتُدنّس حرماهم، ليس إرهابًا أن تُحرق المساجد في مصر، وتُهدم بيوت المسلمين، وتُغتصب النساء العفيفات، ويُقمع المجاهدون في سيناء وغيرها.

ليس إرهابًا أن يُسام المسلمون سوء العذاب، ويُخسف بهم، ويُذّلون ويُهانون، ويُحرمون من أبسط حقوقهم في تركستان الشرقية، وفي إيران.

ليس إرهابًا أن تُملأ السجون بالمسلمين في كل مكان، ليس إرهابًا أن تُحارب العقّة ويُمنع الحجاب في فرنسا وتونس وغيرها، ويُنتشر الخنا والعهر والزنا.

ليس إرهابًا أن يُسبّ رب العزة، ويُشتم الدين، ويُستهزأ بنبيينا صلى الله عليه وسلم. ليس إرهابًا أن يُذبح المسلمون في إفريقيا الوسطى، ويُحرقون كالنعا، ولا من باكٍ ولا

مستنكر، كل هذا ليس إرهابًا، بل حرية وديمقراطية وسلام، وأمن وتعايش، فحسبنا الله ونعم الوكيل، { وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ } [البروج: 8]

أيها المسلمون في كل مكان؛

أبشروا وأملوا خيرًا، وارفعوا رؤوسكم عاليًا؛ فإن لكم اليوم بفضل الله دولة وخلافة، تعيد كرامتكم وعزّتكم، وتسترجع حقوقكم وسيادتكم، دولة تأخى فيها الأعجمي والعربي، والأبيض والأسود، والشرقي والغربي، خلافة جمعت القوقازي والهندي والصيني، والشامي والعراقي واليميني والمصري والمغربي، والأمريكي والفرنسي والألماني والأسترالي، ألف الله بين قلوبهم، وأصبحوا بنعمة الله إخوانًا متحابين فيه، واقفين في خندق واحد؛ يدافع بعضهم عن بعض، ويحمي بعضهم بعضًا، ويفدي بعضهم بعضًا، امتزجت دماؤهم تحت راية واحدة، وغاية واحدة، في فسطاط واحد، متنعمين متلذذين بهذه النعمة؛ نعمة الأخوة الإيمانية، التي لو ذاق طعمها الملوك: لتركوا ملكهم وقاتلوهم عليها، فالحمد لله والشكر لله.

فهلّموا إلى دولتكم أيها المسلمون، نعم دولتكم؛ هلّموا؛ فليست سوريا للسوريين، وليس العراق للعراقيين؛ إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين. الدولة دولة المسلمين، والأرض أرض المسلمين، كل المسلمين.

فيا أيها المسلمون في كل مكان؛ من استطاع الهجرة إلى الدولة الإسلامية فليهاجر؛ فإن الهجرة إلى دار الإسلام واجبة؛ قال تعالى: { إِنَّ الَّذِينَ تَوَقَّأَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا } [النساء: 97].

ففرّوا أيها المسلمون بدينكم إلى الله مهاجرين، { وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مَرَاغِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا } [النساء: 100].

ونخص بنداينا طلبة العلم والفقهاء والدعاة، وعلى رأسهم القضاة وأصحاب الكفاءات؛ العسكرية والإدارية والخدمية، والأطباء والمهندسين في كافة الاختصاصات والمجالات، ونستنفرهم، ونذكّرهم بتقوى الله؛ فإن النفير واجب عليهم وجوبًا عينيًّا؛ لحاجة المسلمين الماسّة إليهم؛ فإن الناس يجهلون دينهم، ومتعطّشون لمن يعلمهم ويفقههم، فاتقوا الله يا عباد الله.

ويا جنود الدولة الإسلامية؛

لا تهولتكم كثرة أعدائكم؛ فإن الله معكم، وإنّي لا أخشى عليكم عدوًّا من غيركم، ولا أخشى عليكم حاجة أو فقرًا؛ فإن الله تعالى ضمن لنبيكم صلى الله عليه وسلم ألا يهلككم بسنة،

أو يسلط عليكم عدوًا يستبيح بيضتكم، وجعل رزقكم تحت ظل رماحكم، وإنما أخشى عليكم منكم؛ من ذنوبكم، ومن أنفسكم.

تطوعوا ولا تنازعوا، واثقفوا ولا تختلفوا، واتقوا الله في سرركم وعلنكم، وظاهركم وباطنكم، اجتنبوا المعاصي، وأخرجوا من صفوفكم من يجاهر بمعصية، وإياكم والعجب والغرور والكبر، ولا تغتروا ببعض انتصاراتكم، انكسروا لله وتواضعوا، ولا تتكبروا على عباد الله، ولا تستهينوا بعدوكم مهما كثرت قوتكم وازداد عددكم.

وأوصيكم بالمسلمين وعشائر أهل السنة خيرًا، فاسهروا على أمنهم وراحتهم، وكونوا لهم معينًا، قابلوا الإساءة منهم بالإحسان، وألزموا معهم الرفق، وغلبوا العفو والصفح، واصبروا وصابروا ورابطوا، واعلموا أنكم اليوم حراس الدين وحماة بيضة الإسلام، وأن أمامكم معامع وملاحم، وإن أفضل موطن ثراق به دماؤكم: في فكاك أسرى المسلمين، تحت أسوار سجون الطواغيت، فأعدوا عدتكم، وتزودوا بالتقوى، وواظبوا على قراءة القرآن وتدبره والعمل به.

هذه وصيتي لكم؛ إن التزمتوها: لفتحن روما، وأتملكن الأرض إن شاء الله. {رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ} [آل عمران: 53] {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفُ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ} [البقرة: 286].

ب. تحليل مضمون النص

سوف نعتمد في تحليل مضمون هذا النص على فرز الأفكار المهمة، أو وحدات التحليل، في البداية. وذلك وفق الإطار المرجعي المشار إليه في المحور الأول من هذا المبحث. ثم بعد ذلك سنعمل على تكوين فئات التصنيف، أو التيمات، من خلال التركيب اللفظي لفئات التحليل؛ كما تم القيام به خلال تحليل مضمون النصوص الثلاثة السابقة.

I. وحدات التحليل

وحدات التحليل هي عبارة عن الأفكار المهمة أو المتكررة، حسب الإطار المرجعي للتحليل. وهي عبارة عن ألفاظ وعبارات تحمل دلالة معينة بالنسبة للسياق الجزئي للبحث،

الإطار البحثي للإشكالية الفرعية. ويتم استخراج هذه الأفكار المهمة باستخدام تقنية الترميز، الانتقاء المعلم. وقد تم ترميز الأفكار المهمة لهذا النص عن طريق تسويد مجموعة من عباراته، كما هو مبين في النص، باعتبارها وحدات تحليل النص. وهي كالآتي:

- (1) فمن قال ربي الله، فعليه إن كان صادقا، أن يطيع الله عز وجل، الذي كتب القتال، أي فرضه على من يؤمن به، وأمر بالجهاد في سبيله، ووعد لمن امتثل أمره وأوعد لمن عصاه
- (2) فأين أنت أيها المسالم من أمر ربك، الذي أمرك بالصيام في أية واحدة وأمرك بالجهاد والقتال في عشرات الآيات
- (3) إن كنت صادقا في زعمك، فأطع محبوبك وقاتل في سبيله
- (4) واقتدي بحبيبك صلى الله عليه وسلم
- (5) ولا تمت إلا وأنت مجاهد في سبيل الله
- (6) لقد فرض عليكم ربكم سبحانه الجهاد في سبيله
- (7) من ظن منكم أن بمقدوره أن يسالم اليهود والنصارى والكفار ويسالمونه فيتعايش معهم ويتعايشون معه، وهو على دينه وتوحيده، فقد كذب صريح قول ربه عز وجل
- (8) فهذا حال الكفار مع المسلمين على قيام الساعة
- (9) أيها المسلمون لا يظن أحدكم أن الحرب التي نخوضها هي حرب الدولة الإسلامية وحدها، وإنما هي حرب المسلمين جميعا
- (10) حرب كل مسلم في كل مكان
- (11) ما الدولة الإسلامية إلا رأس الحربة فيها
- (12) وما هي إلا حرب أهل الإيمان ضد أهل الكفر،
- (13) فلا عذر لأي مسلم قادر على الهجرة إلى الدولة الإسلامية
- (14) أو قادر على حمل السلاح في مكانه
- (15) الله تبارك وتعالى أمره بالهجرة والجهاد
- (16) وكتب عليه القتال
- (17) وإنا نستنفر كل مسلم في كل مكان للهجرة إلى الدولة الإسلامية
- (18) لا نستنفرك أيها المسلم عن ضعف أو عجز، نستنفرك نصحا لك وحباً بك وشفقة عليك، نذكرك ونذعوك حتى لا تبوء بغضب الله وعقابه، وحتى لا يفوتك هذا الخير الذي يناله

- المجاهدون في سبيل الله من خيرى الدنيا والآخرة، من تكفير الذنوب وكسب الحسنات ورفع الدرجات والقرب من الله عز وجل ورفقة الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين
- 19) أيها المسلمون، ما كان الإسلام يوماً دين السلام، إن الإسلام دين القتال
- 20) وقد بعث نبيكم صلى الله عليه وسلم بالسيف رحمة للعالمين
- 21) وأمر بالقتال حتى يعبد الله وحد
- 22) وليس من عمل في هذا الشهر الفضيل ولا في غيره أفضل من الجهاد في سبيل الله
- 23) انصروا دين الله بالجهاد في سبيل الله
- 24) فهبّوا أيها المجاهدون في سبيل الله؛ أرهبوا أعداء الله، وابتغوا الموت مظانّه
- 25) فالدنيا زائلة فانية، والآخرة دائمة باقية
- 26) فيا أيها المجاهدون في سبيل الله؛ كونوا رهبان الليل فرسان النهار، أثلجوا صدور قوم مؤمنين، وأروا الطواغيت منكم ما يحذرون.
- 27) السلاح السلاح يا جنود الدولة! والنزال النزال!
- 28) لقد بات العالم اليوم في فسطاطين اثنين، وخذقَين اثنين، ليس لهما ثالث؛ فسطاط إسلام وإيمان، وفسطاط كفر ونفاق، فسطاط المسلمين والمجاهدين في كل مكان، وفسطاط اليهود والصليبيين وحلفائهم، ومعهم باقي أمم الكفر وملله
- 29) فإن الإرهاب: أن تكفر بتلك الشعارات وتؤمن بالله
- 30) إن الإرهاب أن تحتكم لشرع الله
- 31) إن الإرهاب أن ترفض الذل والخنوع والخضوع والتبعية
- 32) وليس إرهاباً أن يُقتل المسلمون، و تُحرق بيوتهم في بورما، ويُقطّعون أشلاء في الفلبين وأندونيسيا وكشمير وتُبقّر بطونهم
- 33) ليس إرهاباً أن يُقتلوا ويُشرّدوا في القوقاز
- 34) ليس إرهاباً أن تُهدم بيوت المسلمين في فلسطين
- 35) ليس إرهاباً أن تُحرق المساجد في مصر، وتُهدم بيوت المسلمين
- 36) ليس إرهاباً أن يُسام المسلمون سوء العذاب
- 37) فاهلموا إلى دولتكم أيها المسلمون
- 38) نعم دولتكم؛ هلموا
- 39) فليست سوريا للسوريين
- 40) وليس العراق للعراقيين
- 41) إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده

- (42) الدولة دولة المسلمين، والأرض أرض المسلمين، كل المسلمين
- (43) فإيا أيها المسلمون في كل مكان؛ من استطاع الهجرة إلى الدولة الإسلامية فليهاجر
- (44) فإن الهجرة إلى دار الإسلام واجبة
- (45) ففرّوا أيها المسلمون بدينكم إلى الله مهاجرين
- (46) ونخص بنداينا طلباً العلم والفقهاء والدعاة
- (47) وعلى رأسهم القضاة وأصحاب الكفاءات
- (48) ونستنفرهم، ونذكّرهم بتقوى الله؛ فإن النفير واجب عليهم وجوباً عينياً؛ لحاجة المسلمين
- الماسّة إليهم

II. فئات التصنيف

فئة التصنيف، أو التيمة، هي عبارة عن مجموعة من وحدات التحليل ذات الدلالات والمعاني المشتركة، أي تلك الأفكار المتكررة. وقد تم تكوين مجموعة من فئات التصنيف من خلال وحدات التحليل المستخرجة، سابقاً، من النص. وهي كالآتي:

● التيمة الأولى: الحجاج على شرعية الجهاد ومكانة المجاهدين

➤ أفكارها المتكررة:

- فمن قال ربي الله، فعليه إن كان صادقاً، أن يطيع الله عز وجل، الذي كتب القتال، أي فرضه على من يؤمن به، وأمر بالجهاد في سبيله، ووعد لمن امتثل أمره وأوعد لمن عصاه
- فأين أنت أيها المسلم من أمر ربك، الذي أمرك بالصيام في أية واحدة وأمرك بالجهاد والقتال في عشرات الآيات
- إن كنت صادقاً في زعمك، فأطع محبوبك وقاتل في سبيله
- واقتدي بحبيبك صلى الله عليه وسلم
- ولا تمت إلا وأنت مجاهد في سبيل الله
- لقد فرض عليكم ربكم سبحانه الجهاد في سبيله
- وليس من عمل في هذا الشهر الفضيل ولا في غيره أفضل من الجهاد في سبيل الله
- انصروا دين الله بالجهاد في سبيل الله

- فهتوا أيها المجاهدون في سبيل الله؛ أرهبوا أعداء الله، وابتغوا الموت مظانته
 - فالدنيا زائلة فانية، والآخرة دائمة باقية
 - فيا أيها المجاهدون في سبيل الله؛ كونوا رهبان الليل فرسان النهار، أثلجوا صدور قوم مؤمنين، وأروا الطواغيت منكم ما يحذرون.
 - السلاح السلاح يا جنود الدولة! والنزال النزال!
- **تعليق:** تكشف وحدات تحليل هذه التيمة عن المحاجبة الذاتية التي يجريها قائد "الدولة الإسلامية" بخصوص واجبيّة الجهاد، حيث يحاول أن يثبت من خلالها أنه من الواجب على كل مسلم القتال جهادا في سبيل الله. كما أنه يزيد في تأكّيده على واجبيّة الجهاد من خلال إظهار الشرف والمكانة الرفيعين اللذين يُجازى بهما المسلم المجاهد.

● التيمة الثانية: انقسام العالم بين الإسلام والكفر

➤ أفكارها المتكررة:

- من ظن منكم أن بمقدوره أن يسالم اليهود والنصارى والكفار ويسالمونه فيتعاش معهم ويتعاشون معه، وهو على دينه وتوحيده، فقد كذب صريح قول ربه عز وجل
 - فهذا حال الكفار مع المسلمين على قيام الساعة
 - وما هي إلا حرب أهل الإيمان ضد أهل الكفر
 - لقد بات العالم اليوم في فسطاطين اثنين، وخذقّين اثنين، ليس لهما ثالث؛ فسطاط إسلام وإيمان، وفسطاط كفر ونفاق، فسطاط المسلمين والمجاهدين في كل مكان، وفسطاط اليهود والصليبيين وحلفائهم، ومعهم باقي أمم الكفر ومملته
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن العالم كله مُقسم، حسب تصور قائد "الدولة الإسلامية" إلى قسمين اثنين لا ثالث لهما: قسم المسلمين، وقسم الكافرين غير المسلمين. وبناء على هذا التقسيم الصارم، لا يمكن أن يكون بين هذين القسمين سوى الحرب والقتال.

● التيمة الثالثة: كل المسلمين معيون بالحرب

➤ أفكارها المتكررة:

- أيها المسلمون لا يظن أحدكم أن الحرب التي نخوضها هي حرب الدولة الإسلامية وحدها، وإنما هي حرب المسلمين جميعا
 - حرب كل مسلم في كل مكان
 - ما الدولة الإسلامية إلا رأس الحربة فيها
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن جميع المسلمين في العالم يجب عليهم، حسب قائد "الدولة الإسلامية"، أن يشتركوا في الحرب التي تقودها دولته ضد الكافرين، وذلك لأنها حرب تخصهم جميعا ولا تخص "الدولة الإسلامية" وحدها.

● التيمة الرابعة: الهجرة إلى "الدولة الإسلامية" واجبة

➤ أفكارها المتكررة:

- فلا عذر لأي مسلم قادر على الهجرة إلى الدولة الإسلامية
- أو قادر على حمل السلاح في مكانه
- الله تبارك وتعالى أمره بالهجرة والجهاد
- وإنا نستنفر كل مسلم في كل مكان للهجرة إلى الدولة الإسلامية
- لا نستنفرك أيها المسلم عن ضعف أو عجز، نستنفرك نصحا لك وحبا بك وشفقة عليك، نذكرك وندعوك حتى لا تبوء بغضب الله وعقابه، وحتى لا يفوتك هذا الخير الذي يناله المجاهدون في سبيل الله من خيري الدنيا والآخرة، من تكفير الذنوب وكسب الحسنات ورفع الدرجات والقرب من الله عز وجل ورفقة الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين
- فيا أيها المسلمون في كل مكان؛ من استطاع الهجرة إلى الدولة الإسلامية فليهاجر
- فإن الهجرة إلى دار الإسلام واجبة
- ففرّوا أيها المسلمون بدينكم إلى الله مهاجرين

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن مسألة الهجرة إلى "الدولة الإسلامية"

في بلاد الشام، حسب قائدها، هي عمل واجب، ذو شرعية دينية، على كل مسلم قادر على الهجرة وحمل السلاح.

● التيمة الخامسة: القتال في الإسلام عبادة

➤ أفكارها المتكررة:

- وكتب عليه القتال
 - أيها المسلمون، ما كان الإسلام يوماً دين السلام، إن الإسلام دين القتال
 - وقد بعث نبيكم صلى الله عليه وسلم بالسيف رحمة للعالمين
 - وأمر بالقتال حتى يعبد الله وحد
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن القتال في الإسلام يعتبر، حسب قائد "الدولة الإسلامية" عمل عبادة واجب، فالإسلام في هذا المنظور ليس سوى دين قتال وسيف. ومنه، فإن هذا العمل القتالي له مسوغات دينية مقدسة توجب على المسلم، مثله في ذلك مثل باقي العبادات الواجبة الأخرى.

● التيمة السادسة: الإرهاب ما يفعل المسلم لا ما يُفعل به

➤ أفكارها المتكررة:

- إن الإرهاب أن تحتكم لشرع الله
- إن الإرهاب أن ترفض الذل والخنوع والخضوع والتبعية
- وليس إرهاباً أن يُقتل المسلمون، وتُحرق بيوتهم في بورما، ويُقطَّعون أشلاء في الفلبين وأندونيسيا وكشمير وتُبقَّر بطونهم
- ليس إرهاباً أن يُقتلوا ويُشرِّدوا في القوقاز
- ليس إرهاباً أن تُهدم بيوت المسلمين في فلسطين
- ليس إرهاباً أن تُحرق المساجد في مصر، وتُهدم بيوت المسلمين
- ليس إرهاباً أن يُسام المسلمون سوء العذاب
- فإن الإرهاب: أن تكفر بتلك الشعارات وتؤمن بالله

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة تصور قائد "الدولة الإسلامية" لمفهوم الإرهاب، الذي تُتهم به دولته. حيث يرى أن الإرهاب هو كل ما يفعله المسلمون فقط، في حين أن كل فعل مشابه لما يفعله المسلمون لا يسمى كذلك إن اقترفه غير المسلمين. يمكن اعتبار هذه المقاربة المفهومية محاججة حول شرعية مفهوم الإرهاب.

● التيمة السابعة: الهجرة إلى وطن العقيدة الإسلامية

➤ أفكارها المتكررة:

- فاهلوا إلى دولتكم أيها المسلمون
 - نعم دولتكم؛ هلموا
 - فليست سوريا للسوريين
 - وليس العراق للعراقيين
 - إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده
 - الدولة دولة المسلمين، والأرض أرض المسلمين، كل المسلمين
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة تحريض قائد "الدولة الإسلامية"، أو أمير المؤمنين، المسلمين في جميع أنحاء العالم على ترك بلدانهم الأصلية والهجرة إلى "وطن العقيدة" حيث "دولة المسلمين" و"أرض المسلمين".

● التيمة الثامنة: هجرة النخبة الإسلامية واجبة

➤ أفكارها المتكررة:

- ونخص بنداننا طلبة العلم والفقهاء والدعاة
 - وعلى رأسهم القضاة وأصحاب الكفاءات
 - ونستنفرهم، ونذكّرهم بتقوى الله؛ فإن النفير واجب عليهم وجوباً عينياً؛
لحاجة المسلمين الماسّة إليهم
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة تأكيداً عينياً على ضرورة ووجوب هجرة الأدمغة والكفاءات العلمية المسلمة إلى "الدولة الإسلامية" في بلاد الشام، وذلك

نظرا لما لهذه المكونات من كفاءات معرفية وإمكانات عملية يمكن لها أن تساهم في قضاء حوائج ومصالح المسلمين في هذه الدولة.

سادسا. تحليل مضمون النص الخامس (نموذج محمد عبد السلام الفرج)

نتناول في هذا المحور تحليل مضمون النص الخامس، حسب منهجية التحليل الكيفي في إطار النظرية المؤسّسة دائما. ويتكون هذا النص من مجموعة من المقتطفات المكتوبة المختارة من كتاب "الجهاد: الفريضة الغائبة" لصاحبه محمد عبد السلام الفرج، زعيم "تنظيم الجهاد" بمصر خلال نهاية سنوات السبعينات وبداية سنوات الثمانينات. وأحد أبرز المنظرين والمحرّضين على عملية اغتيال الرئيس المصري السابق أنور السادات، وقد تم إعدامه في هذه القضية.

أ. مضمون النص

مقتطفات من كتاب "الجهاد: الفريضة الغائبة" لمحمد عبد السلام الفرج.

- فإن الجهاد في سبيل الله بالرغم من أهميته القصوى وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين فقد أهمله علماء العصر وتجاهلوه بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد، أثر كل مسلم ما يهوى من أفكاره وفلسفاته على خير طريق رسمه الله سبحانه وتعالى لعزة العباد. والذي لا شك فيه هو أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف ولذلك يقول صلى الله عليه وسلم: (بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري) ومن تشبه بقوم فهو منهم).. (أخرجه الإمام أحمد عن ابن عمر). ويقول ابن رجب: (قوله صلى الله عليه وسلم بعثت بالسيف) يعني أن الله بعثه داعياً بالسيف إلى توحيد الله بعد دعائه بالحجة فمن لم يستجب إلى التوحيد بالقرآن والحجة والبيان دعي بالسيف.³⁰³
- ويخاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم طواغيت مكة وهو بها (استمعوا يا معشر قريش، أما والذي نفس محمد بيده لقد جنتكم بالذبح) فأخذ القوم كلمته حتى ما بقي فيهم إلا كأنما على رأسه الطير واقع، وحتى أن أشدهم عليه ليلقاه بأحسن ما يجد من القول حتى إنه ليقول:

³⁰³ الفرج محمد عبد السلام. (بدون تاريخ). الجهاد: الفريضة الغائبة. الناشر غير معروف. ص 5-6.

انطلق يا أبا القاسم راشدا فوا الله ما كنت جهولاً، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لقد جئتمكم بالذبح) وقد رسم الطريق القويم الذي لا جدال فيه ولا مهادنة مع أئمة الكفر وقادة الضلال وهو في قلب مكة³⁰⁴.

- هو فرض أنكره بعض المسلمين وتغافل عنه البعض مع أن الدليل على فرضية قيام الدولة واضح يبين في كتاب الله تبارك وتعالى فالله سبحانه وتعالى يقول : ((وان احكم بينهم بما أنزل الله)) .. ويقول .. ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)) .. ويقول جل وعلا في سورة النور عن فرضية أحكام الإسلام : ((سورة أنزلناها وفرنناها)) ومنه فإن حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين ولكون أحكام الله فرض على المسلمين فبالتالي قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين، لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأيضاً إذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال. ولقد أجمع المسلمون على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة وهي الدولة الإسلامية ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية فعلى كل مسلم السعي لإعادة الخلافة بجد لكيلا يقع تحت طائلة الحديث، والمقصود بالبيعة بيعة الخلافة³⁰⁵.

- والأحكام التي تعلقو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر بل هي قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين ويقول الله سبحانه وتعالى في سورة المائدة .. ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)) (5- 44). فبعد ذهاب الخلافة نهائياً عام 1924 واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها كفار.. أصبحت حالتهم هي نفس حالة التتار كما ثبت في تفسير بن كثير لقوله سبحانه وتعالى في سورة المائدة (5-50) ((أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون)) .. قال ابن كثير: (ينكر الله تعالى على من خرج من حكم الله - الحكم المشتمل على كل خير الناهي عن كل شر- وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وصفها الرجال بلا مستند من شريعة الله كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يصنعونها بأرائهم وأهوائهم ، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة من ملكهم جنكيز خان الذي وضع لهم الياسق وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظرة وهواه فصارت شرعاً متبعاً يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فمن فعل ذلك كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يحكم سواه من كثير ولا قليل) ..

³⁰⁴ نفس المرجع. ص 6.
³⁰⁵ نفس المرجع. ص 9.

أبن كثير الجزء الثاني ص 67 .. وحكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها من ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم - هذا بالإضافة إلي قضية الحكم. يقول شيخ الإسلام بن تيمية في كتاب الفتاوى الكبرى باب الجهاد ص 288 الجزء الرابع: (ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وبتفاق جميع المسلمين أن من سوغ إتباع غير دين الإسلام أو إتباع شريعة غير شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب كما قال تعالى: (إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً أولئك هم الكافرون حقاً واعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً) (4- 150).³⁰⁶

- فحكام هذا العصر في ردة عن الإسلام تربوا على موائد الاستعمار .. سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية - فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن صلى وصام وأدعى أنه مسلم - ، ويقول ابن تيمية ص 293 : (وقد استقرت السنة بان عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة منها أن المرتد يقتل وإن كان عاجز عن القتال بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس هو من أهل القتال فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك وأحمد ولهذا كان مذهب الجمهور أن المرتد يقتل كما هو مذهب مالك والشافعي وأحمد ومنها أن المرتد لا يرث ولا يناكح ولا تأكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلي إلى غير ذلك من الأحكام ، وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلي عن شرائعه) ، إذاً فما موقف المسلمين من هؤلاء؟! يقول ابن تيمية أيضاً في نفس الباب ص 281 : (كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنها يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين، وأن تكلمت بالشهادتين فإذا اقرروا بالشهادتين وامتنعوا عن الصلوات الخمس وجب قتالهم حتى يصلوا وإن امتنعوا عن الزكاة وجب قتالهم حتى يؤدوا الزكاة كذلك وإن امتنعوا عن صيام شهر رمضان أو حج البيت العتيق وكذلك إن امتنعوا عن تحريم الفواحش أو الزنا أو الميسر أو الخمر أو غير ذلك من محرمات الشريعة وكذلك إن امتنعوا عن الحكم في الدماء والأموال والأعراض والأبضاع ونحوها بحكم الكتاب والسنة، وكذلك إن امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الكفار إلى أن يسلموا ويؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون.³⁰⁷

- وهناك قول بأن ميدان الجهاد اليوم هو تحرير القدس كأرض مقدسة والحقيقة أن تحرير الأراضي المقدسة أمر شرعي واجب على كل مسلم ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم

³⁰⁶ نفس المرجع. ص 9-10.

³⁰⁷ محمد عبد السلام الفرج، الجهاد: الفريضة الغائبة، PDF، ص: 12 و 13.

وصف المؤمن بأنه كيس فطن، أي أنه يعرف ما ينفع وما يغير، ويقدم الحلول الحازمة الجذرية، وهذه نقطة تستلزم توضيح الآتي: أولاً: أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد. ثانياً: أن دماء للمسلمين ستنزف حتى وإن تحقق النصر .. فالسؤال الآن هل هذا النصر لصالح الدولة الإسلامية القائمة؟ أم أن هذا النصر هو لصالح الحكم الكافر وهو تثبيت لأركان الدولة الخارجة عن شرع الله .. وهؤلاء الحكام إنما ينتهزون فرصة أفكار هؤلاء المسلمين الوطنية في تحقيق أغراضهم الغير إسلامية وإن كان ظاهرها الإسلام، فالقتال يجب أن يكون تحت راية مسلمة وقيادة مسلمة ولا خلاف في ذلك . ثالثاً: إن أساس وجود الاستعمار في بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام، فالبدء بالقضاء على الاستعمار هو عمل غير مجدي وغير مفيد وما هو إلا مضيعة للوقت، فعلى أن نركز على قضيتنا الإسلامية وهي إقامة شرع الله أولاً في بلادنا وجعل كلمة الله هي العليا .. فلا شك أن ميدان الجهاد هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل ومن هنا تكون الانطلاقة³⁰⁸.

- ويجدر بنا في هذا الصدد الرد على من قال أن الجهاد في الإسلام للدفاع وأن الإسلام لم ينشر بالسيف وهذا قول باطل رده عدد كبير ممن يبرز في مجال الدعوة الإسلامية والصواب يجيب به رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما سئل {أي الجهاد في سبيل الله .. قال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله} فالقتال في الإسلام هو لرفع كلمة الله في الأرض سواء هجوماً أو دفاعاً .. والإسلام انتشر بالسيف ولكن في وجه أئمة الكفر الذين حجبه عن البشر، وبعد ذلك لا يكره أحد .. فواجب على المسلمين أن يرفعوا السيوف في وجوه القادة الذين يحجبون الحق ويظهرون الباطل وإلا لن يصل الحق إلى قلوب الناس.³⁰⁹

- ولا يجب على المسلم إلا أن يعد نفسه للجهاد في سبيل الله .. والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: (انتدب الله لمن خرج في سبيل الله لا يخرج إلا الجهاد في سبيل الله وإيمان به وتصديق برسوله فهو على ضامن أن ادخله الجنة أو ارحمه إلى مسكنه الذي خرج منه نائلاً ما نال من أجر أو غنيمة) متفق عليه. ويقول صلى الله عليه وسلم: (من سأل الشهادة فصدق بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه).. رواه مسلم والبيهقي.³¹⁰

ب. تحليل مضمون النص

سوف نعتمد في تحليل مضمون هذا النص على فرز الأفكار المهمة، أو وحدات التحليل، في البداية. وذلك وفق الإطار المرجعي المشار إليه في المحور الأول من هذا

³⁰⁸ نفس المرجع. ص 27-28.

³⁰⁹ نفس المرجع. ص 28-29.

³¹⁰ نفس المرجع. ص 37-38.

المبحث. ثم بعد ذلك سنعمل على تكوين فئات التصنيف، أو التيمات، من خلال التركيب اللفظي لفئات التحليل؛ كما تم القيام به خلال تحليل مضمون النصوص السابقة.

I. وحدات التحليل

وحدات التحليل هي عبارة عن الأفكار المهمة أو المتكررة، حسب الإطار المرجعي للتحليل. وهي عبارة عن ألفاظ وعبارات تحمل دلالة معينة بالنسبة للسياق الجزئي للبحث، الإطار البحثي للإشكالية الفرعية. ويتم استخراج هذه الأفكار المهمة باستخدام تقنية الترميز، الانتقاء المعلم. وقد تم ترميز الأفكار المهمة لهذا النص عن طريق تسويد مجموعة من عباراته، كما هو مبين في النص، باعتبارها وحدات تحليل النص. وهي كالاتي:

- (1) طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف
- (2) بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري
- (3) الله بعثه داعياً بالسيف إلى توحيد الله بعد دعائه بالحج
- (4) أما والذي نفس محمد بيده لقد جئتكم بالذبح
- (5) وقد رسم الطريق القويم الذي لا جدال فيه ولا مدهانة مع أئمة الكفر وقادة الضلال
- (6) هو فرض أنكره بعض المسلمين وتغافل عنه البعض
- (7) قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين
- (8) لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب
- (9) إذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال
- (10) ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية
- (11) فعلى كل مسلم السعي لإعادة الخلافة
- (12) والأحكام التي تعلقو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر
- (13) فبعد ذهاب الخلافة نهائياً
- (14) واقتلاع أحكام الإسلام
- (15) أصبحت حالتهم هي نفس حالة التتار كما ثبت في تفسير بن كثير
- (16) وحكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها من ملة الإسلام

- (17) فحكام هذا العصر في ردة عن الإسلام
- (18) لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء
- (19) عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي
- (20) المرتد يقتل وإن كان عاجز عن القتال
- (21) كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنها يجب قتالها باتفاق
- أئمة المسلمين
- (22) أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد
- (23) فالقتال يجب أن يكون تحت راية مسلمة وقيادة مسلمة ولا خلاف في ذلك
- (24) فعلينا أن نركز على قضيتنا الإسلامية وهي إقامة شرع الله أولاً في بلادنا
- (25) ميدان الجهاد هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل
- (26) ويجدر بنا في هذا الصدد الرد على من قال أن الجهاد في الإسلام للدفاع وأن الإسلام لم ينشر بالسيف
- (27) وهذا قول باطل رده عدد كبير ممن يبرز في مجال الدعوة الإسلامية
- (28) فالقتال في الإسلام هو لرفع كلمة الله في الأرض سواء هجوماً أو دفاعاً
- (29) والإسلام انتشر بالسيف
- (30) ولا يجب على المسلم إلا أن يعد نفسه للجهاد

II. فئات التصنيف

فئة التصنيف، أو التيمة، هي عبارة عن مجموعة من وحدات التحليل ذات الدلالات والمعاني المشتركة، أي تلك الأفكار المتكررة. وقد تم تكوين مجموعة من فئات التصنيف من خلال وحدات التحليل المستخرجة، سابقاً، من النص. وهي كالاتي:

● التيمة الأولى: الجهاد قتال إسلامي للهجوم والدفاع معا

➤ أفكارها المتكررة:

- ويجدر بنا في هذا الصدد الرد على من قال أن الجهاد في الإسلام للدفاع وأن الإسلام لم ينشر بالسيف
- وهذا قول باطل رده عدد كبير ممن يبرز في مجال الدعوة الإسلامية
- فالقتال في الإسلام هو لرفع كلمة الله في الأرض سواء هجوماً أو دفاعاً

➤ **تعليق:** يتبين من خلال وحدات تحليل هذه التيمة أنه انطلاقاً من كون الإسلام انتشر بالقوة والسيف، وفقاً لهذا المنظور الديني، فإن الجهاد، الذي هو مشروع تنفيذ وممارسة هذه قوة، يمكن أن يكون مشروعاً للهجوم أيضاً وليس مشروعاً للدفاع فقط، وذلك في سبيل تحقيق غايته الدينية المحضة.

● التيمة الثانية: التغيير السياسي الإسلامي بالمنهج الجهادي

➤ أفكارها المتكررة:

- فعلينا أن نركز على قضيتنا الإسلامية وهي إقامة شرع الله أولاً في بلادنا
- ميدان الجهاد هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل
- وقد رسم الطريق القويم الذي لا جدال فيه ولا مهادنة مع أئمة الكفر وقادة الضلال

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن مشروع القضية الإسلامية الذي يتمثل في إقامة شرع الله في الأرض يجب أن ينطلق من تغيير قيادات الأنظمة السياسية في بلدان المسلمين أولاً، وذلك عن طريق الجهاد ضد هذه القيادات من أجل اقتلاعها نظراً لكونها قيادات ضالة وكافرة، حسب المنظور الفكري للكاتب.

● التيمة الثالثة: وجوب الجهاد على المسلم شرعاً تحت القيادة المسلمة

➤ أفكارها المتكررة:

- فالقتال يجب أن يكون تحت راية مسلمة وقيادة مسلمة ولا خلاف في ذلك
- ولا يجب على المسلم إلا أن يعد نفسه للجهاد
- هو فرض أنكره بعض المسلمين وتغافل عنه البعض

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن الجهاد فرض عين على جميع المسلمين، رغم الآراء المخالفة لهذه الفكرة، حسب الكاتب. ومنه، فإنه يتوجب على كل مسلم أن يقاتل تحت راية مسلمة وقيادة مسلمة. إن هذا التوجه المطلق في فرض إلزامية القتال على المسلمين كلهم، رغم الآراء المخالفة حسب

الكاتب نفسه، يدل على توجه إسلامي غاية في التطرف، وعلى المستويين
الفكري والعملي.

● التيمة الرابعة: الوجوب الشرعي لقتال حكام المسلمين المعاصرين

➤ أفكارها المتكررة:

- وحكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها من ملة الإسلام
- فحكام هذا العصر في ردة عن الإسلام
- لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء
- عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي
- المرتد يقتل وإن كان عاجز عن القتال
- كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنها يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين
- أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد

➤ **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن حكام المسلمين المعاصرين، حسب هذا التوجه الإسلامي، مرتدون عن الإسلام وخارجون من ساحته إلى ساحة الكفر. الأمر الذي يمنح المسلمين الشرعية الدينية الكاملة لحمل السلاح ضدهم وقتالهم وقتلهم.

● التيمة الخامسة: شرعية تكفير أحكام المسلمين المعاصرة

➤ أفكارها المتكررة:

- والأحكام التي علو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر
 - فبعد ذهاب الخلافة نهائياً
 - واقتلاع أحكام الإسلام
 - أصبحت حالتهم هي نفس حالة التتار كما ثبت في تفسير بن كثير
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن الكاتب يعقد مقارنة بين حال الأحكام التي تنظم حياة المسلمين المعاصرة مع الأحكام التي كانت تنظم حياة المسلمين أيام حكم التتار خلال فترة تاريخية محددة. ويخلص من هذه المقاربة إلى تشابه

تلك الأحكام، الأمر الذي يسمح له بتكفير أحكام المسلمين المعاصرة استناداً إلى حكم شرعي سابق لابن تيمية بتكفير أحكام المسلمين زمن التتار.

● التيمة السادسة: وجوب الجهاد لإقامة الدولة الإسلامية

➤ أفكارها المتكررة:

- لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب
 - إذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال
 - ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية
 - فعلى كل مسلم السعي لإعادة الخلافة
 - قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن الخلافة الإسلامية، حسب هذا التوجه الإسلامي، باعتبارها الغاية الواجبة لدين الإسلام ومبايعة الخليفة فريضة مُلزِمة لجميع المسلمين، لا يمكن أن تقوم إلا من خلال الجهاد والقتال في سبيل ذلك. ومنه فإن الوجوب الديني لإقامة الخلافة يستلزم بالضرورة الوجوب الشرعي لوسيلة تحقيق ذلك، أي وسيلة الجهاد.

● التيمة السابعة: الإسلام ينتشر بالسيف

➤ أفكارها المتكررة:

- طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف
 - بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري
 - الله بعثه داعياً بالسيف إلى توحيد الله بعد دعائه بالحج
 - أما والذي نفس محمد بيده لقد جنتكم بالذبح
 - والإسلام انتشر بالسيف
- **تعليق:** تبين وحدات تحليل هذه التيمة أن هذا التوجه الفكري الإسلامي يؤمن بأن الإسلام دين جاء بالقوة وانتشر بالقتل والسيف، وبالتالي فإنه لا بد على

المسلمين، وفق هذا المنظور، من انتهاج نفس الوسيلة، السيف والقتل، إذا ما أرادوا إزالة " طواغيت هذه الأرض".

المبحث الثاني: نحو تأسيس نظري للأثر الاجتماعي للمنظومة الإسلامية الأصولية

سيتم في هذا المبحث تأسيس الهيكل النظري العام لانعكاسات المنظومة الإسلامية الأصولية على الفعل الاجتماعي للفاعل المتدين من خلال عملية تجريد عامة لفئات التصنيف المحصّلة لدينا في المبحث الفارط. حيث سيتم، أولاً، ترتيب فئات التصنيف وتنسيقها ضمن بناءات مفاهيمية مجردة، وهي ما يسمى بالتركيبات النظرية. ليتم العمل، ثانياً، على كتابة النص النظري العام، أو ما يسمى بالسرد النظري، انطلاقاً من تلك التركيبات النظرية؛ وهو النص الذي سيناقش، تطبيقياً، الإشكالية الفرعية الثانية الخاصة بهذا البحث.

أولاً. التراكيب النظرية للبيانات المتنيّة

كما سبق توضيح هذا الأمر، فالتركيب النظري، أو الاختزال النظري، وهو بناء مفاهيمي يعمل على تجريد فئات التصنيف من خلال التركيب بينها في مفاهيم نظرية مجردة. وهذه العملية هي عبارة عن تحويل الوقائع العملية الملموسة، وحدات التحليل وفئات التصنيف، إلى تصورات كلية مجردة. بحيث أن هذه الأخيرة تسمح بفهم فئات التصنيف بشكل أكثر سعة وعمقا.

وتطبيقياً، فسوف يتم القيام ببناء التراكيب النظرية للنصوص الخمسة بشكل تجميعي. أي من خلال الجمع بين جميع فئات التصنيف المحصّلة لدينا من النصوص الخمسة، من دون مراعاة خصوصية انتمائها النصي. وقبل البدء في عملية التركيب، سوف نقوم بجرد جميع فئات التصنيف المتكونة لدينا، وهي كالآتي:

1. تجاوز وقبول تناقضات الحياة

2. ضرورة التأصيل الفقهي لأحداث 11 شتنبر وأثره
3. الأثر الرجعي لسياسة أمريكا وإسرائيل
4. الرفض المطلق للتغيير الفكري
5. رد فعل عاطفي مبرر
6. مصالحة الذات وتجاوز أحكام الآخرين
7. الاصطدام مع أصحاب المواقف المخالفة
8. تفكك الصداقة بانتهاء التماثل الفكري
9. الفكرة الاقصائية لامتلاك الحق
10. شرعية الجهاد في تونس وبلاد الشام
11. تميز الأمراء بصفات أخلاقية مُنقّرة
12. المشاركة في تطبيق حد الرجم
13. دافع لامادي مجهول وراء إرهاب شباب بسيط
14. المحاجة الدينية المقنعة لشرعية التنكيل بالجثث
15. جيل الشعور بالظلم والظلمية
16. التناقضات المُحيرة للمسلم في بلده
17. تداعيات الشعور بالإهانة عند المتدين
18. رغبة الانتقام من رجال الأمن
19. المؤسسات الاجتماعية للمرأة في "الدولة الإسلامية"
20. التصنيف الثنائي الإسلامي للمجتمعات البشرية
21. المجتمع الإسلامي الجاهلي
22. تعدد خصائص المجتمع الجاهلي
23. قصور التحضر على المجتمع الإسلامي
24. المجتمعات الجاهلية كيانات متخلفة
25. المصادر الإسلامية الوحيدة لعقيدة المسلم
26. مصادر علوم الكفاية الممكنة للمسلم
27. وجوب عدم أخذ المسلم بنتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية
28. مؤامرة اليهود على العالم
29. وجوب قيام العلوم البحتة على التصور الثقافي الإسلامي
30. المعيار الإسلامي الثنائي الصارم لشؤون الدين والدنيا

31. النفي المطلق للتعدد المعرفي للمسلم
32. وطن المسلم وجنسيته الوحيدين
33. هجرة النخبة الإسلامية واجبة
34. انقسام العالم بين الإسلام والكفر
35. كل المسلمين معنيين بالحرب
36. الهجرة إلى "الدولة الإسلامية" واجبة
37. القتال في الإسلام عبادة
38. الإرهاب ما يفعل المسلم لا ما يُفعل به
39. الهجرة إلى وطن العقيدة الإسلامية
40. الحجاج على شرعية الجهاد ومكانة المجاهدين
41. الإسلام ينتشر بالسيف
42. وجوب الجهاد لإقامة الدولة الإسلامية
43. شرعية تكفير أحكام المسلمين المعاصرة
44. الوجوب الشرعي لقتال حكام المسلمين المعاصرين
45. وجوب الجهاد على المسلم شرعا تحت القيادة المسلمة
46. التغيير السياسي الإسلامي بالمنهج الجهادي
47. الجهاد قتال إسلامي للهجوم والدفاع معا

من خلال فئات التصنيف السبعة والأربعين التي تم تحصيلها من تحليل مضمونات

النصوص الكتابية الخمسة، تم بناء أربعة عشر تركيبا نظريا: وهي بدورها مُفصَّلة كالاتي:

التركيب النظري الأول: البنية المركبة للتطرف العملي

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- تجاوز وقبول تناقضات الحياة
- الفكرة الاقصائية لامتلاك الحق
- الاصطدام مع أصحاب المواقف المخالفة
- مصالحة الذات وتجاوز أحكام الآخرين

➤ **تحليل نظري أولي:** يبرز هذا التركيب النظري كيفية تشكل المنظورات الفكرية والسلوكيات العملية المتطرفة لدى الإسلامي الأصولي في الواقع. حيث أنها تتأسس على بنية تركيبية ذات مكونات متضادة تتفاعل فيما بينها بطريقة نسقية. ويتمثل هذا المركب، في مستوى أولي وبناء على محدودية الاستقلال المعرفي لهذا الفاعل المتدين المشار إليها سابقاً، في مكون الجهل بالواقع والأشياء والآخرين، الأمر الذي يتولد عنه، في مستوى ثانٍ وعبر مجموعة من التفسيرات، شعور بالخوف من كل هذه المجهولات وكذا بالخوف على المنظومة الدينية المتبناة من التجريح. الأمر الذي ينتج عنه، في مستوى أخير، انتهاج مقاربة إقصائية من لدن الإسلامي الأصولي تُجاه جميع المكونات الفكرية والعملية المخالفة.

التركيب النظري الثاني: أزمة الاعتراف لدى الفاعل المتطرف

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- الرفض المطلق للتغيير الفكري
- تفكك الصداقة بانتهاء التماثل الفكري

➤ **تحليل نظري أولي:** نرصد في هذا الاختزال النظري الوجه الآخر العملي لسلوك الفاعل المتطرف، الإسلامي الأصولي، فهو يعيش دائماً أزمة أخلاقية خلال تفاعله مع الآخر المختلف. وتتمثل هذه الأزمة الأخلاقية في كونها أزمة اعتراف تنبع من المقاربة الإقصائية المنتهجة من قبله تجاه المختلفين عنه. فلا بد إذن، في سبيل إدراك فهم عميق لهذه الأزمة الأخلاقية عند الإسلامي الأصولي، من مناقشة هذه المسألة على ضوء فلسفة مفهوم الاعتراف.

التركيب النظري الثالث: اشتراطية التطرف للظلم البنيوي

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- رد فعل عاطفي مبرر
- الإرهاب ما يفعل المسلم لا ما يُفعل به !
- الأثر الرجعي لسياسة أمريكا وإسرائيل

- جيل الشعور بالظلم والمظلومية

- مؤامرة اليهود على العالم

➤ **تحليل نظري أولي:** نناقش في هذا التركيب النظري مسألة صناعة الحضارة الرأسمالية للتطرف داخل المجتمعات الإسلامية من خلال الجور السياسي والاقتصادي والثقافي الذي تمارسه قيم هذه الحضارة على هذه المجتمعات بشكل خاص. حيث أن الرأسمالية تعمل بشكل بنيوي، ماديا وثقافيا، وبناءا على عديد من الأطروحات الفلسفية والاجتماعية النقدية، على نشر الظلم في كثير من مجتمعات "الهامش"، بشكل عام، وكذا تعمل على استتبات وتغذية المنظورات الفكرية والسلوكيات العملية المتطرفة داخلها، والتي تُتعت في التداول السياسي والإعلامي بكونها "إرهابا".

التركيب النظري الرابع: استلزامية التطرف لتجربة الذل

➤ **فئات التحليل المتضمنة:**

- تداعيات الشعور بالإهانة عند المتدين

- رغبة الانتقام من رجال الأمن

- التناقضات المُحيّرة للمسلم في بلده

➤ **تحليل نظري أولي:** يُبرز هذا التركيب النظري علاقة الاستلزام الموجودة بين ما يمكن تسميته بـ"تجربة الذل" وبين انبثاق المنظورات الفكرية والسلوكيات العملية المتطرفة لدى الفاعل الإسلامي الأصولي. وفي سياق فهم هذا الاستلزام الأخلاقي، لابد من استحضار مفهوم "تجربة الذل" عند صاحبها أكسيل هونث، كما أنه لابد في الآن ذاته من الإحالة على التصور السوسيو أخلاقي لمفهوم "الإرهاب" باعتباره عنفا مركبا يرتبط بمثل هذه التجارب الأخلاقية.

التركيب النظري الخامس: المعيارية التقابلية الصارمة للدين

➤ **فئات التحليل المتضمنة:**

- التصنيف الثنائي الإسلامي للمجتمعات البشرية

- انقسام العالم بين الإسلام والكفر
- المعيار الإسلامي الثنائي الصارم لشؤون الدين والدنيا
- **تحليل نظري أولي:** يبرز هذا التركيب النظري نموذجاً عملياً لتطرف المنظور الإسلامي الأصولي، حيث أن الوجود والعالم، وفق هذا المنظور الديني، يتم تصنيفه ضمن هيكل معياري ثنائي يتقابل فيه كل شيء بشكل صارم. ومنه، فإن لا يمكن تعريف النظرة الكونية المتطرفة للإسلامي الأصولي، أو رؤيته نحو العالم (حسب فيبر)، إلا من خلال ثنائية "مقدس - مدنس". يمكن القول مبدئياً بأن الثنائية التقابلية هي الجهاز النظري الذي يختزل شكل الاعتراف بالمدنس لدى الفاعل الإسلامي الأصولي.

التركيب النظري السادس: التصور الديني الأحادي للمجتمع الإسلامي

- **فئات التحليل المتضمنة:**
- المؤسسات الاجتماعية للمرأة في "الدولة الإسلامية"
- قصور التحضر على المجتمع الإسلامي
- وطن المسلم وجنسيته الوحيدين
- الهجرة إلى وطن العقيدة الإسلامية
- **تحليل نظري أولي:** يتناول هذا التركيب النظري تحليل أهم خاصية تميز الفكر، أو السلوك، المتطرف، وهي خاصية "الأحادية". حيث يمكن رصد هذه الأخيرة على مستوى التمثلات الثقافية والاجتماعية والسياسية والمجالية (الجغرافيا) لدى الفاعل الإسلامي المتطرف. يمكن القول مبدئياً بأن "الأحادية" هو الجهاز النظري الذي يختزل شكل الاعتراف بالمقدس لدى الفاعل الإسلامي الأصولي.

التركيب النظري السابع: الأحادية الجذرية للتطرف

- **فئات التحليل المتضمنة:**
- المجتمع الإسلامي الجاهلي
- شرعة تكفير أحكام المسلمين المعاصرة

➤ **تحليل نظري أولي:** يبين هذا التركيب النظري الاعتراف الأحادي الجذري بالمقدس السياسي لدى الإسلامي الأصولي، حيث أنه يرفض، عبر التَّجهيل والتَّكفير، كل منظور سياسي مخالف لمنظوره الخاص حتى وإن كان هذا المنظور المخالف منظورا إسلاميا أيضا. ومنه، فإن الفكرة المحورية المراد مناقشتها في هذا الإطار، تتمثل في الطابع الجذري للمنظور السياسي الديني الأحادي المتبنى من لدن الفاعل الإسلامي الأصولي.

التركيب النظري الثامن: النفي الذهني المجتمعات المختلفة

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- تعدد خصائص المجتمع الجاهلي
- المجتمعات الجاهلية كيانات متخلفة

➤ **تحليل نظري أولي:** نبرز من خلال هذا التركيب النظري هوية المجتمعات المختلفة، غير الإسلامية، في التصور الإسلامي الأصولي. ويتميز هذا التصور الهوياتي بكونه اعترافا إنتقاصيا (غير مقبول) بهذه المجتمعات، وذلك بتعريفها كمجتمعات جاهلية متخلفة ولا أخلاقية. إن هذا الاعتراف السلبي ليس سوى "نفيا ذهنيا" استباقيا ينبع من بنية فكر ديني متطرّف.

التركيب النظري التاسع: الثنائية الدينية للمعرفة الإنسانية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- المصادر الإسلامية الوحيدة لعقيدة المسلم
- مصادر علوم الكفاية الممكنة للمسلم
- وجوب عدم أخذ المسلم بنتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية
- وجوب قيام العلوم البحتة على التصور الثقافي الإسلامي
- النفي المطلق للتعدد المعرفي للمسلم

➤ **تحليل نظري أولي:** يبين هذا التركيب النظري تصور الفاعل الإسلامي الأصولي للمعرفة الإنسانية، وذلك من خلال تصنيفها، في مستوى أول، في معرفة دينية ضرورية ومعرفة

دنيوية كِفائية. وكذا من خلال تعيين أسس ومصادر ومضامين كلا المعرفتين التي ينبغي على المسلم الأخذ بها كشرط إستيمولوجية للمعرفة. يبرز هذا التصور ثنائية معرفية دينية محددة بشكل اختزالي صارم.

التركيب النظري العاشر: العنف السياسي المقدس

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- الوجوب الشرعي لقتال حكام المسلمين المعاصرين
- شرعية الجهاد في تونس وبلاد الشام
- التغيير السياسي الإسلامي بالمنهج الجهادي
- وجوب الجهاد لإقامة الدولة الإسلامية

➤ **تحليل نظري أولي:** يبرز هذا التركيب النظري الشرعية الدينية لممارسة العنف، عن طريق توسُّط المنهج الجهادي، من أجل إحداث تحول سياسي إسلامي داخل المجتمعات الإسلامية. إن الغاية السياسية المقدسة المراد تحقيقها، والتي تتمثل في إقامة الدولة الإسلامية، هي ما يمنح للفاعل الإسلامي الأصولي استعدادا شرعيا لممارسة العنف. وهكذا فإن التحليل سوف ينصب في هذا الإطار على فهم البنية المقدسة لهذا لعنف المشروع. أي، بعبارة أكثر تجريدا، فهم شرعية العنف على ضوء سؤال المقدس.

التركيب النظري الحادي عشر: الهوية القتالية الإسلامية الواجبة

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- وجوب الجهاد على المسلم شرعا تحت القيادة المسلمة
- القتال في الإسلام عبادة
- الحجاج على شرعية الجهاد ومكانة المجاهدين
- كل المسلمين معنيين بالحرب
- دافع لامادي مجهول وراء إرهاب شباب بسيط
- تميز الأمراء بصفات أخلاقية مُنقّرة

➤ **تحليل نظري أولي:** نرصد في هذا الاختزال النظري هوية الفاعل الإسلامي الأصولي، وذلك باعتبار هذا الأخير فاعلا دينيا قتاليا. فالإسلامي الأصولي لا يدرك ارتقاءه الديني والاجتماعي إلا من خلال تحوله إلى فاعل قتالي، مجاهد. ومنه، يمكن اعتبار الهوية القتالية المراد اكتسابها من لدن الإسلامي الأصولي هوية مقدسة، وذلك لكونها تمنح الفاعل الديني كيانا دينيا متميزا بالنسبة للآخرين، حتى بالنسبة للإسلاميين الأصوليين الآخرين، غير المقاتلين.

التركيب النظري الثاني عشر: الاصطفاء الحربي للمنظومة الإسلامية الأصولية

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- الجهاد قتال إسلامي للهجوم والدفاع معا
- الإسلام ينتشر بالسيف

➤ **تحليل نظري أولي:** نركز في هذا التركيب النظري على تحليل المكانة المحورية للقتال داخل المنظومة الإسلامية الأصولية. ويتبين مبدئيا بأن القتال بالنسبة لهذه المنظومة الدينية هي بمثابة فكرة أيديولوجية شمولية تهدف إلى اصطفاء مجتمع إسلامي نخبوي عن طريق إبادة الآخر المختلف، أو بعبارة أخرى، عن طريق عملية تطهير ديني.

التركيب النظري الثالث عشر: الهجرة المقدسة

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- الهجرة إلى "الدولة الإسلامية" واجبة
- هجرة النخبة الإسلامية واجبة

➤ **تحليل نظري أولي:** يركز هذا التركيب النظري على إبراز تصور المنظومة الإسلامية الأصولية لمفهوم الهجرة، وذلك باعتبار الهجرة حركية اجتماعية دينية، نظرا لبعدها الاستراتيجي في منح مرونة حربية للمجتمع الإسلامي المقاتل، الأمر الذي يجعل منها عملية اجتماعية مقدسة. إن الهجرة في هذا المنظور الديني ليست تقوم على دوافع اقتصادية

مادية صرفة، على غرار التصور السوسولوجي العام لدينامية الهجرة، إنما تتأسس أيضا على دوافع دينية مقدسة، الأمر يجعلها تدخل ضمن ما يمكن تسميته بـ"اقتصاد المقدس".

التركيب النظري الرابع عشر: الشرعية الدينية للعنف النبوي

➤ فئات التحليل المتضمنة:

- الحاجة الدينية المقنعة لشرعية التنكيل بالجنث
- ضرورة التأصيل الفقهي لأحداث 11 شتبر وأثره
- المشاركة في تطبيق حد الرجم

➤ تحليل نظري أولي: سوف نحاول عبر هذا التركيب النظري إبراز الدعائم الثقافية الدينية

التي يتأسس عليها العنف النبوي، كما يسميه يوهان غالتونغ، داخل المنظومة الإسلامية الأصولية. ولعل المسألة الأساسية التي سنناقشها في هذا الإطار تتفصل في أن العنف الإسلامي الأصولي ليس عنفا بنويا فقط، أي أن له أسسا دينية قبلية يستند إليها فقط، بل إنه يمكن اعتباره أيضا، وفي كثير من الحالات، عنفا مُبنيًا، أي أن هناك آلية شرعية تعمل على إنتاج تبرير شرعي بَعدي، أو حكم أخلاقي، للعنف إن لم يكن لديه ما يبرره بشكل قبلي.

بعد الانتهاء من صياغة التركيبات النظرية، نصير إلى مرحلة الكتابة النظرية أو السرد النظري. حيث ستتم مناقشة الإشكالية الفرعية الخاصة بهذا الفصل بناء على المفاهيم المجردة، أو التركيبات النظرية، المتكونة لدينا، وأيضا، في إطار الفرضية الفرعية الخاصة بهذه بالإشكالية. إذ بناء على مضمونات التركيبات النظرية الأربعة عشر التي تمت صياغتها هنا، وفي إطار إشكالية وفرضية هذا الفصل، يمكن أن نقسم التحليل النظري العام، المراد صياغته، إلى محورين عامين، يتضمن كل منهما مجموعة معينة من البناءات النظرية؛ محور أول يهتم بتحليل تطرّف المحاكمات العملية للإسلامي الأصولي، ومحور ثان يتناول تحليل الشرعية الدينية لفعل العنف المقدس.

ثانياً. تطرّف المحاكمات العملية للإسلامي الأصولي

خلال عملية التفاعل في الحياة الاجتماعية، يقوم الفرد بمجموعة من الاستدلالات الذهنية المؤسسة أخلاقياً، استناداً إلى منظومته الأخلاقية، من أجل نسج تبرير مقبول، لديه ولدى محيط التفاعل الاجتماعي، للسلوك العملي المراد القيام به. وترتبط هذه العملية القبلية للتفاعل الاجتماعي بالعقلانية الأخلاقية³¹¹ لدى الفرد، حيث تتم مقابلة القناعات الأخلاقية الذاتية بمنظورات أخلاقية مخالفة في إطار عملية مُحاججة عقلية. إن هذه المُحاججات الأخلاقية التي يعقدها الفرد تُبيل تفاعلاته وممارساته الاجتماعية هي التي تُسميها في هذا التحليل بالمحاكمات العملية. وفي الواقع، يمكن اعتبار أن جميع المحاكمات العملية تستهدف بناء حكم أخلاقي مرتبط بسياق عملي معين. الأمر الذي يسمح هنا بالإشارة إلى نموذج لورانس كوهلبورغ للاستدلال الأخلاقي الذي يُفصل فيه مراحل النمو الأخلاقي التي يمكن أن يرتقي إليها الفرد أو الجماعة؛ وذلك نظراً لكون هذا النموذج يهتم بالجانب العملي للمحاكمات الأخلاقية للفرد من خلال اختبار الحكم الأخلاقي وتقييم كفاءته بناءً على كيفية تفاعل الذات مع الحجج المعارضة.

بناءً على هذه المقاربة النظرية حول التأطير الأخلاقي للسلوك العملي، سوف نعمل على تحليل الفعل الاجتماعي للمتمدين الإسلامي الأصولي. على اعتبار أن هذا الفاعل الإسلامي يتوفر على منظومة دينية خاصة، أصولية، أثرت على استقلالته المعرفية، ومنه تعطيل فاعلية نظامه الأخلاقي، كما سبق تفصيل ذلك. فكيف يمكن فهم المحاكمات العملية للإسلامي الأصولي من خلال البيانات الميدانية المتوفرة في هذا الفصل التحليلي؟

³¹¹ يرى فيبر أن للسلوك الأخلاقي دوافع مختلفة، فقد تكون دوافعه بسيطة تتعلق بالشروط الخاصة للفرد، وقد تكون دوافع وسيطة كالدوافع الجمالية والسياسية، وقد تكون دوافع عامة وهي ما يسميها بالدوافع العلمية. ويربط فيبر، بناءً على هذا التصنيف، بين العقلانية الأخلاقية وبين السلوك الأخلاقي المدفوع بالدوافع العلمية المقبولة من جميع الأشخاص والمصادق عليها من جميع الكائنات الأخلاقية. ومنه، فإن تصور فيبر للمحاكمات العملية للعقلانية الأخلاقية هي محاكمات نظرية، محاكمات صورية تقوم على المنطق الأرسطي. غير أن استعمالنا لمفهوم العقلانية الأخلاقية هنا ليس بهذا المعنى الفيبري الخاص، وإنما هو استعمال بمعناها المفترض العام. حيث أن كل سلوك أخلاقي، مهما كانت دوافعه (بسيطة، وسيطة أو عامة)، فإنه، بالنسبة للفاعل الأخلاقي، يقوم على محاكمة عقلانية أخلاقية، وذلك لكون منطلقاته المعيارية، بالنسبة له، منطلقات أخلاقية عامة، أو على الأقل يجب أن تكون كذلك حسب.

تتجسد من خلال التركيب النظري الأول (البنية المُركّبة للتطرف العملي) مقدمة نظرية حول الطبيعة المتطرفة للمحاكمات العملية للإسلامي الأصولي، وذلك من خلال استشفاف ترابط بنيوي أساسي مسئول عن إنتاج أفعال أخلاقية، سلوكيات ومواقف، متطرفة في سياق التفاعل الاجتماعي عند هذا الفاعل الديني. ومن خلال مجموعة من البيانات، وكذا بالإضافة إلى محدودية الاستقلال المعرفي المميزة للإسلامي الأصولي، نجد أن إدراك الإسلامى الأصولي للواقع وللأشخاص الآخرين هو إدراك ضبابي يقوم على صورة معيارية، اختزالية ومنمّطة. يشير هذا الاستنتاج إلى أن قراءة الفاعل المتطرف للواقع الموضوعي تتميز بكونها قراءة إختزالية مشوهة لهذا الواقع. ويمكن أن نفهم هذا الاستنتاج أيضا في هذا التحليل التطبيقي، أو نبسطه، باعتباره حصولا لمركب جهل بالواقع الموضوعي بالنسبة لهذا الفاعل الديني. ونفهم أيضا، من خلال البيانات التي تكشف عن كون الإسلامى الأصولي شخصا غير متصلح مع ذاته، وعن كونه دائم الاصطدام مع الآخرين المختلفين معه، أن هناك شعورا لصيقا بالخوف لدى هذا الفاعل الديني من هذه الموضوعات الخارجية. وبالرغم من عدم وجود مؤشر ملموس، من وحدات التحليل البيانية على علاقة كلا المركبين معا، مركبا الجهل والخوف، فإنه من الصعب أن نفهم مركب الخوف الاجتماعي عند الإسلامى الأصولي بمعزل عن مركب الجهل الموجود لديه بشكل مسبق.

وبناء على ترابط مُركبَي الجهل والخوف معا، نخلص إلى أن التفاعل الحاصل بين تراكب الجهل الموضوعي بالواقع الخارجي والخوف الاجتماعي من هذا الواقع لدى الإسلامى الأصولي، يدفعه دائما نحو المسارعة إلى إزالة أي إنذار بشأن خطر محقق بمعتقداته المثالية التي يخشى عليها من التهافت والانهيار، وذلك عن طريق استبعاد وإقصاء كل الآراء المختلفة والحجج المعارضة بشكل كُلي. ومن خلال هذا التحليل المُبسّط، يمكن أن نفهم كيف تقوم المحاكمات العملية للإسلامى الأصولي، بشكل مبدئي، على بنية مركبة للتطرف العملي.

وفي سبيل تعميق تحليل هذه المحاكمات العملية، وفهم كونها محاكمات متطرفة، ولماذا هي كذلك، سوف نعتد على تحليل تطبيقي لمجموعة من التراكيب النظرية المتصلة لدينا. غير أن هذا التحليل سوف يتم إجراءه من خلال بعدين مؤطرين، بعد ذاتي أخلاقي وبعد موضوعي اجتماعي، وفي شكل مقاربتين منفصلتين. وطبعاً، فإن مضمون التراكيب النظرية المراد تحليلها في هذا السياق، هي التي استلزمت تنبئ هذا التقسيم الثنائي.

أ. المقاربة الأخلاقية للمحاكمات العملية

والمقصود هنا هو تحليل الشروط الأخلاقية المرتبطة بذاتية الفاعل الإسلامي الأصولي، والتي يكون لها حضور دائم في المحاكمات العملية وتأثير كبير في تطرف السلوكات الاجتماعية. بعبارة أخرى، يمكن اعتبار هذه الشروط هي المحددات المباشرة المسؤولة عن تطرف الممارسات الاجتماعية لدى الإسلاميين الأصوليين.

في الواقع، يمكن أن نعتبر الشرط الأخلاقي الأولي المسؤول بشكل مباشر عن تطرف محاكمات الإسلاميين الأصوليين العملية يتجسد في كونهم يعيشون خلال تفاعلاتهم الاجتماعية ما نسميه بـ"أزمة اعتراف". وهي المسألة التي تم اختزالها، نظرياً وتطبيقياً، في التركيبيين النظريين التاليين: (أزمة الاعتراف لدى الفاعل المتطرف) و(النفى الذهني للمجتمعات المختلفة). فكيف يمكن لنا أن نفهم "أزمة الاعتراف" هذه؟ وما علاقتها بالمحاكمات العملية لهؤلاء الفاعلين؟

مبدئياً، فإن اعتبار "أزمة الاعتراف" شرطاً أخلاقياً لتطرف المحاكمات العملية، يتأسس على الرهان القوي الذي يربط صياغة تصور سوسيولوجي جديدة لمفهوم الأخلاق بمفهوم الاعتراف وفلسفته، وهو الرهان الذي أكد أكسيل هونيث بقوة على ضرورته. حيث يرى أن العلوم الاجتماعية، وعلى رأسها علم الاجتماع، لم تنظر إلى النزاعات الاجتماعية من منظور الاعتراف ومضمونه الأخلاقي، بقدر ما نظرت إلى تلك الصراعات من الوجهة

التطورية أو المنفعية أو المادية، تاركة جانبا من الجوانب النفسية والأخلاقية لهذه النزاعات.³¹² ومنه، فإن كل خلل للاعتراف على المستوى التطبيقي، سواءا عند الفرد أو عند الجماعة الاجتماعية، لابد أن يتم إرجاع مناقشته إلى إطار أخلاقي ذاتي. وفي نفس السياق، فإن الارتباط الوثيق، أو الأنطولوجي ربما، الذي يعقده بول ريكور بين مفهومي الاعتراف والمعرفة يمكن أن يمنحنا دعما معرفيا للاستنتاج الأخير. فكيف ذلك؟

يؤسس ريكور بناءه الفلسفي الجديد للاعتراف انطلاقا من علاقته - الاعتراف - الاستلزامية والمنطقية بالمعرفة، لغويا ودلاليا، وذلك في إطار ترانستدنتالي يبحث فيه الشروط القبلية لإمكانية المعرفة الموضوعية. ويعرف الاعتراف بكونه تحديدا وتعيينا لهوية الشيء في سياق من الصراع والمواجهة مع وضعية للإنكار.³¹³ ومنه، وحسب هذا المنظور، فإن غياب الاعتراف يعني بالضرورة تغييرا لهوية الآخر، مما يخلق إمكانية تفاعل اجتماعي قائم على مركزية ذاتية متطرفة. وتعميقا لهذه الفكرة، يجسد ريكور أيضا علاقة الاعتراف بالمعرفة من خلال الذاكرة، حيث أن الذاكرة هي الوعاء المعرفي الذي يسمح بنشأة واستمرار علاقات الاعتراف، ولما كان الحديث هنا عن وجود أزمة اعتراف لدى الإسلامي الأصولي فإن هذا يستلزم وجود خلل في الذاكرة الاجتماعية لدى هذا الأخير، وهي أمر حقيق بأن يكون سببا مباشرا للأزمة المعرفية التي يعيشها هذا الفاعل الديني والتي تغذي نزعة التطرف داخله. من هنا فإن التطرف على علاقة وطيدة مع المعرفة، وذلك لكونه شكلا من أشكال إدراك الواقع الموضوعي والتفاعل معه، أو بعبارة أخرى، هو معرفة غير مبررة تقوم على مصادرة الأحكام العملية.

إن "أزمة الاعتراف" التي يعيشها الإسلامي الأصولي هي الوجه الثاني لمنظور النفي الذي يرى به هذا الفاعل المتدين الآخر المختلف عنه، أفرادا وجماعات ومؤسسات.

³¹² بغورة الزواوي. المرجع السابق. ص 72.

³¹³ أنظر كتاب:

- نفس المرجع. ص 33-43.

ونظرا لكون هذا الأمر مرتبط بالمعرفة والذاكرة، كما تم تبيان ذلك، فيمكن القول بأن أبهى تصديق عملي "لأزمة الاعتراف" تتجسد في وجود نفي ذهني لدى الإسلامي الأصولي تجاه الكيانات الاجتماعية المختلفة؛ وهو الأمر الذي تمّ التوصل إليه، تطبيقيا، من خلال التركيب النظري التالي: (النفي الذهني للمجتمعات المختلفة). يتلاقى هذا سلوك بشكل قوي مع خاصية أساسية مميزة للتطرف، والتي يمكن التعبير عنها بالقدرة على التضحية بمصالح واقعية، بما فيها أشخاص وقيم، من أجل كسب مصالح مثالية، يمكن أن تكون فقط معنوية أو رمزية. ويمكن تأكيد هذه المسألة انطلاقا من افتراض رؤية عكسية للنموذج الثلاثي للاعتراف الذي صاغه أكسيل هونيث؛ مستوى الحب، مستوى القانون ومستوى التقدير الاجتماعي، والذي يبين عبره الشروط التأسيسية، الوجودية، للرابط الاجتماعي والقابلية للاجتماع. حيث أن تقاطع ما أسميناه بالنفي الذهني للمتدين الإسلامي الأصولي بالنموذج الثلاثي للاعتراف، هو في الواقع يعني قطعاً للرابط الاجتماعي وانتفاء لقابلية الاجتماع لديه. ومن مدخل آخر، فإن هذا الاستنتاج يلتقي مع خاصية التطرف الجوهرية المتمثلة في منازعة الواقع لصالح الخضوع للمثل الذهنية. إذا كان النفي الذهني تجسيدا لأزمة الاعتراف فإن هذا لا يعني أنه يقع خارج إطاره. فمفهوم الاعتراف، في الواقع، هو مفهوم منهجي قابل لاحتواء أوجه مختلفة ومزدوجة للاعتراف. فالنفي الذهني ليس في النهاية سوى نوع من الاعتراف؛ اعتراف سلبي. ولعل هذا ما يرمي إليه أمبرتو إيكو بقوله أنه: "حتى ذلك الذي يقتل ويغتصب ويتجاوز كل الحدود يقوم بذلك في لحظات استثنائية، وفي غيرها، فإنه يستجدي من أمثاله القبول والحب والاحترام والحمد. بل إنه يطلب من الشخص الذي يقوم بإهانته أن يعترف له بالخوف والخضوع. [...]" يمكن أن نموت أو نُجَنّ إذا عشنا وسط مجموعة قرر جميع أفرادها ألا ينظروا إلينا ويتصرفون وكأننا غير موجودين.³¹⁴

³¹⁴ إيكو أمبرتو. المرجع السابق. ص 122-123.

إن المسألة التي يمكن أن نأخذها من أمبرتو ايكو تتفصل في أن تطرّف محاكمات الإسلامي الأصولي العملية عموماً، وخاصة النفي الذهني المرتبطة بالكيانات الاجتماعية المغايرة خصوصاً، لا تخرج في المُحصّلة عن كونها منهجية للبحث عن الاعتراف. ولعل الذي يؤكد صحة هذه المسألة هو مضمون التركيبين النظريين التاليين: (المعيارية التقابلية الصارمة للدين) و(الثنائية الدينية للمعرفة الإنسانية). حيث تأخذ الثنائية الدينية "مقدس - مدنس" مكانة جوهرية في اعتراف الإسلامي الأصولي بكل ما هو اجتماعي أو معرفي.

بالنسبة لما هو اجتماعي، ومن خلال التركيب النظري الأول، (المعيارية التقابلية الصارمة للدين)، يؤسس الإسلامي الأصولي تصنيفاً ثنائياً للمجتمعات البشرية، فهي إما مجتمعات إسلامية وإما مجتمعات غير إسلامية، أو كافرة. والحياة بمختلف أبعادها (الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية...) تخضع أيضاً لذات المعيرة الثنائية، وهي في هذا المقام، إما دينية أو دنيوية. إذا عدنا إلى أطروحة دوركهايم حول المقدس، يمكن أن نفهم بشكل أكثر تماسكاً هذه الثنائية الدينية، حيث أن الدين يفترض، حسب دوركهايم، تصنيفاً لكل مضامين التجربة الإنسانية من خلال فئتين متعارضتين بشكل مطلق. المقدس والمدنس. فالمدنس هو عالم التجربة الروتينية (الرتيبيّة)، [...] أما بالنسبة لحيز المقدس فإنه مختلف تماماً عن ذلك الحيز النفعي. والمقدس عند دوركهايم هو أعلى جديّة من المدنس من حيث الكرامة والتعبير.³¹⁵ بناءً على هذه الفكرة، يمكن القول بأن ثنائية "المقدس - المدنس" هي المحدد الجوهرية لشكل الاعتراف بالمدنس الاجتماعي عند الإسلامي الأصولي، أي أن هذا الاعتراف لا يتم إلا من خلال معيار طهراني (مقدس). ومنه، فإن الحكم، هنا، بتطرّف هذه التصنيفات الاجتماعية يتأسس على كون الثنائية الدينية "مقدس - مدنس" تحتوى على نزعة أخذ الطرّف الصارمة، وهي الخاصية البديهية للبعد العملي للتطرّف.

³¹⁵ O'Dea, T. F. Op. Cit. PP. 20.

أما بالنسبة لما هو معرفي، وبناءا على التركيب النظري الثاني، "الثنائية الدينية للمعرفة الإنسانية"، نجد أن الإسلامي الأصولي يؤسس موقفه بشأن المعرفة الإنسانية وفق نفس المعيرة الثنائية المتطرفة التي يؤسس بها اعترافه تجاه المدنس الاجتماعي. فالمعرفة في إطار منظومته الدينية إما معرفة مقدسة (الشريعة، علم العقيدة، علم الحديث...)، وإما معرفة مدنسة، كفاءة، تهتم بما هو دنيوي فقط.

إذا كانت الخلاصة الفرعية التي خلصنا إليها من خلال التركيبين النظريين الأخيرين، تكشف أن الثنائية الدينية هي خاصية تميز المحاكمات التصنيفية للاجتماعي والمعرفي لدى الإسلامي الأصولي، وهي خاصية تكشف عن تطرف هذه المحاكمات، فإنه يمكن القول بأن "الأحادية الدينية" هي أيضا خاصية تميز شقًا آخر من المحاكمات العملية للإسلامي الأصولي. فما المقصود بالأحادية الدينية؟ وما هي نوعية المحاكمات التي تتجلى فيها؟

يمكن أن نستشف المصداق العملي لأحادية المنظومة الإسلامية الأصولية من خلال التركيب النظري التالي: (التصور الديني الأحادي للمجتمع الإسلامي)، وذلك لاختزاله مجموعة من الممارسات والتمثلات ذات أساس ديني أحادي، قائم على منظور ديني صارم، تجاه المجتمع الإسلامي (الوطن الإسلامي و المرأة المسلمة). إن موضوع التفاعل في هذا السياق، كما هو جلي، قضية داخلية إسلامية بالنسبة للفاعل الإسلامي الذي يتفاعل معها. أما نوعيته فقوامها تصور "ديني - اجتماعي - سياسي" كلي يخطط الحياة الاجتماعية وفق قالب حدي يتجمد، أو يجب أن يتجمد، على حدوده كل تصور مخالف. كل شيء يجب أن يتم وفق شكل واحد، أن يظهر على شكل واحد، يجب أن تنعكس وحدانية الله في كل شيء داخل المجتمع الإسلامي. إن المجتمع الإسلامي هنا، وحسب أوليفي رواء، - يتحدد بالنسبة للإسلاميين من خلال طبيعة السلطة السياسية. هذا المجتمع هو كل يعكس وحدة المؤمنين

ووحداية الله نفسه. لهذا سيوجه الإسلاميون اهتمامهم لتعقيدات الحياة الاجتماعية من أجل إخضاعها لنموذج الوحدة.³¹⁶

إن إخضاع كل شيء في الحياة الاجتماعية لنموذج وحدة يوتوبي، يهدف إلى جعل الحياة العامة "مرحلة نحو مملكة الله" حسب تعبير جاك لوكين، يستلزم من الفاعل الديني أن يكون بالضرورة، أو أن يصبح، فاعلا سياسيا. حيث أن تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية للمجتمع وفق هذه الرؤية الكلية الصارمة لا بد له من حضور قوة سياسية إلى جانبه. فما هو التصور الديني لمنهج التغيير السياسي بالنسبة للمنظومة الإسلامية الأصولية؟

اعتمادا على التركيب النظري التالي: (الأحادية الجذرية للتطرف)، والذي يختزل اعترافا أحاديا جذريا ومُقدسا بالنظام السياسي الذي يجب أن يسود داخل المجتمع الإسلامي، يمكن أن نفهم منهج التغيير السياسي المتبنى من لدن الإسلاميين الأصوليين. وإذا ما استحضرننا من جديد فكرة جاك لوكين القائلة بأن كل الاستراتيجيات بالنسبة للأصوليين وأيضا كل التحايلات التي تدفع نحو طريق مملكة الله تبرر لعبتهم السياسية، سواء كان بالمشاركة بالانتخابات، أخذ المسؤوليات داخل الحكومات نفسها، أو بالالتجاء إلى الإرهاب.³¹⁷ أقول باتفاق مع هذه الفكرة؛ أن الغاية السياسية الصارمة عند الإسلاميين الأصوليين تُجيز فكرة استخدام العنف حتى ضد مجتمع المسلمين، وضد القادة السياسيين المسلمين خصوصا. وبهذا، فإننا إزاء منهج عملي متطرف بشكل جذري يمكن أن يعود بالإقصاء والعنف حتى على مكونات مسلمة، أفرادا كانوا أو مؤسسات. إذ أن فئتي التصنيف المكوّنة لهذا التركيب النظري (المجتمع الإسلامي الجاهلي، شرعنة تكفير أحكام المسلمين المعاصرة) تبيينان بجلاء عدم سلامة المجتمع الإسلامي من وصف الجاهلية، ومنه عدم سلامة أعضائه المسلمين وقادته السياسيين من تهمة التكفير. التهمة التي يتصورها جيل كيبيل إعلانا بخطأ الشخص المسلم، أو الذي يدّعي أنه مسلم. وعن طريق التكفير يتم طرده من أعين جماعة المؤمنين. وبالنسبة

³¹⁶ روا أوليفيه. (1998). المرجع السابق. ص 14-15.

³¹⁷ Locquin, J. Op.Cit.PP. 43.

لأولئك الذين يفسرون القانون الإسلامي بالمعنى الحرفي، فإن الشخص الذي يتورط إلى هذا الحد لن يعود قادراً على الاستفادة من حماية القانون. ووفقاً للتعبير المكرّس، فإن دمه مهدور، ويُحكم عليه بالموت.³¹⁸

فصل الخطاب، وعلى شكل ملخص تركيبى، يمكن اعتبار أن المحاكمات العملية للإسلاميين الأصوليين تقوم على ثلاثة خصائص محورية، تظهر حسب سياق التفاعل، تقضي بكونها محاكمات أخلاقية متطرفة، حسب تصور خاص للتطرف في هذا البحث، وهي: أزمة الاعتراف التي تنفي كل آخر مخالف، المعيارية الدينية الثنائية لكل من الاجتماعي والمعرفي، والتصور السياسي الاجتماعي الأحادي للمجتمع الإسلامي.

ب. المقاربة الموضوعية للمحاكمات العملية

تهتم هذه المقاربة حصرياً بتحليل البواعث الاجتماعية والسياسية التي تدعم بشكل معين، مباشر أو غير مباشر، تطرف المحاكمات العملية للفاعل للإسلامي الأصولي. حيث سيتم تناول مجموعة من المواقف المتطرفة التي نشأت كرد فعل على سياقات وطنية داخلية لما يسمى بـ"محاربة التطرف والإرهاب"، أسفرت عنها انبثاق تجارب ذلّ عاشها أصحابها (احتقار ومهانة)، فاعلين دينيين، بشكل فردي وجماعي. وكذا سيتم أيضاً تحليل مجموعة أخرى من المواقف المتطرفة التي نشأت كرد فعل جماعي على ظلم التراكمات التاريخية للسياسات الرأسمالية العالمية.

بالنسبة للنوع الأول من ردود الأفعال المتطرفة، أي تلك التي قامت على تجارب فردية، فحسب البيانات العملية المعتمدة، فإنه يمكن قراءتها على أنها وليدة واستلزام لما يسميه أكسيل هونث "تجربة الذلّ". لذا فإن التركيب النظري الذي يختزل تلك البيانات هو:

³¹⁸ Kepel, G. (2002). *Jihad: the trail of political Islam* (Anthony F. Roberts, translated). London: I.B.Tauris. PP. 31.

استلزامية التطرف لتجربة الذل". فما معنى تجربة الذل؟ وكيف ساهمت في توليد محاكمات عملية متطرفة؟

انطلاقاً من تصور هونت الخاص لمفهوم الاعتراف، والذي ينشأ، حسب، من خلال صراعات متنوعة (اجتماعية، سياسية، اقتصادية...)، والتي تعني، عنده، انعداماً للاعتراف، نجد أنه يتخلى عن اعتبار المصالح النفعية دافعاً لتلك المنازعات الاجتماعية المختلفة، ويضع، بالمقابل، محددات أخلاقية لقيامها يكمن في مسألة البحث عن الاعتراف. فالصراع عند هونت لا يتم فقط في سبيل إدراك مصالح نفعية وإنما أيضاً في سبيل مكاسب رمزية أخلاقية. وبناءً عليه، فإن تجارب الذل والاحتقار الاقصائية التي يتعرض لها الفرد تعتبر دافعاً جيداً لهذا الأخير للدخول في صراع اجتماعي (صراع ضد الآخر). ويمكن أن نفهم هذا الأمر بشكل جيد من خلال العودة لمجالات الاعتراف الثلاثة حسب نموذج هونت؛ مجال الحب، مجال القانون ومجال التضامن. بحيث يحصل الفرد في المجال الأول على الثقة بالنفس، وفي المجال الثاني على الاحترام، وفي المجال الثالث على التقدير. ولكن من الممكن أن يكون الفرد في هذه المجالات الثلاثة موضوعاً للإذلال أو يعيش تجربة الإذلال أو عدم الاعتراف. ففي المجال الأول يمكن أن يكون ضحية قسوة وسوء معاملة؛ وفي المجال الثاني يمكن أن يحرم من حقوقه وأن يقصى اجتماعياً؛ وفي المجال الثالث يمكن أن يكون عرضة للمهانة والإذلال مثلما هي الحال في العنصرية على سبيل المثال أو كل الأفعال التي تصيب الشخص في كرامته.³¹⁹

وإذا ما عدنا إلى وحدات التحليل هذه: (بقيت حائراً حول مكامن الخلل في حياتنا وطريقة عيشنا، أخبرتها أنني أنا نفسي لم أفهم سبب إيقافني، سرعان ما تبادر إلينا صوت الضرب والصراخ، منذ عودتي من ألمانيا لم يسبق لي أن تعرضت إلى الرهبة والخوف والمهانة، كنت أشعر أنني مواطن بلا حقوق وغم حادثة سني، كانت هذه الحادثة محطة في رحلة طويلة من الإهانات التي لحقتني فيما بعد، فرصة للتأثر لنفسي ولرد الاعتبار، كنت من

³¹⁹ بغورة الزواوي. المرجع السابق. ص 172-173.

بين الشباب الذين خرجوا مع كل أبناء الحي ليصبوا جام غضبهم على رجال الأمن...) ندرك وجود علاقة قوية تربط بين تجربة الفاعل الإسلامي الأصولي مع الأمن التونسي، والتي يصفها بالمُهينة، وبين رغبة الثأر الجامعة من رجال الأمن هؤلاء. ومنه، فإن الاستنتاج المبدئي المُحصّل من هذه المعطيات يمكن أن يتمثل في كون تجربة الذل التي يعيشها الفاعل الديني مع السلطات الأمنية، والتي تحدّث في سياق ما يصطلح عليه "محاربة الإرهاب"، تستلزم بشكل آلي صياغة محاكمات عملية متطرفة تقود بدورها بشكل مباشر إلى ممارسة العنف من طرف الفاعلين الدينين الذين عاشوا تجارب الذلّ والإهانة .

في الواقع، وارتباطا بما سبق، نجد أن تجارب الذل المستلزمة للتطرف تكشف أن مسألة "محاربة الإرهاب" هي الدافع الأولي الذي يقف وراء تطرّف المحاكمات العملية للإسلاميين الأصوليين. تحيلنا هذه الخلاصة الميدانية على ضرورة العودة إلى مفهوم "الإرهاب" والعمل على تحليله نظريا ومنهجيا، وذلك للحسم في مدى إمكانية اعتماده كآلية علمية للتحليل السوسيولوجي. ولعل الفرضية المسبقة حول المقاربة العلمية لـ"الإرهاب"، والتي ندركها هنا من خلال قضية في "محاربة الإرهاب"، تتفصل في أن المصادقات الواقعية للإرهاب لا تستقيم إلا ضمن مفهومي "التطرف" و"العنف"، إذ أن "الإرهاب" لا يعدو أن يكون سوى عنف لعنف يرتبط بقراءات سياسية براغماتية معينة. وهو ذات الأمر الذي يتفق عليه كثير من المفكرين الاجتماعيين بطريقة أو بأخرى؛ وعلى سبيل المثال، نجد أن كلا من جاك دريدا ويورغن هابرماس يعتبران أن الإرهاب مفهوم مراوغ، [مما] يعرض الحلبة السياسية العالمية لأخطار وشيكة وتحديات مستقبلية.³²⁰

يمكن أن ندعم هذه الفكرة الأخيرة عبر مجموعة من البيانات الميدانية المعتمدة، وذلك من خلال تركيب نظري آخر (اشتراطية التطرف للظلم البنيوي). حيث يختزل هذا التركيب مجموعة من وحدات التحليل مثل: (فأي شيء سيحدث في أمريكا فمن المؤكد أن الناس سوف

³²⁰ بورادوري جيوفانا. المرجع السابق. ص 25.

يفرحون بذلك، وقتل الأطفال ومساندة إسرائيل، يجب أن ننسى أيضا أن تراكم سياسيات أمريكا وغيرها على مر السنين، في عهد بوش وما حدث جراء حصار العراق والحرب على العراق...). تكشف هذه البيانات بجلاء عن كون تطرف المحاكمات العملية لإسلامي الأصولي وتوجهاته لممارسة العنف، هي أمور أفرزها ما نسميه بـ"الظلم البنيوي". ونعني به جميع التراكمات السياسية الإمبريالية القائمة على ثقافة الرأسمالية ومنظورات الحداثة التي غزت الخصوصيات الثقافية للمجتمعات البشرية منذ منتصف القرن العشرين. إن هذا الكم الهائل والنوعي من التطرف والعنف له علاقة وطيدة بعنف الحداثة الرأسمالية، أو ما يسميه غالتونغ بالعنف الثقافي؛ أي تلك الجوانب من الثقافة، من المجال الرمزي من وجودنا، التي يتجلى فيها الدين والأيدولوجيا، اللغة والفن، العلوم التجريبية والعلوم الرسمية (المنطق والرياضيات)، التي يمكن استخدامها لتبرير أو إضفاء الشرعية على العنف المباشر أو الهيكلي.³²¹

إن الظلم البنيوي هو ذلك العنف الهيكلي الممتد والمُشرَعَن بالثقافة والقانون والقائم على هوس الفردانية والأداتية البراغماتية اللذان تشبعت بهما الحداثة الرأسمالية في شتى مجالاتها، مما جعلها تبرر كل شيء يتفق مع غاياتها، مما نتج عنه فردية متطرفة لا يمكن احتمالها، حسب آلان تورين.³²² إن الشرط الذي اشترطته هذه الوضعية كان لا بد أن يتمثل في تطرف المحاكمات وعنف الممارسات؛ إنها في الواقع مسألة استلزامية مفروضة. فحسب جون بوديار، عندما تكون الوضعية، محتكرة من طرف القوة العالمية عندما يتعلق الأمر بهذه الكثافة الهائلة لكل الوظائف من خلال الآليات التكنولوجية والفكر الأحادي، هل ثمة خيار آخر ما عدا هذا التحويل الإرهابي للوضعية؟ إن النسق ذاته هو الذي خلق الشروط الموضوعية لهذا الرد العنيف. فباحثكاره لجميع الامتيازات، يُرغم الآخر على تغيير قواعد اللعبة. والقواعد

³²¹ Galtung, J. (1990, Aug). *Cultural Violence*. *Journal of Peace Research*, 27 (3), 291-305. PP. 192.

³²² تورين آلان. (1997). *نقد الحداثة* (أنور مغيث، مترجم). المجلس الأعلى للثقافة. ص 182.

الجديدة متوحشة، لأن الرهان ذاته متوحش. فباتجاه نسق يجعل اكتساب القوة تحدياً قاهراً يردّ الإرهابيون بعمل حاسم بحيث لا يمكن كذلك بالمقابل أن يُرد عليه.³²³

ثالثاً. الشرعية الدينية لفعل العنف المقدس

يرتبط مفهوم الشرعية بعلاقة أنطولوجية بمفهوم المعيار، وإذا كنا نعتبر أنا المعيار هو المحدد الموضوعي الذي يقيس صلاحية السلوك الإنساني وفق معنى خاص حاصل على قبول ذاتي، فإن الشرعية هي تلك الصلاحية التي تمنح للفعل صوابيته وأحقّيته، ومن ذلك قوته وهيمنته؛ إنها بعبارة أوضح، حق معياري مقبول. ولعل هذا التصور البسيط هو الهيكل المحوري لتصور فيبر للشرعية، المقرون، دائماً، عنده بالسلطة. فإذا عدنا إلى تصنيفه الثلاثي لأنماط السُّلط (الكاريزمية، التقليدية والعقلانية)، فسند أن كل نمط منها يتأسس ويمتد في الواقع العملي على نوع خاص من الشرعية؛ فالسلطة الكاريزمية تقوم على شرعية التقديس والتبجيل والاعتقاد الخوارقي بشخصية معينة، في حين أن السلطة التقليدية تتأسس على شرعية التقاليد المقدسة المتوارثة، بينما تنهض السلطة العقلانية على شرعية القانون والمؤسسات والتخصّص. والمفيد من هذا التصور، أن فعل السلطة، عنفاً كان أم هيمنة، لا بد له من غطاء معياري مقبول لدى الأطراف الذين عليهم أن يخضعوا له، وهي ما يصطلح عليها بـ "الشرعية".

انطلاقاً من التمهيد السابق، يمكن أن نفهم الشرعية الدينية على أنها ترخيص تمنحه المنظومة الدينية للفعل بالانبثاق والتأثير، بناءً على صوابية مقدسة مبنية على معنى مسلم به للحقيقة. إن هذا المعنى الكلي هو ذلك الفضاء - المقدس في حالة ما إذا كان دينياً - الذي يرى رولاند روبرتسون أنه لا يمكن للشرعية أن تُناقش بمعزل عنه، فلا شرعية من دون معيار يحددها أو معنى يعرفها. بتعبير آخر، لا شرعية من دون هيكل ثقافي قيمى متكامل.

³²³ لرزق عزيز، الهاللي محمد. (2009). *العنف* (ط.1). سلسلة دفاتر فلسفية. الدار البيضاء: دار توبقال. ص 63.

في ذات السياق، وإذا عدنا إلا بعض السلوكيات العملية للإسلاميين الأصوليين من خلال مجموعة من البيانات المشكلة للتركيب النظري التالي: (الشرعية الدينية للعنف النبوي)، مثل: (استشهد أحدهم بحديث نبوي ينهى عن التنكيل، تطبيق حد الزنا على امرأة رجما حتى الموت، فرحت لأنني سأكون من بين من سيرجمون، الأمور التي كنا نقوم بها (التعبئة في الخطب والدروس) قد ساهمت في تشكل مزاج قابل لتقبل هذه الأحداث)، فإنه يمكن القول بأننا إزاء منظومة ثقافية دينية منهجية لشرعة العنف. إنه بالضبط ما يسميه غالتونغ بالعنف الثقافي، والذي يعتبر أنه تلك الجوانب من الثقافة التي يمكن استخدامها لتبرير أو إضفاء الشرعية على العنف المباشر أو على العنف النبوي.³²⁴ يدرك غالتونغ إذن أن العنف الثقافي هو الذي يؤسس للعنف النبوي باعتبار الأول سرا لقوة الثاني، وذلك بجعله يبدو صواباً، أو على الأقل ليس خطأً. ومنه، فإن دراسة العنف الثقافي هي التي تُسلط الضوء على الطريقة التي يتم بها إضفاء الشرعية على أعمال العنف المباشر وعلى حقيقة العنف النبوي، وبالتالي تصبح مقبولة في المجتمع.³²⁵ وحسب هذا التحليل، فإن تعاليم العنف التي تشكل هيكلها ثقافياً داخل المنظومة الإسلامية الأصولية هي التي تُشرعن للفاعلين المتدينين بها ممارسة أفعال العنف.

يمكن أن نرصد، أيضاً، من خلال المقاربة الميدانية أوجه أخرى ومستويات مختلفة للعنف النبوي للمنظومة الإسلامية الأصولية. فانطلاقاً من فئتي التصنيف التاليتين: (الجهاد قتال إسلامي للهجوم والدفاع معا) و(الإسلام ينتشر بالسيف)، يظهر أن مصطلحات مثل القتال والسيف، تأخذ مكاناً مركزياً داخل هذه المنظومة الدينية، بحيث تساهم في انتقاء مجتمع إسلامي نخبوي عبر عملية تطهير دينية سياسية أو ما نسميه في تركيب نظري موحد: (الاصطفاء الحربي للأصولية الإسلامية)، وهي إرادة أصولية دينية وسياسية تتضح بجلاء من خلال هذه البيانات (الله بعثه داعياً بالسيف إلى توحيد الله بعد دعائه بالحج، طواغيت هذه

³²⁴ Galtung, J. *Cultural Violence...* Op.Cit. PP. 292.

³²⁵ Ibid. PP.292-291.

الأرض لن تزول إلا بقوة السيف، فالقتال في الإسلام هو لرفع كلمة الله في الأرض سواء هجوماً أو دفاعاً). ومنه، فإن مسألة العنف، هنا، هي مسألة خيار سياسي يسعى إلى فرض عقيدة دينية اجتماعية على كل المجتمعات البشرية. وبالتالي يمكن أن يُنظر إلى هذه المسألة، من زاوية نظرية، على أنها تمثل واقعي معاكس لتجليات مفهوم العنف حسب تصور أرندت حنا السياسي. على اعتبار أنها تقول بأن العنف ضرورة سياسية لاستمرار هذه الأخيرة، وأن المجتمعات المعاصرة أصبحت تتفنن في صناعة وسائل العنف من أجل الردع، أكثر مما هو من أجل استخدامها، والحفاظ على أنظمتها. وحتى الحرب، بمعناها العسكري، أصبحت وسيلة لاستمرار سياسات الدول الصغيرة فقط.³²⁶ إذ العنف هنا ليس فقط وسيلة للردع أو الدفاع عن مكاسب سياسية، بل إنه وسيلة للهجوم، أيضاً، من أجل إحداث تغيير شامل.

نخلص إذن إلى أن عنف الجماعات الإسلامية الأصولية هو عنف ذو طبيعة مزدوجة؛ ديني وسياسي. فهو عنف ديني من حيث المنشأ، وعنق سياسي من حيث الغاية. وتبرز هذه الازدواجية بشكل أكثر وضوحاً من خلال التركيب النظري التالي: (العنف السياسي المقدس). حيث يختزل هذا الأخير مجموعة من فئات التصنيف التي تدل على تلك الازدواجية (الوجوب الشرعي لقتال حكام المسلمين المعاصرين، شرعية الجهاد في تونس وبلاد الشام، التغيير السياسي الإسلامي بالمنهج الجهادي، وجوب الجهاد لإقامة الدولة الإسلامية). يتبين إذن أن قضية إحداث تحول سياسي إسلامي جذري داخل المجتمعات الإسلامية يستلهم لدى الفاعلين الإسلاميين الأصوليين استعداداً شرعياً قوياً لممارسة العنف، على اعتبار عظم الغاية السياسية المقدسة المراد تحقيقها، والتي تتمثل في إقامة الدولة الإسلامية. يمكن أن نفهم الطبيعة المزدوجة لهذا العنف من خلال مدخلين اثنين؛ يتمثل المدخل الأول في كون العنف، عموماً، هو تغيير يقع خارج اتفاق أحد الأطراف الذين يتأثرون به، ومادام هذا التغيير يريد أن يأخذ مكانه من خلال إلغاء إرادات سياسية واجتماعية أخرى

³²⁶ حنا أرندت. المرجع السابق. ص 10-11.

انطلاقاً من مسوغات عقديّة وقناعات دينية، فإنه يحصل أن يكون عنفاً دينياً سياسياً. أما المدخل الثاني لهذا العنف المزدوج، فيمكن أن نفهمه من خلال مقارنة طه عبد الرحمن الخاصة للعنف الديني، حين يرى أن هذا الأخير ليس سوى عنفاً سياسياً نفسياً. إذ حسبته، فإن الأسباب الواقعة وراء عنف الفاعل الديني الأصولي يجب النظر إليها في إطار أعراض نفسية، ويجمعها في ثلاث أسباب أساسية سياسية: الحقد على الحكام: وجاء نتيجة لتكون تصور سلبي لديه، تصور خاص، عن السلطة. هوس تغيير الأوضاع: وجاء نتيجة للشروط الاجتماعية والاقتصادية المزرية التي نشأ فيها، والتي لا يرى لأحد قدرة على تغييرها سواه. وشهوة الانتقام: جاء نتيجة لرغبة الانتقام من أعداء دينه المعتدين.³²⁷

بناءً على الفكرة الأخيرة التي تفيد بوجود ارتباط بين العنف الديني، باعتبارها عرضاً وإفرازاً نفسياً اجتماعياً، وبين عدم الارتقاء الذاتي للفاعل الديني الأصولي، يمكن القول بأن هذا النمط من العنف مدفوع عند الإسلامي الأصولي بغاية إدراك خير رمزي، يتمثل في الحصول على ارتقاء اجتماعي ديني معترف به من لدن المنظومة الإسلامية الأصولية. ويمكن أن تتأيد هذه الفكرة من خلال التركيب النظري التالي: (الهوية القتالية الإسلامية الواجبة)، والذي يختزل مجموعة من الأفكار المهمة، بيانات، حول كون الهوية الاجتماعية المفروضة داخل هذا النسق هي هوية "قتالية"؛ (أيها المسلمون لا يظن أحدكم أن الحرب التي نخوضها هي حرب الدولة الإسلامية وحدها وإنما هي حرب المسلمين جميعاً، وأمر بالقتال حتى يعبد الله وحد، أيها المسلمون ما كان الإسلام يوماً دين السلام، إن الإسلام دين القتال، ولا يجب على المسلم إلا أن يعد نفسه للجهاد، هو فرض أنكره بعض المسلمين وتغافل عنه البعض). نلاحظ إذاً أن هناك خطاباً تعزيزياً تحريضياً لإرادة العنف واكتساب طبيعة قتالية لدى الفاعل الديني، إذا أراد أن يغدو هذا الأخير فاعلاً دينياً حقيقياً ومتميزاً داخل المنظومة الدينية.

³²⁷ أنظر كتاب:

- عبد الرحمن طه. (2017). المرجع السابق. ص 85-87.

نفهم إذن، من خلال التركيب النظري الأخير، (الهوية القتالية الإسلامية الواجبة)، القوة البنيوية للعنف داخل هذه المنظومة الدينية الأصولية، بحيث أنه يصير من عنف بنيوي، مؤسس بشكل ثقافي مقدس، إلى عنف مُبنيين، يروم تأسيس هويات قتالية. وذلك من خلال خلق شروط ذاتية لدى الفاعلين المتدينين قابلة لاستلهاام هذا النموذج من العنف، وأيضاً من خلال خلق شروط موضوعية أخرى تساهم في إدراك نفس الغاية.

يبرز هذا الشرط الموضوعي في معظم الأدبيات الفكرية للمنظومة الإسلامية الأصولية، ويتمثل في التعبئة المكثفة لما نُسميه، في أحد التراكمات النظرية، بـ (الهجرة المقدسة). فمن خلال وحدات التحليل المؤسسة لهذا التركيب (الدولة دولة المسلمين، والأرض أرض المسلمين، كل المسلمين، فاهلوا إلى دولتكم أيها المسلمون، نعم دولتكم؛ هلموا، فلا عذر لأي مسلم قادر على الهجرة إلى الدولة الإسلامية، وإنا نستنفر كل مسلم في كل مكان للهجرة إلى الدولة الإسلامية، الله تبارك وتعالى أمره بالهجرة والجهاد، ونخص بنداأنا طلباً العلم والفقهاء والدعاة، وعلى رأسهم القضاة وأصحاب الكفاءات)، يتبين أن هناك ترابط ثلاثي بين الهجرة والجهاد والدولة الإسلامية، داخل النسق الإسلامي الأصولي. وهو ما يتفق بشكل كبير مع يسميه أوليفي روابـ "الأمة الخيالية"، حين يقول بأن: "الأصولية الجديدة [يقصد الأصولية الإسلامية] تشير إلى أمة خيالية ومجردة، تتجاوز جميع الاختلافات العرقية والثقافية واللغوية. حيث لم تعد هناك حاجة للمطالبة بإقليم معين، إلا كمكان لإنشاء اليوتوبيا. لا سيما أنه من المستحيل تقريباً تعريف "أرض الإسلام" اليوم، كمجال ترابي، تندرج فيه الدولة والمجتمع في المقام الأول من خلال مبادئ الإسلام. فشكل الدول الإسلامية قد أضعف الدول القومية في نظر الأصوليين الجدد."³²⁸

إن خلق هذه الأمة المتخيَّلة لا يستقيم حسب الرؤية السياسية للمنظومة الإسلامية الأصولية إلا بتوفر شرط الهجرة. حيث تغدو الهجرة، هنا، آلية شرعية ليس فقط لإحداث

³²⁸ Roy, O. (2002). *L'islam mondialisé* (1^{er} ed.). Edition du seuil. PP.167

تغيير أو تنمية اقتصاديين، كما هو شأن في التصور السوسيولوجي للهجرة، بل أيضا آلية لتعزيز حركية اجتماعية دينية قادرة على منح مرونة حربية للمجتمع الإسلامي المقاتل. مما يجعل منها، أي من الهجرة، دينامية اجتماعية مقدسة.

المبحث الثالث: خلاصات انعكاسية بنائية

على المستوى المنهجي، وفي سياق إدراك الانعكاس العملي للمنظومة الإسلامية الأصولية، والمتجسد في قياس أثرها على الفعل الاجتماعي لدى الفاعل المتدين بها؛ قمنا بتحليل مضمون عينة مكونة من خمسة نصوص مختلفة مكتوبة (الجزء الثاني من العينة النظرية) من خلال تقنية تحليل المضمون الكيفي، ودائما، وفق نموذج النظرية المؤسسة. أسفر هذا التحليل الكيفي عن صياغة (14) تركيب نظري، تم خلالها تجريد (47) فئة تصنيف، والتي اختزلت بدورها (304) وحدة تحليل. وقد تم تفصيل التراكم النظرية المُحصلة في سرد نظري شامل، مفرغ في قسمين رئيسيين.

احتوى القسم الأول من السرد النظري، على (9) تراكم نظرية، (30) فئة تصنيف، و(214) وحدة تحليل. فيما تضمن القسم الثاني منه في (5) تراكم نظرية، (17) فئة تصنيف، و(90) وحدة تحليل.

أما على المستوى النظري، وبناء على التحليل السوسيو أخلاقي لمضمون النصوص المعتمدة، فقد تم الانتهاء إلى أن المنظومة الإسلامية الأصولية تمنح، بالفعل، للفاعل الديني، المتدين بها، باعثا مزدوجا على ممارسة العنف. حيث يتفصل هذا الباعث في دافعين اثنين؛ دافع ذاتي وآخر موضوعي.

بالنسبة للدافع الذاتي، فإنه يتمثل في الاستعداد الأخلاقي لإقصاء ونفي الآخر الموجود لدى الفاعل الإسلامي الأصولي، وهو الأمر الذي يتبدى في الطبيعة المتطرفة لمحاكماته العملية؛ والتي تم تحليلها في إطار مفهوم التطرف. حيث تم الخلاص إلى أن هذا التطرف

العملي ينمّ على وجود أزمة ذاتية أخلاقية لدى هذا الفاعل الديني، وهي ما أسميناه بأزمة الاعتراف. إن كون هذه المسألة دافعا ذاتيا يعود في الواقع بشكل مباشر إلى الارتباط الموجود بين التطرف العملي للفاعل الديني وبين محدودية استقلاليته المعرفية التي كشفنا عن وجودها، من قبل، في الفصل الأول.

أما بالنسبة للدافع الموضوعي، فإنه يتفصل في الإطار الشرعي الذي تمنحه المنظومة الإسلامية الأصولية بخصوص ممارسة العنف ضد الآخر غير المتدين بها. حيث يجد الإسلامي الأصولي داخل منظومته مجموعة من الأفكار والتأويلات الدينية، مسلمات مقدسة، التي تحرّضه وتشجعه وتسمح له بانتهاج سلوك عملي مادي عنيف ضد الآخر المختلف عنه. أي أن هذه المسلمات المقدسة لا تمنحه حق نفي هذا الأخير ذهنيا فقط، بل إنها تدفعه، وبشكل رضائي، إلى نفيه ماديا.

إذا كان ينبغي هنا أن نحدد أساسا صلبا لهذا النمط من العنف، فإن الذي يمكن أن نجزم به كقوام حقيقي له هو كونه عنفا مبررا. إنه عنف مبرر لأنه عنف ديني؛ إنه عنف مبرر لأنه عنف ميتافيزيقي، إنه عنف مبرر لأنه عنف سماوي كما يسميه جيبيك سلافوي.³²⁹ فلا شك أن وقوع هذا المحمول المقدس على أي موضوع معين سوف يمكنه من الحصول على صلاحية شرعية ومشروعة لإحداث أثره؛ وللأسف كان هذا الموضوع، هنا، هو العنف.

ومن خلال التحليل النظري الذي تم إنجازه في هذا الفصل أيضا، حول انعكاسات المنظومات الإسلامية الأصولية على الفعل الأخلاقي للفاعل الاجتماعي الديني، سوف نعمل على بناء بعض الخلاصات الانعكاسية حول المفاهيم التي تم الاعتماد عليها في هذا التحليل: التطرف، العنف، إضافة إلى إدراج قراءة انعكاسية خاصة بمفهوم "الإرهاب".

³²⁹ جيبيك سلافوي. (2017). *العنف: تأملات في وجوه الستة* (ط.1) (فاضل جتكر، مترجم). سلسلة ترجمان. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص 198.

أولاً. ما هو التّطرّف؟

تم استعمال مفهوم التّطرّف بشكل كثيف في التراكيب النظرية وكذا في التحليل النظري الذي أعقبها خلال هذا الفصل. وبما أن الاهتمام كان منصبا هنا على تحليل عنف الفاعل الإسلامي الأصولي باعتباره فعلا أخلاقيا اجتماعيا، فإن تلك الاستعمالات الكثيفة للتّطرّف يمكن أن تعكس لنا تصورا علميا جيدا حول الفعل المتطرّف. فكيف يمكن أن نفهم هذا الفعل في هذا السياق الخاص؟

أ. التّطرّف: إدراك مشوه ومختزل للعالم

من خلال تناول السياقات التحليلية التي جاء فيها استخدام مفهوم التّطرف في هذا الفصل يمكن أن نلاحظ بأن الحديث عن التّطرّف، أو عن فعل متطرف أو موقف متطرف، هو حديث ضمني عن نقص في إدراك الواقع لدى الذات المتطرفة، أو نقص في تفاعل هذه الذات مع الشروط الموضوعية للواقع. فكيف ذلك؟

بالعودة إلى المرتكزات التي وضعتها رحمة بورقية لتحديد خطاب التّطرف الديني عند الإسلاميين،³³⁰ يمكن أن نأخذ بعضا منها من أجل تحليل وفهم الكيفية التي يتشوه بها العالم في رؤية المتطرف. حيث أن من سمات خطاب التّطرف الديني قيامه على وجود الأحادية والثوقية في الرؤية والتفكير، أو ما تسميه الكاتبة نفسها بامتلاك المتطرف للحقيقة ورفضه للتعددية والاختلاف. كما أن هذا الخطاب يركز أيضا، حسب بورقية أيضا، على فهم شكلاي للإسلام - تتحدث الكاتبة عن التّطرف الإسلامي - وإشهار الشكلاية كاختلاف حضاري. عبر هذين المرتكزين، اللذين يمكن اختزالهما في مقولة "إدراك وثوقي ناقص"، يتوضح لدينا كيفية انبناء نوع من الجهل بالعالم لدى المتطرف. الأمر الذي يفرض، استلزاما، تشكّل نظرة اختزالية لدى هذا الكائن الوثوقي الشكلاي حول العالم الذي يعيش فيه، أو الذي يدركه. نجد

³³⁰ بورقية رحمة. (2005، مايو). التّطرف ومظاهره في المجتمع المغربي. مداخلة من ندوة لجنة القيم الروحية والفكرية. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية. ص. 159-175.

أيضا عند بورقية،³³¹ في مرتكزاتها للتطرف الديني، تعبيراً عن هذا التطور الحاصل لدى المتطرف من الجهل نحو الاختزال. حيث تتحدث الكاتبة في وصفها لتطرف الخطاب الإسلامي عن قيام هذا الخطاب على مبدأ احتكار المعجم الإسلامي والتصرف في معناه، وهي مسألة منهجية حيوية في سيرورة عملية اختزال الواقع بشكل مريح لا متناقض، لتصل في النهاية إلى المرتكز الأخير، الذي هو ليس سوى نتيجة للمرتكز السابق، باعتبار أن هذا الخطاب يقوم على منطق الإقصاء والعداء. حيث نجد أن هناك فرض لهذا المنطق باسم مشروع سياسي مجتمعي مغاير يستهدف العالم كله.³³²

وفي نفس السياق، يمنحنا الباحث نور الدين زاهي تفصيلاً أكثر عمقا حول الموضوع، وذلك من خلال ربطه بين منهجية الاختزال لدى المتطرف وبين سؤال العنف من خلال مفهوم المقدس، الذي يُعتبر في هذه العلاقة، حسب الباحث، بمثابة حجر زاوية. وذلك لكون التطرف وضعية تاريخية عامة تنم عن حال ثقافي اجتزائي/احتوائي، ينطلق من ذهنية تفسر العالم بطريقة الاختزال والإلغاء، وتنتقي من المواقف أغربها وأشدّها، وتحكم على المخالف بالمروق والخروج عن جادة الصواب والهداية، وتستند إلى مرجعية إقصائية، تبرر الأحادية، وتدفع بالمختلف إلى الانمحاء والتلاشي، مستعينة بأكثر الإجراءات قسوة وحديّة، وتستعمل المقدّس شعاراً وعنواناً تصدر عنه وتعمد إلى مناخزة الغير على أساسه، وتستमित في الدفع بالغير خارج دائرته، "فالعنف ليس مكوّناً من مكوّنات القداسة، بل هو تعريفه. فالعنف/المقدس عنف رمزي في جوهره.³³³

ونخلص من هذا التفصيل النظري إلى أن للتطرّف علاقة وطيدة مع المعرفة، وأيضا مع المعتقد، وذلك نظراً لنشأته عن نوع معين من الإدراك للواقع، وكذا تطوره عبر تفاعل معين مع هذا الواقع. فبينما يمكن اعتبار جلّ المعارف التي نقيمها حول العالم بمثابة

³³¹ نفس المرجع.

³³² نفس المرجع.

³³³ زاهي نور الدين. (2005). المقدس الإسلامي (ط.1). الدار البيضاء: دار توبقال. ص 92.

أحكام مبررة حوله، يمكن، وفقا لذلك، اعتبار المواقف المتطرفة ليست سوى معارف غير مبررة حول العالم. بتعبير أكثر وضوحا، فإن الفرق بين المعرفة والتطرف هو فرق بين البحث عن الحكم وبين مصادرتة بشكل مبدئي، والذي ليس سوى التطرف بذاته. ومنه، يمكن القول، بأن التطرف يسير في نفس سياق المعرفة إلا أنه لا يمكن أن يتلاقى معها أبدا، باعتبار أنه حكم مسبق لا يقبل الردة فيه، عكس المعرفة التي لديها وعي ذاتي بنسبيتها. أما بالنسبة للمعتقد، وانطلاقا من اعتباره نوعا خاصا من المعرفة، معرفة لا تقبل النقد والسؤال، أو في أحسن الأحوال معرفة مستمدة من تصورات قائمة على حجج نظرية ميتافيزيقية، يمكن اعتباره أكثر تناسبا مع المواقف المتطرفة. وفي سياق نفس الفكرة يرى جيرالد برونر أن التطرف على علاقة وطيدة بالمعتقد، وأيضا يرى أن الاعتقاد خاصة إنسانية وجودية. فحسبه، فإن المعرفة المتطورة التي أنتجها الإنسان لم تمكنه من تجاوز محدودية قدراته المعرفية، والتي يجعلها في طريقة المعرفة وطريقة الاعتقاد. ومنه، فهو يخلص إلى أن مجتمعاتنا ستبقى مجتمعات اعتقاد، بغض النظر عن تطور المعرفة الإنسانية. الأمر الذي يعني أن التطرف لن يجد سبيلا نهائيا للاختفاء من مجتمعاتنا.³³⁴

ب. التطرف: الخوف من الآخر وإقصائه

نسلط الضوء هنا على الجانب النفسي الاجتماعي للذات المتطرفة. ولذا فإن التساؤل الجوهرى هنا هو: لماذا يأخذ الفاعل مواقفه بانتهاج أسلوب متطرف؟ وذلك انطلاقا من اعتبار التطرف ليس سوى طريقة في الاختيار. ربما يفرض هذا السؤال، مبدئيا، العودة إلى مقاربة نفسية، أو تحليل نفسي على الأرجح، للذات المتطرفة. غير أنه في علم النفس قلما نجد استخداما لكلمة "متطرف"، وذلك ربما لأنها ذات دلالة سوسيولوجية أكثر منها سيكولوجية، حيث يتم الاستعاضة عنها بمصطلح "التعصب"، "Fanatise". فما مدلول هذه الاستعاضة في المقاربة النفسية؟

³³⁴ أنظر كتاب:

يرى مجموعة من الباحثين السيكلوجيين أن اشتقاق الكلمة "Fanatique" يرجعنا إلى Fanum ومعناها المعبد / الهيكل، ومن مترادفاتهما "المستتير"، "Illuminé"، " الذي يعتقد أن الآلهة توحى له". ويظن المتعصبون، من خلال توهمهم باكتشاف المطلق وما فوق البشري، أنهم أمسكوا بالحقيقة التي تمنحهم كل العلم، كل القوة والسلطان، والعصمة وكل أشكال التفوق على البشر. إنهم يترجعون إلى مرحلة القدرة الكلية الطفلية التي تتضمن تحقيق الرغبة على حساب الواقع الذي يجري إدراكه بالمعارف وبحدود الإمكانيات الإنسانية. ويترافق الشعور بالقدرة الكلية مع حماس نرجسي وتمجيد لفكرة الانتماء إلى هذه الجماعة ممن اصطفاهم الأزل أو التاريخ. [ويضيف هؤلاء الباحثين أن ما يميز المتعصب عن الأشخاص المعذبين الآخرين] - مثلنا نحن جميعا - هو أنه يجد الأمن، يجد وسيلة للاطمئنان، في المنظومة التعصبية التي يوظفها كاعتقاد؛ وهذا "الاطمئنان" إنما يتضمن "هديا"؛ فهو يبذل منظومة القيم ويمنحه الإذن بإطلاق غرائزه (العدوانية وأحيانا الجنسية أيضا) بفضل يقينه بأنه مالك الشريعة والقانون.³³⁵

يبدو أن التحليل النفسي للتعصب، أو التطرف، لا يتجاوز، هو الآخر، أخذ الشرط الموضوعي بعين الاعتبار. حيث يبقى الواقع محددًا لازماً لتفعيل التعصب داخل الذات المتعصبة، أو المتطرّفة. فبغض النظر عن الأفكار المثالية التي يعتنقها المتطرف، وكذا النظرة التي يرى بها نفسه داخل محيطه الاجتماعي، فإن رغبة تجاوز الواقع والإنصات لآلام الذات تبقى العامل الوحيد القادر على إظهار عصبية، المكون النفسي، الشخص المتطرّف. غير أن السؤال المحوري لهذا التحليل لا يزال قائماً، وربما يظهر الآن بشكل أكثر وضوحاً، حيث لماذا يرغب المتطرف بتجاوز الواقع، الذي ليس سوى المحيط الذي يتفاعل فيه ومعه؟

في الواقع، يمكن أن نفترض بأن هناك نوع من خشية الواقع لدى الفاعل المتطرف. كيف ذلك؟ يمكن أن نستخدم هنا قولة نيتشه: "التسمية قوة". والتي تفيد بأن قدرتنا على تسمية

³³⁵ هاينال أندرية، مولنار ميكلوس، دي بوميج جيرار. (1990). سيكلوجية التعصب (ط.1) (خليل أحمد خليل، مترجم). بيروت: دار الساقي. ص 9-10.

الأشياء تأتي بناء على معرفة سابقة بها، مما يعني كشف مجهولات هذه الأشياء ومنه القدرة على التحكم بها، أو على الأقل تفادي أضرارها المحتملة؛ تدبير أخطارها. ومادام أن الفاعل المتطرف، كما انتهينا إليه سالفًا، لديه أسبقية الإنصات للذات على حساب الإنصات للواقع، على اعتبار إيمانه المطلق بأحقية معتقداته المثالية وبطلان نداءات الواقع ومؤثراته، فإن هذا الأمر يخلق لديه، بشكل آلي، جهلا معينًا بواقعه، مما يعني خلق رؤية ضبابية حول كيفية تدبير أخطار الواقع وأضراره المحتملة. هذا من جهة، أما من جهة أخرى، والتي تتمثل في عدم قدرة المتطرف على تسويق رأيه داخل محيطه وإقناع الآخرين بصوابيته، فإن هذين الأمرين يحسمان في انتهاج المتطرف لأساليب تعسفية قوية، متطرفة، ضد الآخرين الذين لديه خشية منهم. يختصر جيرالد برونر هذه الفكرة من خلال اعتباره أن الميزة البارزة في خطاب المتطرف هي ضعف انتقاله بين الذوات، وذلك نظرًا لضعف قدرته الإقناعية وكذا لا واقعياته وخلفه الاجتماعي. مما يخلق جوا من الصراع الذي لا يمكن العيش فيه مع الآخر. وبكلمة، يمكن القول بأن التطرف هو التزام مطلق بأفكار ضعيفة الانتقال بين الذوات وتحتوي على خلل في قابليتها الاجتماعية.³³⁶

يمكن اعتبار إذن أن موقف وسلوك المتطرف إزاء الآخر والواقع ليس سوى رد فعل منه تجاه خطر محتمل من هذين الأخيرين، أو كما أسماه عبد المجيد الصغير "الاستفزاز الأخلاقي". فحسب هذا الباحث، فإن مفهوم الاستفزاز يوحي بذاته أن التطرف، كسلوك، بقدر ما تعرف دوافعه الذاتية والداخلية، لا مفر من التماس أسبابه الأخرى الخارجية، وبقدر ما يتحمل المتطرفون المسؤولية المباشرة لأعمالهم العنيفة، لا مفر من تحميل المسؤولية، أحيانا كثيرة، لعناصر أخرى غائبة، ولكنها حاضرة بطريقة غير مباشرة بفعل ما ساهمت به من أدوار فكرية في الغالب.³³⁷ إن ما يسميه الكاتب بالاستفزاز الأخلاقي، هو بعبارة أخرى، ذات

³³⁶ أنظر كتاب:

- Bronner, G. Op.Cit

³³⁷ الصغير عبد المجيد. (2005، مايو). *التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي*. مداخلة من ندوة لجنة القيم الروحية والفكرية. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية. ص 181.

العامل الخارجي الذي يثير خشية الفاعل المتطرف فيجعله ينتهج اختيارا قصويا لإنهاء كل خطر قد يظهر منه.

على سبيل الاستنتاج النهائي، يمكن أن نجد تشابها كبيرا بين الفعل المتطرف وبين المقاربة الأمنية. حيث أن هذه الأخيرة تقوم دائما على مبدأ الاستباق والاحتراز بناء على التوقع وعدم المعرفة التامة بالأخطار المحدقة، مما يجعلها تعمل على تقليص هذه الاحتمالات بشأن الخطر إلى درجة الصفر، كما يصطلح عليه في علم الإجرام. ولعلنا نجد نفس الإستراتيجية لدى الفاعل المتطرف بخصوص كيفية اختياره لإتيان سلوك ما أو اتخاذ موقف معين. حيث أنه بناء على التفاعل الحاصل بين تراكم الجهل بالواقع والآخر مع الخوف منهما، يسعى المتطرف بشكل متسرع دائما إلى إزالة الخطر المُحدق به وبمعتقداته المثالية التي يخشى عليها من الانهيار، أو بشكل أكثر دقة، يخشى من الإحباط والألم الداخلي الذي سوف يتسبب له فيه هذا الانهيار أمام وسطه الاجتماعي، عن طريق اختيار أقوى سلوك وأعنف موقف في تفاعله مع الآخر المختلف، ومع الواقع الخارجي ككل.

ثانيا. ما هو العنف؟

كيف نفهم العنف في السوسيولوجيا؟ وإذا كانت سياقات التي تم فيها استخدام مفهوم العنف كأداة تحليل في هذا الفصل سياقات مباشرة وغير مباشرة، فكيف يمكن أن ندرك فهما للعنف على المستويين النظري (غير المباشر) والعملي (المباشر)؟

أ. العنف غير المباشر (أو العنف البنوي)

من خلال التفريق الذي يقيمه طه عبد الرحمن بين مفهومي العنف والقوة،³³⁸ باعتبار الأول اندفاعا غير عاقل (جاهل) واعتبار الثاني طاقة عاقلة. يمكن أن نتفق على المستوى العملي مع هذا التركيب، حيث أنه فعلا لا يمكن عزل الفعل عن غايته، وبالتالي فإن وصف

³³⁸ عبد الرحمن طه. (2017). المرجع السابق. ص 40.

فعل ما بأنه فعل عنف أو قوة يبقى أمرا ممكنا بشكل دائم. وهذا التبسيط يجعلنا نفهم، على المستوى التحليل السياسي.³³⁹ الفرق بين العنف السياسي المستهجن، أو ما يسمه طه عبد الرحمن بالعنف ويمنع عنه صفة القوة، وبين ذلك العنف المقرون بالأيدولوجيا، أو العنف المُشرَعَن الذي يتم تنزيله وفق قالب معياري محدد يحصل عليه القبول.

لعله من هنا يأتي تركيز غالتونغ الواسع في أبحاثه على تحليل هذا النوع من العنف، أو ما يصفه بالعنف البنيوي، بحيث يجعل من الثقافة أداة تحليل محورية لفهم هذا العنف. الأمر الذي قاده إلى صياغة مفهوم العنف الثقافي باعتباره مفهوما فرعا بالنسبة للعنف البنيوي. ويعني غالتونغ بالعنف الثقافي حسب قوله: " تلك الجوانب من الثقافة، من المجال الرمزي من وجودنا، التي يتجلى فيها الدين والأيدولوجيا، اللغة والفن، العلوم التجريبية والعلوم الرسمية (المنطق والرياضيات)، والتي يمكن استخدامها لتبرير أو إضفاء الشرعية على العنف المباشر أو الهيكلي. النجوم والصلبان والأعلام، الأناشيد والعروض العسكرية؛ صورة القائد في كل مكان؛ الخطب الالتهابية والملصقات، كل هذه تأتي إلى الذهن".³⁴⁰ يدرك غالتونغ إذن العلاقة بين العنف الثقافي والعنف البنيوي باعتبار الأول سرا لقوة الثاني. ويرجع ذلك حسب غالتونغ إلى كون العنف الثقافي يجعل العنف المباشر والعنف البنيوي يبدو صوابا، أو على الأقل ليس خطأ. فكما أن العلم السياسي يتعلق بمشكلتين، فإن استخدام القوة وإضفاء الشرعية على استخدام القوة - العنف هما مشكلتان: استخدام العنف وإضفاء الشرعية على ذلك الاستخدام.³⁴¹

في الواقع، يمنح تصور غالتونغ للعنف البنيوي مرونة نظرية واسعة لتصنيف الأفعال، وكذا لإعادة صياغة مفهوم العنف نفسه بشكل عام. إذ بناء على هذه الرؤية الجديدة يرفض غالتونغ المفهوم الضيق للعنف الذي ينص، حسب تعبيره، على أنه فقط العجز الجسدي، أو الحرمان من الصحة (مع القتل كشكل متطرف)، على يد فاعل بنيوي أن تكون هذه

³³⁹ Crettiez, X. (2008). *Les formes de la violence*. Paris: La Découverte. PP. 83.

³⁴⁰ Galtung, J. Op. Cit. PP.292.

³⁴¹ Ibid. PP. 292-291.

هي النتيجة. ويكتب مضيفاً توسيع تصوره للعنف: "إن هذا البيان قد يؤدي إلى مشاكل أكثر مما يحل. ومع ذلك، سيكون من الواضح سبب رفضنا للمفهوم الضيق للعنف. إذا كان هذا هو كل ما يتعلق بالعنف، ومن ثم ينظر إلى السلام على أنه نفي له، ثم يتم رفض القليل جداً منه عندما يكون السلام هو المثل الأعلى. فالأوامر الاجتماعية غير المقبولة سوف تكون لا مستمرة في توافقها مع السلام. ومن ثم، لا غنى عن مفهوم موسّع للعنف".³⁴²

ب. العنف العملي: الجهل والخوف

ينشط العنف بالإحباط أو بالإصابات النرجسية في مجال حب الذات واحترام الذات. فحدة الاستجابة الوحشية تبدو أكبر في حالة الإهانة أو التعبير عن الهلاك الذي ينبعث من شخص مرغوب فيه أو ممثل للسلطة، مثل المعلم أو ضابط الشرطة.³⁴³ إذا انطلقنا من هذا المنظور العملي (النفسي- الاجتماعي) لتصور العنف، فسوف نجد بأنه يقر بضرورة وجود تأثير خارجي من أجل ظهور العنف في سلوكيات الفرد. الأمر الذي يجعلنا نفهم العنف باعتباره محاولة تعامل غير سليمة مع المحيط الاجتماعي ومع الآخرين من أجل حماية الذات مما يقلل من احترامها. يمكن مبدئياً الافتراض بأن العنف هو مسألة رد فعل يتعلق بقضية حفظ احترام أو رد اعتبار. غير أنه لو دفعنا بهذه المصادرة إلى شوط آخر، بحيث ننتقل من تمثّل الفاعل للعنف نفسه، فإنه يمكن أن نربط عنف هذا الفاعل حينئذ بطريقة تمثّله لواقعه الخارجي. فهل يمكن القول بأن الإدراك الخاطئ للواقع سائماً الفعل العنيف؟ بعبارة أوضح، هل يمكن التسليم بأن العنف هو نتاج للجهل بالواقع؟

أعتقد أن التسليم الكلي بهذه الفكرة أمر تعوزه الدقة، فليس الجهل وحده من يساند هذا النوع من الأفعال. حيث يمكن في سياقات مختلفة أن يكون الشخص العنيف على علم بالواقع الذي يعنّفه. كما يمكن، في حالة مضادة، أن يكون على جهل تام بواقعه المعيش، إلا أن هذا لا

³⁴² Galtung, J. (1969). *Violence, peace, and peace research*. Journal of Peace Research, 6(3), 167-191. PP. 168.

³⁴³ Muchembled, R. (2008). *Une histoire de la violence: de la fin du moyen âge à nos jours*. Editions du Seuil. Collection L'Univers historique. PP. 22-23.

يخلق عنده دافعا لممارسة العنف. إن الحلقة المفقودة في هذا التحليل، والتي أشار إليها روبرت موتشيمبلد في الفقرة التي أوردناها سابقا، قصدا منه أو من دون قصد، تتجسد في وجود شعور خفي بالخوف لدى أولئك الأفراد العنيفين إزاء وضعياتهم الاجتماعية. إن الجهل الذي يحصل للفرد إزاء المواقف التي يعيشها ويتفاعل معها، تلك المواقف الموضوعية التي يريد أن يغيرها لتتناسب مع أفكاره واعتقاده، يخلق لديه بشكل آلي شعور وجداني بالخوف. هذا الشعور الذي يجعله لا يأبه كثيرا بإعادة تكوين تصور صحيح عن الواقع الذي يريد إحداث تغيير فيه، فهي في النهاية مسألة نفسية وليست مسألة عقلية، هو الدافع المباشر في إتيانه سلوكا عنيفا. ومنه، يكون الفعل العنيف هو محصلة لتراكم الجهل والخوف بعضهما ببعض عند الفاعل العنيف، والتي هي مسألة نفسية اجتماعية مركبة.

ننتهي هنا إلى فكرة مفصلية تقوم بربط الفعل العنيف بمركب الخوف والجهل ربطا أنطولوجيا. كيف ذلك؟ في الواقع، فإن أي مسألة لم نستطع تحديدها تحديدا إسميا - نعتها باسم لغوي معين - و منطقي بعد ذلك - أي تعريفها - فنحن لا زلنا نعاني من الجهل بخصوصها، فتظل بالنسبة لنا مجهولا لا يمكن التعامل معه. يتولد لدينا من هذا الجهل شعور داخلي بالخوف، هذا الخوف الذي يتولد معه بالضرورة آلية للتخلص من سببه، أي من الجهل أو المجهول، الأمر الذي يخلق لدينا استعدادا لإمكانية إتيان أفعال تعسفية، أفعال عنيفة. وهنا يمكن أن نعود إلى الأنثروبولوجيا الإنسانية التي تزعم بأن الكائن البشري المسمى بالهومو سايبان هو الوحيد الذي عرف اللغة واستعمال اللغة. الأمر الذي جعله أقل عنفا من الكائن السابق عنه، وهو المسمى بالنياندرتال. ارتباطا بهذا الأمر، نجد أن علماء الحفريات عندما يجدون مستحاثات لهذا الكائن الأخير (النياندرتال)، فإن هذه المستحاثات لا تكون في شكل تجمعات، عكس الحفريات التي تخص الهومو سايبان، حيث غالبا ما توجد في شكل تجمعات، الأمر الذي يكشف عن قوة البعد الاجتماعي والأخلاقي عند الهومو سايبان والذي يمكن أن نعزوه إلى قدرته على النطق واستعمال اللغة. وهنا نحيل أيضا على مصطلح السلطة، ومقولة نتشيه

بأن التسمية سلطة. حيث أن قدرتنا على تسمية المجاهيل وتعريفها، أي قدرتنا على تحديد الأشياء المجهولة لنا، تزيل الخوف الذي يزرعه فينا جهلنا بها، وتولد لدينا بالمقابل راحة تجاهها. إذن فسلطتنا على الأشياء والواقع هي التي تقلص من إمكانية فعلنا العنيف. الفكرة العجيبة التي يمكن أن نصل إليها، بشكل منطقي، من هذا التحليل، هي أن السلطة هي التي تقلص عنفنا، وأن غيابها هو الذي يزيده فينا.

ت. تركيب عام

بناء على تحليل المعطيات الميدانية الوارد في هذا الفصل، يمكن القول بشكل مبدئي أن العنف ليس سوى ظاهرة طبيعية تعلق بها ثقافات الإنسان وحضاراته المتعددة والمختلفة عبر التاريخ، كما تعلق به أيضا نمو مواهب الأفراد المتميزين وتفرد إنتاجاتهم. إن العنف ليس مسألة غريبة عن الوجود الاجتماعي أو مناقضة له، بل إنه مقوم يمكن أن نعتبره بنويًا بالنسبة لهذا الوجود. ولعل رؤية ميشيل مافيزيولي للعنف تتناسب إلى حد كبير مع هذه الفكرة حين يرى أنه قد حان الوقت لنقدر ما يمكن أن يسمى العنف، أو التّعاض، حاليا كعنصر بنوي للحقيقة الاجتماعية، وليس بوصفه آثارا عفا عليه الزمن من نظام بربري في طور الاختفاء. [ويضيف بأن] اقتراحنا [اقتراحه] ليس ابتكار لنظرية في العنف، ولكن لتحديث بنيتها قدر الإمكان.³⁴⁴ في نفس السياق يمكن قراءة العنف على أنه الوجه الآخر للأخلاق، إنه جانبها التطبيقي، وذلك لتعلق الأخلاق بعنف الإرادة ضد رغبات الذات. ولعل فكرة تعلق العنف بإرادة السيطرة على الرغبة، المراد التعبير عنها هنا، هي ذاتها الفكرة التي يُنظر لها ريني جيرارد بشكل عميق في عمله الرائد حول العنف والتضحية.³⁴⁵ حيث أن التضحية، التي من المفروض أنها أكثر الأفعال عنفا، وهي كذلك، هي التي تتصدى لوظيفة حماية المجتمع من العنف. ولعل هذه الفكرة هي تجسيد للغاية الجوهرية لوجود القانون في المجتمع. إذ أن وظيفة

³⁴⁴ Maffesoli. M. (2009). *Essais sur la violence banale et fondatrice*. Paris: CNRS Editions. PP. 13-14.

³⁴⁵ Girard, R. (1972). *la violence et le sacré*. Paris. Bernard Grasset. PP.13-101.

التضحية، كما يصفها إريك هاوسرل في قراءته لجيرارد، هي حماية المجتمع من عنفها. ولأجل هذا يغرق المجتمع البدائي في الفوضى عندما تكون مؤسسة التضحية في أزمة.³⁴⁶

غير أن هذا التحديد القاضي بطبيعية العنف، لا يمكن أن نأخذ به في فهم جميع مظاهر العنف، وذلك لاعتباره تحديدا تأسيسيا فقط للعنف ولا يرتقي لأن يشمل غاياته. ومنه فإن التحديد الذي ينبغي الاعتداد به لإدراك عنف الأفعال الاجتماعية يجب أن يكون آخذا في حسبانته غائية هذه الأفعال. إن الإشكالية الأساسية التي يطرحها مفهوم العنف إذن، هي كيفية التفريق بين ما يعتبر عنفا شرعيا (مقبولا) وبين ما يعد عنفا غير شرعي (مرفوضا). وكما جاء في الفقرة السابقة، فإن وسيلة التفريق بين العنفين تكمن في الأخذ بأساس العنف وغايته معا. وعلى اعتبار أن أي فعل اجتماعي هو فعل أخلاقي، فإن هذا الفعل يكون بذلك فعلا عنيفا في مبدأه، غير أن سؤال شرعيته يظل متعلقا بغايته ونتائجه.

إن أي فعل اجتماعي يبقى فعلا عنيفا بغض النظر عن غايته ونتائجه، باعتباره فعلا تفاوضيا يهدف تغيير إرادة أو موضوع خارجي معين. غير أن المسألة التي تحسم مسألة عنف هذا الفعل تبقى متعلقة بمدى اتفاق، القائم على الاقتناع، الآخر أو الشيء الذي يسعى لإحداث التغيير فيه مع ذلك الفعل. أو من جانب آخر، يمكن القول بأن هذا الفعل يتعلق بمدى اتفاقه مع المصلحة الموضوعية العامة. فمثلا، تطبيق القانون العقابي على شخص ما يبقى بالنسبة له عنفا، لكن بالنسبة للمجتمع هو مصلحة عامة، أو عنف مشروع، بغض النظر عن اتفاق الشخص موضع العقاب معه أم لا. نخلص في النهاية إلى أن العنف المُدان هو كل تغيير، أو محاولة تغيير، مادي أو رمزي، مباشر أو بنوي، غير متفق عليه.

ثالثا. الإرهاب: تحليل نقدي

أو لماذا لم نعتمد الإرهاب كأداة تحليل؟ ما هو الإرهاب؟ وكيف نفهمه سوسيولوجيا؟

³⁴⁶ Haeussler, E. (2005). *Des figures de la violence: introduction à la pensée de René Girard*. L'Harmattan. Collection Crise et Anthropologie de la relation. PP. 65.

يعتبر مفهوم الإرهاب من أبرز المفاهيم المتداولة في عصرنا الراهن داخل مجالات علمية وغير علمية كثيرة. وبحكم العلاقة القوية التي تُقرن الإرهاب بالعنف الديني، أو ترادف بينهما، في المجالات التداولية، وخاصة الإعلامية، لا بد لأي بحث علمي يهتم بعلاقة العنف بالدين، كهذا البحث، من إجراء اطلاع نظري على مفهوم الإرهاب، من أجل تحليل بنيته المعرفية ومضمونه النظري. وذلك توخيا لوضع فهم دقيق للموضوع المدروس وتخليصه من كل المفردات والمصطلحات التي يمكن أن تشغب علميته وتغمز قناتها؛ فهما لا يستثنى أيا من العناصر النظرية المرتبطة به ولا يتعسف على أي من الوقائع العملية - الميدانية التي تجسده. ولذلك سوف نقوم هنا بإجراء تحليل شامل، ما وسع ذلك، لمفهوم الإرهاب في مستوييه المعرفي - النظري، والعملية - التطبيقي، وذلك بهدف تحديد موقف علم الاجتماع من هذا المفهوم، وكذا من مدى الأهمية العلمية في استخدامه.

أ. مدخل تعريف إشكالي

على المستوى اللغوي، وفي اللسان العربي، قد يحصل تداخل بين كلمة (إرهاب) الآتية من الفعل الثلاثي (رهب) وبين كلمة (رُعب) أو (خوف). غير أنه يمكن أن نتجاوز هذا الاحتكاك من خلال اعتبار الإرهاب أسلوبا مميزا لنشر الخوف والتهديد. أما في اللغات الأجنبية، فبالرغم من التداخل الحاصل بين كلمة الرّعب Terror والإرهاب Terrorism، إلا أنه لا يوجد أي إجماع في العلاقة بين الإرهاب والرّعب. حيث يرى بعض ملاحظين أن الرّعب قد اقترن غالبا في السياق التاريخي لفرنسا إبان حكم روبسبير ولروسيا إبان حكم ستالين. ورأى آخرون أن الإرهاب أكثر تنظيما من الرعب، في حين أن البعض الآخر يؤكدون على أن الرعب حالة ذهنية حالما يكون الإرهاب منظما للأنشطة الاجتماعية. إن أكثر

وجهات النظر استقطابا تقول بأن الرعب يمكن أن يحدث من دون وجود إرهاب، والرعب هو مفتاح الإرهاب.³⁴⁷

أما على المستوى المفهومي، نقول، وبشكل مبدئي حاسم، أن هناك مجموعة كبيرة من التصورات والتعريفات، التي من الصعب، إن لم نقل من المستحيل، حصرها لا من ناحية الكم ولا من ناحية النوع. غير أننا غالبا ما نعثر على محاولات، هنا وهناك، لتوجيه هذه التعريفات وفق إطارات عامة.³⁴⁸

وأما على المستوى العملي، أو المصدقي بلغة المنطق، لمفهوم الإرهاب، فإن نفس الغموض الذي يحيط بالتصور الكلي - العقلي، نجده يكتنف تجسيدات الواقعية. حيث أن مسألة تشريح الفعل الموصوف بـ"الإرهابي"، تحليل دوافعه، غاياته، ونتائجه، تبقى هي الأخرى خاضعة لكثير من الأخذ والرد النابع من حالة الغموض ذاتها. غير أن هناك من الباحثين من قام برسم، مع بعض التعسف ربما، مخططا لسمات التجسيد العملي لفعل الإرهاب.³⁴⁹

نلاحظ إذن أننا إزاء مفهوم يمكن وصفه، مبدئيا، بأنه غامض، ولو أن الغموض ليس وصفا دقيقا لحالته. إذ أن الغموض المفهومي يقتزن بجل المفاهيم المُصوِّرة للواقع (المفاهيم السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية...)، ولا غرابة في ذلك، غير أن غموض هذه المفاهيم يتجسد فقط على المستوى النظري لها، التصوري - الكلي، ولا يمتد إلى مستواها التطبيقي، المصدقي - الجزئي كما هو الشأن بالنسبة لغموض مفهوم الإرهاب. إننا إذن، بصدد الإرهاب، إزاء إشكالية تعريف مزدوجة، نظريا وتطبيقيا. ولعل ما يعقب ازدواجية هذا الغموض هو السؤال الشرعي الدائر حول ما إذا كانت هذه الازدواجية مرتبطة بصعوبة فهم الواقع

³⁴⁷ Thackrah, J. R. (1987). *Encyclopedia of Terrorism and Political violence*. London: Routledge & Kegan Paul. PP. 256.

³⁴⁸ أنظر كتاب:

- الشاكر مظهر. (2015). *الإرهاب الدولي بين التعريف والتوصيف: قراءة في بعض المبادئ الأولية القانونية - الأمنية*. بغداد: غير منشور. ص 52-55.

³⁴⁹ الجحني علي بن فايز. (2001). *الإرهاب: الفهم المفروض للإرهاب المرفوض*. الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية. ص 19-20.

وتجريدته، أم أنها تحيل على إشكالية مفهوم مصطنع؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن نبلور نقاشاً علمياً للإشكالية هذا الغموض المزوج للإرهاب، نظرياً وعملياً؟

ب. الإرهاب في المقاربة السياسية

لعل المسألة الوحيدة التي نجد إجماعاً، شبه كلي، حولها هي اعتبار أن الفعل الإرهابي فعل سياسي، أو ذو غايات سياسية. غير أن هذا الاتفاق الحاصل هو الذي يفجر تناسق التحديدات الموائية، فلا يمكن الوقوف عند اعتبار الإرهاب مجرد فعل عنف سياسي، لأن هذا الاعتبار يُعرف بالجريمة السياسية، وهو تحديد أصيل في جميع القوانين الجنائية. فهل يكون الإرهاب، بناءً على ذلك، جريمة سياسية فقط؟

ينتهي أحد المتخصصين³⁵⁰ في القانون الجنائي إلى أن هناك أيضاً صعوبة واضحة في التمييز بين الجريمة السياسية وبين الإرهاب. حيث أنه في التمييز بين الجريمتين، يتعين اعتماد الغرض من ارتكاب الجريمة. إلا إنه لا يمكن القول بالرغم من ذلك بأن هذا المعيار سيؤدي إلى الحيلولة دون الخلط بين الجريمة السياسية أو نطاق الجريمة الإرهابية. نلاحظ إذن أنه لا يمكن الاتفاق حتى بشأن سياسية الفعل الإرهابي. وذلك لأن الإرهاب يحمل اعتبارات لا تتوفر في الجريمة السياسية. فحتى لو توفرت جميع أركان الجريمة السياسية في فعل موصوف بـ"الإرهاب"، فإن وصفه كذلك يظل محتاجاً إلى من يعتبره كذلك من أجل أن يصبح فعلاً إرهابياً "حقيقياً". فهل هي مجرد مسألة وسم؟ أشار تشارلز تاونزند فعلاً إلى هذا التفصيل الجزئي خلال تحليله لضبابية مفهوم الإرهاب، وذلك حين رأى بأن الجهود السياسية والأكاديمية الساعية إلى التعامل مع الإرهاب كانت تُعرقَل على نحو متكرر بسبب قضية التعريف؛ تمييز الإرهاب عن العنف الإجرامي أو العمل العسكري. [...] وذلك باختصار، لأنه توصيف؛ نظراً لأن لفظة "إرهابي" هي وصف لم يتبناه فرد أو جماعة على الإطلاق طوعاً؛

³⁵⁰ النقوزي عبد القادر زهير. (2008). المفهوم القانوني لجرائم الإرهاب الداخلي والخارجي (ط.1). بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية. ص 67.

وإنما يصفهم به آخرون، من قبل حكومات الدول التي يهاجمها هؤلاء.³⁵¹ وفي ذات السياق التعريفي القائم على وصف فاعل ما أو اسمه، يرى عزمي بشارة أن تعريف الإرهاب يمكن أن يغدو أكثر تماسكا وأكثر واقعية إذا ما تم تصوره بموجب الفاعل. حيث أن الإرهاب هو الفعل الذي يكون فيه الفاعل غير رسمي، وبأنه يرتكب عنفاً سياسياً خارج احتكار الدولة للعنف. وتتبع سياسيته من أنه عنف موجه ضد الدولة، أما وصفه بالإرهاب فمُبَرَّرٌ بدلالة اللفظ، إذ إنَّ وسيلته في تحقيق أهدافه ضد الدولة هي خلق حالة من الرعب عند الناس.³⁵² ويضيف عزمي بشارة في سياق نفس الفكرة أنه تاريخياً، احتُفظَ بوسم الإرهاب في وصف استخدام العنف خارج سياق المؤسسة الحاكمة، أو من دون إذنها.³⁵³

وعلى مستوى المعجم السياسي، نجد في "موسوعة الإرهاب الدولي"، أن لفظ الإرهاب قد استُعمل في مرحلة التي تلت سقوط روبيسبير [متعلق بالثورة الفرنسية] من أجل تنفيذ سياسية التهيب خلال سنتي 1793-1794. إنه استعمال نسقي للعنف (تفجيرات، هدم... إلخ) تلجأ إليه بعض المنظمات السياسية من أجل تحقيق مخططاتها.³⁵⁴ وبالرغم من أن معنى مفهوم الإرهاب الراهن يختلف كثيراً عن المعنى الذي مُنح له إبان الثورة الفرنسية، إلا أن الجزئية المشتركة بينهما تكمن في ارتباطهما بوجود أطر سياسية مختلفة فيما بينها إلى درجة أنها تشهر العنف كوسيلة لقهر بعضها البعض سياسياً. بناءً على هذا التفصيل الدقيق، تتبع أهمية المقاربة السياسية لمفهوم الإرهاب في إطار صياغة تصور دقيق له.

وفي تعريف سياسي آخر، مُهم، تحدد هيلين أوبي مفهوم الإرهاب باعتباره عنفاً سياسياً خاصاً، حيث ترى أن الإرهاب يتجاوز الإبادة التي تستهدفها الحرب الثورية. لأنه شقٌّ شَرَطِيّ العنف الثوري: غياب المفاوضات الممكنة، والبحث عن إبادة الخصم. ففي الإرهاب،

³⁵¹ تاونزند تشارلز. (2014). *الإرهاب: مقدمة قصيرة جداً*. (ط.1) (محمد سعد طنطاوي، مترجم). القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. ص 9.

³⁵² بشارة عزمي. (2017، نوفمبر). *الإرهاب: بموجب هوية الفاعل أم بموجب هوية الضحية؟* مجلة سياسات عربية، العدد (29)، 7-19. ص 12.

³⁵³ نفس المرجع. ص 11.

³⁵⁴ Vareilles, T. (2001). *Encyclopedie du terrorisme international*. L'Harmattan. PP.24.

لا يمكن التوصل إلى تسوية توفيقية، وإثارة الفعل تأتي من سيرورة الرعب. إن الإرهاب يخترع الحرب دون غاية. إذا كانت الحرب هي استمرارية السياسة، فإن الإرهاب هو شكل مكتمل لحرب صغيرة.³⁵⁵ إن هذا التحديد يمكن أن يفصل بشكل أوضح من خلال ما يسميه عزمي بشارة أداتية مفهوم الإرهاب، بحيث يرى أنه وفقا لهذه الأدوات فإن العالم غدا ينقسم من منظور السياسيين المنشغلين بالإرهاب بوصفه موضوعًا قائمًا بذاته على رأس أجنداتهم، وكذلك بموجب خطاب إعلاميهم، إلى فسطاطين أحدهما للخير والآخر للشر، كما في حالة الأصوليات على أنواعها. يتألف الأول ممن يعتبرونهم إرهابيين، سواء أكانوا مجرمين أم مناضلين، قتلة أم معارضين سياسيين. [...] أما الفسطاط الثاني فيضم مكافحي الإرهاب، وهو يجمع الديكتاتوريات التي تعلن أن معارضيها إرهابيون، وحكومات الدول التي تحتل أراضي الآخرين وتعتبر مقاومة الاحتلال إرهابًا، وقادة الميليشيات على أنواعها، كما يضم الديمقراطيين والبرلمانات الديمقراطية التي تكافح الإرهاب والحكومات التي تتعرض بلادها فعلا لعمليات قتل المدنيين لأهداف سياسية.³⁵⁶

وبشكل أكثر عمقا، ترى بعض التحليلات السياسية الأخرى، أنه لا ينبغي قصر مفهوم الإرهاب على اعتباره عنفا سياسيا خاصا، حتى وإن كان ذو جوهر سياسي ينفذ إستراتيجية غير مباشرة موجهة ضد الدولة، كما يصفه جون ميشيل بروجي.³⁵⁷ بل يجب تجاوز هذا التحديد عبر حصر أسباب ودوافع أخرى للمفهوم، في مستويات غير سياسية. لأن الإرهاب حتى لو كان محددًا بغايات سياسية، فإنه لا يجب الاستظهار عن أسبابه الإيديولوجية، الاجتماعية، الإستراتيجية والمثالية التي تركبه.³⁵⁸

³⁵⁵ L'Heuillet, H. (2009). *Aux sources du terrorisme: de la petite guerre aux attentats-suicides*. Paris: Fayard. PP.47.

³⁵⁶ بشارة عزمي. المرجع السابق. ص 8.

³⁵⁷ Bruguière, J., M. (1984). *De la terreur jacobine au terrorisme*. Dossier terrorisme. Esprit. PP.157.

³⁵⁸ أنظر تفصيل هذه الفكرة في كتاب:

- Cettina, N. (2001). *Terrorisme: l'histoire de sa mondialisation*. L'Harmattan. PP. 13.

ت. الإرهاب: مقارنة فكرية نقدية

في مقارنة تفكيكية لبنية مفهوم الإرهاب، يرى عزمي بشارة أن التعريفات الرسمية المعاصرة التي تقدمها القوانين والمواثيق تنطلق من هوية الفاعل وليس من هوية الضحية؛ أي إن المهم أن من يقوم بالقتل مدني وليس أن الضحية هو المدني، وهذا عكس ما يُظنُّ عادةً لأول وهلة حين نسمع مصطلح "الإرهاب"، وعكس المنطق أيضاً. فالإرهاب بالنسبة إلى هذه التعريفات عنف خارج القانون، تقوم به جماعات أو أفراد من الخارج.³⁵⁹ بناءً على هذه الفكرة، وباستحضار تحليل تاريخي دقيق لعلاقة العنف بالدين، يصل بشارة إلى تفكيك مفهوم "الإرهاب الإسلامي" باعتباره هذا المفهوم المتفرّع كثيراً ما يتم تداوله بنفس معنى مفهوم الإرهاب، حسب الكاتب. حيث يرى أن الإرهاب لا يُسمى إسلامياً لكون مرتكبيه مسلمين فقط، بل لأنهم يعلنون أنهم مدفوعون بدوافع دينية إسلامية. [...] كما يرى الكاتب من ناحية سياسية أيضاً أنه] لا تحلُّ مساعي ربط جوهر الإسلام بالإرهاب من دوافع ثقافية عنصرية مناهضة للإسلام و"إسلاموفوبيا"، ولكن ثمة أيضاً دوافع براغماتية متعلقة بالمصالح السياسية.³⁶⁰ نجد إذن أن عزمي بشارة يخلص من تحليله هذا إلى نفس فكرة ناتالي سيتينا التي أوردناها سابقاً، والتي تتفصل في أن الإرهاب يبقى مسألة سياسية بامتياز رغم تراكمه على أسباب موضوعية أخرى.

يبدو أنه حينما نحاول فهم الإرهاب فإننا نصطدم ببناء تعسفي، مفروض ربما، لتركيبته. حيث تتركز أغلب المقاربات على الطرف الفاعل للإرهاب، في حين أن الطرف الضحية، وهو الطرف الذي يسم بالآخر بالإرهاب، يتوارى فيها - في المقاربات - ولا يُذكر إلا من وراء حجاب الأحكام. والحال أنه يجب على المقاربة الموضوعية أن تستحضر جميع الأطراف المتورطة في هذا الصراع؛ الفاعل والمفعول به سواء. ولعل هذه هي المنهجية التي قاد بها جاك دريدا إحدى مقارباته التحليلية - النقدية للإرهاب. حيث أنه يعيد، في تحليل رصين

³⁵⁹ بشارة عزمي. المرجع السابق. ص 13.

³⁶⁰ نفس المرجع. ص 15.

خص به أحد الصحف الفرنسية، بناء مفهوم الإرهاب إلى مفهوم "المُروق"، الآتي من عبارة "الدول المارقة"، والتي حُصِّصت في فترة معينة لتعيين الدول التي لا تتفق سياساتها مع مصالح الولايات المتحدة الأمريكية. بحيث يخلص دريدا إلى أن الإرهاب هو نتيجة لتعسف الولايات المتحدة وحلفاءها بتنصيب أنفسهم شرطة لحماية الأمن الدولي. [...] بناء عليه يغدو مفهوم الإرهاب، مفهوما لتبادل تهمة المُروق، أو بشكل أكثر دقة، تهمة لنيل شرعية التعسف في استخدام القوة ضد من يخالف مصالح الولايات المتحدة السياسية والاقتصادية.³⁶¹ يمكن القول هنا بأن يورغن هابرماس يتقاسم تقريبا مع دريدا نفس الفكرة. حيث يرتبط الإرهاب، حسبه، بشكل أساسي بمطلب نيل الشرعية وإزالتها عن الخصم السياسي من أجل الاستيلاء على الحكم.³⁶² وحسب تحليلي دريدا وهابرماس، النقديين، يمكن أن نفهم أن الإرهاب يبقى مفهوما شكلا نيا من الصعب العثور على مضمون له.

أما إذا أردنا مداخلة المفهوم من ناحية عملية، فسوف نجد أن التعسف الكبير في استعمال القوة التي تُستخدم في ما يسمى بـ"مكافحة الإرهاب"، بغض النظر عن بعدها الأمني الصرف، إثبات قوي ينهض ليدعم أطروحة شرعية الإرهاب للممارسة العنف باسم الحفاظ على الأمن. على سبيل ضرب الأمثال من الواقع، يعرض أحد البرامج الوثائقية³⁶³ حكاية تعاون طبيين نفسيين أمريكيين مع جهاز الاستخبارات المركزية CIA، من أجل تطوير أساليب تعذيب خاصة، أو ما سُمِّي بتطوير برامج الاستجاب المعززة. وهي عبارة عن أساليب تعذيب لا تترك أثارا على أجساد المعتقلين، كما أنها فعالة وأمنة ولا تؤدي إلى موتهم، حسب تأكيدات الطبيين. والغرض من هذه الأساليب المتطورة هو التحايل على موثيق

³⁶¹ أنظر كتاب:

- بودريار جان، دريدا جاك، فوليامي إد، إيكو أمبرتو. (2003). *ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم* (ط. 1) (بسام حجار، مترجم). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.. ص 77-86.

³⁶² بورادوري جيوفانا. المرجع السابق. ص 77.

³⁶³ قناة الجزيرة. (المنتج). (2017، أكتوبر). *مدارس التعذيب: تحقيق خاص [وثائقي بالصوت والصورة]*. قطر. مسترجع من: <https://www.youtube.com/watch?v=cETA4DQYbzk>.

ومعاهدات حقوق الإنسان واتفاقيات مناهضة التعذيب. إنه إذن تحالف طبي - سياسي - حقوقي من أجل شرعة التعذيب باسم محاربة الإرهاب.

ومن زاوية نظر نقدية، فإن مثل هذه المقاربات الأمنية الصرفة التي هي أساس العلاجات العملية لمحاربة الإرهاب غالبا ما تكون بمثابة وقود لها. ولعل النتائج العكسية التي أسفرت عنها التدخلات العسكرية والنماذج الحربية للاستئصال الإرهاب من جذوره، كما تدّعي هي، تبقى خير دليل عملي على عدم جدوائية هذا النوع من المقاربة المنطوية تحت اسم مكافحة الإرهاب. أو كما كتب المحلل الاقتصادي والسياسي دفيد كين: "إن محاولة تطبيق النموذج العسكري القديم عن مشكلة الإرهاب هي أشبه بدق الماء بمطرقة، أو قتل فيروس برصاصة... إن أية مقاربة عسكرية لمشكلة الإرهاب، لا بد أن تُبَدِّد الموارد وتشتت الانتباه عن المقاربات الأخرى والواعدة والأكثر نجاعة للتصدي للإرهاب، إضافة إلى نتائجها العكسية"³⁶⁴ ومن نفس المنظور، وانطلاقا من الاستشهاد بعدة نماذج للعنف الدموي التي شهدها العالم منذ الحرب العالمية الأولى، يرى إريك هوبزباوم أن الإرهاب هو نتيجة تراكمات سياسية واجتماعية أو كليهما، وأن البعد الديني أو الإيديولوجي لا يدخل في أفعال العنف هذه إلا كدعم معنوي وغطاء لشرعنتها. ويؤكد في هذا السياق على دور الأنظمة الليبرالية - الإمبريالية الكبير في المساهمة في ازدياد كثافة ظاهرة الإرهاب وتنوعها، بطريقة أو بأخرى.³⁶⁵ فهل يمكن القول، بناء على هذا، بأن الإرهاب هو في الأصل نتيجة للمشروع الإمبريالي الغربي؟ يأتي الرد بشكل إيجابي ومباشر من جان بودريار من خلال اعتباره مظاهر العنف المتعددة والمتنوعة التي غدت حياتنا مليئة بها، ليست سوى أشكالاً جرثومية أنتجتها الثقافة الغربية. حيث يصف هذه المظاهر، ومن أبرزها ظاهرة الإرهاب، بأنها كلها أشكال جرثومية، مولدة، لا مبالية بما يجري في الواقع، تنمو وتتكاثر في استقلال جذري عن

³⁶⁴ كين ديفيد. (2008). حرب بلا نهاية: وظائف خفية للحرب على الإرهاب (ط.1) (معين إمام، مترجم). الرياض: دار العبيكان للنشر.

³⁶⁵ أنظر:

- هوبزباوم إريك. (2009). العولمة والديمقراطية والإرهاب (ط.1) (أكرم حمدان، نزهت طيب، مترجم). قطر: الدار العربية للعلوم ناشرون. ص 103-118.

الواقع، بفعل العنف الجراثومي والمعدني للصور.³⁶⁶ ومنه، فإننا نخلص، في نهاية هذه المقاربة النقدية، إلى أن الإرهاب يمكن أن يفهم في عدة مستويات، إذ يمكن فهمه في مستوى سياسي بحت، أو مستوى اجتماعي بحت، أو في كلا المستويين معا. لعل تعدد أبعاد المفهوم هي التي جعلت جون فرانسوا داكوزان يصفه بأنه مفهوم سياسي، اجتماعي، فلسفي. إذ يجب، حسب الكاتب، أن نأخذ الإرهاب كما هو ونترك الرثاء في غرف استبدال الملابس لأنه لا يهتم سوى بالألم الفوري. فالإرهاب موضوع اجتماعي، سياسي وفلسفي. وهو يساءلنا حول عالمنا وحول أنفسنا.³⁶⁷

ث. الإرهاب: مقارنة سوسولوجية

لعل الخلاصة التي كان يجب أن نتركها لمؤخرة هذه المقاربة، هي التي سندفع بها في هذه المقدمة. إذ بناء على ما تقدم من تحليل متعدد الأبعاد لمفهوم الإرهاب، يمكن للسوسولوجيا أن تمنح تصورا خاصا لهذا المفهوم، على اعتبار أن ذلك التحليل كان نقاشا عمليا لها. ويمكن أن نعد هذا التصور، بشكل أكثر تحديدا، بمثابة سوسولوجيا بناء مفهوم الإرهاب ذاته.

بشكل صارم، يمكن للنظرة السوسولوجية أن تقول عن مفهوم الإرهاب بأنه وصف لفعل غير مقبول اجتماعيا، تكون ردود الفعل عليه ردودا مصطنعة، لا طبيعية، وذات غاية محددة بشكل مسبق. إنه الفعل الذي يسبقه تكوّن رد الفعل إزاءه. وبشكل أكثر تبسيطا، تتميز ردود الفعل بطبيعتها، تلقائيتها وعاطفيتها، أي أنها أفعال تخلو من أي قصد غائي موضوعي معين، وبالتالي فإن أي رد فعل يتّصف بهذا القصد، لا يكون في حقيقته كذلك، وإنما يكون فعلا على درجة عالية من الاحترافية والعقلانية العملية. إننا في الواقع هنا، أمام فعل اجتماعي غير مقبول يكون كسب النظام الاجتماعي - السياسي للمفعول به، أي للضحية، من وراءه، أكثر من

³⁶⁶ بودريار جان. (2006). الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع (منير الحجوجي، أحمد القصور، مترجم). الدار البيضاء: دار توبقال. ص56

³⁶⁷ Daguzan, J. F. (2006). *Terrorisme(s): Abrégé d'une violence qui dure*. Paris: CNRS Editions. Collection Carré des sciences. PP. 15.

كسب نظام الفاعل نفسه. لعل هذا هو الشكل الوحيد الذي يمكن للسوسيولوجيا أن تعترف به إزاء مفهوم الإرهاب. أما على المستوى العملي للمفهوم، فإن الفعل الإرهابي لا يمكن أن تختلف مقارنة السوسيولوجيا له عن مقاربتها لباقي أشكال العنف الأخرى. فكيف قاربت السوسيولوجيا الإرهاب في بعده العملي؟ إن الذي نستهدفه من هذه المقاربة هو فهم الإرهاب كواقع عملي يمتد في الحياة الاجتماعية للإنسان.

تبدو العلاقات الاجتماعية، ذات الأشكال التصارعية، دائما الجزء الظاهر من جبل الجليد. الأمر الذي يستلزم إجراء تحقيق بنيوي وعلائقي شامل حول الأفراد والفئات الاجتماعية المتصارعة، وحول الأنظمة الاجتماعية والثقافية المسؤولة في هذه الأوساط عن وظائف إعادة الإنتاج، بما فيها أجهزتها في التقويم والمعيرة. إن السؤال الذي ينبغي على السوسيولوجيا تقديم مناقشة تحليلية حوله بخصوص الفعل الإرهابي، يتجلى في محاولة رسم إطار تفاعلي، للشرط ذاتي والشرط موضوعي، لهذا الفعل.

في كتابه الأخلاق والسوسيولوجيا، يخصص باتريك فارو حيزا مهما لدراسة الفعل الإرهابي، بحيث يستحضره كموضوع واقعي، وذو راهنية، للتحليل السوسيو-أخلاقي. ويبدأ الباحث في مقارنة مستفيضة من خلال تعريف إجرائي للمفهوم، ويرى أن الإرهاب، باعتباره قضية أخلاقية، أمر أكثر حساسية من باقي القضايا الأخرى، وأنه يتعلق بتفسير وفهم ما نسميه اليوم بالإرهاب، بمعنى عدوان قاتل ومتعمد ضد المدنيين، من طرف مجموعة مسلحة مستقلة أو مرتبطة بدولة ما [...]. يتضمن التعريف أيضا، بين الأفعال الإرهابية، تلك التي ارتكبت من طرف وحدات جيش نظامي هاجمت المدنيين بشكل متعمد. يوجد ربما تبريرات أو معاذير أخلاقية في صالح الحروب المفترضة أنها عادلة، لكن غالبا ما يكون من السهل إثبات ما هو خطأ في حرب ما أكثر من إثبات ما هو صواب.³⁶⁸ وفي مقابل هذا التحديد، وبشكل اتقائي كبير مع المقدمة التي وطأنا بها هذه المقاربة، يرى الكاتب أنه مهما كانت الحروب المفترضة

³⁶⁸ Pharo, P. (2004). Op. Cit. PP. 292-297.

عادلة، يظهر من المستحيل إيجاد نفس النوع من التبريرات أو المعاذير للهجمات القاتلة والمتعمدة ضد المدنيين الأبرياء.³⁶⁹

ويبرز الباحث، بشكل مسهب، الصعوبة بين المعياري والموضوعي من خلال رفض فكرة الضرورة السببية للدافع الإرهابي، مثل تلك الأفكار حول الحس الأخلاقي للإرهاب، على النقيض من فكرة تشويه الحكم، المدعومة من طرف بعض الشروط الاجتماعية والأيدولوجية. فعلى المستوى السببي، يجب على كل ضحايا ظلم أن يكونوا إرهابيين أو كاميكازيين [انتحاريين] بالقوة، لأنه إذا كان كذلك، فيجب اعتبار أن اختبار الظلم أو الحرب كاف لتحويل أي موضوع مبني بشكل عادي إلى نوع من التخلف الأخلاقي غير القادر على إدراك ما هو غير قابل للتبرير بالنسبة لأي واحد، ومفهوم بالنسبة له. وعلى المستوى الأخلاقي، فببساطة من المتناقض اعتبار أن وضعية الظلم تخلق نوعا جديدا من الحس الأخلاقي يسمح بفعل ما هو، مبدئيا، ممنوع.³⁷⁰

ومن خلال منظور بنيوي مقابل للفعل الإرهابي، أو الظاهرة الإرهابية هنا، يتجلى تفسير ماكروسيوسولوجي مُركب إزاء هذه الظاهرة يرى أن الإرهاب من الإفرازات القوية، إلى جانب أخرى، للحدثة الرأسمالية المتوحشة التي تطورت بشكل مهول خلال الربع الأخير من القرن الماضي، خاصة بعد انهيار المعسكر الشرقي، وبداية هذا القرن. حيث يرى في هذا السياق عالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران أن هذا القرن يتميز بنوعين من التوحش: النوع الأول مصدره عمق الزمن الذي نعيش فيه والحابل بالحرب، والمذبحة، والمنفى، والتعصب. والنوع الثاني يحيل على شكل من التوحش البارد المجهول، مصدره البنية الداخلية للتبرير العقلاني والذي لا يعترف سوى بما هو قابل للحساب ويتجاهل الأفراد، يتجاهل شهواتهم، وأحاسيسهم، وأرواحهم، الشيء الذي يضاعف قوى الموت والاستعباد التقنو-صناعية.³⁷¹ هذا

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ إدغار موران. (2002). *تربية المستقبل* (عزيز لزرقي، منير الحجوجي، مترجم). الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. ص 59.

التوحش المتنوع هو الذي يُرجع إليه موران بشكل أساسي إرهاب الحياة الإنسانية في هذا القرن، إنه باختصار تأثير عولمة النموذج الحدائي الغربي المتمركز. وهو ذات السبب، أي العولمة، الذي يوعز إليه جان بوديار، في مقالة له بمجلة لوموند ديبلوماتك، انبعاث الإرهاب في العالم، باعتبار العولمة، حسبه، أنها قضاء على الخصوصيات الثقافية، التي يعتبرها سداً منيعاً ضد الإرهاب.³⁷² إن عولمة النموذج الحدائي الغربي إذن، هو الذي أدى بالحادثة ذاتها نحو هذا اليأس الإنساني، إنها الحادثة المغلوبة كما ينعتها هابرماس.

إن هذه النتيجة التي أوصلت الحادثة الغربية العالم إليها هي تجسيد للعنف البنيوي، والذي نظر له عالم الاجتماع يوهان غالتونغ بشكل مستفيض، وهو الذي حدد له أيضاً بورديو ثمناً لا بد من دفعه، حين قال بأن: "كل عنف له ثمن، لنذكر على سبيل المثال العنف البنيوي الذي تمارسه الأسواق المالية، في شكل تسريجات للعمال، وفي ما توفره من شغل مؤقت، إنه عنف سيؤدي بدوره، على المدى البعيد تقريباً، إلى أشكال من العنف اليومي وتتجلى في الانتحار، في الانحراف، في الجرائم، في المخدرات، في الإدمان على السكر."³⁷³

وحتى مفهوم الإرهاب الديني، باعتباره متفرعاً عن الإرهاب كمفهوم عام، نجد أن ماغنيز رانستورب، الباحث في مركز دراسات الإرهاب والعنف السياسي بجامعة سانت أندرو ببريطانيا، يرى بأن انفجار هذا النوع من العنف اليوم يأتي في سيرورة يمكن أن تكون ذات صلة بنضال التحرر من نير الكولونيالية الجديدة. إن الشك وعدم القدرة على التنبؤ بالبيئة الحالية، بينما العالم يبحث عن نظام كوني جديد، ضمن بيئة معقدة بشكل كبير حيث الصراعات الإثنية والوطنية هي فيلق يمنح لبعض المجموعات الإرهابية الدينية مناسبة

³⁷² أنظر:

- لرزق عزيز، الهلالي محمد. (2009). *العنف* (ط.1). سلسلة دقاتر فلسفية. الدار البيضاء: دار توبقال.
³⁷³ نفس المرجع.

ووسيلة لتشكيل التاريخ وفقا للقضية والولاية التي وضعوها لأنفسهم، مع إعلام الآخرين بأن نهاية العالم قد أوشكت.³⁷⁴

وفي متابعة لهذا التحليل، لا بد من معاينة الإرهاب في الفعل الفرد الإنساني، أي البحث في مستوى أكثر عمقا لتأثيرات الرأسمالية المتوحشة على صناعة الإرهاب. إنه تساءل عن كيفية تكوّن الاستعدادات الذاتية لدى الفرد لتبرير سلوكه العنيف من جهة، كما أنه تساءل من جهة أخرى، وفي سياق أعمق، عن الفكرة الذاتية التي يعرف فاعل الإرهاب نفسه بها.

بالنسبة للتساؤل الأول، يعيد إرغون جابان نشأة الاستعداد الذاتي عند لفرد لممارسة عنف الإرهاب إلى معضلة ما يسميه بـ"حب الذات". حيث يرى أنه لا يجب أن نتجاهل أن الأنانية والمشاعر العنيفة تلعب دورا كبيرا في تحديد سلوك الشخص. حينما تكون عاطفة "حب الذات"، هي العاطفة التي تسمح للفرد بحماية نفسه، مهددة بطريقة ما، فإن النتيجة تكون عموما حالة عار أو شعور جريح، مما يتسبب في تورط الفرد في فعل عنيف من أجل إعادة بناء هذه الشعور. إضافة إلى، الجهل، أو معرفة غير كافية أو خاطئة، الذي يغذي التعصب. إن التعصب هو الذي يمهد الأرض من أجل التطرف، والتطرف يترك الباب مفتوحا أمام التهيب.³⁷⁵

أما بالنسبة للتساؤل الثاني، المتعلق بهوية فاعل الإرهاب، فنستحضر هنا التحليل السوسيو نفسي الذي قدمه تيري إيجلتون للشخص الانتحاري الذي ينهي حياته في إطار المجتمع الرأسمالي كنموذج عملي لفهم الاستفهام السوسيو نفسي المطروح. حيث يكتب أن موت الانتحاري يبدو منفصلا عن وجوده المعاش ومتجانسا معه في آن واحد. فالمفجر الانتحاري يأمل، من خلال التخلص من حياته طوعا، أن يشيد الانتباه إلى التباين بين هذا الشكل المتطرف للإرادة الذاتية، وبين غياب إرادة مستقلة كهذه في حياته اليومية. لو كان

³⁷⁴ Chaliand, G.(2002). *Les stratégies du terrorisme* (2^{ème}, ed.). Paris: Desclée de brouwer. PP.140.

³⁷⁵ Capan, E. (2005). *An Islamic perspective: terror and suicide attacks*. New Jersey: Light.PP. 49-50.

بوسع الانتحاري أن يعيش كما يموت لما احتاج إلى الموت. فالانتحار يشير إلى الحاجة الماسة إلى تحول درامي يجعل الحياة مقبولة. [...] إذا كانت الحادثة تتعلق بامتلاك المرء غرفة خاصة به، فهي أيضا تتعلق بامتلاك المرء لموت خاص به.³⁷⁶

ج. الإرهاب والإعلام: مقارنة عملية لسوسيولوجيا مفهوم الإرهاب

نبرز في هذا الإدراج جانبا عمليا مهما في سياق محاولة إحكام الفهم حول مفهوم الإرهاب، وذلك عن طريق الاهتمام بالبناء العملي للمفهوم. ونقصد بالبناء العملي تلك الوسائل الميدانية التي يتوسطها "مستعملي مفهوم الإرهاب" من أجل خلق واقع له. وفي سبيل ذلك، ننطلق هنا من فرضية أن الإعلام، الصحافة وجميع وسائل الاتصال والدعاية، قد ساهم بشكل هائل، ربما إلى درجة اعتباره المساهم الوحيد، في صناعة واقع الإرهاب. فمثلا، هل كان من الممكن الحديث عن شيء اسمه الإرهاب، على الأقل بهذا الشكل، لو لم يكن للإعلام قوة مثل التي هو عليها الآن؟ بعبارة أخرى، هل يمكن الحديث عن تداول مصطلح الإرهاب بمعزل عن الإعلام؟ وإذا كان الأمر غير ممكنا، فكيف يصنع الإعلام الإرهاب أو يساهم في ذلك؟ ولعل التساؤل الأخير هو حجر الزاوية في هذا التحليل.

في سنوات الأخيرة من حياته، منح بيير بورديو اهتماما كبيرا لسوسيولوجيا الإعلام في فرنسا، أي التأثير الذي يمارسه الإعلام على مختلف مجالات الحياة الاجتماعية للإنسان. فخلال السنوات الأخيرة من التسعينيات كرس بورديو اهتماما كبيرا لنقد الدور الذي تلعبه وسائل الإعلام والميديا الجديدة في فرنسا، وشن نقدا حادا على وسائل الإعلام الفرنسية وتبعية المثقفين الفرنسيين الذين أطلق عليهم "كلاب الحراسة الجدد" كما ركز بشكل خاص على الدور الخطير الذي يلعبه التلفزيون في تكريس الأوضاع والمصالح السائدة، وفي التفرغ السياسي واللعب بعقول المستهلكين من المشاهدين.³⁷⁷ وفي إطار ذلك، وضع بورديو أفكارا

³⁷⁶ إيجلتون تيري. (2007). الإرهاب المقدس (ط.1). (أسامة إسبر، مترجم). دمشق. بدايات. ص 114-116.

³⁷⁷ أنظر مقدمة كتاب:

- بورديو بيير. (2004). التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول (ط.1) (درويش الحلوجي، مترجم). دمشق: دار كنعان.

نقدية مميزة حول الهيمنة التي تفرضها مختلف وسائل الإعلام على الإنسان المعاصر بشكل عام، وعلى الهيمنة الخاصة التي تفرضها على المجال الثقافي، والمتقنين، من خلال ما أسماه بمنطق السوق. ندرك بشكل مبدئي، من خلال تحليل بورديو النقدي، أن للإعلام سلطة قوية في تدبير وتسيير، وأيضا تحويل، الرأي العام للمجتمع، إلى درجة أنها تصل إلى أن تؤثر في المجال الثقافي الذي من المفروض أنه مجال على قدر عال من الحصانة الفكرية، بالإضافة إلى قيمه العلمية والمعرفية التي من الصعب أن تعترف بالتلقائية والعفوية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن السؤال الموالي لهذه المسألة يتجسد في الاستفهام حول الطريقة التي يُخضع بها الإعلام والصحافة عقول وأهواء شرائح اجتماعية مختلفة.

يمكن القول بأن مفهوم "غسيل المخ"، أو "غسيل الدماغ"، هو الأداة المنهجية التي يرصد لها صناع القرار، والمتحكمون بالوسائط والحجب الإعلامية، جميع مقوماتها من أجل الاستعانة بها وتسخيرها في فرض وجهات نظرهم الخاصة على الساحة الاجتماعية بشكل سحري. فما المراد "بغسيل المخ"، وكيف تتم هذه العملية؟ في الواقع، فإن التصور التقليدي والشائع لغسيل المخ هو ذلك الذي يصفه بأنه كل محاولة تستخدم لتوجيه الفكر الإنساني [...] ضد رغبة الفرد الحر أو ضد إرادته وعقله، أي بعد سلب إرادته وغسل عقله لشحنه بأفكار وتوجهات جديدة، وعادة ما تكون مضادة ومنافية للأفكار والتوجهات السابقة التي كان يعتنقها ويؤمن بها بمحض إرادته.³⁷⁸ إن غسيل المخ لا يمارس على الأعداء والخصوم والأسرى فحسب، بل يمارس أيضا على أبناء الوطن الذين يشكلون مصدر قلق ومتاعب للأنظمة الحاكمة، أو من المتوقع أن يصبحوا كذلك.³⁷⁹

في الواقع، فإن غسيل المخ ليس، في المستوى العملي، سوى تلاعب به، تلاعب بالعقل من أجل تطويع إرادة صاحبه وتسخيرها. وفي هذا السياق نعود إلى هربرت شيلر الذي نبه بشكل عميق وصريح إلى الأساليب التضليلية التي تمارسها وسائل الإعلام من أجل

³⁷⁸ راغب نبيل. (1998). *غسيل المخ: كيف يغيب العقل ومتى*. القاهرة: دار غريب. ص 9-10.

³⁷⁹ نفس المرجع.

التلاعب بالعقول، والتي سماها بالأسطورة.³⁸⁰ ومنه، فإنه يمكن لأي رأي سياسي، أو حتى ماركة اقتصادية متعلقة بمنتوج معين، أن يصبح رأيا عاما وقولا سديدا لا ردة فيه، وذلك تماشيا مع مصالح صاحبه، أو أصحابه "الواقفون في الخلف".

نخلص إذن، من هذا التحليل لتأثيرات الإعلام على صناعة الرأي العام، إلى أن القوة الإعلامية في هذه الصناعة، تكمن في قدرتها على صناعة المفاهيم من جهة، وقدرتها على ترويجها في مختلف الفئات الاجتماعية. ويأتي مفهوم الإرهاب، الذي يعتبر قطب الرحي في هذا التحليل، باعتباره تجسيدا قويا للعبة الإعلام في خلق الوقائع والمفاهيم. فبعد أن كانت صناعة المفاهيم عملية حصرية بالنسبة للفلاسفة والعلماء ورجال الفكر، أصبحت وسائل الإعلام، أيضا، تمارس هذه الصناعة، وبحرفية عملية عالية، بشكل أكثر قوة وفاعلية. إن المسألة التي تمنح للإعلام قوة أكبر في نشر مفاهيمها وتعميمها من قوة المفاهيم التي ينتجها المجال الثقافي والعلمي، هي قدرة هذه الوسائل على الخلق المسبق لوقائع هذه المفاهيم، بحيث تصبح مفاهيم بديهية ومقنعة بالنسبة لعموم الناس، مما يساهم في انتشارها وتثبيتها كمسلمات بالنسبة لهم، وهو ما ينطبق كثيرا على الصناعة الإعلامية للإرهاب.

³⁸⁰ أنظر الفصل الأول من كتاب:

- شيللر هيربرت. (مارس، 1999). *المتلاعبون بالعقول* (عبد السلام رضوان، مترجم). سلسلة عالم المعرفة (العدد، 106). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب.

خاتمة

تدخل المنظومة الدينية الأصولية على النظام الأخلاقي لدى الفاعل المؤمن بها، فتقوم بشلّ استقلاليتها المعرفية بالموازاة مع مدها إياه برويتها المعرفية الكونية الخاصة. فيتكون لدى الفاعل عجز على مستوى استقبال أي معرفة خارجية، تلك المعرفة الواقعة خارج المجال المعرفي للمنظومة الدينية المُتبناة. وبما أن هذا الفاعل الديني يبقى كائنا اجتماعيا يعيش وسط مجتمع فيه من المكونات ما يختلف مع رؤيته الدينية الأصولية أكثر مما يتفق معها، فإن التفاعل الحاصل بينه وبين هذه المكونات يتم وفق الشكل والنتيجة الآتيين: جهل الفاعل الديني الأصولي المكونات الاجتماعية المختلفة عنه فكريا، فيتشكّل لديه خوف إزاءها من جراء جهله بها. الأمر الذي يولده عنده ردود أفعال متطرفة، تعمل على نفي هذه المكونات المختلفة وحجب الاعتراف عنها. يحصل بهذه الرؤية المتطرفة لدى الفاعل الديني الأصولي استعدادا ذاتيا لممارسة العنف ضد تلك المكونات. فإذا ما حصل هذا الاستعداد الذاتي لممارسة العنف على شرعية موضوعية، من لدن المنظومة الدينية الأصولية، نتج عن ذلك ممارسة الفاعل الديني الأصولي لفعل العنف ضد تلك المكونات المختلفة عنه.

إذا كان هذا الوصف التجريدي لانبثاق العنف يختص هنا بالفاعل الإسلامي الأصولي، نظرا لقيامه على بيانات واقعية حول هذا الأخير، فإنه من الصعب الجزم بعدم إمكانية انسحاب هذا الوصف على فاعلين أصوليين آخرين، غير إسلاميين أو حتى غير دينيين. وذلك بناء على فرضية مفادها أن الشروط المرتبطة بعنف المنظومة الإسلامية الأصولية، كما جاء تصنيفها في هذا البحث، يمكن أن ترتبط بعنف منظومات أصولية دينية أخرى، غير إسلامية، بل وحتى يمكن أن ترتبط بعنف منظومات أصولية غير دينية، سياسية مثلا. خاصة وأن نسبة معينة من العنف النوعي الذي يشهده العالم المعاصر يرتبط، وفق شهادات واقعية كثيفة، بتنظيمات وجماعات أخرى، غير إسلامية، وليس حكرا فقط على مثل

هذه الجماعات الأخيرة. فهل يمكن الاطمئنان إلى هذه الفرضية الشاملة؟ أو باستفهام أدق، إلى أي حد يمكن إثبات هذا الاطمئنان؟

إن الفكرة المحورية التي تعزز الفرضية الفارطة، أو على الأقل تسمح بصياغة التساؤل حولها، والتي جاءت في عقب تحليل عنف الإسلاميين الأصوليين، تتمثل في قيام هذا العنف على أساس أخلاقي اجتماعي يرتبط بمسألة العلاقة مع الآخر، مسألة قبول الآخر المختلف أو رفضه؛ بكلمة جامعة، مسألة الاعتراف بهذا الآخر. حيث أن أزمة الاعتراف بالآخر، غير المسلم، الموجودة عند هؤلاء الفاعلين، كما تم الكشف عن ذلك، هي المحدد الذاتي المسئول عن خلق استعداد ممارسة العنف الموجود لديهم.

وارتباطا بهذا السياق، وعلى ضوء أزمات الاعتراف، وتوابعها، التي ليست ملاحظة عدم اقتصارها على الجماعات الإسلامية الأصولية بالأمر الذي يصعب في العالم المعاصر، من الممكن أن يتم إنجاز مناقشة محترمة وقوية للعنف الأصولي المرتبط بها، على وجه عمومه. ولن يكون أبدا هذا الترابط، بين العنف الأصولي وأزمات الاعتراف، اقترانا فرضيا تعسفيا. إذ أن أزمات الاعتراف سبق وأن اقترنت بالعنف في منظورات تحليلية سوسولوجية وفلسفية أخرى. عند أكسيل هونت مثلا، يؤدي غياب الاعتراف، من بين ما يؤدي إليه، إلى ممارسة العنف، كوسيلة في إطار الصراع من أجل الحصول على هذا الاعتراف المفقود، أو كوسيلة للحد من تفاقم تجارب الذل والإهانة الناتجة عن غياب هذا الاعتراف. ولعل ما يزيد من قوة دعم رؤية هونت لطرحنا حول أزمة الاعتراف باعتبارها أزمة أخلاقية أكثر منها أزمة مادية اجتماعية، يتجلى في كونها، هي الأخرى، تعيد مفهوم الاعتراف إلى منطلق أخلاقي، وذلك باعتبار أن الصراع من أجل الاعتراف يتأسس من الإحباطات التي تصيب توقعات الإنسان بشأن مطالبه الفردية والجماعية المتعلقة أساسا بتحقيق قيم أخلاقية معينة. وإزاء هذه الرؤية النظرية، إلى أي حد يمكن القول بأن العنف

الأصولي هو مؤشر واقعي على غياب الاعتراف؟ وإذا ما ثبتت هذه الدلالية، فعلى ماذا يمكن أن يدل ذلك؟

أمام هذا التساؤل المتجدد، يمكن إثبات دلالية العنف الأصولي على غياب الاعتراف من خلال العودة إلى سؤال العدالة من جديد. إذ ليس الاعتراف في جوهره إلا تجليا من تجليات العدل في الواقع، وقد أوضح مفكرو الاعتراف،³⁸¹ على اختلافهم، أن العدل من المعاني الرئيسية المتعلقة بالاعتراف. وباعتماد هذه المعادلة الأخلاقية، والمتمثلة في كون أزمات الاعتراف تتم على غياب العدل، أو بشكل أدق على وجود ظلم، يمكن القول إذن، وبشكل اختزالي، أن العنف الأصولي مؤشر على وجود ظلم في الواقع. ارتباطا بهذا الاستنتاج، واستحضارا لمشروع فكرة العدالة التي يحاول أمارتيا سن أن يؤسسها على الوجود الواقعي للظلم، حيث يكون رفع المظالم لبا لنظرية العدل،³⁸² ألا يمكن تفسير العنف الأصولي، إلى جانب أنواع أخرى من العنف، في العالم المعاصر بتجارب الجور والظلم التي يشهدها؟ بشكل أكثر عمومية وأقل علمية، أليس مفهوم الإرهاب الذي طُبّق استعماله الأفاق، وبغض النظر عن مدلوله الموضوعي، تعبيرا عن أزمة عدالة حقيقة يعاني منها المجتمع الإنساني المعاصر؟ لعل هذا التساؤل العميم أفضل من يمكن أن نضعه في خاتمة هذا البحث، وذلك حرصا على إعلام قارئه، وتذكير صاحبه، بمحدوديته ونسبيته.

³⁸¹ بول ريكور، تشارلز تابلور، نانسي فريزر، أكسيل هونث.

³⁸² أنظر بهذا الصدد كتاب:

- سن أمارتيا. (2010). *فكرة العدالة* (ط.1) (مازن جندي، مترجم). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون. ص 9-10.

قائمة المراجع

I. باللغة العربية

1. كتب

- ابن خلدون عبد الرحمن. (2004). مقدمة بن خلدون (ط.1) (حامد أحمد الطاهر، تحقيق). القاهرة: دار الفجر للتراث.
- أركون محمد. (1999). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي (ط.1) (هاشم صالح، مترجم). بيروت: دار الساقي.
- أرمسترانغ كارين. (2005). النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام (ط.1) (محمد الجوراء، مترجم). دمشق: دار الكلمة.
- الأشعري علي بن إسماعيل. (2009). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (أحمد جاد، تحقيق). القاهرة: دار الحديث.
- أكوايفا سابينو، باتشي إنزو. (2011). علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات (ط.1) (عز الدين عناية، مترجم). أبو ظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة).
- أوتو ردولف. (2010). فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني (ط.1). بيروت: دار المعرف الحكيمة.
- إيجلتون تيري. (2007). الإرهاب المقدس (ط.1) (أسامة إسبر، مترجم). دمشق: بدايات.
- إيكو أمبرتو. (2010). دروس في الأخلاق (ط.1) (سعيد بنكراد، مترجم). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- بحيري كامل عبد الفتاح. (2008). التطور الفكري لدى جماعات العنف الدينية بمصر (الإسلامية والمسيحية). المنوفية: بلنسية للنشر والتوزيع.
- بدوي محمد. (2000). الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- بوبر كارل. (2009). في الحرية والديمقراطية (ط.1) (عقيل يوسف عيدان، مترجم). الكويت: مركز الحوار للثقافة (تنوير).
- بودريار جان، دريدا جاك، فوليامي إد، إيكو أمبرتو. (2003). ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم (ط.1) (بسام حجار، مترجم). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- بورادوري جيوفانا. (2013). الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع بورغن هابرماس و جاك دريدا (ط.1) (خلدون النبواني، مترجم). سلسلة ترجمان. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- بورديو بيير. (1994). العنف الرمزي: بحث في أصول علم الاجتماع التربوي (نظير جاهل، مترجم). بيروت: المركز الثقافي العربي.
- بورديو بيير. (2004). التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول (ط.1) (درويش الحلوجي، مترجم). دمشق: دار كنعان.
- بوغام سيرج. (2012). ممارسة علم الاجتماع (ط.1) (منير السعيداني، مترجم). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بيير هس شارلين، ليفي باتريشيا. (2011). البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية (ط.1) (هناء جوهرى، مترجم). القاهرة: المركز القومي للترجمة.

- تاونزند تشارلز. (2014). الإرهاب: مقدمة قصيرة جدا. (ط.1) (محمد سعد طنطاوي، مترجم). القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- تورين ألان. (1997). نقد الحداثة (أنور مغيث، مترجم). المجلس الأعلى للثقافة.
- تيودور فون أدرونو. (1968). محاضرات في علم الاجتماع (جورج كتورة، مترجم). بيروت: مركز الإنماء القومي.
- الجابري محمد عابد. (2001). العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (ط.1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جارودي روجي. (1992). الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها (خليل أحمد خليل، مترجم). باريس: دار عالم الفن.
- الجحني علي بن فايز. (2001). الإرهاب: الفهم المفروض للإرهاب المرفوض. الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية.
- جمال أحمد محمد. (1975). محاضرات في الثقافة الإسلامية (ط.3). القاهرة: مؤسسة دار الشعب.
- جوليان فرنسوا. (2004). جدل في الأخلاق (خديجة كسوري، عبد الحميد العذاري، محمد البحري، مترجم). تونس: دار الجنوب.
- جيجيك سلافوي. (2017). العنف: تأملات في وجوه الستة (ط.1) (فاضل جتكر، مترجم). سلسلة ترجمان. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- جيمس وليم. (1946). إرادة الاعتقاد (محمود حب الله، مترجم). القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- حمدي أبو النور. (2012). يورغن هابرماس: الأخلاق والتواصل. بيروت: التنوير.
- حنة أرندت. (1992). في العنف (ط.1) (إبراهيم العريس). بيروت: دار الساقى.
- حيمر عبد السلام. (2008). في سوسيولوجيا الخطاب: من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- الخريجي عبد الله. (1990). علم الاجتماع الديني (ط.2). جدة: رامتان.
- دوركهائم إميل. (2015). التربية الأخلاقية (السيد محمد بدوي، مترجم). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- دولوز جيل. (1997). فلسفة كانط النقدية (ط.1) (أسامة الحاج، مترجم). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- راغب نبيل. (1998). غسيل المخ: كيف يغيب العقل ومتى. القاهرة: دار غريب.
- الربيعو تركي علي. (2006). الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر (ط.1). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- روا أوليفية. (1998). الإسلام السياسي: نشأته- مكوناته - آفاقه (ط.1) (مصطفى أعراب، المكي بوسراو، مترجم). الرباط: منشورات الحرية.
- روا أوليفيه. (2012). الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة (صالح الأشمر، مترجم). بيروت: دار الساقى.
- روس جاكلين. (2001). الفكر الأخلاقي المعاصر (ط.1) (عادل العوا، مترجم). بيروت: عويدات للنشر والطباعة.

- روسو جان جاك. (2012). *دين الفطرة* (ط.1) (عبد الله العروي، مترجم): الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ريكور بول (2002). *محاضرات في الأيديولوجيا والبيوتوبيا* (ط.1) (فلاح رحيم، مترجم). بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- ريكور بول. (2008). *فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء* (ط.2) (عدنان نجيب الدين، مترجم). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- زاهي نور الدين. (2005). *المقدس الإسلامي* (ط.1). الدار البيضاء: دار توبقال.
- الزواوي بغورة. (2012). *الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية* (ط.1). بيروت: دار الطليعة.
- السمالوطي نبيل محمد توفيق. (1981). *الدين والبناء الاجتماعي* (ط.1). جدة: دار الشروق.
- سن أمارتيا. (2010). *فكرة العدالة* (ط.1) (مازن جندلي، مترجم). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- السواح فراس. (2002). *دين الإنسان: بحث في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني* (ط.4). دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة.
- الشاكر مظهر. (2015). *الإرهاب الدولي بين التعريف والتوصيف: قراءة في بعض المبادئ الأولية القانونية – الأمنية*. بغداد: غير منشور.
- شلايرماخر فريديريك. (2017). *عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين* (ط.1) (أسامة الشحماتي، مترجم). بغداد: دار التنوير.
- شيللر هربرت. (مارس، 1999). *المثلاعبون بالعقول* (عبد السلام رضوان، مترجم). سلسلة عالم المعرفة (العدد، 106). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب.
- صيام شحاتة. (2001). *النظرية الاجتماعية من الرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة* (ط.1). القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع.
- ضاهر عادل. (2001). *أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي* (ط.1). بيروت: دار أمواج.
- العايد إبراهيم بن صالح. (2014). *التكفير عند جماعات العنف المعاصرة. نقد المقولات التأسيسية* (ط.1). بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.
- عبد الرحمن طه. (2005). *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية* (ط.2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن طه. (2012). *روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية* (ط.2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن طه. (2017). *سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية* (ط.1). بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- العسكري عبود عبد الله. (2004). *منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية* (ط.2). دمشق: دار النمير.
- عماد عبد الغني. (2013). *الحركات الإسلامية في الوطن العربي* (ط.1). (م.2) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- العيادي عبد العزيز. (2005). *إيتيقيا الموت والسعادة* (ط.1). صفاقس: دار صامد للنشر.

- فارو باتريك. (2009). *العقل والحضارة: دراسة حول فرص عقلنة أخلاقية للمجتمع* (ط.1) (حسن عودة، مترجم). بيروت: دار الفارابي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم.
- الفرّج محمد عبد السلام. (بدون تاريخ). *الجهاد: الفريضة الغائبة*. الناشر غير معروف.
- فروم إريك. (2011). *جوهر الإنسان* (ط.1) (سلام خير بك، مترجم). اللاذقية: دار الحوار.
- فريمان صمويل. (2015). *اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: جون راولز نموذجا* (ط.1) (فاضل جتكر، مترجم). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- فيبر ماكس. (2011). *مفاهيم أساسية في علم الاجتماع* (ط.1) (صلاح هلال، مترجم). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- فيبر ماكس. (بدون تاريخ). *الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية* (محمد علي مقلد، مترجم). بيروت: مركز الإنماء القومي.
- فينك دومينك. (2000). *علم اجتماع العلوم* (ماجدة أباطة، مترجم). المجلس الأعلى للثقافة..
- فيورباخ لودفيج. (1991). *أصل الدين* (ط.1) (أحمد عبد الحلّيم عطية، مترجم). بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع.
- القحطاني مسفر بن علي. (2015). *صدام القيم: قراءة ما بعد التحولات الحضارية* (ط.1). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- قطب سيد. (1992). *معالم في الطريق*. بيروت: دار الشروق.
- كانط إيمانويل. (2012). *الدين في حدود مجرد العقل* (ط.1). بيروت: جداول للنشر والتوزيع.
- كنج هانس. (2015). *لماذا مقاييس عالمية للأخلاق* (ط.1) (ثابت عيد، مترجم). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- كين ديفيد. (2008). *حرب بلا نهاية: وظائف خفية للحرب على الإرهاب* (ط.1) (معين إمام، مترجم). الرياض: دار العبيكان للنشر.
- لرزق عزيز، الهلالي محمد. (2009). *العنف* (ط.1). سلسلة دقاتر فلسفية. الدار البيضاء: دار توبقال.
- ليجيه هيرفيه دانييل، ولام جان بول. (2005). *سوسيولوجيا الدين* (ط.1) (درويش الحلوجي، مترجم). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- مانهايم كارل. (1980). *الأيديولوجيا والبيوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة* (ط.1) (محمد الدبريني، مترجم). الكويت: شركة المكتبات الكويتية.
- المحمداوي علي عبود وآخرون. (2012). *فلسفة الدين: مقولة المقدس بين الإيديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية* (ط.1). الرباط: دار الأمان.
- مكي رجاء، عجم سامي. (2008). *إشكالية العنف: العنف المشرّع والعنف المدان* (ط.1). بيروت: مجد.
- المنجرة المهدي. (2007). *قيمة القيم* (ط.2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- مواران إدغار. (2009). *النهج: إنسانية البشرية- الهوية البشرية* (ط.1) (هناء صبحي، مترجم). أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث.
- موصللي أحمد وآخرون. (2006). *جماعات العنف التكفيرية: الجذور، البنى، العوامل المؤثرة* (ط.1). سلسلة الدراسات الحضارية. بيروت: الديوان للطباعة والنشر والتوزيع.

- ميتشيللي أليكس. (1993). *الهوية* (ط.1) (علي وطفة، مترجم). دمشق: دار الوسيم للخدمات الطباعية.
- ميير رول. (2014). *السلفية العالمية. الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير* (ط.1) (محمد محمود التوبة، مترجم). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- النقوزي عبد القادر زهير. (2008). *المفهوم القانوني لجرائم الإرهاب الداخلي والخارجي* (ط.1). بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية.
- هابر ستيفان. (2012). *هابرماس والسوسيولوجيا* (ط.1) (محمد جديدي، مترجم). بيروت: منشورات ضفاف.
- هابرماس يورغن. (2010). *إيتيقيا المناقشة ومسألة الحقيقة* (ط.1) (عمر مهيبيل، مترجم). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- هاينال أندرية، مولنار ميكولوس، دي بوميج جيرار. (1990). *سيكولوجية التعصب* (ط.1) (خليل أحمد خليل، مترجم). بيروت: دار الساقى.
- هوزباوم إريك. (2009). *العولمة والديمقراطية والإرهاب* (ط.1) (أكرم حمدان، نزهت طيب، مترجم). قطر: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- ولد أباه السيد. (2014). *الدين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي* (ط.1). بيروت: جداول.
- وهبة مراد (1996). *العنف والمقدس* (ط.1). سلسلة قضايا العصر، (العدد 2). القاهرة: دار الثقافة.
- ياسين عبد الجواد (2000). *السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ* (ط.2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ياسين عبد الجواد. (2014). *الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع* (ط.2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- يحمّد هادي. (2017). *كنت في الرقة: هارب من الدولة الإسلامية* (ط.3). تونس: دار نقوش عربية.

2. مقالات ومداخلات

- إدغار موران. (2002). *تربية المستقبل* (عزيز لزرق، منير الحجوجي، مترجم). الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- بشارة عزمي. (2017، نوفمبر). *الإرهاب: بموجب هوية الفاعل أم بموجب هوية الضحية؟* مجلة سياسات عربية، العدد (29)، 7-19.
- بلاجي عبد السلام. (2005، مايو). *التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي*. مداخلة من ندوة لجنة القيم الروحية والفكرية. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية.
- بودريار جان. (2006). *الفكر الجزري: أطروحة موت الواقع* (منير الحجوجي، أحمد القصور، مترجم). الدار البيضاء: دار توبقال.
- بورقية رحمة. (2005، مايو). *التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي*. مداخلة من ندوة لجنة القيم الروحية والفكرية. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية.
- بورقية رحمة. (2014). *مفهوم الأخلاقيات في النظريات المعاصرة*. مداخلة من ندوة " تخليق الحياة العامة بالمغرب". الرباط: مطبعة المعارف الجديدة.

- بوشياخي محمد. (2015). *العقل الفقهي: عزلة واستقالة*. مجلة ذوات (أزمة العقل الفقهي)، العدد (16)، مؤنون بلا حدود، 10-14.
- حمادة منتصر. (2013). *التدين الشعبي المغربي والتأثير السلفي: التفاعل والاستجابة*. الملف الساخن: التدين الشعبي المغربي والتأثير السلفي، مؤنون بلا حدود.
- الصغير عبد المجيد. (2005، مايو). *التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي*. مداخلة من ندوة لجنة القيم الروحية والفكرية. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية.
- الطريقي أنس. (2013). *في تأسيس الحرية والتسامح*. مجلة يتفكرون (ملف العدد: التسامح والحرية). العدد (1)، مؤنون بلا حدود، 40-47.
- مارتوشيلي دانيلو. (2001، سبتمبر). *يورغن هابرماس العقلنة والديمقراطية* (إبراهيم بومسهولي، مترجم). مجلة فكر ونقد، العدد (41).

3. قواميس وموسوعات

- ابن منظور جمال الدين محمد. (1993). *لسان اللسان: تهذيب لسان العرب* (ط.1). (ج.1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- بدوي عبد الرحمن. (1996). *ملحق موسوعة الفلسفة* (ط.1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- البستاني بطرس. (2009). *محيط المحيط: قاموس عصري مطول للغة العربية* (ط.1). (م.5). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الحربي ممدوح. (2010). *موسوعة الفرق والمذاهب والأديان المعاصرة* (ط.1). الجيزة: ألفا للنشر والإنتاج الفني.
- حموي صبحي، نعمة أنطوان، مدور عصام، عجيل لويس، شماس متري. (2008). *المنجد في اللغة العربية المعاصرة* (ط.3). بيروت: دار المشرق.
- شوفالبيه ستيفان، شوفيري كريستيان. (2013). *معجم بورديو* (ط.1) (الزهرة إبراهيم، مترجم). دمشق: الناية.
- صليبا جميل. (1994). *المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية*. (ج.1). بيروت: الشركة العالمية للكتاب.
- لالاند أندريه. (2008). *موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية*. (خليل أحمد خليل، مترجم). (م.2). بيروت: عويدات.
- لالاند أندريه. (2008). *موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية*. (خليل أحمد خليل، مترجم). (م.1). بيروت: عويدات.

4. أطروحات وأبحاث

- إبراهيم عدنان. (2014). *حرية الاعتقاد في الإسلام و معترضاتها: القتال، الذمة و الجزية، وقتل المرتد*. (أطروحة دكتوراه، جامعة فيينا، فيينا).
- أبو اللوز عبد الحكيم. (2013). *الحركات السلفية في المغرب: بحث أنثروبولوجي سوسولوجي* (ط.2). (أطروحة دكتوراه، جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية

- والاجتماعية، الدار البيضاء). سلسلة أطروحات الدكتوراه (79). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- أنور حمادي. (2016، يناير). الدين كتجربة والاعتقاد كإرادة عند وليم جيمس. الرباط: مؤمنون بلا حدود. مؤسسة دراسات وأبحاث.
- دورتييه جون فرنسوا. (2016، ديسمبر). لماذا لا تموت الإيديولوجيات أبدا؟ (محمد الحاج سالم، مترجم). مؤمنون بلا حدود.
- دوركهايم إميل. (2015، غشت). علم الاجتماع الديني ونظرية المعرفة (محمد الحاج سالم، مترجم). الملف البحثي الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركهايم. مؤمنون بلا حدود.
- زاهي نور الدين. (1992). طبيعة وآليات الانتقال والتحول من ظاهرة الزاوية إلى ظاهرة الحزب في المجتمع المغربي. (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز، جامعة محمد بن عبد الله، فاس).
- زاهي نور الدين. (2005). المقدس والمجتمع بالمغرب الحالي. (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز، جامعة محمد بن عبد الله، فاس).
- شلحد يوسف (2017، سبتمبر). المفهوم المبهم للمقدس عند العرب وفي الإسلام (محمد أسموني، مترجم). مؤمنون بلا حدود.
- منديب عبد الغني. (2006). الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.
- وطفة أسعد علي. (2002). التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي. أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية. (69)، سلسلة دراسات إستراتيجية.
- وطفة علي أسعد. (2009، شتاء). من الرمز والعنف إلى ممارسة العنف الرمزي: قراءة في الوظيفة البيداغوجية للعنف الرمزي في التربية المدرسية. مجلة شؤون اجتماعية، العدد (104)، 102-45.

5. وثائقيات، حوارات وأخبار

- اليامين بن تومي. (حوار). (2013، مايو). الدين والهوية: بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع. مؤمنون بلا حدود. 157-153.
- إبراهيم عدنان. (2018، يونيو). تليكابل عربي (النسخة الرقمية). مسترجع من: <http://ar.telquel.ma>
- الحلقة الأولى من برنامج "حديث رمضاني". مسترجع من: https://www.youtube.com/watch?v=6B_H7yXZZXU&t=660s
- الحلقة الثانية من برنامج "حديث رمضاني". مسترجع من: <https://www.youtube.com/watch?v=KnLfWAJPLdc&t=3s>
- الحلقة الثالثة من برنامج "حديث رمضاني". مسترجع من: <https://www.youtube.com/watch?v=7gR3C3BZHqs&t=9s>
- الحلقة الرابعة من برنامج "حديث رمضاني". مسترجع من: <https://www.youtube.com/watch?v=EPWciL0bXhU&t=4s>
- حلقة برنامج "قفص الاتهام". مسترجع من:

- <https://www.youtube.com/watch?v=gRlnUNMNsGM&t=412s>
- قناة الجزيرة. (المنتج). (2017، أكتوبر). *مدارس التعذيب: تحقيق خاص* [وثائقي بالصوت والصورة]. قطر. مسترجع من:
- <https://www.youtube.com/watch?v=cETA4DQYbzk>.
- عربي 21. (2018، 18 غشت). *الأمم المتحدة: الجهاديون المغاربة ضمن النواة الصلبة لـ"داعش"*. مسترجع من:
- <https://arabi21.com/story/1116755/الأمم-المتحدة-الجهاديون-المغاربة-ضمن-النواة-الصلبة-ل-داعش>
- هونيث أكسيل. (2013، غشت). *حوار مسترجع من:*
- <https://www.mominoun.com/articles-حوار-مع-الفيلاسوف-الألماني-أكسيل-هونيث-الصراع-مع-القيم-العالمية-مغامرة-ناقصة-1541>
- اليوم السابع. (2018، 23 مارس). *تعرف على أبرز الهجمات الإرهابية في فرنسا منذ يناير 2015*. مسترجع من:
- <https://www.youm7.com/story/2018/3/23/تعرف-على-أبرز-الهجمات-الإرهابية-في-فرنسا-منذ-يناير-3709106/2015>
- Le360. (2018، 11 أكتوبر). *مدير "البسيج" يكشف حصيلة تدخلات المكتب ضد الخلايا الإرهابية*. مسترجع من:
- <http://ar.le360.ma/politique/14105>

II. باللغات الأجنبية

1. كتب

- Al Attar, M. (2010). *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (1st ed.). Routledge.
- Al Hageel, S. A. (2002). *The virtual position of Islam on extremism and terrorism*. Riyad: king fahd national library
- Armond, G., Appleby, R. S., Sivan, E. (2003). *Strong religion: The rise of fundamentalisms around the world*. Chicago: The University Of Chicago Press.
- Becker, S. H. (1985). *Outsiders: Etudes de sociologie de la déviance* (J. P. Briand, J. M. Chapoulie, Traduit). Paris: A.M. Métailié.
- Bourdieu, P., Wacquant, L., J., D. (1992). *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- Bronner, G. (2009). *La pensée extrême: Comment des hommes ordinaires devient des fanatiques*. Denoel Impacts.
- Bruguière, J., M. (1984). *De la terreur jacobine au terrorisme*. Dossier terrorisme. Esprit.
- Bruhl, L., L. (2001). *La Morale et la science des mœurs* (ed. num.) (Jean-Marie Tremblay, réalisé). Collection Les classiques des sciences sociales. Quebec: L'Université du Québec.

- Burrell, R.M. (1989). *Islamic fundamentalism*. London: The Royal Asiatic Society.
- Caillois, R. (1939). *L'homme et le sacré*. Paris: Leroux.
- Capan, E. (2005). *An Islamic perspective: terror and suicide attacks*. New Jersey: Light.
- Cettina, N. (2001). *Terrorisme: l'histoire de sa mondialisation*. L'Harmattan.
- Chaliand, G.(2002). *Les stratégies du terrorisme* (2^{ème}, ed.). Paris: Desclée de brouwer.
- Charmaz, k. (2006). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis* (1st ed.). London: Sage Publications.
- Cipriani, R. (2004). *Manuel de sociologie de la religion*. L'Harmattan.
- Corcuff, P. (2011). *Les nouvelles sociologies : Entre le collectif et l'individuel* (3^{ème} ed.). Paris: Armand Colin.
- Crettiez, X. (2008). *Les formes de la violence*. Paris: La Découverte.
- Daguzan, J. F. (2006). *Terrorisme(s): Abrégé d'une violence qui dure*. Paris: CNRS Editions. Collection Carré des sciences.
- Dupuy, J. P. (1999). *Ethique et philosophie de l'action*. Paris: Ellipses.
- Durkheim, E. (1906). *Détermination du fait moral* (ed. num.) (Jean-Marie Tremblay, réalisé). Collection Les classiques des sciences sociales. Québec: L'Université du Québec.
- Durkheim, E. (1990). *Les formes élémentaire de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (2^{ème} Ed.). Paris. Quadrige – PUF.
- El Ahmadi, M. (2006). *Les mouvements islamistes au Maroc*. Casablanca: Najah el Jadida.
- Finianos, G.(2002). *Islamistes: apologistes et libres penseurs*. Bordeaux: Pessac.
- Frégosi, F. (2009). *Bruno Etienne, le fait religieux comme fait politique*. L'Aube.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of social theory*. London: Polity press.
- Girard, R. (1972). *la violence et le sacré*. Paris. Bernard Grasset.
- Glock, C., Y. (1964). *Toward a Typology of Religious Orientation*. New York: Columbia University Press.
- Haeussler, E. (2005). *Des figures de la violences: introduction à la pensée de René Girard*. L'Harmattan. Collection Crise et Anthropologie de la relation.
- Hicks, D. (2002). *Ritual and Belief: Reading in the anthropology of religion* (2nd ed.). Mc Graw Hill.
- Husserl, E. (2009). *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*. Paris: PUF. Collection Epiméthée.
- Kepel, G. (2002). *Jihad: the trail of political Islam* (Anthony F. Roberts, translated). London: I.B.Tauris.

- Kepel, G. (2004). *Fitna: guerre au cœur de l'islam*. Gallimard.
- L'Heuillet, H. (2009). *Aux sources du terrorisme: de la petite guerre aux attentats-suicides*. Paris: Fayard.
- Lamchichi, A. (1998). *L'islamisme en question(s)*. L'Harmattan.
- Liogier, R. (2012). *Souci de soi, conscience du monde: vers une religion globale ?*. Paris: Armand Colin.
- Locquin, J. (1997). *L'intégrisme islamique: mythe ou réalité*. L'Harmattan.
- Maffesoli, M. (2009). *Essais sur la violence banale et fondatrice*. Paris: CNRS Editions.
- Mary, A. (2010). *Les anthropologues et la religion*. Collection Quadrige. Paris: PUF.
- Meyran, R. (2006). *Les mécanismes de la violence : Etats – Institutions - individu*. Sciences Humaines Editions.
- Monnrot, J. (1946). *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. Paris: Gallimard.
- Moreau, P., L. (2010). *Essai de philosophie morale*. L'Harmattan.
- Muchembled, R. (2008). *Une histoire de la violence: de la fin du moyen âge à nos jours*. Editions du Seuil. Collection L'Univers historique.
- Namer, G., Cingolani, P. (1995). *Morale et société*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- O'Dea, T. F. (1966). *The sociology of religion*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Ogien, R. (1999). *Le réalisme moral*. Paris: PUF.
- Ogien, R. (2007). *L'éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*. Gallimard.
- Ogien, R. (2010). *La philosophie morale* (3^{ème} ed.). Paris : PUF. Collection Que sais-je.
- Pharo, P. (2004). *Morale et sociologie: le sens et les valeurs entre nature et culture*. Gallimard.
- Phillips, S. H., Solomon, R. C. (1996). *Philosophy of religion: A global approach*. Harcourt Brace College Publishers.
- Rachells, J. (2003). *The Elements of moral philosophy* (4th ed.). New York: Mc Graw Hill.
- Reischauer, A. K. (1983). *The nature and the truth of the great religions: Toward a philosophy of religion* (5th ed.). Tokyo: Charles E. Tuttle Company.
- Reischauer, A. K. (1983). *The nature and the truth of the great religions: Toward a philosophy of religion* (5th ed.). Tokyo: Charles E. Tuttle Company.
- Ricour, P. (1955). *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Ricour, P. (1990). *Ethique et morale*. Paris: Seuil.
- Rivière, C. (2008). *Socio-anthropologie des religions* (2nd ed.) Paris: Armand Colin.

- Robertson, R. (1969). *Sociology of religion: Selected reading*. London: Penguin Books.
- Roy, O. (2002). *L'islam mondialisé* (1^{er} ed.). Edition du seuil.
- Sageman, M. (2005). *Le vrai visage des terroristes: Psychologie et sociologie des acteurs du djihad* (Maurice Berrac, traduit). Paris: Denoël. Collection Impacts.
- Sandel, M. (2009). *Justice: What's the Right Thing to Do* (1st ed.). New York: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
- Simon, R. (1961). *Morale*. Paris: Beauchesne et ses fils.
- Spurk, J. (2006). *Quel avenir pour la sociologie: Quête de sens et compréhension du monde social*. Paris: PUF.
- Trigano, S. (2001). *Qu'est ce que la religion?*. Paris: Flammarion.
- Wach, J. (1958). *Sociology of religion* (8th ed). Chicago: The university of Chicago press.
- Weber, M. (1963). *The sociology of religion* (Ephraim Fischhoff, translated). Boston: Beacon Press.
- Weil, E. (1967). *Logique de la philosophie*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Weill, F. (2012). *L'intégrisme: le comprendre pour mieux le combattre*. Paris: L'Harmattan.
- Wiktorowicz, Q. (2003). *Islamic activism: A social movement theory approach*. Indiana: Indiana University Press.
- Wunenburger, J., J. (1981). *Le sacré* (6^{ème} ed.). collection Que sais-je. Paris: PUF.

2. مقالات

- Bourdieu, P. (1971, Jul.-Sep). *Genèse et structure du champ religieux*. Revue française de sociologie, 12 (3), 295-334.
- Darmon, M. (2008). *The Concept of Career: An Interactionist Instrument of Objectivation*. Politix, 2(82), 149-167. 10.3917/pox.082.0149.
- Galtung, J. (1969). *Violence, peace, and peace research*. Journal of Peace Research, 6(3), 167-191.
- Galtung, J. (1990, Aug). *Cultural Violence*. Journal of Peace Research, 27 (3), 291-305.
- Iedema, R. (2001). *Analysing film and television: A social semiotic account of Hospitl: An Unhealthy Business*: In T. van Leeuwen & C. Jewitt. Handbook of visual analysis (pp. 183-204). London: Sage.
- Pharoa, P. (2006). *Qu'est-ce que la sociologie morale ?*. Revue du MAUSS, (28), PP.414-426. DOI 10.3917/rdm.028.0414.

- Simmel, G. (1905, Novembre). *A Contribution to the Sociology of Religion* (W.W.Elwang, translated). *American Journal of Sociology*, 11 (3), 359-376.
- Tréanton, J., R. (1960). *Le concept de «carrière»*. *Revue française de sociologie*, 1(1),73-80.

3. أبحاث

- Ababou, M. (2001). *Changement et socialisation de l'identité islamique* (1^{er} ed.). Fès: Info- Print.
- El Ayadi, M., Rachik, H., Tozy, T. (2007). *l'Islam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca: Editions Prologues. Collection Religion et Société.

4. معاجم وموسوعات

- Alpe, Y., Beitone, A., Dollo, C., Lambert, J. R., Parayre, S. (2010). *Lexique de sociologie* (3^{ème} ed.). Dalloz.
- Ferréol, G., Cauche, P., Duprez, J. M., Gadrey, N., Simon, M. (2004). *Dictionnaire de sociologie* (3^{ème} ed.). Paris: Armand Colin.
- Sfeir, A. (2002). *Dictionnaire mondiale de l'islamisme*. Paris: Plon.
- Thackrah, J. R. (1987). *Encyclopedia of Terrorism and Political violence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Vareilles, T. (2001). *Encyclopedie du terrorisme international*. L'Harmattan.