الرقم المعياري الدولي الصادر عن المكتبة الوطنية في باريس
Bibliothèque nationale de France
Revue de Tawāzun = ISSN 2650-9105

Revue de Tawāzun

مجلـة تـــوازن

Pour les études civilisationnelles, développementales et stratégiques, Revue académique périodique semestrielle

مجلة توازن للدراسات الحضارية والتنموية والإستراتيجية ،مجلة دورية أكاديمية محكمة سنوية

تصدرعن مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية
Publiée par centre AL-ISBÀAH pour l'éducation et les études civilisationnelles et stratégiques

Numéro 2
FÉVRIER 2021

العدد الثاني
فبراير 2021

- الافتتاحية

- أشكال العنف المتبادل بين مكونات المجتمع المغربي المتعدد ثقافيا: العرق، واللغة، والديانة، ولون البشرة، وطرائق تدبيرها": مقاربة تاريخية اجتماعية.
- عنف المعنى، قراءة في سياقات إنتاج العنف الديني.
- اللفظي في ليبيا بعد ثورة فبراير 2011 م من منظور لساني اجتماعي.
- "العنف في خطاب كورونا: مقاربة نقدية لبعض العبارات الرسمية في ضوء " نظرية أفعال الكلام.
- عنف التصورات والأنساق الفكرية: من مشاهد الموت الرمزي للغويين.
- مظاهر الموت في شعر عائشة السيفي: ديوان أحلامُ البنت العاشرة أنموذجاً.
- العنف والمكان في رواية (خرط القتاد) لأحمد سالم خشان.

أثر برنامج إرشادي في الحد من التنمر الإلكتروني لطلبة المرحلة الأساسية الدنيا والأساسية العليا في مدارس تربية.

- شمال الخليل
- جرائم الشرف وفقاً لتعديلات قانون العقوبات السوري.
- الإسلام والاتهام بالعنف: الواقع المشبوه والتحديات المنتظرة.
- أثر القيم الإسلامية على السلم والأمن المجتمعي ودور الترجمة في حوار الديانات والثقافات.

د. رضوان باتو
د. أسعد عبد الرزاق الأسدي
د. عبدالسلام ميلاد جبريل
د. مليكة ناعيم
د. سيدي حسن أزروال
د.رسول بلاوي
أ.د. ضياء غني العبودي
د. إدريس محمد صقر جرادات
د. أصالة كيوان
د. الحسن بنيعيش
د. فتحية عبد الكامل

Siège Social: RÉS HAUTS DE L'HIPPODROME RUE DES TREYTINS
33320 EYSINES FRANCE
CENTER AL-ISBAAH
https://www.al-isbaahcenter.com

العنف ومعوقات السلم المجتمعي

Violence and obstacles to societal peace

مجـــلة تـــــوازن

للدراسات الحضارية والتنموية والإستراتيجية

Revue de Tawāzun

Pour les études civilisationnelles, développementales et stratégiques

مجلة دورية أكاديمية محكمة نصف سنوية

Revue académique périodique semestrielle

تصدر عن مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية

Publiée par centre AL–ISBAAH pour l'éducation et les études civilisationnelles et stratégiques

المكتبة الوطنية الفرنسية

ISSN : 2650–9105

Bibliothèque nationale de France

العدد الثاني فبراير 2021

العنف ومعوقات السلم المجتمعي

Violence and obstacles to societal peace

أولاً: الإجراءات المنهجية الشكلية:

- تتضمن الورقة الأولى من الدراسة عنوانها، الاسم الكامل للباحث ودرجته العلمية، والجامعة التي ينتمي اليها باللّغة العربيّة واللّغة الانجليزيّة، والبريد الالكتروني للباحث. وملخّص للدّراسة في حدود 150 كلمة حجم 12 بلغة المقال وباللغة الإنجليزية والكلمات المفتاحيّة بعد الملخّص.
- لن يتم قبول أي مخطوط بشكل رسمي إلا بعد عرضه على لجنة المقررين للتقييم الأولي قبل إجراءات التحكيم.
- تخضع البحوث للتحكيم حسب الأصول العلمية المتبعة.
- تنشر مجلة توازن البحوث العلمية الأصيلة للباحثين في التخصصات الإنسانية، مكتوبة باللغة العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية.
- يشترط في البحث المقدم للمجلة ألا يكون منشورا أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- يجب على الباحث إرفاق تعهدٍ عند إرسال البحث للنشر، وأن يرفق في التعهد اسم الباحث أو الباحثين ورتبهم البحثية.
- أن يتضمن المخطوط عنوان البحث واسم الباحث أو الباحثين، والملخص، والكلمات المفتاحية (والمقدمة، والنتائج، والعرض، والهوامش، والمراجع.
- يكتب ملخص باللغة العربية وآخر بالإنجليزية.
- تكتب الكلمات المفتاحية (الدالة) باللغة العربية بعد الملخص باللغة العربية، وكلمات مفتااحيةبالانجليزية بعد الملخص باللغة الإنجليزية.
- يقلل من الملاحظات الهامشية في صفحات البحث. ويشار إليها برمز النجمة.
- أن يكون البحث مطبوعاً باستخدام برنامج Word ، وفقا للنموذج الموجود في تعليمات النشر ، ولن يتم الرد على البحوث المرسلة بصيغة (pdf).
- يتعهّد الباحث بعدم تقديم البحث للنشّر لأية جهة أخرى، بعد إقرار نشره في مجلة توازن، إلاّ بعد الحصول على إذن كتابي من رئيس تحرير المجلّة باعتباره من الحقوق الفكرية الخاصة بالمجلة.
- لا يحق لأي باحث بعد إرسال تقييد استلام البحث نشره إلا بعد إعلان المجلة اعتذارها عن النشر.
- يجب على الباحث الالتزام بقرارات التحكيم، والتصحيحات المطلوبة.
- أن يتبع الباحث طريقة توثيق APA وهي (American psychological Association) بأن يستوفي البحث المراجع العلمية الكافية والدراسات السابقة، والتوصيات والمقترحات والاقتباسات.
- تقدّم الأبحاث مكتوبة ببرنامج Word بخط Traditionnel Arabic حجم 14 دون تضخيم.
- تكتب العناوين الرئيسيّة والفرعيّة للفقرات بحجم 14 مع التضخيم.
- تكون الهوامش بمساحة 4 سم على اتجهات الصّفحة الأربعة.
- تدرج الرّسوم البيانيّة والأشكال التوضيحيّة في المقال، وتكتب عناوينها والملاحظات التوضيحيّة أسفلها.
- ترقم الجداول ترقيماً متسلسلاً وتكتب عناوينها أعلاها والملاحظات التوضيحيّة أسفلها.
- يجب أن يلتزم الباحث بعملية التوثيق وان يقدر جهود الأخرين بالإشارة لمصدر المعلومات لأهمية ذلك في قبول بحثه من خلال النتائج السليمة المبنية على مقدمات أخلاقية وبحثية سليمة.
- يجب أن يكون البحث وفقا لشروط النقل والاقتباس ثريا بمعارفه الجديدة ومنظما لها في أنساق نظرية ومنهجية جدلية تفتح أفاق البحث وتسهم في تراكم المعرفة العلمية والنظرية والمنهجية.

- يجب اتباع الأمانة العلمية في عملية التوثيق وجمع البيانات والمعلومات كاملة عن المصدر لضمان مصداقية لبحث وأمانته.

طريقة التوثيق:

- يشار الى المصادر العربية **في المتن** على أساس اسم الشهرة أو الاسم الأخير للمؤلف/للمؤلفين وسنة النشر وتوضع بين قوسين، مثلاً ((الهاشمي، 2019، ص22) ،

(ALHASHIMI ,2019, P22)

وفي حال الاشتراك الثنائي في البحث يكتب: (الهاشمي، الأمين، 2019، ص22)

(ALHASHIMI & ALAMEEN ,2019, P22)

إذا كان أكثر من ثلاثة يكتب: (الهاشمي وآخرون، 2019، ص22)

(ALHASHIMI et al, 2019, P22)

- إذا كان المصدر إلكترونيا يكتب" المؤلف، عنوان المقال، السنة، الموقع هكذا (الهاشمي، 2019، الأزمة المنهجية)
- تكتب الهوامش في متن الكتاب بين قوسين وليس أسفل الصفحة إلكترونيا، بوليس آخرها مثلاً:

إن التعليم من العلوم البنوية للحضارات الإنسانية وهو الأساس المتين لنهضة العقلانية المعرفية والأخلاق الاجتماعية، وبه تتقدم الأمم (الهاشمي، التعليم والحضارة، 2018، ص10).

- كتابة قائمة المراجع تتبع التالي: الاسم العائلي، الاسم الشخصي. سنة النشر. عنوان الكتاب، المكان، دار النشر والتوزيع كالتالي: الهاشمي، جمال محمد، (2018). المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، القاهرة. دار الفجر للنشر والتوزيع.
- يلتزم الباحث أساسيات الترقيم الفاصلة والنقطة تلتصق بالكلمة دون وضع فواصل بينهما.
- يجب التفريق بين كتابة الفاصلة في اللغة اللاتينية (,)، والعربية(،)،.
- يلتصق حرف العطف (و) بالكلمة مباشرة دون فصل.
- يرسل النص كما هو دون تلوين أو خطوط عريضة أو وضع صور رمزية أو صورة المؤلف.
- يجب ترقيم المراجع آخر الصفحة بالترقيم العددي (1.،2.،3، 4،....).
- يجب أن يكون الترقيم للمراجع أو قائمة المصادر أبجديا.
- أن يرتب عنوان البحث باللغة العربية أولا ويليه الترجمة باللغة الإنجليزية، ثم اسم الباحث باللغة العربية ورتبته الأكاديمية ثم اسمه باللغة الإنجليزية ورتبته العلمية باللغة الإنجليزية.
- أن يكتب مصطلح الملخص والمقدمة بهذه الطريقة (الملخص، المقدمة) وليس (ملخص، مقدمة) ويسري ذلك الترجمة بالانجليزية.
- عند تقسيم محاور الدراسة في العرض والمناقشة يجب تقسيم محاور البحث أو عناوينه إلى (أولاً...، ثانيا...، ثالثا...،) وليس باتباع الطريقة المدرسية المعتمدة التي تقوم بتقسيم الدراسة الى مباحث ومطالب، كما لا يعتمد التقسيم الطريقة القائمة على الترقيم الرقمي(1، 2، ...).
- ربط الفقرات في سياق الفكرة وعدم فصلها أو الإكثار منها ويستثنى عند الضرورة.
- ضبط اتجاه الكتابة في المتن والهوامش للعربية من اليمين وللحروف اللاتينية من اليسار.
- للمجلّة الحق أن تطلب من الباحث الحذف وإعادة صياغة بحثه، أو أي جزء منه بما يتناسب مع منهجية المجلّة.
- لا تتحمل المجلة أي مسؤولية عن الآراء والبحوث الواردة فيها ولا يعبر عن سياستها كما أنها ليست مسؤولة أن أية سرقات علمية.

ثانيا: الإجراءات العامة:

- أن يكون البحث قد كتب لمجلة توازن وألا يكون قد أرسل لمجلة قبلها أو نشر كلاً أو منه شيئا أو ما يشبهه في أية وسيلة نشر ورقية أو الكترونية أو قدم في أحد المؤتمرات العلمية أو بأية طرق من الطرق التي تنفي عنه خصوصية إعداده للمجلة.
- أن يرفق البحث بصورة من الوثيقة الشخصية وصورة من المؤهل والسيرة ذاتية (CV) باللغة العربية ويجب أن ترفق أي سيرة بلغات أخرى بالترجمة العربية.
- **أن يكتب عنوان البحث باللغة العربية والإنجليزية.**
- **أن يكتب اسم الباحث أو الباحثين باللغتين العربية والانجليزية.**
- أن يحدد إشكاليات البحث والمشكلة الرئيسية وفرضياتها ومناهجها والغاية ، والأهمية والكتابات السابقة من الدراسة بصيغة مقولات تدرج في المقدمة ولا تكون قائمة على الطريقة التدريسية المتبعة في أطروحات الماجستير والدكتوراه والمفاهيم الرئيسية وأنسابها وآليات البحث والوصف والتحليل والاستنتاجات الجزئية التراكمية والنتائج الكلية وأن يرفق البحث بقائمة النقول وفق تقسيماتها إلى (المراجع "الكتب التي لها اعتبارات مقدسة كالكتب الدينية والتاريخية والأصولية، المصادر "الحديثة والمعاصرة، ثم المترجمة، فالمصادر بلغاتها الأجنبية.
- أن يتقيد الباحث بلائحة التوثيق وفقاً لاختيارات المجلة والتي يقوم عليها المركز.
- تنشر المجلة المراجعات النقدية للكتب الحديثة والمهمة التي تتناول بعضا من اهتمامها بأية لغة أجنبية بما لا يزيد عن 3500 كلمة وتخضع هذه المراجعة لقواعد التحكيم.
- تنشر المجلة الكتابات التي تتعلق بالمناهج والنظريات والإقترابات والمناقشات أو الأفكار الجديدة وفقاً لقواعد التحكيم
- تنشر المجلة الكتابات الحضارية والإنسانية والتعليمية.
- لا تقبل الأشكال والرسوم والجداول التي ترسل صوراً دون وضعها الأصلي المخصص للمجلة وأن تكون بحسب اكسل (Excel) أو وورد (Word).
- تنشر المجلة البحوث وفقاً لمضمونها وفائدتها ومنهاجيتها ولا تأخذ بعين الاعتبار مكانة الباحث الاجتماعية والسياسية والأكاديمية والسيرة الذاتية.
- تتبنى المجلة نشر البحوث باللغتين الفرنسية والإنجليزية مع إرفاق ملخص مستوفي المعايير باللغة العربية.
- تتبنى المجلة نشر البحوث العلمية بأحد اللغات الثلاث أو بها جميعا.

ثالثا: الإجراءات البحثية

- أن يتبع المؤلف الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد وكتابة البحوث فيما يتعلق بإحالة المعلومات إلى مصادرها وتوثيق الاقتباس والأمانة العلمية في النقل والتهميش.
- أن يكون المقال خاليا من الأخطاء الإملائية والنحوية واللغوية والمطبعية قدر الإمكان.
- أن تلتزم الدراسات الميدانية بالمنهجية المعروفة في عرض المشكلة، والخطوات المنهجية، والموضوعية والتثبت، وما يتعلق بالمنهج والعينة وأدوات الدراسة والأساليب الإحصائية وعرض النتائج ومناقشتها.

رابعاً: إجراءات التحكيم والنشر

- يستقبل القسم المتخصص المادة المرسلة للنشر ويُعلم كاتبها في غضون خمسة أيام من استلام المادة.
- تفرز اللجنة العلمية في كل قسم من الأقسام المتخصصة بالمركز الدراسات والكتب القابلة للتحكيم بعد قراءتها الأولية.
- يخضع كل بحث لعملية تحكيم سرية يقوم به أحد المحكمين المختصين بالموضوع البحثي، ومن ذوي الخبرة العلمية والمعتمد في لجان التحكيم للمركز، ثم يقدم اقتراحاته وتوصياته مع المخطوطة إلى محكم آخر لا يقل عنه درجة وخبرة وعلماً وتخصصاً، ومن ثم تعاد إلى مدير تحرير المجلة للنظر والموافقة النهائية ويكون هو المرجح في حال تباين المحكمين حول الدراسة موضوع البحث.
- تعتذر الجهة المستقبلة عن نشر المواد التي لا تتناسب مع شروط النشر ومعاييره، وترسل المواد المقبولة للتحكيم العلمي.
- يعلم القسم المعني بالمركز الباحثين بنتائج التحكيم (رفض الورقة، قبولها، أو قبولها المشروط بالتعديل).
- يلتزم الباحثون بالتعديلات المطلوبة المقررة من قبل القسم الأكاديمي المعني بالأمر.
- يقرر القسم بالمركز المعني بالدراسة نشر المادة، ويرسل النص الى قسم التحرير والتدقيق اللغوي، ويأخذ موقعه في التدقيق حسب التدرج الزمني، ثم تنشر الورقة.

ترسل البحوث على إيميلي المجلة والمركز برسالة واحدة:

revueequilibre@gmail.com
alisbaahcenter@gmail.com

الهيكلة الإدارية لمجلة توازن للدراسات الحضارية والتنموية والإستراتيجية

المجلس الأكاديمي والإداري

د.جمال الهاشمي	رئيس التحرير
أ.د ضياء العبودي	نائب رئيس التحرير
د. نبيلة المعاضيدية	مديرة اللجنة العلمية
د عمر زهير علي	مدير الهيئة الاستشارية
أ.سامية الأغبري	مديرة العلاقات العامة
د. الحسن بن يعيش	مدير التحرير
د. مليكة ناعيم	نائب مدير التحرير
د. رسول بلاوي	مستشار إدارة التحرير
د. عمر زهير	مدير التصحيح والمراجعة اللغوية

الهيئة الاستشارية	
أ.د أكرم رابح السعيد بلعمري	جامعة الوادي– الجزائر
أ.د ساجد صبري نعمان	الجامعة العراقية– العراق
أ.د صالح سليم عبد القادر الفاخري	جامعة طرابلس– ليبيا
أ.د طه حميد حريش الفهداوي	ديوان الوقف السني – العراق
أ.د علي عز الدين مطر الخطيب	عميد كلية التربية الأساسية – جامعة واسط
أ.د فاضل أحمد حسين	معاون عميد كلية العلوم الإسلامية للشؤون العلمية–جامعة ديالي
أ.د ماهر أحمد المبيضين	جامعة مؤته–الأردن
د. سالمة صالح العمامي	رئيس الجمعية الليبية لعلوم اللغة العربية– جامعة طربق –ليبيا.
د. عبد الرحمن السيد بلح	كلية الحياة المفتوحة– مصر.
د. لينا لفتة جاسم	جامعة ذي قار– العراق.

اللجنة العلمية	
أ.د. أسعد شريف الأمارة	جامعة واسط – العراق
أ.د أمينه طيبي	جامعة جيلالي ليابس –سيدي بلعباس– الجزائر
أ.د جلال شنته آل بطي	جامعة ذي قار– العراق
أ.د جميل محسن منصور العبودي	جامعة واسط– العراق
أ.د حاتم غائب سعيد العبيدي	جامعة الفلوجة– العراق
أ.د حسين حسين زيدان	كلية التربية المفتوحة جامعة ديالي –العراق
أ.د فهد عباس السبعاوي	جامعة كركوك– العراق
أ.د عدنان عبد طلاك الخفاجي	جامعة الكوفة – العراق
أ.د عباس عبد الله الحسين محمد	نائب عميد كلية العلوم الإدارية –جامعة العلوم والثقافة –السودان
د. أحمد فقيه	جامعة إقليم سبأ – اليمن
د. إدريس محمد جرادات	رئيس مركز السنابل–فلسطين
د. أصالة كيوان كيوان	جامعة الشام الخاصة– سوريا
د. التار ولد عبد الله	جامعة العين– الإمارات
د. ثامر حسن صبر	جامعة كركوك– العراق
د. سيدي حسن ازروال	المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين – بني ملال –المغرب
د. حمد سلطان ضرغام السعدون	جامعة بغداد – العراق
د. حنان أحمد الخريسات	مديرة مركز أمل للإرشاد الأسري – الأردن
د. خنساء زكي شمس الدين الراوي	مديرة عام الإشراف التربوي –العراق
د. طه عبد الحميد محمود العبيدي	كلية التربية المفتوحة– العراق
د. عادل عبده علي محمد	جامعة عدن – اليمن
د. عبد المنعم بني خالد	وزارة التربية والتعليم – الأردن
د. فائزة الحسين	جامعة المجمعة –المملكة العربية السعودية

د. فتحية عبد الكامل	جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان–الجزائر
د. محمد شمس الدين شيخ بزيني	جامعة كركوك– العراق
د. نهلة الشلبي	جامعة العين– أبو ظبي– الإمارات

الفهرســت Summary		
كلمة العدد		16–14
أشكال العنف المتبادل بين مكونات المجتمع المغربي المتعدد ثقافيا: العرق، واللغة، والديانة، ولون البشرة، وطرائق تدبيرها"، مقاربة تاريخية اجتماعية. **The different types of reciprocal violence between the components of the Moroccan multicultural society: race, language, religion, skin color and methods of treatment",a socio–historical approach.**	د. رضوان باتو **Dr.. Radwan Batu**	50–17
عنف المعنى، قراءة في سياقات إنتاج العنف الديني **Violenceof meaning,areading in contexts of religious violence production**	د. أسعد عبد الرزاق الأسدي **Dr. Asaad Abdul–Razzaq Al–Asadi**	68–51
تنامي ظاهرة العنف اللفظي في ليبيا بعد ثورة فبراير 2011 م من منظور لساني اجتماعي **The growing phenomenon of verbal violence in Libya after the February 2011 revolution From a sociolinguistic perspective**	د. عبدالسلام ميلاد جبريل **Dr. Abdul Salam Milad Jibril**	81–69
العنف في خطاب كورونا: مقاربة نقدية لبعض العبارات الرسمية في ضوء "نظرية أفعال الكلام" **Violence in Corona's Speech : A critical approach to some phrases Through "the speech act theory"**	دة. مليكة ناعيم **Dr. Malika Naaim**	92–82
عنف التصورات والأنساق الفكرية: من مشاهد الموت الرمزي للغويين **Violence of perceptions and intellectual systems: From scenes of symbolic grammarians's death**	د. سيدي حسن أزروال **Dr Sidi HassaneAhzeroal**	100–93
مظاهر الموت في شعر عائشة السيفي: ديوان أحلامُ البنت العاشرة أنموذجاً **Effects of death in the poem of Aisha Al–Seifi (poetry collection of the dream of a ten–year–old girl**	صادق البوغبيش د.رسول بلاوي **SadeghAlboghbeis** **Dr. RasoulBalavi**	112–101
العنف والمكان في رواية (خرط القتاد) لأحمد سالم خشان **Violence and place in Ahmed Salem (Kharat al–**	أ.د. ضياء غني العبودي **Prf. DhyaaGhani Al–**	120–113

	Abboudi	Qatada)
143–121	د. إدريس محمد صقر جرادات، أ. خضر مبارك الخالدي، أ. جهاد شعبان، أ. عائدة حراجشه **Dr. Idris Muhammad SaqrJaradat, Khader Mubarak Al–Khalidi, Jihad Shaaban, Aida Harajsheh**	أثر برنامج إرشادي في الحد من التنمر الإلكتروني لطلبة المرحلة الأساسية الدنيا والأساسية العليا في مدارس تربية شمال الخليل **The effect of a counseling program in reducing cyberbullying For students of the lower and upper elementary stage in the education schools in North Hebron**
155–144	د. أصالة كيوان كيوان **Dr.AsalaKewanKewan**	جرائم الشرف وفقاً لتعديلات قانون العقوبات السوري **Honor crimes according to the amendments to the Syrian Penal Code**
165–156	د. الحسن بنيعيش **Dr. Beniaich AlHassan**	الإسلام والاتهام بالعنف:الواقع المشبوه والتحديات المنتظرة. **Islam and the Accusation of Violence: The Shady Reality and the Challenges Ahead**
181–166	د. فتحية عبد الكامل **Dr. Fathia Abdelkamel**	أثر القيم الإسلامية على السلم والأمن المجتمعي ودور الترجمة في حوار الديانات والثقافات. **The Effect Of Islamic Values On Societies And The Role Of Translation In Religion And Culture Dialogue.**

كلمة العدد

د. جمال محمد الهاشمي

رئيس مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والإستراتيجية

تعد سياقات العنف التي تمر به الأمة العربية والإسلامية منذ تحولات المجتمعات الصناعية ودول الحداثة والمعاصرة من المؤشرات الدالة على تعدد انهياراتها المتتالية تنمويا وأخلاقيا وأمنيا ومجتمعيا ودوليا، وما تزال منطقة الشرق الأوسط والعربية خصوصا، تشهد تفككا واضطرابا وصراعا حدوديا وتناقضا وجدانيا وأيديولوجيا، واختلافا أمنيا وقوميا وطائفيا، وأصبح الفرد الذي لم يكن شيئا يهدد المجتمعات والدول من داخلها ويفكك وحدتها برعاية دولية.

وقد انحرفت سياسة الدول العربية عن قيمها الوظيفية والتنموية وارتبطت بالأقطاب الدولية المؤثرة ارتباطا عسكريا وسياسيا وأمنيا، وأخذت بمعاييرها الثقافية والاستهلاكية، ووظفت الدين توظيفا سياسيا زجت بالكثير من أبنائها في صراعات أيديولوجية ودينية وطائفية، ودعمت معتقدات دون أخرى دعما أيديولوجيا بما يتناسب مع طموحاتها المحلية ومصالحها الخاصة. وبسبب تسييس الدين منفصلا عن مبادئه الأخلاقية والإنسانية، نشأت جغرافية الأزمات الممتدة بصرعات عقائدية وطائفية وسياسية وصراعات أهلية من أفغانستان شمالا وحتى القرن الأفريقي جنوبا وامتدت في أدغال أفريقيا السوداء.

وسيطرت ثقافة الحشاشين على أنظمة الحكم القومية بصورها الخفية من تجنيد جماعات عقائدية، واغتيالات، ومحاكمات صورية، وفوضوية؛ ومنهجوا التعليم الجامعي والمدرسي ليس على أسس ومقاييس المنفعة الاجتماعية أو الفردية، وإنما بما يتناسب مع مصالحهم الخاصة. وانفصل التعليم عن المجتمع كما انفصل عن القيم الحضارية والإنسانية والتنموية والإنتاجية.

وتمحورت المناهج التربوية على نظريات المؤامرة والأمن القومي والاختلافات التاريخية والفرق والجماعات، وخلقت الكثير من التناقض النفسي في الأجيال الناشئة، والتناقضات الفكرية، وصاحبها تجييش العاطفة القومية أو العقائدية والمظلومية تجييشا فوضويا هذا من جهة دور التعليم والمؤسسات التعليمية.

أما المجتمعات، فقد ظلت مصدرا تاريخيا من مصادر العنف حيث سيطر عليها الوعاظ بالتركيز على الاستعمار من جهة والخيانة من الداخل إضافة إلى الجهل والأساطير والهرطقات المغذية للعنف، وصارت من السياقات التربوية للبيئة الاجتماعية وأغلبها مما توراثتها العادات والتقاليد الاجتماعية من الثقافة اليونانية القديمة كونها كانت من أهم معايير التأثير الثقافي على منطقة الشام ومصر والعراق ثم انتقلت بعد الإسلام إلى الجزيرة العربية وصارت من أهم مقاييس الثقافة القبلية وهذا من جهة دور المجتمع والتاريخ الثقافي.

ومن الروافد المغذية للعنف، الإعلام المتناقض منهجيا وأيدلوجيا وسياسيا الذي كان يخضع لسلسلة من التأثيرات المحلية بروافد مختلفة وبتأثيرات متفاوتة على مستوى الدولة والحزب والطائفة والقبلية؛ ثم أخذا بعدا عالميا دخل الفرد فيه كأحد الأعضاء المؤثرين في سياسات الدول والمجتمعات، وتحولت اهتمامات الدولة من التنمية إلى صراع النظم والمعارضة على السلطة؛ ثم مع الإعلام المتخطي للقومية إلى الصراع على الكلمة والفعل وهي صراعات التأثير على المجتمعات، والاتجاه نحو أسلوب جديد من أساليب جمع الثروة المرتبطة بالإعلان والترويج لشركات عالمية كبرى تسيطر على الاقتصاد العالمي والأسواق الاقتصادية العابرة بموجب القوانين الدولية للحدود القومية.

وقد أدى هذا إلى تهديد مركزية الأسواق لا سيما مع انتشار الوباء وفشل الدولة في تقديم خدماتها التعليمية والصحية وانتشار البطالة والفقر وعسكرة المجتمعات والمعتقدات والقيم في المنطقة.

وبهذه الأسباب منفصلة أو مجتمعة، جمعت دولنا الشرق الأوسط بين سياسة الحشاشين، وعسكرة الأسيويين التدميرية التي كانت من ثقافة المغول والتتار وغيرها من دول العنف المشهورة أسيويا بطرق غير نظامية تتناسب مع القيم القتالية التي كانت سائدة خلال فترات اليونان والرومان وإسلامية القرن الأول من صدر الإسلام، وبهاتين السياستين افتقرت الدول العربية والإسلامية لقيم الأصالة والمعاصرة، مما أدى إلى تكريس ثقافة التخلف، وبعد رفع سيادة الانتداب التي كانت تعني سياسة التربية والتهذيب للنظم، نشأ مصطلح الدول النامية بعد تحولنا إلى أفضل الأسواق الاستهلاكية عالميا، وأفضل الجغرافيات العالمية للثروات الطبيعية الكامنة، وهذا عامل آخر من عوامل التدخلات العالمية في المنطقة، ومن أبرز العوامل المغذية للعنف.

إن العالم الحضاري المتقدم يدرك معنى الإسلام كقوة قيمية وأخلاقية وثقافية ما يزال رغم انفصام مجتمعاته عنه مؤثرا بهذا المخزون المعرفي والعلمي والتي لم تستطع دول العالم الإسلامي التجسد بمبادئه وقيمه وأخلاقه.

بل لم تشهد الإنسانية في تاريخها كما صرح بذلك عمالقة الفكر الغربي أعظم من القيم الإسلامية ولا لغة ارتقت مكانتها أفضل من اللغة العربية التي تحدثت بها ثلث أوروبا، وبلغت الصين والهند ودول شرق آسيا وشمال أفريقيا وأدغالها.

إذ كانت القوة الناعمة والنموذج الإسلامي الحضاري قد غذى أوروبا بقيمه الحضارية والأخلاقية وقيم السلام والحرية والعدالة والعلم وحقوق الإنسان والشورى والعالمية ونصرة المظلوم واحترام الآراء وحرية التعايش وحق تقرير المصير.

فحركت هذه القيم الحضارية الإسلامية في الدماء الأوربية إرادة التغيير وفي مجتمعاتها المتخلفة إرادة التعليم، وفي أحادية الرؤية الكنسية حرية التعبير، وفي طوائفها المتناحرة قيم الأمن والتسيير، وفي شخصيتها الفردية إرادة التجديد، فتحركت الثورة العلمية على جميع أصعدتها آخذين بالتراث من جهة وبالمقاربات العلمية والإدارية والأسلوبية من جهة أخرى، وترجمت عن الإسلام ما يتناسب مع قيمها وتاريخها وحضارتها واستعادت تاريخها بما ترجمه علماء المسلمين من تراثها.

وبشهادة مجدديهم العباقرة وعقلائهم بالمنهجية الرائدة، أن النموذج الإسلامي كان ملهما للنهضة الأوربية، بل هو المخزون المعرفي الذي ما تزال مناجمه تنتقى وتترجم، ولأجله تنفق الثروات السيادية بمعايير حضارية صارمة، وما دأبوا ينحتون منه مفاهيمهم ويطورون به لغاتهم، ويقيمون به أخلاقهم.

وفي المقابل، يقدم المسلمون طمطمات غير مفهومة، ويصورون الإسلام بسلوكهم لا بقيمه، وبأخلاقهم لا بتعاليمه، منفصلين عن تاريخهم الحضاري وأعطياتهم الماجدة، والرحمة العالمية، حتى صاروا أكثر الأمم تخلقا بقيم أوروبا الوسطى، وأدنى دركاتها منزلة، وأكثرها اضطرابا وعنفا.

فلم تستقم لهم دولة، ولم تقم بهم آية، بل والأدهى تناقضاتهم بين ما يدعون إليه، وما يمارسونه، حتى غدا الإسلام إرهابا بسلوك أهله من متأسلمتهم ومسلميهم، ليس بما وصفه الملاحظون، أو تحدث به الآخرون، بل صار الإرهاب والعنف تهمة تتقاذفها الطوائف الإسلامية فيما بينها، وتسيسه الدول الإسلامية على بعضها.

وبدلا من الاحتكام إلى القرآن وقيمه وعدالته، صارت النظم نظرا لافتقارها ثقتها بقيمها ودينها وضميرها تتحاكم إلى المحاكم الغربية ومؤسساتها الدولية.

وانقصلت أجهزة العدل ومؤسسات القضاء عن العدالة الإسلامية وسيست عدالة الله وحكمه تسييسا إجراميا وإرهابيا، وسكن فيها الظلم والرشوة والفساد والقهر، وافتقدت المجتمعات والأفراد عدالة المؤسسات الإسلامية فاضطرت إلى البحث عن العدالة لدى الآخر.

ولا شك أن العدل مطلب إنساني مهما كانت أطره ومرجعياته وقيمه، وبناء عليه صار الغرب ومؤسساته القضائية مقصدا للمسلمين في كل مكان من الأرض. وصاروا من المعارضين لدولهم وحكامهم أو المرتزقين بمعارضتهم.

ولأنهم بنفس أخلاق بيئاتهم رغم انفصالهم عنها إلا أنهما أخذوا يمارسون سياسة الاستقواء والعنف؛ وبدلا من الدعوة إلى الإصلاح، صارت الدعوة إلى الفوضى والصراع والتعبئة والتجييش للعنف من أهم الصفات الإسلامية في كل أرض جغرافية استوطنها المسلمون في العالم وزرعوا بسلوكهم نموذجا سيئا في الأخلاق والفوضوية والعنف.

بل لا تكاد تجد مساجد المسلمين وجمعياتهم الإسلامية في أوروبا على كلمة سواء؛ وبدلا من تنمية الأخلاق في دول تميزت بالأخلاق، صارت أزمة الأخلاق تركز على ما لدى الآخر. بينما تمارس ثقافة جلد الآخر المخالف من أبناء لغتها وجلدها ودينها، فيا لها من أزمة خانقة لم تستقم بها دولة في مهدها، ولم تستقم به أقلية في تشردها.

وما هذا إلا عندما انفصلت العدالة عن الحكم، والدول عن دينها، والإدارة عن تنميتها، والمجتمعات عن دورها، والنخبة عن قدوتها؛ وعندما نشأ مفهوم الإرهاب والعنف والفوضوية والعسكرة بدلا، واستزرعت النظم العربية مفهوم الإرهاب وجعلته علما، ووظفته كما تشاء ظلما وجورا، ثم جعلت من صوره المجردة في الذهن واقعا، أوجدت الشرور ثقافة وفكرا وصارت منه وفيه محورا.

واليوم تكتوي بما كسبت سياستها، سقطت به دولا وتشردت به شعوبا، فتضاعف التخلف إلى جانب التنمية في أخلاقها وإنسانيتها؛ ومع العنف والإرهاب غابت الحقوق ووظيفة المسؤول، وأمانة المأمون.

فلا تنمية إلا بأمن ولا أمن إلا بعدل ولا عدل إلا بحكم ولا حكم إلا بمجتمع ولا مجتمع إلا بحضارة، ولا حضارة إلا بقيم، ولا قيم إلا بدين، ولا دين إلا برحمة، ولا رحمة إلا بمساواة ولا مساواة إلا بإحسان.

أشكال العنف المتبادل بين مكونات المجتمع المغربي المتعدد ثقافيا: العرق، واللغة، والديانة، ولون البشرة، وطرائق تدبيرها"، مقاربة تاريخية –اجتماعية

The different types of reciprocal violence between the components of the Moroccan multicultural society: race, language, religion, skin color and methods of treatment", a socio-historical approach.

د. رضوان باتو

أستاذ التاريخ السياسي المقارن، الأكاديمية الجهوية الدار البيضاء – سطات

Dr.. Radwan Batu

bat_rad@hotmail.com

الملخص:

لقد حاولت في هذه المقالة، تشخيص منابع العنف داخل المجتمع المغربي الموسوم بالتعدد الثقافي منطلقة من جذوره التاريخية وتأثيراته على جميع المغاربة، وخلصت إلى أن كل محدداته المتنوعة: العرقية واللغوية والدينية ولون البشرة التي تحدد هوية المغاربة – العرب والأمازيغ واليهود و"العبيد" (الشريحة المجتمعية ذات البشرة السوداء) والمورسكيون – مازالت تنتج عنفا مستمرا بين مكونات المجتمع المغربي يظهر على المستوى الاجتماعي والسياسي والعلائقي والثقافي؛ وفي حمى وطيس هذا العنف المركب، ظهرت أقلام تنادي بالحرية الدينية والحقوقية بغض النظر عن أصول الإنسان المغربي، وتطالب في الوقت نفسه بحق الجسد في التعبير عن ميولاته الجنسية بدون قيود أخلاقية، وتنادي بالمساواة والإنصاف في الإرث، مما تولد عنه ردود أفعال عنيفة.

الكلمات المفتاحية: العرب، الأمازيغ، السود، الموريسكيون، اليهود، العنف، العنصرية، الأقلية، الاستبعاد الاجتماعي، الجنسية المثلية، المساواة بين الجنسين، العدالة الاجتماعية.

Abstract :

We have tried in this article to diagnose the sources of violence within a Moroccan society, which has multiculturalism characteristics Based on its historical roots and their influence on all Moroccans. and We concluded that all cultural multiples: Amazighs, Arabs, Jews, Slaves (the black individuals) and Morisco, Also lead to permanent violence between the elements of Moroccan society that appear at social, political, relational and cultural levels. and in the context of this complicated violence one finds categories of the few people claiming rights; Religious freedom and human rights, despite its Moroccan human origins, also claims The right of the body; to express their sex life without moral restrictions, and Request equality and equity in inheritance, This has led to reactions of violent behavior.

Key words: Arabs, Amazighs, Black slaves, Moriscos, Jews, Violence, Racism, Minority group, Social exclusion, Homosexuality , Gender equality, Social Justice.

مقدمة:

سأتناول في هذه المقالة مختلف أنواع العنف الظاهر والمضمر داخل تركيبة المجتمع المغربي، ولهذا فنحن مَعْنِيُّون بتشخيص أشكال العنف التي أفرزتها أبعاد متنوعة: تاريخية وثقافية ودينية ولونية وحقوقية، تتعلق بهوية المغاربة ذوي التركيبة السكانية المتعددة: عرب ويهود وأمازيغ وسود وأندلسيون. ونعتقد أنه لا يمكن أن نستوعب كل أنواع العنف التي تُضعف جسد المجتمع المغربي وتزيد في إنهاكه باستمرار، إن لم نقف على جذورها؛ بمعنى آخر، أن المقالة ستبحث عن الأصول التاريخية والثقافية التي تُذكِّي هذه الأنماط وتنشط مفعولها؛ ثم ستُقدم مقترحا يعبر عن ورؤيتها لأشكال العنف التي تسري في كل ما هو علائقي للمجتمع المغربي المركب. وانطلقت هذه المقالة من فرضية أساسية فحواها، أن هوية المغاربة المتنوعة ثقافة مسؤولة عن إنتاج عنف مركب. وترتب عن هذه الفرضية إشكالا رئيسيا، تحدد في الشكل التالي: ما هي أصناف العنف التي تُوسع الهوة بين مكونات المجتمع المغربي؟ وماهي الطرائق الممكنة للحد منه؟ وتمخض عن هذين الإشكالين المركبين، إشكالات ثانوية أخرى، تحددت في الشكل التالي:

هل تُنال حقوق المواطن المغربي على أساس الانتماء إلى التاريخ (العرق واللغة: الامازيغ/ العرب)، أم على أساس الديانة (المغاربة اليهود)؟ أم على أساس اللون (المغاربة من أصول افريقية)، أم على أُسس مدنية وحقوقية (فئة المثليين الجنسيين ودعاة المساواة في الإرث)؟ وما دور هذه الأبعاد في تحقيق نسيج اجتماعي متكامل ومنسجم بين مكونات المجتمع المغربي؟ وهل هذا التعدد الثقافي يشرذم الوحدة النفسية المجتمعية للمغاربة ويمزقها أم يميزها ويصون لحمتها؟ وأخيرا، ألا يمكن تغيير مجرى هذا العنف بتحويل شحناته الهدامة والدفع بها إلى البناء والعطاء بالشكل الذي يضمن اكتساب مواطنة مغربية تؤمن بالاختلاف وتُقرُّ بالواحد المتعدد؟

منهج الدراسة:

أما من حيث المنهج، المتبع في تفسير مختلف أشكال العنف الذي يوسم به المجتمع المغربي، فإنني قد تسلحت بمنهج المقارنة، نظرا لتركيبة المجتمع المتنوع عرقيا. ولهذا كان لزاما عَلَيَّ معالجة ظاهرة العنف في مرجعياتها المختلفة، ومقاربتها من زاويا نظر علمية، كالتاريخ والسوسيولوجيا والأنثربولوجيا والسيكولوجيا؛ وكان الهدف واحدا حيث يتجلى في كيفية إسهام هذه المقاربات العلمية للحد من الخلفيات التي تُوقد كل أشكال العنف وتُهَيِّجه، بُغية بناء مجتمع قوي بأفراده يستطيع أن يُدبر أزماته الداخلية بدون تدخل خارجي؛ لاسيما أن هذا الأخير يتربص بالداخل وله أعينه الخارجية، ويسعى جاهدا إلى استغلال التنوع المجتمعي في كل أمة من أجل تفجير تناقضاتها الداخلية للسيطرة عليها مستقبلا بمساعدة الإملاءات البرانية. لهذا نقول، إن الإيمان بالاختلاف واستيعاب التعدد الثقافي في سياقه التاريخي والكوني معا، سلاح يضمن للأجيال المنافسة الشريفة، ويحفظ سيادة البلاد، ويضمن أمن العباد في المستقبل، ولا يُعير أي اهتمام إلى مركب النقص الذي ورثه، ويسعى جاهدا إلى التخلص منه والسير بالمجتمع لمحاكاة الأمم الأخرى التي لهاخصوصيات ثقافية متنوعة؛ ولكنها استطاعت أن تبني لنفسها مشروعا مجتمعيا، وتحقق الاستقلال على جميع الأصعدة.

إشكالات الدراسة:

انطلقت من هذا التصور، لكي أؤكد أن كل المكونات البشرية للمجتمع المغربي تدعي أسبقيتها في التاريخ، أي تزعم السبق الوجودي والزمني والعرقي لها بأرض المغرب الذي سيصير مع مرور الزمن وطنا لهم يحتضنهم ويحميهم؛ وعليه، يَدَّعي الغلاة والمتطرفون من كل اتجاه

عرقي تفوقهم الإثني، وأحيانا ينسبون لأنفسهم الحضارة والمدنية ويُجردونها عن باقي المكونات الأخرى، ويزعم طرف آخر أنه صاحب شأن أخلاقي وديني عال يتمتع بحظوة إلهية عن باقي الشرائح المجتمعية الأخرى. وفي خضم هذا الادعاء الدوغمائي الذي من خلاله تتقاذف أطياف المجتمع المغربي المسؤوليات – لأن كل طرف يتسلح تارة بِعُدَّة عرقية، وتارة أخرى يشهر مرجعيته العقائدية، وتارة ثالثة يتعصب لتاريخه – تبحث هذه الأطياف عن الضحية الأقل ضعفا في سلم التراتبية الاجتماعية ليفرغ فيها كل أشكال العنف المادي واللامادي الذي تَكَوَّن في وعيه وترسب في تنشئته. ولهذا فكل واحد ينظر إلى الآخر بالريبة والشك وبنوع من العجرفة، مما يطرح السؤال التالي: كيف يمكن التخلص من العنصرية التي ورثها المغاربة، وشكل التعدد الثقافي وقودها؟

أرى أن تشريح تاريخ المغاربة بأدوات علمية من العلوم الحقة والإنسانية والاجتماعية، هو الفاصل لفهم تركيبة السكان وديمغرافيتهم. علما أنه إذا كان التنوع الثقافي بين أطياف المجتمع يسهم في تطوره، فهو في الوقت نفسه يضعف البعد القومي لديه ويمزق وحدته؛ لاسيما إذا وجدت أذانا صاغية لدعاة الانفصال تحت يافطات إيديولوجية، لأن الاحتماء بالتاريخ أو بالعصبية العرقية أو اللونية أو الديانة، هو ورم ينخر كيان المجتمع. وحين نتحدث عن مفهوم الأمة المغربية أو الروح المغربية أو الشعب المغربي، نصطدم بمعانيها الملتبسة التي تجعلنا نتيه في تحديد مقومات انتماءاتها المتعددة بين الامازيغ، واليهود، والعرب، والسود، والأندلسيون دون الحديث عن المكونات البشرية الأخرى التي استوطنت المغرب، وانصهر المتبقي منها في الجسد الاجتماعي المغربي، مثل الفينيقيين والوندال، والرومان، والبيزنطيين، والبرتغال وغيرها من الشعوب، وهي أقوام لا محال تركت أثارا ثقافية ولغوية ورسخت اعتقادات مضمرة في اللاشعور التاريخي والثقافي في بنيات المجتمع، فهل المغاربة جسدا واحدا متعددا أم مجتمعا قَبَلِياً؟

تلك جملة من الإشكالات الثانوية المؤثثة للنسيج الاجتماعي المغربي التي سأشخص خلفياتها المتنوعة تاريخا وثقافة وحضارة، منطلقا من التعدد الثقافي، ومستحضرا في الوقت نفسه اختلاف السياقات التاريخية التي ألفت بين سكان المغرب المتنوعين ثقافيا، وانصهروا فيما بينهم عبر تاريخ طويل من الزمن انصهارا حافظ كل عرق فيه على هويته؛ وبعد صدمة الحداثة (**سبيلا، 1999، ص 66**) إبان تهافت الأجنبي على المغرب وإفرازات العولمة، تغيرت الاتجاهات النفسية للناس وحفزتهم على مطالب سياسية جديدة كانت في السابق تُعَدُّ من المحظورات، فأفضى ذلك إلى ظهور وعي حقوقي بين شرائح المجتمع، يُشكل فيه الجنس (النوع) عنصرا مهما في التركيبة الاجتماعية؛ ومن هذه التركيبة، نذكر فئة المثليين الجنسيين ودُعاة المساواة في الإرث الذين يُشكلون إحدى الهيئات المدنية؛ فقد سعوا إلى اكتساب حقوق ذاتية لا علاقة لها بالعرق واللون والديانة والتاريخ، لكنهم لم يسلموا من ردود أفعال المجتمع العنيفة.

أولا: أصول العنف بين مكونات المغرب الثقافي:

لاستيعاب العنف المضمر داخل بنيات المجتمع المغربي التي تُعَدُّ العرقية أحد العوامل التي توقظها، يتطلب من الباحث في العلوم الإنسانية والتاريخية بالأخص، أن يتحرر من كل أشكال الإيديولوجيات القومية والعرقية والدينية؛ ولهذا سأتناول أصناف العنف التي نجد تجلياتها رسميا أو تظهر علائقيا بين المغاربة. ولكن العناصر العرقية المتعددة للمغاربة (الأمازيغ واليهود والعرب، والسود، والأندلسيون) جعلت هذا القالب الاجتماعي والثقافي المتنوع يُولد عنفا مركبا، ويتم إعادة إنتاجه عبر حقل المجتمع؛كما يُخْفِي في جوهره صراع المصالح بين الفئات الاجتماعية التي تسعى إلى النفوذ والتحكم مما يُولّد العنف بشكل دائم، ويجعلنا نتساءل: ما هي جذوره التاريخية ؟

يعود العنف الصامت الذي ينخر جسد المجتمع المغربي إلى التنوع الثقافي الذي تشكل وفق سياقات تاريخية متباينة ووضعيات مجتمعية مركبة، فأنتج أطيافا من العنف النفسي والمعنوي واللوني والعرقي والديني والطبقي والنخبوي التي قادت – في بعض الأحيان – إلى حدوث عنف مادي في الساحات العمومية، مثل العنف الذي تتعرض له فئة المثليين إثر الوقفات الاحتجاجية التي تُطالب بدسترة ميولاتهم الجنسية، علما أن القانون المغربي يُجَرِّم المثلية الجنسية، ويُعاقب عليها بالسجن في الفصل 489 من القانون الجنائي المغربي؛

بمعنى تعرض هذه الفئة لعنف مؤسساتي، فضلا عن العنف الفيزيقي الذي يُصيبها من طرف عناصر متدينة ومحافظة حيث ينبع أساسا من تناقضات المجتمع. ولم يكن الهدف الدفاع عن هذه الظاهرة المرضية، بل كان تِبيانا لردود أفعال الناس العنيفة تجاهها، لأن المقالة ستعمل على تشخيصها في حينه، بعد أن كانت من الطابوهات المسكوت عنها؛ لكنني أرى أن إفساح الجانب الضيق من الحرية ألهى جماهير من الناس عن القضايا المصيرية للأمة، مثل مشكل التنمية والتقدم وحقوق الإنسان التي تُعَدُّ أحد العوامل التي أفرزت الظاهرة إلى الوجود وأصبح أنصارها يتحدثون بدون مواثيق أخلاقية.

ثانيا: الهوية بين العنف والعرق والمجال:

من خلال جرد تاريخي لجغرافية استوطان المغاربة، يتضح أن العرب استقروا في السهول (**عطوف، 2012، ص 62**)، بينما اتخذ الأمازيغ الجبال مأوى لهم واستقروا بها إلى الآن، رغم أن لهم السبق الزمني في الاستيطان بالمغرب؛ ولهذا يشعرون تجاه ماضيهم بالنبل والشهامة" (**شفيق، 1988، ص.ص 5 . 8**)، مما أفضى فيما بعد إلى إذكاء العنصرية بين المغاربة بعد أن اختلطت أعراقهم؛ لكن بعض سلاطين المغرب (**الناصري، 1997، ص 120**) تخلوا عن السود بعد أن أقحموا هؤلاء أنفسهم في رذائل السياسة؛ وأخيرا اختار اليهود والأندلسيون العيش بمدن وقرى المغرب. ولا نستغرب العزف على وَتَّر الهوية عند بعض الناس، فكل طرف يُدافع عنها من موقع حظوته الاجتماعية، مما أدى إلى ولادة ردود أفعال تتضح في التعابير الكلامية اليومية، يُعبر عنها في اللسان العامي، لوصف المغاربة أجمعين، كالقول مثلا: كحل الراس (أسود الرأس) أو المروك (المغاربة)، أو وصف حالة المغرب، كتعبير: (لا تستغرب ما دمت في بلاد المغرب) التي تُوحي مضامينه إلى اللانسجام المجتمعي. وإن ظهر التلاحم والتضامن بين المغاربة في كثير من المناسبات، لكنه في الواقع يُخفي عنفا أفَّاكا بين مكوناته العرقية المتعددة، حيث الحيطة والحذر والأحكام الجاهزة التي يتسلح بها كل طرف ضد الآخر.

ثالثا: التركيبة السكانية للمغاربة والعنف أية علاقة؟:

غنِيّ عن القول، إن شكل الاعتزاز بالانتماء إلى جنس أو عرق مؤشر لولادة عنف رمزي يقوم أساسه على العنصرية؛ وبفحصنا لتاريخ المغاربة، نجد فئات تمتد أصولها العرقية إلى دول غرب إفريقيا وهم عناصر من أصل "زنجي" يُسَمُّون "كَناوا" (**شفيق، 1988، ص 16**)؛ وهي شريحة إثنية تم استئصالها من بلدانها الأصلية عنوة، وتم نقلها إلى المغرب في سياقات تاريخية معينة؛ وهنا يكمن العنف التاريخي الذي لحق بالأفارقة المهجرين قسرا من أوطانهم ليصبحوا مع الأيام مغاربة، تعود نواتهم الأولى بالمغرب إلى الدولة المرابطية؛ فقد اشتراهم زعيمها يوسف بن تاشفين (1009 – 1106م) من إقليم غانا (**المريني، وأشباخ 1997، ص 25**)، وبدأ تكاثرهم يتزايد ابتداء من الحملة العسكرية التي قام بها السلطان السعدي أحمد المنصور الذهبي (1578– 1603م) إلى ما يُسمى تاريخيا بالسودان الغربي (إفريقيا الغربية)، حيث جلب أعدادا كبيرة (**جادور، 2011، ص 234**) من الأفراد ذوي البشرة السوداء واستعبدهم. وبعد أفول نجم الدولة السعدية، تفرق السود في بقاع بلاد المغرب وأصبحوا أشتاتا. ولما حلت الدولة العلوية، قام السلطان إسماعيل (1672 . 1727م) بتجميعهم، ولاقت عملية التجميع القسري (**المهناوي، والعياشي، 1988، ص 90**) التي أشرف عليها "معارضة فقهية" (**الكنسوسي، وآخرون 1994، ص. ص 135. 149**)، لأنهم سيصيرون فيما بعد جنودا مأجورين بيده، فضلا عن الشرائح الأخرى من السود الذين جلبهم السلطان المذكور سلفا عنوة من غرب إفريقيا (**جادور، 2011، ص 234**)، والذين سيصبحون فيما بعد النَّواة الأولى للجيش النظامي المخزني سموا بالجيش البخاري (**المهناوي، 2010، ص. ص 129–139**)؛ وهذا يعني أن سلاطين المغرب اتخذوا الزنوج قوة عسكرية لهم وأداة للاستقواء ضد التَرِكيبة القَبَلية، وسموا آنئذ "بمرتزقة العبيد" (**بنعبد الله، 1986، ص 63**)، لأنهم عُدُّوا شريحة اجتماعية مُجْتَثَّة من بيئتها، غُرست قهراً في بيئة قبلية متنوعة ثقافيا ولغويا (أمازيغ وعرب)، واختلف الإخباريون

(**الناصري، وآخرون، ص 58**) والمؤرخون (**Laroui, 1975, pp 50 –53**) حول أعدادها. لكن العدد الهائل من الجنود السود سيؤثر على التركيبة الديموغرافية للمغاربة مستقبلا، وستظهر أثاره السلبية على المستوى الاجتماعي بعد أن شاخت السلطة المركزية في تاريخ المغرب إبان القرن الثامن عشر؛ وبعد تجديد لحمة السياسة من قبل السلطان العلوي عبد الله بن إسماعيل (1694. 1757م)، أضحوا منبوذين اجتماعيا وتَشَتَّتَتْ قوتهم وانْهَارت، وداع أكثرهم في بلاد المغرب، وتمركزوا خصوصا في جنوبه والتحق بعضهم بالزوايا الدينية لخدمة الشرفاء (**Pascon, 1984, p 151**)، واتخذهم أكابر القوم في القبيلة خدما لهم (**مونطاني، 2014، ص 78**)، واشتغل آخرون لدى "أسيادهم" في الحواضر المغربية العتيقة قبل أن يلتحق بهم جيش من مُشاة السنغاليين المجندين في الجيش الفرنسي الاستعماري (**الأوراغي، 2002، ص 106**)، فتحولوا إلى أداة لتطويع مستعمراته الجديدة، وسكن هؤلاء في المدن، مثل الدار البيضاء ووجدة، فاختلطت دماؤهم مع دماء المغاربة البيض، وهو ما يفسر لنا اختلاف بنية أجسامهم بين القامة الطويلة والمتوسطة والقصيرة، فشكلت شريحة اجتماعية جديدة انضافت إلى باقي مكونات المجتمع المغربي؛ وضمن هذه التركيبة السكانية الجديدة المتآلفة من أجناس متعددة برزت أشكال من العنف والإقصاء الاجتماعي. وسنقف على جذور الأوصاف القدحية التي أطلقها المغاربة الأمازيغ على الأفراد ذوي البشرة السوداء بالاستعانة باللاشعور التاريخي، ويعود سبب ذلك إلى أن الأحفاد من السود الذين كانوا جنودا طيعة في يد السلطان العلوي إسماعيل، استغلوا وضعيتهم العسكرية "فمدوا أياديهم في أموال الناس بالنهب" (**أكنسوس، 1994، ص 128**)، فنتج عن هذا الاعتداء صورة سيئة احتفظت بها الذاكرة الجماعية للأمازيغ؛ ولهذا لا نستغرب الأوصاف التبخيسية اللونية التي وصفوا بها هؤلاء السود مثل: إسمقان، وإسمخان، أبخان، والحرطاني، وأسوقي (التي تعني دلالاتها العبيد الذين يباعون)، وتوحي هذه النعوت إلى وَضْعِيَّتَهم الدُّونيّة داخل التركيبة الاجتماعية المغربية؛ ورغم هذه الوضعية التصغيرية إلا أنها تدل في المخيال الشعبي على قدرتهم تحمل الصِّعَاب (**Méchin, 1994, pp. 70–71**) "ويرضون بالقليل" (**Tellat, 2007, pp 200–201**)، مما جعل العدوان عليهم مشروعا ومبررا يتحمل فيه المغاربة ذوي الأصول الإفريقية مسؤوليتهم، لأنهم احتقروا ذواتهم الملونة قبل الآخرين؛ وهذا يعني أن التصور الذهني الجماعي لا يخلو من خلفية عنصرية عرقية تُبرِّر عملية تجميع الزنوج، وهو تأويل يُقدم صورة عن العنف التاريخي الذي تعرضت له هذه الفئة المهجرة قسرا من إفريقيا الغربية، كما هُجِّر الأندلسيون من وطنهم (اسبانيا) قهرا. لكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هو: لماذا لم تثر تلك الشريحة السوداء ضد مُستغليها ؟

يرجع العنف التصنيفي أو التفيئي الذي طال المغاربة ذوي البشرة السوداء تاريخيا إلى "العامل السوسيوثقافي؛ لعدم تجذرهم في التركيبة القبلية للمغرب" (**بوكبوط، 2009، ص 117**)، الشيء الذي ترتب عنه إحساسهم بانحطاط قيمتهم اجتماعيا، وهو ما يفسر حسن أخلاقهم ويحظون بثقة لدى جمهور عريض من الناس، خصوصا أبناء جنوب شرق المغرب، مما يجعلنا نتساءل أيضا: هل يعود ذلك إلى مركب نقص في اللون والهوية التاريخية أم له علاقة بالتربية المحافظة التي حافظوا عليها وميزت تنشئتهم داخل المجتمع الصحراوي ؟

نترك الإجابة للمختص في أنثربولوجية العنف لكي يوضح لنا كرم هؤلاء المغاربة السود، لكن ما يهم موضوع مقالتنا، هو العنف الذي مورس عليهم تاريخيا ولا زالت تبعاته حاضرة إلى اليوم، مما أملى علينا التساؤل التالي: هل المغاربة عنصريون؟.

لا تخرج عملية تجميع الأفراد ذوي البشرة السوداء من قبل السلطان العلوي إسماعيل (**الفاسي، 1962، ص48**) من إطار العنف المخزني المؤسساتي تجاه أقلية شاء القدر أن تنضاف إلى ساكنة المغرب؛ وهذا يعني أن السلطة الزمنية التي تعاقبت على حكم المغرب، التي أشرنا إليها سلفا اتخذتهم آنذاك أداة لممارسة العنف المشروع تجاه الداخل المتمرد، بمعنى أنهم تعرضوا لثالوث من العنف، أوله اجتثاثهم من أوطانهم، وثانيه توظيفهم في محرقة شهوة السلطان الحاكم بأمر الله، وثالثه، تعرضهم للعنف المعنوي في وطنهم الجديد (المغرب)؛ يوظهر في الألقاب التي وصفوا بها ومازالت الذاكرة التاريخية تحتفظ بها، أنها ألقاب دُونية تحقيرية تَنِّم عن عبودية لا تختلف عن الألقاب التصغيرية التي يطلقها مغاربة اليوم عليهم، مثل العَزِي (مصدره قطيع الماعز) أو اللوين (تصغير لكلمة اللون) وشْكِيلِطة

(تصغير لمادة الشكلاط)؛ ثم نقرأ في هذه الألقاب القدحية الثلاثة عنفا إقصائيا وتشبيهم بالحيوانات، وتحقير كرامتهم، مما يوضح أنه عنف عرقي وعنصري يسري في لاوعي المغاربة. ولذا، فإن العنف التبخيسي الذي تَوَلَّد تجاه المغاربة السود بسبب لونهم وأصولهم التاريخية، له مرجعية دينية تُفصح عن تصور عُنصري يُروِّج لفكرة مؤداها: "أن الله سخر السود لخدمة البيض" (**الحجري، 2015، ص 37**). كما أنه عدوان نفسي يصدر عن بعض المغاربة البيض تجاه المغاربة السود، لأن أجداد هؤلاء كانوا عبيدا، أُوتي بهم قسرا من إفريقيا الغربية واستأصلوا من بيئة ثقافية مغايرة، لكنهم أصبحوا جنودا في خدمة السلطان المغربي (المرابطي والسعدي والعلوي) الذي شطَّطَ في سلطته ضد القبائل المغربية، فاختزنت الذاكرة التاريخية الجماعية جروحا تاريخية ورثتها أجيال المغاربة البيض أحكاما تبخيسية تجاه المغاربة ذوي الأصول الإفريقية، وهو ما يفسر كثرة الألقاب الأمازيغية أو العربية ذات الدلالة القدحية. لكن ما ينبغي لفت النظر إليه، أن اجتثاث الأشخاص ذوي البشرة السوداء من جغرافيتهم واِسْتِوطانهم بالمغرب، تُعَدُّ استراتيجية سياسية مقصودة أسهمت في تفكيك النظام القبلي المغربي الذي كان يَقُض مضاجع دولة السلطان فيما مضى، وفي الوقت نفسه ساعد على ولادة مدن حديثة، ووفر اليد العاملة التي انتقلت من موطن استقرارها إلى الحواضر، مما أدى إلى تغيير ديمغرافية القبائل؛ ويُعَدُّ هذا التهجير الاضطراري مؤشرا على غياب تنمية المناطق المهمشة، ومع ذلك ظلت نظرة المغربي الأبيض (الأمازيغي والعربي معا) لم تتغير تجاه المغاربة السود، إذ ظل نظامهم العلائقي مشوبا بالعنف اللغوي؛ كتلقيبهم بأوصاف تحقيرية؛ وإن كانت في بعض الأحيان تأخذ شكل مزاح، لكنها تخفي عنفا مضمرا وحقدا تاريخيا. كما لم تنقطع استمرارية العنف تجاههم، إذ يَتِمُّ إعادة إنتاجه حسب الوضعيات، وهو ما اتضح مؤخرا؛ فقد لوحظ أن المتابعة التي خصصتها وسائل الإعلام العمومي والمواقع الإلكترونية ومنصات التواصل الاجتماعي فيما يخص مقتل الطفلة الزكورية نعيمة ذات البشرة السوداء بجنوب المغرب لأسباب خرافية غير متساوية لقضية اغتصاب وقتل الطفل عدنان الطنجاوي بشمال المغرب، ويتّم هذا عن عقلية جغرافية وإعلام عنصري وتقسيم للمغرب إلى نافع وغير نافع، وهو ما عُبِّرَ عنه في وسائل الإعلام بطنجة العالية وزكورة السفلى كرمز لمغرب المعاناة، مما فتح الباب لتأويلات هاتين الجريمتين البشعتين من خلال غياب العدالة المجالية؛ فمدينة طنجة بكثافتها البشرية، وتاريخها الدولي، ومحج المثقفين من كل بقاع العالم، لا تقارن ببلدة أو مدشر أو دوار بإقليم زاكورة بجنوب البلاد (المغرب العميق) الذي أغلب سكانه سود البشرة يعيشون في هامش الهامش ويعانون من قسوة الطبيعة والإقصاء بكل أصنافه، وتلك صورة من صور العنف المركب الذي يتسم به المجتمع المغربي. وسيظهر العنف التصنيفي الذي استقيناه من الذاكرة الجماعية للمغاربة في الوصف الذي أطلقه الإخباريون على هذه الفئة، إذ وصفوهم بِـ"عبيد الزنقة" (**المشرفي، 2005، ص 297**)؛ أي الأفراد الذين ليس لهم انتماء قبلي، وانْتُزِعُوا عن هويتهم الثقافية واجتثُّوا من جغرافيتهم وطُمس تاريخهم، وتبعتهم لعنة العنف التاريخي اجتماعيا فيما بعد. لذا لا نعدم القول، إنَّهم كانوا آنئذ أكباش فداء لحروب السلطان العلوي الداخلية، مقابل خدمته وتمتعهم بحظوته المادية، وهي الصورة التي ستُبْقي أحفاد السود على ذنوب لم يقترفوها؛ لأنهم يُعَدُّون من منظور الوعي الجمعي للمغاربة عناصر برانيةلم يولدوا من رحم المجتمع المغربي، وينطبق الأمر نفسه، على المورسيكيين الذين طردوا من الأندلس قهرا، لكنهم "عززوا مراكزهم الاجتماعية" (**بوشنتوف، 2004، ص 352**) بالمغرب.

عالجنا سابقا تفاصيل جذور هُوية المغاربة السود والمورسكيين حيث أبرزنا تَنَوُّعَ أصولهم الثقافية وتغلغلهم داخل المجتمع، إلا أن مسار اندماجهم داخل هذا المجتمع نشب عنه عنف تاريخي اختلفت إيقاعاته وتنوعت درجاته بين عنف مادي وعنف معنوي، وامتد ليشمل الاقتصاد ودوائر السياسة وهما الميدانين اللذين لم يستطع المغاربة السود الدخول إلى غمارهما؛ لكن عمالتهم في مجال البناء مكنهم من تحسين وضعيتهم الاجتماعية بسبب الاستثمار والربح السريع. أما الحديث عن وضعية زنوج البلاط الملكي، فيُعَدُّ من الطابوهات المسكوت عنها، لأن نظام مؤسسة البلاط المغربي مغلق ومقدس، وبالتالي يصعب الحديث عن مورفولوجيته الداخلية أو تشريح وضعية السود فيه؛ ولا تختلف وضعية المغاربة من أصول إفريقية بالمدن عن باقي وضعيات المغاربة أجمعين. وتجدر الإشارة إلى أن فئة كبيرة من

الزنوج استفادت من الأراضي والواحات التي اقتطعها لهم سلاطين المغرب، بمعنى أن حكام المغرب كانوا مدركين آنذاك، أن القبائل العربية والأمازيغية لن تحتضنهم، لأن تنظيماتها القبلية كانت مغلقة (**شفيق، 1988، ص 49**)، اللهم الحالات الاستثنائية التي يكون فيها العبد خادما لدى سيده (**الطالبي، 2020، أحفاد العبيد**)، وهو ما فرض عليهم التكتل ضمن جماعات منعزلة اجتماعيا، عرفوا بأحفاد العبيد (**مكريم، أحفاد العبيد، 2012**)، ولا يختلف هذا الانعزال الاجتماعي للسود عن نظيره لدى اليهود الذين اتخذوا من الملاحات أحياء سكنية خاصة بهم، سواء في القرى أو المدن، مما يعني أن جذور العنف داخل المجتمع المغربي معقد. وإذا كان السود الذين قد أُوتي بهم قهرا من إفريقيا الغربية ينتمون إلى ثقافات متنوعة وإثنيات متعددة (**عوض، 1966، ص. ص 232 . 233**)، فإن الأمر نفسه ينطبق تقريبا على المغاربة اليهود، منهم البلديين (التوشابيم) والمهجَّرين من (المكورشيم) اسبانيا (**مؤلف مجهول، وآخرون، 2004. ص 8**)، ويقال الشيء عينه عن أفواج الأندلسيين المطرودين من إسبانيا (الموريسكيين والمورسكوس). ويقال الكلام نفسه أيضا على القبائل العربية المتنوعة (**بوشنتوف، 2004، ص 352**) (بنو هلال وبنو معقل) التي رُحِّلت جبرا إلى المغرب إبان انتصارات الموحدين (**عطوف، 2012، ص. ص 60 . 62. 69**)؛ وهذا يعني، أننا أمام شعب مختلط الأعراق، من أمازيغ ويهود وعرب وسود وأندلسيين، وهو ما يوحي بالتنوع العرقي داخل البلد الواحد، ويُعبر عنه سياسيا بالمغرب المتعدد، لكنه واحد سياسيا ومتنوع ديانة؛ ومن هنا ينبع العنف اللامادي والاقتصادي والسياسي واللغوي والمجالي بين ساكنة المغرب.

بعد أن حددنا جذور المغاربة الأفارقة، الذين أصبحوا فيما بعد مكونا أساسيا لهوية الشخصية المغربية، ثم عرضنا لأنواع العنف الذي كانوا هدفا له في الماضي ولازال مستمرا إلى اليوم في شكل نعوتات قدحية قديمة وأوصاف تبخيسية معاصرة من تنابز في الألقاب، زيادة على النبذ الاجتماعي الذي أصابهم بسبب لون بشرتهم السوداء وأصولهم التاريخية، إذ لم يتول مغربي أسود البشرة رئاسة الحكومة في تاريخ الانتخابات بالمغرب، وهذا يعني أن موضوع هوية المغاربة مركب ومتنوع الجذور التاريخية؛ فنجد التيار العروبي قد أرجع أصولهم إلى اليمن، بينما أَوْرَبَ (نسبة إلى أوروبا) الاستعماريون الأمازيغ بتركيزهم على السمات الخارجية لأجسامهم (**بن منصور، 1968، ص. ص 412 . 432**). ولكن من الواضح، أن التفسير العروبي والفرنكفوني مؤدلجان بسبب تفاسير أسطورية في تحديدهما لهوية المغاربة التاريخية. فما علاقة ذلك بالعنف المجتمعي؟

يظهر العنف الخفي في هذه الحالة في الجذور العرقية للمغاربة، إذ يبدو حسب هذين التصورين السابقين؛ أنهم مجردين من الانتماء وأن هويتهم مركبة أو أنهم بدون انتساب، وهو ما يتضح في رفض السلطات المحلية تسمية المولودين بالأسماء الأمازيغية، والتجائها إلى تغيير أسماء المناطق أو المدن بأسماء عربية، مثل الرشيدية/ قصر السوق، (مدينة جنوب المغرب)، أو (هرمو مو) برباط الخير بالأطلس المتوسط، أو استبدال لقب بلدة "تراست" الجبلية بالأطلس المتوسط باسم "بين الويدان" نسبة إلى السد الذي شيده المهندس الفرنسي أندريه كوين (1891 – 1960) André Coyné ، أو تسمية أزقة المدن المغربية بأسماء عربية أو أجنبية، الشيء الذي أثارت حفيظة الأمازيغ بمدينة أكادير (**أم العيد، 2018، أكادير تعتمد تسميات فلسطينية**)، لأن هذا الإجراء يُعَدُّ في نظرهم طمسا لهويتهم وعنفا ضد ثقافتهم وإبادة لأسماء تاريخية لبلداتهم، مما ترتب عليه تبعات نفسية واجتماعية علائقية تبرز في سلوكات المغاربة، وتشكل العنصرية سقفها. وتظهر صورتها العنيفة أثناء التراشق فيما بينهم بالألقاب، إذ "يفضلون لقب الأمازيغ على الألقاب الأخرى، مثل الشلوح أو البرابرة" (**شفيق، 1988، ص 18**)، لأن استعمال اللفظين الأخيرين يحملان عنفا تصنيفا قدحيا، كما يُعبر عن استعلاء عرقي نابع من المصَنِّف عربيا (**سعدي، 2018، ص. ص 83 . 88**) كان أو أوروبيا (**Montagne, 2013, p 5**)، هنا يكمن جانب من العنف الخفي الذي يُعيق الاندماج الاجتماعي بين المغاربة، ولا يساعد على تكتيل لحمة المجتمع، بل يزيد في إذكاء النعرة العرقية ويساعد على نمو بذور التمييز العرقي التي قد تنفجر من وقت إلى آخر في سياقات متنوعة، وهو ما جعل "الأمازيغي على مر القرون في موقف المدافع" (**شفيق، 1988، ص 23**)، مما يعني حضور الاحتقان بين مختلف مكونات المجتمع المغربي .. احتقان في شكل صراع

يأخذ طابعا عرقيا ولو على المستوى الرمزي، ويبرز على صعيد النكتة والسخرية المتبادلة بين المغاربة التي تكون فيها الأصول العرقية موضوعا للتهكم بين الأطراف الإثنية. وبالعودة إلى عنف الحرمان من تسمية أبناء الأمازيغ بالأسماء التي يختارونها لفلذات أكبادهم، نقف على حالات الأطفال الذين بلغوا سن التمدرس ولكنهم لم يلتحقوا بالمدارس، لأن السلطات المختصة "منعت على مكاتب الحالة المدنية تسجيل أسماء المواليد كلّما ظهر أنها أسماء بربرية الأصل، مثل (إيدر/ إيزا/ تودا) (**المرجع نفسه، ص 110**)؛ ورغم إصرار الآباء على تسمية أبنائهم بها، يشعر الأمازيغي المثقف بالجور والظلم إزاء هذه المسألة، ويَعُدُّونَها هضما وانتهاكا لحقوق الإنسان، ومؤشرا للامساواة بين المغاربة، لاسيما إذا حرم المغربي الأمازيغي من تسمية أبنائه بأسماء أمازيغية، لأنها ترتبط بأجداده مثلما يتشبث المغربي اليهودي بأسامي عبرانية لأجداده، "لأن الاسم هو العنصر الأساسي للهوية" (**الزعفراني، 1987، ص 40**). ويُعَدُّ هذا المنع الذي طال أسماء الأمازيغ من وجهة نظر الأمازيغي، عنفا رمزيا وإقصاء اجتماعيا ورفضا للاختلاف والتنوع، وتعديا على الحقوق الذاتية والشخصية، وحجته في ذلك أن من المغاربة من يُسَمِّي أبناءه بألقاب عربية تعود إلى العصر الجاهلي ولا علاقة لها بأسماء الإسلام، وآخرون لقبوا أولادهم بأسامي مسيحية تحمل رمزية لإلهة الرومان، كاسم ماريا، مما جعل الأمازيغي يشعر بالغبن. وفي سياق مماثل يحس بالإهانة من قبل العربي المستعرب جراء تحويله لمسار نطقه لبعض الأسماء، من قبيل تحريف اسم (محمد إلى محماد) واستبدال اسم (أحمد بحماد)، وتغيير اسم (خديجة إلى خدجو)، وقس على ذلك المشتقات الاسمية من النبي (ص)، مثل (حمو وحدو وموحند ومحند) التي سجلت بالعربية حيث أسهم الاستعمار الفرنسي في تعريب الهوية واللسان الأمازيغي والأسماء في الحالة المدنية، فلا تسجل الأسماء بصيغتها الأمازيغية (**عقون، 2010، ص 59**)، ولكنها تُعَدُّ في النسق اللغوي المغربي العامي شتيمة وتحقيرا وإذلالا للأمازيغ إلى درجة أن بعض الغلاة من العرب المستعربة جعلوا من الأسماء المحمدية الممزغة التي لها خصوصية في الإيقاع الصوتي بأسماء للكلاب؛! وفي حرب التصنيفات هذه، هناك من عَدَّ الألقاب الأمازيغة العريقة مثل (نوميدا: اسم لأم الملك الأمازيغي يوغرتن/، وإيناس: القول الحسن والكلام الموزون/، وتودرت: الحياة) وغيرها من الأسماء الأمازيغية صهيونية الأصل، وأن أصحابها أقل مقاما في المجتمع. ويرد الأمازيغي المثقف على العربي أو المستعرب المثقف الذي غير اسمه من بوشعيب إلى شعيب أو عْلِي إلى عَلِيٌّ، وَعَدَّ ذلك إوالية نفسية دفاعية ضد العنف المستنبط من اللقب "البدوي" ذي الخصوصية الصوتية المغربية الذي ينادون به، وهو عنف نفسي شبيه بما تشعر به المثقفة من النساء التي تخجل من منادتها باسمها (شما) فبدلتها إلى (شيماء) أو التي غيرت لقبها من (عبوش) إلى (عائشة) وقس على ذلك من الأسامي العربية ذات الطابع المغربي "البدوي"؛ لكن المناداة بتلك الأسماء يُلحق بأصاحبها عنفا نفسيا، وهو ما يبرر به الأمازيغي شرعيته في اختيار الأسماء التي يريد، غير أن مثل هذه المطالب الهوياتية التي يُطالب بها الأمازيغي تُعتبر تحريفا عن الصراع الطبقي وتمويها عن الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولهذا تُلخص هذه الحقوق درجات القهر الاجتماعي التي تعاني منها فئات عريضة من الناس؛ لكن الأمازيغي المثقف متشبث بحقه التاريخي الذي يكفل له أن يختار لأبنائه أسماء شخصيات رسمت ذاكرتهم الجماعية، ولها دلالة رمزية في الوعي الجماعي للأمازيغ؛ ونظير هذا المطلب الذاتي في اختيار الأسماء التاريخية، حافظت الأقلية الأندلسية على أسماء تُذكرها بالحنين إلى الوطن الأم؛ أي إسبانيا، نذكر على سبيل المثال، (كيليطو، وبركاش، وفنيش، وقشتيليو)، بل أكثر من ذلك "مزجوا أسمائهم النصرانية بأسماء وألقاب إسلامية" (**القدوري، 2001، ص 85**)؛ وينطبق الأمر نفسه على المغاربة اليهود الذين يسمون أبناءهم بألقاب شخصيات تعظمها ديانتهم الموسوية، وأحيانا يحملون أسماءا مزدوجة عبرانية وأوربية (**ميديا راديو، 2019، ناس الملّاح**)، ويعني هذا أنهم لا يُفرِّطون في أصول هوياتهم التاريخية؛ لأنها تعكس "صورة حقيقية للمكان والزمان اللذين عاشوا فيهما، فهي تذكرهم بتاريخهم وجذورهم العميقة في أرض المغرب الكبير، وبحياة التوافق والانسجام بين السكان المختلفين عرقا ولغة" (**الزعفراني، 1987، ص 38**). ويتمسك المغربي الأمازيغي بأحقية تسمية أبنائه بالاسم الذي يوحي إلى هويته الثقافية، مثلما يلقب المغربي اليهودي أولاده بأسماء ثقافته الدينية، فيبدو هنا مشروعية المطلب الذي يقدمه، لكن الدوائر السياسية العليا ترفض مسعاه، والمبرر الذي

تُقدمه لا يشفي غليله مثل مبرر تفاقم الوضع الذي قد يؤدي إلى إنشاء حزب أمازيغي أو حزب اليهود أو حزب سياسي للسود أو للموريسكيين، مما يفضي إلى ولادة طوائف عرقية مستقبلا ويهدد الأمن القومي للمغرب. ولكنني أرى أن الاستمرار في رفض تلقيب أبناء المغاربة الأمازيغ بأسماء ثقافتهم التي تنتمي إلى تاريخهم العميق من شأنه أن يذكي العرقية اجتماعيا ويطعمها نفسيا ويُولد العنف العرقي مستقبلا؛ إذ تظهر شرارة الاحتقانات بين الفصائل الطلابية: الدينية والصحراوية والقاعديين (الماركسيين) والأمازيغ في أكثر من موقع جامعي، يترجم أحيانا إلى عنف فيزيقي، فيجعل بعض العناصر من أطراف الفصائل أكباشا لإيديولوجياتهم المتطرفة. وفي سياق هذه الاعتقادات، يتمسك الأمازيغي المثقف بأطروحته الهوياتية المتعلقة بأحقيته في تسمية أبنائه بألقاب تاريخية أو أسماء شخصيات عظام سادت في الممالك الأمازيغية القديمة، وهو أمر لا تستحسنه الوزارة الوصية في هذا الشأن، ويجعل الحركات الثقافية الأمازيغية تعتبر هذا المنع عنفا تجاه مكون ثقافي أصيل، خلاف ألقاب مثل لقب (العراقي أو الأندلسي) اللذين حافظا على أسماء أوطانهما الأصلية. وفي هذا الإطار، نددت الجمعيات الأمازيغية بخلفيات الاستغناء عن كتابة اسم المواطن المغربي بالأحرف الأمازيغية (تيفيناغ) على البطاقة الوطنية الجديدة، وعلى الدبلومات والشواهد التي تمنحها الكليات أو المعاهد الجامعية وعدم ترسيمها على الأوراق النقدية، يُعَدُّ كل ذلك – من وجهة نظر أنصارها – عنفا مؤسساتيا، ويَعُدُّونه هضما لحقوقهم التي من بينها مطلب ترسيم عطلة السنة الأمازيغية التي لها خلفية تاريخية في المخيال الذهني والوجداني للأمازيغ (**شفيق، 1988، ص 28**)، لأنه يُذكرهم بحدث تاريخي عظيم بالنسبة إليهم، على غرار تخصيص يومين للاحتفال بالسنة الهجرية والميلادية للمغاربة أجمعين؛ فالاستهانة بهذا المطلب الهوياتي يُعَدُّ عنفا وهضما لديباجة حقوق الإنسان العالمية التي وقع عليها المغرب وجعلت أنصار هذا المطلب يدافعون عن هذا الحق مثل احتفال إخوانهم المغاربة اليهود بعيد السنة العبري الذي يوافق 29 شتنبر من كل سنة دون منع من قبل السلطات المحلية؛ كما ينظر الأمازيغ إلى مطالبهم الثقافية من منظور احتفال شعوب دول آسيا الوسطى بِعِيد النيروز من كل سنة، واتخذوه يوم عطلة دون أن يصطدموا بالديانة الإسلامية. ولهذا يطالب الأمازيغ بالاحتفال بالسنة الأمازيغية من كل عام، لأن هذا المسعى في نظرهم، لا يتعارض مع عقيدتهم الروحية. وتخشى الدولة السماح بتسمية مواليد الأمازيغ بأسامي ثقافتهم مما يؤدي إلى إنشاء حزب أمازيغي (**عصيد، 1998، ص. ص 140 . 146**)، يقوم على العرقية. وفي مقابل ذلك يطرح بعض مفكري الأمازيغ مطلبا سياسيا أسموه بالدولة الفيدرالية لتكون بديلا عن تشرذم الأحزاب السياسية، واعتبروا هذا المشروع السياسي في نظرهم مقدمة لبناء دولة الحريات والحقوق، وسيتجاوز الجهوية المتقدمة (**عصيد، 1998، ص. ص 85 . 92**) التي طرحت لتعزيز التنمية المحلية؛ غير أن حلمهم السياسي استعاروه من الأطروحة الأمريكية التي رُوِّج لها بالعراق إبان احتلاله، وتُعَدُّ هذه الرؤية الإصلاحية المقتبسة من سياسة أمريكا تجاه بلاد الرافدين حسب هذا التصور الأمازيغي مرجعا يمكن أن يُعيد الاعتبار للمناطق الجبلية المهمشة ذات الساكنة الأمازيغية، فدسترة الأمازيغية في نظرهم (**عصيد، 2011، ص ص 95 . 108**) "لم يصحح الوضع الهوياتي للمغرب؛ لأنه عدَّ العنصر العربي مكونا والعنصر اليهودي مجرد رافد، وفي واقع الأمر، فكلا العنصرين، العربي والعبري، يشتركان في كونهما غير أصليين" (**بودهان، 2013، ص 32**). هكذا وصف الأمازيغي المثقف وضعية هوية المغاربة العرب واليهود بما يعني أن الأمازيغية هي أصالة وليست رافدا. وأفضى هذا التعدد الثقافي الهوياتي إلى ولادة أنماط من العنف المتبادل، وهو ما حاول الدستور الجديد لسنة 2011 التخفيف من وتيرته عبر تهدئة خواطر الغلاة من الأطراف، كاستبدال لقب (المغرب العربي) بلقب (المغرب الكبير)، واعتبار الهوية خليطا هجينا من المكونات والروافد" (**بودهان، 2013، ص 35**). لكن الأمازيغي المثقف لا يطمئن إلى التصور الذي عَدَّ الأمازيغية مكونا ما دامت الحرب الضروس التي اقتحمها أمازيغ البارحة ضد القرطاجيين الذين سعوا إلى توسيع مملكتهم "خارج مجالها البحري" (**شفيق، 1988، ص 24**) هي شبيهة بنضالات أمازيغ اليوم التي يَخُضونها من أجل هويتهم وحريتهم ولمصلحة كيانهم الوجودي، وفي خضم ذلك واجهوا أشكالا من العنف مثل العنصرية وأشكال الإقصاء الاجتماعي الموروثة منذ القدم تجاههم، فما تجليات ذلك العنف؟

نلاحظ أشكالا من التحقير المجتمعي ضد أمازيغ الجبل يوميا، الذين ليس لهم حظ من التعليم الوافر مقارنة مع مغاربة حواضر؛ فقد هُمشوا تاريخيا وعُدّوا في منظور السلطان المغربي موطن الفتن مما أغلق باب التواصل بينهم وبين العرب المستعربة؛ ويشعر الأمازيغي الكهل الذي لم يخضع للتعريب بالإهانة والاحتقار، حينما يُجْبَر بالتحدث بالعامية المغربية (الدارجة) أثناء وقوفه أمام السيد القاضي لفض نزاع معين، فتكون إجابته متَّلَكِّئة، مثل تضخيم الأحرف أو تأنيث المذكر أو ما شابه ذلك من انحراف عن قواعد العامية المغربية، فيتعرض للسخرية والضحك من قبل جمهور الحاضرين في المحاكمة؛ وفي خضم ذلك، يعجز القاضي "العربي" استيعاب كلام هذا الشيخ فيستعين بمترجم، وتضيع الحقيقة في سياق نقل تفاصيل الأحداث المراد توضيحها لهيئة القضاء بين تأويلات المترجم، لأن اللغة لا تسمح بالإفصاح عن الشيء المراد تبليغه؛ وتفاصيل الحكم قد تختلف من قاضي إلى آخر، خصوصا في وسط أمازيغي تبلغ فيه الأمية درجات قصوى، وهو ما يتضح في شكايات المتقاضين التي توحي باختلاف الأحكام ونسبية القوانين (**العروي، 2013، ص. ص 17. 18**). هنا يظهر العنف المؤسساتي وقسوته، وهو عنف وقسوة نفسية تُصيب الأمازيغ الطاعنون في السن، يُشبه ما يتعرض له أبناء المغاربة من اليهود المهجرين المولودين بإسرائيل أو أوروبا، فيخفون هويتهم أثناء حديثهم حينما يأتون إلى المغرب لزيارة قبور أجدادهم؛ لأنهم يجدون صعوبة النطق بحرف الحاء، فيتقمص الواحد منهم هوية مواطن أوروبي، لكيلا ينكشف أمره، وهو ما نعتبره عنفا نفسيا إزاءهم. لهذا فإن الضحك أو التشكيك في مواطنة شخص من خلال لغته أو ديانته يُومئ إلى عدم قبول الآخر المختلف لغويا وعقائديا. فهذه صُورة مُصغرة من صور المعاملات التي تُخفي أطيافا من العنف العلائقي بين مكونات المغاربة بشريا، ولكنها حالات استثمرها الأمازيغي المتعلم، فطالب بتعليم اللغة الأمازيغية لكافة أبناء الوطن، انطلاقا من مبدأ دمقرطة الحقوق، مما أفضى إلى نقاشات ساخنة داخل المجتمع، وهي نقاشات رافقتها ردود أفعال متباينة، عُبِّر عنها في الصحف والجرائد والندوات العلمية التي يُمكن للقارئ أن يعثر في مضامينها على تراشق بالكلمات النابية (عنف لفظي)، ويقف حول أنواع من الاتهامات المتبادلة التي يتم توزيعها بين الطرفين (العربي والأمازيغي)، منها العنصرية. وفي خضم هذا الاحتقان المجتمعي، راهن المثقف الأمازيغي على دسترة الأمازيغية الذي من شأنه أن يَغْرس في أذهان المغاربة أجمعين أصولهم التاريخية ويربطهم بهويتهم الثقافية ويعلمهم قبول الاختلاف، الشيء الذي يحتاج إلى زمن طويل كي نرى مفعوله. وفي سياق هذا الصراع المجتمعي، برزت أقلام تُنادي بضرورة تعليم اللغة العِبْرية لجميع مكونات المجتمع المغربي، قياسا على إجبارية تعليم اللغة الأمازيغية؛ لأن المغاربة قاطبة، يحكمهم دستور واحد (ما أثار حفيظة الإسلاميين)؛ واستغل آخرون موضوع تدريس اللغتين (الأمازيغية والعِبْرية) وثقافتهما للمغاربة ليطرح مشروعه الإيديولوجي المتعلق بتدريس العامية المغربية، لكن من المضحك أن ندرس أعضاء جسم الإنسان لأطفالنا ومراهقينا في درس العلوم البيولوجية باللهجة المغربية، كما يقول باحث بيولوجي، لأنه يستفز الناشئة المتعلمة، وهو أمر غير أخلاقي للجميع، وعُدَّ هذا المطلب الشعبوي عنفا أخلاقيا واستهتارا بالمسؤولية التعليمية من قبل المدافعين على لغة الضاد.

إذاً، أجبر الأمازيغ في تاريخهم النضالي على الدفاع عن وجودهم وكينونتهم الذاتية ضد الرومان، كما أُكرهوا على التصدي لفترات "الفتح"/ الغزو الإسلامي، وبعد أن وضعت الحرب أوزارها، أُقحموا من جديد في حروب "الفتوحات الإسلامية"/ للاستيلاء على الأندلس. ويظهر هنا العنف الذي تعرضوا له في استغلالهم المفرط مثل محرقة وأدوات للغزو / الفتح .. عنف شبيه بالتنقيل الجبري الذي تعرض له المغاربة السود إثر جلبهم عنوة من إفريقيا الغربية، واستعملوا فيما بعد وقودا للعنف وحطبا لحرب السيادة من قبل سلاطين المغرب. فهل استمر العنف يُلاحق هذين المكونيين من مكونات المجتمع المغربي؟ وأين يكمن العنف الذي يمارس عليهم اليوم على مستوى الرسمي أو على مستوى العلائقي؟

يكمن العنف، في استهزاء أهل السياسة والسلطة وباقي فئات المجتمع بمطالب الأمازيغ التاريخية التي أسلفنا الإشارة إليها آنفا التي تُومئ إلى وعيهم بهويتهم وقوميتهم. ويُوحِي حدث احتفال الأسبان اليوم بذكرى طرد المسلمين من الأندلس بعمق جرح الوجدان الجمعي لهم

(قناة نيوز الإيطالية، 2017، الأسبان يحتفلون بسقوط الأندلس)؛ وحجة الأمازيغ أن لا ضير في اكتساب اعتراف مجتمعي ومؤسساتي بهذه المساعي الثقافية لهم، إلا أنَّ عدم تحقيقها يُعَدُّ عنفا حقوقيا وإعداما لتاريخهم وإبادة لثقافتهم، فهل الأقلية تغلب الأكثرية؟ يقول سائل أمازيغي.

يتمثل نموذج آخر من العنف في العرق، وهو ما نُسَمِّيه بعنف الجغرافيا أو المجال؛ ويبرز في الغالب أثناء إجراء الامتحانات الشفاهية للناجحين في الامتحانات الكتابية من الوظيفة العمومية، إذ لا نجد مُبررا للأسئلة التي يطرحها أعضاء "اللجنة العلمية" على المتباري أثناء اجتيازه للامتحان الشفاهي. أسئلة من قبيل: من أين أنتَ أو أنتِ ؟

سؤال لا نجد له محل من الشفافية وليس له قيمة معرفية ولا يوحي بالنزاهة، ولهذا اعتُبر سؤالا غير بريء، وهو مؤشر على العنف الجغرافي الذي يُحرم المتباري من لقمة العيش .. العنف المسكون "بأوهام الكهف (**الخوري، 2012، ص 67**). وتَعكس هذه الوضعية زيف مباراة التوظيف وما يتخللها من زبونية ومحسوبية ورشوة، وتُؤكد العنف العميق والفساد الذي ينخر المجتمع المغربي وفق تعبير اللسان العامي المغربي: (بْاكْ صَاحْبِي (أبوك صديقي))، ونجد نظير منطوق هذا المعنى في اللغة الفرنسية الذي يقول: Un coup de piston bien solide vaut mieux que vingt ans d'étude

رابعا: من عنف البشر إلى عنف المكان: طرائق الحد من العنف:

ترتبط العنصرية، بوسمها عنفا رمزيا واجتماعيا يتعرض له المغاربة الأمازيغ واليهود والسود عبر التاريخ، فتعكس أنماط الذهنية التي ميزت الوعي الجمعي لهؤلاء المغاربة جميعا، وحافظت على "الأنماط الفكرية القبلية" (**شفيق، 1988، ص 49**)؛ ولهذا نرد العنف المتبادل بينهم إلى إرث قديم ترسخ في لاشعورهم الجماعي وترسب عبر الأزمنة وشكل قشرة منيعة من العسير تكسيرها وإزالتها في وقت وجيز، لأن تغيير الذهنيات يحتاج إلى زمن طويل حتى تختفي الأحقاد بين الناس، ولن يتأتى ذلك إلا بِتَقَبُل الاختلاف والإيمان "بالمصاهرة الثقافية" (**المرجع نفسه، ص 79**)، والاندماج في وطن واحد، وهو ما اتضح تاريخيا في إسهام "المرابطين بإسلام القبائل الأولى من الزنوج في وادي السينغال" (**المرجع نفسه، ص 79**)؛ ولا يعزب عن الأذهان أن الدعوة الإيمانية هذه بإفريقيا قد تمخض عنها جلب السود عنوة إلى المغرب من قبل السلطة السياسية آنذاك، وهو العنف الذي عانت منه هذه الشريحة المجتمعية فيما بعد، لأنهم كانوا يُعرضون في الأسواق المغربية للبيع (**أدولف، 2010، ص. ص 215 .220**)، ولم يتحرروا منه إلا بعد مجيء الاستعمار الغازي. ورغم هذا العتق التاريخي، استمر العنف في المخيلة الجماعية للمغاربة من خلال مجموعة من السلوكات والأوصاف والنعوتات التي وصفوا بها المغاربة الأفارقة المنحدرين من الزنوج. أما العنف المتعلق بتاريخ استعراب الأمازيغ (**شفيق، 1988، ص 96**)، فهو يُعَدُّ بحسب رأي الغلاة من أنصارهم وصمة عار في ذاكرتهم الجماعية، لأنه يُذكر الأحفاد بالعنف التاريخي الذي تعرض له الأجداد؛ ولعل "تغيير اسم مدينة "(مازيغن) إلى لقب مدينة (الجديدة) الحالية" (**المرجع نفسه، ص 97**)، أو كما هو الشأن في مدينة (تيطاون) المحرف اسمها إلى (تطوان) أو مدينة (إشْاون) المحرف اسمها إلى (شفشاون) (**شفيق، 1988، ص 108**)، يُجسد صورة واضحة للعنف التاريخي الذي لحق تغيير أسماء الأماكن والمدن الأمازيغية، كما يحدث اليوم بتهويد مدينة القدس أو تلقيب بلدات فلسطينية بأسماء عبرانية يهودية إسرائيلية. ولا شك أن تعريب مناطق أمازيغية يُعَدُّ جريمة تاريخية وتَعَدِّياً على المجال، وانتهاكا لحُرمة الأمكنة وطمسا لهوية المدن التاريخية التي كانت تحمل ألقابا أمازيغية وأضحت اليوم لها دلالة عربية أو لُقبت بأحد أسماء رجال السلطة، وعليه يُعَدُّ محو ذاكرة الجماعة وهويتها عنفا تاريخيا. وفي سياق تغيير ألقاب الأماكن، ظهرت دعوات تُنادي بإعادة تسمية المدن والبلدات بالأسماء القديمة بحسب ما كانت عليه سابقا، ولكن أنصار هذا التصور ينسون أن سلاطين المغرب اتخذوا من سياسة تنقيل القبائل المتمردة عنوة إستراتيجية لتشتيتها قصد إضعاف شوكتها، مما أدى إلى تغيير ديمغرافية المغاربة واختلطت أنسابهم (**شفيق، وماريا دي مورغا، 1988، ص 97**).

وفي سياق إحساس الأمازيغ باستلابهم وشعورهم بالدونية تجاه العرب المستعربة، قام بعضهم باستغلال دوافعه الإيدولوجيا ومصالحه السياسية ومنافعه الدنيوية إلى "تنكر أصله، مما دفع به إلى تعلم اللغة العربية وعلوم الدين، فأعلن انتسابه إلى بيت الشرف النبوي، ورفع شعار العروبة والإسلام بتقديم الانتماء العرقي على العقيدة" (**شفيق، 1988، ص. ص 102 . 103**)، فاختفت أصوله العرقية. لهذا من الصعب الادعاء بهوية نظيفة ونقية.ثم إن الحماس لعصبية عرقية لا يَعْدُو أن يكون خرافة و"خديعة وزيفا" (**هايلاند إريكسن، 2012، ص 114**)، لأن التعلق بالقبيلة يزيد من مفعول العنف المجتمعي ويتركه يغرق في ويلات التخلف ولن يُعانق أسباب التنمية أو يستدركها، بل إنَّ الميل المفرط في كل جماعة إثنية لقواسمها التاريخية المشتركة التي تروج لأطروحة التفوق العرقي، مثل ما يحدث اليوم في شمال المغرب الذي تسود فيه الحساسية الأمازيغية المفرطة جعلت هولاء يشعرون بظلم وتهميش يذكي نزعة الانفصال لديها، خصوصا أن قضية تعريب بعض القبائل الأمازيغية (**أبرنوص، وآخرون، 2017، ص. ص 180.194**) قد أفضى إلى ولادة عنف علائقي بين القبائل المستعربة المحاذية للمجال الأمازيغي الذي يحيط بها؛ ورغم أن التعريب قد حصل تاريخيا، إلا أن ما يميزه هو تقوقع كل شريحة على نفسها .. انعزال يحمل رسالة الحذر من الآخر المختلف لغويا، لأنهما يبطنان في مشاعرهما أحكاما جاهزة رغم قربهما جغرافيا وانتمائهما إلى وطن واحد واعتناقهما للديانة نفسها. ومعلوم أن المؤرخين ألمحوا إلى جذور سكان المغرب الأولون (الأمازيغ)، وأشرنا إلى أن "فتوحات" المسلمين لبلاد المغرب الأقصى أدت إلى ردود أفعال متباينة بين من استحسنها ومن اعتبرها "غزوا". وفي خضم ذلك، "ناضل" الأمازيغ للحفاظ على هويتهم تدريسا وثقافة وتراثا. وبعد أن "فتح" المسلمون الأندلس واستقروا بها قرون طويلة (**برونفسال، 2000، ص 15**)، وأثناء طردهم من اسبانيا، "حملوا معهم مفردات وأساليب تعبير أثرت في لغات المدن" (**شفيق، 1988، ص. ص 108. 109**). وإن كان هذا الرافد الجديد قد أغنى الثقافة المغربية، إلا أنه لا يمكن التغاضي عن ردود أفعال العنف ضده من قبل مكونات المجتمع المغربي، وبرز ذلك خصوصا على المستوى العلائقي. شكل العنف والاستبعاد الاجتماعي صورة سلبية في سياق مماثل للروافد الثقافية، ويشير المؤرخون إلى السبق الزمني والتاريخي لليهود بالمغرب عن العرب (الزعفراني، 1987، ص 9). وانطلاقا من هذا التأريخ الهوياتي المتعدد للمغاربة، ظهر تصور يُنادي بتبديل مادة التربية الإسلامية، بمادة فلسفة الأخلاق على اعتبار أن المكونات المغربية متعددة تضم الديانات السماوية الثلاثة، وهو ما يُفسر تلقيب ملك المغرب بأمير المؤمنين لجميع الأديان، أثناء استقباله للبابا فرانسيس الأول (30 / 03 / 2019)، بمعنى آخر، أنه أمير لجميع المؤمنين باختلاف دياناتهم، فهو المؤتمن على حماية اليهود المغاربة والمسيحيين القادمين من الدول الأخرى الذين يعيشون في المغرب (**محمد السادس، 2019**). ومن هذا المنطلق، لم يعد اليهود بالمغرب يقبلون تصنيفهم بحسب ديانتهم، بل على أساس مواطنتهم. ولهذا فالاستمرار في استعمال لقب "اليهود المغاربة"، يُعَدُّ عنفا تصنيفيا وعنصرية تجاههم، لاسيما أن المؤرخون أشاروا إلى "وجود قبائل بربرية متهودة" (**الزعفراني، وآخرون، 1987، ص 10**)، وألمحوا إلى قبائل أخرى أُجبرت على اعتناق الإسلام (**وندوس، ماريا دي مورغا، 1994، ص 70**). واختلفت مواقف سلاطين المغرب في التعامل مع شريحة اليهود، فمثلا قام السلطان المرابطي يوسف بن تاشفين بطردهم من عاصمة مُلْكِه بمراكش (**الزعفراني، 1987، ص 11**)، مما يطرح السؤال: هل كانت عصبيته لقبلية مصمودة دافعا في ذلك ؟ وهل كان انتماء السلطان السعدي أحمد المنصور الذهبي إلى الأسرة الشريفة (**جادور، 2011، ص 279**) مبررا في السماح لهم بالإقامة بملاح المدينة نفسها؟ (**الزعفراني، 1987، ص 11**).

إن سلوك الإقصاء والاستبعاد الاجتماعي الذي تعرض له المغاربة اليهود تاريخيا من قبل الأسر التي تعاقبت على حكم المغرب، ليس معيارا واحداً لتعميم الحكم على باقي الأسر التي تقلدت السلطة، لأنَّ الكثير من سلاطين المغرب استعانوا بهم في تدابير السياسة، كما اعتمدوا أيضا على الموريسكين والسود معا في الجيش (**Magali, 1983, p 163**) والبلاط. يقول بعض المؤرخين وزمرة من عوام الناس أنهم عايشوا فترة التعايش السلمي بين المغاربة المسلمين عربا وأمازيغا مع اليهود المغاربة، فجمعتهم أرض واحدة، غير أن هذا

الادِّعاء لا يخرج عن الدعاية لمغرب التسامح بين الديانات عبر آلاف السنين، لأنهم يتناسون السلوكات العنيفة التي صدرت عن المغاربة المسلمين تجاه المغاربة اليهود، والكثير منها مؤرخ في الرحلات الأجنبية (**وايسجربر وآخرون، 2010، ص 30**). وابتداء من خمسينات القرن الماضي أصبح التعايش مع اليهود المغاربة صعبا، وسيتأزم هذا الوضع ويتفاقم انطلاقا من تسعينات القرن الماضي، بعد صعود نجم التيار الإسلامي المتشدد خصوصا مع فرع تنظيم القاعدة بالمغرب العربي الذي فجر أتباعه المقابر اليهودية بالدار البيضاء. ويُعَدُّ هذا الأمر عنفا تاريخيا في الفترة الراهنة، ولا يمكن أن نستوعب هذه القسوة والشدة والفظاظة تجاههم إلا في سياق زمني عُرف بالهيجان الإسلامي المتطرف، وهو امتداد للعنف الذي تعرضوا له في القرون الوسطى والحديثة بالمغرب، بحيث كانوا يُجْبرون "على خلع الأحذية أمام المساجد والسير حفاة في المدن" (**ماريا دي مورغا، 2014، ص 129**)، وهو عنف لا يمكن فهمه إلا من خلال استنطاق المخيال الجمعي للمغاربة وتاريخهم إزاء هذا المكون الثقافي؛ ولعل التعابير المستعملة بينهم أثناء حديثهم عن اليهود مثل تعبير (اليهودي "حاشاك": تستثني شخصا أو مجموعة من كلام غير لائق)، (أفعالك مثل أفعال اليهود)، (أَسِيرْ أَوَلْدْ اليهودي: اذهب يا ابن اليهودي)؛ تُومئ هذه العناوين العنيفة إلى الشتيمة، وتُشير في الوقت نفسه إلى صور العنف النفسي والإقصاء الاجتماعي ضدهم، فهي شتائم لا نجد لها مبررا دينيا، لكن منبعها ضغينة نفسية مُبَطنة بتدين شعبي انغرس في وجدان الأجيال عبر تنشئة اجتماعية تقليدية حيث "يتعلم الأطفال اللعنات" (**وندوس، 1994، ص 51**) التي يُمْطرون بها اليهود، وينضاف إلى هذا العنف النفسي الذي طالهم عنف آخر فيزيقي كان يصدر من أطفال المسلمين الذين "كانوا يرجمون اليهودي بالحجارة ويلعنونه ويشاكسونه" (**شحلان، 2009، ص 21**)، .. هو عنف ترسخ في المخيال الجماعي للمغاربة. ولهذا فالرجم الذي تعرض له اليهود في لحظات من تاريخ المغرب له دلالة دينية (رجم الشيطان الملعون في القرآن)، لكن الرجم هنا نراه دالا على رفض الغير والتقوقع على الذات الذي اختارته شرائح من المجتمع لكي تُحافظ على لحمتها العصبية؛ ومن ثم، فإن العلاقة المتوترة بين المغاربة المسلمين والمغاربة اليهود هي علاقة غرباء في وطن واحد. وسيتضخم هذا الرجم بعد الهيجان القومي العروبي إبان استيطان اليهود المهجرين بأرض فلسطين المحتلة، مما أدى إلى ظهور هيجان شعبي مُعَادي للسامية في المغرب، وأسفر فيما بعد إلى ولادة الحركات الإسلامية المتطرفة التي دعت إلى قتل اليهود وطردهم من المغرب وإزالتهم من الوجود، وإلحاق اللعنات الأبدية بهم، وهو ما كان واضحا في الأدعية العنيفة للأئمة في خطبهم ليوم الجمعة ضد اليهود قبل أن تُقرر وزارة الأوقاف الإسلامية المغربية إزالة تلك الأدعية المتطرفة ومنعت من إلقائها في المساجد، وهو ما نُسميه بالعنف الإيديولوجي الديني؛ وهذا يعني أنَّ كل من المغاربة اليهود والسود معا تعرضوا لعنف العوام من قبل المغاربة المسلمين، عربا وأمازيغا وأندلسيين. وبمجيء الاستعمار "أصبحت ملاحات (الأحياء اليهودية) دروبا خاوية على عروشها (**المرجع نفسه، ص 22**)؛ ويعني هذا الأمر أيضا، أن المغاربة اليهود تعرضوا إلى تهجير قسري وطرودا إلى أرض فلسطين، مثلما أُجْبِر المغاربة الأندلسيين على الرحيل القهري من إسبانيا، ولاحق العنف نفسه، الأمازيغ الذين عانوا بدورهم من سياسية التهجير والتنقيل من قبل سلاطين المغرب إثر الحملات العسكرية التي كانوا يقومون بها من أجل الحصول على الإتاوات والأعشار التي كانت تُجابه في كثير من الأحيان بالرفض والمنع، ولكن جنود السلطان السود كانوا ينهبونهم (**الضعيف، 1994، ص 184**). ونظير هذا العنف عينه ذلك الذي عانى منه المغاربة السود الذين نُقِّلُوا رقيقا من إفريقية الغربية نحو المغرب، فتعرضوا لظلم العامة وظلم السلطان على السواء. إن هؤلاء اليهود تعرضوا بدورهم إلى عنف مضاعف، سواء من قبل المغاربة المسلمين، أو من الصهيونية العالمية التي هجَّرتهم من المغرب عنوة وأوهمتهم برغد العيش وأشياء كثيرة يستحسنها العقل الخيالي، وصورت لهم الهجرات اليهودية إلى أرض – فلسطين لبناء كيان جديد – عملا محمودا وتحقيقا للوعد التوراتي (**كنبيب، 1998، ص 255**)، وهو أخطر أطياف العنف الذي لاحقهم، لأنهم اجتثوا من جذورهم، وهُجِروا قسرا من وطنهم الأم، المغرب، بحيث تَمَّ "إفراغ الملاحات المغربية وإلحاقها بأرض الميعاد "إسرائيل" (**المرجع نفسه، ص 256**). وتُعَدُّ سياسة استنزاف هذا الرأسمال البشري عنفا أكبر من الذي تعرض له المغاربة اليهود من قبل بني جلدتهم الصهاينة، لأنهم "رحلوا بكثافة نحو فلسطين"

(**المرجع نفسه، ص257**)، مما أثر سلبا على الدورة الاقتصادية للبلاد؛ فقد أبانوا عن مقدرتهم الكبيرة في التجارة، الشيء الذي أجهض ولادة طبقة بورجوازية تستطيع أن تُسهم في تحقيق تراكما على جميع الأصعدة وتستدرك التخلف، خصوصا أنهم كانوا يتمتعون بحظوة اقتصادية، إذ "كانت تسكن بوادي درعة (جنوب المغرب) مجموعات هامة من التجار" (**الزعفراني، 1987، ص 12**) اليهود الذين تعرضوا عبر تاريخ المغرب لمختلف أساليب التحقير والإهانة والتي مازالت الذاكرة التاريخية تحتفظ بها، ومازال بعض الكلام القبيح ضدهم يُشكل جزءا من الألفاظ اليومية بين مغاربة اليوم، وهي دليل على "الوضع الدوني" (**المرجع نفسه، ص 12**) الذي كان يضعهم في أسفل تراتبية مجتمعية، وما العنف الفيزيقي الذي تعرضت له مآثرهم التاريخية فيما يعرف بأحداث 16 ماي الإرهابية سنة 2003 إلا استمرارا للعنف القديم الذي أصابهم من قبل السلطة أفل نجمها؛ إذ "اضطهدوا أثناء حكم الموحدين" (**المرجع نفسه، ص 178**)، بحيث خيرتهم السلطة الحاكمة آنذاك، بين الإسلام أو النفي، وتكرر نظير هذا النبذ الاجتماعي في التاريخ مرة ثانية مع السلطان العلوي اليزيد (1790- 1792م) الذي "احتفظ اليهود بذكرى مريرة في عهده" (**الزعفراني، 1987، ص. ص 15. 16**). واستمر العُنف يُلاحق العُمران العبراني، خصوصا بعد تهجيرهم إلى أرض فلسطين المحتلة، واختفى تراثهم المادي، كالأحياء التي هدمت والكنائس التي حولت إلى صالات الألعاب الرياضية (**ردسي، 2013، معبد صلاة الفاسيين**)، قبل أن يتم ترميمها في السنوات الأخيرة لتصبح معبدا مقدسا، أو بعض المباني التي انهارت بفعل عوامل الطبيعة، فانمحت أثارهم من مناطق عديدة بالمغرب. ويُعَدُّ هذا الاندثار الذي طال المآثر الدينية والعمرانية اليهودية التي أضحت كدية كبيرة من التراب عنفا تاريخيا ومجاليا، وهي من العوامل التي أسهمت في ازدياد هجراتهم نحو أرض الميعاد كما تزعم ديانتهم، مما يعني الحاجة إلى الماضي لفهم الحاضر، ويعني أيضا، أن "التاريخ ليس نتاجا للماضي، بل استجابة لمستلزمات الحاضر" (**هايلاند إريكسن، 2012، ص 113**)، وحده هذا الزمن الراهن كفيل بتبرئة ذمة اليهود من وزر السياسة التي فشل فيها "الدبلوماسيون والقناصل والتجار المغاربة" (**الزعفراني، 1987، ص 17**) الذين كانوا يمثلون المخزن/ الدولة في وقت قريب، ولم يسلم اليهود من يده، إذ ذاقوا العذاب من "المسلمين" (**المصدر نفسه، ص 18**)، وانتزاعت أموالهم (**أشباخ، 2014، ص 71**)، خصوصا الميسورين منهم مُقابل شراء سلامتهم وضمان أمنهم وحفاظ أرواحهم وممتلكاتهم؛ وهذا يعني أنَّ العنف التاريخي الذي طال المغاربة اليهود، هو عنف بنيوي وثقافي، وهو ما يُؤكده الشاهد التاريخي الذي أشار إلى واقعة الذبح التي تعرضوا لها في أواخر القرن التاسع عشر، إبان فترة حكم السلطان العلوي عبد الرحمان بن هشام (**الزعفراني، 1987، ص 19**). وتكررت صورة العنف تجاههم أيضا، إذ كانوا أكباش فداء أيام السلطان العلوي الحسن الأول، بحيث "نُهبوا واغتصبت عذارهم" (**المصدر نفسه، ص 20**) في جميع مدن وقرى المغرب. وفي مجرى الحديث عن حالات القتل التي كانوا هدفا لها، تُشير الأبحاث التاريخية إلى صعوبة العثور على هوية نظيفة؛ لأن دماءهم تلوثت بدماء أجناس وأعراق آخرين؛ فـ"طوائف منهم ناطقة بالعربية وهم أحفاد المهاجرين من الأندلس والبرتغال الذين تعربوا، وعدد كبيرا من يهود محليين لم يجد التاريخ جوابا شافيا لحد الآن، لبدايات استقرارهم بالمغرب، ولا لأصولهم العرقية" (**المرجع نفسه، ص 21**). وفضلا عن ذلك نعثر على مجموعات "يتكلمون لغتين أو ثلاثا، كالعبرية واللغة العربية، وآخرون يتقنون إحدى اللهجات الأمازيغية وأقاموا بالمناطق الجبلية منذ ألف أو ألفي سنة" (المصدر نفسه، والصفحة نفسها)؛ وهذا يعني أن الجبل كان مأوى للاحتماء من بطش السلطة الحاكمة عبر تاريخ المغرب، لجأ إليه اليهود الفقراء والأمازيغ معا، بينما اتخذ السود من الصحراء وتخوم الجبال موطنا لهم وهروبا من بطش الحاكم بأمر الله. لذا يتخوف هذين المكونيين الثقافيين؛ أي اليهود والأمازيغ من اختفاء أصولهم وهوياتهم وإبادة لغتهم، بحيث سيأتي زمان لن نعثر فيه بأرض المغرب على هذين المكونين الثقافيين بسبب التعريب الذي طال الأمازيغ، والتهجير الذي لا حق اليهود، فيصبح المغرب في المستقبل وحيد الثقافة بدل تفاخره بالتعدد الثقافي والتعايش السلمي. وستنكشف زيف أطروحة الهوية النظيفة وصفاء العرق، لأن القبائل المغربية (العربية والأمازيغية) تعرضت للترحيل الممنهج (**الضعيف، 1994، ص 183**)، علاوة على الهجرات المتتالية التي فُرضت على الطوائف اليهودية (**الزعفراني، 1987، ص 37**) بسبب جور السلطان

المغربي، مما يوضح عنف المجال الذي تعرضت له المكونات الثقافية الثلاثة من قبل السلطة آنذاك. ويصعب القول بطهارة عرق المغاربة، لكن نستغرب لماذا يتشبَّث الأمازيغي بعصبيته، والأمر نفسه ينطبق على اليهودي والعربي والأندلسي والأسود ؟

وغني عن البيان، أنَّ التعلق الوجداني العرقي أفضى إلى ارتفاع منسوب التوتر بين المغاربة، إذ إن كل طرف يتمسك بعصبيته، ويستحضر ذاكرته التاريخية المجروحة لكي يُحقق مكاسب آنية، واتخذ بعضهم السياسة مطية لتحقيق مآربهم الإثنية، واستغلوا تبدل الخطاب الكوني ونسبية القيم لصالحهم. وفي خضم هذا التأزم العصبي تصاعد التيار العرقي، لأن كل مجموعة تدعي تزوير التاريخ لصالح القوي، هذا الأخير الذي استبدل أسماء المناطق لصالحه، مما أدى إلى امحاء الذاكرة الجماعية للشريحة الأضعف حلقة في التراتبية الاجتماعية، وتُعَدُّ هذه الأساليب الإستراتيجية من قبل السلطة عنفا تاريخيا غَلَّبَ ثقافة على أخرى، كما هو واضح في مسلسل التعريب الذي كان له "مغزى سياسيا" (**العروي، 1997، ص 214**) اصطف فيه الأصوليون وسكتوا عن شطط السلطة السياسية وتدابيرها القاسية التي سوغتها بالدين؛ ومع ويلات القحط والمجاعة والأوبئة الفتاكة التي عصفت بالمغرب "تقاطر الأفراد والجماعات بحثا عن الغوث عند إخوانهم الأسعد حظا أو الأكثر غنى" (**الزعفراني، 1987، ص 23**)، مما أدى إلى تغيير ديمغرافية اليهود. ولم تمنع الهجرات القسرية التي تعرض لها المغاربة اليهود من إقامة "مملكة خاصة بهم بتمكروت بجنوب المغرب" (**المرجع نفسه، ص 28**) مما يعني تجذرهم في التاريخ المغربي ثقافة وانتماء، وهو ما دفعهم اليوم إلى المناداة بالاعتراف بهم مثل جميع المواطنين المغاربة وليس بتحديد انتمائهم إلى الديانة العبرانية، و"بإدامة تراثهم،كجزء لا يتجزأ من الهوية المغربية" (**أيت الحاج، 2020، تدريس الثقافة اليهودية المغربية في المدارس**)، وتظهر عراقتهم في التاريخ المغربي في العلامة موسى ابن إسحاق الدرعي (**الزعفراني، 1987، ص 36**)، ويُوحي هذا المثال إلى مغربية اليهود من خلال ألقابهم الجغرافية التي لقبوا بها انطلاقا من أسماء المناطق التي استوطنوها، ولا يختلف هذا الأمر عن المواطن المغربي الذي يُكنى بألقاب المدن التي ترعرع فيها، كالفاسي والمكناسي والرباطي...

إن العنف الأفقي الذي طال الأمازيغ واليهود من قبل السلطة الحاكمة أو عامة الناس،لم يتوقف في هذا الاتجاه فحسب، إذ أخذ منحى عموديا، وهو ما يتضح في "امتلاك اليهود المغاربة العبيد السود، ومن أطفال هؤلاء من تهود رسميا" (**المرجع نفسه، ص 124**)، مما جعلنا نقارن بين حالات تهويد أبناء الزنوج والأمازيغ مع فئة اليهود الذين أُجبروا على ترك ديانتهم لاعتناق الإسلام، وهي عناوين للعنف السياسي الذي لاحقهم في حقبة من تاريخ المغرب. وإذا كان اليهود قد تعرضوا إلى سلوكات مُشينة من قبل المغاربة المسلمين (سلطة سياسية / عوام الناس)، إلا أنَّ أكابرهم من التجار حولوا عقيدة أطفال المغاربة السود إلى الديانة العبرية واتخذوهم خدما لهم، ويدل هذا الأمر على العنف الذي صدر منهم تجاه المغاربة من الأصول الإفريقية؛ مما يعني أنهم يشتركون مع جميع المغاربة بمكوناتهم الثلاثة: الأمازيغ والعرب والأندلسيين في ممارسة العنف اللوني تجاه السود المجلوبين قهرا من غرب إفريقيا (**ماريا دي مورغا، 2014، ص 200**) واسترقاقهم، فهم جميعا مشاركون في جريمة الاستعباد. ولئن جعلنا من تهجير المغاربة اليهود نحو أرض فلسطين المحتلة عنفا طال شريحة اجتماعية منهم، لكن لا نستطيع أن نُحيط بكل الخلفيات الدقيقة التي كانت وراء ذلك: هل كانت رغبة اليهود في بناء وطن ودولة لهم يجمع شتاتهم؟ هل باع المغرب ب أبناءه من المغاربة اليهود مقابل مال أو مصالح جيوسياسية ؟

غير أن ما هو مثبت تاريخيا، أن من المغاربة اليهود من وقف ضد سياسة الترحيل الممنهج لليهود إلى أرض فلسطين، نذكر منهم على سبيل الحصر، أبراهام السرفاتي، وسيون أسيدون، وإدمون عمران المالح، هؤلاء ناضلوا للدفاع عن كرامة المغاربة بمكوناتهم المركبة. ولهذا لا ينبغي أن يشك أحد في مغربية هؤلاء، لأننا نعثر في الأدبيات السياسية، أنهم رفضوا أن يُسموا بالجالية أو نعتهم بالأقلية أو وصفهم بمصطلح ديني، كأهل الذمة، لأنهم "في أصولهم مغاربة أقحاح وعنصر أصيل في بلاد المغرب، وهم جزء من الوطن" (**شحلان، 2009، ص. ص 11 . 12**)، لأن ذلك من شأنه أن يُعتبر عنفا تصنيفيا وتشكيكا في مغربيتهم. ورفضوا أيضا تسميتهم "بالجماعة اليهودية المغربية، وعدوا أنفسهم مكونا رئيسيا وليس رافدا، لأنهم استقروا " (**كنبيب، 1998، ص 11**) في أرض المغرب طوال ما يزيد عن

ألفي سنة" (المرجع نفسه، والصفحة نفسها)، وهو أمر شبيه بالأمازيغ الذين يرفضون بدورهم أن يسموا بألقاب مثل البربر، لأنها أوصاف تبخيسية؛ ونظير هذا العنف التصنيفي تعرض له العرب الأندلسيون المرحّلون من إسبانيا قهرا، فهم أيضا لا يستسيغون نعتهم بالموريسكيين؛ لأن هذا النعت في نظرهم له دلالات قدحية، ومعاني تاريخية قبيحة، كالقراصنة أو لصوص البحر، مما يعني أننا أمام عنف الألقاب التي وُلِدت وفق سياقات تاريخية وأنتجتها تركيبة سكانية مختلطة. ونرى أن إلغاء الألقاب التصنيفية الدينية والعرقية والتاريخية التي أطلقت على المغاربة اليهود والأمازيغ والأندلسيين، واستبدالها بلقب المواطنة، كفيل بإيقاف حدة حروب الأسامي وعنف الأوصاف والكلمات بين المغاربة بكل تلويناتهم الثقافية المتعددة. بيد أن المغاربة اليهود لم يتعرضوا للعنف الإقصائي، من سب وشتم وتحقير أو تهجير خارج الوطن فحسب، بل شمل العنف أيضا تراثهم المادي، بحيث "ضاع الكثير من المخطوطات اليهودية باللغة العبرية والوثائق التي هُجِّر البعض منها خارج المغرب، وبيع في أسواق التهريب" (**شحلان، 2009، ص 25**). فمن يتحمل وزر هذا العنف الذي شمل التراث المغربي اليهودي المادي؟

لا أحد يُنكر مسؤولية اندثار هذا التراث الفيزيقي وقرصنته من قبل الصهيونية العالمية وقوى الاستكبار العالمي التي سرقت من قبل المكتبة الزيدانية التي استولى عليها قراصنة إسبانيا في عرض مياه المحيط الأطلسي سنة 1612م، وهي موجودة اليوم بخزانة الإسكوريال بإسبانيا (**خطابي، 2020، ص. ص 60 . 63**)، كما يمكن اعتبار تهاون وزارة الثقافة "في حماية هذه الوثائق والمخطوطات" (**شحلان، 2009، ص 25**)، شكلا من أشكال العنف الرمزي الموسوم باللامبالاة تجاه هذا المورث الثقافي المغربي اليهودي؛ وعليه نرجع هذا التقصير إلى سببين، أولهما فقدان السلطة السياسية الإرادة "لاسترجاع التراث اليهودي المهرب (**المرجع نفسه، ص 25**) إلى خارج الوطن، وثانيهما أن وزارة الثقافة لا تستطيع أن تُطالب بعودة المسروق من الأثر العبري، لأن السيد وزير الثقافة "لا يستطيع أن يفعل أي شيء وليس من مهمته" (**المرجع نفسه، ص 25**) أن يحافظ على هذا الإرث الموسوي أو أن يسترجع المسروق منه من المكتبات الأوربية، (المكتبة الوطنية الفرنسية، والمعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية، ومكتبة الاتحاد العالمي الإسرائيلي، فضلا عن تعنت الغرب واحتكاره للتراث العالمي، وتضخم أناه المعرفية التي استحوذت على كل شيء، والتهمتها بشقيها النظري والتجريبي (**حنفي، 1991، ص 185**).

ومعلوم أن كل مكونات المجتمع المغربي؛ من الأمازيغ واليهود والعرب والموريسكيين والزنوج لا يشكلون لحمة واحدة، لأن تركيباتهم السوسيولوجية منقسمة إلى أطياف، كاليهود البلديين والمهجَّرين من إسبانيا، وينطبق الأمر نفسه على "الأمازيغ الذين بدورهم موزعين إلى صنهاجة ومصمودة وزناتة، ويقال الشيء نفسه على العرب المتفرقين أيضا إلى قبائل بنو هلال وبنو معقل (**عطوف 2012، ص ص 60 . 69**)، فضلا عن الأندلسيين والموريسكيين والعلوج (المنحدرين من عبيد مسيحيين اعتنقوا الإسلام)، والحراطين (وهم الزنوج المعتوقون أو "أنصاف الأحرار" والسود" (**كنبيب، 1998، ص 19**). لكن هذا التعدد بين أصناف المجتمع المغربي لم يمنع التعايش بين "المجموعة اليهودية مع المسلمين في معظم فترات تاريخ المغرب، تعايشا كاملا" (**شحلان، 1998، ص 30**). واستحضر أنصار حقوق الإنسان هذا التساكن الايجابي بين المغاربة المسلمين والطائفة اليهودية للتأكيد على إسهامهم الكبير في "إثراء رصيد المغرب الحضاري" (**كنبيب، 1998، ص 17**). ومن هذا المنطلق، يرفض هذا الاتجاه الحقوقي تبخيس قيمة التوافق التاريخي الذي حصل بينهم، خصوصا أن اليهود الفقراء قد تعرضوا "للتهيمش والاضطهاد" (**المرجع نفسه، ص 18**)، وهو ما سميناه بالعنف التاريخي الذي تناقلته الذاكرة الجماعية، وموثق في الرحلات الأجنبية. أما عُلِّيَّةِ القوم من أحبارهم وتجارهم الكبار فقد كانوا جزءا من منظومة بلاط سلاطين المغرب (**Nekrouf, et Les autres, 1987, p 245**)، وهنا يكمن جانب من العنف التاريخي الذي عانت منه فئة اليهود التي لا حول ولا قوة لها، ونعثر على مسوغ هذا النبذ الاجتماعي في مضامين النص الديني الإسلامي التي تحدثت عن أهل الكتاب، فترسخت في أذهان العوام من الناس أحكام مسبقة تجاههم بسبب فهمهم السيء لها.

وفي سياق توزيع العنف بين مكونات المجتمع المغربي، مَثَّلَ عنف الألقاب والتصنيف والشتم والرجم، الذي تعرض له المغاربة اليهود تاريخيا ومصادرة أموالهم (**Ben Ali, 1983, pp 276.282**) من قبل الحاكم بأمر الله حتى لا تنشأ فئة تنافسه تجاريا، وبذلك قطع الطريق عليهم للاغتناء؛ وهي سياسية تدبيرية احترازية سلطانية. علما أنَّ هذا التوزيع طال أيضا المغاربة من أصول إفريقية، إذ تم استعبادهم من قبل جميع مكونات ساكنة المغرب من أمازيغ ويهود وعرب وموريسكيين، بحيث كانوا يشترون "كعبيد" عن طريق وسطاء مسلمين، أو يهدون إليهم من طرف بعض كبار القواد (**كنبيب، 1998، ص 21**)؛ وهذا يعني إلى عهد قريب أن تجارة الرقيق طالت المغاربة من البشرة السوداء، لأنهم في نظر المكونات الاجتماعية الأخرى، أقل شأنا، واستمرت هذه الصور النمطية التحقيرية تُلاحقهم إلى أن جاء الاستعمار الأوروبي وألغى تجارة الرق والعبودية بالمغرب، وهي من حسناته التي تُحسب له. وهذا لا يعني أن وهج العنف قد أطفئ تجاه هذا المكون الثقافي، إذ استمر على المستوى العلائقي يُنتج أوصافا قدحية وتبخيسية نحوهم، وهي نظير أحكام القيمة التي تُنتجها معامل الكراهية بالمغرب إزاء اليهود والأمازيغ معا.

إن المغاربة اليهود تعرضوا لأخطر أنواع العنف في تاريخهم بتهجيرهم بالقوة إلى أرض فلسطين المحتلة، لكن هذا التهجير القسري تَوَلد عنه عنف في بلد الأم، إذ عمَّ "الخراب البوادي" (**المرجع نفسه، ص 258**) المغربية، "لأنهم كانوا آنئذ يملكون متاجرهم بالأحياء الخاصة بهم في المدن، حيث يوجد أغنياء جدا" (**الخزازي،2007، ص 290**)، مما أثر سلبا على الدورة التجارية، وهو عنف أصاب شرايينها، فانهار النشاط التجاري الذي كان يهيمن عليه اليهود، فخسر أغنياؤهم ما كانوا يمتلكونه بالمغرب، أما الطائفة المتبقية منهم، فقد تعرضت بدورها إلى عنف اقتصادي من قبل سلطات الحماية الفرنسية، إذ حُرموا من الحق في الشغل، بحيث منع ظهير 1940م من انخراطهم في مجموعة من الوظائف العمومية (**EL mokri ,1940, pp.1055 . 1056**). وفي مجرى، تشخيصنا لأنواع العنف الذي طال المغاربة اليهود، ندرج عنفا آخر نصطلح عليه بالعنف النخبوي، الذي صدر من أحد القيادات السياسية المغربية، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، "محمد بن الحسن الوزاني، الذي أظهر حزبه (الشورى والاستقلال) إبان الاستعمار العداء للسامية" (**كنبيب، 1998، ص 266**) .. إنه عنف مركب وأيديولوجي أملاه الحماس العاطفي الديني والعروبي الناصري لجيل الخمسينات من القرن الماضي، وهي "حيلة من حيل الشعوذة السياسية" (**غارودي، 2002، ص 3**) التي يُراد بها كسب القاعدة الجماهيرية. وينضاف إلى الأصناف الأخرى من العنف (العوام والنخبوي والاقتصادي) التي تعرض له يهود المغرب، عنف آخر نسميه بالعنف الاستعماري، إذ "منحت القوى الأوروبية (فرنسا واسبانياو انجلترا) التي استعمرت المغرب حماية لليهود المغاربة وجنستهم" (**كنبيب، 1998، ص 258**)، وأعطتهم جواز السفر، وأصبحوا محميين من قبل الغرب. إن هذا الدعم التاريخي الذي تلقاه المغاربة اليهود من الأوروبيين (الجمعية اليهودية الانجليزية Anglo-Jewish Association، والرابطة الإسرائيلية العالمية Alliance Israélite Universelle) هو الذي ضلل مجموعة من الكتابات التاريخية والانثربولوجية واعتبرتهم أقلية دينية (**أبو إدريس، 2012، ص. ص 69. 79**)، وأضحوا في حكم الأجانب تَسْري عليهم القوانين الأوروبية، وهي امتيازات تاريخية تمتعوا بها، لكن يمكن اعتبار هذه الحصانات التي منحت لهم ضد باقي ساكنة المغرب عنفا وعنصرية تجاه المغاربة أجمعين.

وإذَا كانت الدراسات التاريخية، تصف هوية المغاربة بالتعددية الثقافية، لأنها تَضُمُّ مكونات ثقافية متنوعة، منها، "الأمازيغي، واليهودي، والعربي، والأندلسي، والحرطاني" (**العروي، 2016، ص 59**) فإن أقلام أخرى، تحُسب على التيار الأمازيغي، ترى نقيض ذلك، إذ اعتبرت "هوية المغرب هوية أمازيغية واحدة وليست متعددة" (**بودهان، 2013، ص 19**). وهذا ما أملى على المثقف الأمازيغي، استعمال لفظة "الشعب الأمازيغي" (**المرجع نفسه، ص. ص 21. 22**)، بدل استعمال ألقاب، مثل مكون أو بربري أو شلح أو سوسي، وهو وصف من وجهة نظرنا شوفيني تعصبي عنصري، رفض مثله المغاربة اليهود الذين حين نُعتوا بأسامي موروثة تاريخيا تحمل دلالات قدحية – أشرنا إليها سلفا– ومضمونها عنف إقصائي. ولهذا فقد ناضلوا في المحافل الوطنية والدولية حتى حصلوا على لقب

المواطنة المغربية، باعتبارها حق تتقاسمه مع جميع المغاربة، لأنهم أندادا. يدفعنا هذا المطلب الحقوقي الذي اكتسبه المغاربة اليهود إلى القول إن التمسك بصفاء العرق الذي يتعلق به كل طرف "لا وجود له" (**المرجع نفسه، ص 23**)، لأنه ليس معطى مادي لتحديد هوية الإنسان المغربي (**المرجع نفسه، ص 22**)، فضلا عن أن دماء المغاربة اختلطت بالمصاهرة التي أسهمت فيها الهجرات والمجاعات والأوبئة والجفاف والقحط التي عرفها تاريخ المغرب، مما جعل بعض التأويلات ترى أن هوية المغاربة تقوم على ما تسمية "الأرض الأمازيغية" (**المرجع نفسه، ص 23**)؛ ومسوغ هذا التفسير الذي ربط العرق بالتراب، أن الدراسات التاريخية اعتبرت "الأمازيغ السكان الأصليين في المغرب الكبير" (**الزيني، 2011، ص. ص 11 . 12**). وأفضى هذا النزوع الهوياتي المتعصب للأرض إلى استيقاظ المكبوت التاريخي لدى الأمازيغ، وهو ما يظهر اليوم في شكل عنف جديد يقوده الحراك الاجتماعي ذو النزعة الانفصالية الأمازيغية ضد (المخزن) الدولة العميقة التي تدبر الأزمة "بمسكنات مؤقتة لا يلبث مفعولها أن ينتهي لتتأجج الاحتجاجات من جديد" (**المرجع نفسه، ص 17**)؛ وهذا يعني أن سياسة تعريب المناطق الأمازيغية، تُعَدُّ من وجهة نظر هذا التصور، عنفا مكانيا ومجاليا، لأنه مهما عُربت أسماء الأماكن الأمازيغية واستبدالها بأسماء عربية، وتغيرت ديمغرافية ساكنة المغرب وهمشت اللغة الأمازيغية، وتم محو الذاكرة الجماعية للأمازيغ عبر التاريخ الدموي لبعض الأسر التي تعاقبت على حكم المغرب، فلن يُغير من هويتهم شيئا. هكذا يدافع الأمازيغي المتعصب لأصوله العرقية. لهذا تُعَدُّ الغزوات الأوروبية والفتوحات الإسلامية التي تعرض لها المغرب عبر تاريخه عنفا ضد الهوية واللغة الأمازيغية، ابتدأت من تغيير أسماء وألقاب الأماكن والجغرافيا، واستمرت إلى اليوم مع الدستور الجديد لسنة 2011م الذي شدد على الانتماء العربي للمغرب، واعتبر العنصر العربي "مكوّنا" والعنصر العبري مجرد "رافد، علما أن كلا العنصرين، العربي والعبري، يشتركان في كونهما غير أصليين ولو أن الثاني أسبق وأقدم من الأول" (**بودهان، 2013، ص 32**). يدعو هذا الرأي إلى تحقيق مبدأ المساواة أثناء تصنيف شرائح المجتمع، ويرى أنَّ التحيز في استعمال مفردتي: مكون ورافد، يُعَدُّ من وجهة نظره عنفا تصنيفيا، ويتساءل كيف يُعقل أن يُصنف العرب مكونا ويُعَدُّ اليهود وافدا؟ علما أن اليهود لهم فضل السبق الوجودي بأرض المغرب عن العرب "الفاتحين". ولهذا لا يقبل الأمازيغي أثناء تحديد أصوله التاريخية أن يصنف ضمن خانات، من قبيل المكون أو الرافد، كما يرفض إدراجه ضمن الأمة العربية أو المغرب العربي الكبير، لأنها نعوتات من وجهة نظره تسلب هويته الأمازيغية، وفي هذا التجريد اغتراب وعنف رمزي ومحو لذاكرته الجماعية واستلاب لها في أفق إبادة رمزيته التاريخية والثقافية وجعله نسخة واحدة كباقي الآخرين، مما جعلنا نتساءل: ألا يُعَدُّ هذا شعورا بفوبيا الاندثار التي يؤمن بها الغلاة من الأمازيغ ؟

يرفض المثقف الأمازيغي نعته بالبربري، لأن هذا الوصف هو بمثابة عنف حضاري وجغرافي وعرقي تجاه هذه الساكنة الأصيلة الذي سيستمر مفعوله إلى الآن ويأخذ ألقابا تبخيسية من قبيل:("كربوز"، "شْلِيّحْ"، أو شَلَّح أو أشْلْحِي: ومعناها العاري من اللباس)، وتطلق هذه العبارات اللغوية شتيمة على السبايا الجواري الأمازيغيات اللائي اختطفن أثناء الفتح/ الغزو للمغرب، وهذا يعني أن هذه النعوتات أطلقت عليهم كرها وليس حبا وهي مسيئة لهم، ولهذا يستنكرونها؛ فهي تَحُطُّ من كرامتهم. ولم يسلم الأمازيغ أيضا من عنف التصنيف، كما هو واضح في شتائم مليشيات البوليساريو ضدهم، إذ يصفون الجيش المغربي تارة بعسكر الشلوح، وطورا ينعتونهم بـ"شليحات مولانا"، ويسمون الأسرى أشد أنواع العذاب كلما أظهروا لكنتهم الأمازيغية، علما أن الأمازيغ يعُدُّون الصحراء أرضا أمازيغية (**الزيني، وبودهان، 2011، ص. ص 11 . 12**) وليست عربية. ولهذا لا نستغرب أن الغلاة من الأمازيغ يُوظفون هذه الضغائن للدعوة إلى الانفصال، مما ولد عنفا بين السلطة وأنصار الانشقاق السياسي، مثلما يعترض اليهودي على أن يُصنف كجالية أو أقلية – كما قلنا آنفا– لأن تلك الأسامي تُعَدُّ عنفا تصنيفا رافقتها أحكام مسبقة وجاهزة. ونعثر على ملابسات تمسك الأمازيغ بلقب الشعب الأمازيغي وتسويغاتها القومية، ما دامت قبائلهم "قاومت الحكم الروماني بشراسة ولم تخضع له ولم تدخل في طاعته" (**الزيني، 2011، ص. ص 11 . 12. 15**) .. هو استعصاء نتج عنه نعته من قبل الإمبراطورية الرومانية بذلك الوصف القدحي

الذي يصدر عن القوي ناحت الكلمات، وهنا يكمن العنف التصنيفي التاريخي؛ ونقيض ذلك، يُفاخر الأمازيغي بلقبه هذا الذي يعني (الرجل الحر النبيل)، ونظير هذا العنف الجمعي ما عانى منه أيضا المغاربة السود الذين جُلِبوا من إفريقيا الغربية، وتم تسخيرهم في إقطاعية "البورجوازية المغربية"، وشبيه هذا العنف نفسه أو أقل منه درجة ما تعرض له الموريسكيون المطرودون من إسبانيا، مما يعني أن العنف متجذر في البيئة الثقافية المغربية.

وتُشير الروايات التاريخية إلى فترات التعايش السلمي بين الأمازيغ واليهود والعرب؛ غير أن استوطانهم بالمغرب تخللته حالات من العنف المتنوعة والكثيرة التي عانوا منها من الناحية العلائقية والاجتماعية، لأن التعصب إلى العرق أو جغرافية الأمكنة ترتب عنه حروب المجال، مثل النزاع على مناطق الرعي (اعتداءات الرحل الصحراويين وزحفهم على مناطق جبلية أمازيغية (**يوتوب 2018، اعتداءات الصحراويين الرعاة الرحل على ساكنة سوس**)). إن تكرار هذه السلوكات العنيفة ضد القبائل المحلية من قبل هؤلاء الرحل البدو، يُعَدُّ عنفا وغضا للطرف من قبل الجهات الرسمية التي على تلك التجاوزات؛ وهو بمثابة عنف مسكوت عنه .. عنف نابع من العوام ضد العوام .. عنف دافعه قَبَلِيٌّ وعرقي .. عنف صادر عن عرب رحل يتمتعون بحظوة سياسية ضد أمازيغ يشعرون بالاهانة والتحقير القبلي في أرضهم، ويُراد به إلهاء الناس أجمعين عن تدابير السلطة السياسية. ولم يتوقف منسوب العنف الذي أصاب اليهود والأمازيغ معا، بل امتد ليشمل "الأندلسيين الذين هُجِّروا من إسبانيا بعد سياسة التطهير الديني" (**الكامون، والسقلي، 2010، ص 102**)، واستمرت القسوة تلاحقهم في بلاد الاستقبال، إذ تعرضوا للنهب والسرقة، من قبل الأعراب الذين تسلطوا عليهم وأخذوا أموالهم "لما أُخرجوا على الأمان إلى فاس بعيالهم" (**المقري، 1968، ص 528**)، مما يجعلنا نتساءل: ما موقف السلطة المركزية آنذاك من هذا السلوك العدواني؟ تُحَدِّثُنا كتب التاريخ، أن "السلطان السعدي زيدان (1613 ـ 1628م) سعى إلى حمايتهم والدفاع عن مصالحهم بالتدخل لدى ملك فرنسا (لويس الثالث عشر) لمطالبته بإعادة ما نهب لبعضهم من قبل بحارة فرنسا. وأعطاهم السلطان المذكور سلفا، "حق الاستقرار بمصب أبي رقراق بسلا، وقُدمت تسهيلات لاستقرارهم بتطوان" (**الكامون، والسقلي، 2010، ص 103**). ومن نافل القول، إن الإخباريين هم أيضا استعملوا لفظة الجالية الأندلسية لوصف المطرودين من إسبانيا، وهو نعت شبيه بالوصف الذي أُطْلِق على المغاربة اليهود؛ ويحمل فحوى هذا التصنيف عنفا إقصائيا تجاه هذه الشريحة المجتمعية المغربية، والدلالة السيكولوجية لهذه القسوة التي مورست على المهجرين الأوائل من الأندلسيين، تعني أنَّ "أهل العدوة (المغرب) يكرهون أهل الأندلس" (**المرجع نفسه، ص 104**). ولهذا فإن العنف النفسي الصادر من المغاربة حيال إخوانهم الموريسكيين نرده إلى العداوة التي يضمرونها تجاههم، لأنَّ الأندلسيين كانوا يظهرون الاستعلاء" (**المرجع نفسه، ص 105**) على المغاربة وينظرون إليهم كبدو وأهل خشونة، مما جعلهم يضمرون لهم العداوة التي تظهر تجلياتها في وصف الموريسكيين تارة باليهود، ونعتهم طورا بالفاسيين، خصوصا أنهم يحملون ألقابا لمناطق جغرافية باسبانيا. واحتفظت الذاكرة الجماعية بتداول الحقد التاريخي الذي مضمونه بالعامية المغربية: "اللهم دِي الفاسي إلى الجنة، وَدِيني أنا إلى فاس/ ومعناه: اللهم أجعل سكان فاس من أهل الجنة، واجعلني فقط من أهل مدينة فاس". لا يخلوا هذا المثال الشعبي من ازدراء للأمازيغي والعربي معا تجاه الأندلسيين باعتبارهم دخلاء ووافدون على المغرب، حقد توارثته الأجيال من المغاربة، إذ جعلوا من الفاسي موريسكيا، وهو عنف مجتمعي، محتواه طبقي وأصوله تاريخية، خصوصا أنهم "ازدادوا منهم نفورا، لذا لم نجد أندلسيا إلا مبغضا بربريا وبالعكس" (**المرجع نفسه، ص 105**). ويحمل هذا الوصف التاريخي صورة للعلاقات المتوترة بين مكونين ثقافيين استمرت بين الأجيال، تندس في اللاشعور التاريخي والثقافي للمغاربة، قوامه نفور اجتماعي من المهجرين من ضفة البحر الأبيض المتوسط؛ لكن السؤال المطروح : هل استمر كره المكونات الثقافية المغربية الأخرى (مثل العرب والأمازيغ والسود) للمغاربة الأندلسيين، رغم مرور قرون من المصاهرة التي تمت بين الأجيال؟

تُحرك رذائل السياسة وصكوك الاتهامات التي يتم تبادلها بين مكونات المجتمع أثناء الانتخابات – في كثير من الأحيان – نعرات العرق والتاريخ والمتاجرة بالدين، فلا تتحمل فاس والمدن العتيقة التي اختارها الأندلسيون وطنا لهم وزر السياسية ومساوءها. ويظهر أثر الحقد التاريخي الذي سكن الريفيين والجبليين إزاء ما بناه الموريسكيون في مدينة تطوان، إذ "كانوا يهدمون بالليل ما بنوه بالنهار من أسوار وأبراج" (**داود، 1959، ص. ص 93. 94**). كما لا يمكن فهم عنف التدمير الذي طال ما شَيَّده الأندلسيون إلا بالوقوف على الحظوة الطبقية التي انفردوا بها من "رئاسة المدينة وزعامتها الروحية والاجتماعية" (**المرجع نفسه، ص 98**)، مما مكنهم من الهيمنة الاقتصادية والسياسية على مجريات المدينة، وأفضى إلى صراع بين مكونات مجتمع مدينة تطوان التي احتضنتهم؛ ويعكس هذا أيضا، صورة مشحونة بالعنف والكره ترسخت في الوعي الجماعي للمغاربة، فأضحت صورة الموريسكي رمزا للثراء والسلطة ومجانبا للسلطان (**وندوس، 1994، ص 126**) الحاكم بأمر الله ضد إرادة الشعب. وتكررت أيضا صورة العنف التاريخي نفسها بين سكان فاس والأندلسيين، إذ "وقعت فتنة بينهم ومات بعض الناس وسلب كثير" (**القادري،1977، ص 336**). يُومئ هذا المشهد التاريخي إلى وضعية الاستبعاد الاجتماعي التي تعرض لها هذا المكون البشري بمدينة فاس، ثم مدينة سلا، إذ يبدو تأثيرهم واضحا على مستوى العمران وهيمنتهم أيضا على "الحياة الاقتصادية للمدينة والتجارة مع إفريقيا والجمهوريات الإيطالية" (**كينث، 2001، ص 41**). ويبدو أن تأثيرهم الاقتصادي والتجاري والعمراني، كان سببا من أسباب نفور المغاربة منهم، وهو عامل يُساعدنا على فهم العنف الإقصائي والرفض الاجتماعي الذي تعرضوا له، خصوصا أن الكثير منهم اغتنموا من البحر: كانت أسطورة الأدميرال عبد الله بن عائشة خير مثال عل ذلك (**السائح، 1972، ص. ص 128ـ 130**). واحتكروا أيضا التجارة الداخلية في مدينة فاس (**الكامون، والسقلي، 2010، ص 109**)، واستطاعوا بذكائهم وخبراتهم السيطرة على التجارة الدولية، وترتب عن ذلك نشوء فتنة بين سكان عدوتي القرويين والأندلسيين (**القادري، 1977، ص 336**) أدى إلى ترسيخ عنف تاريخي واجتماعي طبقي تجاههم باعتبارهم فئة دخيلة على الجسد الاجتماعي المغربي، ومازال مفعول هذا الحقد الاجتماعي ساري التأثير تجاههم إلى اليوم؛ فقد تَوَغَّلُوا في الاقتصاد وتَزَلَّفُوا إلى السلطة الحاكمة، وأضحى لهم شأن في السلطة العلمية.كما تظهر تداعيات العنف الرمزي بينهم في التقسيم الثلاثي لسكان فاس (عُدْوات اللمطيين والقرويين والأندلس) أدى أيضا إلى إذكاء النعرات العرقية داخل مدينة فاس التي تظهر أثناء الحملة الانتخابية، علما أن السلطان العلوي سليمان (1760-1822م) قرب إليه أهل الأندلس، نظرا "لخبراتهم في الصناعة" (**داود، 1959، ص 97**) والسياسة والإدارة التي اكتسبوها أثناء إقامتهم بالأندلس، وهو ما ترتب عنه تاريخيا ثورات اجتماعية وعصيان مدني، لأن المخزن السليماني آنذاك لجأ إلى تعيين قائد منهم على مدينة فاس (**السملالي وآخرون، 1993، ص. ص 34 . 35**).

إن من بين العوامل التي أزمت العلاقة بين المغاربة والأندلسيين وأثرت سلبا على النسيج الاجتماعي المغربي، عامل السيطرة على التجارة الداخلية والخارجية والانفراد بعائدات القرصنة البحرية، فضلا عن الطموح السياسي الذي كان واضحا لديهم في كل المناطق التي استقروا بها كتطوان (**الكامون والسقلي، 2010، ص 109**)، وارتكبوا مذابح في حق أعوان المخزن (المرجع نفسه، والصفحة نفسها)، واستبدلوا قواده المخلصين بقواد جيش العبيد؛ ولم يتوقف عنفهم السياسي في الجرائم التي طالت مغاربة الداخل، بل امتدت رغبتهم السياسية إلى "تأسيس جمهورية أبي رقراق بمدينة سلا" (المرجع نفسه، والصفحة نفسها)؛ وتولى هذا الكيان السياسي تأسيس علاقات دولية دون أن يُعِيروا أي اهتمام للسلطة الحاكمة بفاس، وشكلت أطماعهم الدنيوية والفتن الداخلية التي تسببوا فيها (**أبي زرع، 1972، ص. ص 78. 79**) عاملا للنفور الاجتماعي منهم، لأنهم رغبوا في الاستلاء على السلطة التي فقدوها بالأندلس، فأردوا أن يُعَوِضوا ما ضاع منهم على حساب أهل الأرض الذين استضافوهم بعد أن طُردوا من ديارهم. ولم تكن الرغبة السياسية مبررا واحدا ووحيدا لفهم ردود أفعال المغاربة العنيفة تجاه الأندلسيين الفتانين، بل إن العنف الذي عانى منه هؤلاء له تسويغ أخلاقي، لاسيما أن

الوفود الأخيرة من الموريسكوس الذين "تخلقوا بأخلاق النصارى وكانوا يتعاطون الخمر ويأكلون لحم الخنزير ونساؤهم تخرجن سافرات، الشيء الذي لم يرق المغاربة فكانوا بهذا يلاقون معاملة سيئة ونفورا من المغاربة" (**قشتيليو، 1999، ص 14**).

استعرضنا أنواع العنف التاريخي الذي طال فئة المهجَّرين الأندلسيين، واكتسبوا مع مرور الزمان هوية مغربية، خصوصا بعد اندماجهم في المجتمع المغربي، حيث تمكنوا من التدرج الاقتصادي والسياسي وتقلدوا مناصب مهمة في هياكل دولة السلطان (منذ المرينيين)، واستطاعوا أن يجعلوا من ثقافتهم ثقافة المركز التي صدروها إلى الأطراف (**القدوري، 2001، ص. ص 83 . 89**)، وهو ما نلاحظه في الموسيقى الأندلسية والطرب الغرناطي التي "تُداع في الأعياد والأفراح وتُبَثُ منذ سنوات" (**المرجع نفسه، ص 84**)، أيام الأعياد الوطنية والدينية بالإذاعة الوطنية، مما جعل البعض يتساءل عن الخلفيات السياسية التي أقصت الأنواع الأخرى من الموسيقى المغربية، كالحسانية الصحراوية واليهودية والأمازيغية أثناء هذه المناسبات المقدسة؛ ويُعَدُّ عدم إدراج هذه الألوان الغِنَائِيَّة المخْتَلفة بالقنوات السمعية البصرية المغربية عنفا موسيقيا طبقيا، وتَحَامُلاً ضد التنوع الموسيقي الذي يزخر به المغرب، وهو ما يُفسر أن المسيطر سياسيا والمحتكر اقتصاديا هو الذي يتحكم في أذواق الناس، ويملأ أذانهم بالإيديولوجية الموسيقية التي يَسْتَسِيغُها؛ ويعني هذا الأمر أيضا أن بعض المسؤولين يجهلون ثقافة سكان الصحراء وينتقصون من تقاليد أغاني أهل الجبل ويعيبون عاداتهم، ويستخفون من فن العيطة كموسيقى تراثية ميزت "عرب" المغرب وَيَعُدُّونها من خسائس الفنون (**نجمي، 2007، ص. ص 61 . 67**). إن هذا التمييز الجغرافي، هو تمييز عنف مؤسساتي وإعلامي؛ لأنه يقصي أنواع أخرى من الغناء المغربي، مثل الغناء الذي يُعرف به أمازيغ الأطلس، أو ما يُعرف في المتداول اللغوي الشعبي بشيخات الأطلس، حيث إيقَاعَات الرَّقص تُوحي إلى المجون والفسوق، وهو تسويق إعلامي للفن المنحط نظير الرذيلة التي تحمل معاني الدعارة والخمر. وتُعتبر هذه الدعاية لهذا النمط من الغناء عنفا وتشويها لأنغام الموسيقى الأمازيغية الأصلية، منها «أحواش» و «أحيدوس» . أما رقصات «الشيخات" فليست من التراث الأمازيغي في شيء، وإنماهي بدعة أُقحمت فيه على يد قيّاد الاستعمار استوردوها من المحلات المشبوهة التي تكاثرت في المدن المغربية طيلة عهد الحماية" (**شفيق، 1988، ص 69**).

اشتكى المغاربة الأمازيغ والعرب من هيمنة الأندلسيين على الاقتصاد ودواليب السياسية، رغم أن ما تعرض له هؤلاء في بداية نزوحهم الاضطراري إلى المغرب يُعَدُّ عنفا تاريخيا؛ لنتأمل دلالة اسم الموريسكيين Los Moriscos الذي يعنى العرب الأصاغر، ويصطلح عليهم أحيانا العرب المتنصرين (**قشتيليو، 1999، ص.ص 3. 11**). نقرأ في هذا التلقيب عنفا، يماثل عنف الألقاب المستعملة لوصف المغاربة العرب: منها لَعْرِبَان أو لَعْرُوبِي، أو مستعربة، أو قومجيون، أو عربجية التي تُناظر الصور المبخسة التي أُطلقت على الأمازيغ التي أشرنا إليها آنفا منها (كربوز، شليح...)، وهو شبيه بالعنف التصنيفي الذي استعمله الأمازيغ ضد المغاربة اليهود، منه "أُودَاي"، ومعناه الشخص الخوَّاف. علما أن "التصغير يراد به التقبيح" والازدراء (**الكامون، والسقلي، 2010، ص 119**)، وهي صور من العنف الاجتماعي التي تنسجم مع الألقاب التحقيرية التي أطلقها الأمازيغ على السود، كما أشرنا إليها سلفا، منها، اسمقان، واسمخان، وأبخان، والحرطاني، وأسوقي. ثم إن انغراس المهجَّرين الأندلسيين بالمغرب، نجد مبرره في ما احتفظت به الذاكرة الجماعية للمغاربة بألقاب المطرودين من الأندلس ومازال أصحابها يحملون أسماءهم الموريسكية القديمة، مثل ملينة، ومرتين، ومراريش (مورااليس) والطريس، وبرمنجو، ومرشيتة، وقشتيليو، وركينة، وراغون وغيرها (**قشتيليو، 1999، ص. ص 3. 15**)، مما يعني من جهة أولى احتفاظهم بكنايات بلداتهم الجغرافية الإسبانية وحنينهم إلى الوطن، ويعني من جهة ثانية، انصهارهم في ثقافة المغرب. وينطبق الأمر عينه على اليهود الذين حملت ملاحاتهم، أسماء المناطق الجغرافية التي استوطنوها، قبل أن يرحلوا إلى أرض فلسطين المحتلة، وناضل الباقون منهم في المغرب لكسب اعتراف بهم كمواطنين مغاربة (**زوكاغي، 2017، ص 163**) لا تمَيِزهم انطلاقا من عقيدتهم الدينية كيهود مغاربة، وفي تقديم الثاني على الأول يُعَدُّ عنفا تصنيفيا وعنصرية تجاه هذا المكون الثقافي. لكن إعطاء الأولوية للهوية الوطنية على الهوية

الدينية لمنح شرعية لكيان ثقافي بالمغرب، يُعَدُّ عنوانا للتطبيع، لأنه أدمج الديانة مع العرق، ولا يشفع التاريخ الطويل لليهود بالمغرب أن نزيل عن أذهان الكثير منهم الولاء لإسرائيل، كما يقول قائل.

ومن جهة أخرى، لا نرد العنف المدون في كتب التاريخ إزاء الموريسكين بسبب تغولهم اقتصادا وسياسة (**قشتيليو، 2001، ص 31**)، بل نرده أيضا إلى أن طبيعة "الاختلاف في السلوك الاجتماعي بين الفئتين هو السبب في نشوء هذا النفور" (**الكامون، والسقلي، 2010، ص 111**). ويُعَدُّ هذا التباعد الاجتماعي من بين مكونات المجتمع عنفا مجتمعيا وُرث بين الأجيال ومازال يظهر في الممارسات السياسية وفي التموقف المجتمعي بين شرائح المجتمع؛ ويبرز جليا أثناء انتخاب أعضاء البرلمان المغربي، حيث تنتصر العصبية القبلية على البرنامج السياسي المخصي أصلا. كما أن الأندلسيين احتفظوا ببعض "العادات والتقاليد المكتسبة من إسبانيا، وحملوا معهم سلوكا دينيا معينا، وهذا ما جعلهم موضع شك من لدن السكان المحليين" (**المرجع نفسه، ص 112**)، ويحمل هذا النعت السلبي تجاه الأندلسيين في طياته عنفا تصنيفيا، مَرَدُّهُ جهل المغاربة بعقيدتهم، مما "جعل اندماجهم في المجتمع المغربي يتسم بالصعوبة، وأدى بهم إلى انعزالهم في مناطق معينة" (**المصدر نفسه والصفحة نفسها**)، وهذا ما يبرر التساؤل التالي: لماذا أضمر المغاربة الحقد تجاه بني جلدتهم المسلمين من الأندلسيين؟

نعثر على مبرر منطقي يُشير إلى أن الأندلسيين قد عُرفوا "بفصاحتهم في اللغة العربية" (**ابن الخطيب، 1977،ص 140**)، بخلاف "بداوة" العرب والمستعربة من المغاربة، إضافة إلى "تميز لغة الأندلسيين العامية عن لغة المغاربة" (**الكامون، والسقلي، 2010، ص 116**)، سواء في النطق أو استبدال حرف بآخر أو حذف حرف أو زيادة حرف أو التصغير في الكلمات وأسماء الأشياء (**القرطبي، وآخرون 1975، ص. ص 285. 286**)، فاختلفت العامية الأندلسية عن العامية المغربية، أو بالأحرى عن اللغة الأمازيغية. لذا كان يُنظر إلى هؤلاء الموريسكيين كنخب تمتعوا بحظوة السلطان المغربي المريني **والسعدي** (**القدوري، 2011، ص 89**) الذي مدَّ لهم يد العون واستوزرهم في بلاطه (**كامب، وقشتيلي، 2014، ص 177**)، واشتغل آخرون في سلك الجندية آنئذ (**قشتيليو، 1999، ص 27**)، وأُقْحِموا في الجيش لغزو السودان قصد جلب الذهب والعبيد (**رزوق، وقشتيليو، 1998، ص 184**).كما نرجع العنف الذي تعرض له هؤلاء إلى وجود "اختلاف كبير في العقلية والثقافة والعادات وفقدوا التحدث باللغة العربية، بحيث أصبحت لغتهم مشوهة باللغة الإسبانية" (**قشتيليو، 1999، ص. ص 31. 32**)، وشكل هذا التنوع اللغوي عاملا لفهم التباعد الاجتماعي بين المغاربة وعرب الأندلس، وأفضى في كثير من الحالات إلى التكتل ضمن جماعة لغوية نفسية لإعلان الحرب على الجماعة اللغوية العرقية (إما على العرب أو المستعربة أو الأمازيغ أو اليهود)، الشيء الذي يَنِمُّ عن الهوة اللغوية والثقافية بين هذه المكونات الاجتماعية رغم انتمائها لكيان سياسي واحد. ثم إن انطواء كل جماعة لغوية أو ثقافية وحنينها إلى موروثها التاريخي، كما هو الشأن بالنسبة إلى الموريسكيين الذين وجدوا أنفسهم بين منزلتين: الاندماج والانعزال (**القدوري، 2001، ص 75**) لا يختلفون في هذا الشأن عن حنين الأمازيغ والعرب واليهود إلى قوميتهم؛ لكن الاستمرار في التعصب إلى هوياتهم المتنوعة قد يُوقِد نار الفتنة داخل المجتمع، ويؤجج العداوة بين أطرافه، ويوقظ الحقد العصبي بين مكوناته.

إن المغاربة الأندلسيين عانوا في بلاد الاستقبال أشكالا من العنف المجتمعي، بسبب ما حققوه من متاع السياسة والاقتصاد، وساعدت معرفتهم باللغات الأوروبية بالاستفادة من التجارة الدولية، ومن الاشتغال في سلك الدبلوماسية (**قشتيليو، 1999، ص 37**)، وجلب إليهم بروزهم في الصناعات والعمارة الويلات من الحقد المجتمعي التي لم تتوقف إزاءهم. فإذا اعتذرت الدولة الإسبانية من اليهود المنفيين من الأندلس بسبب ما لاحقهم من ظلم أيام طردهم، فإنها أهملت آخرين "علما أن معاناة الموريسكيين كانت مماثلة لهم إن لم تكن أشد وأقصى" (**القدوري، 2001، ص. ص 75 . 76**). لذا نرد هذا الجور الذي طالهم إلى خلفية سياسية وملابسات حضارية ودينية، تتمثل في تنصل الدولة العميقة في إسبانيا من مسؤوليتها التاريخية في استعمال الغازات السامة أثناء حرب الريف. إن ل تقديمها

للاعتذار للأندلسيين نظير ما قدمته لليهود سَيُجْبِرها أمام المنظمات الدولية بمنح تعويضات مادية للمغرب، وهو الاعتراف الذي ستستغله الدولة المغربية لمطالبتها بالخروج من سبتة ومليلية المدينتين المغربيتين المحتلتين. ولهذا لن يأت الاعتذار للمغاربة الموريسكيين الذين تعرضوا لأنواع من التنكيل والمحن (**قشتيليو، 1999، ص. ص 55. 80. 81**) من قبل الأسبان، فضلا عن المحاكمات الدينية العنصرية القاسية (**دومينقير، وبرنارد بنشت، 1988، ص 270**) التي تعرضوا لها من قبل محاكم التفتيش الدينية بإسبانيا، فاكتفوا بالاعتذار لليهود المغاربة فقط. ويُعَدُّ هذا الاستكبار عنفا دوليا تجاه الأندلسيين ينضاف إلى الكراهية التي تلقوها من بني جلدتهم بالداخل. وإذ يرفض يهود المغرب وَصْفِهم بالأقلية أو الجالية، فلأنهم يَعُدُّون أنفسهم مغاربة؛ فقد رُفض هذا النعت الذي وُصف به "الأندلسيون" (**القدوري،2001 ، ص. ص 79. 81**)؛ فملابسات هذا العنف التصنيفي تجاههم يعود في أحد أسبابه إلى احتكارهم للاقتصاد والتجارة الخارجية وسيطرتهم على القرصنة البحرية (**قشتيليو، 1999، ص 34**) وخبرتهم الطويلة في هذا الميدان، وتشييدهم لعمران شبيه لما خلفوه في ديار المنشأ بإسبانيا (الأندلس). وهناك من عَدَّهم "طبقة بورجوازية مدنية" (**القدوري، 2001، ص 83**). وإذا كان الأمر كذلك، فإن التساؤل التالي يطرح نفسه: لماذا لم تُسهم هذه الشريحة المجتمعية الحاملة لقيم الحضارة الأوروبية في نقل نهضتها إلى المغرب، لاسيما أن أوروبا كانت في صحوتها الأولى من التقدم، مثلما أسهمت بورجوازية فرنسا في تحرير بلادها من قبضة الحكم المطلق ودفعت بعجلة المجتمع الفرنسي إلى الحرية والديمقراطية ؟

تُعتبر هذه المقارنة مغامرة، ويعتبر السياق التاريخي مختلف، ويعتبر تاريخ الذهنيات بين بلدان المغرب وإسبانيا وفرنسا متنوع؛ ورغم تشابه إيقاعات السلطة الحاكمة للسلطة المستمدة من السماء، لكنها متفاوتة من حيث التركيبة المجتمعية ومتباينة في درجة انغراسها ورسوخها الذهن والوعي الجماعي، وبالتالي فالعنف الذي تَوَلَّد عنها مختلف؛ ولا يمكن فهم إشكالية التخلف والتقدم بين الشعوب إلا بتفكيك مسار العنف الذي وُلِد من داخل رحمها.كما أنه لا مجال لإنكار "التأثيرات الأندلسية التي لا زالت واضحة في كل مجالات الحياة المغربية، والتي تعكس جوهر الشخصية المغربية" (**القدوري، 2001، ص 84**) ذات المشارب المتعددة، تَنَوُّعٌ أجبر المغرب في تاريخه الحديث والمعاصر بالانفتاح على العالم الخارجي، لأن "المغاربة قبلوا بالاتصالات والتلاقحات الثقافية ورفضوا الخضوع والسيطرة بالقهر" (**المرجع نفسه، 2001، ص 89**)، ما يفسر كرم المغاربة مع الأجانب، ويُعَلِّل أيضا، أن بعض المغاربة يجهرون بالإلحاد أو يظهرون المثلية الجنسية أو يُفْطرون نهارا في شهر رمضان علنا، وأحيانا آخر قد يَهجر المغربي الإسلام ليعتنق الديانة المسيحية، وهي اختيارات جُوبهت من قبل عوام الناس بالعنف تجاه "المتمردين" من المغاربة على قيم المجتمع. ولم يتعرض الأمازيغ واليهود والسود لعنف الألقاب التي أنتجتها معامل الكراهية بالمجتمع المغربي فحسب، بل أصابت ويلاتها أيضا الأندلسيين الذين لقبوا بِ"بنصارى قشتالة" (**المرجع نفسه، ص 85**)، ويُعَدُّ التنابز بالألقاب في هذه الحالات من وجهة نظرنا عنفا معنويا. ولهذا نعزو هذا العنف الذي جُوبِه به الأندلسيون وأضمروه في أنفسهم إلى كبريائهم وترفعهم عن الناس، وادعاءهم أنهم "أصحاب حضارة" (**المرجع نفسه، ص 86**)، مما أملى على المغاربة جعلهم في حكم الكفار، وهو عنف تصنيفي حيث تُشكل الفتاوي الدينية (الونشريسي،1981، ص 119) في هذا الباب، بيانا واضحا حول الأفعال المشينة للأندلسيين (**القدوري،2001 ص 86**)؛ فاستكبار هذه الأقلية "وشعورها بالتعالي والتفوق تجاه المغاربة" (**المصدر نفسه والصفحة نفسها**) أدى بها إلى تأسيس كيانات سياسية مستقلة" (**قشتيليو، 1999، ص. ص 31. 39**)، والتحق بهم قراصنة أوروبا، وتواطئوا مع الغرب ضد سيادة البلاد (**القدوري، 2001، ص 87**)، مما أفضى إلى تشكل وعي حذر تجاههم من قبل السلطة الحاكمة آنذاك. وَعُدَّ هذا التحامل التاريخي مع الأجانب، تفسيرا نسوغ به التباغض الاجتماعي تجاه هذه الشريحة من قبل عوام الناس الذين ترسخت لديهم قناعات وصنفوهم من ذوي النفوذ السياسي وأصحاب الثروة والجاه، يعني سيادة عنف طبقي؛ فمثلا هذا "الرباطي المنحدر من الأصل الأندلسي يشعر بالتعالي والتفوق ويؤمن بأنه أكثر حضارة وأنه متأصل ثقافيا ويحتقر الآخرين ولا يود الاختلاط بهم، أُسَرٌ مغلقة لا تتزوج إلا فيما بينها وتسهر على تلقين أبنائها هذا السلوك حتى تستمر

العادة ويستمر الانعزال" (**المرجع نفسه، ص 87**)؛ وقاد هذا الابتعاد الاختياري لهذه الأقلية إلى نفور اجتماعي حيالها، وهو ما اختزنته الذاكرة الجماعية للمغاربة في الحكم الوصفي الذي يتداولونه فيما بينهم، والذي يقول بالعامية: "الله يَنَجِيك من مسلمين دْيَالْ الرباط/ معناه اللغوي: أسأل الله أن يحفظك من مسلمي مدينة الرباط". علما أن دلالته العادية تختلف عن الدلالة السياسية التي تعني مجمل الأحكام التي أصدرها العوام على كل من تقلد تسيير الحكومات المغربية منذ الاستقلال إلى اليوم، لأنهم لم يفوا بالوعود التي فرضوها على أنفسهم تجاه المواطنين. أما دلالته التاريخية فهي تستبطن عنفا ضد سكان مدينة الرباط من أصول موريسكية الذين كانوا يشبهون النصارى في كل شيء، مما أثار حفيظة السكان المحليين حين "شككوا في إسلامهم" (**قشتيليو، 1999، ص 24**)، الشيء الذي أجج "التنافر بين التركيبات البشرية لضفتي أبي رقراق" (**كينيث، 2001، ص 64**)؛ واحتفظت الذاكرة الجماعية للمغاربة بالإرث القديم للمطرودين من إسبانيا، مما أفضى إلى بروز – فيما بعد – معاني أخرى من العنف، هي بمثابة أحكام القيمة الجاهزة التي تُعَمَّم على سكان مدينة الرباط من خلال إنتاج الشائع والقديم من التمثلات الاجتماعية التي من شأنها أن تُضْعِف تعاضد لحمة المجتمع المغربي؛ ولعل نعتهم في البداية بـ" النصارى القشتاليين"، ثم فيما بعد بـ "لَمْسْلْمِين دْ الرباط"، يتحدث الرباطيون في المقابل وبسخرية موازية عن أهل سلا، بقولهم إن هؤلاء "كَيْحَمَاقوا مع العصر/ أي: يصابون بالحمق بعد صلاة العصر"؛ غير أن هذه الكراهية المتبادلة بين أهل الرباط وسلا تحولت إلى مجرد مزاح، يُعَبر عن ذلك مثل سديد: وخَّا يَوَلِّي الوَادْ حليبْ والرَّمْل زْبيبْ ما يْكُونْشِي الرباطي للسلاوي حْبِيبْ" (**المرجع نفسه، ص. ص 64. 65**)/ ومعناه: مهما تُصبح مياه واد أبي رقراق حليبا وتصير رمال البحر الأبيض المتوسط المحاذي للوادي زبيب العنب، فلن يتخذ ساكنة مدينة الرباط من أهل مدينة سلا أخلاء لهم"؛ وهذا يعني، أن مفعول الكراهية التاريخية انتقل بين سكان المدينتين الجارتين ليسري تأثيرها على المغاربة أجمعين، خصوصا على مستوى النكتة أو المزاح أو السخرية، كما يأخذ أحيانا اتجاها فيزيقيا يبرز في شغب ملاعب كرة القدم بين الفريقين الجهويين.

وطُعمت هذه الكراهية المجتمعية تجاههم من خلال عنف الألقاب التي وصفوا بها مثل لقب "الموريسكوس"؛ وهو لقب لا يروقهم، لأنه يُعَدُّ وصمة عار على جبين حامله" (**قشتيليو، 1999، ص 24**)، وهو لقب لا يجوزونه، لأن معناه مشحون بالرفض الاجتماعي .. وهو نعت شبيه بحرب الألقاب التي وُصف بها كل من الأمازيغ واليهود والعرب والسود على حد سواء، ما دامت معانيها قدحية أنتجتها طبيعة المجتمع المركب؛ ولإيقاف عنفها، لا محيد عن المساواة وتحقيق العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة بالتساوي.

طُرد عرب الأندلس من إسبانيا واتخذوا من المغرب وطنا لهم، واستقروا كمجموعات متجانسة ومغلقة، ووظفوا كترجمان في قصور سلاطين المغرب الذين اتخذوهم عساكر.كما "اتَّخَذَوا أيضا دعامة لجنود السلطان العلوي إسماعيل، وسُمِوا "بجيش النَّار" (**المريني، 2011، ص 97**). وشكل تَمَلُّقهم لدوائر الحكم بالمغرب عامل نفور المغاربة منهم؛ فتولَّد عن ذلك رفضا جماعيا لهم، قبل أن تستعمل السلطة السياسية الجديدة (السلطان العلوي رشيد سنة 1668م) العنف تجاههم، بحيث أنهى حكمهم الذاتي وأدمجوا بالقوة في النسق السياسي المغربي. ويُشكل العنف الذي طالهم عنفا مزدوجا: أوله صادر من العوام، وثانيه نابع من السلطة الحاكمة، فضلا عن أنهم كانوا أداة لممارسة العنف حيال الأفارقة الذين جلبوا إلى المغرب قهرا؛ فقد كانوا ضحية للعنف المجتمعي الذي لم يقبلهم طورا، وطورا آخر مارسوا بدورهم العنف بمعية السلطة آنذاك تجاه المغاربة السود، واستمروا في ممارسة عنفهم الطبقي واللوني ضد هؤلاء، قبل مجيء الاستعمار بقليل، إذ نسجوا خيوطا محكمة في السياسية والاقتصاد والتجارة، فهيمنوا على تجارة "العبيد"، وكانوا منفردين بجلبهم من إفريقيا وآخرين كانوا يسوقونهم من جنوب المغرب نحو المدن الكبرى ليشتغلوا في المنازل أو يُستعبدوا في مزارع الأثرياء، قبل أن يمنع الفرنسيون هذه التجارة البغيضة.

وفي سياق آخر، لا يختلف خطاب العنصرية الذي يرفعه غلاة الأمازيغ من خلال ادعائهم أنهم أصحاب الأرض وينادون "بالقومية الأمازيغية على شاكلة القوميات الأوروبية" (**بلكا، وحراز، 2014، ص 9**) عن خطاب اليهود الذين بدورهم يزعمون أنهم أسبق زمنيا

من العرب في المغرب، وهو خطاب عنصري شبيه بإيديولوجية الإسلاميين المتطرفين الذين يَدَّعُون أنهم أحفاد الفاتحين حيث نهضوا من جديد ليتموا رسالة الإسلام وينشروها بعد أن تقاعست السلطة عن الاهتمام بها، كما يزعمون، فشرعوا في تكفير المجتمع. ولا يختلف هذا الخطاب التكفيري عن خطاب الأندلسيين المهجرين من إسبانيا الذين يعتقدون بدورهم أنهم أهل حضارة ومدنية (**قشتيليو، 1999، ص 32**)؛ لكن الحلقة الأضعف في تركيبة المجتمع المغربي هم المغاربة السود من الأصول الإفريقية. وأمام هذا النسيج الاجتماعي المتعدد، سارعت الدولة إلى تبني سياسية التقسيم الجهوي – وإن كانت له محاسن – غير أن سياسة الجهة التي رُفِعت كإستراتيجية سياسية قد تُذْكي النزعة القَبَلِيَّة، كما أن العمل بالتوظيف بالتعاقد جهويا، من شأنه أيضا أن يُكرس الاختلالات بين الجهات والأقاليم، ويُعمق جراح الوطن، ويُوقد النزعات الانفصالية، ويُشعل وحش العرقية النائمة، ويَشل حركة الاقتصاد؛ فهو يُضعف نشاط كراء المنازل لدى الأسر التي تعتمد عليه كمورد رئيسي، ويُعطل بيع منتوجات الصناعة التقليدية في كل منطقة، نحن هنا أمام عنف المجال ضد الوطن الكل. فإذا أقرت الدولة المغربية بسياسة عدم التمركز، سنرى أن العمل من خلال إنشاء وزارة الثقافات بدل العمل بوزارة الثقافة الوحيدة هو البديل لفهم خصوصية كل جهة معينة من المغرب، لاسيما أن التنوع الثقافي يفرض نفسه حيث يُميز التركيبة السكانية للمغرب من عرب وأمازيغ ويهود وموريسكيين وسود، تعايشوا قرونا، وشكل هذا النسيج الاجتماعي كتلة واحدة مختلطة يصعب التفريق بين مكوناتها العرقية أو القومية (**بلكا، وحراز، 2014، ص. ص 7.8**)؛ ثم إنَّ سن قرارات من قبل المسؤولين دون علمهم بخصوصية المنطقة واطلاعهم على تاريخها يُعَدُّ عنفا رسميا. وهذا ما جعل الأمازيغي المثقف يحتاط من استعمال الفرز الهوياتي التالي: المغرب العربي، لأنه عنف تصنيفي، لكنه يطمئن إلى ألقاب أخرى مثل، دول شمال إفريقيا أو المغرب الكبير، على غرار رفض يهود المغرب أن يُنعتوا بأهل الذمة؛ أي تقييد انتمائهم إلى عقيدتهم الدينية؛ وعليه، فهم يفضلون تحديد هويتهم بالانتساب إلى أرض المغرب أولا، وإلى الديانة ثانيا؛ وغير ذلك يُعَدُّ إقصاء اجتماعيا وتمييزا عنصريا، مما يجعلنا نتساءل هل هو تكتيك صهيوني لاختراق العالم العربي؟

لا تسعفنا هذه المقالة أن نجيب على هذا السؤال، لكن يمكن القول: إن بعض المغاربة اليهود المستقرين في المغرب، أبانوا عن مغربيتهم ضد الكيان الإسرائيلي في كثير من المواقف. وفي المقابل، كان الأمازيغ يَدْعُون إلى تعميم اللغة الأمازيغية على جميع الإدارات المغربية، وكان أهل لغة الضاد من عرب مغاربة هم أيضا يشتكون من دعاة الفرنكفونية الذين ينادون إلى التدريس بالعامية المغربية، وطالبوا بجعلها "بديلا عن العربية الفصحى، والدعوة إلى ترسيمها دستوريا بدعوى أنها لغة تواصل بين الناس في الحياة اليومية" (**بلكا، وحراز، 2014، ص 8**). ويقوم هذا المطلب العامي على محاصرة للغة العربية والتضييق عليها مستغلا دعوة أتباع اللهجة الدارجة المغربية التي جاءت في "ظل تعثر تجربة التعريب" (**المرجع نفسه، ص 12**) وما ترتب عن ذلك من فشل مشاريع التنمية والإصلاحات، ووَلَّد ردود أفعال سلبية تجاه التيار القومي العروبي، منها الشعارات العنيفة التي رفعها الأمازيغ، مثل (لا عروبة المغرب) و(تعريب المحيط تخريب لهويتنا الحضارية) (**الأوراغي، 2002، ص 142**). و"يزعم الفرنكفوني أن فحوى العربية جهاز قديم لا موقع له في العصر الحديث" (**المصدر نفسه، ص 133**)، ولا يخرج هذا التصور عن دائرة العنف الطبقي البورجوازي، لأنه تصور نخبوي ضد العربية والعرب خاصة والمغاربة المسلمين عامة. وإن كان الأمازيغ يعتبرون سياسية التعريب التي اختارها المغرب في زمن مضى عنفا لغويا ومجتمعيا من قبل الوافدين ضد السكان الأصليين، فإن تدريج (الدارجة المغربية) الأفلام التركية والكورية والمكسيكية والهندية وبرمجتها بالقنوات التلفزية المغربية هو أخطر أنواع العنف؛ بما أنها تمس هوية المغاربة أجمعين، حيث يتم نقل قيم ثقافة مغايرة إلى بيئة ثقافية مغربية دون غربلتها، وما ينتج عن هذا الأمر من استلاب شخصية المغربي؛ ولعل حالة الانتحار التي قلدها مراهق مغربي أثناء مشاهدته لإحدى حلقات مسلسل تركي (**د . ب أ، 2012، انتحار طفل بسبب مسلسل**) مثال صارخ على العنف الاغترابي الذي بدأ ينشأ لدى الناشئة المغربية بسبب "مغربة" المسلسلات الأجنبية التي تؤثر في الأجيال الصاعدة بتشكيل وعي مسطح يُلهي عن القضايا المصيرية للأمة

المغربية، وهو عنف مخطط له، وشبيه بعنف أيديولوجية الدين الجديد (**حجازي، 2005، ص 233**) الذي يبرز في ملاعب كرة القدم. وهناك من استعمل سلاح العرق والعصبية القَبلِيّة لإقصاء كل مَن ليس مِن عشيرته، ونقيض ذلك، هناك من استعان به لكي يتسلق طبقيا، ومَكَّنَه من التدرج في المجتمع مالا وثروة وجاه وسلطة، مثل تجار الدين الذين وظفوا المعتقد الروحي لقضاء مآربهم الخاصة؛ فقد استعانا بالعصبية القبلية أو العقيدة الدينية لبلوغ محاسن الدنيا وزخرفها (ما يحدث مثلا في مباريات التوظيف دليل على ذلك)؛ كما أن هذه الهشاشة الاجتماعية من شأنها أن ترفع منسوب الكراهية بين مكونات المجتمع المغربي، وتولد عنفا في المستقبل، فلا أحد يستطيع أن يضمن استقرار الوطن وأمنه، ولا أن يتكهن بولادة عنف بسبب خطاب اليأس المنتشر بين فئات المجتمع. حقا إنَّ المؤرخين أشاروا إلى اختلاف مراحل وفود هجرات الموريسكيين المتنوعة إلى بلاد المغرب التي خلقت تنوعا في أجيالهم (**قشتيليو، 1999، ص 33**)، لأن لكل مجموعة بشرية من الأندلسيين تتميز بخصوصيات ثقافية وتاريخية معينة، زيادة على التكوين الديني والاجتماعي المختلف لهما. ويقال الأمر عينه على طائفة اليهود ذوي الأصول المتنوعة، وعلى القبائل العربية التي جاءت من المشرق إلى المغرب عبر دفعات ومراحل، وعلى الأمازيغ بلهجاتهم المتنوعة، وإن كان أصلهم واحد أو كانوا أصحاب الأرض كما تقول الروايات الأمازيغية، وعلى المغاربة السود من الأصول الإفريقية المختلفة، فأضحوا جميعا مع صيرورة الزمن وتبدل أحوال الأسر الحاكمة مغاربة متنوعين ثقافة ولغة وديانة وساكنة تعايشوا فيما بينهم رغم هذا الاختلاف، فهل من صفاء لأعراقهم ؟

خامسا: الهوية والعنف، أية علاقة؟:

باستقرائنا لتاريخ المغرب، سنعثر على أكذوبة نقاء العرق وصفاءه، لأن المغاربة تعرضوا لسياسة التهجير التي سنها سلاطين الدولة المغربية من الموحدين والمرينيين، إذ جلبوا القبائل العربية وأدمجوها في نسيج إثنو ثقافي من أمازيغ ومستعربين وعرب ومتعربين، مما أدى إلى "تغيير الخريطة اللسانية للمغرب" (**أبرنوص، 2017، ص 185**). إن توطين القبائل العربية والأمازيغية وتنقيلها من موطن استقرارها، يُعَدُّ عنفا مجاليا، بسبب الترحيل القسري الذي تعرضوا له. ويتخوف الأمازيغي من انقراض لغته، واندثار ثقافته، كما حصل للغة الهنود الحمر بالأمريكيتين، خصوصا أنهم لا يمتلكون وسائل مقاومة شبح العولمة، علاوة على أن الدولة لم تستثمر موروثهم الثقافي، لأنها تركت سكان الجبل يواجهون مصيرهم، بدون تنمية حقيقية ما سبب في هجرتهم نحو المدن (**عقون، 2010، ص 61**) أو أوروبا لتحسين وضعيتهم، فخلفوا وراءهم تراثا ماديا، من عمران وقصور وأسوار وسقايات قديمة، وأحياء قديمة، وأضحت قراهم بدون رجال (**الجزيرة الوثائقية، 2017، قرى بدون رجال**)، تركوا فيها العجائز والأطفال والمرضى؛ وتُعَبر هذه الوضعية عن حالة العنف الممنهج، لأنها عُدَّت خطة مرسومة لتشتيت النسق القبلي، لأن القبلية كانت الفزاعة التي تُخيف المخزن في المغرب، وهي المسمار الذي يَقُضُ مضجعه. وتحتفظ ذاكرة تاريخ المغرب بوقائع تُؤرخ لحالات انهزام السلاطين أمام القبائل العصية عليه (**الزياني، 1991، ص 76**)، فتم تهجيرها لإنهاء تحالف بعضها مع البعض ضد السلطة المخزنية، وأفضى ذلك التهجير إلى إفراز أفواج من المجرمين والمنحرفين بالمدن المغربية الكبيرة. ولكن الانتماء إلى مجال المدينة لم يُلغِ لدى الأجيال أصولها وانتمائها القبلي، ولن يخلصها من العصبية العرقية؛ كما لا يمكن حصر العنف الرسمي في سياسة التهجير والتنقيل (**غازي، 2014، ص17**) الذي نهجته الأسر التي تعاقبت على حكم المغرب، بل نجد في ما نُسميه بعنف تجهيل الحقائق التاريخية للمكونات الثقافية من اليهود أو الأمازيغ من قبل السلطة "التي تجاهلت التاريخ القديم وأقصته من ذاكرة الأجيال واكتفت بتدريس التاريخ الرسمي" (**الحاحي، 2013، ص 103**) ويُشكل هذا التعتيم عنفا مؤسساتيا مقصودا، ينضاف إلى عدم اعتذار السلطة الحاكمة لأحفاد السود الذين جلبوا من إفريقيا عنوة بهدف استرقاقهم، وهذا إقصاء لجزء كبير من هوية المغاربة المتعددة.كما أن توهيمهم بوجود شعبين (عربي وأمازيغي) يُعَدُّ مغالطة تاريخية تسعى إلى "إذكاء روح العداوة والفتنة بينهما" (**عقون، 2010، ص 6**)، فنشأت عنصرية وكراهية بين مكونات المجتمع، واستمر العنف الرمزي في شرايينه. ويرفض الأمازيغي

المثقف تحديد انتمائه التاريخي إلى أعراق أخرى (**كامب، 2014، ص 67**)، وهي التأويلات الإيديولوجية التي أَوْرَبَتْ أصولهم التاريخية أو نسبتهم إلى العرب، ويرى أن أشكال الهيمنة التي تعرض لها الأمازيغ توحي إلى العنف التاريخي الذي لحقهم، فضلا عن القراءات التاريخية التي تُومئ إلى تزييف التاريخ ضدهم؛ ولهذا "فإن الأصل المشرقي والأصل الأوروبي عنصران لا يمكن الاعتداد بهما" (**المرجع نفسه، ص 74**)، فجعل الأمازيغُ الرومانَ الغزاة والعرب الفاتحين يشتركون في العنف التاريخي الذي فرضوه على السكان الأصليين من المغاربة.

سادسا: نهاية العرقية وموت العصبية:

ومعلوم أنَّ التنوع البشري لسكان المغرب الذي يقوم على أسس عرقية وعصبية ودينية ولونية وتاريخية يقل مفعولها حينما نكون أمام مكون "مدني حقوقي"، يتعلق الأمر بدعاة المثلية الجنسية وأنصار المساواة في الإرث، وكثير من أتباع هؤلاء الذين تعرضوا لعنف فيزيقي مزدوج، سواء من قبل العوام المحافظين الذين جابهوا شيعة هذه الحركة المدنية بدعوى أن مطالبهم لا تنسجم مع قيم الثقافة المغربية المسلمة. وتُعَدُّ الحركة البديلة للدفاع عن الحريات الفردية في المغرب (مالي)/ (MALI) Mouvementalternatif pour Les libertésindividuelles Le إحدى الحركات الحقوقية التي تُدافع عن حرية المعتقد الديني والتوجه الجنسي. أما العنف الآخر الذي لحق هؤلاء، فيتعلق بالمنع الزجري من قبل السلطات المحلية لكل احتجاج دافعت عنه تلك الحركة المدنية، مثل الحق في الممارسة الجنسية العلانية (كالقبلات الجماعية أمام قبة البرلمان)، ومناصرتها لحق الإجهاض. لهذا فإن هذه الحركة الحقوقية لا تَعْتَبر هذه السلوكات جريمة، بل تَعُدُّها تعبيرا اختياريا للمرأة الحرة في جسدها؛ علاوة على دفاعها عن العناصر "العلمانية" التي تُشهر الإفطار نهارا في شهر رمضان، وهو ما جعل السلطات المحلية تتدخل، لأنها تَعُدُّ مطالب ومساعي هذه الحركة المدنية، حقا يراد به باطل، وعنوانا للفتنة الداخلية التي يراد إشعالها، سيما أنَّ منهم من سوغ حق الإجهاض؛ ولكن المعارضين لهذا التوجه يَعُدُّونَه إعداما وقتلا للروح وإزهاقا لها وعنفا ضد الإنسانية. وتُقدم هذه الحركة الحقوقية تبريرات ذاتية لتسوغ حق الإجهاض، وهو ما اعتبره البعض تشجيعا للرذيلة، خصوصا أنها "تناضل" من أجل دسترة الزواج المثلي، وتَعُدُّه فعلا اختياريا وليس سلوكا شاذا (**الديالمي، 2009، ص 91**). وتوجد حالات من الشواذ ممن أجهروا بمثليتهم، فتلقت وابلا من العنف الفيزيقي والمعنوي (**جريدة هسبريس الالكترونية، 2015، تعنيف مثلي**) من شتائم وإهانات من قبل العوام، فضلا عن حالات التحول الجنسي التي تعرضت بدورها لوابل من العنف الجارح واللفظي في وسائل الإعلام؛ لأنها تُمثل عناوين للتسيُّب الجنسي، فجُوبهت بالنقد اللاذع، مما جعل الكثير من الناس يعتبرون جمعية "مالي" حركة مدنية فاسدة وذات توجه "علماني" منحرف؛ فهي تدوس على قيم المجتمع ولا تحترم الآخرين، ولا علاقة لها بالتوجه الفلسفي والفكري والسياسي والاجتماعي الذي قطع مع الاستبداد السياسي والديني بأوروبا.

وإلى جانب هذه "الحركة العلمانية" المزعومة، ظهرت الكثير من الجمعيات المدنية المحلية منها جمعية "المواطنون" بالدار البيضاء التي تُطالب بتعديل قوانين الميراث، مما عرض أنصار هذا الاتجاه للتهديد بالقتل، لأنَّ المحافظين الإسلاميين يعتبرون مثل هذه المطالب تغييرا لشرع الله، وتصريفا للحمولة الفكرية الغربية الليبرالية التي تسلح بها هؤلاء النشطاء الحقوقيون؛ غير أن أهل القرار السياسي لا يمتلكون جرأة سياسية لسن قانون يُلْزم بالمساواة في الإرث أو السماح بالزواج المثلي، لأن ذلك سيجر عليهم الويلات من الانتقادات ويزيد في شرخ المجتمع وسينتج عنفا مستمرا لاسيما في مجتمع تُشكل فيه المعرفة الدينية بوصلة لقيادة توجهات العوام من الناس. لكن هناك من يتكهن بأن المساواة في الإرث آتية لا محال، ودليله على ذلك، أن الجهات المختصة أزالت درس الإرث المقرر في برمجة التعليم للسنة الأولى ثانوي تمهيدا لإزالته من ذاكرة الأجيال حتى ينسى هؤلاء قواعد دينهم؛ أي بعد تجهيل الناس بإرثهم الديني سيتم الإقرار بتلك المطالب في المستقبل، ومن ثمة لن يجدوا معارضة أو انتقادات لهذا الخيار الحقوقي.

خاتمة:

إن طرائق تدبير أشكال العنف التي يتسم بها المجتمع المغربي وأنهكت منظومة القبائل العربية والأمازيغية وأذابتها، وشتت اليهود واستنزفتهم، وأملت على الأندلسيين بالتقوقع على الذات، وأقلعت السود من أوطانهم، لن يتحقق إلا بتبني قيم المواطنة وحقوق الإنسان العالمية، وهو الحل الأمثل والبديل للعرقية والإثنية والعصبية القبلية والعقائدية، وهي الشيء الكفيل لتجاوز إشكالية التمييز العنصري الذي ينخر مكونات المجتمع المغربي دون أن نغفل على ضرورة الحفاظ على المورث الثقافي لكل عنصر؛ وإن كان هذا المطلب طوباويا، فلا يمنع من تحقيقه على المستوى البعيد حين تتوفر الإرادة الجماعية للدولة والأفرد، وتختفي أنانيتهم لصالح الأمة أو الشعب في أفق الدفع إلى إقامة نظام ديمقراطي حر يضمن للمغاربة أجمعين المساواة في الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية بصرف النظر عن انتمائهم الديني والعرقي والجغرافي وانتسابهم اللوني واختياراتهم الجنسية. وسيصبح المغرب آنذاك دولة قوية ومِلْكا لمحبيه وعشاقه من كل المنابت والأعراق قبل أن تأتي ريح الوهابية والقومية الناصرية لتقسمه إلى إثنيات تتربص الفرص لتطلق سهامها على الأطراف الأخرى، وتهدم معاني الإنسانية، وتخرب أشكال التعايش، وتقضي على كل مظاهر التعاون والتآخي بعد أن كان المغاربة – مسلمين ويهود وأمازيغ وعرب وأندلسيين وأفارقة جنوب الصحراء الذين قدر لهم أن يعيشوا ويتعايشوا في هذه الأرض المباركة– إخوانا في تعايش قل نظيره. ومن هذا المنطلق يتوجب على المغاربة أن يترفعوا على كل النعرات الدينية والعرقية والقبلية، ويركزوا جهودهم كي يتحرروا من كل الإيديولوجيات العرقية والاستبداد السياسي والديني من أجل مصلحة الوطن العليا.

وأخيرا، يمكن تلخيص متن الدراسة في النقاط التالية:

– إن العنف الذي يسري في شرايين المجتمع المغربي وينخر كيانه بنيوي في الثقافة ومتأصل تاريخيا وليس وليد لحظة راهنة أو معاصرة.

– إن الاحتكام إلى القانون وجعله سيدا على الجميع مؤشر لتحقيق العدالة الاجتماعية وتخفيف وتيرة العنف المجتمعي.

– إن المواطنة الكاملة هي الشرط الأساسي لإيقاف نزيف العنف المركب.

– إن معالجة الظواهر المستجدة في المجتمع التي تمس قيمه تفرض العقلانية والتبصر.

المصادر والمراجع:

1) أبرنوص جمال، تعريب قبائل الريف: شذرات أنثروبو تاريخية، مجلة أمل، التاريخ، الثقافة، المجتمع، ع 49، مطابع سبريس الدار البيضاء، 2017 .
2) ابن الخطيب لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط2، مكتبة الخانجي القاهرة، مصر، 1977.
3) ابن العياشي محمد الوزير، تأسيس الجيش المغربي على عهد السلطان المولى إسماعيل، أو جني الأزهار ونور الإبهار من روض الدواوين المعطار، تحقيق عبد الهادي التازي، الرباط، المغرب، 2008.
4) ابن زيدان عبد الرحمن بن محمد السجلماسي، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناسأو عبير الآس من روض تاريخ مكناس، ج5، المطبعة الوطنية، الرباط، 1990.
5) ابن سودة عبد السلام بن عبد القادر، إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1997.

6) أبو إدريس إدريس، الثابت والمتحول في بنية الدولة المغربية، دولة المولى إسماعيل (1672م-1727م)، ج2، منشورات، المتقي برينتر، المحمدية، المغرب، 2012.

7) إتيان ريشي، رحلة في أسرار بلاد المغرب، ترجمة بوشعيب الساوري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2016.

8) أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الطيب، ج4، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1968.

9) أدولف مارسي، سوق تقليب وبيع العبيد بمراكش مع نهاية القرن التاسع عشر، ترجمة محمد الغرايب، ندوة الرق في تاريخ المغرب، نظمها مختبر تاريخ التراث بواجه الغرب الشراردة بني أحسن، 15 دجنبر 2009، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010.

10) أرنالمرسديس غارسيا، البلديون الفاسيون، مجموعة من المسلمين الجدد من أصل يهودي، ترجمة عبد العزيز بل الفايدة، مجلة أمل، التاريخ، الثقافة، المجتمعع، ع27 ، الدار البيضاء، 1992.

11) أشباخ يوسف، تاريخ الأندلس في عهد الم المرابطين والموحدين، ج1، ترجمة محمد عبد الله عنان، العدد1879، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2014.

12) الأوراغي محمد، التعدد اللغوي، انعكاساته على النسيج الاجتماعي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات، رقم 36، الرباط، المغرب، 2002.

13) بروان كينيث، موجز تاريخ سلا، 1000- 1800، ترجمة، محمد حبيدة وأناس لعلو، منشورات أمل للتاريخ والثقافة والمجتمع، الدار البيضاء، المغرب، 2001.

14) برونفسال ليفي، تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية، ترجمة عبد الرؤوف البمبى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2000.

15) بلكا اليأس، وحراز محمد، إشكالية الهوية والتعدد اللغوي في المغرب العربي، المغرب نموذجا، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 2014.

16) بن منصور عبد الوهاب، قبائل المغرب، ج1، المطبعة الملكية، الرباط، 1968.

17) بنعبد الله عبد العزيز، الجيش المغربي عبر العصور، المطبعة العالمية، الرباط، 1986.

18) بوتوتسكي يان، رحلة في إمبراطورية المغرب (تمت خلال سنة 1791)، ترجمة وتقديم، عبد الله با علي، مطابع الرباط نت، المغرب، 2014.

19) بودهان محمد، في الهوية الامازيغية للمغرب، سلسلة في سبيل الامازيغية، ع5، منشورات تاويزا، ط2، الناظور، المغرب، 2013.

20) بوشنتوف لطفي، العالم والسلطان دراسة في انتقال الحكم ومقومات المشروعية، العهد السعدي الأول، سلسلة أطروحات ورسائل، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق، الدار البيضاء، 2004.

21) بوكبوط محمد، «المخزن الإسماعيلي بين رهانات ضبط المجتمع وانفلات المؤسسة العسكرية»، مجلة أمل، التاريخ، الثقافة، ع35، قضايا في تاريخ الزوايا، الدار البيضاء، 2009.

22) التلمساني أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الطيب، ج4، تحقيق، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1968.

23) جادور محمد، مؤسسة المخزن في تاريخ المغرب، منشورات، عكاظ، الدار البيضاء، 2011.

24) الحاحي رشيد، الامازيغية والمغرب المهدور، منشورات الشبكة الامازيغية من أجل المواطنة، مطابع رباط نت، الرباط، 2013.
25) حجازي مصطفى، الإنسان المهدور دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.
26) الحجري إبراهيم، الإنسان القروسطي، الملامح والعلاقات، منشورات المجلة العربية، الرياض، 2015.
27) حجي محمد، موسوعة أعلام المغرب، ج7، دار الغرب الاسلامي، ط1، تونس، 1966.
28) حنفي حسن ، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1991.
29) الخرازي بديعة، تاريخ الكنيسة النصرانية في المغرب الأقصى، دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب،2007.
30) خطابي محمد، كنوز عربية في اسبانيا.. قصّة المخطوطات العربيّة في مكتبة الإسكوريال الإسبانيّة، مجلة فكرالثقافية، السعودية العدد، 27 – أكتوبر 2019- يناير، السعودية، 2020.
31) الخوري يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين، الأصول والحصاد / الآفاق المستقبلية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012.
32) داود محمد، تاريخ تطوان، ج1، معهد مولاي الحسن، تطوان، 1959.
33) دومينقير أنطونيو وهورتز وبرنارد بنشنت، تاريخ مسلمي الأندلس الموريسكيون، حياة ومأساة أقلية، ترجمة عبد العال صالح طه، دار الإشراق للطباعة والنشر، 1988.
34) الديالمي عبد الصمد، سوسيولوجيا الجنسانية العربية، دار الطبيعة، بيروت، لبنان، 2009 .
35) رزوق محمد، الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين 16-17م، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1998.
36) الريفي عبد الكريم، زهر الأكم، تحقيق آسية بعداده، مساهمة في تاريخ الدولة العلوية من النشأة إلى عهد المولى عبد الله بن المولى إسماعيل، مطبعة المعارف الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1992.
37) الزجالي أبي يحي عبيد الله بن أحمد القرطبي، أمثال العوام في الأندلس، ج1، تحقيق محمد بن شريفة، مطبعة محمد الخامس، فاس، المغرب، 1975.
38) الزعفراني حاييم، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب، تاريخ، ثقافة، دين، ترجمة أحمد شحلان وعبد الغني أبو العزم، دار قرطبة، الدار البيضاء، المغرب، 1987.
39) زوكاغي أحمد، الجنسية الأصلية، جنسية حصينة ونهائية، قراءة في القرار الصادر عن الغرفة الإدارية بمحكمة النقض يوم 16 يوليوز 1998 في قضية أبراهام السرفاتي في مواجهة قرار لوزير الداخلية، مج1، أشغال الندوة التي نظمتها شعبة القانون الخاص ومختبر الدراسات القانونية المدنية والعقارية، زواج والدراسات والمرصد الدولي للأبحاث والحقوق يومي 21 و 22 أبريل 2017، جامعة القاضي عياض، كلية العلوم القانونية الإقليمية، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 2017.
40) الزياني أبو القاسم، البستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشريف، ق1، تحقيق رشيد الزاوية، مركز الدراسات والبحوث العلوية، مطبعة المعارف الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1992.
41) الزياني أبو القاسم، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور براً وبحراً، تحقيق، عبد الكريم الفيلالي، دار المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط، 1991.
42) الزيني نهى، أيام الأمازيغ، أضواء على التاريخ السياسي الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2011.
43) السائح الحسن، السفير عبد الله بن عائشة، (2) مجلة دعوة الحق، ع 4، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1972.
44) سبيلا محمد، المغاربة في مواجهة الحداثة، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1999.

45) سعدون عباس نصر الله، دولة المرابطين في المغرب والأندلس عهد يوسف بن تاشفين، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985.

46) سعدي عثمان، البربر الأمازيغ عرب عاربة وعروبة الشمال الإفريقي عبر التاريخ، دار الأمة، للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2018.

47) شحلان أحمد، اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة، قراءة في المورث والأحداث، دار أبي رقراق، الرباط، المغرب، 2009.

48) شفيق محمد، ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغين، الرباط، المغرب، 1988.

49) الضعيف محمد الرباطي، تاريخ الدولة العلوية السعيدة من نشأتها إلى أواخر عهد المولى سليمان 1043 هـ- 1633م، 1238 هـ-1812م، ج1، تحقيق محمد البوزيدي الشيخي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1988.

50) العربي عقون، الأمازيغ عبر التاريخ نظرة موجزة في الأصول البربرية، رباط نيت، المغرب، 2010.

51) العروي عبد الله، استبانة، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، 2016.

52) العروي عبد الله، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية (1830 - 1912م)، تعريب محمد حاتمي ومحمد جادور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2016.

53) العروي عبد الله، المؤرخ والقاضي، أعمال اليوم الدراسي: الذاكرة والهوية – أعمال مهداة إلى عبد المجيد القدوري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، الدار البيضاء، 2013.

54) العروي عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997.

55) عصيد أحمد، الأسس الثقافية للجهوية الموسعة، مجلة نوافذ، ع45-46، السنة 2010، الرباط، 1998.

56) عصيد أحمد، الأمازيغية ما بعد الترسيم: الأوراش الكبرى، مجلة، نوافذ، ع49-50، السنة 2011.

57) عصيد أحمد، مشروع الحزب السياسي الأمازيغي: الممكن، الصعب والمستحيل، مجلة نوافذ، ع8-9، السنة 2000، الرباط، 1998.

58) عطوف عبد الكبير، تاريخ الهجرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير، المغرب، 2012.

59) عقون العربي، الأمازيغ عبر التاريخ نظرة موجزة في الأصول البربرية، رباط نيت، المغرب، 2010.

60) علي بن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972.

61) غارودي روجي، العصابات الصهيونية، حقائق تاريخية بالأسماء والأرقام، ترجمة كلثوم المحموح، منشورات اختلاف، 15، مطبعة المتقي برينتر، المحمدية، المغرب، 2002.

62) غازي محمد الحجاجي، جوانب من تاريخ قبيلة بني مسكين وحاضرتها البروج الإنسان والمجال في منطقة بني مسكين عبر الأزمنة إلى مطلع القرن التاسع عشر، ج1، منشورات، جمعية بني مسكين للتنمية البشرية ، سطات، المغرب، 2014 .

63) الفاسي محمد، «رسائل»، مجلة هسبريس، عدد خاص، 1962.

64) فير غابرييل، في صحبة السلطان، المغرب (1901م – 1905م)، ترجمة عبد الرحيم حزل، إفريقيا النشر، الدار البيضاء، 2006.

65) القادري محمد بن الطيب، نشر المثاني، لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج1، تحقيق محمد حجي وأحمد توفيق، دار المغرب للتأليف ولترجمة والنشر، الرباط، 1977.

66) القدوري عبد المجيد، الموريسكيون في المجتمع المغربي، اندماج أم انعزال، ضمن كتاب، الموريسكيون في المغرب، الندوة الثانية، شفشاون، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، 2001.

67) قشتيليو محمد، محنة الموريسكوس في إسبانيا، مطابع الشويخ، ديسبريس، ط2، تطوان، 1999.

68) كامب غابرييل، البربر ذاكرة وهوية، ترجمة عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2014.

69) الكامون أحمد والسقلي هاشم، التأثير المروسكي في المغرب، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، المغرب، 2010.

70) كنبيب محمد، يهود المغرب، (1912- 1948)، مساهمة في تاريخ الأقليات بالديار الإسلامية، ترجمة إدريس بنسعيد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1998.

71) الكنسوسي محمد بن أحمد، الجيش العرمرم في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي، ج1، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، 1994.

72) لعربي عيسى، ظاهرة تعريب بعض الخلايا السكانية الأمازيغية في جبال الأطلس المتوسط، جماعة تسقي بقبيلة آيت عتاب بإقليم أزيلال نموذجا، دار أبي رقراق، الرباط، المغرب، 2005.

73) لوبيل رولان، الرحالة الفرنسيون في بلاد المغرب، من القرن السادس عشر إلى ثلاثينات القرن العشرين، تعريب حسن بحراوي، الرباط، .

74) ماريا دي مورغا خوسي، ذكريات مغربية للموروبيثكاينو، ترجمة محمد المساري، منشورات، ليتوغراف، طنجة، 2014.

75) محمد السادس، خطاب العاهل المغربي خلال مراسم الاستقبال الرسمي لقداسة البابا فرانسيس، 2019/03/30.

76) محمد عوض محمد، الشعوب والسلالات الإفريقية، سلسلة دراسات افريقية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966.

77) المريني عبد الحق، الجيش المغربي عبر التاريخ، ط6، دار نشر المعرفة، الرباط، 2011.

78) المريني عبد الحق، الجيش المغربي في عهد أبي النصر المولى إسماعيل قاهر الأعداء، مجلة دعوة الحق، ع 282، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1991.

79) المشرفي مصطفى بن محمد، الحلل البهية في ملوك الدولة العلوية وعد بعض مفاخرها غير المتناهية، تحقيق إدريس بوهليلة، ج1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب، 2005.

80) المهناوي محمد، «الفقيه الرسمي ومأزق الشورى في دولة الإسلام من خلال فتوى ابن ناجي في قضية تمليك الحراطين»، مجلة كلية الآداب الجديدة، ك، آ، ع، إ الجديدة، جامعة شعيب الدكالي، ع1، الجديدة، 1993.

81) المهناوي محمد، تشكيل جيش البخاري ومسألة الحراطين من خلال مخطوط جني الأزهار ونور الأبهار، ندوة الرق في تاريخ المغرب نظمها مختبر تاريخ التراث بجهة الغرب الشراردة بني احسن، 15 دجنبر 2009، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، 2010.

82) المهناوي محمد، مشرع الرملة في سياق مقاومة ساكنة الغرب للغزو النصراني القرن 17م ومطلع القرن 18م، ندوة الحركة الوطنية والمقاومة في منطقة الغرب، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين، وأعضاء جيش التحرير، الرباط، 1988.

83) مؤلف مجهول، قضية المهاجرين المسمين اليوم بالبلديين، تحقيق محمد فتحة، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2004.

84) مونطاني روبرت، الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر، ترجمة محمد ناجي بن عمر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014.
85) الناصري أحمد بن خالد الدرعي، الاستقصا، لأخبار دول المغرب الأقصى، ج7، مطبعة دار الكتاب، الدارالبيضاء، المغرب، 1997.
86) نجمي حسن، غناء العيطة، الشعر الشفوي والموسيقى التقليدية في المغرب، ج2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007.
87) هايلاند إريكسن توماس، العرقية والقومية، وجهات نظر أنثربولوجية، ترجمة لاهاي عبد الحسين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 393، الكويت، 2012.
88) وايسجربر فربريك، على عتبة المغرب الحديث، ترجمة عبد الرحيم حزل، دار الأمان، الرباط، 2010، ص. 30.
89) وندوس جون، رحلة إلى مكناس، ترجمة زهراء إخوان، منشورات جامعة المولى إسماعيل، مكناس، 1994.
90) الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، بيروت ج2، بيروت، لبنان، 1981.

1) Archives Marocaines, *Dynastie Alaouie du Maroc*, Tome IX, éditions, kraus Reprint, Paris, 1906.
2) Ben Ali Idriss, *Le Maroc Précapitaliste*, éditions, S.M.E.R, Rabat, 1983.
3) BenoistMéchin Jacques, *Histoire des Alaouites*, éditions, Perrin, Paris, 1994.
4) Busnot, Dominique père, Histoire du Règne de Molay Ismail,éditions,Mercure de France, Paris, 2002.
5) El MOKRI Mohamed, *BULLETIN OFFICIEL, Empire Chérifien, Protectorat de La République Français*, Vingt-Neuvieme Année, N,1463,8 Novembre, Rabat,1940
6) Laroui Abdallah, *Histoire du Maghreb, Essai de Synthèse*, Vol II, Maspero, Paris, 1975.
7) Magali Morsy, *La Relation de Thomas Pellowune lecture du Maroc au 18e siècle*, Ed. Recherche sur les civilisations, Paris 1983.
8) Montagne Robert, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires*,(groupe chlevh), éditions,DAR AL AMANE, Rabat, Maroc, 2013.
9) NekroufYounés, *Une Amitié Orageuse Moulay Ismaïl et Louis XIV*, éditions, Albin Michel S.A, Paris, 1987.
10) Pascon Paul,*La Maison d'Illigh et L'Histoire Sociale du Tazerwalt*, avec La Collab, de A. Arrif, D.Schroeter, M. Tozy, H. Van Der Wusten, Société Marocaine des éditeurs Réunis, Rabat, Maroc, 1984.
11) TELLAT Abdelkader, *L'Esclavage au Maroc,entre Ahmed Al Mansur al Sa'di et Mulay Ismaïl Al Alawi,* XVI° - XVIII° siècles, éditions, Star Concept et Aga-Print, Casablanca, Maroc, 2007.

المواقع الالكترونية:

1. الطالبي إلهام، "أحفاد العبيد"، لقب يرافق أصحاب البشرة السمراء في المغرب، الجمعة 5 يونيو 20:11/2020.
https://www.independentarabia.com/node/124901/%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9/%D8%AA%D9%82%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%B1/%D8%A3%D8%AD%D9%81%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D9%8A%D8%AF-%D9%84%D9%82%D8%A8-%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%81%D9%82-%D8%A3%D8%B5%D8%AD%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B4%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%A1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%BA%D8%B1%D8%A8
2. مكريم مريم، أحفاد العبيد في المغرب الذين يقطنون في شمال المغرب المنسي.
https://www.febrayer.com/9258.html
3. أم العيد ميمون، أكادير تعتمد تسميات فلسطينية لأربعين زقاقا بأحياء عاصمة سوس، السبت 14 يوليوز 2018 – 07:00.
https://www.hespress.com/regions/398819.html
4. ميديا راديو (MedRadio)، ناس الملّاح .. جلسة مطولة مع سوزان هاروش – الجزء الأول،22 يونيو 2019
https://www.youtube.com/watch?v=ALh3tDhfeFM&t=1s&ab_channel=MedRadioOfficiel
5. الهام آيت الحاج، في سابقة من نوعها..المغرب سيشرع في تدريس الثقافة اليهودية المغربية في المدارس.
https://www.akhbarona.com/education/314028.html
6. أحمد ردسي، رسالة ملكية تفتتح معبد «صلاة الفاسيين»، نشر في الأحداث المغربية يوم 15 – 02 – 2013.
https://www.maghress.com/ahdathpress/123760.
7. اعتداءات الصحراويين الرعاة الرحل على ساكنة سوس بنواحي تارودانت (اجاكالن) على ساكنة المنطقة، 18 أكتوبر 2018.
https://www.youtube.com/watch?v=BeULsuUkdk0&ab_channel=%D8%A5%D8%B3%D8%AA%D8%AB%D9%86%D8%A7%D8%A1
8. محمد الراجي، قبائلَ بسوس تحتج أمام البرلمان طلبا للحماية من الرعاة الرّحل، الجمعة 26 أكتوبر 2018 – 23:30، الجريدة الالكترونية هسبريس المغربية.
https://www.hespress.com/societe/410103.html
9. د . ب أ، طفل مغربي ينتحر شنقا بسبب مسلسل تركي، الجمعة 04 ماي 2012 – 12:35، جريدة هسبريس الالكترونية بالمغرب
https://www.hespress.com/faits-divers/53091.html
10. فيلم وثائقي، قرى بدون رجال في المغرب، الجزيرة الوثائقية.
https://ar.qantara.de/content/fylm-wthyqy-qr-bdwn-rjl-fy-lmgrb
11. تعنيف مثلي وسط مدينة فاس يثير استنكار حقوقي، الثلاثاء 30 يونيو 2015 – 17:15، جريدة هسبريس الالكترونية المغربية.
https://www.hespress.com/faits-divers/268675.html

عنف المعنى، قراءة في سياقات إنتاج العنف الديني

Violence of meaning, a reading in contexts of religious violence production

د. أسعد عبد الرزاق الأسدي

جامعة الكوفة– العراق

Dr. Asaad Abdul-Razzaq Al-Asadi

University of Kufa, Iraq

Email: Asaad87f@gmail.com

الملخص:

لم يبتعد (العنف) كمفهوم عن فضاء الدين، وغالبا ما يتم اقتران العنف بالدين، وهي إحدى مشكلتي البحث، من جانب آخر تتحدد المشكلة الأخرى في سياقات إنتاج العنف في الفكر الديني وما يستتبعها من إطلاق مفردة (العنف الديني) التي أصبحت عنصرا أساساً في بناءات النقد الديني، على ان مشكلة العنف تعد من كبريات مشكلات الإنسان عبر تاريخه الطويل، وأفترض في هذه الورقة أن العنف يبدأ من المعنى، أو ثمة علاقة جدلية بين المعنى والواقع في إنتاج مختلف أشكال العنف، بحيث باتت المعاني عنيفة، بفعل واقع الفهم البشري الذي يعاني من اختلالات فكرية صاحبت جل المنظومات الفكرية والثقافية، ويمكن أن نحدد إشكالية (عنف المعنى) عبر الوقوف على ما تختزله النصوص الدينية من دلالات تكرس العنف في محاولة للكشف عن الأسباب التي تقف وراء إنتاج العنف عبر النص الديني، وما إذا كان الدين سببا للعنف أو أحد عوامل العنف، وتحديد موضوعي للثغرات التي يعاني منها الفهم الديني في تفسيره للنص الديني وممارسته للعنف في حدود المعنى، عبر توظيفه لثنائية الإيمان والكفر في عملية الفرز (الديني واللاديني) والتي تستتبع (عنف الممارسة وممارسة العنف).

وتتضح سياقات إنتاج العنف في مرحلتين، الأولى مرحلة (المعنى) التي تتمثل بأنماط التفكير السائدة والمرتكزة على أساس افتراض وجود مغاير في المعتقد مسلوب الحقوق، ليتم تشكل المرحلة الثانية (الممارسة) التي تتمثل في شرعنة (الممارسات العنفية) تجاه الآخر (المفترض) وتحت إطار (التشريع واجتهادات الفقهاء) الذي يعاني هو الآخر من مشكلات عدة في البنية المعرفية، من قبيل الأطر (الزمكانية) غير المنظورة على الأغلب في بيئات الفهم الفقهي، بسبب سطوة (أدوات المنهج الفقهي/ علم أصول الفقه) على الفكر الديني، وضعف حضور القيم الإنسانية في واقع الفهم الديني قديما وحديثا.

إن عملية رصد إنتاج العنف في المرحلتين (المعنى والواقع) على قدر عال من الأهمية في سبيل تذويب حاجز الجليد بين الوجدان الإنساني والمضمون الديني الذي يكفل وجود الإنسان وكرامته ومقومات عيشه.

الكلمات المفتاحية: عنف، معنى، قراءة، النص، الفهم، التوظيف، التكفير، الإقصاء

Abstract :

(Violence) as a concept has not moved away from the space of religion, and violence is often associated with religion, which is one of the two research problems. On the other hand, the other problem is determined in the contexts of violence production in religious thought and the consequent launch of the term (religious violence), which has become a basic element in constructions. Religious criticism, that the problem of violence is one of the major problems of man throughout his long history, and in this paper it is assumed that violence starts from meaning, or there is a dialectical relationship between meaning and reality in the production of various forms of violence, so that meanings have become violent, due to the reality of human understanding that suffers From intellectual imbalances that have accompanied most of the intellectual and cultural systems, and we can define the problem of (meaning violence) by examining what religious texts summarize in terms of indications that perpetuate violence in an attempt to uncover the reasons behind the production of violence through the religious text, and whether religion is a cause of violence or one of them. Factors of violence, objectively identifying the gaps in religious understanding in its interpretation of the religious text and its practice of violence within the limits of meaning, by employing the dualism of faith and disbelief in the (religious and non-religious) screening process that entails (violence of practice and the practice of violence).

The contexts of violence production are evident in two phases, the first phase (meaning) which is represented by prevailing patterns of thinking based on the assumption of a different belief deprived of rights, so that the second phase (practice) is formed which is represented in the legitimization of (violent practices) towards the other (assumed) and under the framework of (Legislation and the jurisprudence of the jurists) which also suffers from several problems in the cognitive structure, such as the (temporal) frameworks that are mostly invisible in the jurisprudential comprehension environments, due to the influence of (the tools of the jurisprudential method / the science of the fundamentals of jurisprudence) over religious thought, and the weak presence of human values in The reality of religious understanding, in the past and present.

The process of monitoring the production of violence in the two stages (meaning and reality) is of great importance in order to dissolve the ice barrier between the human sentiment and the religious content that guarantees the existence of the human being, his dignity and his livelihood.

Keywords: Violence /Meaning of / Reading / Text / Reconstruction/ Atonement / Exclusion

المقدمة :

لا يمكن أن يكون للنص أي معنى من دون عملية الفهم، ولا يتم إنتاج المعنى إلا بالفهم، والفهم نشاط بشري يقع تحت تأثيرات مختلفة، تجعل منه كيانا مرادفا للإنسان، بمعنى أن الإنسان يمارس عملية الفهم كله، بما يحمل من أعباء على مستوى الذهن والروح والعاطفة، وهذه ما يمكن تسميتها بالقبليات التي تسبق عملية الحكم بعد الفهم.

إن المعنى – وهذه الحال– لن يكون تابعا بنحو تام للنص، بل يتشكل من خلال عناصر ذهن القارئ للنص، فإذا كانت العناصر المكونة لذهنية القارئ عناصر متوحشة، سيكون المعنى متوحشا، كذلك العكس..

لقد مني الفكر الديني بنحو عام بتلك المشكلة .. مشكلة الفهم، التي تتفرع إلى عدة مشاكل:

–تضخم الفهم، عندما يضيف القارئ إلى المعنى ويحمل النص فوق طاقته ويفهم بنحو مبالغ فيه، ويشحن دلالات النص بإضافات طارئة تحرف المعنى، وتخلق أنموذجا متصلبا، لا يقبل التأويل.

–انزياح الفهم، عندما يساوق الفهم معاني بعيدة ويتحرك في مجال مجانب عما عليه روح النص وغاياته التي ينبغي أن تبرز.

–أدلجة الفهم، عندما يخضع العقل الديني لغايات مرحلية في الوجود الإنساني، غايات من شأنها تقويض الدين بمرات حرجة ومساحات ضيقة تؤثر على سمو المعرفة الدينية، وهي من أبرز مشاكل الثقافة بنحو عام عندما ينزاح الفهم إلى الميول دون الحقائق.

–تزيف الفهم، عندما يفتقد أساسه المعرفي ويتجاوز مصادره الوحيانية إلى مصادر بشرية محدودة خارجة عن نطاق القيم.

وفي هذه الورقة البحثية تتجلى محاولة إبراز المعاني العنيفة التي أنتجتها الذهنيات المتشددة، وإنما عبرت بـ(عنف المعنى) لا عنف الفهم، لأن الفهم للأسف أضحى (معنى) مستقرا في الأذهان وغائرا في السلوك وسمة للحركات الدينية المتشددة، ومن ثم هوية تم إسقاطها على التراث الديني، فلم يكن جزافا إطلاق هذا التعبير (عنف المعنى) على ممارسات الفهم العقيم.

أولا: عنف المعنى/ مدخل تمهيدي (العنف غير المباشر):

ترى النظرية السلوكية أن العنف لا يورث، فهو إذن سلوك مكتسب يتعلمه الفرد أو يعايشه خلال حياته، وبخاصة في مرحلة الطفولة، فإن تعرض لخبرة العنف، في المراحل الأولى من حياته، فهو في الغالب سيمارسه لاحقاً مع غيره من الناس، وحتى مع عناصر الطبيعة نباتاً كانت أو حيواناً؛ فالعنف إذاً ظل أسود يلازم الإنسانية ويقض مضاجعها، وما زال العنف يطرح نفسه بظله الثقيل ويبدد كل آمال البشرية في حياة تسودها قيم المسالمة والإخاء. ويقول (ألبرت باندورا): يحدث الكثير من التعلم من خلال المحاكاة؛ فالسلوك العدواني والعنف والهياج الاجتماعي يتأتى من محاكاة Imitation الناس المحيطين به، ضمن الإطار الذي تحدده الفروق الفطرية. ويعتقد أنه كلما كان النموذج ذا مركز أو مقام أهم كلما زاد احتمال إقدام الفرد على محاكاة سلوكه، فعلى سبيل المثال أن احتمال انتشار العنف الصادر من لاعب شهير أثناء مباراة لكرة القدم إلى جمهور المتفرجين أقوى مما لو صدر هذا العنف من لاعب أقل شهرة وطالما أن هذه

المحاكاة تحدث بمعزل عن العقوبة (مثال العنف)، فهذا يعني أن الفرد قد يتعلم الكثير من الأشياء من نموذج معتبر. وهناك رأي يقول بأن احتمال إقدام الأطفال على العنف لدى الذين سبق أن شهدوا العنف الصادر من الراشدين أقوى من إقدام الأطفال الذين لم يشهدوا هذا النوع من العنف (**ديفيد فونتانا، الشخصية والتربية، 156**)؛ فالعنف إذن سلوك متعلّم من خلال ملاحظاتنا لغيرنا من الناس وتقليدهم والاقتداء بسلوكهم، ومن خلال علاقاتنا المتبادلة معهم والتفاعل القائم بيننا وبينهم (**فرج عبد القادر طه، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي**).

1- عنف المعنى عبر توظيف مفهوم الحاكمية:

ينطلق الفكر الديني الإسلامي من مفهوم الحاكمية للتأسيس إلى جملة من الأفكار الرئيسة التي تتفاوت من اتجاه إلى آخر بحسب نمط الرؤية والمنحى الذي يرتكز عليه الفكر.

وعلى مستوى الاتجاهات المتشددة التي لها دور فاعل في إنتاج المعنى العنيف تمثل فكرة الحاكمية إحدى الأفكار الرئيسة التي يستند عليها فقه التكفير، والتكفير بحد ذاته يعد المنطلق الأول لتشريع الجهاد، فمن دون افتراض كفر الآخر لا يمكن أن يقوم فقه الجهاد، لذا فإن تصور الحاكمية وفق الرؤية المتشددة يكشف عن عنف المعنى الذي يرسخ في الذهن المتشدد، ذلك عندما يرى انحصار الحقانية في الحكومة الدينية التي يستنبطها من مفهوم الحاكمية وبطلان ما يغايرها من حكومات وضعية، بل وكفر كل حكومة غير دينية، بالنحو الذي يخلق فيه نموذجا نهائيا للحكومة يمثل معيارا لكفر الآخر عندما لا ينتمي إلى ذلك الأنموذج.

فمن معايير التكفير قديما وحديثا هو الحكم بغير ما أنزل الله، والبعد عن كون مقتضى حاكمية الله تعالى من موجبات الكفر، لكن هذا السبب لم يتشكل بنحو متفق عليه، بل اختلف في بعض تفاصيله، ومع أن فكرته الأساسية قائمة على اختصاص الله تعالى بالحكم المطلق، وإمكانية تفرع ذلك الحكم أو تجليه على يد من منحه الله تعالى صلاحية الحكم، وهو ما يشكل المساحة المتفق عليها، لكن بالنظر إلى مفهوم الحكم والكفر المترتب عليه يبدو الاختلاف فيه واضحا، وهو مؤشر أول على عدم تمامية السبب لكونه مما اختلف فيه والتكفير لا بد أن يستند إلى معايير قطعية لا خلاف عليها.

وقد أخذ التطور في فكرة الحاكمية على يد أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، وهما من أقطاب الاتجاه السلفي الحديث، وسيتضح ذلك بحسب ما يأتي:

1-1: تصور الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي:

انطلق المودودي من مفهوم: إن الله تعالى الخالق المدبر الذي بيده مقاليد كل شيء له السيادة المطلقة على مجريات الكون بما فيه الإنسان وهو وحده الذي يمتلك حق تشريع الإباحة والتحريم وهو وحده الذي يستحق العبادة والطاعة والألوهية، وليس هناك فرد أو مؤسسة حتى البشرية كلها أن تدعي أي سيادة، فالملك لله وحده، وقوانين الإسلام هي التجسيد الشرعي لأوامره وهذه هي الحاكمية التي لا يسع أحدا من الناس أن لا يمتثل لها أو يعتقد بها، لأنها ترتكز إلى عدة من الآيات القرآنية، بل على فكرة العبودية التامة التي يجب على الإنسان الالتزام بها وبمقتضاها، لأن حياة البشر تعود بجملتها إلى لله فلا يقضون بشأن من شؤنها ولا في أي جانب من جوانبها من عند أنفسهم بل يرجعون فيها إلى حكم الله ليتبعوه وما عداه فهو عبودية لغير الله أو حاكمية الله للعباد) (**المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة، ص 38**).

يتضح الربط بين العبودية وفكرة الحاكمية بقوله: (يجب الالتزام بمقتضاها – أي بالحاكمية – وهذا الاقتضاء ناتج عن تأويل خاص به، ثم يخلط بين الحاكمية التكوينية والحاكمية التشريعية ليسند الأخيرة إلى الأولى، بشكل يجعل منها – أي الحاكمية التشريعية- أصلا إيمانيا مستقلا.

ويقول: (إن من ابرز الدواعي للحاكمية خضوع الكون لله وحده الذي بعث الرسل ليقيم في العالم العدالة الاجتماعية على أساس ما أنزل من البيانات، ولابد للدولة الإسلامية أن لا تترك مساحة في الحياة الإنسانية لغير الشريعة، ولابد أن تكون دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، ولابد أن تطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية وبرنامجها الإصلاحي وليس لأحد أن يقوم بوجهها ويستثني أمراً من أمورها لأن الحاكم الحقيقي في الإسلام هو الله) (**المودودي، ابوالاعلى، نظرية الاسلام وهديه، 72**).

وهنا يتوسع في الحاكمية كتشريع شامل ليس لأحد أن يعترض عليه في أي شيء من تفاصيل الحياة، وهذه الصرامة في التطبيق تؤدي إلى التوسع في التكفير، وهذا ما لم يشهد له دليل معتبر.

ويؤكد المودودي أهمية السلطة في ترسيخ أصول الدين بقوله: ((خلاصة القول إن الأصول الإلهية يظهر جوهرها في السلطة سواء اعتقد بها الناس من حيث أن حكمها على هذا العالم حكم مهيمن على قوانين الطبيعة أو من حيث إن الإنسان في حياته الدنيا مطيع لأمرها وتابع لإرشادها، وإن أمرها في حد ذاته واجب الطاعة والاذعان)) (**المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الاربعة، 28**)، فالدين لا يمكن تطبيقه من دون السلطة، وهذا الاقتران وإن صح نسبيا من ناحية التكميل وإرساء شريعة الدين لكنه اقتران مبالغ فيه من حيث شدة التأكيد عليه.

وفي تصور المودودي تشترك الربوبية مع الحاكمية في ترادف مزعم (**المودودي، أبو الأعلى، 63**). فحقيقة الربوبية عنده هي السلطة، وحقيقة العبادة هي الطاعة، والنبي هو الممثل الأعلى للسلطة، والقانون الذي يضع قيود التحريم والتحليل قانون الله فقط، أما قوانين الآخرين هي باطلة ومردودة، ويعتقد المودودي أن الحكم والسلطة لا يقبل كل منها شيء من التجزئة والتقسيم، فالذي يعتقد أن أمرا كائناً ما كان يمكن أن يأخذه من دون الله فإنه يأتي من الشرك مثل ما يأتي به الذي يدعوا الى غير الله ويسأله (**المودودي، أبوالأعلى، 32**). وهكذا نقل المودودي قضية الحكم والسلطة من نطاق الفقه ـ كما يعتقد اغلب المسلمين ـ الى نطاق العقائد والأصول، لأنه قد أسسها على فكرة خضوع الكون إلى إرادة الله، ورأى أن العدالة فقط تحقق عندما يحكم الناس بالآيات القرآنية، وبهذا العرض لم تترك نظرية المودودي دورا للاجتهاد الإنساني في رسم منهاج الحياة حتى في الفروع والتفاصيل.

إن تحول المعنى من مجاله الفقهي إلى مجال عقائدي من شأنه أن يضخم هذا المعنى ،كذلك نلاحظ توظيفه للمعنى في سياق غير قابل للنقاش..

وتعد قراءة المودودي قراءة مرحلية لها ظرفها الخاص والمحدد في ضوء مقتضياتها، لذا تستدعي منا إعادة إنتاجها أو تجاوزها إلى مرحلة لاحقة لها مقتضياتها المختلفة.

1-2: تصور الحاكمية عند سيد قطب:

وافق سيد قطب المودودي في الآراء، وفرّق بين الجاهلية الاولى وجاهلية القرن العشرين، ويرى أن الأخيرة أسوأ، لأن الجاهلية الأولى كانت تضع شريكاً مع الله، بينما جاهلية القرن العشرين ـ كما يرى ـ أساسها الاعتداء على سلطان الله، وأخص خصائص الإلوهية وهي الحاكمية؛ فهي تسند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم عبيداً للآخر في صورة ادعائهم أنه له الحق في وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين بمعزل عن منهج الله (**سيد قطب، معالم في الطريق، 9**). وبذلك يتفق مع المودودي في أن قبول التشريع من غير الله ((عبادةً له)) (**سيد قطب، معالم في الطريق، 10**). ويشرح سيد قطب كلمة ((لا إله الا الله)) فيرى معناها لا حاكمية إلا لله ولا شرعية إلا من الله ولا يفهم منها إلا رد الحاكمية إلى الله (**سيد قطب: معالم في الطريق، 31**).

إن فكرة الحاكمية بهذا المستوى من التعقيد ستكون منفذا واسعا لإطلاق الكفر على مجتمعات كاملة، وتكمن المشكلة في تأويلهم للحاكمية من جهة، ولكلمة (لا إله إلا الله) من جهة آخري، بطريقة غير قابلة للنقاش والنقد، فالفهم الذي يعرض له المودودي وسيد

قطب يكاد يكون مقدسا، أما غيره من القراءات والتأويلات فلا موقع لها لديهم، وهذا تعسف سافر وصورة واضحة للمعنى العنيف الذي يقدمونه

وفي صدد المقارنة بين الجاهلية الأولى والجاهلية المعاصرة يقول إن العرب كانوا في جاهليتهم الأولى أرقى من مجتمعات الجاهلية العلمية الحديثة، فهم يرون الله مشرعاً بينما الجاهلية الحديثة تنكر عليه حاكميته، ويزاولونها هم بأنفسهم، فهم شركاء سماهم القرآن بثلاث تسميات: الكفر والفسق والظلم (**سيد قطب، معالم في الطريق، 483/2**).

ويؤكد سيد قطب أن ربوبية الله وحدها تعني ثورة على حاكمية البشر بكل صورها وإشكالها والتمرد الكامل عليها (**سيد قطب، معالم في الطريق، 80**)، ويعتمد عليها في دعوته إلى حجب الناس عن الرجوع إلى المؤسسات القضائية فيرى أن التحاكم إلى القوانين البشرية مخالفة للدين وإشراك في الحاكمية (**المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة، 81**)، لأن توحيد الألوهية يعني توحيد الربوبية وهي تعني حاكمية الله (**سيد قطب، معالم في الطريق، 41**)، فأظهر مصطلحاً جديداً هو توحيد الحاكمية.

ويتناول سيد قطب الآيات الثلاث من سورة المائدة السالفة الذكر ويقول (ما قيمة دعوى الإيمان والإسلام باللسان دون العمل الذي هو أقوى تعبير من كلام، لاسيما وأن العمل ينطق بالكفر) (**سيد قطب، معالم في الطريق، 376/2**)، متغافلا عن سيرة النبي (ص) في إمضائه لإسلام من نطق الشهادتين دون ملاحظة نوع أعماله، وربما ينطق العمل بالكفر كما في تعبير سيد قطب لكن ذلك لا يستدعي إطلاق الكفر، وإلا فإن المنافقين في عهد النبي (ص) قد نطقت أعمالهم كفرا ولم يتم تكفيرهم أو استحلال دمهم.

في ضوء قراءتي للمودودي وسيد قطب تتمثل المشكلة في المعاني المشحونة تجاه الآخر، إذ لا يمكن أن يتحقق العنف مالم يكن الآخر في زاوية ضيقة ومالم يكن وجوده وكيانه على المحك، عندما يسلب كل خصائصه الإنسانية والمعنوية، ولا ينكر ما للظرف السياسي والإيديولوجي في عصر كل من المودودي وسيد قطب في صنع هذا التصور لديهما مما يستدعي أن نتعامل مع فكرهما على أساس مرحلي مؤقت لا مطلق.

1-3: نقد الأسس النظرية لمفهوم الحاكمية لدى الاتجاه المتشدد:

لقد اعتمد المتشددون عند عرضهم للحاكمية على مجموعة من الأدلة القرآنية للدلالة على صياغتهم لها، وسيتم التعرض لأهمها:

الدليل الأول: لقد اعتمد دعاة الحاكمية على الآيات الثلاث من سورة المائدة:

[وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ ۖ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ] (**سورة المائدة: 45، 46، 47**).

وجاءت هذه الآيات بوصف الذين يسارعون في الكفر، وأشارت إلى اليهود الذين كانوا يحتكمون إلى شريعتهم (التوراة)، فلما حصل بينهم من ارتكب جرماً وكانت شريعتهم تحكم عليه بالرجم فأرادوا تخفيف الحكم عنه فجاؤوا إلى النبي لعلهم يجدون عنده ما هو أخف فخّير الله النبي بين أن يحكم بينهم أو يعرض عنهم، ويتساءل القرآن الكريم – مستنكرا- كيف يحكمونك وعندهم التوراة التي تحتوي على حكم الله كما يعتقدون، ويشير النص إلى أن اليهود كتموا حقيقة حكم التوراة في الجناية تلك فقال:[وَآمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ ۖ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ] (**سورة البقرة: 41**)، وعندئذ قال: [وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا] (**سورة المائدة: 44**)، إذ يظهر من النص أن الذين وسمهم القرآن بالكفر هم أولئك الذين علموا حكم الله وأخفوه عمداً، ورجوا حكماً آخر في الوقت الذي يزعمون فيه أن توراتهم فيها هدى ونور وشريعة وقد حكم بها النبيون، فالكفر الذي في الآية على فرض عدّه ((الخروج من الدين)) فإنه لا يتحقق على وفق منطق الآية إلا مع الجحد والعناد في الانتقال من حكم الله عمداً واستحلالاً إلى

حكم آخر بغية تخفيف الحكم وأي هدف غيره، وجاء الوصف في ما بعد هذا المقطع من الآيات بالظالمين والفاسقين لحيثيات آخرى **(عبد الأمير كاظم زاهد، إشكالية فهم النصوص المرجعية للأصوليات الإسلامية، 393)**.

و تتناول الآية الثانية القصاص إلا إذا تصدق المجني عليه فهو كفارة له، ثم تنص أن على من لم يحكم بالقصاص فهو ظالم والظلم أن يترك الجاني دون عقاب مستحق، والظالم أعم من الكافر، ثم يطالب النص أهل الإنجيل أن يحكموا بما أنزل الله فيه ويورد أن من لم يحكم بما فيه فأولئك هم الفاسقون أي ((العصاة)) وتعبير الظالمين والفاسقين غير الكافرين.

فالجملة الشرطية في الآيات الثلاث واحدة ((ومن لم يحكم بما أنزل الله)) وقد جاء جوابها متعدداً في سياق ثلاث آيات متتابعات، وليس لنا أن نفهم التعدد على فعل شرط واحد إلا بالاستعانة بالسياق ومن تعدد الأوصاف يتبين أن الجاحد المستحل الذي يبحث عن حكم غير شرعي من قانون آخر بغية الإفادة من غير حكم الله فهو ((كافر)) وإن اختلفوا في كفره أنه ليس كفر اعتقاد إنما هو كفر عصيان كما هو رأي بعض المفسرين **(الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القران: 5/ 200)** وأن من لم يعاقب الجناة بالقصاص فهو ظالم، وأن أهل الإنجيل إذا تركوا الاهتداء به فهم فاسقون عصاة.

وحتى ابن تيمية – في أحد المواضع- لا يقول بما يقولون به كما يتضح من قوله: (والإنسان متى حلّل الحرام المجمع عليه أو حرم الحرام المجمع عليه أو بدل الشرع المجمع عليه كان كافراً مرتداً باتفاق الفقهاء، وفي مثل هذا نزل قوله على أحد القولين: [وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ]؛ أي: المستحل للحكم بغير ما أنزل الله) **(ابن تيمية، أحمد أبو المجد، الفتاوى، 267/3)**.

ومثله قول ابن القيم الجوزية: (والصحيح: أن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكفرين: الأصغر والأكبر بحسب حال الحاكم، فإنه إن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة، وعدل عنه عصياناً، مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة؛ فهذا كفر أصغر. وإن اعتقد أنه غير واجب، وأنه مُخيّر فيه، مع تيقُّنه أنه حكم الله، فهذا كفر أكبر. إن جهله وأخطأه، فهذا مخطئ، له حكم المخطئين) **(ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، 1/ 336)**، فيتضح من كلامه أنه لا يرى ما يذهب إليه المودودي وسيد قطب في الحاكمية.

وقد اختلف الصحابة في الآية فقد نقل المفسرون أن عبد الله بن عباس يرى أنها في من يجحد حكم الله، فلا يجوز تعميمها على من لا يجحد، وأن البراء بن عازب يرى أن الآيات الثلاث نزلت في الكفار خاصة فلا دليل على جعلها على المسلمين ومعه الضحاك وعكرمة وابن قتادة **(الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، 3/ 532، الراوندي، فقه القرأن،2/2)**.

وسبب نزول الآية يتضمن حادثة وقعت لليهود لما زنى منهم رجل بامرأة، فذهبوا الى رسول الله (ص) يستفتونه بشأنها؛ ولما سألهم عن حكم الزاني المحصن عندهم في التوراة كتموا حكم الله وجحدوه وادعوا على الله حكماً غير حكمه ولم يعترفوا بحكم الله الموجود في التوراة إلا بعد أن ضيق عليهم النبي (ص) الخناق فاعترفوا بحكم الرجل كرهاً على مضض **(الواحدي، علي بن أحمد، أسباب نزول القرآن، 70)** وقال الرازي إن المقصود من النص تهديد اليهود لإقدامهم على تحريف الحكم بتغيير حد الزاني وإنكار حكم الله ولأجله فهم لا يستحقون وصف الإيمان **(فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، 5/ 276. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، 2/ 379)**، وقد وضح أن المراد من قوله تعالى: [وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ] **(سورة المائدة: 44)** هم اليهود.

وينقل الرازي عن عطاء أن المراد بالكفر هنا ليس الكفر الذي يُخرج المرء من الملة إنما هو دون الكفر الاعتقادي، ومثله ورد عن طاووس فهو ليس كالكفر بالله واليوم الآخر **(فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، 6/ 68)**.

ويرى الزمخشري أن المراد بآيات الله الثلاث المتقدمة أنها نزلت خاصةً على أهل الكتاب، فمن جحد منهم حكم الله فقد كفر، ومن لم يحكم به وهو مقر فهو ظالم أو فاسق **(الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل، 2/ 58)**.

ويرى الطوسي في التبيان أنها عامة فمن حكم بغير ما أنزل الله مستحلاً بذلك كفر (**الطوسي، محمد بن الحسن، التبيانفي تفسير القران، 3/ 533. الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرأن، 2/ 2**).

وقال الطباطبائي: (وقد اختلف المفسرون في معنى الكفر من لم يحكم بما أنزل الله، وهي مسألة فقهية، الحق فيها: إنها المخالفة للحكم الشرعي أو ولي الأمر أو الرد عليه وكل ذلك يوجب الكفر، وفي صورة العلم بثبوته مع عدم الرد عليه فلا توجب فراً وفسقاً لكونه قصوراً يعذر فيه إلا أن يكون قصوراً في شيء من مقدماته) (**الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القران، 5/ 200**). ويرى الطباطبائي أن الآيات الثلاث متصلة الأجزاء يرتبط بعضها ببعض، وأن النص إنما وصف اليهود بالكافرين فلأنهم لم يلتزموا بالميثاق الذي عاهدوا الله عليه وهو حفظ كتابهم.

فيما يذهب الكاشاني إلى أن وصف (كافرين) يعود على الجاحد، أما وصف الفاسقين والظالمين يعود على من أقرّ بقلبه وترك العمل به (**الفيض الكاشاني، محسن، تفسير الصافي، 2/ 43**).

وقال القرطبي: (لا يمكن حملها على المسلم تارك العمل بالأحكام لأن المسلم لا يكفر وإن ارتكب كبيرة)، فيرى أنها نزلت في خصوص أهل الكتاب (**القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، 2/ 75**).

يتضح مما تقدم عدم اتفاق المفسرين على أن الآية نص في تكفير من لم يحكم بما أنزل الله.

الدليل الثاني:

ويستدل البعض بقوله تعالى على لسان يوسف: [مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ] (**سورة يوسف: الآية 40**).

إن في الآية حصر بدلالة النفي والاستثناء على أن الحكم لا يكون إلا لله تعالى، وفي ضوء الآية يرى سيد قطب: (أن الربوبية لا تكون إلا لله، ولكن الشرائع في الجاهليات المتعددة الأشكال تعطي لنفسها خصوصية الحكم والسلطان، وأن الله لم يجعل لها سلطاناً ولم ينزل بها من سلطان ومن ادعى له هذا الحق فقد نازع الله ألوهيته سواء كان فرداً أو طبقة أو حزباً أو أمة أو الناس جميعاً، ومن نازع الله فقد كفر كفراً بواحاً ويعتبر كفره من المعلوم من الدين بالضرورة حتى يحكم هذا النص وحده) (**سيد قطب، في ظلال القرأن، 4/ 309**)، ويتضح أن الآية تقرر أن الله تعالى أسس الدين على الإخلاص لله وحده لا شريك له كما نقل الطبري هذا المعنى عن الربيع وأبي العالية (**الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تاويل، 16/ 106**).

وقال الرازي: إن الآية تدل على أنه ليس لغير الله حكم واجب القبول ولا أمر واجب الالتزام بل الحكم والأمر ليس إلا له (**فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، 9/ 46**).

وقد ركزت الآية على جانب العبادة لله وحده، وتتضمن الذم لعبادة الأوثان، دون أن تدل على الجوانب التشريعية.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: [فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا](**سورة النساء: 65**).

قال الطبري: (معناه أنهم لا يصدقون بي ولا بك وبما أنزل إليك حتى يحكموك في ما شجر بينهم أي حتى يجعلوك حكماً بينهم في ما التبس عليهم حكمه) (**الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تاويل القران، 8/ 518**).

ويشير الرازي الى سبب نزولها بقصة اليهودي والمنافق، وقيل نزلت في قصة الأنصاري مع الزبير، والآية دلالة على أنه من لم يرضَ بحكم رسول الله فليس مؤمناً (**فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، 5/ 267**)، وسبب النزول يرتبط بموضوع التقاضي، وعدم الإيمان يحتمل المراد منه عدم الإيمان الحقيقي والكامل، لا الإيمان المساوق للإسلام الذي يقابله الكفر.

لقد نقل الفكر المتشدد فكرة الحاكمية من نطاق الفروع الى نطاق الأصول الاعتقادية، أي من الفقه السياسي إلى مصاف قضايا التوحيد والاعتقاد، حتى إن البعض قدمه على توحيد الربوبية والإلوهية والأسماء والصفات وسماها توحيد الحاكمية، وقرر أن الإخلال بها نقض لأصول التوحيد،... إن نقل الموضوع إلى حيز العقائد يعود على أصله بالنقض، ل،ن الجمهور يروى أن الإيمان يزيد وينقص ولا يكون الخروج إلا بالجحود، فترك العمل بالشريعة يقلل من درجة الإيمان ولا يكفر) (**عبد الأمير كاظم زاهد، إشكالية فهم النصوص المرجعية للأصوليات الإسلامية المعاصرة، 400 (بتصرف)**)، ولا تلتقي رؤيتة الاتجاهات المتشددة مع ما كان ثابتا في التراث الإسلامي مع بدايات التجربة النبوية في الحكم ولم تكن صياغة الحاكمية بالشكل الذي يطرحوه إطلاقا.

ثانيا: عنف المعنى في رواية (الفرقة الناجية):

يستند الاتجاه المتشدد إلى رواية الفرقة الناجية في تكفير من لم يلتزم بمنهج السلف وأن الفرقة الناجية هم أهل الحديث من السنة والجماعة (**المشعبي عبد المجيد بن سالم، منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، ط1، مكتبة أضواء السلف، 301**)، وقد تمت الاستفادة من تلك الرواية في حصر الحقيقة والنجاة في طائفة واحدة مع أن الرواية لم تشخصها، فإن التأويل المتشدد يسقط مراده على الرواية ليتم عزل جميع من هم غير أهل السنة والجماعة عن الطائفة الحقة.

والغريب أن هذه الرواية تتناولها مختلف الفرق الإسلامية دون ملاحظة الإشكاليات المحيطة بها من حيث السند والمتن، وفي هذا المبحث سيتم تناول هذه الرواية من حيث السند والمتن وبيان وهنه على مستوى الصدور والدلالة.

2-1: التوظيف المتشدد للرواية في مسألة التكفير:

سئل ابن تيمية عن قوله (ص) وسلم:.. تفترق أمتي ثلاثة وسبعين فرقة.. ما الفرق؟ وما معتقد كل فرقة من هذه الصنوف؟ فأجاب: (الحمد لله. الحديث صحيح مشهور في السنن والمساند كسنن أبي داود والترمذي والنسائي وغيرهم،.. وفي رواية قالوا يا رسول الله من الفرق الناجية قال: (من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي). وفي رواية قال (هي الجماعة يد الله على الجماعة). ولهذا وصف الفرقة الناجية بأنها أهل السنة والجماعة وهم الجمهور الأكبر والسواد الأعظم (وأما الفرق الباقية فإنهم أهل الشذوذ والتفرق والبدع والأهواء. ولا تبلغ الفرقة من هؤلاء قريبا من مبلغ الفرقة الناجية فضلا عن أن تكون بقدرها. بل قد تكون الفرقة منها في غاية القلة. وشعار هذه الفرق مفارقة الكتاب والسنة والإجماع، فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة... وبهذا يتبين أن أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية أهل الحديث والسنة الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله. وهم أعلم الناس بأقواله وأحواله وأعظمهم تمييزا بين صحيحها وسقيمها) (**ابن تيمية، أحمد أبو المجد، مجموع الفتاوى، 3/ 345 . 350**)، وهذا اقتباس موجز من حديثه عن دلالة الرواية، ومنه يتضح حصرها للفرقة الناجية في أهل السنة والجماعة وكونها الفرقة الوحيدة التي يمكن أن تمثل السواد الأعظم بين المسلمين.

ويقول محمد بن عبد الوهاب: (سميت الناجية لأنها نجت من النار، كل هذه الفرق في النار إلا هذه الفرقة، فهي الناجية من النار، وهذه أوصافها:

أولا: أنها الناجية.

ثانيا: أنها أهل السنة، الذين يأخذون بالسنة، وهي طريقة الرسول (ص). وهي تعني القرآن والأحاديث الصحيحة، ما كان عليه الرسول (ص)؛ كما قال: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»، ولم يأخذوا بمذهب الجهمية أو المعتزلة أو الخوارج أو غيرهم من الفرق، إنما أخذوا منهج أهل السنة المتمسكين بها.

ثالثا: «والجماعة»، سموا بالجماعة، لأنهم مجتمعون على الحق، ليس بينهم اختلاف، لا يختلفون في عقيدتهم، إنما عقيدتهم واحدة، وإن كانوا يختلفون في المسائل الفقهية والمسائل الفرعية المستنبطة، فهذا لا يضر، الاختلاف في الفقه لا يضر؛ لأنه ناشئ عن اجتهاد، والاجتهاد يختلف، والناس ليسوا على حد سواء في ملكة الاجتهاد، أما العقيدة فإنها لا تقبل الاجتهاد، بل يجب أن تكون واحدة؛ لأنها توقيفية، قال تعالى: [إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ] **(سورة الأنبياء: 92)**، هذه أمة واحدة لا تقبل الاختلاف، تعبد ربا واحدا، وفي الآية الآخرى: [وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿٥٢﴾ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ] **(سورة المؤمنون: 52، 53)**..) **(الفوزان صالح، شرح عقيدة الامام محمد بن عبد الوهاب، 15)**. فيبين أن أهل السنة والجماعة هم المقصودون في الرواية، وبعد ذلك يحدد الاتجاه المتشدد الإطار العام لأهل السنة والجماعة بالملتزمين بمنهج السلف.

يقول ابن باز: (وفي لفظ: (ما أنا عليه وأصحابي) هذه الفرقة الناجية الذين اجتمعوا على الحق الذي جاء به الرسول (ص) واستقاموا عليه، وساروا على نهج الرسول (ص) ونهج أصحابه، هم أهل السنة والجماعة، وهم أهل الحديث الشريف السلفيون الذين تابعوا السلف الصالح وساروا على نهجهم بالعمل بالقرآن والسنة، وكل فرقة تخالفهم هي متوعدة بالنار) **(ابن باز، استفاتاءات، الموقع الرسمي)**.

وذكر صالح بن عبد العزيز: (قد جاء على النبي (ص) أنه قال «إن الْيَهُود افْتَرَقَتِ عَلَى إحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وإنّ النّصَارَى افْتَرَقَتِ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وإنّ هذه الأمة ستفترق علَى ثَلاَثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلّهَا فِي النّارِ إلاّ وَاحِدَةً » قالوا: مَنْ هِيَ يَا رَسُولَ الله؟ قال «وَهِيَ الْجَمَاعَةُ» وفي رواية آخرى قال «هِيَ مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ اليَوْم وَأَصْحَابِي». وهذه الرواية تدل على أنّ الطائفة الموعودة بمغفرة الله جل وعلا وبالنجاة من عذابه في النار، أنها هي الملازمة للجماعة، وهي الملازمة لما كان عليه رسول الله (ص) وأصحابه، ولهذا تعددت أسماء هذه الفئة عند أهل العلم:

فتارة يسمونهم أهل السنة والجماعة، باعتبار أن النبي (ص) قال على أنها الجماعة وأنها على مثل ما هو عليه الصلاة والسلام؛ يعني على السنة فصاروا أهل السنة والجماعة، ومنهم من يصفهم بأنهم الفرقة الناجية، وهذا وصف جاء متأخرا ولم يكن معروفا في الزمن القريب منه عليه الصلاة والسلام، وأُخذ من أنها نجاة من النار ما بين الثلاث وسبعين فرقة، فوصفت بأنها الفرقة الناجية وسميت الفرقة الناجية، ومنهم من يقول الطائفة المنصورة، وهذا باعتبار أن النبي (ص) بين أنه «لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمّتِي عَلَى الْحَقّ ظَاهِرِينَ لاَ يَضُرّهُمْ مَن خَذَلَهُمْ ولا من خالفهم حَتّى يَأْتِيَ أَمْرُ الله تعالى»، وفي لفظ آخر «لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقّ »، وفي لفظ ثالث «لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمّتِي عَلَى الْحَقّ منصورة لاَ يَضُرّهُمْ مَن خالفهم ولا مَن خَذَلَهُمْ حتى تقوم الساعة» ويستدلون بذلك على أنّ هذه الطائفة على الحق، والحق هو الذي عليه الفرقة الناجية، والحق هو الذي عليه تلك الفرقة التي تميزت من بين ثلاث وسبعين فرقة برضا النبي (ص) وبوعده لها بأنها تنجو من النار، ووصفها هنا بأنها منصورة لأنه نظر إلى أنّ الله جل وعلا وعد من استمسك بكتابه وبسنة نبيه عليه الصلاة والسلام وبالهدى الأول بأنه سيستنصر، كما قال جل وعلا: [إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ ﴿٥١﴾ يَوْمَ لَا يَنفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ ۖ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ] **(سورة غافر: 51 . 52)**...) **(صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، الموقع الكتروني الخاص به)**.

وقد تم التأكيد على هذه الرواية والاستفادة من دلالتها من قبل بعض الشخصيات المتشددة الجهادية؛ ويقول أبو قتادة: (فهذه الأحاديث تدل على أنّ الطائفة المنصورة التي مدحها رسول الله (ص) من شرطها القتال في سبيل الله لإظهار الدين، وهي طائفة قائمة لم تنقطع أبداً (لاتزال طائفة...).... وأما قول كثير من السلف الصالح أن الطائفة المنصورة هم أهل الحديث؛ فهذا معنى حق ومعنى قولهم هذا أي أنها على عقيدة أهل الحديث، وعقيدتهم هي الأسلم والأعلم) **(ابو قتادة، معالم الطائفة المنصورة، موقع الآجري)**،

والملاحظ أن الاتجاهات المتشددة الجهادية قد اعتمدت رواية الفرقة الناجية في تأسيس مشروعية عملها الجهادي المستند إلى تكفير كل من لا تنطبق عليه أوصاف أهل السنة والجماعة بحسب تأويلهم للرواية.

2-2: مواضع ذكر الرواية:

لقد شاع ذكر الرواية متناً، في النصوص التي ظهرت فيها، في كتب التخصُّصات الإسلامية المتعدِّدة.

فقد ذكرت الرواية في كتب التفسير، مثل: تفسير ابن جريج، وتفسير مقاتل، وتفسير وكيع، وتفسير قتادة، وأبي عبيد القاسم بن سلام، وتفسير مجاهد (**المظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، 3/ 50**)، وظهرت في تفسير الزمخشري الكشاف والقرطبي، وتفسير البيضاوي في أنوار التنزيل (**الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: 2/ 82، تفسير البيضاوي، 2/ 216**). كما وجد الحديث في سنن أبي داوود (**السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، 4/ 276**)، والترمذي (**الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، 5/ 26**). ونقله السيوطي في «الدر المنثور» (**السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، 2/ 61**) وصحَّحه الحاكم في «المستدرك» (**الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، 1/ 206**).

ونصها في الكافي: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر (ع) قال: {ضَرَبَ اللهُ مَثلاً رَّجُلاً فِيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً} قال (ع): (أما الذي فيه شركاء متشاكسون فلأن الأول، يجمع المتفرقون ولايته، وهم في ذلك يلعن بعضهم بعضاً، ويبدأ بعضهم من بعض، فأما رجل سلمٌ لرجل فإنه الأوّل حقّاً وشيعته) ثم قال: (إن اليهود تفرَّقوا من بعد موسى (ع) على إحدى وسبعين فرقة، منها فرقة في الجنة، وسبعون فرقة في النار؛ وتفرَّقت النصارى بعد عيسى عليه السلام اثنتين وسبعين فرقة، فرقة منها في الجنة، وإحدى وسبعون في النار؛ وتفرقت هذه الأمة بعد نبيها، ثلاثاً وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون فرقة في النار، وفرقة في الجنة. ومن الثلاث وسبعين فرقة ثلاث عشرة فرقة تنتحل ولايتنا ومودتنا، اثنتا عشرة فرقة منها في النار، وفرقة في الجنة، وستون فرقة من سائر الناس في الناس) (**الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي 5/ 514**).

والمؤيدون لصحّة صدورها يقولون مرّة: إنها متواترة، دون أن يثبتوا هذا التواتر، وأخرى: إنها صحيحة مشهورة في السنن والمسانيد، كما هي عبارة ابن تيمية؛ وثالثة: إنها مستفيضة، رغم اعتراف الكثير منهم أن في مفردات أسانيد هذه الروايات كافّة ضعف في الإسناد.

ويتحصَّل أن الدارسين لهذه الرواية ثلاثة:

1. جمع صرَّح، بل جزم، بصحة الرواية بكلّ ألفاظها المرويّة بها، على اختلافها.
2. جمع تكلموا في أسانيدها، واضطراب متونها؛ فمال قسم منهم إلى إنكار صدورها بالمرة.
3- ومال بعضهم إلى إنكار الزيادات التي ألحقت بالنص الأصلي لها.

2-3: نقد المتن والسند:

من المهم أن تتم مراجعة الرواية من حيث السند والمتن كما سيتضح من الآتي:

2-3-1: إشكالية السند:

لقد درس أحد المعاصرين الرواية دراسة وافية، وبعد عرضه للمتون التي وردت فيها الرواية انتهى إلى الملاحظات الآتية (**عبد الأمير زاهد، الأسس الدينية للتطرف قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية، بحث منشور في الاجتهاد والتجديد، العدد (17)**):

قال الشاطبي في «الاعتصام»: (الحديث رواه أبو داوود، والترمذي، وأحمد، ولا ذكر له في الصحيحين، فلم يخرجاه) (**الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام 2/ 186**)، ورواية كهذه، تعدّ من الأصول الاعتقادية المهمة التي تقوم عليها العقيدة، كيف يغفله البخاري

ومسلم، ولاسيما أنها توافق ما يعتقدانه، سواء بالزيادات الملحقة بها، أو بتأويلها؛ لذلك فعدم قبولهما الرواية بشرطيهما دليل على ضرورة المراجعة والتدبُّر.

ولابد من التفريق بين انتشار الرواية في المدوَّنات وبين تعدُّد أسانيدها، بحيث يستند إلى تعدد طرق الرواية، حتى يوصف بأنه مشهور أو مستفيض. والرواية مرويَّة بنهايات أربع: أبو هريرة، وأبو أمامة، ومعاوية، وأنس. وكلُّهم فيهم كلام.

وعلى افتراض الإغفال عمّا في نهايات سندها، ففي أواسط سندها رجال تكلم أئمة الجرح والتعديل فيهم، مثل: محمد بن عمرو بن علقمة، الذي هو في إسناد حديث أبي هريرة. فقد جرحه يحيى القطان، وقال فيه يحيى بن معين: «ما زال الناس يتقون حديثه»، قيل له: ما العلة؟ قال: ما زال يحدث الناس من رأيه، وينسبه إلى أبي سلمة، عن أبي هريرة. وقيل عنه: إنّ آفته أنه يذكر فضائل لمعاوية (**ابن بطة، الإبانة: 1/ 367**). فالرواية فيها علة قادحة.

وفي أسانيدها أزهر بن عبد الله بن جميع الحرازي الحميري الحمصي، الذي قال عنه الذهبي: أزهر ناصبي (**الذهبي، محمد بن احمد، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 1/ 301**)، ورغم كل هذا ائتمنه أصحاب السنن وجعلوه ثقة. وفعلوا ذلك مع محمد بن عمرو قبله. وقد استدرك عليها الذهبي بأنّ في سندها «محمّد بن عمرو» ولا يحتج بها منفردة ولكنها مقرونة بغيرها. (**الكوثري، محمد زاهد التبصير في الدين، 9**).

وقد رواه الحاكم بأسانيد مختلفة، وقال: (قد روي هذا الحديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص، وعمرو بن عوف المزني بإسنادين تفرّد بأحدهما عبد الرحمن بن زياد الأفريقي، والآخر كثير بن عبد الله المزني، ولا تقوم بهما الحجّة) (**الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، 128/1**)، هذا حال ما نقله الحاكم في مستدركه.

وأمّا ما رواه أبو داود والترمذي في سننهما، وابن ماجة في صحيحه فقد قال في حقّه محمد زاهد الكوثري: (أمّا ما ورد بمعناه في صحيح ابن ماجة، وسنن البيهقي، وغيرهما ففي بعض أسانيده « عبد الرحمن بن زياد بن أنعم » وفي بعضها « كثير بن عبد الله » وفي بعضها « عباد بن يوسف » و« راشد بن سعد » وفي بعضها « الوليد بن مسلم » وفي بعضها مجاهيل كما يظهر من كتب الحديث ومن تخريج الحافظ الزيلقي لأحاديث الكشاف، وهو أوسع من تكلّم في طرق هذه الرواية فيما أعلم). (**الكوثري، محمد زاهد، التبصير في الدين، 9**).

وطريق عوف بن مالك الأشجعي قال فيه صاحب مجمع الزوائد: إن حديث عوف بن مالك فيه مقال؛ لأن في إسناده عباد بني يوسف، وهو ممَّن لم يخرج له أحد، سوى ابن ماجة، وليس عنده سوى هذا الحديث (**الهيثمي، علي بن ابي بكر، مجمع الزوائد 7، 516**).

لأجل ما تقدَّم ضعّف ابن حزم الرواية كلّها، فقال فيها، وفي نظيرها–أصحابي كالنجوم–: (هذان حديثان لا يصحّان أصلاً من طرق الإسناد، وما كان هكذا ليس بحجة عند مَنْ يقول بخبر الواحد، فكيف بمَنْ لا يقول به؟!) (**ابن حزم، علي، الفصل في الملل والنحل، 1/ 216**).

فإذا لوحظ الإسناد فقط هناك ثلاثة آراء في صدور الرواية:

الرأي الأول: إنها صحيحةٌ صادرة عن النبي، بكل زيادتها وألفاظها. وهذا هو متبنى ابن تيمية، الذي قال عنه في «مجموع الفتاوى» (**ابن تيمية، مجموع الفتاوي، 3/ 346**): «الحديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد»، بعد أن ألمح الحاكم في مستدركه إلى صحة الرواية. (**الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، 1/ 6**).

الرأي الثاني: إنها رواية موضوعة بالكلية، الزيادة والأصل. وقد تقدم نصّ ابن حزم إذ قال: لا يصحّ أصلاً من طريق الإسناد (**االعسقلاني، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، 9/ 334، ضعفاء ابن عدي، 6/ 22. 29**).

الرأي الثالث: إن الأصل في الرواية رواية النبي، وإخباره عن تفرق اليهود والنصارى إلى فرق عدّة، وأن المسلمين أيضاً سيكون لهم فرق متعددة فقط، وليس في المتن: كذا في النار، ولا في الجنة، ولا الناجين، وتوصيفاتها. فكل تلك من زيادة الوضّاعين.

ولما ثبت أنها خبر آحاد فالمسلك عن العلماء أن خبر الآحاد لا تقام عليه عقيدة، ناهيك عن أن في طرقها كلام يخدش موثوقية صدوره كلاً، أو يشكك في الزيادات الملحقة به.

2-3-2: إشكالية المتن:

يوجد في متن الرواية العديد من المشاكل، أهمها ارتباك نصوص الرواية:

إنّ مشكلة اختلاف نصوص الرواية لا تقل عن مشكلة سندها، فقد تطرّق إليه الاختلاف من جهات شتى، لا يمكن معه الاعتماد على واحد منها، ومن أبرز تلك الارتباكات:

- الاختلاف في عدد الفرق:

فقد روى الحاكم عدد فرق اليهود والنصارى مردّداً بين إحدى وسبعين واثنتين وسبعين، بينما رواها عبد القاهر البغدادي بأسانيده عن أبي هريرة على وجه الجزم والقطع، وأنّ اليهود افترقت إلى إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة، وروى أيضا بسند آخر افتراق بني إسرائيل على اثنتين وسبعين ملّة وقال: ليأتين على أُمّتي ما أتى على بني إسرائيل، تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملّة، وستفترق أُمّتي على ثلاث وسبعين ملّة، ونقل بعده بسند آخر افتراق بني إسرائيل على إحدى وسبعين فرقة (**البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، 5**).

- الاختلاف في عدد الهالكين والناجين:

إنّ أكثر الروايات تصرّح بنجاة واحدة وهلاك الباقين. فعن البغدادي بسنده عن رسول الله أنّه قال: كلّهم في النار إلاّ ملّة واحدة. ((**البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، 5**)).

بينما رواه شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر البشاري (ت٣٨٠) في كتابه « أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم » بصورة تضاده إذ قال: إنّ حديث (اثنتان وسبعون في الجنة وواحدة في النار) أصحّ إسناداً، وحديث (اثنتان وسبعون في النار وواحدة ناجية) أشهر. (**السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، 27**).

- الاختلاف في تعيين الفرقة الناجية:

اختلف أهل النقل في تعيين سمة الفرقة الناجية أخذاً بما يقول بأنّ جميعها في النار إلاّ واحدة، فقد روى الحاكم وعبد القاهر البغدادي وأبو داود وابن ماجة بأنّ النبي قال: إلاّ واحدة وهي الجماعة، أو قال: الإسلام وجماعتهم. (**الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، 1/ 128**).

وروى الترمذي (**الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، 5/ 26**) والشهرستاني (**الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، 2/ 31**) أن النبي (ص) عرف الفرقة الناجية بقوله: ما أنا عليه اليوم وأصحابي.

وروى صاحب روضات الجنات عن كتاب «الجمع بين التفاسير» أنّ النبي صلى الله عليه وآله عرف الفرقة الناجية بقوله: «هم أنا وشيعتي». (**الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات، 50**).

وهذه الوجوه تعكس مدى الاختلاف في تحديد ملامح الفرقة الناجية.

قال محمد عبده: (أمّا تعيين أي فرقة هي الناجية، أي التي تكون على ما كان النبي عليه وأصحابه، فلم يتعيّن إلى الآن، فإنّ كلّ طائفة ممّن يذعن لنبينا بالرسالة تجعل نفسها على ما كان عليه النبي وأصحابه، -إلى أن قال- وممّا يسرني ما جاء في حديث آخر أنّ الهالك منهم واحدة). (**محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 8/ 221. 222**).

كذلك يلاحظ السبحاني ارتباك النص بما ورد من السمات في تحديد الفرقة الناجية لا يتجاوز أهمّها عن سمتين:

أولاها: « الجماعة » وهي تارة جاءت رمزاً للنجاة، وأخرى للهلاك، فلا يمكن الاعتماد عليها، وإليك بيان ذلك: بما روى ابن ماجة عن عوف بن مالك قال: قال رسول الله (ص) : افترقت اليهود... والذي نفس محمد بيده لتفترقن أُمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وثنتان وسبعون في النار. قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: الجماعة. (**القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، 2/ 479**).

فيقول: (بينما نقل أنّه قال: «وإنّ هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين: ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي الجماعة» (**السجستاني، سليمان بن الاشعث، سنن أبي داود، 4/ 198**)، فإنّ الإتيان بضمير الجمع في الحديث الأوّل، وبضمير المفرد في الحديث الثاني يؤيد رجوع الضمير في الأوّل إلى: «اثنتان وسبعون»، ورجوع الضمير المفرد إلى « الواحدة » فتكون الجماعة تارة آية الهلاك وأخرى آية النجاة (**السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، 29**)، أضف إلى ذلك أنّ قسماً كبيراً من النصوص لا يشتمل على هذه اللفظة.

ثم يبين السبحاني النقطة الثانية بقوله: (عبارة (ما أنا عليه وأصحابي) باعتبارها آية النجاة لا يخلو من خفاء؛ لإنّ هذه الزيادة غير موجودة في بعض نصوص الرواية، ولا يصحّ أن يقال إنّ الراوي ترك نقلها لعدم الأهمية؛ ولأن المعيار الوحيد للهلاك والنجاة هو شخص النبي صلى‌الله عليه وآله وأمّا أصحابه فلا يمكن أن يكونوا معياراً للهداية والنجاة إلاّ بقدر اهتدائهم واقتدائهم برسول الله (ص)، وإلاّ فلو تخلّفوا عنه قليلاً أو كثيراً فلا يكون الاقتداء بهم موجباً للنجاة، وعلى ذلك فعطف (وأصحابي) على النبي (ص) لا يخلو من غرابة) (**السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، 30**)، وهو نقد بنّاء يكشف عن ضعف متن الرواية وارتباكها.

2-3-3: نقد متن الرواية وفق مقتضى العدل الإلهي:

ومع غضّ النظر عما تقدّم، فإنّ الحكم على اثنتين وسبعين فرقة من فِرَق المسلمين ومن أبناء أمّته (ص) بدخول النار، كما هو مفاد الرواية، لا يخلو من غرابة، بل إنه يتنافى وأصول العدل الإلهي. وبيان ذلك:

إنّ لفظ الفرقة يضمّ ويشمل كلّ من ينتسب إليها، صغيراً كان أو كبيراً، عاقلاً أو مجنوناً، عالماً أو جاهلاً، قاصراً أو مقصّراً. ومعلومٌ أنّ منطق العدل يقتضي ألا يعذَّب ولا يعاقَب سوى البالغ العاقل العالِم بالحقّ الجاحد له، وهذا الفرد نادر الوجود في كلّ الفِرق والأديان. أما الغالبية العظمى، فهم إمّا صغارٌ غير بالغين، أو كبارٌ بالغون لكنهم جازمون بصحة ما هم عليه، ولا يحتملون صحة المذاهب أو الأديان الآخرى، والصغير كما هو واضح، يَقْبُحُ عقابه، وكذلك المجنون، لعدم التكليف بالنسبة إليهما، بسبب فقد العقل أو التّمييز، كما أنّ الكبير الجازم بصحّة معتقده معذورٌ، ولا تصحّ معاقبته ومؤاخذته حتى لو كان كافراً، لأنّ قطعه يشكّل عذراً له، وإذا كان غالب الكفّار معذورين بسبب جهلهم القصوريّ، كما تقدّم عن بعض العلماء، فإنّ المسلمين ليسوا أسوأ حالاً من الكفار (**حسين الخشن، مناقشة فقهيَّة حول حديث الفرقة النّاجية، مجلة بينات، موقع الكتروني**).

2-3-4: مخالفة الرواية للقرآن الكريم والسنة الشريفة:

تتضح مخالفة الرواية للقرآن الكريم والسنة الشريفة من خلال الآتي:

– في ضوء الرواية أن الأمة حتماً ستفترق، فهو أمر قد قدّر عليها سلفاً، وليس للأمة القدرة على سلوك طريق غيره، فهو قضاء إلهي ماضٍ في المسلمين، وهذا ما لا يمكن قبوله قطعاً، فقد وجدنا الله سبحانه وتعالى يحذّرنا من الاختلاف والتنازع في كثير من محكم تنزيله، ويدعونا إلى الاعتصام بعرى الوحدة والإتلاف، كقوله:[وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ] (**سورة الأنفال: 46**)، وقوله: [حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُم مَّا تُحِبُّونَ ۚ مِنكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ الْآخِرَةَ] (**سورة آل عمران: 152**)، وقوله: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ

فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا] **(سورة النساء: 59)**، وقوله: [اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا] **(سورة آل عمران: 103)**، وقوله: [وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ] **(سورة الانعام: 153)**.

فكيف يمكن العمل بهذه التوجيات الربانية وقد قضي أمر الافتراق بين الأمة أزلاً؟ فالآيات ترشد إلى الوحدة ونبذ الاختلاف والرواية تكرس الاختلاف والتشتت وتتيح لكل فرقة أن تكفر الأخرى ما دامت الرواية لم تحدد من هي الفرقة الناجية.

– والفرقة بين الأمة حاصلة، قائمة ومشاهدة، لا تحتاج إلى التصديق عليها بختم تلقي الأمة الرواية بالقبول، وبهذا الشأن يتساءل أحد الباحثين بقوله: (هل تقبل الأمة أن تجعل من دلالة الرواية أمرَ الفرقة بين المسلمين محسوماً سلفاً من قبل الله تعالى، أو أن الرسول عليه الصلاة والسلام يشّرع للأمة التمايز بين الفرقة الناجية والفرق الهالكة، وأن تكون الأمة متعبدة بإقامة أسوار المفاصلة بين أتباعها إلى يوم الدين؟) **(خميس بن راشد بن سعيّد العدوي، قراءة في رواية الفرقة الناجية، بحث منشور في موقع جمعية التجديد الثقافية في البحرين،** (http://tajdeed.org).

ثم يعقب العدوي قائلا: (إنها شرّعت لتقسيم الأمة إلى شيع وأحزاب، وهذا الصنيع وقوع فيما حذّر الله منه المؤمنين وتوعد عليه المشركين عندما قال: [فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ] **(سورة الروم: 30 – 32)**) **(خميس بن راشد بن سعيّد العدوي)**.

– إن الرواية تتعارض مع مفهوم وحدة الأمة الواحدة الذي جاء الإسلام ليرسخه ليس في الأمة الخاتمة فحسب، بل في إطار الإنسانية جمعاء عندما اعتبر أتباع الرسل جميعاً أمة واحدة ودعاهم إلى عبادة ربهم ولزوم تقواه، ولكن للأسف وقعنا فيما وقعت فيه الأمم السالفة ومضينا على سنة الأولين، فأخذت كل فرقة منا تدّعي أنها على الحق وما سواها هالك في النار، قال عزَّ وجلَّ: [يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ۖ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾ وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿٥٢﴾ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ] **(سورة المؤمنون: 51 – 53)**.

– ذكر المثالب ونهج سبيل التشهير، والتنقير في تراث كل فرقة بغية الإساءة إليهم والسخرية منهم، وقد حرّم الله بين الناس كل ما يؤدي إلى ذلك فقال: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ۖ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١١﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ] **(سورة الحجرات: 11 – 12)** **(حسين الخشن، مناقشة فقهيَّة حول حديث الفرقة النّاجية، بحث منشور في مجلة بينات في تاريخ 27/ 03/ 2014 على الموقع،** (http://arabic.bayynat.org).

– جعلت من النبي (ص) مؤسّساً للفرقة بين الأمة عندما نصصت الروايات على نجاة فرقة بعينها وما خلاها هالك، وقسمت الأمة شطرين: شطر ناجٍ وشطر هالك، وهذا مخالف لطبيعة سلوك النبي (ص) فقد كان يؤلف بين الناس، ويلين لهم الجانب، قال تعالى: [فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ] **(سورة آل عمران: 159)**.

وهذه الرواية قد نشط تداولها في الصراع المسلح وما أعقبه بين الصحابة ومن جاء بعدهم، مع أن الآية السابقة نزلت في تولي فريق من المؤمنين من الزحف عن نصرة إخوانهم يوم أحد، وقد جاء الكفر بقضه وقضيضه لينقض على المسلمين ويستأصلهم، قال تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا ۖ وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ] (**سورة آل عمران: 155**).

– تنافي الرواية مقتضى الإصلاح الإلهي في حال اختلاف المسلمين، من خلال قوله تعالى: [وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ] (**الحجرات: 9–10**).

رغم أن الرواية نشطت في ظل صراع طائفي سياسي بين المسلمين، إلا أنه بعد ذلك تحولت إلى تشريع للخلاف العقدي والفكري والفقهي والاجتماعي، والله حرّم كل أشكال الخلاف المؤدي إلى القطيعة بين المسلمين، بل دعا إلى الوحدة والتآلف، قال تعالى: [وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ] (**سورة آل عمران: 103**).

وأمّا مخالفة الرواية للسنّة، فبزيادة "كلّها في النار إلا واحدة"، معارض للأخبار المتواترة معنىً، الّتي تنصّ على أنّ من شهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وجبت له الجنّة ولو بعد عذاب، ومنها ما رواه البخاري: "إنّ الله حرّم على النار من قال أن لا إله إلا الله يبغي بذلك وجه الله" (**البخاري، محمد بن اسماعيل، الصحيح الجامع، 61/3**).

خاتمة:

لقد تم نقل فكرة الحاكمية من نطاق الفروع الى نطاق الأصول الاعتقادية، أي من الفقه السياسي الى مصاف قضايا التوحيد والاعتقاد، حتى إن البعض قدمه على توحيد الربوبية والألوهية والأسماء والصفات وسماه توحيد الحاكمية، وقرر أن الإخلال بها نقض لأصول التوحيد.

إن نقل الموضوع الى حيز العقائد يعود على أصله بالنقض، لأن جمهور المسلمين على فكرة أن الإيمان يزيد وينقص ولا يكون الخروج إلا بالجحود، فترك العمل بالشريعة يقلل من درجة الإيمان ولا يكفر، وبهذا يلاحظ أن الصياغة المتشددة للحاكمية قد خرجت على مبدأ مهم من مبادئ الإيمان الأساسية لدى جمهور أهل العلم، وأنها وضعت رؤية جديدة مضادة تماماً لما كان عليه الحال لدى الأسلاف الذين قامت الاتجاهات المتشددة الإسلامية على احترام ما استقروا عليه من مبادئ وأهمها عقائد السلف.

وما يتعلق بحديث الفرقة الناجية، لم يوجد نص واضح على تكفير كل من هو خارج عن الفرقة الناجية، بل غاية ما هنالك – في أقصى حد– أن تلك الفرق في النار، وهذا لا يستلزم أن يكونوا في الدنيا محكومين بالكفر، وترتب عليهم آثار الكفر، مع أن رواية الفرقة الناجية لم تسلم من الإشكالات المتعلقة بسندها من جهة وبمتنها من جهة أخرى، ومثلها لا يرقى إلى أن تكون معيارا للتكفير وإقصاء الآخر، فعلى فرض صحتها فإن أقصى ما تدل عليه هو الإخبار بوجود فرقة واحدة تنجو من النار من دون وضوح لتلك الفرقة مع تعدد متون الرواية.

إن عنف المعنى تابع لعنف القراءة وعنف القراءة تابع لعنف الأيديولوجية الحاكمة على الذهنية الإسلامية، لم يكن المعنى الحقيقي عنيفا بالمرة، لكن المعنى الراسخ والسائد لا يمثل المعنى الحقيقي، لذلك صحّ وجازَ أن يوصف بالعنيف.

المصادر والمراجع:

* **القرآن الكريم.**

1) ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين.

2) ابن باز، استفتاءات، الموقع الرسمي.

3) ابن بطة، الإبانة.

4) ابن تيمية، أحمد أبو المجد، مجموع الفتاوى.

5) ابن حزم، علي، الفصل في الملل والنحل.

6) أبو قتادة، معالم الطائفة المنصورة، موقع الآجري

7) البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح الجامع.

8) البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم.

9) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي.

10) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين.

11) حسين الخشن، مناقشة فقهيَّة حول حديث الفرقة النّاجية، بحث منشور في مجلة بينات في تاريخ ٢٠١٤/٣/٢٧على الموقع:
http://arabic.bayynat.org

12) حسين الخشن، مناقشة فقهيَّة حول حديث الفرقة النّاجية، مجلة بينات، موقع الكتروني:
http://arabic.bayynat.org/Default.aspx

13) خميس بن راشد بن سعيّد العدوي، قراءة في رواية الفرقة الناجية، بحث منشور في موقع جمعية التجديد الثقافية في البحرين:
http://tajdeed.org

14) الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات.

15) ديفيد فونتانا، الشخصية والتربية، ترجمة عبد الحميد يعقوب جبرائيل وصلاح محمد نوري داود، مطابع التعليم العالي، أربيل. العراق (1986).

16) الذهبي، محمد بن أحمد، تهذيب الكمال في أسماء الرجال.

17) الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن.

18) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل.

19) السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل.

20) السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود.

21) سيد قطب: في ظلال القرآن.

22) سيد قطب: معالم في الطريق.

23) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور.

24) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام.

25) الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل.

26) صالح بن عبد العزيز ال الشيخ، الموقع الكتروني الخاص به.

27) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القران.

28) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القران.

29) الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القران.

30) عبد الأمير زاهد، الأسس الدينية للتطرف قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية، بحث منشور في الاجتهاد والتجديد، العدد (17).

31) عبد الأمير كاظم زاهد، إشكالية فهم النصوص المرجعية للأصوليات الإسلامية المعاصرة.

32) العسقلاني، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب.

33) فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب.

34) فرج عبد القادر طه، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي.

35) الفوزان صالح، شرح عقيدة الامام محمد بن عبد الوهاب.

36) الفيض الكاشاني، محسن، تفسير الصافي.

37) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن.

38) القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة.

39) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي.

40) الكوثري، محمد زاهد التبصير في الدين.

41) محمد رشيد رضا، تفسير المنار.

42) المشعبي عبد المجيد بن سالم، منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، ط1، مكتبة اضواء السلف.

43) المظفر، محمد حسن، دلائل الصدق.

44) المودودي، أبو ألاعلى، المصطلحات الأربعة.

45) الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد.

46) الواحدي، علي بن أحمد: أسباب نزول القرآن.

تنامي ظاهرة العنف اللفظي في ليبيا بعد ثورة فبراير 2011 م
من منظور لساني اجتماعي

The growing phenomenon of verbal violence in Libya after the February 2011 revolution from a social perspective

د .عبدالسلام ميلاد جبريل

قسم اللغة العربية .كلية التربية براك . جامعة سبها . ليبيا

Dr. Abdul Salam Milad Jibril

d.dabdalslam@gmail.com .

الملخص:

تندرج هذا الدراسة تحت فرع من فروع اللسانيات وهو اللسانيات الاجتماعية التي تهتم بدراسة اللغة واستعمالها في المجتمع، حيث توظَّفُ اللغة للتعبير عن الأفكار والتأثير في المستمع.

يهدف البحث إلى تشخيص ظاهرة العنف اللفظي في المجتمع الليبي بعد أحداث التغيير في2011م، ويبين مفهومها وأبعادها اللغوية، وموقف التشريع الإسلامي منها، ويدرس أهم أسبابها، ويبين تأثيرها على المجتمع الليبي في تلك الفترة، ومن تم رصد أهم النتائج والتوصيات للحد منها وتقليلها.

تنطلق الدراسة من إشكالية أبرز تساؤلاتها: هل زادت فعلا ممارسة العنف اللفظي بين أبناء المجتمع الليبي بعد 2011 م ؟ وما هي أسباب ذلك ؟ وما موقف التشريع الإسلامي من العنف اللفظي ؟ وهل كان لذلك تأثير على المجتمع؟ .

الكلمات المفتاحية : التنامي ـ العنف اللفظي ـ اللسانيات الاجتماعية ـ المجتمع الليبي .

Abstract:

The growth of verbal violence phenomena in Libya after february 2011m

From a sociolinguistic perspective

Dr. Abdel Salam Milad Jibril,a lecturer in Department of Arabic Language - College of Education in Brak - Sebha University – Libya.

This study falls within a branch of linguistics, which is sociolinguistics, andconcerned with the study of language and its use in society.Where the language functions to express ideas and influence the listener.

The research aims to try to diagnose the phenomenon of verbal violence in Libyan society after the events of 2011. It clarifies its concept, linguistic dimensions, and the position of Islamic legislation towards it and studies its most important reasons,

indicating its impact on Libyan society during that period then monitor the most important findings and recommendations to reduce them.

The study starts from the most prominent problem of its questions, which are: Has the practice of verbal violence actually increased among the members of Libyan society after 2011? What are the reasons for that? What is the position of Islamic legislation on verbal violence? Did this have an impact on society?

Key words: The growth, verbal violence, sociolinguistic, Libyan society.

المقدمة:

يحدث التغيير في حياة الناس؛ فمنهم من يقبله ويرضى به، ومنهم من يرفضه ويستهجنه؛ فينقسم حال الناس في المجتمع إلىٰ طرفين متخاصمين، فيلجأ كلٌّ منهم إلىٰ اتخاذ وسائل يراها مُعينة له في رد خصمه وكفه وردعه عن موقفه. لقد عاش المجتمع الليبي تلك الحال بعد ثورة فبراير 2011 م، وانقسم أبناء المجتمع الواحد بين معارض ومؤيد، فنشط بينهم تيار العنف واشتد، وظهر في أشكال مختلفة ومتنوعة؛ لعل من أبرزها العنف اللفظي والتلاسن بين المعارضين والمؤيدين وكاد أن يكون ذلك من أبرز السمات التي شغلت واقع ليبيا إبَّان الثورة وربما حتى يومنا هذا، وتغذَّى هذا النوع من العنف بوسائل أعلام محلية ودولية باستضافة الخصوم من المتكلمين والمهرة في التحدث والخطاب، فضلا عن ما يوظَّف في وسائل التواصل الاجتماعي الأخرى.

ومن هنا كانت اللغة واستعمالها في التعبير هي إحدى الآليات التي أذكت العنف اللفظي وقوَّت شوكته حتى صار واحداً من الوسائل المهمة في نجاح ثورة فبراير وقتها في رأي الكثيرين.

وظهر العنف اللفظي في ذلك الوقت في صورة ألفاظ مشحونة بدلالات تناسب الموقف، وتحاكي ظروف المرحلة وما فيها من فوضى؛ فوظفت ألفاظ الشتم والسب والتنابز بالألقاب والتحقير التي كانت تقرع الآذن وتجري على الألسن بين أبناء المجتمع الليبي؛ وأشعلت مثل تلك الألفاظ فوضى التلاسن والتعنيف الكلامي بين من يرغب في استمرار النظام ومن يرغب في التغيير في ليبيا.

لفتت تلك الظاهرة انتباه الباحث فتعاقد فكره وقلمه على طرحها وبيان أسبابها وأثارها على المجتمع لمحاولة الوصول إلىٰ توصيات ومقترحات للحد منها وتقليلها.

وهكذا تكمن إشكالية البحث في التساؤل المحوري التالي: هل فعلا تنامى العنف اللفظي في ليبيا بعد ثورة فبراير فأثر في المجتمع؟ ويتفرع عن هذا التساؤل تساؤلات فرعية، منها: ماذا يقصد بالعنف اللفظي؟ وهل يمكن ممارسة العنف عبر اللغة؟ وإلىٰ أي مدى يكون هذا النوع من العنف متصاحباً مع الثورات والتغييرات في المجتمعات؟ وكيف ينظر الدين إلىٰ هذا النوع من العنف؟ وما أثره علىٰ المجتمع الليبي؟

وتأتى أهمية البحث من أهمية عرض وتوضيح خطورة هذا النوع من العنف علىٰ المجتمعات عموما والمجتمع الليبي خصوصا، ومن ثمَّ الدعوة إلىٰ نبذها والوقوف ضد استمرارها والتقليل من خطرها وأضرارها.

وكان مخطط البحث وفق الآتي: مقدمة ذكر فيها إشكالية البحث وأهميته وأهدافه، وعُرض في المطلب الأول العنف اللفظي في المفهوم والدلالة، وعُرض في المطلب الثاني قضية العنف اللفظي من منظور لغوي اجتماعي، وتناول المطلب الثالث بيان موقف الدين الإسلامي من العنف اللفظي، أما المطلب الرابع فخصص للبحث في أسباب العنف اللفظي، وإيضاح أهم آثار العنف اللفظي علىٰ المجتمع الليبي بعد 2011 م، وأخيرا الخاتمة.

أولا: العنف اللفظي المفهوم والدلالة:

1- الدلالة اللغوية للعنف اللفظي:

يظهر واضحا التلازم في هذا المركب اللفظي بين كلمتين هما (العنف) و(اللفظي)؛ ولكل منهما دلالته الخاصة قبل التلازم، ثم اجتمعت الدلالتان لتنتج مدلولًا جديدًا يتضمن معنى جديدًا.

ولفظ العنف له معناه اللغوي الذي يعني: الشدة والمشقة في الأمر وقلة الرفق فيه، والعنيف من يمارس العنف ويفعله ولم يكن رفيقًا فيه، والتعنيف المبالغة في العنف والتعنيف أيضا: التعيير واللوم والتوبيخ (**ابن منظور، 2008، ص 303**).

2- الدلالة الاصطلاحية للعنف اللفظي:

اختلفت التعريفات الاصطلاحية للعنف اللفظي عند المختصين والمهتمين بحقوق الإنسان وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والمربين. وإن اختلفت تلك التعريفات في شكل صياغتها إلا أنها اتفقت في المضمون، ويمكن الوقوف على أهم التعريفات لمصطلح (العنف اللفظي) في ما يلي:

عرَّفه بعض علماء الاجتماع بأنه: "هو الذي يقف عند حدود الكلام دون مشاركة الجسد، ويتمثل في شتم الآخرين أو وصفهم بصفات سيئة أو مناداتهم بما يكرهون أو قذفهم بالسوء أو مخاطبتهم بصوت صارخ ومؤذ" (**قابيل، العنف اللفظي لدى عينة من الطالبات، 2010، منتدى مدرسة العزيزية**).

ويعرف العنف اللفظي أيضا بأنه: "أي فعل لفظي يقوم به الأفراد شأنه أن يُعرِّض الآخر داخل المجتمع إلىٰ إثارة نفسية أو اجتماعية مثل النعت بصفات معينة أو الإهانة والتحقير والإهمال والشتم، والنقد اللاذع" (**قابيل، العنف اللفظي لدى عينة من الطالبات، 2010، منتدى مدرسة العزيزية**).

ويمكن تعريفه بأنه تلفظ مسيء بكلمات قاسية ومؤثرة نفسيا يتعمدها المعنف في حالة التعصب والغضب إلى شخص آخر، فالعنف اللفظي في مفهومه الظاهر البسيط وهو استعمال كلمات اللغة نطقا باللسان وتوجيهها للآخرين بغرض تعنيفهم نفسيا والقسوة عليهم بديلا عن التعنيف الجسدي، فهو إذاً ملاسنة بذيئة، وإساءة كلامية مشحونة بالقوة والشدة لا رفق فيها ولا تلطُّف.

ثانيا: العنف اللفظي من منظور لغوي اجتماعي:

تحت هذا العنوان يتحدث الباحث عن العنف من منظور لساني اجتماعي لكونه شكلًا من أشكال توظيف اللغة من الناحية الاجتماعية؛ ويعني ذلك عند بعض الباحثين في دلالة الألفاظ أن دلالة الكلمات لم تكن مقصورة علىٰ التزويد بالمعلومات واكتساب المعرفة؛ ولكن لها وظيفة اجتماعية يتم بمقتضاها الربط بين الأشخاص وتحقيق بعض العلاقات الاجتماعية كالتواصل والتخاطب والتأثير والتأثر، يقول بالمر: "إن وظيفة الكلمات في اللغة بالطبع التأثير في المواقف" (**بالمر، 1999، ص 59**)، وغالبا ما يتحقق ذلك التأثير باستعمال كلمات حسنة أو بذيئة حسب اختيار المتكلم لنوع التأثير.

1- اللغة والتعبير:

ليس للإنسان السوي من وسيلة للتعبير عن أغراضه إلا اللغة الطبيعية التي يتكلمها، فالأصل في وظائف اللغة كما بين ابن جني: "هي أصوات يعبر بها القوم عن أغراضهم" (**ابن جني، (د ـ ت) ، ج3، ص 39**)؛ لقد صارت اللغة ظاهرة اجتماعية يُوظفها الإنسان في التعبير والتواصل والتخاطب باختيار الكلمات وتوجيهها توجيها يحقق مقاصد المتكلمين. ويعد العنف اللفظي واحدا من تلك

الأغراض التي تستعمل فيه اللغة اختيار المتكلم لبعض الألفاظ للتفاعل والتأثير في المخاطب أو المستمع ، يقول الهادي نهر: "ثمة إطار اجتماعي تستعمل ضمنه اللغة للتأثير بمعطيات وتتكيف عناصره" (**نهر، 2009 م، ص 161**).

والجدير بالذكر أن علماء اللغة قرروا في بعض أبحاثهم ربط اللغة بالمجتمع في إطار ما يعرف بسياق الحال أو الموقف الكلامي، ورأوا أن معنى الكلمات غالبا ما يتأثر بالسياق الاجتماعي الذي يتطلب عناصر مجتمعة يجري فيها الكلام؛ ومن تلك العناصر: المتكلم والسامع والظروف المصاحبة للكلام (**عمر، 2003، ص 59**).

فالعنف بوجه عام والعنف اللفظي بوجه خاص يمثل مظهرا اجتماعيا خالصا، لأنه من الجميع وضد الجميع ولا يتأثر به إلا الجميع، فهو إذاً يتجلى في فعل جماعي كلي (**مجيطنة، 2018، ص. ص 137 . 162**).

ويتحقق العنف اللفظي بوجود متكلم أو متلفِّظ يوظف اللغة باختيار كلمات يعبِّر بها عن غرضه وهو الرغبة في الإساءة إلىٰ الآخر المستمع الذي هو بدوره يقبل الكلام فيتأثر به ويشعر بأثره ويحس بالقيمة الموجعة والمؤلمة لذلك الكلام الذي غالبا ما يوصف في مثل هذا السياق بالعنيف، وبين المتكلم والسامع موقف أو حدث ما يجري فيه الكلام؛ وتأسيسا على ذلك، يمكن القول: إن العنف اللفظي هو ممارسة للعنف بواسطة اللغة من متكلم بقصد التأثير في المتلقي والإساءة إليه والسخرية منه والاستهزاء به أو توبيخه أو تحقيره (**الموسوي، 1985، ص. 2**).

وتحمل الكلمة في الغالب أنواعاً من الدلالة منها (الدلالة الاجتماعية) (**لطفي، 1976، ص 44**)، فلفظ العنف لا يقف عند الدلالة الأساسية أو المركزية كما تحددها معاجم اللغة، بل نجده يتضمن دلالات أخرى تنشأ في الذاكرة بمجرد التلفظ بكلمة العنف. ويمكن اعتبار هذه الدلالات معاني ضمنية للفظ العنف، ويسميها إبراهيم أنيس (الدلالة الهامشية) (**أنيس، 1984، ص 107**)؛ ومن هنا برز مصطلح (الدلالة الاجتماعية) التي تعرف عند المختصين بأنها: ما يتضمنه اللفظ من دلالات عند الفرد والمجتمع (**عكموش، 2007، ص. ص 71 . 78**).

2- العنف اللفظي والتأثير بالقول:

توجد علاقة وطيدة بين العنف اللفظي وما ينتج عنه من تأثير علىٰ نفس الفرد وسلوكه ومشاعره ، وما يترتب عليه في العادة من آثار تؤثر في السامع، كما أن للغة وظيفتها التأثيرية التي أطلق عليها أوستين (التأثير بالقول) (**أوستين، 2008 ، ص 121**) سلبا أو إيجابا، لأن المتكلم بتلفظه غالبا ما يحدث تأثيرات معينة بقصد أو بغير قصد، فتؤثر في مشاعر المستمع وأفكاره وسلوكه (**إسماعيل، 1993، ص 203**)، فإذا وظِّفتْ الألفاظ في جانبها الحسن سيكون تأثيرها حسنا إيجابيا رفيقا لا عنف فيه ولا قسوة؛ مثل مواقف التهنئة والمدح والنصح والتوجيه والدعوة إلىٰ الخير والتعبير عن الحب وما شابه ذلك، وإذا وظِّفتْ في الإساءة والذم والعنف والأذى والسخرية والتوبيخ واللوم والتحقير مثلا سيكون أثرها ـ بطبيعة الحال ـ سلبيا عنيفا مؤذيا ومؤلما؛ فألفاظ اللغة وكلماتها مفتوحة علىٰ الجانبين السلبي والإيجاب، الحسن والرديء، وللمتكلم أن يختار ما يحقق له غرضه في التعبير ويعزز رغباته ومقاصده (**جيرو، 1992، ص. ص 58. 59**).

وتأسيسا على ذلك ظهر الاهتمام بما توحي به ألفاظ اللغة ذات التأثير الواضح في نفسية المتلقي، والكلمات في هذه الحالة هي مثيرات تقتضي استجابات قد تعبر عن مقتضى العنف اللفظي من منطلق أن اللغة ظاهرة نفسية كما أنها ظاهرة اجتماعية (**عطية، 1951، ص. 2**) ؛ فالتراكيب اللغوية هي مواقف ينطق فيها المتكلم عبارته التي تُنتج استجابات عند السامع فتظهر ملامح الإثارة ورد الفعل الذي يمكن ملاحظته (**عمر، 2003، ص. 61**)؛ ولا تقف هذه الاستجابات والأبعاد عند حدود النفس والفرد، بل تتعداهما إلىٰ مجموع الأفراد في المجتمع الذي يتأثر بالعنف اللفظي، وما يترتب عليه من آثار نفسية واجتماعية على المتلقي أو السامع الذي يمارس عليه هذا العنف اللفظي، فنقول: إن الاستجابات الانفعالية والعاطفية هي جزء لا يتجزأ من الاستعمال اللغوي، ومن هنا قيل: إن

الإنسان لا يتكلم ليصوغ أفكاره فقط بل ليؤثر في غيره إيجابا أو سلبا (**فاضل، 2017، ص. ص 156 . 177**)، وفي ذلك يقول أولمان: "تستطيع الكلمات أن تعبر عن العواطف والانفعالات بفضل المضمون العاطفي الذي تكتسبه في بعض المواقف المعينة" (**أولمان، 1980، ص 114**) .

إن المتكلم أو مستعمل اللغة يستثمر كلماته في التأثير على السامع وسلوكه، كأن يتلفظ بألفاظ جارحة مغضبة ومحرجة ثم يكون أثرها نفسيا ومسيئاً؛ وقد يوظف ألفاظه وكلماته في مدح السامع وتشجيعه أو إدخال السرور والبهجة على نفسه: فكم من إنسان خائف أو قلق أو مكتئب بسبب ما سمعه من ألفاظ ذات إساءة أو تهديد أو تجريح أو إهانة أو سخرية أو استهزاء ، فتلك الاستجابات والآثار النفسية في أبسط أحوالها هي متغيرات لمثيرات لغوية حدثت في مواقف معينة وفي مكان معين قد يكون في البيت أو في المدرسة أو حتى في الشارع أو الطريق العام.

نخلص إلى القول إن لفظ العنف اللفظي هو لفظ مشحون بأبعاد ودلالات نفسية واجتماعية ينعكس أثرها ليس علىٰ الأفراد فقط بل حتى على المجتمع بأكمله، نعم ... إنها اللغة كما عرفها ابن جني التي هي وسيلتنا للتعبير عن ما يجول في النفس من أفكار وأحاسيس وهي أيضا أداة التأثير في الآخرين أو كما قال عنها كمال بشر:" نظام من رموز ملفوظة عرفية، بواسطتها يتعاون أعضاء المجموعة الاجتماعية المعينة وبها يتعاملون" (**بشر، (د ـ ت)، ص 156**)؛ فما أكثر الدلالات الضمنية التي يوحي به لفظ العنف اللفظي مثل: الظلم، وسوء الخلق والتسلط، والكراهية، والإيذاء، والتحبيط، والضرر، والإهانة، والسخرية، والقسوة، والتخويف، والتعيير، والقلق، والاكتئاب، والألم النفسي، والدونية، وضعف الشخصية ، وغيرها من الدلالات النفسية والاجتماعية الأخرى.

ثالثا:موقف الدين الإسلامي من العنف اللفظي:

نتحدث هنا وتحت هذا العنوان عن جانب مهم يتعلق بالجانب التربوي الخلقي الذي يدعم ما يهدف إليه البحث وهو رفض العنف والتقليل من ممارسته؛ ولعل الوازع الديني يطرح إشكاليات ترتبط بمجتمع عربي مسلم نال حظه من العنف اللفظي وتبعاته منذ ثورة فبراير 2011 م وربما حتى يومنا هذا.

ونذكّر في هذا السياق بدعوة الدين الإسلامي إلى القول الحسن، واللين في الحديث، وحفظ اللسان، وترك كل قول قبيح وفاحش، قال تعالى: ﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً**﴾ (**سورة البقرة، من الآية 83**)، وقال أيضا: ﴿ **وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (**الإسراء، من الآية 53**)، ونهى التشريع الإسلامي عن السخرية والاستهزاء بالغير لما في ذلك السلوك من إلحاق الأذى بالآخر والإساءة إليه، وخطاب النهي موجه هنا إلىٰ أفراد المجتمع جميعهم دون تخصيص؛ كما نهت الشريعة عن ممارسات تلفظية أخرى تراها مبعثا للإساءة والأذى مثل: التنابز بالألقاب والتعيير بالأسماء والنعوت التي غالبا ما تلحق ضررا بالمنعوت بها، ويعد الإسلام تلك الممارسات من مساوئ الأخلاق وهي لا تقع إلا من قلب ممتليء بالخلق السيئ قال تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (**الحجرات، الآية 11**)؛ ومعنى التنابز في الآية، التعيير بالألقاب المذمومة يكره المرء أن تطلق عليه؛ ويعد التنابز فسوقا وتبديلا للإيمان بالعصيان وإعراضا عن أوامر الله ونواهيه (**السعدي، 1425هـ، ص 801**)، وجاء النهي أيضا عن اللمز الذي يعني العيب بالقول، وعن الهمز الذي يكون بالفعل؛ فكلاهما محرَّم ومنهي عنه في نظر الإسلام، وعاقبته وخيمة متوعَّد فاعلهما بالعذاب والنار؛ قال تعالى: ﴿ **وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ** ﴾ (**الهمزة، الآية1**)، وفي هذا السياق أيضا يحذر المولى– ﷻ– من السَّب لما له من أضرار لا يعلمها كثير من الناس قال تعالى: ﴿**وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ (**الأنعام، الآية 10**)؛ ومن أقوال المصطفى (ص) في الحديث المتفق عليه عن ابن مسعود قال: قال رسول الله (ص) سِبَابُ

الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وقِتَالُهُ كُفْرٌ» (**مسلم، 2003، ص 721**)، قال الصَّنعانيُّ: السَّبُ: لغة: الشتم والتكلم في أعراض الناس بما لا يعني كالسباب (**الصنعاني، 2007، ج4، ص 253**)، وقال تعالى: ﴿**لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا**﴾ (**النساء، الآية 148**)، والناس محاسبون علىٰ ما يتلفظون به من أقوال، قال تعالى: ﴿**مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ**﴾ (**ق، الآية 11**)؛ كما شبه الله الكلمة الخبيثة بالشجرة الخبيثة التي لا فائدة لها ولا قيمة، فقال عز وجل: ﴿**وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ**﴾ (**إبراهيم، من الآية 25**).

وتعدد الأحاديث النبوية الشريفة الواردة في حفظ اللسان والحث علىٰ الصمت وعدم الخوض في أعراض الناس والكلام فيهم بما يكرهون سماعه، عن أبي هريرة– رضي الله عنه– سمع الرسول (ص) يقول: « إنَّ العبدَ لَيَتَكَلَّمُ بالكَلِمةِ ما يَتَبَيَّنُ فيها يَزِلُّ بها في نارِ جَهَنَّمَ أَبْعَدَ ممَّا بَينَ المشْرِقِ» (**أنس، 1999، ج4، ص 752**)، قال العسقلاني في شرح معنى (الكلمة) الواردة في الحديث: يحتمل أن تكون الكلمة من الخنى والرفث والتعريض بالمسلم بكبيرة أو بمجون (**العسقلاني، 1995، ج11، ص 350**)، ويمكن القول إن كل ما جرى علىٰ اللسان من الأقوال كالسخرية والتنابز والهمز واللمز تعد صورا للعنف اللفظي.

وفي مقابل ذلك نقرأ في أحاديث الرسول (ص) الدعوة إلىٰ الرفق في القول واللين فيه وتجنب العنف؛ ومن ذلك، قوله (ص) حاثاً على الرفق في كل أمر: «الرِّفقُ مَا كَانَ فِي شَيءٍ إلاَّ زانَه وَمَا نُزِعَ مِنْ شَيءٍ إلاَّ شَانَهُ» (**مسلم، 2003، ص 731**).

وقوله (ص) في حديثه إلى السيدة عائشة رضي الله عنها: « يا عائشةَ إنَّ اللهَ رفيقٌ يُحِبُّ الرِّفقَ وَيُعطِي على الرِّفقِ مَا لا يُعْطِي على العُنفِ وما لا يُعْطي على سِوَاهُ »(**مسلم، 2003، ص 731**)؛ قال النووي في الحديث تفضيل الرفق علىٰ كثير من الأخلاق، فيعطى فاعله الثناء والذكر الحسن في الدنيا والأجر الجزيل في الآخرة، وقيل: "وكل ما في الرفق من الخير ففي العنف من الشر مثله" (**النووي، 1998، ج1، ص 456**).

والحاصل إن الدين الإسلامي يدعو إلىٰ القول الطيب، والكلم الحسن اللين، ويعتبر ذلك فضيلة من الفضائل وخُلقا من أخلاق المسلم، ومصدرا من مصادر الطمأنينة وانشراح الصدور والدعوة إلىٰ الله بالتي هي أحسن (**الشرباصي، 1981، ج3، ص 98**)، وينهى التشريع الإسلامي عن كل صور العنف اللفظي منها: السخرية والتنابز بالألقاب والهمز واللمز. ويرى كل ذلك وشبهه فحش في القول، ومساوئ في الأخلاق التي تتنافى مع ما فطر الله عليه الإنسان من حب الخير وكراهية الشر ودفع الأذى والإساءة عنه وعن غيره من الناس، وحَريٌّ بالمرء أن يترفع عن الخوض في مثل تلك السلوكيات لا بلسانه ولا بيده معتمدا شعار (لا ضرر ولا ضرار لا أذى ولا إساءة)، وشعار (رفق وحب وطهارة نفس وحسن خلق)؛ فما أشد الحاجة إلى الرفق والتلفظ الحسن الطيب والعطف والتراحم والحنان بين الناس وخصوصا في المجتمع الواحد داخل البلد الواحد؛ فذلك أساس من أسس بناء المجتمع والدفع به نحو التقدم والحضارة.

رابعا: أثار العنف اللفظي علىٰ المجتمع الليبي بعد ثورة فبراير 2011 م:

1– العنف اللفظي والتغيير:

السؤال المطروح هنا ما علاقة العنف اللفظي بالتغيير؟ وهل كل تغيير أو ثورة تستوجب ظهور عنف بمفهومه العام والعنف اللفظي علىٰ وجه التخصيص؟

يمكن القول إن تتبع بعض أحداث التاريخ والتغيرات والثورات، لا يخلو من وجود العنف الذي يأخذ صورا مختلفة؛ ونستشهد بمجيء الإسلام وما أحدثه من تغيير في حياة المجتمع العربي آنذاك، ا فنشأ الصراع بين الحق والباطل على شكل عنف في صورة صراع مسلح (حروب وغزوات واقتتال) بين أنصار الحق وأنصار الباطل، وفي صورة عنف لفظي وتلاسن بقصد الإساءة والأذى وإلحاق الضرر بالآخر وإهانته والسخرية منه؛ وقد استعرضت كتب السيرة وتاريخ الإسلام صور هذا النوع من العنف، أي العنف اللفظي بين المسلمين

والمشركين (**ابن هشام، 2010، ج1، 183**)؛ ولم ينج منه الأنبياء والرسل أيضا، قال تعالى مخاطبا نبيه محمد (ص) بأمر يتعرض له من سخرية واستهزاء قال عز وجل: ﴿**وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ**﴾ (**سورة الأنبياء، من الآية 41**)؛ والمتتبع لثورات التاريخ الحديث يقف علىٰ حجم العنف الذي صاحب تلك الثورات في أوربا وأمريكا وأفريقيا فضلا عن الثورات العربية منذ بدية فترة التحرر من الاستعمار وصولا إلىٰ ما يعرف بالربيع العربي.

وبقراءة حال الثورة في ليبيا بعد 17 فبراير 2011 م وتشخيص واقع العنف المترتب عن ذلك التغير سوف يلاحظ أن هذا التغيير لم يكن سليما خاليا من العنف بمفهومه العام، فكان العنف اللفظي حاضرا ولا يستطيع أحد إنكاره أو تجاهله سواء من أبناء ليبيا أم من غير أبنائها.

2- مظاهر العنف اللفظي إبان ثورة فبراير:

نود هنا الوقوف علىٰ مظاهر وأشكال العنف اللفظي بعد ثورة فبراير؛ وفي هذا السياق لا يخفى علىٰ أحد من الليبيين وغير الليبيين أن التلفظ بالكلام كان المظهر الأول والأبرز، وهو الطريق الأسهل للنيل من الخصم، خصوصا لما ظهرت جدية حركة التغيير في بعض مدن وقرى البلاد، مما أوجب على رئيس الدولة الخروج إلى الشعب وإيضاح الموقف مما يحدث؛ ومع ازدياد نشاط الحراك، خرج إلى الإعلام وتحدث إلى الشعب، وكانت حديثه عبارة عن تصريحات وبيانات متضمنة لبعض الردود، وصار الكلام بطبيعة الحال هو الوسيلة الأولى في المواجهة؛ فوظفت اللغة للتعبير عن كل ما يجري من أحداث، وشاعت ألفاظ تحمل الإساءة والتعيير والنقد اللاذع، والاستخفاف والتقليل من تصرف الخارجين فكان من بين تلك الألفاظ: (الجرذان)، (الخونة)، (العملاء)، (المهلوسين)، (المغرر بهم)، (الأزلام)، (الكتائب)، (الطغيان)، (النزوح)، (الميليشات)، وغيرها من الألفاظ التي شاعت في المجتمع الليبي إبان ثورة فبراير، وتناقلتها ألسن شرائح مختلفة من الليبيين، وتدوالها الرجال والنساء علىٰ حد سواء، وصارت لها دلالاتها الجديدة في أذهانهم لم تكن معهود إليهم من قبل، فوظفت تلك الألفاظ بين بعض أبناء المجتمع بحسب موقفهم من الثورة آنذاك؛ وتداول الناس تلك الألفاظ واستعملت لغرض التعنيف والتعيير عن السخرية والنقد والتحقير، ووصلت أحيانا إلى درجة السب والشتم والإهانة، بل استُعملت في المناداة السلبية مرفوقة بالصراخ وارتفاع الأصوات بغرض الإيذاء والإحراج، فكانت تلك الألفاظ تمثل عنفا لفظيا مضادا لما يتلفظ به الطرف الآخر.

ومع استمرار فترة الصراع وامتدادها النسبي، تنامى العنف اللفظي والإساءة والسخرية والتنابز بالألقاب من قبل جماعة المؤيدين، وجماعة المعارضين من الثوار والراغبين في التغيير.

نستطيع القول إن العنف اللفظي في أوضح مظاهره كان متزامنا مع الواقع السياسي الذي عاشه المجتمع الليبي في الأيام الأولى لبداية التغيير إن لم تكن في الساعات الأولى؛ لقد شهد العالم النشاط المحموم لوسائل الأعلام، خصوصا بعض القنوات الفضائية التي استضافت الضيوف من المتكلمين وأصحاب الأساليب المؤثرة والألفاظ المثيرة منها، ما دفع نحو استمرار الثورة ونضال الثوار من أجل تحقيق قيم الثورة، فتحولت لغة الخطاب إلىٰ عنف لفظي يمارس بين أبناء الشعب الواحد في ليبيا، علىٰ المستويين الرسمي والشعبي .. إنه بلا ريب مظهر من مظاهر العنف الذي صاحب ثورة 17 فبراير 2011م.

3- أهم أسباب العنف اللفظي في المجتمع الليبي إبان ثورة فبراير 2011م:

إن السؤال الذي يستوجب الطرح هنا، هو: ما هي الأسباب التي أنتجت هذا النوع من العنف وسرَّعتْ من ازدياده وتناميه؟

نقول : تبين مما سبق أن العنف اللفظي ارتبط بالحال السياسي في ليبيا، ونقصد حال الثورة والخروج علىٰ نظام الحكم، ولو حاولنا البحث وراء أسباب هذا الخروج ودواعيه أمكن التعرف علىٰ بعض الدوافع لما يعرف بالعنف في ليبيا عموما والعنف اللفظي خصوصا، فإن كان الدافع السياسي هو السبب الرئيس، فإن مجموعة من الدوافع الأخرى تعد هي الأخرى من الأسباب المنتجة للعنف اللفظي منها: الاجتماعية والاقتصادية والثقافية فضلا عن النفسية الذاتية.

إن الأسباب المؤدية إلى العنف اللفظي في حالات التغيير والثورات هي ذاتها الأسباب المؤدية إلى العنف بمفهومه العام؛ ونبين تلك الأسباب علىٰ النحو التالي:

أ- السبب السياسي :

يرى المناصرون لثورة فبراير أن النظام السائج كان نظاما شموليا أحاديا لا تنوع فيه ولا تبادل للحكم؛ ويصفونه بألفاظ يعبرون فيها عن موقفهم منه بما ينضوي تحته من دلالات متعددة مثل القهر والحرمان والظلم والاستبداد وقمع الحريات وعدم مدنية الدولة؛ ولم يصبر طائفة من أبناء الشعب الليبي علىٰ هضم الحقوق خصوصا السياسيون منهم والمثقفون سواء كانوا بالداخل أو بالخارج، فانخرطوا في ممارسة العنف اللفظي عن طريق الأعلام والصحافة، بل كان الدور الأكبر لهؤلاء هو القيام بثورة إعلامية ودعم الثورة الشعبية بسلاح الكلمة التي لا تخلو من العنف والإساءة والسخرية من الوضع السياسي للدولة قبل 2011م بحسب رأيهم؛ وهكذا يبرز الدور السياسي في تأجيج العنف اللفظي وتناميه بين أبناء المجتمع.

ب-السبب الاقتصادي :

مما لاشك فيه أن سبب من أسباب التغيير هو الظروف والحياة الاقتصادية وما يتعلق بالمعيشة والرغبة في تحقيق مستوى لائق (**توفيق، 1992، ص 75**)؛ ويرى الفريق المؤيد للتغيير أن من الأسباب التي اقتضت التغيير في ليبيا ـ بحسب رأيهم ـ هو تردي الحياة الاقتصادية في لبيبا، وتدني مستوى دخل الفرد، واستحواذ فئة من المجتمع علىٰ الثروة، وعدم العدالة في توزيعها علىٰ أبناء الشعب كافة في بلد يعج بالخيرات المتنوعة خصوصا ما يدره النفط من أموال علىٰ البلاد، فظهرت الحاجة إلى التغيير وقامت مجموعة من أبناء المجتمع إلىٰ التعبير عن سوء الأوضاع باستعمال لغة لا تخلو من تشويه اقتصاد البلاد في فترة ما قبل فبراير2011م، وظهرت ألفاظ مثل: الاستغلال، عدم العدالة في التوزيع، والاحتكار؛ وفي المقابل، تعالت الأصوات بتحقير واقع الليبيين نتيجة عدم الاستقرار بعد ثورة فبراير وعدم تحقق ما وعد به المؤيدون من رفاهية العيش وتحسين حال الفرد الليبي وأسرته بسبب العجز في الميزانيات وتفاقم الديون ونقص إنتاج النفط وتصديره مما شكل أزمة تنموية (**توفيق، 1992، ص 75**) نشَّطَت العنف اللفظي حيث السخرية والاستهزاء، فصارت لفظة (الخير جاي) تمنى (الخير قادم) التي يرددها المعارضون لثورة فبراير سبة للمؤيدين مستغلين تردي الأوضاع الاقتصادية مثل: انعدام السيولة، وغلاء الأسعار، والفوضى والعبث بالموارد الاقتصادية ونشاط تهريب النفط خصوصا في المناطق الجنوبية مما كان دافعا وسببا في التعيير والسخرية ونشاط العنف اللفظي.

ت-السبب الاجتماعي:

يمثل هذا السبب للعنف اللفظي ـ المناصرين لثورة فبراير ـ في التفاوت بين أبناء المجتمع في حق العيش والشعور بالحرمان والإقصاء، وتدني الدخول، وإهمال تنمية المناطق الريفية، والبطالة وقلة فرص عمل الشباب (**الجوهري وآخرون، 1995، ص 81**)؛ فعبَّر المعارضون للنظام بأساليبهم الخاصة وتعبيراتهم اللغوية التي تقلل من وجود العدالة الاجتماعية ، عن تفاقم الواقع الاجتماعي وبلوغه أدنى المراتب.

ومن جهة أخرى، لم يجد المؤيدون لما قبل فبراير 2011م بُداً من توظيف ما أتيح لهم من فرص في وسائل الإعلام للتقليل من الواقع الاجتماعي المحبط لليبيين في ظل ثورة فبراير، فأطلقوا ألسنتهم للسخرية والإساءة من الوضعية الاجتماعية، وصار لديهم كلمة (الدولة المدنية) سبة ووصمة عار لمؤيدي ثورة فبراير بسبب عدم ملامستها للواقع بعد 2011م وما آل إليه المجتمع الليبي من انقسام وانهيار الدولة خصوصا أن هذه الوضعية الاجتماعية ازدادت تفاقمًا لدى الليبيين حيث انتشار الاقتتال والجريمة وقلة السيولة في المصارف وارتفاع الغلاء، وتبع كل ذلك توظيف اللغة والكلام للتعبير عن الأحوال، ولا يخل الأمر من استعمال لغة الإساءة والسب والشتم واللعن (**ينظر: التير، 1408هـ، ص 48**).

ث–السبب الثقافي :

مع عدم استقرار المجتمع وتطور العنف المسلح وما نجم عن كل ذلك من عدم تحقيق ثورة فبراير غايتها وأهدافها في الاستقرار والأمن وتحقيق العدالة، تعالت أصوات الفريق المؤيد لما قبل ثورة فبراير، واختلف أنصار ثورة فبراير في تسيير الدولة وتنامى العنف اللفظي في ظل انتشار الصحافة والقنوات الفضائية حيث أنشأت كل مجموعة قناة إعلامية خاصة بها؛ ولا يخفى علىٰ العيان التعدد في القنوات الليبية التي يغلب على منهجها فكرة الثراع الإعلامي الذي يُلمس في أساليب برامجها ومضامين الإساءة والسخرية بمن يخالفهم الرأي أو المنهج؛ ويعتقد كل طرف في أحقيته في التعبير ودفع ما يراه ظلما وعدوانا من الآخر ،مما شكّل دافعا وسببا لتنامي العنف اللفظي بين أبناء المجتمع الليبي لأن أغلبهم يستمعون للقنوات التي تلبي ميولهم وتشبع حاجاتهم النفسية بحسب موقفهم من الثورة تأييدا أو معارضة **(ينظر: مجاهد، تحليل ظاهرة العنف وأثرها على المجتمع، 2019، ص. ص 1. 14)**.

ج– السبب النفسي(الذاتي) :

يرى بعض الباحثين في ظاهرة العنف وتداعياته أن من أسبابه ما يعود إلى طبيعة الفرد وتكوينه الذاتي والنفسي الذي قد يكون مهيأ لممارسة أنواع أخرى من العنف كالعنف الجسدي بدافع ذاتي ونفسي **(ينظر: الغرباوي، 2009، ص 120)**؛ ويظهر هذا السبب في الشعور الداخلي بالتهميش، والخوف من المجهول بعدم تحقق العيش السعيد، والخوف علىٰ المستقبل في التغيير الجديد، والخوف من حدوث أزمات نفسية؛ فيلجأ في الغالب إلىٰ ممارسة العنف، ويرى في العنف أقصر طريق للانتقام، ويوظف لسانه السليط في الشتم والسب والتعيير؛ ويرى آخرون أن في العنف إثباتا للذات، وسيلتها إلى التخلص من الواقع النفسي المزري(**ينظر: الغرباوي، 2009، ص 120**).

4- أثر العنف اللفظي علىٰ المجتمع الليبي بعد ثورة فبراير2011م:

ما ممن شك في أن للعنف اللفظي تأثيراً علىٰ الحياة في ليبيا بعد ثورة فبراير ظهرت في الحوانب الاجتماعية وخيمت على أبناء الشعب الواحد الذي كان لا يعرف التعدد الحزبي ولا اختلاف المذاهب ولا توجد به طوائف. نعم .. شعب تكوّنه القبائل والمكوّنات العربية وغير العربية كالأمازيغ والتبو والطوارق؛ وهي علىٰ درجة كبيرة من التوافق والتقارب والتعارف .. يتصاهرون ويتناسبون ويعقدون المواثيق والعهود التي تضمن لهم العيش والتوافق الاجتماعي وغير ذلك.

وقدَّر الله تعالى أن يأتي التغيير في ليبيا الذي كان بالدرجة الأول تغييرا سياسيا في شكل نظام الحكم، فلازمه تغيير في الواقع الاقتصادي والثقافي والاجتماعي؛ ونتج عنه ظهور صور متعددة لممارسة العنف الجسدي ومنها اللفظي وربما حتى الجنسي، فعمَّتْ فوضى عارمة في المجتمع الليبي غاب عنها القانون والدستور ، وغاب الضابط والرادع.

إذاً ما هو حجم تأثير العنف اللفظي علي المجتمع الليبي إبان ثورة فبراير؟

يمكن القول إن من أبرز أثار ممارسة العنف اللفظي علىٰ المجتمع الليبي أنه أضر بالنسيج الاجتماعي بين أبناء بعض المدن والقرى والأرياف، ولم يقف عند هذا الحد، بل بلغ حتى العائلات والأسر، فكم هي الخلافات والنزاعات التي أدت إلىٰ نشوب الحرب والاقتتال بين الناس مما نجم عنه نزوح وهجرات؛ وترجع أسباب التدهور الإجتماعي إلىٰ تعالي لغة خطاب الكراهية الذي يسيء إلىٰ مدينة ما أو قبيلة أو حتى إلى الأفراد، ويزداد التأجيج الإعلامي المعادي بين الخصوم ويشتد؛ وأدى خطاب الكراهية والعنف اللفظي إلىٰ انفصام أواصر المحبة والتواد بين أفراد الأسرة الواحدة بسبب أن أحدهما يخالف الآخر في موقفه من التغيير والثورة: اختلف الأب وابنه، والأخ وأخوه والصديق وصديقه حتى غلب علىٰ الأحاديث الاجتماعية واللقاءات والمناسبات حديث الخلاف وتقريع الآخر والسخرية منه وربما شتْمِه، لأنه يختلف معه في الموقف السياسي – في السنوات الأولى للتغيير.

بلغت آثار العنف اللفظي والسخرية والتعيير إلى المؤسسات التعليمية في مختلف مستوياتها من المدرسة الأساسية مرورا بالمتوسطة وانتهاء بالكلية والمعهد العالي، بين الطلبة والطالبات والمعلمين والمعلمات، فما يكاد يلتقي اثنان أو أكثر حتى يُخالف بعضهم الآخر في موقفه من الثورة، ثم يعلو صوت الحديث ويزداد الصخب والعناد، ويحتد النقاش الذي لا يخلو من إثارة الألفاظ المؤذية والمسيئة.

وقد طال أثر العنف اللفظي في المجتمع الليبي المؤسسة الإعلامية كذلك، لأن كل مجموعة تتهم وسائل الإعلام الأخرى المكتوبة والمرئية والمسموعة، وتعييرها بنعوت وأوصاف تحمل في مضمونها الإساءة والإهانة بسبب الاختلاف في المنهج والهدف والطريقة والأسلوب.

ومثلت وسائل الإعلام أرضية خصبة وبيئة مناسبة لممارسة العنف اللفظي لدى البعض لارتباطها باللغة والكلام، فلا نجد إعلاما مرئيا أو مسموعا أو مكتوبا دون استعمال اللغة بل لا وجود للإعلام إلا باللغة.

لحق أثر العنف اللفظي في المجتمع الليبي بعد 2011 م المؤسسة الدينية والخطاب الديني ودور الإفتاء والمفتين والخطباء والوعاظ، لأنَّ منهجهم وطبيعة عملهم تقوم علىٰ اللغة والكلام فضلا عن رسالتهم الأساسية التي هي الدعوة والإرشاد وتوجيه أبناء المجتمع لما يرونه أصلح لهم؛ فكما هو معلوم، إن الخطاب الديني تأثر بالوضع السياسي، فاتهم من هم مناصرون لثورة فبراير، ووجهت لهم النعوت والصفات التي حملت دلالات الإساءة والعنف، وفي مقابل ذلك قام أفراد الفريق الآخر بتوجيه خطابهم إلىٰ مناصرة موقف طائفتهم قبل فبراير 2011 م. ويرى كل فريق أنهم يمارس منهجا مشروعا وأسلوبا مُبرَّرا في الدفاع عن النفس بالكلام والحديث ولو في سياق الإساءة نظرا لشعور كل فريق بالمظلومية.

وتحوَّلت بعض خطب الجمعة إلىٰ أدوات كلامية للدفع بالثورة ومناصرتها في المناطق التي تؤيد التغيير وترغِّب فيه، ونجد كذلك الطرف الآخر الذي يدعو مناصريه إلىٰ التقليل من الآراء المضادة والسخرية منها.

والحاصل أنه لا أحد ينكر ما كان عليه المجتمع الليبي من توافق وتآلف اجتماعي فترة ما قبل فبراير 2011م، واختلف الحال بعد ذلك بسبب العنف بمفهومه العام والعنف اللفظي خاصة في ظل عدم وجود الدولة وغياب الدستور وانهيار المؤسسات وعدم إحكام القبضة علىٰ مفاصل الحكم؛ فعمَّتْ الفوضى في ليبيا وتجاوزت الحريات حدودها وانفلت صمام الأمان في وسائل الإعلام، مما أدَّى إلىٰ انفلات الألسن وارتفاع الأصوات بلغة العنف التي طغت علىٰ لغة الحوار والعقل والتهدئة؛ فآل المجتمع إلىٰ ما آل إليه من تدهور، وكان العنف اللفظي والعنف المسلح، وانهارت جل الاتفاقات الضمنية بين أبناء المجتمع في بعض المدن والقرى وانقلب التآلف إلىٰ تفرقة، والتواد والتراحم إلىٰ خصام وانفصال، فحضر الخلاف والشقاق وغاب التوافق والاتفاق.

ونتمنى أن يعم الوفاق والتوافق بدل الخلاف والشقاق من خلال جهود ثلة من الأخيار من أبناء الوطن ممن سيسخرهم الله تعالى للقيام بمبادرات الصلح والإصلاح، والاتفاق والحوار، لإنهاء الآثار المضنية التي ربما يخلِّفها العنف عموما والعنف اللفظي خصوصا علىٰ المجتمع الليبي.

خاتمة:

عرض هذا البحث ظاهرة العنف اللفظي التي نمت ونشطت بشكل لافت للنظر في المجتمع الليبي بعد أحداث التغيير في 2011 م، ويُعرَّف العنف اللفظي في هذه الدراسة بأنه: استعمال اللغة وتوظيفها في الإساءة والأذى للغير بالتعيير والسخرية والتنابز بالألقاب بهدف التأثير وتعنيف الآخر.

ركَّزت الدراسة علىٰ ربط اللغة بالمجتمع، فهي وسيلة للتعبير عن المعاني والأفكار والتأثير في المستمعين سلباً أو إيجاباً؛ فيوظفها بعض المتكلمين في أغراض مختلفة، مثل: دفع الظلم والنيل من الآخر والإساءة والسخرية (العنف اللفظي) .

ووضَّحتْ الدراسة أن الدين الإسلامي قد نهى عن ممارسة العنف اللفظي بمختلف صوره وأشكاله من قول فاحش وسخرية وتنابز بالألقاب وهمز ولمز وغير ذلك، لما له من أثار وأضرار سيئة وأليمة علىٰ الفرد والمجتمع.

كما بيَّنت الدراسة أن وراء ممارسة العنف اللفظي دوافع منها ما هو سياسي ومنها ما هو اقتصادي، ومنها ما هو اجتماعي وثقافي، ومنها ما يعود إلى أسباب ذاتية نفسية.

وبتحليل مفهوم العنف اللفظي وتداعياته علىٰ المجتمع الليبي، أظهرت الدراسة أن العنف اللفظي شكَّل ظاهرة من الظواهر اللافتة للنظر بعد فبراير2011م بسبب التغيير والثورة التي انقسم بمقتضاها الشعب بين مؤيد ومعارض؛ فشعر كل فريق بأحقيه في اتخاذ الأسلوب الملائم واللغة المناسبة للدفاع عن آرائه وتصوراته، وكان ذلك مدعاة إلى تنامي خطاب الكراهية والعنف اللفظي بالسخرية والتعيير والتخاصم والتحقير وغيرها من الأساليب التي لم تخلُ من أضرار وأثار سيئة على أبناء المجتمع الواحد في ليبيا.

وتمثلت أبرز أثار العنف اللفظي علىٰ المجتمع الليبي في تمزق النسيج الاجتماعي وإحلال الخلاف والشقاق محل التوافق والاتفاق، وتفصَّمتْ في بعض الأحيان أواصر المحبة والود التراحم، في جل مؤسسات المجتمع الاقتصادية، التعليمية، والإعلامية، والدينية.

التوصيات والمقترحات

توصي الدراسة بما يلي:

– علىٰ المربين والدعاة والمصلحين أن يوظفوا لغة خطابهم الدعوي في التوجيه لإصلاح المجتمع والتذكير بخطورة العنف عموما والعنف اللفظي خصوصا، والتحذير من ممارسته وتنبيه الغافلين لنواهي الدين عنه وتشديد العقوبة عليه.

– تغليب لغة الحوار والتهدئة والعقل علىٰ لغة العداء والعنف والتعيير والسخرية، والتخلي عن التحريض والتصعيد خصوصا في وسائل الإعلام.

– القضاء علىٰ كل ما من شأنه أن يسبب الخلاف المؤدي إلى العنف بمختلف أشكاله في المجتمع الليبي بالتعجيل بتسوية الأوضاع السياسية، وإقامة الدستور، وتحقيق مبادئ العدالة والمساواة، وتوفير العيش الرغيد السعيد، وغرس الثقة بين أبناء المجتمع، وإنهاء كل دواعي الخلاف.

– توجيه الإعلام – خصوصا المرئي والمكتوب – إلىٰ انتهاج لغة الحوار، والحث على التوافق، والدعوة إلىٰ التقارب والتآلف، وإنهاء فكرة الإعلام المضاد.

– تجريم ظواهر العنف كافة وعلى رأسها العنف اللفظي ومعاقبة ممارسيه، وتضمين ذلك في الدستور.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1) إسماعيل صلاح، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، 1993م، دار التنوير، ط1، بيروت.
2) ابن أنس مالك، الموطأ (د ــ ت)، تعليق / محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة.
3) أنيس إبراهيم، دلالة الألفاظ، 1984م، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، القاهرة.
4) أوستين جورج، نظرية أفعال الكلام العامة، 2008م، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/. المغرب.
5) أولمان استفن، دور الكلمة في اللغة، 1982م، تر/ كمال بشر، ط1، القاهرة.

6) بالمر، علم الدلالة إطار جديد، 1999 م، تر/ صبري السيد، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.
7) البخاري أبو عبدالله محمد، صحيح البخاري، 2004 م، ترتيب محمد عبدالباقي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة.
8) بشر كمال، علم اللغة الاجتماعي (مدخل)، دار غريب، ط1، القاهرة.
9) توفيق حسين، العنف السياسي في النظم العربية، 1992م، مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة.
10)ابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، (د ـ ت)، تح/ عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
11)جيرو بيير، علم الدلالة 1992م، تر / منذر عياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة، دمشق.
12)الرشيدي أحمد عباس، العوامل الاجتماعية المؤدية للممارسة العنف اللفظي للآباء نحو الأبناء، رسالة ماجستير، 1435، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية (مرقونة).
13)السعدي، تبصير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 2000 م، تح / عبد الرحمن بن معلا مؤسسة الرسالة، ط1 ، بيروت.
14)الشرباصي أحمد، موسوعة أخلاق القرآن، 1981م، دار الرائد، ط1، بيروت.
15)الصنعاني محمد بن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوم المرام، 2007م، تح/ عماد السيد وآخرين، دار الحديث، ط1، القاهرة.
16)العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 2004م، تح/ عبد العزيز بن باز ومحمد عبدالباقي، دار الحديث، ط1، القاهرة.
17)عطية نوال، علم النفس اللغوي، 1975م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
18)عمر أحمد مختار، علم الدلالة، 2003م، عالم الكتب، ط3، القاهرة.
19)الغرباوي ماجد، تحديات العنف، 2009م، معهد الأبحاث والتنمية الحضارية، دار العارف، ط1، بغداد.
20)قابيل أشرف، العنف اللفظي لدى عينة من الطالبات، 2010م، منتدى مدرسة العزيزية :
www azizia.ahlamontada.com.
21)مجاهد علي، تحليل ظاهرة العنف وأثره علىٰ المجتمع، مركز الإعلام الأمني، الأردن.
22)لطفي مصطفى، اللغة العربية في إطارها الاجتماعي، 1976م، ط1، بيروت.
23)مسلم أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، 2008م، رتَّبه/ محمد عبدالباقي، مكتبة ألفا، القاهرة.
24)ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، 2008م، دار صادر، بيروت، ط6.
25)الموسوي نهاد، الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية، 1985م، ملتقى في اللسانيات، تونس.
26)نهر الهادي، اللسانيات الاجتماعية عند العرب، 2009م، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن.
27)النووي أبو زكريا، نزهة المتقين شرح رياض الصالحين، 1998م، تأليف: مصطفى سعيد وآخرين مؤسسة الرسالة، ط26، بيروت.
28) ابن هشام مالك بن محمد، السيرة النبوية، 2010م، دار الفجر، ط3، القاهرة.

المجلات العلمية:

1) التير مصطفى عمر، اتجاهات جرائم العنف في المجتمع العربي، المجلة العربية للدراسات الأمنية المجلد الثالث، العدد الخامس، ربيع 1408هـ، الرياض.
2) رضا محمد جواد، ظاهرة العنف في المجتمعات العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الثالث، 1974م، وزارة الإعلام الكويت.

3) فاضل حيدر، الدلالة النفسية في القرآن الكريم، مجلة الأستاذ العدد 219، المجلد الأول، 2017 م.
4) عكموش عقيل، الدلالة النفسية في سورة مريم، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العددان (3 ـ 4)، المجلد6، 2007م.
5) مجيطنة عبد الحق، مفهوم العنف الاجتماعي في البحوث السوسيولوجية بين الطرح العلمي والطرح الأيديولوجي، مجلة العلمية لجامعة الجزائري 3، المجلد6، العدد11، 2018م.

العنف في خطاب كورونا

مقاربة نقدية لبعض العبارات الرسمية في ضوء "نظرية أفعال الكلام"

Violence in Corona's Speech

A critical approach to some phrasesThrough "the speech act theory"

دة. مليكة ناعيم. كلية اللغة العربية

جامعة القاضي عياض. المغرب

By Dr: Malika Naaim

. Arabic Language FacultyCadi Ayyad University , Morocco

الملخص:

يرافق كل تغير في العالم تغير في اللغة وطبيعة الخطاب. لهذا واكب ظهور وباء كورونا تغير في طبيعة الخطاب واتجاهاته ومعجمه. واتخذت لغة السياسيين والإعلاميين طابعا عنيفا يشبه ذلك الذي يُعتمد في الحروب. مما نتج عنه آثار تختلف طبيعتها باختلاف طبيعة المتلقين. وتسعى هذه الدراسة إلى مقاربة بعض العبارات الرسمية والكشف عن مظاهر العنف والتعنيف فيها وآثارها على المتلقين في ضوء نظرية أفعال الكلام.

الكلمات المفتاحية: العنف، الخطاب، كورونا، العبارات الرسمية، نظرية أفعال الكلام.

Abstract :

Every change in the world is accompanied by a change in language and the nature of the discourse. This is why the corona epidemic has been accompanied by a change in the nature, direction and lexicon of the discourse. The language of politicians and media professionals has taken on a violent character similar to the lexicon of war. This has resulted in effects of varying nature depending on the nature of the recipients. This study seeks to approach the words of some officials in different countries and to reveal the manifestations of violence and its effects on the recipients, based on Speech act theory.

Key Words: Violence, Speech, Corona, Official Phrases, Speech act theory.

المقدمة:

رافق ظهور وباء كورونا المستجد في العالم قلقا وخوفا، يشبه ذلك الذي يحدثه قرع طبول الحرب أو الإعلان عن بداية معركة. وأثر هذا التصور العالمي لمشكل كوفيد 19 في طبيعة المعجم المعتمد لاسيما في الخطابين السياسي والإعلامي؛ ذلك أن معظم الألفاظ مستقاة من الحقل الحربي، ويقوي دلالاتها العنيفة طبيعة الصوت الذي يقدم به الخطاب والذي يصل أحيانا إلى حد الصراخ وتوظيف أسلوبي

الأمر والتهديد (**يراجع مثلا موقع برنامج أسئلة كورونا المغربي على القناة الثانية للصحافي صلاح الدين الغماري**)، وسيميائية الجسد التي تبين عن الغضب والقلق (تهديد بعض الأطر الطبية بالانسحاب إذا استمر المجتمع في التهاون وكسر الحجر الصحي، إشارات أعوان السلطة بالأيادي أثناء الحملات التحسيسية، خطابات بعض الرؤساء وصراخ الإعلاميين، أشكال الكاريكاتور المعلنة...). وطبيعة المراسيم والقرارات الحكومية المتجددة التي رافقت المرحلة (غرامات مالية تهديدية وأحكام بالسجن تصل إلى سنوات لمخالفي الطوارئ والمتمردين على الحجر الصحي واعتقالات)، وهو أمر دونه أهدافا أساسا تتمثل في تجسيد مادي ومعنوي لمدى خطورة الوباء، وحمل المخاطبين على الالتزام بالتدابير الاحترازية، وردع المخالفين بالتخويف والتهديد للحد من انتشاره وتفشيه. لكن للأمر أيضا بعض الآثار السلبية منها التشويش على المخاطبين وخلق عقد نفسية خطيرة خاصة في صفوف الشريحة العمرية المسنة والمصابين بالأمراض المزمنة والأطفال، مما يؤدي إلى ضعف المناعة وارتفاع نسبة احتمال الإصابة، لأن أساس الوقاية هو المناعة، والخوف التشويش يؤثران سلبا في مستواها، وقد اختلفت مصادر العنف والمستهدفون به فأحيانا من الإعلام ضد الجمهور، وأحيانا من الجهات الرسمية ضد المجتمع، وأحيانا مما سبق كله ضد فئة معينة من المجتمع؛ مما يفيد أننا مبدئيا أمام ثلاثة أنواع من العنف: إعلامي، وسياسي ثم اجتماعي.

وتكمن أهمية هذا الموضوع؛ أولا في دراسة المعجم وربطه بالتداول والسياق الذي أنتجه من جهة، وثانيا في بيان كيف تكون اللغة عنيفة عنفا لا يقل أثره عن أثر العنف الجسدي من جهة ثانية، ثم ثالثا في التنبيه على أهمية المعجم المعتمد في مواجهة الأزمات من جهة ثالثة؛ لهذا وسمت أن هذه الدراسة بـ: العنف في خطاب كورونا من خلال دراسة بعض العبارات الصادرة عن جهات رسمية دراسة تداولية، وانتقت ثلاث عبارات رسمية لمسؤولين من جهات مختلفة متنا لها، وسند الاختيار يتمثل في كونها تتمثل الموضوع وتتيح دراسته من جوانبه المختلفة، وتتغيا الدراسة أن تجيب من خلالها عن أسئلة محورية منها: ما مظاهر العنف في الخطاب الرسمي المتعلق بوباء كورونا؟ وما أبعاده التداولية؟

أولا: الإطار النظري للدراسة: تداولية أفعال الكلام؟:

تقوم التداولية على دراسة الجانب الاستعمالي للغة. وتتحدد وظيفتها الأساس في "استخلاص العمليات التي تمكن الكلام من التجذر في إطاره الذي يشكل الثلاثية الآتية: المرسل – المتلقي– الوضعية التبليغية. إن أي تحليل تداولي يستلزم بالضرورة التحديد الضمني للسياق التي تؤول فيه الجملة (**Orécchioni, 1980, P 185**) وهنا يتجلى العنصر الرابط بين مختلف النظريات والتوجهات التي شكلت ما نسميه التداولية، وهو السياق Contexte. فاختلاف الزاوية التي ينظر من خلالها إلى السياق، هو الذي جعل تلك النظريات تختلف فيما بينها في تحديد ماهية التداولية. فمنهم من يرى أنها هي الأقوال التي تتحول إلى أفعال ذات صبغة وامتداد اجتماعيين، بمجرد التلفظ بها وفق سياقات محددة، ومنهم من يلخص التداولية في دراسة الآثار التي تظهر في الخطاب، ويدرس هؤلاء أثر الذاتية في الخطاب من خلال الضمائر والظروف المبهمة (Déictiques). ومنهم من يلخصها في مجموعة من قوانين الخطاب Lois du discours أو أحكام المخاطبة Maximes contersationnelles على حد تعبير الفيلسوف جرايس – التي تضفي على الخطاب صيغة ضمنية أو تلميحية وذلك من خلال دراسة الأقوال الضمنية Les énonces implicités كالافتراضات المسبقة Présupposes والأقوال المضمرة" (**بلخير، 2001، ص.ص101 . 125**).

واختار هذا البحث ضمن أقسام التداولية الدرجة الثالثة أو ما يعرف بالتداولية التحاورية، وهي نظرية أفعال الكلام لأهميتها في دراسة المعجم داخل سياقه التداولي وفي علاقته بكل من المتكلم والخطاب والغاية التبليغية. وتنطلق هذه النظرية من مسلمة مفادها أن الأقوال الصادرة عن المتكلمين، ضمن سياقات محددة، تتحول إلى أفعال ذات أبعاد اجتماعية تنتج آثارا لغوية أو غير لغوية.

وتجد هذه النظرية مرجعها في أعمال كل من المؤسس وتلميذه سيرل اللذين حددا الأهداف وآليات الاشتغال وطبيعة المعالجة من خلال نماذج منها قول القاضي فتحت الجلسة، مميزين من خلالها من حيث السياق والدلالة بين "الجملة الخبرية" القائمة على الإثبات بالوصف، والجملة الإنشائية التي – وهذا هو جديد تصورهم – تنجز أفعالا بالأقوال لهذا عنون أوستين محاضرته: كيف تنجز الأشياء بالكلمات How to do things by words. واخترت الاشتغال وفق نظرية أفعال الكلام إيمانا مني وكما يقول سيرل بأن "نطق الفعل العنيف هو تحقيق لغته، أي إنجاز أفعال اللغة، والعنف في حالتنا أفعال مثل: تقديم إثباتات أو إعطاء أوامر أو طرح أسئلة أو إعطاء وعود" (**Searle, 1972, P52**).

تقوم نظرية أفعال الكلام على أن وظيفة اللغة أساسا ليست إيصال المعلومات والتعبير عن الأفكار، وإنما هي مؤسسة تتكفل بتحويل الأقوال التي تصدر ضمن معطيات سياقية إلى أفعال ذات صبغة اجتماعية؛ وهذا يفيد أن اللغة ليست مجرد ألفاظ ودلالات فقط، بل هي أيضا أفعال ينجزها المتكلم، ويطمح من خلالها إلى إحداث تغيير معين في سلوك المخاطب بالفعل أو بالكلام.

ينتقد اوستين تصور الفلاسفة واللغويين للجملة الإنشائية بالدفاع عن تصور مفاده أنها ليست مجرد أقوال بل هي أيضا إنجازات لتلك الأقوال، يقول: "وبطبيعة الأمر فإن العبارات الإنشائية بمجرد كونها قائلة شيئا ما، فإنها تكون منجزة له، إلا أنه لا يزال يخامرنا شعور بأنها تظل أساسا غير صادقة ولا كاذبة كما عليه الأمر مع الإثباتات الخبرية. ونشعر بأنه يوجد هنا وجه من Dimension به نحكم ونقيم ونقدر العبارة الخبرية المتلفظ بها (مع تسليمنا مبدئيا بكونها مناسبة للمقام). وهذا الوجه من الاعتبار لا مدخل له في العبارة الإنشائية" (**أوستين، 1991، ص161**)، كما أنه يعيد النظر في مفهوم الصدق والكذب ومن خلاله مفهوم الجملة الخبرية التي لا تلتزم بالمفهوم الظاهر وإنما مثل الإنشائية قد تخرج عن مقتضى الظاهر لتفيد دلالات يكشفها الاستلزام الحواري.

بناء على هذا التصور ميز أوستين ثلاثة أفعال تشكل ماهية الفعل الكلامي وتظهر وظائفه؛ وهي:

1/ الفعل التلفظي: وهو نفسه الذي يعني النشاط اللغوي الصرف، ويدل على إنتاج قول ذي دلالة تخضع للتركيب؛ أي التلفظ بالقول. فقول القاضي فتحت الجلسة فعل تلفظي.

2/ الفعل الإنجازي: هو الذي يدل على عمل، أي العمل الذي ينم عن الحديث والذي يمارس قوة على المتخاطبين. فعندما يتلفظ الشخص بفعل ما يكون قد أنجز فعلا أو أفعالا، فعندما يقول القاضي فتحت الجلسة، ينجز فعلا وهو فتح الجلسة، أي أن هناك فعلا خارجيا ينجزه المخاطب بتلفظه بذلك الفعل.

3/ الفعل التأثيري: ويدل على الحديث بوصفه قادرا على إحداث آثار ثانوية مترتبة على الفعل الإنشائي، ولكل كلام أثر يمتد بحيث يتجاوز اللحظة التي قيل فيها. وهنا يقصد أثر الفعل في الخارج، خاصة في المخاطبين (**بوقفطان، 2018، ص.ص 180 .181**)، يقول أوستين: "ولكي ننجز فعل الكلام، وبالتالي قوة فعل الكلام، لا بد أيضا من أن ننجز نوعا آخر من الأفعال. فأن نقول شيئا ما قد يترتب عليه أحيانا أو في العادة حدوث بعض الآثار على إحساسات المخاطب وأفكاره أو تصرفاته" (**Austin, 1962, P 95**)؛ فإعلان القاضي فتح الجلسة ينتج عنه آثار في المتلقين من مثل التزام الصمت...

وبجانب الأفعال الكلامية وبعدما وجهت انتقادات لتصنيف أوستن السابق، أضاف الحكميات وتبين في تصوره بعض الاضطراب مع اعتراف منه بصعوبة تحديد بعضها لاسيما السلوكيات لتداخلها مع غيرها (**أوستين، 1991، ص171 .184**). غير أن سيرل راجع تصور أستاذه وانتقده، فاقترح تصنيفا لتلك الأحكام مخالفا لتصنيف أستاذه وتتبناه هذه الدراسة، وقد جعل أفعال الكلام في خمسة أصناف؛ وهي:

1/ الإخباريات/التقريريات: والهدف منها وصف واقعة معينة من خلال قضية تتميز باحتمالها الصدق والكذب، وباتجاه المطابقة فيها من القول إلى العالم بحيث يكون مطابقا للواقع الموجود في العالم الخارجي.

2/ التوجيهيات أو الطلبيات: والغرض منها حمل المخاطب على أداء فعل أو عمل معين.

3/ الالتزاميات/ الوعديات: الغرض منها حمل المخاطب على أداء فعل أو عمل معين. والتزم فيها سيرل بما قدمه أستاذه، أي أنها أفعال الكلام التي تؤسس لدى المتكلم إلزامية القيام بعمل ما معترف به من قبل المخاطب. إن المتكلم يتفوه بكلام يؤسس به وجوب القيام بمحتوى قوله، ويحمل المخاطب على الاعتراف بهذه الإلزامية، مثال ذلك: القسم، الرهان، التعهد، الضمان... (**بلاتشيه، 2007، ص 66**).

ولضمان تطبيق ناجع للأمر بحيث تكون نتائجه مقبولة وضع أوستين قواعد تداولية ترتبط بوضعية المتخاطبين، وهي:

أ. أن يتوافر شرط الاستعلاء والسلطة؛ على الآمر أن يكون في مرتبة أعلى من مرتبة المأمور، ذلك أن الأمر يكون من الأعلى إلى الأسفل ولا يمكن أن يكون العكس، وإلا فهو دعاء أو تضرع...

ب. أن يتوفر شرط القدرة: على الآمر أن يكون قادرا على إصدار الأمر؛ ذلك أن الأمر يقتضي سلطة المخاطب على المخاطب، ومتى لم تتحقق لم يتحقق الأمر.

ج. الإرادة: إرادة المتكلم في إصدار الأمر، بمعنى القصدية.

د. الاقتناع أو القصد.

4/ التعبيريات/الافصاحيات: وغرضها الإنجازي هو التعبير عن الموقف النفسي تعبيرا يتوافر فيه شرط الإخلاص، وليس في هذا الاتجاه مطابقة، فالمتكلم لا يحاول أن يجعل الكلمات تطابق العالم الخارجي ولا العالم الخارجي يطابق الكلمات .

5/ الإعلانيات/ التصريحيات: الغرض منها إحداث تغيير في العالم الخارجي، وأهم ما يميزها عن الأصناف الأخرى أنها تحدث تغييرا في الوضع القائم، فضلا عن أنها تقتضي عرفا غير لغوي واتجاه المطابقة فيها قد يكون من الكلمات إلى العالم، أو من العالم إلى الكلمات، ولا يحتاج إلى شرط الإخلاص (**بلاتشيه، 2007، ص 66**).

وفي ظل هذا التصور وبالربط بين تقسيم اوستين للأفعال وتصور سيرل للأحكام سنقارب بعض الأفعال التي تبدو عنيفة في بعض العبارات المرتبطة بسياق كورونا.

ثانيا: العبارة الأولى: "إننا في حالة حرب":

ظهر كوفيد 19 بشكل مفاجئ، وانتشر بسرعة قياسية جعلت العالم كله مندهشا ومترقبا، وحريصا على مواجهته للخروج من الأزمة بأقل الخسائر المادية والبشرية، ومن ثم وجد الخطابان السياسي والإعلامي في كلمة: "حرب" الوصف المناسب للظاهرة سواء في طبيعتها وقوتها أو في ما تقتضيه مواجهتها من التكتل العالمي وإلغاء الحدود الجغرافية؛ إذ يظهر العالم كله كأنه طرف في الحرب ويشبه الفريق الأعزل من السلاح، وكورونا الطرف الثاني ذو الأسلحة القوية الفتاكة والخدع الحربية الدقيقة (التغير الجيني المتعدد والغريب)؛ مما يستوجب اليقظة والحذر والاستعداد للمواجهة.

صحيح أن هذا الوصف بالحرب مناسب ومجسد للوضع في العالم وللموقف من العنصر الغريب المستجد، وهو الفيروس، وهو أيضا مجسد لما يقتضيه التغلب عليه من اليقظة والرصد والتتبع؛ أي أن العنف اللفظي صار ضرورة "لبلوغ التأثير المطلوب من قبل الوسائل الإعلامية، وذلك لجذب أكثر مشاهدات والتأثير في المتلقي، عن طريق مشاهد العنف في المواد الإخبارية [تصوير الجثث المتراكمة في بعض الدول الأوربية ومواكب الجنائز العسكرية واستياء بعض الدول من عدم القدرة على إيجاد وقت ولا أماكن لدفن الضحايا، وحرمان الأهالي من توديع موتاهم] وإن تكرار هذه المشاهد مشحونة بالمفاهيم المعنفة على المتلقين ينشط تلك المفاهيم ويرسخها في الأذهان كما يعبر عنها عالم اللغة الأمريكي جورج لاكوف" (**سهاد، زغير، 2020، ص 65**).

ولفظ "الحرب" من أكثر الألفاظ المجسدة لمضامين هذا النص. ويتأكد ما أشرنا إليه عندما نقارب هذه الكلمة الموظفة بقوة في الخطابين السياسي والإعلامي في ضوء نظرية أفعال الكلام، ولنأخذ مثالا قول رئيس الوزراء الإيطالي جوزيبي كونتي:

«إننا في حالة حرب»

تبدو هذه العبارة واضحة وصريحة في إعلام المتلقين بقرع طبول الحرب واستنفار الهمم للإقدام والحرص على ربح رهانها، ومن ثم تصنف ضمن الجمل الخبرية الوصفية التي تهدف إلى الإثبات. غير أنها في علاقتها بالسياق ذات دلالة إنشائية؛ إذ خرج فيها الخبر عن مقتضى الظاهر الذي هو الإثبات إلى إنجاز أفعال كلامية منها التحذير، وهي مسألة أقرها أوستين يقول: "... وجدنا مرة أخرى، فيما يتعلق بالجمل الخبرية المزعومة، وبالأخص الحكام المثبتة فيها، بأن هذه الأحكام يعرض لها من ضروب الخروج عن مقتضى الحال مثل ما عرض للعبارات الإنشائية" (**أوستين، 1991، ص 158**).

وقد خلقت ردود أفعال متباينة في إيطاليا؛ بين مؤيد تبنى منذ تلك اللحظة لغة الحرب واستثمر معجمها في الخطاب، فـ"مشرف الطوارئ، أكد أن الأقنعة وأجهزة التنفس الصناعي هي «الذخيرة الحية التي نحتاجها لخوض هذه الحرب». أما ماسيمو غالي مدير مستشفى ساكو في ميلانو فقد وصف المستشفيات بـ«الجبهة الأمامية لهذه الحرب»، ويتحدث الأطباء والممرضات عن «حرب يصعب خوضها لأن العدو غير معروف»؛ فكانت النتيجة أو الفعل التأثيري غير اللغوي لفعل الكلام المضمن في كلمة الوزير أن «السلاح الوحيد هو البقاء في المنزل واحترام القواعد»" (**فاروق، في مواجهة الوباء: إيطاليا تبحث عن استعارات جديدة، 2020**).

وقد امتدت استعارة الحرب إلى لغة الاقتصاد؛ "إذ نشر ماريو دراجي الرئيس السابق للبنك المركزي الأوربي مقالًا في صحيفة فايننشال تايمز بعنوان: «نحن في حالة حرب ضد الفيروس التاجي ويجب علينا التعبئة وفقًا لذلك». أما فيلق علماء البيولوجيا فلم يتوانَ عن المشاركة في الحرب بالحديث عن «الفيروسات الغازية» و«الخلايا القاتلة» و«الأمن البيولوجي» حتى أولئك الذين لا يملكون إلا الخضوع لقواعد الحجر الصحي والبقاء في المنازل، شُبِّهُوا بالجنود في الخنادق" (**فاروق، في مواجهة الوباء: إيطاليا تبحث عن استعارات جديدة، 2020**).

وبين مدمَّر من عودة هذا المعجم بعد دفنه لعقود من الزمن منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وما يعنيه من بعث المأساة والآلام وغيرها مما أسفرت عنه الحرب ودفنته عوادي الزمن في النفوس. وهذا أيضا فعل تأثيري فيه تغيير للوضع لكنه موقف سلبي لا يرى في الفعل الكلامي تحفيزا إيجابيا وإنما هو عمل سلبي ذو أثر سلبية منها التدمر النفسي وإحياء الآلام المنسية" (**فاروق، في مواجهة الوباء: إيطاليا تبحث عن استعارات جديدة، 2020**).

إننا هنا إذن أمام فعل من أفعال الكلام، توافرت فيه العناصر الأساس التي حددها اوستن، ويتمثل في التوكيد وتوظيف كلمة "الحرب"، وهي جملة تبدو في ظاهرها خبرية تفيد الإثبات، بمعنى ضمن الوصف المؤكد، وهو كما يقول أوستن: "فعل الأساس فيه كسائر قوى أفعال الكلام حصول طمأنينة النفس وسكونها إلى الفهم" (**Austin, 1962, P 137**)، مما يوهم بأن المتلقي متردد أو منكر للحدث،فعمد المخاطب إلى التوكيد لإقناعه، ومن ثم حق تصنيفه ضمن التقريريات حسب تصنيف سيرلوالتداوليين، والهدف منها وصف واقعة معينة من خلال قضية تتميز باحتمالها الصدق والكذب النسبي؛ وهي هنا إعلان الحرب المؤكدة ضد الفيروس التاجي، واتجاه المطابقة فيها من القول إلى العالم بحيث يكون مطابقا للواقع الموجود في العالم الخارجي"، وفيه مطابقة من حيث الدلالة المجازية لكلمة الحرب وليس المعنى الصريح.

غير أن السياق وطبيعة العلاقة بين المخاطب (سلطة عليا في الدولة) والمخاطب بكسر الخاء (المجتمع)، يجعل الخطاب يحتمل الخروج عن مقتضى الظاهر ومن التقرير إلى الطلب، لأن الهدف ليس هو الإخبار بالحرب بمعنى إقناع المخاطب المنكر أو المتردد بموضوع الخطاب، لاسيما وأن الحوار هنا عمودي فقط وأحادي الوجهة، وإنما يحمل الفعل دلالات تقتضي من الآخر تغيير سلوكه والانخراط

الفعلي في ما يقتضيه الوضع الجديد من الالتزام بالتدابير المعلنة والاستعداد لما سيترتب عليه، وهكذا تخرج من الإخبار والتقريريات إلى ما سماه سيرل الإعلانيات أو التصريحيات التي يقصد بها إحداث تغيير في العالم الخارجي، وذلك بحمل المجتمع على الانخراط الفعلي والفاعل في المواجهة، والالتزام بالتدابير المعلنة التي يقتضيها الانتصار في هذه الحرب.

هكذا فقد تكون الجملة في ظاهرها خبرية لكن تحمل دلالات إنشائية والعكس صحيح، ومن هنا تأتي أهمية أفعال الكلام التي تركز على السياق وعناصر الخطاب في تصنيف الحوار وتحديد الأغراض.

إن اعتماد كلمة حرب هنا كما أسلفت مع التوكيد بالأداة تحمل على تغيير الواقع الخارجي صراحة؛ لكن طبيعة التغيير المحقق اختلف باختلاف طبيعة المتلقين، فقد تحمل لدى بعضهم في ذاتها عنفا لغويا قد يؤثر سلبا وقد يولد ردود أفعال تتناقض والمطلوب منها، وهنا يصبح "الفعل اللغوي العنيف [الحرب في سياقنا] نشاطا سلوكيا، أو بعبرة أوستن، هو أفعال وإنجازات لها وظائف اجتماعية، بمعنى أن الملفوظات (الخطابات السياسية) تصبح شكلا من أشكال التفاعل الاجتماعي والسياسي وأن استعمالها يقتضي اتباع أنماط من القواعد التخاطبية الصريحة والمضمرة، وهي التي تساهم بشكل أساسي في إنتاج الأنشطة السلوكية في الواقع السياسي" (**Austin, 1962, P137**).

فمكونات المجتمع لا ترقى كلها إلى مستوى فهم أن اللفظ مجرد استعارة المقصود بها بيان أن الوباء يقتضي المواجهة بتدابير معينة هي التي تعلن عنها الحكومات، وأن الأساس هو إظهار أهمية المنجز وإحداث الفعل التأثيري، وإنما تلقته وفق ظاهر اللفظ واستحضرت مقتضياته المادية والمعنوية؛ مما ترتب عنه أمران اقتضتهما طبيعة فهم الخطاب واحتمالاته وطبيعة المخاطبين:

الأمر الأول: تأثير نفسي سلبي على بعض ذوي القلوب اللينة من سكان المعمورة، حيث استقبلت المستشفيات عبر العالم أعدادا كبيرة من المصابين بالانتكاسات والأزمات النفسية الحادة نتيجة تهويل الخطاب الإعلامي للوباء وتوصيفه بأوصاف قوية، فهناك من أصيب بالاكتئاب والوسواس القهري أو الجلطات الدماغية وأمراض القلب المزمنة، وتحول الخطاب الإعلامي لدى بعضهم إلى عنف؛ بحيث كانت وصفة علاج الكثير منهم هي مقاطعة أخبار الفيروس. وهنا تحول الخطاب من الحرص على الحماية والتوعية إلى عنف ترتبت عليه آثار سلبية وموقف من الإعلام؛ أي معركة أو حرب ضد نفوس فئات من ساكنة العالم، وليس مجرد حرب ضد الوباء، بل هناك من اتخذ الإصابة بالوباء أمرا معارضا للقيم الاجتماعية شأنه شأن الجرائم، ومن ثم يرفضون التصريح بالإصابة ويخفونها مما نجم عنه مشكلات أخرى وهي انتشار العدوى لعدم خضوع المصابين من هذا النوع للعزل الصحي والبروتوكول العلاجي...

وهنا نستنتج أهمية الاحتراس في خطاب سلطات أندونسيا حين قالت: "لم نقدم معلومات معينة للجمهور لأننا لا نريد إثارة الذعر"، فالجمهور طبعا يتكون من طبقات عمرية وثقافية واجتماعية مختلفة، ومن ثم فالاحتراس أثناء تقديم المعطيات أمر مطلوب لحماية الفئات الضعيفة. ولكن ينبغي ألا يحمل هذا على التدليس ولا شرعنة المغالطة، وإنما هو فقط تدبير جيد لطريقة تقديم المعطيات ومراعاة لنفسية المتلقين المتعددة. بل إن الرئيس الألماني شتاينماير رفض استعارة الحرب للوباء لدلالته العدوانية قائلا: "إن تفشي كورونا ليس حربا، وإن الدول والجنود لا يواجهون بعضهم، بل على العكس، هذا اختبار لإنسانيتنا، ويؤدي إلى ظهور الجانب الأفضل والأسوأ عند الفرد. دعونا نظهر أفضل ما لدينا"، (**شتاينماير، 2020**)، مما يفيد اقتناعه بعنف الكلمة وعدم انسجامها مع ما يقتضيه الوضع العالمي الموبوء بوباء كورونا من التآزر والحرص على الانخراط الإيجابي.

الأمر الثاني: ظهور فئة رأت في الخطاب عنفا وتعنيفا للمجتمعات والشعوب من ثم تمردت على التدابير وعلى اللجان الساهرة على تطبيقها، مما نتج عنه عنف في كثير من المناطق حيث لاحظنا مواجهات بين القوات العمومية أو الشرطة وبعض المتمردين أو المتظاهرين ضد القوانين، وهذا خلق أزمات عدة منها ظهور إصابات خطيرة في صفوف القوات وتفشي الفيروس عن طريق البؤر التي تسببها تجمعات المتظاهرين، وهنا صار الفعل التأثيري الذي أنتجه الفعل الإنجازي (حرب قصد التخويف والتحذير وربما التهديد) سلبيا

ومكسرا للأفق المنتظر منه، ألا وهو حمل الأفراد على الالتزام والمساهمة في التصدي للفيروس ومواجهته عبر الالتزام بالحجر الصحي وما اقتضته حالة الطوارئ الصحية، وصار العنف متبادلا من الجهات الرسمية والإعلام إلى المجتمع من جهة، ومن فئة من المجتمع إلى المسؤولين والساهرين على حماية المجتمع من جهة ثانية، وصارت للمعركة فروع أفقية (الجهات الرسمية/ الفئات المتمردة) بعد أن كانت في الأصل عمودية (عالم/ كوفيد). وهنا ظهر لفظ المؤامرة، إلى درجة أن بعض متزعمي الاحتجاجات الشعبية في بعض الدول اتخذوا الوباء مؤامرة عالمية ضد نشاطهم النضالي وحركاتهم الاحتجاجية (في العراق والجزائر مثلا).

لم يكن تقبل أمر الفيروس بالهين، فهذا أمر طبيعي وواضح لكن العنف لا يحل المشكلات لأنه لا يخاطب الوعي، وإنما يخاطب العاطفة ومن ثم تختلف ردود الأفعال، وهنا يتضح أن تقريب المشكل من ساكنة العالم يقتضي أسلوبا ميسرا غير عنيف، يراعي سيكولوجية المجتمعات، يخاطب الوعي لتنخرط الساكنة كلها في المواجهة، بدل أن تقتسم إلى فئة جزء من الحل وثانية صارت جزءا من المشكلة وبجانبها. هنا أرى الاكتفاء بالجائحة أفضل من الحرب. غير أن الخطاب هنا انساق وراء المعتاد؛ ذلك أن كل أمر فيه أطراف يصفونه بالحرب أو المعركة؛ منها: مباريات كرة القدم والاستحقاقات الانتخابية وأحيانا فقط البرامج الإذاعية التي تعالج الموضوعات المقتضية للمواجهة بين أطراف متعارضة، وهو أمر يحتاج إلى إعادة النظر باستبدال أسلوب العنف بأسلوب الإقناع، والعدول عن الترهيب إلى الترغيب.

ثالثا: العبارة الثانية: استعدوا للوداع:

من العبارات العنيفة التي وظفت في خطاب بعض السياسيين، قول رئيس الوزراء البريطاني جونسون في كلمة مقتضبة: **"استعدوا لوداع أحبتكم"**.

ففي هذه العبارة إذا ربطناها بوصف الحرب عنف لفظي فيه التهديد والتخويف من جهة، وفيه الإقرار بالضعف والفشل من أعلى مؤسسة في دولة عظمى من جهة ثانية، وهنا تأكد أن "اللغة لا توصل معلومات بل توصل رغبات (وأول هذه الرغبات الرغبة في أن يكون المتكلم موضع اعتراف) وعنفا (وهو ضروري للوصول إلى اعتراف الآخرين" (**لوكسرل، 2005، ص444**). فهو اعتراف من جونسون وحمل للمجتمع على الاعتراف. وتؤيد هذا التفسير خطابات أخرى لمسؤولين آخرين في دول متقدمة تحمل تهديدات، ومنها قول الرئيس الايطالي معلنا الهزيمة والاستسلام: "انتهت حلول الأرض الأمر متروك للسماء"، وقول رئيس الوزراء الاسبانيبيدرو سانشيز: "الأسوأ لم يأت بعد، سيحدث هذا عندما يقوم النظام الصحي بإدخال العديد من المصابين إلى المستشفيات". في إقرار صريح بالعجز والهزيمة وعدم القدرة على إنقاذ المجتمع من أنياب مفترس غير مرئي. وقد اعتمد جونسون في كلامه أسلوب الأمر، ويحمل في ظاهرة معنى الاستعلاء والإلزام ذلك لأن القواعد التداولية الأساس لتحقق فعل الأمر قد توافرت فيه؛ وهي:

1/ توافر شرط الاستعلاء ذلك أن الأمر صدر من رئيس الوزراء البريطاني إلى الشعب. أي أنها من الأعلى إلى الأسفل أو القاعدة.

2/ توافر شرط القدرة ذلك أن الآمر له القدرة على إصدار الأمر وفق مركزه الاجتماعي والسياسي، ولاحتكاكه بالأحداث ومعرفته المسبقة بمآل الوضع في غياب اللقاح وعدم الالتزام بالإجراءات الاحترازية.

3/ إرادة المتكلم في إصدار الأمر، فجونسون ضمن السلطة العليا بالبلاد ومن ثم الأمر تحقق بإرادته.

4/ الاقتناع والقصد: تحققت في الخطاب فهو مقصود لذاته وإن كان يقبل التأويل وفق الاستلزام الحواري. وتناسبه حركاته وإشاراته وملامحه أثناء إلقاء الخطاب.

هكذا تحققت في خطاب جونسون القواعد التداولية الأربعة، ووجدت السياق مناسبا ووافقتها حركات الجسد وتقاسيم الوجه. فماذا عن أفعال الكلام؟

على مستوى أفعال الكلام نجد هنا فعلا تلفظيا وهو فعل الأمر "استعدوا" ويحمل دلالة التهديد كما يحتمل معنى التحذير أيضا.
أما الفعل الإنجازي الذي يضمنه الكلام فهو تهديد الساكنة بأثر الوباء عبر فعل الأمر.
وأما الفعل التأثيري فالقصد قد تحقق بالتأثير في المتلقين ويتمثل في الرعب والهلع الذي ساد في المجتمع من جراء تهديدهم بأقسى ما يمكن للمرء أن يواجهه بصيغة الجمع سواء في المأمور استعدوا أو في المعني بالفقد أحبتكم. ذلك أن أصعب ما يؤثر في المرء هو فراق الأحبة وتوديعهم، خاصة إذا كان الوداع الأخير وفي ظروف قاسية لا تسمح بإلقاء نظرة الوداع ولا تقبيل الجبين، بل ولا تسمح بالمواساة وتلقي العزاء. قد نفهم هذا الكلام وفق الاستلزام الحواري بأنه ليس المقصود به الأمر الحقيقي الذي يقتضي تحقق الفعل على وجه الإلزام والاستعلاء، وإن كان السياق والعلاقة بين المخاطب والمخاطَب يقبله، لأنه أمر من أعلى سلطة إلى القاعدة، وإنما هو التحذير قصد حمل المخاطبين على الالتزام بالتدابير الاحترازية التي سنتها الحكومة لوقاية أنفسهم وأحبتهم من هذا الوباء اللعين.
في العبارة عنف لكنه قد يحمل على العنف المحمود الذي يقصد به حماية المخاطب من الأسوأ عبر الغلظة بعد أن لم ينفع معهم اللين، ويلحظ أن أكثر المؤثر في المخاطبين هو الموت وفقدان الأحبة، فعندما علمت الشعوب بأن نسبة الوفيات مرتفعة وأن الوباء قاتل عبر ما يذاع من إيران وإيطاليا وأمريكا عن الوفيات بسبب كورونا مرشح للارتفاع، حرصوا على الالتزام بالتدابير الاحترازية لكن لما رأوا أن مؤشر الوفيات في تراجع، تراجع الاهتمام، ولعل هذا ما جعل بعض الدول تتعمد رفع نسبة الوفاياتبكورونا بحمل الأطباء على التصرف في أسباب الوفاة. مما خلق مشكلات في كثير من الدول بين عائلات المتوفين والأطباء المكلفين بملفات موتاهم.
هكذا يمكن تصنيف هذا الفعل وفق عمل سيرل ضمن التوجيهيات أو الطلبيات التي يقصد بها حمل المخاطب على أداء فعل معين، وهو في ظاهره الاستعداد لفراق الأحبة، لكنه في باطنه توصيف لخطورة الوضع، أي أنه يناسب التعبيريات والافصاحيات. التي هي تعبير عن موقف نفسي تعبيرا يتوافر فيه شرط الإخلاص. وهنا يتضح كيف يصعب تطبيق تصنيف كل من أوستن وسيرل، ذلك أن للخطاب مظهرين، ظاهريا وباطنيا، وان كل واحد منهما قد يصنف في غير الزاوية التي رسمها الآخر، ومن ثم نجد ازدواجية في الحكم وأحيانا أكثر، كما أن موقف المخاطب هنا يصعب تحديده نتيجة تباين في مستويات المتلقين واختلاف طبيعة تلقي الخطاب، بين من يتلقاه بمفهومه الظاهر وبين من يحرص على فهم المغزى الباطني ومن ثم تتعدد ردود الأفعال كما تعددت مستويات التلقي والتأويل.
هنا تحولت الحرب من حرب عمودية بطلها كورونا إلى حرب نفسية أفقية، مما يزكي اعتبار صيغة الأمر والمأمور به الذي هو الوداع في هذا السياق عنفا وتعنيفا. وهي حرب نفسية هدفها تغيير السلوكات والقناعات، لكنه تغيير مدمر يثير الرعب في النفوس، ومعلوم أن العنف النفسي أخطر في سياقنا من الجسدي، "فهناك عنف ورغبة متضمنان في الممارسة اللغوية، فأنا أنطلق من هذا الموقف وليس من ذاك ليس لأنه الموقف الحق، ولكن لأني أنا أرغب بذلك، ويكون جدالي شكلا من أشكال العنف الذي أفرضه على خصمي . فإذا فشلت محاولتي تلك فيمكنني أن ألجا إلى القوة العارية" (**لوكسرل، 2005، ص443**). وقد تلت العبارة تهديدات باستعمال القوة لردع المخالفين الذين لم ينفع معهم اللفظ. وقد جسد هذا الانتقال من اللفظي الى الجسدي في عبارة المسؤول الفلبيني: "**بدلاً من التسبب في مشاكل، سوف أدفنك**"؛ تحول الخطاب هنا من العالم في مواجهة كورونا، إلى خطاب من أعلى سلطة فيالبلاد إلى القاعدة، ومن خطاب الحرص والحماية من الوباء وما يسفر عنه من مخاطر إلى التهديد بالقتل والتصفية الجسدية. وهذا ربما من الأسباب التي أدت إلى تفشي الفيروس لأن خطاب التهديد يؤدي إلى التمرد على القوانين عوض الحرص على تطبيقها طبقا للمثل السائر "الضغط يولد الانفجار"، وهنا يتضح أن على العالم أن يغير أسلوبه في تدبير الأزمات لاسيما عندما يتعلق الأمر بخطاب موجه إلى العوام.
هكذا ومن خلال هذا النموذج يتضح كيف حضر العنف في الخطاب، وهو في معظمه يمكن أن يصنف ضمن العنف المحمود الذي يكون الهدف منه حمل المخاطبين على حماية أنفسهم وذويهم من الوباء لكن أحيانا يتجاوز مستوى التحذير إلى التهديد والتوبيخ مما

يفقده صفة المحمود، ويدخله في صنافة المذموم والذي تترتب عليه آثار سلبية متعارضة مع الأهداف. وقد يسفر الأمر عن صراعات داخلية تهدم كل ما بنته الدولة من إجراءات من أجل مقاومة الوباء ومحاربته.

رابعا: العبارة الثالثة: "لا داعي للقلق الفيروس يقتل المسنين فقط":

من مظاهر العنف المنتشرة في الأوساط الشعبية بل في بعض الخطابات الإعلامية العالميةوالتي تحمل في ذاتها عنفا رمزيا أن الفيروس لا يقتل إلا المسنين والمصابين بالأمراض المزمنة، قد يكون القصد الظاهر من العبارة بيان أن الفيروس غير خطير، من خلال تأكيد بأنه غير قاتل إلا في حالات خاصة ونادرة، وهي حالة المسنين خاصة المصابين منهم بالأمراض المزمنة ومن ثم تصنف ضمن الجمل الإخبارية الوصفية المحتملة للصدق والكذب، أي ضمن الإثباتات على حد تعبير اوستين، بحيث يمكن تصديقها أو تكذيبها بالرجوع إلى الواقع الخارجي، لكنها في علاقتها بسياقات الاستعمال وظروفه وطبيعة المتلفظين بها تخرج عن مقتضى الظاهر لتفيد دلالات أخر ومن ثم يمكن أن تصنف ضمن الإعلانات.

إنها عبارة عنيفة تستهدف مشاعر الشريحة العمرية المرهفة والهشة وهي الفئة المسنة خاصة في الغرب، وتخفي دلالات كثيرة بل تنجز دلالات سلبية، وخاصة التمييز الطبقي لمكونات المجتمع بناء على السن، ويجسده تمييز بعض الدول الغربية بين الفئات العمرية على مستوى أولوية الاستفادة من العلاج وأجهزة التنفس، حيث تعطى الأولوية للشباب والأطفال على حساب المسنين، ومضمون الخطاب في هذا المستوى هو أن هذه الفئة غير مرغوب فيها، ويلزم التضحية بها لإنعاش الاقتصاد وليس العكس، وهذا يتأكد إذا ربطناه بما راج في أوروبا خلال السنوات الاخيرة من الشكوى من تكاليف الفئات العمرية المسنة والتي تمثل نسبة مرتفعة تقدر بربع ساكنة أوروبا، وتنذر بمشكلات مادية واجتماعية. وقد صرح بعض السياسيين بأن على هذه الفئة التضحية بنفسها لأجل الاقتصاد وليس العكس، فقد خرج مساعد حاكم تكساس الجمهوري القديم ليؤكد أن كبار السن يُفضِّلون الموت على رؤية تدابير الصحة العامة وهي تضر بالاقتصاد الأمريكي، مُرددًا: "دعونا نعود إلى الحياة... لنكن أذكياء حيال ذلك... وأولئك الذين تزيد أعمارهم عن 70 عامًا سيهتمون بأنفسهم... لن نضحي بالبلاد بأكملها... والأجداد في هذا البلد مستعدون للتنازل عن فرصتهم في البقاء للحفاظ على أمريكا التي يعرفونها لأطفالهم وأحفادهم" (**مجدي، قتل المسنين باسم الحياة، 2020**)، ولعل هذا مما يسوغ ربط بعض الدارسين في افتراضهم صنع الفيروس في أحد المختبرات الصينية بأن الهدف منه هو التخلص من هذه الشريحة ومن ذوي الأمراض المزمنة خاصة بعدما لاحظنا تماطل بعض الدول في العلاج وإعلان بعضها مبكرا لنهج مناعة القطيع، مما أظهر أن شعار الحق في الحياة والعدل والمساواة مجرد أوهام تتغنى بها الدول المحسوبة على الديمقراطية، وهذا عكس ما نعيشه في البلدان المسلمة، ولله الحمد، من الحرص على حماية المسنين حتى إن قطع صلة الرحم في فترة الوباء كان سببه الحقيقي الخوف من نقل العدوى إلى الكبار، وقد انتشرت صيحات ونداءات عبر القنوات الإعلامية ووصلات إشهارية موضوعها الأساس حماية المسنين من هذا الوباء. وهنا تظهر المفارقة في القيم بين الدول الرأسمالية والدول ذات القيم الدينية والاجتماعية.

إن هذه العبارة العنيفة تكشف سيكولوجية الدول في تدبير بعض الأزمات على حساب بعض الفئات العمرية، وهنا أيضا يظهر كيف سيطر العنف على الخطاب سواء منه الرسمي أو الشعبي في وقت يقتضي مخاطبة الوعي وتهدئة المجتمعات للتركيز على العنصر الأساس والفاعل هو احترام سبل الوقاية والبحث عن العلاج وانخراط الجميع في محاربة الوباء كل حسب إمكاناته.

وأما الفعل التأثيري فإنه تجلى في ما ترتب على هذه الدعايات من الخوف سواء في نفوس المسنين والمرضى أو في نفوس ذويهم الذين يتوقعون الفقد في كل وقت إلى حد تبادل الاتهامات والتحذيرات بين أفراد الأسرة الواحدة حول مصير المسنين من أفرادها، فكل يحمل مسؤولية ما سيؤول إليه حالهم ومصيرهم للآخر، وهنا نجد عنفا يترتب عنه عنف آخر، إنه العنف النفسي الأسري. لقد ولدت هذه

العبارات اضطرابا وقلقا نفسيا لدى معظم الأسر في العالم الإسلامي بالخصوص بل في بعض الدول الغربية أيضا؛ فقد انتحرت ممرضة إيطالية بمجرد تأكد إصابتها بالوباء خوفا من نقل العدوى إلى والديها المسنين، في حين تلقى بعض الشباب في بعض الدول الأوربية الخبر بالاستحسان وجعلوه مقدمة لانفراج أزمتهم خاصة إمكان الحصول على السكن الذي يمثل هاجس الشباب في الغرب.

إن هذه العبارة – التي يدعي بعض مستعمليها أنها تستهدف بعث الطمأنينة في النفوس من خلال تعداد الحالات التي يكون فيها الوباء قاتلا– تحمل في ذاتها عنفا وتعنيفا، وهنا "يلزم أن نذكر أن لمهنة الإعلام ضوابط كثيرة ومن أهمها الالتزام بمبادئ المصداقية، والأخلاقية المهنية، والموضوعية. ولكن مع شديد الأسف على ما يثار في هذه الناحية، من أخبار مفزعة تتجاوز كل هذه الضوابط التي من دونها لا يكون ممتهن الإعلام إعلامياً بل من الممكن أن تطلق عليه ألقاب أخرى أقربها: مسوّق لأفكار جهات مغرضة، أو أداة تخويف لغرض خلق الفوضى، أو إنسان مأجور لا يقل خطورة عن المجرم. فالإعلامي هو ناقل الحقيقة في المقام الأول وليس مشيعاً للفوضى أو ناقلاً للإشاعات، فلا بد له من التحقق من مصدر المعلومة قبل نشرها، إضافة إلى أن هنالك موانع تمنعه من نقل كل معلومة تقع بين يديه، حتى وإن كان متيقناً من صحتها حفاظاً على قيم المجتمع، أو مراعاة لأوضاع وحالات معينة" (**العبودي، لا تخافوا، كورونا يقتل كبار السن فقط!، 2020**). كان الأولى أن يكون الخطاب أنسا ويحمل شفقة وحماية لهؤلاء عوض أن يكون عنفا وتعنيفا؛ فعمرهم ونفسيتهم وأجسادهم لا تتحمل العنف، والنفسي منه في حالتهم أصعب وأخطر.

خاتمة:

نخلص من هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

– يتضح من تتبع بعض عبارات المسؤولين والإعلاميين زمن كورونا أنها تحمل عنفا لغويا وتعنيفا تختلف درجاته وأنواعه بين المحمود والمذموم كما تختلف وجهاته وآثاره. ويمكن أن نصنفه إلى عنف اجتماعي وسياسي وإعلامي وأسري.

– ويتضح أن العنف اللغوي لا تقل آثاره وعواقبه عن العنف الجسدي، فقد ولد مشكلات عدة وأبرز بعض المشكلات العالمية التي تتوارى وراء شعارات رنانة في الغرب من مثل العدل والمساواة والحق في الحياة والتطبيب، وكشف عن سيادة بعض ضروب الفوارق الطبقية والتمييز العنصري بل الأنانية المذمومة.

– وكشفت الدراسة أن أفعال الكلام مدخل فعال في علاج المعجم وكشف ما فيه من العنف والتعنيف على الرغم من أن الحوار هنا غالبا ما يكون أحادي الاتجاه في شكل خطابات رسمية أو إعلامية.

– ويبدو من خلال الدراسة أنه ينبغي أن يواكب البحث عن اللقاح ضد الوباء، المساهمة في الحد من انتشاره بإعادة النظر في اللغة الموظفة في الخطاب؛ وذلك بأن يستهدف الوعي وليس العاطفة، ويحرص على الإقناع وليس على الترهيب، ويراعي طبيعة المخاطبين وبنية المجتمعات. صحيح أن الاستعارة والكناية تقويان الخطاب وتؤثران في المتلقي، لكن ينبغي مراعاة السياق وطبيعة المخاطب عند تشكيل الصورة حتى تؤدي وظيفتها الأساس.

– يتضح أيضا من خلال الدراسة ومن خلال تباين في طريقة تفاعل بعض الدول مع المصابين، أن القيم الحضرية الإسلامية مرجع فعال في تدبير الأزمات من خلال الحرص على حماية الضعفاء من المرضى والمسنين على خلاف ما رأيناه في بعض الدول الغربية من استعداد للتضحية بهذه الفئات.

وأختم دراستي هذه بما ختم به لوكسرل كتابه: "إن اللغة هي أرض العجائب الوحيدة Wonderland؛ وما فعلته حتى الآن هو القرع على باب حديقة هذه الأرض" (**لوكسرل، 2005 ، ص460**).

المصادر والمراجع:

1) أوستين جون، (1991)، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني، ط.1، الدار البيضاء: افريقيا الشرق.
2) بلاتشيه فيليب، (2007)، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، ط.1، دار الحوار للنشر والتوزيع.
3) بلخير عمر، (2001)، مدخل إلى دراسة بعض الظواهر التداولية في اللغة العربية (الخطاب المسرحي نوذجا)، مجلة أنسانيات، العددان 15/14، ص.125.101.

https://journals.openedition.org/insaniyat/9668.

4) بو قفطان فتحي، (2018)، تداولية أفعال الكلام وعلاقتها بتحليل الخطاب التلفزي، ضمن (ندوة علمية حول التداولية والخطاب الإعلامي التلفزي الجزائري، منشورات مخبر الممارسات اللغوية، الجزائر.
5) سهاد عادل جاسم، زغير محمد جبار، (2020): عنف اللغة بالخطاب العالمي، مجلة بحوث العلاقات العامة الشرق الأوسط، المجلد 8، العدد 27.
6) العبودي ميثم، (2020)، لا تخافوا، كورونا يقتل كبار السن فقط!

https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/22625

7) فاروق وائل، (2020)، في مواجهة الوباء: إيطاليا تبحث عن استعارات جديدة، هل تتخلص أوربا من معضلتها مع المسنين الذين يلتهمون 15% من الناتج القومي؟

www.alfaisalmag.com/?p=18179

8) لوكسرل جان جاك، (2005)، عنف اللغة، ترجمة وتقديم محمد بدوي، مراجعة سعد مصلوح، ط.1، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي.
9) مجدي، زهراء (2020): قتل المسنين باسم الحياة: اختبار أخلاقي في مواجهة كورونا،

https://www.ida2at.com/old-people-die-name-life-ethical-test-against-coronavirus/

1) Orécchioni, C.K. (1980) : L'énonciation de la subjectivité dans le langage, 2eme édition, Paris Armand Colin.
2) Austin , J. L. (1962): How to do things with words, Oxford, THE CLARENDON PRESS.
3) Searle, J.R.(1972) : Les actes du langage, traduction fr.Paris, Herman, speech acts, Cambridge, Cambridge university press.

المواقع الالكترونية

1) https://www.alfaisalmag.com/?p=18179
2) https://www.masrawy.com/news/news_publicaffairs/details

عنف التصورات والأنساق الفكرية
"من مشاهد الموت الرمزي للغويين"
Violence of perceptions and intellectual systems
From scenes of symbolic grammarians's death

د. سيدي حسن hزروال . أستاذ التعليم العالي مساعد
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين/ بني ملال– خنيفرة

SIDI HASSANE AZEROUAL
Assistant Professor of Higher Education
Regional Center for Education and formation / Beni mellal- Maroc
azeroualsidihassan@yahoo.fr

الملخص:
يسعى هذا البحث المتواضع إلى صياغة مقالة بتوظيف إمكانات تجعلها واضحة ودقيقة وفعالة وذات فائدة؛ ويسعى كذلك إلى إضفاء الطابع الأدبي على المناظرات التي حدثت بين بعض النحاة العرب بطريقة جمالية.
لقد كانت لغة هذا البحث ضرورة علمية تُحصي الملابسات التي أحاطت بالحروب التي خاضها النحاة فيما بينهم (أي: فهم منطق الصراعات التي وقعت بين النحاة)؛ وقد يحدث –كما في هذا البحث المتواضع– أن تصدر منا مشاعر لا نستطيع مقاومتها: يتحدد البعد الأدبي للكتابات عن معارك معينة باعتباره مظهرا متميزا للتواصل اللفظي الكتابي الذي يستنزف موارد اللغة للتأثير على المتلقي من خلال توضيح كيف أن كلمة "مثقف" تعني شخصا يدافع عن شيء ما (قيم علمية/ أنساق نظرية/ أفكار ...الخ)؛ فالمثقف إذن شخص يُمارس نشاطا عقليا وراءه سلطة علمية.

الكلمات المفتاحية: الحرب/ الصراع/ المثقف/ النحوي/ ...الخ.

Abstract:
This little research attempts to write an article, and to use ways to make it clear, precise, appropriate and useful to the reader. This little research also attempts to "literate" the "fights" between Arab grammarians in an aesthetic way.
The language of this research is a scientific necessity in order to determine the circumstances which accompany the wars waged by Arab grammarians (understand the logic of the fights between Arab grammarians). But it happens, as in this little research, to feel these emotions that one would prefer never to deny: "Literate" the writings on "fights" is in fact defined as a particular aspect of verbal - written - communication that apply an exploitation of the resources of the language to multiply the effects on the receiver by specifying that the word "intellectual" is used to

designate someone who is committed to defend something (scientific values / theoretical systems / ideas … etc.) . An intellectual here is a person whose activity is based on exercise of the mind (reason), and who has some form of scientific authority.

Keywords: war/ fights / intellectual / grammarian…etc.

الرموز المستعملة:

* = (نجمة) هي علامة توضع أمام بعض الجمل لتدل على لحنها

ف = الفعل

فا = الفاعل

مف = المفعول

المقدمة:

حين تشتعل الأفكار والمواقف بالرغبة الجامحة قاصدة خرائط العنف والتيه، تتحجر اليدان قرب جمر الانفلات، ووميض التدهور، وألق الغياب؛ وتتلعثم الشفتان في أثناء البحث عن الكلام، ثم يتشاغل الفؤاد عن الموجود بالممدود؛ فيتذكر الزمنُ شارداً ملامح الآخرين أو ما تبقى من حروف وجوههم المتعبة… يتذكرهم وهم يغرقون في عُباب العدوان والموت… يتذكرهم وجوهاً صارمة، وجثثاً مثقلة بحنين العودة: انتهى كل شيء عابراً متخشباً متعباً.. ينخره صدى الوحشة، ويتقطعه مدى الخلوة. تماثيل من رخام كان اللغويون في معتركاتهم… كل واحد منهم يدافع عن أعمدة واجهة دكانه دون استسلام: يحصون القواعد والحروف التي تساقطت من ذاكرتهم سهوا… يقاتلون، فمنهم من ينتشي ويسعد بانتصاراته، ومنهم من يقضي نحبه، ومنهم من ينتظر الأطياف القادمة علّ قسمات الدهر تُنصف ما تبقى من العمر.

ينقل الزمن صدى قنابل/ مناظرات انصهرت بعض الأجساد بشظاياها العنيفة؛ وتشيخ الحناجر المتأججة بصخب الشجار، فتتهاوى أسماء وترتفع أخرى؛ تَشكل خليطٌ متراكم من الأسماء تخترق فوضى التاريخ: سيبويه، الكسائي، متّى بن يونس، السيرافي… الخ. لو كان لي أن أرسم ملامح الغياب في الحضور .. لو كان لي أن أنقل بعض مشاهد العنف والموت الرمزي بصفة عامة .. لو كان لي أن أبني عالم معرفة تتلاشى وتتهاوى أمام الضياع والعدوان… سأجعل بعض المتمنيات واقعاً ممكناً، ولتكن البداية بسرد قصة سيبويه والكسائي.

أولا: المسألة الزنبورية:

هل مات سيبويه همّا وغمّا؟

ألم تسمع عزيزي القارئ بمعارك سيوفها الكلمات؟ الآراء؟ اللغة؟… الخ، إنها قنابل ملغومة عنيفة قد تنفجر على مستعمليها، فتنشر الموت؛ وهكذا تناظر سيبويه والكسائي بخصوص الأمثلة التالية :

1) قد كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هوَ هيَ.

*2) كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو إياها.

3) خرجت فإذا عبد الله القائمُ.

*4) خرجتُ فإذا عبدُ الله القائِمَ.

تنقسم الضمائر المنفصلة إلى قسمين:

أ) اثنا عشر مختصة بالرفع، وهي: أنا، ونحن، وأنتَ، وأنتِ، وأنتما، وأنتم، وأنتنّ، وهو، وهي، وهما، وهم، وهن.

ب) واثنا عشر مختصة بالنصب، وهي: إياي، وإيانا، وإياكَ، وإياكِ، وإياكما، وإياكم، وإياكنّ، وإياه، وإياها، وإياهما، وإياهم، وإياهنّ.

وهكذا نفهم الفرق بين تصور سيبويه وتصور الكسائي من خلال المثالين: (1) و (*2)).

ويدل المثالان *(2) و*(4) على اللحن في عرف سيبويه، وعلى الصحة في عرف الكسائي. أما المثالان (1) و(3) فقد أقرهما سيبويه ورفضهما الكسائي. وهناك من يؤول كلام الكسائي فيجعله يقبل الرفع والنصب.

لقد حكم سيبويه على هذا النوع من الاستعمال اللغوي بالرفع ولا يجوز فيه النصب جواباً عن أسئلة الكسائي؛ ولما وصلت المناظرة إلى الباب المسدود، تم الاحتكام إلى العرب – وكان من بين الجموع تلامذة الكسائي: علي بن المبارك والفراء... لقد سبق الكسائي سيبويه إلى الاستقرار في بغداد، ثم هيّأ لنفسه الأجواء المناسبة التي تكفل المنافسة الشرسة وإن تعلق الأمر بشيخ النحاة سيبويه؛ فأمطرت المناظرة سيبويه بوابل من الأسئلة الصعبة من أفواه متعددة، وهو يجيبهم، طرح الكسائي المسألة الزنبورية المرتبطة بالنصب في المثال *(2)؛ ودخل الاثنان في جدل حولها تعصب فيها سيبويه إلى حالة الرفع كما في المثال (1)، فاحتكم الكسائي إلى جماعة من الأعراب كانوا يشهدون المناظرة، فأيدوه.

هل كانت المناظرة عادلة بين الرجلين؟ روى ابن هشام: « فيقال: إن العرب قد رُشوا على ذلك، أو إنهم علموا منزلة الكسائي عند الرشيد، ويقال: إنهم إنما قالوا: القول قول الكسائي، ولم ينطقوا بالنصب، وإن سيبويه قال ليحيى: مُرْهُمْ أن ينطقوا بذلك، فإن ألسنتهم لا تطوع به» (**ابن هشام جمال الدين، 1998، ص. 99**). والحقيقة أن العرب تقول المثال (1) ولا تقول المثال *(2)؛ فجعل ذلك سيبويه يقبل المثال (3)؛ ولا يقبل المثال *(4). إن الانتصار لزعم الكسائي أو زعم سيبويه يقتضي الاحتكام إلى الوقائع اللغوية:

5) خرجت فإذا عبد الله قائماً.

6) قد كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو يشابهها.

7) قد كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو يلسع لسعتها.

؟8) قد كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو ثابت مثلها.

تؤكد وقائع لغوية متعددة صحة المثال (1)، مثل قوله تعالى: («... **فإذا هي بيضاءُ...**» **الشعراء: 33**)، وقوله تعالى: («... **فإذا هي حيَّةٌ...**» **طه: 20**)؛ ولا نعثر على وقائع لغوية أخرى تثبت صحة المثال *(2) لأن القياس يعجز أن يأتي بأمثلة استعملها الفصحاء من العرب مما يقود إلى الحديث عن الخروج عن القياس؛ وإذا اعتبرنا كلمة «القائم» في المثال *(4) منصوبة على أنها حال على زيادة «ال»، فإن ذلك يُعدّ خروجاً عن القياس مما يستدعي تصحيح هذا المثال بالمثال (5) حيث حذفت « ال» من الحال؛ ويذهب أبو بكر بن الخياط إلى رأي آخر (**ابن هشام جمال الدين، 1998، ص. 101**) هو أن «إذا» تكون ظرفا فيه بمعنى وجدت ورأيت في المثال *(4). فمن زعم تعريف الحال وجعل «إذا» تعمل عمل «وجدت» فقد أخطأ لأن المعاني لا تنصب المفاعيل الصحيحة، ولأن «وجد» ينصب اسمين، ولأن مجيء الحال بلفظ المعرفة قليل.

يذهب ابن مالك إلى استعادة المضمر في الضمير على أساس أنه مفعول به، وسيكون تقدير المضمر «يساويها» أو«يشابهها» كما في المثال (6)؛ وتأويل المفعول به أن الفعل «يساوي» أو«يشبه» قد حذف فانفصل الضمير، ونظيره قراءة علي بن أبي طالب حين نصب كلمة «عصبة» في قوله تعالى : («... **لئن أكله الذئب ونحن عصبة...**» **يوسف: 14**) حيث تقدير الكلام «نوجدُ أو نُرى عصبةً». وقد يحذف الفعل لا للدلالة على المفعول به وإنما للدلالة على المفعول المطلق كما في المثال (7). ويرى ابن الحاجب رأيا غريبا يذهب

إلى النصب على الحال من الضمير في الخبر المحذوف، فيكون التقدير « فإذا هو ثابت مثلها» في المثال (؟8)، ثم حذف المضاف فانفصل الضمير وانتصب في اللفظ على الحال على سبيل النيابة (وتأتي الغرابة في انتصاب الضمير على الحال).

وقد أرّخ أبو الحسن حازم بن محمد القرطاجني لهذه الواقعة قائلا:

والعُرب قد تحذف الإخبار بعـد إذا ... إذا عنتْ فجأة الأمر الذي دهـــما

وربما نصبوا للحال بعـــــــد إذا ... وربما رفعوا من بعدها، ربـــــــما

فإن توالي ضميران اكتسى بهـــــما ... وجه الحقيقة من إشكاله غـــــما

لذلك أعيت على الأفهام مسألـــة ... أهدت إلى سيبويه الحتف والغمــما

فقد كانت العقرب العوجاء أحسبها ... قِدْمَا أشدَّ من الزنبور وقع حُـــــما

وفي الجواب عليها هل «إذا هو هي» ... أو هل «إذا هو إياها» قد اختصما

وخطأ ابن زياد وابن حمزة فـــــي ... ما قال فيها أبا بشر، وقد ظلـــما

وغاظ عمراً عليٌّ في حكومتـــــه ... يا ليته لم يكن في أمره حكـــــما

كغيظ عمرٍو علياً في حكومتـــــه ... يا ليته لم يكن في أمره حكـــــما

وفجَّعَ ابن زيادٍ كلَّ منتخـــــــب ... من أهله إذ غدا منه يفيض دمـــا

كفجعة ابن زيادٍ كل منتخـــــــب ... من أهله إذ غدا منه يفيض دمـــا

وأصبحت بعده الأنفاسُ باكيـــــة ... في كل طرسٍ كدمعٍ سحَّ وانسجما

وليس يخلو امرؤ من حاسد أضـــمٍ ... لولا التنافس في الدنيا لما أضـــما

والغبن في العلم أشجى محنة علمتْ ... وأبرحُ الناسِ شجواً عالمٌ هُضِتـــمَا

(ابن هشام جمال الدين، 1998، ص. ص. 99– 100)

هكذا أهدتْ هذه الواقعة لسيبويه – حسب البيت الرابع – الغم والحتف، وإن كان الصواب (كما قال علماء النحو) الرأي الذي أشار به؛ لكن لماذا لم يُصب سيبويه بالغم والحتف عندما أخطأ فعلاً في أثناء احتكاكه مع شيخه «حماد بن سلمة»؟ لقد سمعه يُملي قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ما من أحد من أصحابي إلا وقد أخذت عليه ليس أبا الدرداء»، فصحح سيبويه «ليس أبو الدرداء» لأنه اعتقد أن «أبا الدرداء» اسم «ليس» التي ترفع المبتدأ وتنصب الخبر؛ أخطأ سيبويه وهو يصحح الكلام لأن شيخه وضح كيف أن «ليس» هي استثناء في هذا المقام أتت بمعنى «إلا»؛ وهكذا لم يُصب سيبويه بالغم والحتف لأنه يجهل بعض سلوك اللغة العربية ومقالب علم النحو فتقبل كلام شيخه، قال: لا بأس، سأطلب علما يجعلني لا ألحن أبدا في حديثي.

وبعد مراس طويل، أراد الكسائي أن يرد حجج سيبويه بعنف ويجعل تعليلاته باطلة لاحنة مما سيقود إلى الغم والحتف: عندما كان مبتدئاً فلا حرج عليه، لكنه الآن أصبح شيخ النحاة!.. عاد سيبويه إلى مسقط رأسه «البيضاء» ليموت هناك سنة 180 هـ، وقيل إنه مات همّاً وكمدا.

ثانيا: المنطق... ما المنطق؟:

تفوح رائحة العنف والحرب من كلام السيرافي النحوي وهو يتأهب للانقضاض على متّى بن يونس القنائي الفيلسوف؛ ويزداد الكلام شراسة عندما يأذن الوزير أبو الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات بإصدار أمر انطلاق المعركة؛ يقول أبو سعيد السيرافي: «اعذر أيها الوزير فإنَّ العلم المصون في الصدور غير العلم المعروض في هذا المجلس على الأسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادة والألباب

الناقدة، لأن هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويجتلب الحيا، والحيا مغلبة؛ وليس البراز في معركة غاصَّة كالمصراع في بقعة خاصة» (**جهامي جيرار، 1994، ص . 231. / التوحيدي أبو حيان، 2011، ص. 90**)؛ ثم يضيف: «مخالفة الوزير فيما رسمه هجنة والاحتجاز، عن رأيه إخلاد إلى التقصير؛ ونعوذ بالله من زلة القدم، وإياه نسأل حسن التوفيق والمعونة في الحرب والسلم» (**جهامي جيرار، 1994، ص . 231. / التوحيدي أبو حيان، 2011، ص. 90**).

لا يجب أن يجتمع السيرافي ومتى بن يونس في رقعة واحدة تنتشر فيها رائحة الحرب والموت، ولا ينبغي أن تنتهي الأمور إلى ما آلت إليه؛ قد يوحي الصراع أن التنافس قائم بين الرجلين على أساس إظهار التفوق في معرفة تجمعهما، لكن الحرب التي نشبت بينهما تذهب إلى ترجيح كفة سوء الفهم لأن النحو ليس هو المنطق: «وقد قال أهل الفلسفة يجب أن تحمل كل صناعة على القوانين المتعارفة بين أهلها. وكانوا يرون أن إدخال بعض الصناعات في بعض إنما يكون من جهل المتكلم أو عن قصد منه للمخالطة واستراحة بالانتقال من صناعة إلى أخرى إذا ضاقت عليه طرق الكلام» (**جهامي جيرار، 1994، ص. ص. 252– 253**)؛ وتزيد رقعة الاتساع بين صناعة النحو وصناعة المنطق إذا علمنا أن «الخطأ في النحو يسمى لحنا، والخطأ في المنطق يسمى إحالة. والنحو تحقيق المعنى باللفظ، والمنطق تحقيق المعنى بالعقل» (**جهامي جيرار، 1994، ص . 251**).

ورغم ذلك، ظلت الحرب مستعرة بين أبي سعيد السيرافي ومتّى القنائي حيث إن موضوعها بين الرجلين هو «سوء الفهم»: قبل (متّى) الدخول في لعبة لغوية خطيرة غير محسوبة العواقب، كما قبل السيرافي استعمال أساليب المنطق التمويهية ليدافع عن معرفته وبضاعته بسلاح غير سلاحه الأصلي رغم اتهامه للمناطقة بفساد منطقهم في بسط القضايا قائلا: « ولكم عادة في مثل هذا التمويه» (**جهامي جيرار، 1994، ص . 232. / التوحيدي أبو حيان، 2011، ص. 91**).

ويمكن توضيح الفرق بين صناعة النحو وصناعة المنطق في مثال الشاعر كُثير:

وأنتِ التي حبّبت كل قصيـــرة	إليّ وما تدري بذاك القصـــــائر
عنِيتُ قصيرات الحجال ولم أرد	قصار الخطى شرّ النساء البحاتر

يقترح الحل النحوي إعراب جملة «شرّ النساء البحاتر» بين من قال «البحاتر» مبتدأ و«شرّ النساء» خبره، ومن قال «شر النساء» هو المبتدأ و«البحاتر» خبره؛ وتُجيز صناعة النحو الإسناد في اللفظ إلى شيء، وهو في المعنى مسند إلى شيء آخر، فنقول: «أعطي درهم زيداً» فتحصل فائدة كما في قولنا: «أعطي زيد درهماً»؟ إذن، أسند الإعطاء إلى الدرهم في اللفظ وهو مسند في المعنى إلى زيد؛ وإذا اجتمعت معرفتان نقول: «كان زيد أخاك» و«كان أخوك زيداً» فنسمي ما شئنا الاسم وما شئنا الخبر.

ويقترح الحل المنطقي القضايا المنطقية التي قد تنعكس ليتحول الموضوع محمولا والمحمول موضوعاً؛ ونقول في مثال الانعكاس: «لا إنسان واحد حجر» و«لا حجر واحد إنسان»؛ وهناك قضايا لا تنعكس مثل قولنا : «كل إنسان حيوان» و«كل حيوان إنسان»، فالمثال الأول صادق والثاني كاذب؛ وبهذا نميز بين القضية الصادقة والقضية الكاذبة مما يؤكد أن غرض صناعة علم النحو ليس هو غرض صناعة المنطق.

سأل «أبو حيان التوحيدي» «أبا سليمان»، فقال: «فهل يُعين أحدهما صاحبه؟ [يقصد النحو والمنطق]» أجابه: «نعم، وأي معونة إذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسّي؟ فهو الغاية والكمال» (**جهامي جيرار، 1994، ص . 250**)؛ يعني أن الصناعتين تفيد الواحدة الأخرى في طُرق الاشتغال ما دام أن موضوع علم النحو ليس هو موضوع المنطق؛ ويلاحظ «أن أصالة المنهج النحوي واستقلاله عن سائر التيارات الفكرية أمر غير مشكوك في صحته، سيّما في البدايات؛ لكن التفاعل الذي حصل بين المتأخرين من النحويين والفقهاء والكلاميين، أدخل عناصر فكرية، يونانية جديدة عبر هؤلاء، طبعتْ إلى حدّ ما مؤلفات العلماء النحويين في انتقاء

مصطلحهم وطرق استدلالهم، مما أوقع اللبس في نفوس المؤرخين واللغويين حول أصالة تفكيرهم وسياق أبحاثهم» (**جهامي جيرار، 1994، ص . 126**).

تستمر المعركة، فيقول السيرافي في مناظرة متى بن يونس القنائي: «وإذا قال لك آخر: "كن نحويا لغويا فصيحا" فإنما يريد: افهم عن نفسك ما تقول، ثم رم أن يفهم عنك غيرك. وقدر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه، هذا إذا كنت في تحقيق شيء على ما هو به. فأما إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد فاجلُ اللفظ بالروادف الموضحة والأشباه المقربة، والاستعارات الممتعة، وبين المعاني بالبلاغة، أعني لوح منها لشيء حتى لا تصاب إلا بالبحث عنها والشوق إليها، لأن المطلوب إذا ظُفر به على هذا الوجه عز وجلا، وكرم وعلا، واشرح منها شيئا حتى لا يمكن أن يُمترى فيه أو يُتعب في فهمه أو يُعرج/ يستريح عنه لاغتماضه» (**التوحيدي أبو حيان، 2011، ص. ص. 98– 99/ جهامي جيرار، 1994، ص. 238**).

وتُظهر مناظرة السيرافي للقنائي مكر عالم النحو الذي نعتقد أنه يقصر اهتمامهُ على وصف ظاهر اللغة دون قوانين اشتغال الفكر؛ فقد بدا في الاستشهاد (أعلاه) من هذه المناظرة كيف كان السيرافي يستفيد من الثقافة الإبداعية (البلاغية/النقدية) أيضا عندما استعمل عبارات: فرش المعنى، وبسط المراد، وجلاء اللفظ بالروادف والأشباه والاستعارات، والتلويح، والشرح والإيضاح؛ فكان السيرافي يعي حدود صناعة علم النحو التي لا تسعفه في الانتصار في هذه المعركة، واتجه إلى استعارة طرق اشتغال صناعة المنطق مما يؤكد أنه انتصر للنحو بالمنطق؛ «تنمّ المناظرة عن معرفة السيرافي بالمنطق معرفة كافية لما قال: «ولكم عادة بمثل هذا التمويه»، و«سمعتكم تقولون». ونستطيع القول إن السيرافي تغلب على (متى) لأنه عرف المنطق، أما (متى) فلم يكن على معرفة جيدة بالنحو ومسائله. ولسنا ندري ماذا كان السيرافي فاعلاً لو أن (متى) أجابه عن هذه المسائل النحوية الدقيقة» (**محسب محيي الدين، 2005، ص. 54**).

أهدتْ هذه المناظرة أيضا الهمّ والحتف لـ(متّى) كما حدث بالضبط مع سيبويه؛ لقد سقط الرجل صريع مدّ البحر الكاسح يُجلله ألق الحرف الحارق، وتُحاكي أصابعه الأثير الضائع وسط عتمة العنف والاغتيال... فإذا به يسأل زمنه الأخير: كيف نذرت أسوار قلاعي للموت والنسيان؟ يسترق السمع إلى حروف متشظية يُحدّث بعضها بعضا، تقول: «إن (متى) قد وُوجه في المناظرة بمتكلم جدلي متمكن من الأفلاطونية أكثر من كونه نحويا يحتقر المنطق أو اليونانية» (**محسب محيي الدين، 2005، ص. 53**) ...

انتهت حكاية (متى)، لكن مشاهد الموت الرمزي تأبى التوقف.

ثالثا: لو كنت لغويا صاحب تصورات وأنساق فكرية؟:

تلكم بعض الفصول التي لم يَكدْ حريقُ القتال يُغشيها حتى بدأنا نشم روائح جثث الموتى؛ فلو كنتَ لغويا، ماذا سيحدث؟ ستكون حزينا وأنتَ تتأملهم يحاصرونك بعنف، وفجأة يضعون لك ألف مصيدة... كانوا يسيّجون رقبتك الممنوحة بوابل الحديد، وكنتَ تنظر إليهم ممزقاً مستسلماً مكبلاً بأغلال الأسطورة... هل كنتَ يوما ما داعرا شامتا مترفاً مخدوماً؟ قيل: هم لا يقصدون إلا عتاه أو جبابرة مثلك... ما صورتك سوى جسد من خشب الطلح يمتد سحيقا بين الصلب وهبة الفراغ؛ استشعرْ شهيق الجراح، واسكنْ ينابيع مياهك تُطفئْ بها وهجك ووهج أعدائك؛ فظلالك يتخطفها البرق باحثاً عن جداول دم إلى قلب رخو، ورياحك تجلل كلمات باقيات بصدى الصوت المهترئ حبّات وأشباح ولا شيء.

عفوا.. كنتَ تُطارد سحاب الماضي مُحتميا بالوارف أسفل أيكة، وأنت ترقب غيرك يستهلك حروف ذاكرته مهرولاً في وهج الحرقة... كانوا يتحركون أمامك متعبين متهالكين تنتظر وقوع أحدهم في مصيدة ماكرة تستنزف الروح؛ بيد أنك الآن مثلهم وقعتَ في مصيدة لا تملك قوة تدرأ بها مشاهد موتك الرمزي وعنف من يتربص بك.

خاتمة:

لماذا يرتبط الفرد بأنساق فكرية معينة؟ نجلس إلى الطاولة فنتأمل أشياء متعددة: نتأمل الوجود والكون، نتأمل الدين، نتأمل الأدب، نتأمل السلوك... ولم لا نتأمل اللغة؛ نبني أنساقاً فكرية ونظرية أو ننخرط في قبول أن نكون جزءاً من هذا البناء.. نتعصب للمنطق الذي فرضتهُ الحاجة في مرحلة زمنية معينة ويُعنف بعضنا بعضا، ونصبح دوغمائيين لا نقبل أن يُمسَّ بنيان هذا المنطق أو أن تقوّض أركانه.

تمتد أيدينا إلى الآخرين، ويمدُّ الآخرون أيديهم إلينا، فنحاول أن نشوه بعضنا؛ وبعد حين، ندرك أن الأنساق الفكرية والنظرية التي بنيناها لا تقينا شر الدفاع عنها كأن تُدافع عن نفسها في استقلال عنا؛ وفجأة، نحس بضرورة التصدي لعنف الآخرين، وبضرورة بدل مجهود إضافي ضد أي استهداف للمنطق الذي بنيناه.

يدافع الإنسان في حياته العادية عن عرضه وماله وأرضه... ويدافع في حياته الرمزية عن منطقه وأنساقه الفكرية والنظرية... قد يقترب الإنسان في حياته العادية من الحيوان حتى وإن شاب هذا الاقتراب نوع من المنطق والرمزية، ويبتعد في حياته الرمزية عن حياته العادية: لا يشبه الإنسان الرمزي الإنسان العادي مما يؤكد حقيقة أنه إذا مات، ستكون وفاته رمزية.

استعرضنا بعض مشاهد الموت الرمزي للمثقف والعنف الذي رافقها، وركزنا على نموذج المشتغل باللغة... فظهر أن الصراع ليس سوى تقويض البنى الذهنية والتصورات والأنساق الفكرية والآراء والأفكار ...الخ؛ فمبادئ العلم لا تتحدث عن نسق فكري ونظري واحد، إنما تتحدث عن ذلك بالجمع: هي أنساق وأنماط تحكمها فرضيات ولغة وتأكيدات ثم استنتاجات وتعميمات؛ وهكذا نحكم على الإنسان أنه، بالفعل، كائن رمزي يهيئ رمزيته للعنف والتلاسن والتجاذب طمعاً في تحقيق الانتصار؛ وستكون النتيجة أن هذا الإنسان يُمجِّد ذاته في احتفال كبير، وهو لا يمارس في الحقيقة سوى طقوس الإبادة.

المصادر والمراجع:

1) ابن جني، أبو الفتح عثمان، (1986): الخصائص، تحقيق، محمد علي النجار، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
2) ابن جني، أبو الفتح عثمان، (1985): اللمع في العربية، بيروت، تحقيق، حامد المؤمن، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة العربية.
3) ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله، (1998): مغني اللبيب، بيروت، تحقيق، مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
4) التوحيدي، أبو حيان، (2011)، الإمتاع والمؤانسة، راجعه، هيثم خليفة الطعيمي، الجزء الأول، بيروت، المكتبة العصرية، صيدا.
5) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني، (1423هـ): التعريفات، بيروت، دار الكتاب.
6) الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، (1982): دلائل الإعجاز، بيروت، لبنان، تصحيح، السيد محمد رضا، دار المعرفة.
7) الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، (1417 هـ): دلائل الإعجاز، تحقيق، محمد التنوجي، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي.
8) الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، (1989): دلائل الإعجاز، القاهرة، تعليق، محمود محمد شاكر، الطبعة الثانية، مطبعة المدني.
9) جهامي، جيرار، (1994): الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، جيرار جهامي، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، دار المشرق.
10) حسان، تمام، (2001): اللغة العربية معناها ومبناها، الدار البيضاء، دار الثقافة.

11)الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق أبو القاسم النحوي، (1979): الإيضاح في علل النحو، بيروت، تحقيق، مازن المبارك، الطبعة الثالثة، دار النفائس.

12)سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قمبر / قنبر ، (1988): الكتاب، القاهرة، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، مطبعة المدني.

13)الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار أبو علي، (1988): كتاب الشعر، أو شرح الأبيات المشكلة الإعراب، القاهرة، تحقيق، محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، مطبعة المدني.

14)الفراء، أبو زكرياء يحيى بن زياد بن عبد الله، (2002): معاني القرآن، بيروت، لبنان، حواشي وتقديم وتعليق: إبراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، المجلد الثالث، دار الكتب العلمية.

15)قباوة، فخر الدين، (1997): تحليل النص النحوي.. منهج ونموذج، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، دار الفكر.

16)القرطبي، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مضاء اللخمي، (1979): الرد على النحاة، القاهرة، تحقيق، محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، الطبعة الأولى.

17)المخزومي، مهدي، (1986): مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة، بيروت، الطبعة الثالثة، دار الرائد العربي.

18)المراغي، أحمد مصطفى، (2002): علوم البلاغة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، دار الكتب العلمية.

19)محسب، محيي الدين، (2005): [في علاقة المنطق بالدرس اللغوي في التراث العربي]، مجلة، جذور، السنة التاسعة، العدد 22، ديسمبر.

مظاهر الموت في شعر عائشة السيفي

"ديوان أحلامُ البنت العاشرة أنموذجاً"

Effects of death in the poem of Aisha Al-Seifi

"poetry collection of the dream of a ten-year-old girl"

صادق البوغبيش

طالب دكتوراه، فرع اللغة العربية وآدابها في جامعة خليج فارس، بوشهر –إيران

د.رسول بلاوي

أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة خليج فارس، بوشهر –إيران

SadeghAlboghbeish

PhD. student of Arabic Language and Literature, Persian Gulf University, Bushehr –Iran)

Dr. RasoulBalavi

Associate Professor, department of Arabic language and literature, Persian Gulf University, Bushehr – Iran

r.ballawy@pgu.ac.ir

الملخص:

كان للموت حضوراً بارزاً في مجموعة "*أحلام البنتُ العاشرة*" للشاعرة العمانية "*عائشة السيفي*"؛ وكانت ثيمة الموت الظاهرة الأبرز في نصوص المجموعة كما شغلت جانباً كبيراً من تفكير عائشة السيفي. وظهرت تأملات ميتافيزيقية ورؤى فلسفيّة شتّى عبرَ نصوص هذه المجموعة؛ وقد نفت هذه النظرية التي تعتقد بأنّ الموت نقيض الحياة ومرادف العدم؛ والشاعرة ترى في الموت كائناً حاضراً مع الإنسان منذ الولادة حتّى النهاية، وفي الغطاء الترابي يدخل مرحلة جديدة غير التي تعوّد عليها؛ لأنّها تعرف أنَّ الموت لم يكن أبداً مرحلة نهائية وليس من شأن الموت أن يضع حدّاً لوجود الإنسان؛ بل اعتبر دوماً بمثابة عملية تُؤمّن عبورها لحالة أخرى من الوجود. يهدف البحث إلى دراسة الموت في نصوص عائشة السيفي معتمداً على المنهج الوصفي-التحليلي بالتركيز على مجموعة "أحلام البنتُ العاشرة". وقد اتّضح بعد دراسة أبعاد الموت أنّها وقفت عند هذه المسألة كوحدة بين الحياة والموت، وقد أوجدت عائشة السيفي دلالات الحرّية في الموت والعبثيّة في الحياة، فكان الموت بالنسبة لها بمثابة الحياة، كما نرى الرؤية الفلسفية للحياة من منظرها الذاتي.

الكلمات المفتاحية: الشعر العماني الحديث، دلالات الموت، عائشة السيفي، ديوان "أحلامُ البنت العاشرة".

Abstract:

Death has a clear presence in the collection of poems "The Dream of a Ten-Year-Old Girl"; The issue of death has occupied the poet's mind. In this collection of poetry, many metaphysical and philosophical thoughts can be seen. In this collection of poems, he completely denies the issue of death being anti-life, because he considers death as a creature always present next to man, and after the death of man, a

new life begins. The poet knows that death is not the end of man; It is a passage from one stage to another.This research has been written with the aim of examining the poem "Ayesha Al-Seifi" in a descriptive-analytical way. The philosophical thinking of the poet is also evident.

Keywords: Contemporary Omani Poetry, Signs of Death, Aisha Al-Seifi, Poetry Collection of Ten-Year-Old Girl Dreams.

مقدمة:

لقد زخر الشعر العربي بثيمة الموت منذ شروقه حيث صُنّفَت هذه الثيمة ضمن أغراض الرثاء والزهد والأغراض النفسيّة والتأمّلية. كما في عصرنا هذا أصبحت قضايا الموت تظهر بقوّة وبصورة كبيرة حيث تناولتها الشعراء سواء من حيث المناسبة والعبارة أو من حيث الإيقاع والصورة؛ ناهيك عن النظرة إليه من حيث الرؤى الاجتماعية والدينية والفلسفية. ظهرت نصوص عديدة حول فكرة الموت وكأنّ الشاعر قد خاب من الحياة ولجأ إلى الموت؛ العالم الآخر، إذ يظهر خلوده الذي يبحث عنه. يرى فرويد إنّ كل إنسان يحمل في داخله الإيروس "**الحب وغريزة الحياة**" إلى جانب الثاناتوس "**النزعة التدميرية وغريزة الموت**"، كما أنّ كلّ إيروس في الظاهر قد يخفي ثاناتوساً في الباطن، والعكس صادق. وأنّ غريزة الموت التي تدفع الفرد إلى تدمير الذات وتحقيق الرغبة في الموت أهمّ تفسير تحليلي نفسي لسلوكي العنف والعدوان، فالفرد الذي يسعى لمقاتلة الآخرين واستخدام العنف ضدّهم ينزع إلى التدمير، ليس تدمير الآخرين فقط وإنّما تدمير ذاته أيضاً، ففي لحظة ما تتداخل غريزة الموت مع غريزة الحياة (**فرويد، 1992، ص.ص 28. 29**).

ظهرت مسألة الموت في الأدب العربي عندما كان يرثي الشاعر أحدهم أو يصف ساحات القتال وشجاعة أبناء قومه، ثمّ لعبت الفلسفة دوراً بارزاً في معرفة الموت بظهور شخصيات كالمعرّي واحتضانهم للموت الذاتي. أمّا بعد نظرية فرويد فقد دخلت مسألة الموت في الشعر والنقد الأدبي؛ ومن هذا المنطلق قد «ارتبط الموت بالشعر حتّى أصبح الشعر بديلاً له وليس غريباً أن يهجس الموت بالشعر فذلك مأثور وسيظل ذلك طالما ظلّ الإنسان. وتتولّد رؤية الموت عند الشاعر من خلال طاقته الانفعالية ومن ثمّ يتكوّن في حياة الشاعر الإنفعالي مثلث من القيم زواياه الثلاث هي: الإنفعال، والشعر والموت. فالشاعر يحب الانفعال لأنّه يؤدّي إلى الشعر. على أنّه يلاحظ أن الإنفعال هو الموت، لأنّ الأوّل طريق محتم للثاني ومن ثمّ تبدأ مرحلة الغرام بالموت نفسه تقابل الغرام بالشعر، حتّى تصبح ألفاظ الثلاثة في معني واحد كأنّها مرحلة ينعدم فيها الطريق بالغاية وحتّى ينتهي إليها في وحدة متينة لا انفصام لها» (**رضائي، 2017م، ص 211**).

لكلّ شاعرٍ لغة تختصّ به لكي يعبّر عن مضامينٍ أخذت حيزاً كبيراً من تفكيره؛ وهذه المضامين وفق النفسيّة التي يعيشها الشاعر تختلف من شاعرٍ إلى آخر. عائشة السيفي شاعرة ملتزمة ومتعهدة في عصرنا الحديث، حيث نرى نصوصها تمتزج بأساليب حداثيّة ومضامين ابدعتها وفق رؤيتها عن حديث الفقدان والفراغ. ثيمة الموت في نصوص عائشة السيفي كانت من أكثر النقاط المتكرّرة في مجموعة "*أحلام البنت العاشرة*" وخلافاً لما وجدنا في النصوص القديمة وحضور الموت حيث صُنّف ضمن أغراض الرثاء، والزهد، ففي هذه المجموعة يحضر الموت لكي يعبّر عن اشتياقٍ لرحلةٍ مجهولة وقد يتساوى مع الوجود البشري وكأنّ الشاعرة وجدت خلودها في لفظة الموت ومن هُنا تعكس مقولة فرويد حيث قال: «أنّنا في أعماقنا لانعترف بأنّنا سنموت، وأنّنا بمعنى آخر نعتقد في لاشعورنا أنّنا خالدون» (**فرويد، 1992م، ص 28**). فهذه عائشة السيفي ترى خلودها من خلال الموت واشتياقها له من خلال مجموعة "*أحلام*

البنت العاشرة" وقد خلقت فضاءً متماسكاً بين مرحلة الحياة والموت وتكاثرت هذه الثنائيّة في نصوص المجموعة لكي تظهر اشتياقها وحنينها، وتأثير فقد الأحبة على نفسيّتها؛ ثمّ تنقل تجربتها من خلال هذا الفضاء.

أولا: إطار الدراسة:

ثيمة الموت في شعر عائشة السيفي جديرة بالدراسة؛ إذ ظهر الموت واضحاً بجلاءٍ في شعرها، ولا يوجد ديوانٌ لها يخلو من ذكر الموت وألوانه لما أسهم بشكلٍ فاعل في تكوين أساس مهم في تجربتها الشعرية؛ إذ أنّ الظروف التي كانت تمرّ بها المنطقة والأمّة الإسلامية قد خلقت في نفس الشاعرة مبررات عديدة حتى نظرت إلى ما يحيط به من الأوضاع نظرة مرهفة تصطبغ برؤى سياسيّة، وأيديولوجيّة، ونفسيّة، ورومانسية في أشعارها. مجموعة "*أحلام البنت العاشرة*" هي مجموعة تحتوي على ثلاثة وعشرين نصاً لعائشة السيفي، حيث عالجت الذات واضطراباتها بمواجهة الموت، وتكاثرت قضايا مرتبطة بالموت كما قد شغلت بال الشاعرة؛ ومن خلال هذا البحث سنبيّن مدى اهتمام الشاعرة بقضية الموت وكيفية مواجهته،

إنّ هاجس الموت استحوذ على اهتمام الكثير من الشعراء في عصرنا هذا؛ فوظّفوه في نقل رسالتهم الشعرية إلى القرّاء وكانت عائشة السيفي من الشاعرات الأهم في الساحة العمانية. لذلك كانت صورة الموت أجدى للدراسة والبحث لجدّية الموضوع واستحقاقه للاهتمام والجهد إذ إنّ الخوض فيه سينير جوانب مهمّة من رؤية الشاعرة ويكشف عن بعض أسرارها.

ويسعى هذا البحث أن يجيب عن السؤالين التاليين:

- كيف تجلّى الموت في مجموعة "*أحلام البنت العاشرة*" للشاعرة العمانية عائشة السيفي؟

- ما الأسباب التي دعت الشاعرة كي تلحّ على ثيمة الموت بهذه الكثافة؟

وقد اهتمّت عائشة السيفي في مجموعة "*أحلام البنت العاشرة*"، بثيمة الموت اهتماماً بالغاً، حيث يعتبر هذا العنصر بؤرة خصبة للدراسة الدلالية وتبيين أنواع العلامات لفهم النص، إذن يظهر هدف البحث، في دلالات الموت في المجموعة وكشف دلالاته الخفيّة وأنواع الموت والوظائف التي يؤدّيها في النص الشعري، والمنهج المتّبع في البحث وهو المنهج الوصفي-التحليلي.

ثانيا: خلفية البحث:

الموت، قضية في غاية الأهمّية؛ فقد حاول المهتمّون بهذا المجال أن يجدوا دلالات خاصّة لمسألة الموت، ولاشك أنّ الدلالات من شاعرٍ إلى شاعرٍ آخر قد تتغيّر، وأنّ النفسيّة تختلف عند كل منهم. لهذا نرى هذه الدراسات مهمّة في هذا الشأن:

هناك كتاب بقلم *جاك شورون* وترجمة كامل يوسف حسين بعنوان "الموت في الفكر الغربي"، نُشِرَ في الكويت من دار عالم المعرفة عام 1984م، وقد درس صورة الموت من العصور القديمة كالفلاسفة سيّما سقراط وأفلاطون، وأرسطو، وأبيقور، ثمّ درس الموت في العهد الجديد، كعصر النهضة، وأزمة الرؤية المسيحية للموت، ونظريات مونتاني، وجيوردانو، وديكارت، وبسكال، واسبينوزا، وليبنتز، وهيجل، وشوبنهاور وفويرباخ، وفي الأخير رؤية فلاسفة الوجودية ودراستهم للموت.

كتبت أمل مبروك كتاباً بعنوان "فلسفة الموت" وقد صدر عن دار التنوير عام 2011م. درست الباحثة موضوعات كأسطورة الموت، والوعي بالموت، والخوف من الموت، والوجود نحو الموت، وسيكولوجيا الموت.

هناك مذكّرة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها بقلم محمّد شادو بعنوان "دلالة الموت في الشعر العربي المعاصر؛ دراسة نصّية في جداريّة محمود درويش" من جامعة الحاج خضر. قسّم الباحث هذه الرسالة على ثلاثة فصول؛ في الفصل الأوّل درس آليات البناء النصّي ومظاهر الموت في الجدارية كمظاهر الإتّساق في الجدارية، والإنسجام وعلاقاته، والأبنية الإيقاعية، ثمّ في الفصل الثاني بحث

موضوع الموت وجدليّة الزمان والمكان في الجداريّة، وفرّع موضوعات الموت وإشكالية الزمن والموت وجدليّة المكان والحضور والغياب الزماني والمكاني؛ وفي الفصل الثالث درس الموت ودلالة التناص في الجدارية.

هناك دراسة أخرى بقلم علي بخّوش، وإسماعيل عشور، بعنوان "مقاربة سيميائية للموت في شعر تميم البرغوثي"، وقد نُشِرَ هذا المقال في مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري–جامعة بسكرة؛ الجزائر. نرى في هذا المقال تعريف الموت لغة واصطلاحاً ثم الموت في الديانات السماوية كاليهودية، والنصرانية، والإسلام، ثمّ بتطبيق نظري من حيث البحث السيميائي، كسيمياء الغلاف، وسيميائية العنوان، وعلامات الموت، كعلامة الموت الشيعة، علامة الموت المقاومة والحرّية، علامة الموت وحدة الإسلام.

وما يميّز مقالنا هذا هو أنّ رغم أهمّية مسألة الموت في شعر "*عائشة السيفي*" ألا أنّ لم يهتمّ بها الباحثون في هذا المجال.

ثالثا: المفاهيم النظرية (هيكليّة البحث):

بما أنّ الدراسة تعالج صورة الموت في مجموعة "*أحلامُ البنتُ العاشرة*" يجب أن نعرف الموت لغة واصطلاحاً.

– أصل الموت:

الموت والحياة وجهان لحقيقةٍ واحدةٍ تعكس قانون الطبيعة الأزلي وهو العدم للإنسان. «استحوذ العدم على فكر الإنسان حيث أثار حلقة من التساؤلات الملحة التي يطرحها ذلك السير المجهول الذي رسمته هذه الثنائية ما هي ماهية الموت؟ ولماذا نموت؟ إذن الموت هي اللفظة التي شكّلت جوهر واهتمام الإنسان منذ أن بدأ يعي وجوده. فالموت حدثٌ يزعزع الحقيقة الإنسانية من وجودها، فلذا نجد أن الموت منعكس على جميع السلوكات البشريّة، فراح الإنسان بطبيعته محاولة التغلّب على هذه الحقيقة الإلهية العظيمة وذلك من خلال تجسيدها في جميع النواحي الفكرية. شكّلت هذه الأسئلة هاجساً لدى الإنسان منذ الأزل، فحاول الإجابة عنها وتفسير هذه الظاهرة ثم ربطها بظواهر طبيعية أخرى تلتقي معها في المصير المشترك ألا وهو الفناء» (**هروال، 2009م، ص 35**). «فالموت قضاء على كل ما هو كائن كما أنّه نهاية الحياة فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهاء الإمكانيّات، وبلوغها حد النضج والكمال، فيكون بذلك الموت حالة من حالات الحياة، حالة ضرورية تكون الحياة فيها منذ البداية» (بدوي، 1996م: 6).

إذن الموت حادث من نوع مختلف تماماً، إنه بالنسبة لنا ولغيرنا حادث يكسر إيقاع الحياة الرتيب نسبياً، وليس هذا فقط بل إنه يوقف دورتها جاعلة منها الجماد عند تاريخ البشرية بحيث لا يستطيع التحرك قيد أنملة (**عبدالخالق، 1987م، ص 18**).

– الموت لغة:

جاء في لسان العرب «الموت هو السكون، وكل ما سكن فقد مات. يقال: مات الرجل وهَمَد، إذا نام وماتت النار موتاً برد رمادها ومات الحر والبرد، ويقال: ماتت الريح أي ركدت وسكنت، ومات الماء بهذا المكان: إذ انتشفته الأرض. والموت يقع أنواع في الحياة منه ما هو بإزاء القوة المادية النامية، ومنها زوال القوة العاقلة، ومنها الحزن والخوف المكدر للحياة، ومنها المنام إذ يستعار الموت للأحوال الشاقّة كالفقر والذُل والسؤال والهرم والمعصية. يقال: رجل موتان الفؤاد غير ذكي، ولا فهم والموتة بالضم جنس من الجنون والصرع الذي يعتريه الإنسان، ويقال أيضاً: مات الرجل إذا خضع، واستمات الرجل إذا طاب نفساً للموت» (**ابن منظور، 2005م، ص.ص817 . 821**). أما المستميت: «الذي يتخاشع ويتواضع لهذا حتى يلقي أجله» (**الفيروز آبادي، 2005م، ص. 161**)

المتماوت: «من صفة الناسك المرائي، والمستميت أيضاً الذي يرى من نفسه السكون ويقال: المستميت الشجاع الطالب للموت، واستمات الرجل أي ذهب في طلب الشيء كل المذهب، واستمات الثوب: إذا بلي» (**ابن منظور، 2005م، ص. 824**).

رابعا: الموت في مجموعة "أحلامُ البنت العاشرة":

الشاعرة العمانية "عائشة السيفي" في مجموعة "أحلام البنت العاشرة" كثّرت بوصف الموت من خلال رؤى فلسفيّة واجتماعية لكي تخلق فضاءً خاصّاً بها غير التي تكلّمت بها الشعراء سابقاً، لهذا نرى الموت في لغتها الشعرية كائناً كالبشر يسكنُ الشارع والبيوت والمقاهي فتقول:

«الشارع مسكونٌ بالموتي» (السيفي، 2016م، ص 34).

تظهر للمتلقّي من خلال هذا الوصف كثافة الموت في الشارع، والشارع هنا يعبّر عن الحياة الواقعية التي يمارسها الشعب المسلم ويعيشها وقد غيّرت معادلاته السياسات والجبابرة، حيث جرّبوا الموت والحياة. ثمّ تتغيّر نظرتها بحكمة وكأنّها تعرف تجربة الموت فترصد لنا تجربة الحياة ومواجهتها للموت وكأنّها تعرف الموت مثل ما تعرف الطريق فتقول:

«أيّ لا يقتلني هذا الموت... أيّ أعرفُ» (المصدر نفسه، ص 11).

ربطت الشاعرة الموت بالواقع واعتمدت على مواجهة الموت بالحياة، للتأكيد على إمكانية الموت والبعث، فهي ترى في الموت والحياة وحدة يجب أن نعرفها لأنّ في الموت كلّ شئ، وسيعيد لك كل شيء:

«مُت، واستعر ما تريد من الأرض» (المصدر نفسه، ص 90).

وكأنّها ترمز إلى العنقاء حيث بالموت يستطيع الإنسان إلى إعادة كل شيء، وبعث الفرد من خلال الموت، والفرد من الأمة يجب أن يموت لكي يستطيع أن يستعيد ما ضيّع. لهذا ومن خلال لفظة الموت، نحاول أن نشرح ما يتعلّق بأمر الموت في الدائرة الشعرية المختصّة بالشاعرة.

– موت الأنا:

يربط علم الاجتماع "الأنا" بمفهوم الهويّة الفرديّة، ويضيف إليه تصوّر الشخص لذاته وخصائصه المعرفية، ومكوّناته الفكرية، والاجتماعية، وما يدور في فلكها من قيم وتقاليد موروثة ومكتسبة. ويعرفه بأنّه: فرد واعٍ لهويّته المستمرة المرتبطة بالمحيط. ويشترط لوجود الأنا وجود حالة "النحن" إذ لانستطيع تصوّر الأنا قوة تتواجد في سلوكنا بمعزل عن النحن التي تحويها وتنفي فرديّتها وتختزلها ضمن نطاقها **(علي، 2000م، ص 57)**. ففي هذا النمط؛ الشاعرة ترى في الموت حياة وطريق خلاص فتنشد:

«يقتلني... أيّ لا يقتلني "هذا الموت".../ ولكن يحييني أيّ أعرفُ أنّ الموتَ.. طريق خلاصي من ضجرِ الأشياءِ!» (السيفي، 2016م، ص 11).

في هذا الموت للأنا وعي خاص للأنا بنفسها، فالشاعرة وكأنّها أمام مرآة لتروي لنفسها الموت وأحداثه؛ «وإنّ الأنا التي تقصدها تتمحور حول وعي خاص للأنا بنفسها في النص الشعري، والتي لا تتشكّل معانيها إلا من خلال الآخر بما هو المرآة التي تشهد الأنا ذاتها فيها، فالأنا أصل والآخر صورة مركبة ترى من خلالها الأنا صورتها» **(شعبلو، 2016م، ص 53)**. بعد ما وجدت الخلاص في الموت، وكوّنت لها قاعدة الحياة في الموت؛ تخلقُ قاعدة أخرى وهي إظهار جماليّة الموت فتقول:

«لا أعرفُ ماذا قال العابرُ/ لكن أعرفُ أكثرَ كيفَ أعيشُ وكيفَ أموتُ/ وأعرفُ أنّ الموتَ جميلٌ جداً/ إنَّ الموتَ جميل!» (السيفي، 2016م، ص 32).

قد أظهرت الشاعرة في هذا النص جمالية الموت وتمجيده باعتباره طريق الخلاص من العالم اللامتحضّر، وتأمّل الموت في سياق الرؤية الفرديّة المدعومة بالحياة والموت. إذن ترى العابر لا أهمية لأقواله، لأنّها قد عرفت التجربة التي عاشتها وتعرف طريقة الموت كما تعرف طريقة الحياة، وهذه المعرفة تجعل من الموت حدثاً جميلاً. فمن هنا أبدعت الشاعرة في خلق فضاءات ما كانت بالحُسبان، وهذه من

خصال الشعر الجديد حيث يُعَد فنٌّ «يجعل اللغة تقول ما لم تتعوّد أن تقوله، إنه ثورة على اللغة، وهو نوع من السحر لأنّه يجعل ما لم يمكن أن يدرك حالاً قابلاً للإدراك» (**نجاة ساكر، 2015م، ص 11**). وليس الجمال وحدهُ خاصيّة الموت في قاعدة الشاعرة بل يصبح مثالياً في هذا العالم الذي اشتدّت به العُتمة، فتقول:

«في هذي العتمة يصبح هذا الموتُ مثالياً جداً» (**السيفي، 2016م، ص 33**).

من هذا المقتبس يظهر لنا بأنّ الموت في اللاوعي عند الشاعرة يحمل دلالات سوداء، لأنّ الموت يأتي في العتمة، عند السواد، واللون الأسود هو اللون «الأكثر هيمنة على حياة البشر، والأكثر تدخّلاً في مصائرهم منذ أقدم الأزمنة وفي معظم الثقافات على مرّ العصور أيضاً، والأكثر تشكيلاً لتقاليدهم وحساسّية لتعاملهم مع الأشياء في الحياة، والأوسع استجابة لخوفهم وأحزانهم ومعاناتهم والتفافهم حول ذواتهم وتشبّثهم بالمكان» (**جواد، 2009م، ص 44**). ثم تخاطب الموت:

«أيها الموت... تعرفني جيداً.. آنَ أن أعرفك/ وأن تستريحَ على كتفيّ مرّة../ مرّة/ ولك العهدُ/ لن أخذلك» (**السيفي، 2016م، ص 120**).

ينبثق مفهوم موت الأنا عند عائشة السيفي كحدثٍ جلي يظهر رغم سواد لونه. فهي تتحدّث عن موتٍ لا يتمتّع بالخصائص الطبيعية للموت الحقيقي، إنما هذا الموت؛ موت داخلي للإرادة وشعور الحياة، موت يدعو للتفكير من جديد بكلّ ما مضى وبما هو آتٍ. الموت يعرف الشاعرة حيث هي كفرد في مجتمع، ثمّ الشاعرة تريد معرفة الموت، ثمّ تطلب منه أن يقترب ويستريح علي كتفها، وتوعده بأنّ لا تخذله، لهذا ربّما ترى الموت هي إرادتها للحياة، وبحثها عن حافز للعيش بما هو معتاد.

– الموت والانبعاث

الإنسان في صراعه مع الموت أبى أن يستسلم للهزيمة، الأمر الذي دفعه إلى ابداع عالم أسطوري يتغلّب فيه الانبعاث على الموت. ويرى كاسير أنّ الفكر الإسطوري بأجمعه انكاراً عنيداً لظاهرة الموت، وأقوى تأكيد للحياة عرفته الحضارة الإنسانية» (**عوض، 1974م، ص 39**).

ترى الشاعرة في الموت حياةً تمتدّ حتّي الخلود، ومن خلال هذه الفكرة الملتحفة بالفلسفة تظهر رؤيتها حول خلود الإنسان، فمن خلال نص قصيدة "كأيِ مسيحٍ يداهمهُ الموتُ سهواً" تستحضر شخصية المسيح قائلة:

«كأيّ مسيحٍ يداهمهُ الموتُ سَهواً/ رأيتُ أبي.. كانَ يومئُ للنخلِ... مستسلماً/ لمواويلهِ النّزويةِ../ محتفياً بالحمامِ الذي حطّ في كتفيهِ» (**السيفي، 2016م، ص 12**).

تكتسب شخصية المسيح عليه السلام بُعداً دلالياً لمّا تمتلكه في الحافظة الإنسانية من تقدير وإجلال، وهي تأخذ شرعيتها الدلالية من وجهتي النظر الدينية والإنسانية من تقدير وإجلال. لقد «عاش المسيح بين الناس لما يتعرضون له من مشقّات تتعبهم وآلام تحزنهم، ومسرات تفرحهم، وكان ينفعل وتجيش نفسه بشتّى العواطف والانفعالات التي يعرفها كل الناس من هنا ومن خلال هذا التشكل لهذه الشخصية غدت رافداً ثراً ارتكز عليه الشعراء» (**عبدالوهاب، 1979م، ص 76**).

إذن ترى والدها كالمسيح، يداهمه الموت، ولكن هذا الموت ليس كموت عادي، لأنّ المسيح لم يمت، بل بقى حياً، وعرج إلى السماء، فأرادت الشاعرة بأنّ تشير رغم غياب والدها ولكنه حاضر وحي في مخيلة الشاعرة.

فشخصية المسيح من الشخصيات التي أُستخدمت بكثرة في الشعر العربي المعاصر سيما شعراء الخليج وراح الكثير منهم يعلقون همومهم الذاتية وقضاياهم الموضوعية على عاتق تلك الشخصية الدينية والتي تجلّت فيها روح التضحيّة والفداء والتضحية في سبيل الآخر ما لم تحمله شخصية أخرى. فشخصية المسيح عليه السلام «أحسّ الشعراء إزاءها أنهم أكثر حرية، ومن ثم أطلقوا لأنفسهم العنان في تأويل ملامحها وانتحالها لأنفسهم ومعظم ملامح السيد المسيح في شعرنا المعاصر مستمدة من الموروث المسيحي» (**عشري زايد، 1997م،**

ص 82). ترى الشاعرة في الموت حياةً جديدة يستطيع الإنسان من خلالها إعادة صياغة حياته من جديد، وحتّى استعادة الأشياء التي أضاعها في الحياة:

«أقولُ: سنسلُك ما لم نشأ من دروبِ المشيئةِ/ مُت، واستعر ما تريدُ من الأرض/ سوف نقيمُ لأحبائنا حفلةً الموت... نُتعبهم/ بصلاةِ المصابينَ/ بالحب» (السيفي، 2016م، ص 90).

ترى الشاعرة أنّ الموت يعيد ما يتمناهُ المرء وكأنّ الموت وسيلة سحرية يتشبث به البشر. كان يعتقد كارل يونغ أنّ فكرة الإنبعاث توجد في كل مكان وكل زمان. وقد كانت وسيلة سحرية للشفاء في بدايات الطب القديم. وهي التجربة الصوفية الأساسية في عدد كبير من الأديان، وتعدّ وهماً طفولياً يراود الإنسان في مراحل مختلفة من حياته». **(عوض، 1974م، ص 40)**. وفي قصيدة "أحلامُ البنتِ العاشرة" تقرنُ ولادتها بمماتها لكي تصف للقارئ بداية الحياة المقترنة بالموت:

«وُلِدتُ ولم يستشرني أحد/ وقالت مُولّدة الحيّ: يا أمُ.... بنتٌ/ ويا أبُ لا تبتئس..... ابنةٌ عاشرة!!!/ ولكنّها لن تعيشَ طويلاً/ ولن تتمشّي علي قدميها وتسقطَ أرضاً../ وتنهض بعدَ تعثّرها/ لن تعيش/ وسوف تموتُ ولمّا تناديك يا أمُّ: أمِي» (السيفي، 2016م، ص.ص 116 . 117).

في هذا النص أرادت الشاعرة أن تبيّن فكرة المجتمع العمّاني حول المولود الذكر والمولودة الأنثي، فتعبّر عن والدها عند تلقيها الخبر بصورة حزينة فتخاطبه: "يا أبُ لا تبتئس... ابنةٌ عاشرة!!!" لهذا قد وصفت مكانة البنت في المجتمع، ربّما تتحدّث عن مجتمع بأكمله وليست عائلة فحسب، في هذا النص اقترنت الحياة بالموت؛ وكان هذا الاقتران لإظهار مكانة البنت الاجتماعية. ولكن في الأخير تظهر موت البنت في المجتمع ليس موتاً جسدياً بل موتاً اجتماعياً لأنّ البنت لا مكانة لها، حسب النص.

خامسا: اشتياقها للموت:

تُعد قضيّة موت والدها محوراً رئيساً من محاور شعرها، كما هي نقطة مهمّة في الوجود الإنساني، «فالموت لا يمحو الأشياء والجهات، ولعله في أحد وجوهه ذروة التوهّج الفائقة للحياة، لكنه يظل اللائحة المحيرة التي يقف أمامها الإنسان طويلاً» **(شعبلو، 2016م، ص 42)**. فبعد رحيل والد الشاعرة كانت تشتاق للموت، وبالحقيقة تشتاق لوالدها الذي اعتنق الموت. عائشة السيفي في مجموعة "أحلام البنت العاشرة" ترى للموت حضوراً متافيزيقياً وتطلب من القارئ معرفة الموت، كما هي تشتاق اليه:

«وكنتَ أناديهِ: يا أبتِ! الموتُ أبردُ من كوبِ ماءٍ علي جسدي وأحنّ عليّ من الرملِ» (السيفي، 2016م، ص 12).

فتأتي في هذا النص بالموت الحسّي، والصورة الحسّية وهي التي «تستمد من عمل الحواس، ولافرق بين الحقيقي والمجازي، فالحواس هي الممر الذي تعبر من خلاله مواد التجربة الخام فيستقبلها الذهن ويعيد تشكيلها بناء على ما يتصوره من معان ودلالات، غير أن الصورة الموحية لا تتأتي بمجرد المدركات الحسية ووصفها، وإنما تتطلب نوعاً من العلاقة الجدلية بين الذات المبدعة ومدركاتها الحسية» **(نجاة ساكر، 2015م، ص 37)**. ففي هذا النص ترى الموت مريحاً ويريحها من عبء هذا العالم المخيف، ثمّ تصرّ على شوقها وهيئتها الأخروية:

«ومُتنا.../ كأننا عبرنا إلى جثثٍ تترنّح شوقاً إلى شكلها الأخرويّ... ولم نتكلّم» (السيفي، 2016م، ص 25).

تستخدم الشاعرة مفردات حسّية وكأنّها عاشتها، فالشاعر حين يستخدم «الكلمات الحسّية بشتّى أنواعها، لا يقصد أن يمثّل بها صورة لحشد من المحسوسات، بل الحقيقة أنه يقصد تمثيل تصور ذهني معين له دلالته وقيمته الشعورية» **(إسماعيل، 1994م، ص 130)**. إذن هذا الحضور للموت بكثافة في مجموعة "أحلام بنت العاشرة" وما من نصٍ إلا وأن تكوّن له فكرة تختصّ بالموت، يدلّنا على تأثير

الفقد على نفسية الشاعرة، فقد افتقدت الأحبة ورأت موتهم هو ضياعهم، لهذا استعانت بالشخصيات، والمحسوسات والفلسفة لكي تعبّر عن شوقها لهم، وصارت فكرة الشوق هي الفكرة الأقوي في المجموعة لهذا تقول الشاعرة:

«أغانٍ تهيّجها فكرةُ الموتِ» (السيفي، 2016م، ص 27).

الموت في لغة السيفي يدعم كل شي، يدعم الألوان، والأشواق، وحتّي الأغاني، لكي تبيّن حزنها إثر فقد أحبّتها. ثمّ تظهر اشتياقها منذ ولادتها للموت وتبحثُ عنه، وهذا الموت ليس الموت الذي يعتقدهُ الجميع ويظنّونه العدم؛ بل موت وجودي، وهذا الموت الذي أصبح الحدث المهم في حياة البشر وقد تطرّق له الدين، والفلسفة.

«عشتُ لأحبو/ وعشتُ لأمشي/ وعشتُ لأنطق: أُمّي/ وعشتُ لأفردَ وجهي على الماء/ عشتُ لأروي حكاية بحثي عنِ الموت» (المصدر نفسه، ص 118).

فتروي أحداث الحياة منذ الولادة حتّي اعتناقها الموت، فهي وُلدت لكي تموت، ولكن هذا الموت ليس ذلك الموت المجهول، بل موت لها في وجوده تجربة. ثم تقول:

«لقد عشتُ أنتظرُ الموتَ.. مثلَ انتظارِ الحبيبِ/ الذي أودعَ السرَّ في جسدي/ مثلَ عاشقةٍ لم تجرّب سوي قبلةٍ/ أيها الموت.. هاتِ يديك وخذني إلى البئرِ/ بئر العبور السريع إلى العدم الأبِ/ بئر الولوج السريع إلى دكة الواقفين على هامشِ الذاكرة» (المصدر نفسه، ص 121).

فقد عاشت الشاعرة لكي تنتظر الموت، وكأن الموت حبيبها الذي لطالما انتظرته، وهي التي عشقت الموت، مثل فتاة تعشق عشيقها لأجل قبلة واحدة، وهذه علاقة الموت بالبشر، يأتي دفعة واحدة ويحتضن المرء ويذهب إلى البعيد، فقد خلقت لنا فضاءات متلاءمة والطقس الأيديولوجي. من هنا فقد نري تعبير الشاعرة لاشتياقها للموت كان متأثراً بفقد الأحبة والأهم هو والدها، لهذا ندرس الفقد لكي نعمّق أكثر في مخزونها الشعري.

سادسا: الفقد:

إنّ رؤية عائشة السيفي للموت جاءت من وجهة نظر خاصة، بوصفها شاعرة شهدت الفجيعة، إذ خسرت الأحبة والأهم هو والدها. لهذا قد حضر فضاء الفقد بصورة حنينية وقد شحن ألم النص باختيار عنصر الأبوة. حاولت الشاعرة في مجموعة "أحلام بنت العاشرة" تبين للقارئ ما عانت منه الشاعرة إثر الفقد وضياع الأحبة، وأهم الفقدان، هو فقد الوالد، حيث تخاطبه كما تخاطب المسيح:

«يا أبتِ.. الماءُ حاصرني بالحنينِ ولا وقتَ كي/ أحرجَ الليلَ بالضوءِ والحزنَ بالذكريات/ يردّ أبي: الذي فات... فات» (السيفي، 2016م، ص 12. 13).

تحاول من خلال حوارها مع أبيها تبين أن الفقد الحاصل لكيانها هو فقدان شخصية الوالد في هذا العالم ولكنها ستعيش معه في عالمٍ آخر، ولكن ما يخذلها هو البُعد وحضور المسافات:

«لقد خذلتني المسافة يا أبتِ/ اكتملَ الجوعُ بي/ وامتلأتُ بكلّ البلادِ التي قذفتني رضيعاً إلى النهرِ/ هذا الحنينُ صغيرٌ عليّ» (المصدر نفسه، ص 14).

ترى في هذا البُعد شيئاً من القناعة رغم أنّها منهمكة من المسافات. ثمّ تحاول أن تخلق مواصفات أبيها في النص، فتقول:

«كأيّ مسيحٍ يداهمهُ الموتُ.. كانَ أبي/ لم يكن حلماً ما رأيتُ ولكنّهُ كانَ يقرأ سرّ/ الجفافِ على النخلِ/ كانَ كبيراً على الشِّعر لكن صغيراً على الموتِ» (المصدر نفسه، ص 15).

من خلال هذا النص يعرف القارئ كيفية يتم الشاعرة وفقدها لأبيها وهو في ريعان شبابه، حيث أصبح الموت أمراً شبه هلوسة يومية في دماغ الشاعرة:

«كنتَ أناديهِ: يا أبتِ الريحُ/ يا أبتِ الليلُ/ يا أبتِ الجوعُ/ يا أبتِ الموتُ.../ يا أبتِ الموتُ...../ يا أبتِ الموتُ...» (المصدر نفسه، ص 16).

كانت البنت تخاف فقد والدها، لهذا كانت تحذّره من الأمور التي تراها خطرة بالنسبة لوالدها، فتحذّره من الريح، والليل، والجوع، والموت، وقد اعتنق الموت ورحل، والآن تخاف أن يعيش غربة في الليل وهو وحيداً. تعتقد الشاعرة أنّ ما نفقدهُ في هذا العالم سنحصل عليه في ذلك العالم، إذن لا معنى للحزن:

«أوّل الفقدِ.. لا دمعةً» (المصدر نفسه، ص 103).

وكانت حكاية الفقد في نصوص عائشة السيفي في بداية المجموعة ونهايتها عن الموت، والفقد، ورحيل الأحبة:

«وعشتُ لأحكي عن الموتِ.. لم أرهُ قط/ لكنهُ كانَ يعبرُ قُربي خفيفاً كظلٍ ليخطف/ روحَ حبيبٍ/ روحَ صبيٍ/ وروحَ صديقةِ مدرسةٍ» (المصدر نفسه، ص 119).

فقد عَبَرَ المؤت بقرب الشاعرة، عندما خطفَ والدها، فهي تروي لنا أحداث موت والدها، وتشبّه الموت بظلٍ خفيف يأتي ليخطف روح الأحبّة، لهذا ومن خلال هذا المقبوس نرى بأنّ الشاعرة قد عاشت أحداثاً مليئة بحضور الموت حتّي عبرت عنه في جميع نصوصها وخاصة في مجموعة "أحلام البنت العاشرة".

سابعا: الموت وحدة البشر والإخلاص:

الحديث عن الموت هو الحديث عن الحياة، «يتحدّث الإنسان عن الموت أو يحاول أن يصف تجربة يطلق عليها اسم تجربة الموت ولكنه عندئذٍ إنّما يتحدّث عن الحياة كما أنّ التجربة التي يصفها في هذه الحالة لا يمكن أن تكون إلّا شكلاً من أشكال التجارب الحية أو الخبرات المعايشة أو حتّى حين يتحدّث الإنسان عن ساعة الموت باعتبارها لحظة التحرّر فإنّه عندئذ لا يصف ساعة الموت نفسها؛ لأنّ هذه اللحظة مستغرقة بتمامها في ديمومة الحياة المستمرة، مندمجة بأسرها في صيرورة الزمن الحي» **(رضائي، 2017م، ص 211)**. ترى الشاعرة العمانية أنّ البشر متّحدين في جوهرة الموت، فلا شك أن الموت سيزور جميع الخلق:

«فلنا أن نعيشَ –كما يفعلُ الغرباءُ– على/ هامشِ الموتِ متّحدينَ بأحزاننا/ ولنا... أن نموتَ فُرادي/ رقماً هامشياً على صفحة التعزياتِ/ سنعبرُ نحوَ الغيابِ الكبيرِ أحادا أحادا» (السيفي، 2016م، ص 21).

ترى الموت يأتي لا محالة، وقد يسبّب الأحزان لمن يحضره الموت، والموت مسألة فرديّة، وهذا التعبير يتضامن مع الفكر الإسلامي، حيث البشر يموت ويحاسب وفق عمله، إذن على الإنسان أن يمهّد طريق الموت، وأن يعيش جاهزاً لملاقاته. ثمّ ترى في الموت هو إخلاص وعشق أكسيري:

«يريدُ لها أن تموتَ كما يشتهي/ وتريدُ له أن يعيشَ كما تشتهي/ يقفان على حاجز الموتِ/ طفلينِ في حضنِ أمّهما/ يضحكان» (المصدر نفسه، ص 105).

ثمّ تأتي بثنائيّة الحياة وهي مواجهة الأم صعاب الحياة لكي يعيش ابنها هانئاً، ومواجهة الطفل الموت لكي تعيش الأم أكثر مما ينبغي، فهذا التعبير الدرامي يبيّن لنا مخاوف الشاعرة من فقد أُمها، والألم الذي يعتريها بفكر الموت، أمّا هي تعرف أنّ الحياة بمعني الممات في هذا العالم، ولا محال من موت الجميع إذن تحنّ للأحبة ولكنها فرحة بما تلاقيهم في الآخرة. لأنّ الحياة تتساوي مع الموت فلا قيمة لها

ولا يظهر لها أهمية وفق هذا النص، أو ربّما كما يري عبدالوهاب البياتي حين يقول: «مواجهة الموت لا تعني الانتحار بل تعني تحمّل مسؤولية الحياة» (**البيّاتي، 1968م، ص 81**). ثم الامتزاج:

«يريدُ لها.. أن تكونَ لهُ/ وتريدُ لهُ أن يكونَ لها/ ويعزّيهما في غيابهما أن يري العابرُونَ/ السريعون/ مقطع شعرٍ/ على شاهدِ القبرِ: كان فكانت/ وكانت فكان» (السيفي، 2016م، ص 106).

وفي الأخير يتّحدا الموت والحياة لخلاص البشر من ألم هذا العالم، وتنتهي قصّة البشر، على هذا العالم لكي تُفتح صفحة جديدة للبشر في عالم غير هذا العالم.

خاتمة:

يثير العنوان الإنتباه، ويجذب القارئ بوصفه أولى عتبات النّص الإشارية، وحلقة التواصل المهمّة بين المرسِل والمستقبل بما يثير في نفس المتلقّي من رغبة في قراءة النص، والتوغّل في كنهه، حيث تتخّذ قراءة العنوان أشكالاً عدّة، وأبعاداً شتّى لا تقف عند حدود التلقّي المباشر بل تسهم في إنتاج وجهات نظر جديدة برؤية الشاعر المحترق الذي على وشك الموت، والشاعر الذي يغنّي متشبّثاً بالحياة؛ ومن هنا يبني الشاعر عالمه متعمداً على جدلية الثاناتوس والإيروس، فتطغي ثيمة الموت على النص الشعري في المجموعة.

اختارت عائشة السيفي ثيمة الموت للتعامل مع الموت كمادة لتأمّل الحياة ذاتها واختراق كنه وفلسفة هذا الموت تعبّر عن نزوع إيماني عند الشاعرة. وقد حضر الموت في مجموعة "أحلام البنت العاشرة" بأطياف متعددة، تارةً تواجه الموت بالرغم من خوفها وذعرها من هذه المواجهة، وتارة أُخرى هي تطلب الموت لأنّها ترى الحياة كالسجن وفي الموت حرية، ثمّ تصف لنا الفقد الذي بعثر اطمئنانها، وسكينتها، وتبحث عن اعتناق الموت، لأنها ترى الحياة عبثة لا طائل منها.

ثيمة الموت في شعر عائشة السيفي تُعتَبَر موضوعة مهيمنة على النص الشعري وأفرزت معجماً لفظياً خاصاً ومتنوعاً، لإشباع التجربة وشموليتها، مما ساعد على بلورة الفكرة الغالبة في الديوان التي هي وحدة الموت والحياة، وما تسمّي بالحياة هي مجرد مسرحية ستنتهي بحضور الموت.

إنّ رؤية عائشة السيفي للموت رؤية عميقة، ونظرة بعيدة تشكّل الأشياء حسب انعكاساتها في عقلها وقلبها، فيصير الموت بالنسبة للشاعرة معايشة الحياة؛ وقد اعتقد الشاعر أنّ الحياة والموت يتحدّان على إفناء البشر.

تتجلّى فلسفة عائشة السيفي في نظرتها لثنائية الموت والحياة في أبعد صورها، إذ من الموت تولد الحرية، ويتحقق الوجود. إذن دلالات الموت في شعر عائشة السيفي هي المفتاح لفهم طريقة تفكير الشاعرة وإنّها تكشف المناطق المظلمة والغامضة في العالم الداخلي التي يحاول الشاعر دركها.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

1) ابن منظور، (2005م)، لسان العرب، ج6، ط1، تحقيق أحمد حيدر، بيروت، دار الكتب العلمية.
2) إسماعيل عز الدين، (1994م)، الشعر العربي المعاصر، قضايا وظواهره الفنية والمعنوية، ط5، القاهرة، المكتبة الأكاديمية.
3) بدوي عبدالرحمان، (1996م)، الموت والعبقرية، ط3، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

4) بلاوي، رسول ومرضية آباد، (2012م)، «دلالات الألوان في شعر يحيي السماوي»، مجلة إضاءات نقدية (فصلية محكمة)، السنة 2-العدد 8- شتاء 1391 ش/كانون الأول 2012م.
5) البياتي، عبدالوهاب، (1968م)، تجربتي الشعرية، بيروت، دار نزار قباني.
6) البياتي، عبدالوهاب، (1979م)، ديوان عبدالوهاب البياتي، الطبعة الثانية، بيروت، دار العودة.
7) جواد، فاتن عبدالجبار، (2009م)، اللون لعبة سيميائية؛ بحث إجرائي في تشكيل المعني الشعري، عمان، دار مجد لاوي للنشر والتوزيع.
8) رضائي، رمضان، (2017م)، «دلالة الموت في شعر أمل دنقل»، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية/ جامعة بابل، العدد33.
9) ساكر، نجاة، (2015م)، تشكيل صورة الموت في أشعار أمل دنقل، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، الجزائر، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
10)السمطي، عبدالله، (1997م)، أطياف الشعرية، بيروت، المجلس الأعلى للثقافة.
11)السيفي، عائشة (2016م)، أحلام البنت العاشرة، مسقط، مشارات للنشر والتوزيع.
12)شعبلو، ملاك سعيد، (2016م)، رؤية الموت في شعر محمد القيسي، رسالة لنيل درجة الماجستير، جامعة الشرق الأوسط، كلية الآداب والعلوم.
13)شورون، جاك، (1984م)، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبدالفتاح إمام، الكويت، عالم المعرفة.
14)عبدالخالق، أحمد، (1987م)، قلق الموت، ط1، الكويت، عالم المعرفة للطباعة والنشر.
15)عبدالرحمان بدوي، (1996م)، الموت والعبقرية، ط3، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
16)عشري زايد، علي، (1997م)، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي.
17)علي، إبراهيم محمد، (2000م)، اللون في الشعر العربي قبل الإسلام، الناشر جروس برس.
18)فرويد، سيجموند، (1992م)، الحبُّ والحرب والحضارة والموت، ط1، دراسة وترجمة عبدالمنعم الحنفي، القاهرة، دار الرشد.
19)الفيروز آبادي، (2005م)، القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم العرسوقي، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.
20)هروال، حياة، (2009م)، دلائلية الموت في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر، رسالة ماجستر في الأدب الجزائري قسنطينة، الجزائر.

The Holy Quran

1) Al-Bayati, Abdul Wahab, (1968), My Experience of Poetry, Beirut: Dar Nizar Qabbani.
2) Ibn Manzoor, (2005), Language of the Arabs, Volume 6, Edition 1, Research by Ahmad Haidar, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
3) Ahmad Abdul Khaliq, (1987), Death Concern, 1st Edition, Kuwait: The World of Knowledge for Printing and Publishing.
4) Ismail, Izz al-Din, (1994), Contemporary Arabic Poetry, Edition 5, Cairo: Academic Library.

5) Badawi, Abdul Rahman, (1996), Death and Consciousness, 3rd edition, Cairo: Egyptian Ennahda Library.
6) Blavi, Rasool and Marzieh Abad, (2012), "Signs of Color in the Poetry of Yahya Al-Samawi", Journal of Cash Waste (Court Chapter), Year 2, Number 8, Winter, Pages, 9-32.
7) Al-Bayati, Abdul Wahab, (1979), Collection of poems by Abdul Wahab Al-Bayati, 2nd edition, Beirut: Dar Al-Ouda.
8) Javad, Faten Abdul Jabbar, (2009), The Game of Semiotics, Oman: Dar MajdLavi Publishing and Distribution.
9) Rezaei, Ramadan, (2017): "Signs of death in the poetry of AmlDanqal", Journal of the University of Basic Education for Humanities and Humanities / University of Babel, No. 33, pp. 208-219.
10) Saker, Najah, (2015), The formation of the image of death in the poems of Amal Dangal, M.Sc.
11) Al-Samti, Abdullah, (1997), Poetic Images, Beirut: Supreme Council for Culture.
12) Al-Seifi, Aisha (2016), The Dream of a Ten-Year-Old Girl, Muscat: Consultations for Publishing and Distribution.
13) Shabloo, Malak Saeed, (2016), The image of death in the poetry of Mohammad Al-Qaisi, Master's thesis, Middle East University, all etiquette and sciences.
14) Chevron, Jack, (1984), Death in Western Thought, translated by Kamel Yusuf Hussein, research: Imam Abdul Fattah Imam, Kuwait: the world of knowledge.
15) Ashari Zayed, Ali, (1997), Ancient Characters in Contemporary Arabic Poetry, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
16) Ali¸ ,Ibrahim Mohammad, (2000 AD), Color in Arabic Poetry before Islam, published by Jarus Brush.
17) Freud, Sigmund, (1992), Love, War, Civilization and Death, 1st Edition, translated by Abdul Moneim Al-Hanafi, Cairo, Dar Al-Rushd.
18) Al-Firuz Abadi, (2005), Al-Qamoos Al-Mohit, research: Mohammad Naeem Al-Arsouki, Beirut: Al-Risala Foundation for Printing and Publishing.
19) Herwal, Hayat, (2009), Signs of Death in Contemporary Algerian Poetry, Master Thesis in Algerian Literature, Constantine, Algeria.

العنف والمكان في رواية (خرط القتاد) لأحمد سالم خشان

Violence and place in Ahmed Salem (Kharat al-Qatada)

أ.د. ضياء غني العبودي
جامعة ذي قار – العراق

Dr. DhyaaGhani Al-Abboudi
DhiQarUniversity- Iraq

الملخص:

يحتل المكان أهمية مميزة في النصوص الروائية، فقد منحت الكتّاب أهمية خاصة للمكان وعلاقته بالعنف، إذ إنَّ طبيعة الحدث وهوية الشخصية يتحددان في بعض تلك الأعمال بمكان السكن أو العمل أو الفضاء الذي تعيش فيه تلك الشخصية، حيث يبدو من تلك الأماكن أنَّ هوية الانتماء فيها شيء مكتسب أكثر مما هو معطى، ولا سيما في رواية (خرط القتاد) للكاتب (أحمد سالم خشان)، إذ بدأت الرواية وكأنها ترسم صراعا بين هوية معطاة وأخرى مكتسبة. وإذا كان هذا بحد ذاته ليس جديدا أو مستغربا في عوالم السرد الروائي أو غيره من الأجناس، فإن اللافت هو دور المكان في كل ذلك وطبيعة الهوية والعنف التي يتمخض عنها الانتماء إلى المكان، والاختيارات التي يقوم بها الكاتب بين مكان وآخر وتحريك الشخوص على هذا الأساس. ويطرح البحث تساؤلين، هما: هل يؤثر المكان في الهوية؟ وما دور العنف في ذلك؟

الكلمات المفتاحية : العنف، المكان، الشخصية، خرط القتاد.

Abstract:

The place occupies a distinct importance in the narrative texts, the book has given special importance to the place and its relation to violence, as the nature of the event and the identity of the character are determined in some of those works by the place of residence, work or the space in which that character lives, so that it seems from those places that the identity of belonging in them (something acquired in them more than given, especially in the novel "Khart al-Qatada" by the writer (Ahmed Salem Khashan), as the novel began as if it paints a conflict between a given identity and another acquired, and if that is a limit, and if so The same is not new or surprising in the worlds of narrative or other races, what is remarkable is the role of the place in all of this and the nature of identity and the violence that results from belonging to the place, and the choices made by the writer between places and the movement of people on this basis. The research raises the question of whether the place affects identity? Whatis the role of violence in that?

Keywords: violence, place, personality, qatada al-Qatada

مقدمة:

يوجد العنف في شكل سلوك داخل كل إنسان بنسب متفاوته تبعاً لمعطيات كثيرة تؤثر على الفرد وتجعله كابحاً أو ممارساً له، قد يكون هذا السلوك منتشرا بين أبناء المعمورة من خلال الجينات الوراثية منتمياً إلى ((قابيل)) صاحب العنف الدموي الأوَّل، أو يكون متوارثا من خلال التأثير والتأثر على اختلاف المستويات البيئية التي يعيش فيها الفرد، فالبيئة لها تأثيراتها على سلوكيات الفرد. فقد ينشأ الفرد في بيئة تحتم عليه أن يسلك السلوك العنيف أو إنّ البيئة يُحتم عليها السلوك الإنساني أن تكون بيئة عنفيّة وقد يعرف العنف بأنّه (سلوك فعلي أو قولي يستخدم القوة أو يهدد باستخدامها لإلحاق الضرر أو الأذى بالذات أو بالأشخاص الآخرين وتخريب الممتلكات للتأثير على إرادة المستهدف) (**جبيلة، 2010، ص11**)، وقد يطلق اسم العنف حسب (**لالاند، د .ت، ص.ص 9 . 10**) على:

1- كل ما يفرض على الكائن، إذ يكون متناقضاً مع طبيعته.

2- كل ما يُمارس بقوة حادة ضد ما يشكّل عائقاً بالنسبة له فنقول ريح عنيفة (أي عاصفة)، صدمة عنيفة، انفجار عنيف.

3- نستعمل كذلك كلمة عنيف، عندما نتحدث عن الأحاسيس أو الأفعال بل حتى الطباع التي تلتقي في فكرة واحدة ألا وهي وجود انفعالات تنفلت من قبضة الإرادة، نقول : ((هوى عنيف ـ رغبة عنيفة)) .

4- نستعمل كلمة عنيف عندما يتعلق الأمر بشخص أو بـ (طبعه) ونعني ذاك الذي يتصرف بطريقة عنيفة ضد كل ما يقاومه.

وللعنف مستويات (**المولى ، 2008، ص 265**) عديدة هي :

أ- المستوى السيكولوجي : ويعني به فائض التوتر الذي يأخذ شكلاً عدوانياً ناتجا عن الغضب، ويسعى هذا العنف إلى تخفيف التوتر النفسي الذي يحياه الإنسان في ظل الوضع الضاغط للمؤسسات العنيفة وتفريغ الشحنة الغاضبة جراء ذلك (**حجازي، 1986، ص 173**).

ب- المستوى الأخلاقي : الذي يمثل الاعتداء على أملاك الآخرين وحريتهم.

ج- المستوى السياسي : الذي يستعمل القوة غير المشروعة من أجل الوصول إلى السلطة أو كسر إرادة الآخر (المنافس) .

وقد تمثل الغرائز الإنسانية على اختلاف أصعدتها النواة المستنبتة للعنف الكامن في أعماق الإنسان؛ وعلماء الاجتماع يؤمنون أنَّ العنف عقدة ناشئة في الإنسان نتيجة مؤثرات اجتماعية طارئة على الطبيعة الإنسانية (**الزبيدي، 2014، ص 6**). والعنف وفق المنظور السيكولوجي يولد عند الإنسان من العجز أو الخطيئة أو من العقد النفسية (**ولسن، 2006، ص 12**).

أولا: العنوان ودلالة العنف:

تطالعنا العتبة الأولى للرواية التي يشكلها العنوان (خرط القتاد) لأنه البوابة الأولى التي تضيء للناقد طريقه في سبيل الدخول إلى عالم النص والتعرف على زواياه الغامضة؛ فهو مفتاح تقني يجس به نبض النص وتجاعيده وترسباته البنيوية وتضاريسه التركيبية على المستويين الدلالي والرمزي (**حمداوي ، 1997، ص 96**).

وإذ يمارس العنوان فعله في إضاءة النص والكشف عن جوهره، فهو من جانب آخر يمارس فعل الإغواء والتعيين والوصف (**جعفر، 2013، ص16**)؛ وهو كذلك يختصر النص الذي يتقدمه عن طريق الاقتصاد اللغوي الذي يتمتع به: فنحن عندما نقرأ عنوانا يتكون من لفظة أو لفظتين، فإنه بهذه الخاصية والميزة يصف أو يختصر الطريق إلى النص، وعدم التحديد في ذهن المتلقي. وعنوان رواية (خرط القتاد) يعطي القارئ انطباعا منذ الوهلة الأولى عن حجم الألم الذي تكابده شخصيات الرواية ومستوى العنف الذي لحق بها أو تسببته،

فالعنوان مجتزأ من مثل عربي (دونه خرط القتاد) ، (وتعني لفظة القتاد نوع من الأشجار له أشواك كالإبر، والخرط هو أن تزيل ورق الشجر بكفيك، فـ "خرط القتاد" معناه إزالة هذه الأشواك التي تشبه الإبر باستعمال الأكف، ولا شك أن هذا الأمر غاية في الألم، فلا يستطيع أحد أن يصبر عليه. فإذا أردنا أن نبالغ في صعوبة شيء ما [...]، قلنا: "دونه خرط القتاد" أي أن خرط القتاد دونه أي أقل منه في الصعوبة؛ فإذا كان خرط القتاد – على ما فيه من ألم شديد – أقل من هذا الأمر الذي تعرضت له، فما بالك به؟ فالعيش في بيت الأب المتسلط يشبه ((شجر القتاد الذي يحتمي بأشواكه الحادة ، فيخشى كل أحد الاقتراب منه ، لصعوبة خرط أشوكه التي هي كأمثال الإبر)) (**خشان ، 2020، ص 96**).

ثانيا: العنف الاجتماعي:

كل مجتمع من المجتمعات على اختلاف أصعدتها لا يمكن أن تخلو من ظواهر عنف متباينة ومتشابكة بعلائق تتداخل فيها الفضائل والرذائل التي تمثل أقطاب الكون الإنساني، سواء أكان على مستوى الأفراد أم كان على مستوى السلطات الحاكمة، وهو عنف لا تتدخل فيه السياسة مثل العنف الاجتماعي ضد المرأة ، والعنف الحاصل من الصراع بين الأفراد على قضايا شخصية وغير ذلك (**الزبيدي، 2014، ص 13**).

إنَّ المجتمع هو الشرارة الأولى التي تنطلق منها بذرة العنف حتى تستوي قوة قائدة له بكل أصنافه وأنماطه بالشكل المباشر حيث يشارك الأفراد أنفسهم بسلوكياتهم في إشاعة العنف، أو بتنميته من خلال الخضوع والصمت والحقد الداخلي وانهزام النفس أمام ذاتها والانعزال والشعور بالكره المبطن وغيرها من المشاعر التي يتغذى عليها كائن العنف الصغير حتى يكتمل بها عنفاً له قدرة تدمير وإقصاء كل الروابط والأسس الاجتماعية وانهيار مجتمع متكامل من دون أدنى تعبير من الضحية الذي قد يسهم في إحداث ردات فعل معاكسة تقطع دابر الشر وتستأصله، وهي مشاركة في العنف بصورة غير مباشرة.

يبدو العنف واضحا لأنه لغة الصمت التي فرضت على كثير من الناس ومنهم الشخصية الرئيسة في الرواية (عائشة)، لذا كانت العبارة الأولى في الإهداء (إلى كل الصامتين في العالم (**خشان، 2020، ص 7**) ، ليكون الصمت لغة رسمية لمن يمارس التسلط عليه، للوصول إلى أدنى الحقوق (كي لا تموت وهي صامتة) (**خشان، 2020، ص 12**) لتبدأ رحلة العنف مع عائشة التي نشأت في أسرة تمارس الاضطهاد والتعسف بكل أنواعه ((تفزعها كلمات جدتها بأنها نومة الشيطان، للتقلب يمينا ويساراً)) (**خشان، 2020، ص13**) فهي أمرأة متسلطة، ولعل هذا العنف يقابل برد فعل عكسي كوسيلة من آليات الدفاع ((تختلس بضع ثوان لتستلقي على بطنها فكل ممنوع مرغوب)) (**خشان، 2020، ص 13**) أو أنها تلجأ إلى عنف متبادل بشكل غير مباشر فتعمد إلى تدمير حاجيات البيت، أو تمارس العنف مع أقرانها في ممارسة لعبتها المفضلة في طفولتها (اللبيدة) (**خشان، 2020، ص 15**).

ولذا نجدها عندما وصلت سن البلوغ تمارس هذا التمرد الذي تشتاق إليه في كبرها، ((لا يعجبني تسريح أمي فأحاول التدخل، لأسمع كلمات كل يوم "إنتي بدك اطالعيلي حوصليتي، العمى شو هالبنت (**خشان، 2020، ص 15**). هذا التمرد على سلطة البيت افتقدته البطلة فيما بعد لتكون عرضة لمجموعة من الانكسارات المتوالية، فهي تعيش حالة من التناقض ما دام الأب المتزمت والمتشدد دينا كثيرا ما تصطدم الأفكار التي يؤمن بها فيما بينها . (**خشان، 2020، ص 22**)؛ ولعل هذا التناقض والاختلاف هو حالة من الخداع التام الذي يجعله يطفو على سطح من الأوهام لا يملك ليونة الولوج إلى عمق ...، وهو عنف تعمد أن يتبعه الأب ليكون مرآة عاكسة للحياة الدنيا التي تمارس عنفها، وهو ما ينطبق على الأم التي تخوض صراعا مع الأب ((فالحرب دائما مشتعلة بينهما، وعلى أهزل الأسباب وأتفهها، فكان الخلاف أقوى من الباب الذي يحكمون إغلاقه، حتى لا نسمع شجارهما المتكرر)) (**خشان، 2020، ص 23**). ويتضح هذا العنف من خلال ذكورية المجتمع التي كانت ممسوخة تحت ظل التسلط ومتمثلة في شخصية الأخ عبد الله ((هو الأحب إلى قلب

أمي، فهو ابنها البكر، الذي تفضله علينا، وهو الآخر مطيع لها جدا بالوراثة، كأنه يقلد أبي وطاعته لأمه)) (**خشان، 2020، ص 26**). ولعل التفكك الأسري وحالة الخواء العاطفي يتضح أكثر في علاقة عائشة بأختها (نور)، فهي لم تكن صديقتها، بل كانت تتفرج بحيادية، لذا كانت حدود علاقتهما في مضمار الأخوة من دون صداقة. (**خشان، 2020، ص 28**). ولعل أيضا تغير المكان والانتقال من بلد إلى بلد آخر ولأسباب مختلفة جعل بطلة الرواية تعيش حالة من الانكسارات المختلفة، فشعرت عائشة في انتقالها إلى الأردن بالغربة والحنين إلى وطنها الذي ولدت فيه الأمارات، والخوف من المستقبل، وأخذت الأسئلة تدور في ذهنها وتستغرب هذا الانتقال، إذ لا يمكن للإنسان أن يتخلى عن حياته التي تمثلت في حب الوطن، ذلك الحب الذي يشبه ارتباطك بالأم والأب (**خشان، 2020، ص 77**).

وهذا الانسلاخ والتخلي عن الهوية جاء بمجرد شعور الشخصية بالضغط الاقتصادي بحثا عن مصدر آخر، لتهب رياح اليأس –هذه المرة بسبب تسلط الأب– بدعوة الانفتاح الثقافي في عمان وتعدد الجنسيات التي لا تتماشى مع قوانين الأب (**خشان، 2020، ص 80**).

إنَّ أي مكان تلجأ إليه البطلة – حتى وإنْ قبلها – غريبة عنه فإنه يجعله من رعايها، أي أنَّه يمنحها درجة أقل من الحماية، وبذلك تشعر الشخصية، رغم اندغامها في جماعة، بأنها مقطوعة الجذور ، ولعل عدم الاستقرار على وطن واحد في اللجوء دليل على ذلك، فعندما يكون الفرد بلا جماعة يكون بلا حماية، بلا امن، ويعيش حالة من الاغتراب، فالمكان الجديد يتحول إلى مرآة عاكسه لذات الشخصية، يعكس النفس الخالية الموحشة، فكان التنقل في المكان من سوريا البلد الأساس للبطلة ورحيلها إلى الأردن ثم الى الإمارات ثم إلى البحرين، والكويت المحطة الأخيرة. هذه الأماكن ممزوجة بالشعور بالحرية ولكنه شعور مبطن بالغربة التي اتضحت في مشاكل البيت بين الأب والأم ليكون البيت مكانا للخلافات والصراعات المستمرة أو في فراق من تحب في ذلك البلد. (**خشان، 2020، ص 80**).

إن التغير الذي حصل في حياة البطلة عائشة بخروجها من المنزل بمفردها إلى الجامعة يعكس الشعور بالحرية التي فقدتها حتى عدّت الشارع فضاءً واسعا مفتوحا يحتضن شخصيتها ويخفف من وطأة إحساسها بالغربة والضغط الأسري، بما يحقق القفز خارج ذلك النظام الصارم، ويحقق الحرية المطلقة، والقضاء على غربتها النفسية والمكانية، فكانت الجامعة أشبه بالملجأ الآمن حين ضاقت بها الآفاق ((ها هو الهواء يتخبطني، أستنشقه بقوة، وأطرحه بقوة، ما أجمل الحرية، ... تبدلت قناعاتي عن أشياء كثيرة، فأصبحت أقل تعصبا، وتفردا، فبدأت أتقبل الآخر، وأسمع فكرته، ورأيه، وإن كانت من باب الفضول، ودون إعمال للعقل فيها)) (**خشان، 2020، ص 85**) وكأن العيش خارج سلطة الأب المتزمت، فضلا عن الفضاء المفتوح الشارع والعالم الفسيح المتمثل بجموع الطلاب، جاء ليعزز وجودها الإنساني. إلا أن هذا التحول لم ينسها موطنها الأول موطن الولادة الأمارات، فهي تعده وطنها الأول الذي لا يفارق ذكرياتها ((ومع كل سؤال عن بلدي ينساب لساني دون وعي منّي :

عيشي بلادي عاش اتحاد إماراتنا

عشت لشعب دينه الإسلام هديه القرآن

حصنتك باسم لله يا وطن

بلادي بلادي بلادي بلادي)) (**خشان، 2020، ص 86**).

إذاً اكتسبت عائشة هوية جديدة ومكانا جديدا، وتغيرت نفسيتها، وأصبحت شخصا محبة للآخرين والآخرين محبين لها، واكتشفت أن الاختلاف في التفكير والاتجاهات، هو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد (**خشان، 2020، ص 87**) بعد أن عاشت بعقل وقلب الأب، الذي سلب الشخصية مشاعرها بعبودية مقيته، ليكونوا مثل شجرة القتاد يصعب الاقتراب منه لصعوبة خرط أشواكه التي تشيه الإبر. فهي محكومة بعادات وتقاليد كأنها قانون من السماء (**خشان، 2020، ص.ص 96 . 121**).

وقد تسهم التنشئة في إحداث مثل هذا النوع من العنف الاجتماعي الذي تجسد في رواية (خرط القتاد) من خلال صراع المجتمع الذي وإن بدأ متدينا من الخارج إلا أن التبرج ومحاولة التعرف على شاب من قبل الفتاة هي الثقافة المعهود التي تركت أثرا مريرا في نفسية عائشة لاسيما بعد أن وقعت صديقتها (ليلى) بين أنياب أحد الشباب، فسحقها بقدميه، مما دفع عائشة لارتداء النقاب (**خشان، 2020، ص 43**)، وكأن غطاء الوجه أصبح حاجزا بين المرأة والرجل للخلاص من العنف المنتشر في المجتمع، وهي الخطوة ذاتها التي اتخذتها أختها (نور) على الرغم من صغر سنها. فكسر طوق العنف لم يستمر طويلا حين وقف الأب بوجه طموح (عائشة) في الدخول إلى كلية الهندسة بحجة الاختلاط والمنكر، فضلا عن الشريعة التي تحرم الاختلاط، والوقوع في الإثم، إلا أن عائشة كسرت هذا الطوق للتغلب مرة واحدة على ذاتها وتحقق حلمها الإنساني في الدخول إلى كلية الهندسة. (**خشان، 2020، ص 63**)؛ إلا أن هذا التمرد والخروج عن السلطة سرعان ما انتهى بانتقالهم ـ كما ذكرت ـ من الإمارات إلى الأردن، إذ مارس الأب تسلطه ((فلا خروج من البيت ولو دعت ضرورة، مع استمرار مواصلة دروس الإرشاد والتوجيه التي أهلكتنا سماعا)) (**خشان، 2020، ص 80**).

من غير المنطقي الاعتقاد بأن العنف يكون وليد اللحظة، فهو يظهر نتيجة سنوات من الدمار والقتل والعنف السابق والتنشئة، وهي كلها ترتبط بمصطلح القوة، وتراكم مشاكل مجتمعية كالفقر والخيبات والإذلال. فشخصية العمة (رزان) التي تلقت مختلف أنواع الرفض والعنف من قبل الأسرة لتنهي حياتها في مقعد متحرك في حياة موحشة ((تتحاشاها كل العائلة، ولا يقترب منها أحد، وكأنها شجر قتاد يحتمي بأشواكه، لا يلمسه أحد)) (**خشان، 2020، ص 47**) لأنها عاشت حياة الخروج عن القطيع، وأصبحت من دعاة التحرر (**خشان، 2020، ص 57**). هذا العنف شمل أروقة الجامعة بعد أن أغلقت مكتبتها ومنعت الكتب اليسارية، ليكون القمع واحدا بين الأسرة والجامعة؛ ففي الأسرة ((أبي يرفل بحياته وسط أبناء زوجته الأولى؟ أيّ شهوة تلك التي تقيّاها ما يسمى أبي لتلدني ممزوجة باليتم والحرمان؟)) (**خشان، 2020، ص 55**) وفي الجامعة مارست فيها شرطة مكافحة الشغب أقسى أنواع العنف من ضرب واعتقال ومطاردة.

لذا نجد أن الشخصيات حين تكون خارج حدود السلطة تشعر بأنها تسترد حريتها، وخروج (عائشة) لأول مرة من منزلها بمفردها يعكس بشكل جلي حالة الكبت والتسلط التي تعرضت لها وكأنها المرة الأولى التي تتحسس فيه العالم الخارجي، ((خرجت من بيتنا بمفردي، أتجول في الشارع، دون مرافق، دون رقيب عليّ، وهي المرة الوحيدة التي خرجت فيها بمفردي منذ أن أتينا هذه الدولة، شعور جميل يغمرني، أسوق قدمي كيفما أشاء، ... ما أجمل الحرية !)) (**خشان، 2020، ص.ص 84 . 85**)؛ وهذه الحرية المكتسبة والجديدة غيرت من قناعات الشخصية، وبدأت أفكارها تتغير تبعا لذلك، بدأت تتقبل الآخر، وتسمع الأفكار، من دون تفرد (**خشان، 2020، ص 85**)؛ وتخطت كل مراسيم الطاعة العمياء والخضوع إلى ذكورية المجتمع الذي يرى أن الأنثى لا يحق لها أن تشعر أو تفكر، أو تتصرف بحجة أنها أنثى (**خشان، 2020، ص 119**). إذن، العادات المجتمعية هي التي تتحكم في الفرد وكأنها قانون من السماء، وقد تجسد العنف بشكل يصل أعلى مستوياته في التنشئة الأسرية حين رفض والد عائشة الزواج من محمد ليكون الضرب الوسيلة لإبعادها عن هذا الحب ((شعرت بشخص ينهال علي ضربا! وكرد فعل لا شعوري، أضع يدي على رأسي لإخفاء وجهي دون أن تفتح شهية فضولي من الضارب! وإذا به أبي عرفته من صوته قال : " أتريدين أن تسحقي شرفي، وتطأطئي رأسي بين الناس؟! أتريدين الهروب معه، هذا ابن الكـ ....؟ سأقتلك قبل أن تفضحينا !")) (**خشان، 2020، ص 180**). إن مصادرة حرية عائشة في الزواج بمن تحب، واختيار ما تراه الأسرة صوابا جعل العنف المعنوي والجسدي العامل المشترك بين أفراد الأسرة، فالأم التي غالبا ماتكون مصدر العاطفة تحولت إلى شخصية أخرى تشبه الأب حين تناقشت معها عائشة ((خاطبت أمي بأني أرفض ذلك الزوج، فإذا أنا أتلقى منها هجوما عنيفا، وكأنها وأبي يختلفان في كل شيء، ويتوحدان في أذيتي)) (**خشان، 2020، ص 187**). هذا العنف ينطوي على اختلاف القوى بين سلطة الأبناء والآباء، فالأب مثلا يستخدم الكلمات والمنع والتهديد والضرب لأنه يمتلك السلطة فضلا عن الذكورية، وكما ذكرت بأن هذا العنف الذي يمارسه الأب اتجاه

العائلة بشكل عام، وعائشة بشكل خاص، ربما مرده إلى ما تعرضت إليه شخصية الأب من عنف خارجي مارسته السلطة ليرتد العنف داخل الأسرة، فضلا عن الظروف الاقتصادية التي تعرضت لها والخيبات المتوالية، وفقدان الاستقرار المكاني.

إن الحالة التي تعيشها شخصية عائشة ومصادرة حريتها في الزواج، انعكست بشكل جلي على العالم الخارجي، فأصبحت ترى –مكان السكينة الخاص– غرفة نوم قبرا ((أدلف إلى قبري ـ غرفة نوم ـ وكأني شاة قد أجزت من قطيع غنم، تساق إلى حتفها، وجميعهم يهتفون للجزار، وهو زين سكينته، لتموت تلك الشاة، قبل أن تلامس السكين رقبتها، لينقض على فريسته، ويواريها الأنظار، على نغم تصفيق الحاضرين، والفريسة مخضبة باستسلامها)) (**خشان، 2020، ص 198**). إن انتقاء ألفاظ (القبر، الشاة، الحتف، الجزار، والسكين، فريسة) يلقي بظلاله على نفسية المتلقي ليشعر ببشاعة المنظر وقسوته على الرغم من أن المشهد هو مشهد زواج إلا أنه زواج قسري يصادر حرية الآخر.

إنَّ وصف المكان من خلال عين الشخصية، يجعل دلالته معبّرة من خلال تركيزه على جوانب معينة ليتحول من غرفة نوم إلى قبر. وهذا الخراب والموت هو بسبب الموت الذي انتشر في كل مكان، وترك أثره في شخصيات الأسرة فهي لا ذنب لها إلا لأنها عاشت وشاهدت العنف في كل مكان ((هو يمارس هوايته الوحيدة، النظر إلى التلفاز، متنقلا بين قصف مدينة، أو قتل مدنيين، أو أرواح فرت بأجسادها، فدب الموت وتعددت طرقه)) (**خشان، 2020، ص 221**). إن شخصية الأب لا تختلف في تعاملها حتى مع أخته، فهو يرفض الكون برمته ((كلمات (لا) ، (غير جائز)، (محرم) ، (لا يصلح) .. أنشودة يرددها في كل ساعات يومه، ولذلك لا أستطيع أن أواجهه!)) لتكون بعد ذلك شخصية مستلبة الإرادة بعد أن مات من تحبه في حادث سيارة، وهذا ما يجسد حالة الشؤوم المتفشية والسهام المصوبة من قبل الأقدار في هذا الاتجاه. ((أجلس على كرسي متحرك .. بلا وزن، بلا حجم، بل كتلة، بلا قلب، بلا شعور، بلا إحساس، .. كل مشاعري مجدبة .. أنا امرأة من فراغ !)) (**خشان، 2020، ص 283**).

إن هذا العنف وليد جينات في مجتمع جبل على السلوك من خلال حروبه المستمرة.

ثالثا: العنف السياسي:

يرتبط مفهوم السياسة ارتباطاً وشيجاً بمفهوم السلطة لأنّ السياسة تميل إلى تثبيت أيديولوجياتها عن طريق التسلط والهيمنة لذلك ((يعد مفهوم السلطة من أكثر مفاهيم السيسيولوجيا تداولاً في علم الاجتماع السياسي لارتباطها بمفهوم الدولة، فالدولة كيان سياسي يمارس السلطة عن طريق أدوات القوة المشروعة أو ما يسمى بالعنف المشروع ... والسلطة مقولة عليا تتمظهر عبر أشكال مختلفة ومفهومها مرتبط بالمجموعات البشرية التي تمارس حياتها على الأرض وهي متأصلة في النفس البشرية، ففي الإنسان غريزتان متأصلتان هما: حب التملك وحب السيطرة، لهذا فإنّ أقدم المجتمعات البشرية كانت تسعى إلى السلطة كي تمارسها على بعضها)) (**الزبيدي، 2014، ص 122**).

إلّا أنّ هذه السلطوية التي تمثلها الجهة السياسية نحت منحى استبدادياً أظهرت العنف في صورته القمعية والتعسفية على المفهومات السياسية وإيديولوجياتها التي تريد أن تثبتها؛ فهي تسعى إلى إقامة حياة يومية نسيجها القمع وعبقها العسف وأريجها الاستبداد يهزم المواطن قبل الهزيمة ويستسلم الفرد قبل استسلامه الرسمي؛ فقد أصبح العنف جزء من ثقافة المجتمع، لا أحد يكترث أين يقع؟ ومتى؟ فقد شمل كل شيء، هذا العنف دفع العائلة للنزوح من سوريا إلى الإمارات حيث ذروة الصدام بين قوات الأسد وجماعة الإخوان المسلمين عام 1982 إذ سقط ما بين ثلاثين وأربعين ألف قتيل (**خشان، 2020، ص 37**) إن هذا العنف المفرط الذي شهدته مدينة حماه السورية جعل من فضاء المدينة باهتا وضيقا ومخنوقا، فالروائي تعامل مع المدينة بمزيد من الرفض والسوداوية لكونها فضاء للقتل والدمار والمجازر التي تجددت مرة أخرى لتكون على شكل إبادة جماعية ((سقط فيها مابين ألف إلى سبعة آلاف قتيل، كما هدمت مساجد وكنائس، فيما

هاجر عشرات الآلاف من سكنهم هربا من القتل والذبح)) (**خشان، 2020، ص 38**) لتحدث بعد ذلك مجازر عدة وعقوبات الإعدام في حق من يثبت انتماؤه لجماعة الإخوان المسلمين.

إن الموقف من المدينة يعكس الموقف من الحياة وما تسبب له من مآسي؛ ومع أن المدينة والحياة ارتبطت بالعنف والتسلط، حاولت الشخصية الهروب منها. وجاء الوصف متماشيا مع شعور الشخصية بالضيق والنفور مما أشعرها بثقل الزمن في هذا المكان الموحش.

إن العنف الذي تعيشه الأسرة في تنشئتها استدعى استرجاعه من قبل العمة (رزان)، (مما جعل الراوي يُغير زمن سرد الأحداث فقط، فلم يتغير شيء لدى الراوي سوى الزمان، ولم يكن هذا (التطابق بين حضور الأحداث المؤلمة في الزمنين/ التداخل) إلا بسبب حالة الدمار الذي وصلت إليه الشخصيات مما جعلها تعيش حالة الحزن والتشاؤم وإن كانت خارج إطار الزمان الأول الذي طبعها بسمة الموت والقتل واعتياد رؤية العنف، فالتداعي الذي عاشته الشخصيات جعل ذاكرتها تربط بين زمنين منفصلين من خلال الالتقاء بين صور الموت في عقلية االشخصية، حين كانت (رزان) في المعتقلات إذ تعرضت لأبشع أنواع العنف الجسدي ((جذب شعري نحوه بقوة كما يجذب أحدنا شمة عطر بأنفه، حين يريد شراءه، ثم رماني نحو الأريكة التي في الغرفة، وكأنه يرمي جمادا، اصطدمت بالأريكة بلا جاذبية)) (**خشان، 2020، ص 102**) ليكسب الوقت بعدا نفسيا، فالشخصية تشعر نتيجة التعذيب أن الوقت يسير بطيئا، وكأن الساعة أكثر من ستين دقيقة (**خشان، 2020، ص 103**).

وكلما ضاقت السبل أمام الشخصية لجأت إلى السخرية لتحقق أهدافها المتمثلة بتعرية الواقع المزري في الدول العربية وكشف الحقيقة التي يغفل عنها الكثير عن قصد أو غير قصد؛ ومن ثم إعادة التوازن النفسي من خلال التعبير عن مشاعرها الخفية بشكل غير مباشر؛ فحين رحلت إلى الأردن مع أسرتها تعرضت للإذلال المعنوي في المطار ((أوقفونا طويلا للإجراءات الأمنية، كحال كل السوريين المغادرين للبلاد، فإنهم يخضعون للتدقيق والتمحيص، وكأنهم جرب، كل يسعى لدرئه)) (**خشان، 2020، ص 201**).

وتعد قضية (البدون) وضياع الانتماء واحدة من وسائل العنف التي عاشتها الشخصيات ولاسيما شخصية (محمد) حبيب (عائشة) ، فهو لا يعرف إلى أي وطن ينتمي، وهل الوطن مجرد هوية يحملها الشخص؟ فهو ينتمي إلى طبقة الحرمان في مجتمعه، فضلا عن النظرة إلى هذه الفئة نظرة الاحتقار والسخرية وهو ما يصوره لسانه ((أنا إنسان عاش على هذه الأرض ، ولد فيها، طفولته فيها، ذكرياته فيها، روحه، نفسه فيها، ذنبي الوحيد أن أبي بدون. ـ بدون ! ما معنى بدون؟ أجابني والدموع تترقرق في عينيه " معناه بدون جنسية، بدون حياة بدون شيء يثبت أنك إنسان، معنى بدون أنك تعيش على هامش الحياة)) (**خشان، 2020، ص 289**) فكانت حياتهم التي يمثلها محمد تعيش الهامش في المجتمع، فقد كرست السلطة فعل عدم الانتماء للبدون على الرغم من رغبتهم في ذلك، فجعلهم يعيشون السجن بلا جدران لأنهم لا يملكون أوراقا رسمية سوى ((شهادة ميلاد مكتوب فيها: (غير كويتي)) (**خشان، 2020، ص 290**).

وهذه المشكلة مشكلة الهوية جعلت من (محمد) يعيش حالة من الصراع الاجتماعي، ووجد نفسه مقحما في أمر فرض عليه قسراً، فأصبحت شخصيته منبوذة من الجميع (مما جعله يخضع –مثلا– لجولات التحقيق التي مارسها عليه أب عائشة حين تقدم لخطبتها (**خشان، 2020، ص 186**).

وهذه النظرة الدونية للبدون تبدو واضحة في الحرمان من العمل والتعليم، وتكشف الشخصية العنف الذي سلط عليها وكيف كان ينظر إليها بنظرة الشك والريبة، بسبب هويتها الإشكالية المنبوذة من المجتمع الكويتي. فالرواية لم تتطرق إلى عرض معاناة البدون فقط، وإنما إلى العنف الذي يتعرضون له .

فهذه الفئة تعاني التهميش والأقصاء بكل ما تحمل هذه الكلمات من معانٍ، ليجد الفرد نفسه ملفوظا من الجميع لدرجة فقدان الأمان ((ليس لدي أية حقوق فلا حق لي بالتعليم ولا حتى في العلاج، بلغت سن الدراسة فدرست في مدرسة خاصة هي أسوأ المدارس في

الكويت ... ندرس مقابل مال ندفعه لهذه المدرسة دون أي دعم حكومي، المال الذي يحصل عليه أبي ومن على شاكلته من البدون من بيع الخضروات في الشارع)) (**خشان، 2020، ص290**).

وعمد الكاتب إلى اتباع التسلسل التدريجي لحياة (البدون) ليوضح معاناتهم وتنوعها إذ لكل مرحلة ألمها الخاص وطابعها التأثيري على عاطفة المتلقين ليجد القارئ نفسه في إحدى هذه التدرجات الزمنية والمعاناة الأبدية التي تلاحقهم متعاطفاً تارة وغاضبا تارة أخرى بأسلوب رفيع وقدرة تفاعلية بينه وبين المتلقين.

ويظهر هذا العنف المعنوي ضد شخصية محمد (البدون) حين طلب منه أحد مفارز التفتيش التابعة للوزارة بطاقة هويته التابعة للشركة التي يعمل فيها، وما أن شاهد عبارة غير كويتي حتى جن جنونه، فطرده أمام الجميع (**خشان، 2020، ص 290**) فكان الشعور بالمرارة يلازم هذا الضياع، فأدرك معنى أن تكون بدون، فعندما لا تستطيع الألفاظ تصوير حجم الألم وصعوبته تظهر هذه المشاعر على هيأة آهات صوتية تُطلق دون إرادة لتشتت تكثف غيوم الهم وتؤدي غرضها الدلالي في التعبير عتاباً أو توبيخاً أو تسليماً في يوم يمثل اتحاد القلوب لوطن يضمهم ويشعرون بخيوط خفية تمثل انتماءهم إليه.

لقد استطاع الروائي أن يعكس الواقع المعيش في المجتمع الكويتي الذي لا يختلف عن المجتمع السوري الذي عاش التشرد والضياع.

خاتمة:

لقد اتضحت معالم العنف بشكل جلي في رواية (خرط القتاد)، لاسيما في إشارة الكاتب إلى الحروب، معتمدا على الميتا سرد في تغطية حياة شخصيات مختلفة، يجمعها التعرض للعنف. وعلى الرغم من العلاقات الحميمية، إلا أن رمزيتها تجعل القارئ يعيش حالة الموت والعنف.

عاشت (عائشة) بطلة الرواية وعائلتها في أمكنة ذات طبيعة نفسية حيث التأقلم وعدم التأقلم، وانعكاس ذلك على سلوكيات العائلة وأفعالها، والشخصيات التي صادقتها، وتأصيل الانتساب إلى المكان من عدمه، والعنف الذي تعرضت له؛ بمعنى أخر، شعورها بالانتماء إلى تلك البيئة من خلال قوة ارتباطها بالشخصيات والعوالم المحيطة بها، ومستوى العنف الذي تعرضت له سواء كان عنفا سياسيا أم عنفا اجتماعيا، مما قاد إلى البحث عن الهوية الجديدة والرحلة إلى المجهول وتحمل مشاق التكيف الجديد.

المصادر والمراجع:

1. حجازي مصطفى، 1986، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، معهد الأنماط العربي، بيروت، ط4.
2. . حمداوي جميل، 1997، السيموطيقيا والعنونة، عالم الفكر، عدد3.
3. . جبيلة د. شيف، 2010، الرواية والعنف، دراسة سوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الجديدة، الأردن، ط1.
4. . جعفر حميد الشيخ، 2013، العنوان في الشعر العراقي الحديث، دار البصائر لبنان.
5. . خشان أحمد سالم، 2020، خرط القتاد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت.
6. . الزبيدي غانم حميد، 2014، تمثلات العنف في الرواية العراقية بعد 2003، أطروحة دكتوراه، جامعة البصرة، كلية الآداب.
7. لالاند أندري، العنف : دفاتر فلسفية نصوص مختارة، تعريف العنف، إعداد وترجمة محمد الهلالي وعزيز لرزق.
8. . المولى د. سعود، 2008، العنف والإرهاب، دراسة ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 37 . 38.
9. . ولسن كولن، 2006، سيكولوجية العنف (أصول الدافع الإجرامي البشري) ، ترجمة مالك الأيوبي، د، الأهلية –عمان، ط1.

أثر برنامج إرشادي في الحد من التنمر الإلكتروني

لطلبة المرحلة الأساسية الدنيا والأساسية العليا في مدارس تربية شمال الخليل

The effect of a counseling program in reducing cyberbullying

For students of the lower and upper elementary stage in the education schools in North Hebron

د. إدريس محمد صقر جرادات
مشرف تربية خاصة- مديرية تربية شمال الخليل

Dr.. Idris Muhammad SaqrJaradat

خضر مبارك الخالدي
رئيس قسم الإرشاد والتربية الخاصة-مديرية تربية شمال الخليل

Khader Mubarak Al-Khalidi

جهاد شعبان
مرشد تربوي في مدرسة الشهيد عبد القادر جرادات في سعير

Jihad Shaban

عائدة حراجشه
مرشدة تربوية في مدرسة الدوارة الأساسية للبنات

Aida Harajsheh

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلبيان دور البرنامج الإرشادي في الحد من التنمر الالكتروني لدى طلبة الصفوف في المرحلة الأساسية الدنيا والأساسية العليا في مدارس تربية شمال الخليل. وبالتحديد حاولت الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1- ما دور البرنامج الإرشادي في الحد من التنمر الالكتروني لدى الطلبة في المرحلة الأساسية الدنيا والأساسية العليا في مدارس تربية شمال الخليل؟

2- هل يختلف التنمر الالكتروني لدى الطلبة باختلاف الجنس، والمرحلة الدراسية-الصف-.

استخدم الباحثون المنهج التجريبي وطوّروا استبانه خاصة لجمع البيانات، وتم التحقق من صدقها وثباتها بالطرق التربوية والإحصائية المناسبة. وتكوّن مجتمع الدراسة من طلبة الصفوف الخامس والعاشر في مدارس تربية شمال الخليل وعينة الدراسة تم اختيارها من طلبة الصفوف الخامس والعاشر في مدرستي الوارة الثانوية للبنات وعبد القادر جرادات الأساسية للبنين في سعير-الخليل، وتم استخدام استبانه أداة للدراسة، وأظهرت نتائج الدراسة أن البرنامج الإرشادي الذي تم استخدامه كان فعالا في الحد من التنمر الالكتروني واستخدام الألعاب الالكترونية.

توصيات الدراسة :

* تكثيف التوعية الإرشادية ضمن خطة إجرائية محددة لطلبة المدارس والأهالي والمؤسسات بالاستناد إلى الدليل الإرشادي الصادر عن وزارة التربية والتعليم الفلسطينية.

* تعزيز العلاقة مع مؤسسات المجتمع المحلي والاستفادة من دورها في عملية التدريب.

* تعميم البرنامج الإرشادي ونتائج الدراسة على جميع مدارس المديرية بعقد لقاءات مع المرشدين التربويين.-مجموعات- وعقد لقاءات مع مدراء المدارس- مجموعات عنقودية.

* تعميم البرنامج الإرشادي وخطواته الإجرائية للحد من التنمر بالاستناد إلى الدليل التدريبي الصادر عن الوزارة للحد من التنمر.

وفيما يتعلق بالبحوث والدراسات المستقبلية أوصت الدراسة بما يلي:

1- إجراء دراسة تحليلية لمعطيات الواقع وحقائقه من خلال أسلوب تحليل النظم مدخلات - عمليات – مخرجات .

2- إجراء دراسات مقارنة للتجربة الفلسطينية مع تجارب الحد من التنمر في الدول العربية والأجنبية.

الكلمات المفتاحية: إرشاد، تنمر، ألعاب الكترونية

Abstract

The effect of a counseling program in reducing cyberbullying for students of the lower and upper elementary stage in the education schools in North Hebron.

This study aimed to demonstrate the role of the counseling program in curbing electronic bullying among students in grades at the lower basic and higher basic levels in schools in northern Hebron.

Specifically, the study attempted to answer the following questions:

* What is the role of the counseling program in curbing electronic bullying among students at the lower basic and higher basic levels in schools in northern Hebron?

* Does cyber bullying differ among students according to gender and grade level - grade.

The researchers used the experimental method and developed a special questionnaire to collect data, and its validity and reliability were verified by the appropriate educational and statistical methods, where the value of the coefficient of reliability was Cronbach Alpha (). The study population consisted of fifth and tenth graders in schools in the north of Hebron, and the study results showed that the indicative program that was used was effective in curbing electronic bullying and using electronic games.

Keywords: mentoring, bullying, electronicgames

مقدمة:

تختلف المشكلات من عصر الى عصر، ويتسم هذا العصر بالانفجار المعرفي وانتشار التكنولوجيا والانترنت وشبكات التواصل الاجتماعي، ولهذا كله إيجابيات وسلبيات من ناحية الاستخدام. ومن المشكلات التي تفرض وجودها بقوة من خلال الاستخدام

الخاطئ للانترنت ومواقع التواصل الاجتماعي خاصة التنمر الالكتروني والألعاب الالكترونية الخطرة، استخدام وسائل تقنيات الاتصال والمعلومات للشتم أو السب أو التهديد بالعنف أو التشهير أو الإساءة أو نشر صور على مواقع التواصل الاجتماعي والشبكة العنكبوتية- الانترنت؛ نظرا لفقدان الثقة بالنفس ومهارة التعاطف مع الآخرين والرغبة بالظهور بمظهر الشخص القوي والمرغوب فيه اجتماعيا والشعور بالغيرة ولفت الانتباه حيث يكون المهاجم الأقوى تجاه الآخرين.

ينتشر التنمر في مدارس الذكور والإناث، وفي البيئة المدرسية غير الآمنة. ووجد باحثون أن خطر التعرض للتنمر كان أكبر بنسبة 20 في المائة لدى الأطفال من ذوي الاحتياجات الخاصة، بمن فيهم الأطفال الذين يعانون من صعوبات في التعلم بالمقارنة مع غيرهم من الأطفال. وأن هذا الفارق بقي ثابتاً اعتباراً من الصف الثالث الابتدائي وحتى الصف الثالث الثانوي.

قد يكون السبب عائداً إلى أن الأطفال السليمين ينظرون إلى الأطفال من ذوي الاحتياجات الخاصة على أنهم مختلفين عنهم، سواءً من الناحية السلوكية أو الشكلية. كما إن بعض الباحثين وجدوا بأن الأطفال من ذوي الاحتياجات الخاصة تتدنى لديهم مهارات التواصل مع أقرانهم، ويكونون أقل فهماً لحركات السخرية أو الإشارات غير اللفظية، مما يجعلهم أكثر عرضة للتنمر.

يعتبر الأطفال الحلقة الأضعف بين الفئات الأكثر عُرضة للتنمر، نظرًا إلى صغر سنهم، وقلة تجربتهم وخبرتهم في الحياة من ناحية، ولغياب الرقابة الأسرية الإيجابية في بعض الأحيان من ناحية أخرى، حيث تكمن الخطورة في افتقاد الطفل للثقة بوالديه أو بمدرسيه، وبالتالي نسعى من خلال المبادرات والبرامج والدراسات التي نطلقها، إلى رفع الوعي لدى الأطفال بسبل الحماية والحماية الإلكترونية، وطرق التعامل مع التنمر والتصدي له، كما نسعى إلى توعية أولياء الأمور حول خطورة هذه القضية على أطفالهم، وضرورة تعزيز لغة الحوار والنقاش ومد جسور الثقة بينهم وبين أبنائهم حتى يكونوا قادرين على اللجوء إليهم ومشاطرتهم آرائهم وإشراكهم في عالمهم الواقعي والافتراضي (**جريدة فلسطين اليوم،"تنمر الطلاب ظاهرة، تتعدل الركل أو الإهانة الى الفشل داخل المدارس، الإثنين 19 مارس 2018**).

أولا: الإطار المنهجي:

يعاني الطلبة من ظاهرة التنمر الالكتروني واستعمال الألعاب الالكترونية المصنفة عالميا بالخطرة في المدارس في ظل انتشار الوسائل التكنولوجية –الشبكة العنكبوتية-الانترنت ووسائل التواصل الاجتماعي والألعاب الالكترونية التي يصعب التحكم في مصادرها الأساسية من قبل وزارة التربية والتعليم العالي الفلسطينية وأجهزتها الرقابية.

1- التساؤلات والفرضيات:

نطرح التساؤل الآتي: ما دور البرنامج الإرشادي في الحد من التنمر الالكتروني لدى طلبة الصفوف في المرحلة الأساسية الدنيا والأساسية العليا في مدارس تربية شمال الخليل؟ وهل يختلف التنمر الالكتروني لدى الطلبة باختلاف الجنس، والمرحلة الدراسية-الصف؟

تكمن أهمية الدراسة في أهمية المراحل الدراسية لها وتبصير الطالب بحجم المشكلة اللتي تسهم في صقل وتنمية شخصية الطلبة؛ كما تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تساعد الطاقم التعليمي والمرشدين التربويين ومدراء المدارس في التعرف على أثر البرنامج الإرشادي في الحد من التنمر الالكتروني لدى طلبة الصفوف في المرحلة الأساسية الدنيا والعليا في مدارس تربية شمال الخليل وجذب انتباه القائمين على صنع القرار ووضع وتطوير المناهج في وزارة التربية والتعليم الفلسطينية في تخطيط وتطوير المقررات الدراسية؛ وتكمن أهميتها أيضا في وضع الاستراتيجيات التي تسهم في النهوض بالطلبة ومساعدتهم على حل مشاكلهم خاصة فيما يتعلق بالتنمر الالكتروني؛ ونضيف أهمية أكاديمية أخرى حيث موضوع الدراسة يتميز بالاصالة والمعاصرة، وإحدى الاسهامات التي تتناول التنمر الالكتروني في المدارس الحكومية؛ كما نضيف أيضا أهمية عملية تطبيقية داخل المدارس الحكومية والخاصة المهتمة بالحد من ظاهرة التنمر الالكتروني.

وهكذا تهدف الدراسة الى التعرف على :

– مستوى التنمر الالكتروني لدى طلبة الصفوف في المرحلة الأساسية الدنيا والأساسية العليا في مدارس تربية شمال الخليل.

– التعرف على أثر البرنامج الإرشادي في الحد من التنمر الالكتروني لدى أفراد عينة البحث من خلال التحقق من الفرضيات:

أ– لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) بين القياس القبلي والقياس البعدي لمتوسط إجابات المفحوصين على مقياس التنمر الالكتروني.

ب– لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) بين متوسط إجابات المفحوصين على مقياس التنمر الالكتروني التي تعزى إلى متغير الجنس.

ج– لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) بين متوسط إجابات المفحوصين على مقياس التنمر الالكتروني التي تعزى إلى متغير التخصص الدراسي.

وفي إطار الحدود الزمانية، تم تطبيق الدراسة في الفصل الثاني من العام الدراسي 2019/2018م؛ أما الحدود البشرية، فتم تطبيق الدراسة على طلبة الصفوف الأساسية الدنيا –الخامس– و الأساسية العليا –العاشر في مدرستي الشهيد عبد القادر جرادات للبنين والدوارة الثانوية للبنات التي تتبع إداريا لمديرية التربية والتعليم/ شمال الخليل للعام الدراسي 2019/2018م؛ وأما الحدود المؤسساتية، فهي مدارس مديرية التربية والتعليم/شمال الخليل.

2– : مصطلحات الدراسة:

اعتمدت هذه الدراسة على مصطلحات ومفاهيم، منها مصطلح التنمر بمفهوم الاستقواء الذي يعني إيقاع الأذى أو التهديد بالأذى ضد فرد أو أكثر بدنيا أو نفسيا أو عاطفيا أو لفظيا وغير ذلك.أما التنمر بالمفهوم الالكتروني، فيعني ايقاع الأذى أو التهديد بالأذى ضد فرد أو أكثر باستخدام الشبكة العنكبوتية–ا لانترنت ووسائل التواصل الاجتماعي.

وتحدثت الدراسة عن مديرية التربية والتعليم/ شمال الخليل، وهي إحدى المديريات الأربع التي تقع في محافظة الخليل: مديرية الخليل، وشمال الخليل، وجنوب الخليل، ويطا.

3– منهجية الدراسة :

تحقيقا لأهداف الدراسة، استخدم الباحثون المنهج التجريبي لتحديد أثر البرنامج الإرشادي للحد من التنمر الالكتروني لدى طلبة المرحلة الأساسية الدنيا والعليا في مدارس مديرية التربية والتعليم العالي /شمال الخليل و المنهج الوصفي الذي يصف الواقع الحالي للظاهرة في الظروف الطبيعية عن طريق تحليل بياناتها وبيان العلاقات بين مكوناتها مما يحقق فهما أفضل موسعا، ويوضح خصائصها، في حين، يعطي التعبير الكمي وصفا رقميا يوضح مقدار هذه الظاهرة أو حجمها ودرجات ارتباطها مع الظواهر الأخرى المختلفة، وبالتالي الوصول إلى استنتاجات تسهم في فهم هذا الواقع وتطويره، وهو ما يجعل هذا المنهج أكثر استخداما في الدراسات الإنسانية **(ذوقان عبيدات وآخرون، البحث العلمي: مفهومه وأدواته وأساليبه، ط8، 2004 ص 191)**.

4– **مجتمع الدراسة وعينتها:**

تكون مجتمع الدراسة من جميع طلبة الصفوف الخامس والعاشر في مدارس تربية شمال الخليل التي تتبع إداريا لمديرية تربية شمال الخليل والبالغ عددهم (2798) منهم ذكور بعدد (1127) ومنهم الإناث بعدد (1671). (البيانات الاحصائية من قسم التخطيط في مديرية تربية شمال الخليل). وتكونت عينة الدراسة من طلبة الصف الخامس والعاشر في مدرستي الشهيد عبد القادر جرادات ومدرسة الدوارة الثانوية للبنات.

5– **أداة الدراسة: الاستبانة: بناؤها وصدقها وثباتها:**

لتحقيق أهداف الدراسة، أعد الباحثون استبانه، تم بناؤها وتطويرها بالاستعانة بالأدب التربوي، والدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الدراسة بالاستناد إلى الاستبانة التي ترجمها د. أحمد الحنني إلى العربية واستخدمها في دراسته التي قدمها لمؤتمر الإرشاد النفسي في الجامعة العربية الأمريكية في جنين بتاريخ 2019/1/9م ، وكذلك تم الاستفادة من آراء بعض المرشدين التربويين التي أستخلصت من صفحات الفيسبوك لقسم الإرشاد والتربية الخاصة لمديرية شمال الخليل، ومن صفحة الإدارة العامة للإرشاد والتربية الخاصة، ومن مجموعة الواتساب من قبل رئيس قسم الإرشاد والتربية الخاصة لمجموعة الإرشاد في تربية شمال الخليل وعددهم 66 مرشدا تربويا حيث شارك مرشدون ومرشدات بلغ عددهم 16 في فترة الاستطلاع من 14-2019/1/20م على النحو التالي:

الصفوف	7	8	9	10	11	وسيلة النشر
مرشدات	0	3	4	6	7	واتساب
	6	7	9	10	3	فيسبوك
	6	10	13	16	10	المجموع
مرشدون	2	5	5	4	1	واتساب
	1	1	2	7	4	فيسبوك
	3	6	7	11	5	المجموع

تكونت الاستبانة في صورتها الأولية من (28) فقرة، بإضافة فقرات خاصة عن الألعاب الالكترونية.وقد تم عرضها على مجموعة من المحكمين للتحقق من صدقها، بلغ عددهم (5) محكمين من ذوي الخبرة والاختصاص ممن يحملون درجة الدكتوراه والماجستير في الإرشاد التربوي والرياضة والتربية الخاصة؛ فأبدوا رأيهم وملاحظاتهم وآرائهم حول مضمون وسلامة اللغة ووضوح وملاءمة الفقرات لأغراض الدراسة، من حيث شموليتها وتغطيتها لمجالات مختلفة؛ وتم الأخذ بملاحظاتهم، فحذفت بعض الفقرات وأعيدت صياغة فقرات أخرى، وأصبحت الاستبانة ناضجة في صورتها النهائية.

ثم اكتملت الاستبانة باعتماد معامل الثبات كرونبا/ خالفا (Cronbach-Alpha)، حيث بلغت قيمة الدرجة الكلية لفقرات شخص قام بالتنمر (90.5)، وبلغت قيمة التجزئة النصفية 79.8، وبلغت قيمة فقرات قمت بالتنمر فيها قيمة 87.5، وبلغت قيمة التجزئة النصفية 70.3.

6- متغيرات الدراسة:

تضمنت الدراسة المتغيرات المستقلة الآتية:

*جنس الطالب وله مستويان (ذكر، أنثى).

*المرحلة الدراسية ولها مستويان (الأساسية الدنيا-الصف الخامس، والأساسية العليا-الصف العاشر)

المتغير التابع فهو البرنامج الإرشادي للحد من التنمر الالكتروني والألعاب الالكترونية الخطرة.

7- المعالجة الإحصائية:

لتصحيح الاستبانة وزعت العلامات من 1 - 3 على النحو الآتي:

- تعطى القيمة الرقمية (4) للاستجابة (تقريبا كل يوم).
- تعطى القيمة الرقمية (3) للاستجابة (مرة واحدة في الأسبوع).
- تعطى القيمة الرقمية (2) للاستجابة (مرة واحدة بالشهر).
- تعطى القيمة الرقمية (1) للاستجابة (مرة واحدة في الفصل الدراسي)

- تعطى القيمة الرقمية (0) للاستجابة (أبدا)

ولأغراض التحليل الإحصائي تم استخدام برنامج الرزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS -V12) الأسلوب الإحصائي: "المتوسطات الحسابية-الانحرافات المعيارية- اختبار ف- تحليل التباين الثنائي.

8- مصادر الدراسة :

جاء مصدر الدراسة من النشرات والكتب والأمور الإدارية والتقارير الصادرة عن وزارة التربية والتعليم العالي الفلسطينية ومديرية التربية في شمال الخليل، وما كتب في الصحافة المكتوبة والمقروءة والمرئية والزيارات الميدانية والمشاهدات العينية ونماذج المتابعة الميدانية والمقابلات الشخصية.

ثانيا: الإطار النظري والدراسات السابقة على التنمر الالكتروني:

يشمل التنمر المدرسي العنف الجسدي مثل الركل أو الضرب أو الشتائم والاستهزاء أو التلاعب بالصور الشخصية للضحية بشكل غير قانوني ونشرها عبر مواقع التواصل، ويمكن لأي شخص أن يكون هدفًا لأعمال التنمر، ولا توجد أي أسباب فعلية على الإطلاق تبرر أعمال التنمر والترهيب داخل المدار (**مجلة فلسطين اليوم الخميس، 10 كانون الأول، 2020**).

ويحدث التنمر بالإيذاء الجسدي نتيجة عمل مقصود أو غير مقصود يمارس عليك ويشمل الضرب، الركل، العض، القرص، الخنق، الخض، شد الشعر، حرق أو استخدام أدوات حادة أو أي تصرفات أخرى تلحق الضرر بجسدك. (**أهيلة شومر: مادة تثقيفية حول الاعتداء والاساءة للأطفال والمراهقين من الذكور والاناث، مركز الدراسات النسوية، 2011م رام الله ص.ص 3 . 11**).

ويحدث التنمر كذلك بالاعتداء الجنسي بإساءة استخدام السلطة والثقة من قبل المعتدي مستخدما سلوكه الجنسي من خلال كلام ومعاكسات وألفاظ بذيئة ومضايقات وتقبيل أو لمس أعضاء الجسم أو استراق النظر أو التلصص أو التحرش أو الاغتصاب، وكذلك الإيذاء الالكتروني من مضايقات ومعاكسات في الهاتف المحمول أو الهاتف العادي وعرض صور إباحية واستخدام الإيذاء النفسي بالتهديد والصراخ وتخريب الممتلكات والتقليل من قيمة الفرد وشأنه والإهمال. وقد يكون المعتدي من الأقارب أو الغرباء.

وصنف علماء التربية وعلم النفس أنماط التنمر على النحو الآتي: تنمر الكتروني Pullying ولفظي Verbal واجتماعي Social ومرتبط بالشائعات Rumars وجنسي sexual.

(**الألعاب الالكترونية والانترنت، عائدة حراحشة، مقتبس من نشرة تعريفية بالألعاب الالكترونية أعدتها المرشدة التربوية ووزعتها في مدرسة الدوارة الثانوية للبنات 2019/3/26**).

التوعية من خطر التنمر الالكتروني عزيزتي الطالبة : ولي الأمر الكريم: انتبه للعبة التي يمارسها ابنك ...لا تعتقد أن ما يلعبه من العاب لن يؤثر عليه، فهناك ألعاب مغلفة بالبراءة تودي بحياة اللاعبين ... وسأتحدث عن بعض هذه الألعاب التي صنفت عالميا على أن لآثارها سلبية ومدمرة أحيانا ... فهي تعزز السلوكيات العنيفة عند الأطفال والمراهقين أو تعمق انعازلهم اجتماعيا إلى حد إنهاء حياتهم والدفع بهم إلى الانتحار. وإليكم أبرز الألعاب الإلكترونية التي أثارت جدلا كبيرا في السنوات الأخيرة لخطورتها على حياة من غامروا وقرروا خوض تجربتها:

- الحوت الأزرق Blue Whale : انتشرت دعوات رفض هذه اللعبة على الإنترنت لأنها تسببت في إنهاء حياة عدد كبير من مستخدميها تجاوز المئة شخص عبر العالم منذ ظهورها عام 2015، وتصنف كأحد أخطر الألعاب الإلكترونية في العالم ما دام الأطفال هم ضحيها في أغلب الحالات؛ فقد أقدم 6 أطفال بالجزائر على شنق أنفسهم تنفيذا لأوامر اللعبة!

تقوم اللعبة على فكرة تتحدى المستخدم على القيام ببعض الأمور وتصوير نفسه للانتقال للمرحلة التالية، ومن هذه التحديات تشويه أجسادهم بآلات حادة والوقوف على حافة سطح المنزل وقطع السكة الحديدية على مدار 50 يوما، وفي نهاية التحدي يقدم المستخدم على الانتحار إما برمي نفسه من مبنى أو الشنق!.إن الحوت الأزرق.. لعبة قاتلة

– مريم Mariam game : تقوم فكرة اللعبة على طفلة تدعى "مريم" التي تاهت عن منزلها وعلى المشترك باللعبة أن يساعدها على العودة. وتتميز اللعبة بالإثارة عبر مؤثرات صوتية ومرئية تسيطر على المستخدمين من فئة الأطفال وتبث فيهم الرعب وتنشأ علاقة قوية بينهم وبين مريم تدفعهم لتنفيذ أوامرها.

تسأل مريم في البداية أسئلة شخصية لتعرف تفاصيل حياة المشترك وعمله، وهو ما أثار قلق كثير من الخبراء عن الجهة التي تستفيد من تلك المعلومات، وفي النهاية تحرض المشترك على الانتحار وتهدد بإيذاء أهله إذا لم يستمع لأوامرها.

– تحدّي شارلي Charlie Charlie challenge : أو لعبة الأقلام هو تحدٍّ أودى بحياة عدد ممن اختبروه من الأطفال والشباب في ليبيا والجزائر وعدد من دول الخليج نتيجة الذعر الذي حدث لهم.

وتقوم فكرة اللعبة التي انتشرت عبر الإنترنت بشكل موسع عام 2015 على دعوة شخصية أسطورية ميتة تدعى "تشارلي" بعد رسم شبكة من 4 مربعات على قطعة من الورق وكتابة "نعم" و"لا" وتتم موازنة قلم رصاص فوق آخر، ويتم بعدها استدعاء شارلي "شارلي أنت هنا؟" أو "شارلي يمكننا أن نلعب؟"، ويتحرك القلم باتجاه أحد الخيارات، وهو ما يجعل اللاعب يتفاجأ لظنه أن شيئا خارقا للطبيعة قد حدث وهو ما يتعبه ركض وصراخ وحالات إغماء ويتم تصوير ما يحدث ورفعه على الإنترنت.

وفسرت صحيفة إندبندنت البريطانية سر خدعة اللعبة في الجاذبية، وقالت في تقرير لها إن القلمين لن يبقيا في مكانهما طوال الوقت بسبب شكل القلم الإسطواني، وإن أقل قدر من الهواء، من التنفس بوجه القلم قد يحرك تلك الأقلام، ولذلك لا يتحرك القلمان إلا بعد التحدث وبالتالي إطلاق الهواء تجاههما.

– بوكيمون جو Pokemon Go : تسببت هذه اللعبة في العديد من الحوادث القاتلة منذ ظهورها عام 2016، لانشغال اللاعبين بمطاردة والتقاط شخصيات البوكيمون المختلفة والسير بلا تركيز في الشوارع ما يعرضهم للحوادث.

وتقوم اللعبة على بحث المستخدم عن البوكيمون معتمدة على الخرائط الحقيقية للمكان الموجود به اللاعب، وتحدد للاعب أماكن يذهب إليها للبحث عن البوكيمون في منزله أو المناطق المجاورة له، وعليه الذهاب إليها سريعا لالتقاط البوكيمون قبل أن يختفي.

– جنيّة النار FireFairy : تسببت اللعبة في موت كثير من الأطفال حرقا أو اختناقا بالغاز؛ إذ تشجعهم على الوجود بمفردهم في الغرفة وترديد كلمات سحرية وتوهمهم أنهم يتحولون إلى "جنية النار" باستخدام غاز الموقد (البوتجاز) وهو ما يتسبب في إحراق أنفسهم بالغاز. وتأمر اللعبة الطفل بالاستيقاظ عند منتصف الليل بعد نوم الجميع والدوران في أنحاء الغرفة مع ترديد كلمات سحرية ثم الانتقال للمطبخ وفتح جميع شعلات الغاز، ومن ثم الذهاب للنوم وعند استنشاق الغاز السحري سيتحول إلى جنية.

– لعبة فورت نايت:تعتمد على تعليم الرقص والانسلاخ عن القيم والاحتشام، ويكون الرقص على انغام عباد الشمس إنها تنتشر كالفيروس بين الأطفال ولوحظ أن الأطفال يقلدون هذه اللعبة في الشوارع والمدارس بحركات غير متوازنة.

– لعبة ببجي: صممت بإحترافية وتعني ساحة الملاعب للاعبين المجهولين تلعب بالأون لاين ويشترك بها أكثر من 100 لاعب ..ترفع درجة العدوان وقلة الضبط للأدب في الألفاظ والأمان الملحوظ لمن يمارسها لدرجة الهوس بها ..

انتبهوا لأولادكم... هم أمانة الله عندكم...

– (أحمد الحنني، سلوك التنمر في وسط طلبة الجامعات في فلسطين 2019م، كلية المجتمع العصرية 2019/1/9م، ورقة عمل مقدمة لمؤتمر الارشاد النفسي في الجامعة العربية الأمريكية 2019/1/9).

هدفت الدراسة للتعرف على واقع الاستقواء بين طلبة الثانوية العامة الملتحقين بكلية المجتمع العصرية لسنة 2019/2018م حيث طبقت الدراسة على عينة 81 ذكور و110 إناث من تخصصات القانون والمهن الطبية المساعدة حيث أشارت الدراسة إلى تنمر الذكور بنسبة 77% ولا ينتهي التنمر بانتهاء المرحلة.

– (محمد علي حامد علي وعبد الحليم مراعبه، أثر الابتزاز الالكتروني على سلوك الطلاب في المرحلة الثانوية في محافظة قلقيلية، دراسة مقدمة في المؤتمر الرابع للإرشاد والتربية الخاصة –العنف المدرسي: أسبابه وآثاره–مديرية تربية قلقيلية ومحافظة قلقيلية 2019/4/22).

هدفت الدراسة إلى التعرف على الابتزاز الالكتروني وأثره على التحصيل العلمي والعنف اللفظي لدى طلاب المرحلة الثانوية (العاشر– التوجيهي) حيث أوصى الباحثان بتطوير مشروع تطبيقي إرشادي لتصحيح مشاعر ومعتقدات استخدام الانترنت بشكل آمن وبعيدا عن التنمر وخفض مشاعر الاستغلال لدى الفئات المجتمعية المتعددة، وتوفير الرعاية النفسية والاجتماعية للأشخاص الذين وقع عليهم الحدث.

– (ياسمين نبيل جوابره، الألعاب الالكترونية وعلاقتها بالعنف لدى الأطفال والمراهقين في مدارس كفر راعي، دراسة مقدمة في المؤتمر الرابع للإرشاد والتربية الخاصة –العنف المدرسي: أسبابه وآثاره–مديرية تربية قلقيلية ومحافظة قلقيلية 2019/4/22م).

هدفت الدراسة إلى التعرف على الألعاب الالكترونية ودورها في تشكيل ثقافة أبنائنا حيث أظهرت مشاكل التعرض إلى العنف المتكرر وأصبح استخدامها يثير جدلا حيث أشارت نتائج هذه الدراسة إلى دور الألعاب الالكترونية في رفع مستوى العنف.

– (أشواق عبد اللطيف جمال عمر، أثر الألعاب الالكترونية على العنف المدرسي من وجهة نظر طلبة صفي خامس وسادس، دراسة مقدمة في المؤتمر الرابع للإرشاد والتربية الخاصة –العنف المدرسي: أسبابه وآثاره–مديرية تربية قلقيلية ومحافظة قلقيلية 2019/4/22).

هدفت الدراسة إلى التعرف إلى علاقة الألعاب الالكترونية وأثرها في العنف المدرسي وفق وجهة نظر طلبة صفي خامس وسادس في مدرستين من مدارس ضواحي القدس، وطبقت الدراسة استبانة وتم تحليلها إحصائيا وأشارت النتائج إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغير الجنس وعدد ساعات اللعب يوميا، كما يجب تفعيل دور الأهل بحماية أبنائهم ومتابعتهم.

– (ليلى الخطيب، أثر الألعاب الالكترونية في العنف المدرسي من وجهة نظر طالبات المرحلة الاعدادية في مدرسة بنات جيوس الثانوية، دراسة مقدمة في المؤتمر الرابع للإرشاد والتربية الخاصة – العنف المدرسي: أسبابه وآثاره– مديرية تربية قلقيلية ومحافظة قلقيلية 2019/4/22).

هدفت الدراسة لمعرفة أكثر الألعاب الالكترونية انتشارا لدى طالبات المدرسة ومعرفة آثارها على سلوكياتهم وأشارت النتائج إلى تصنيف الألعاب إلى ألعاب خطرة وغير خطرة وألعاب ذكاء والعاب تعليمية، وألعاب الإثارة والمتعة.

وتم الاستناد إلى دليل المرشدين التربويين، حول استخدام الطلاب للانترنت بأمان، الصادر عن وزارة التربية والتعليم سنة 2014.

أسئلة الدراسة :

تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة الرئيسية التالية:

- ما هي مستويات التنمر لدى طلبة المرحلة الأساسية في مدارس تربية شمال الخليل؟
- ما هو أثر البرنامج الإرشادي في الحد من التنمر لدى طلبة المرحلة الأساسية في مدارس تربية شمال الخليل ؟
- هل يختلف التنمر لدى طلبة المرحلة الأساسية باختلاف كل من الجنس والصف الدراسي؟

- هل البرنامج الإرشادي أكثر فعالية مع الإناث من الذكور، أو مع طلبة المرحلة الأساسية الدنيا أكثر من طلبة المرحلة الأساسية العليا؟

فرضيات الدراسة :

1-الفرضية الأولى : لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (α=0.05) بين القياس القيلي والقياس البعدي لمتوسط إجابات المفحوصين على مقياس التنمر التي تعزى إلى أثر البرنامج الإرشادي.

2-الفرضية الثانية : لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (α=0.05) بين متوسط إجابات المفحوصين على مقياس التنمر التي تعزى إلى البرنامج الإرشادي أواختلاف العوامل الديموغرافية (الجنس والصف الدراسي) أوالتفاعل بينهما.

وصف عينة الدراسة

جدول رقم (1): خصائص عينة الدراسة حسب متغيرات القياس والجنس والصف الدراسي

المتغير	مستوى المتغير	عدد المفحوصين	النسبة المئوية %
القياس	القبلي	76	51.7
	البعدي	71	48.3
	المجموع	147	100
الجنس	ذكر	35	46.1
	أنثى	41	53.9
	المجموع	76	100
الصف الدراسي	الخامس الأساسي	58	76.3
	العاشر الأساسي	18	23.7
	المجموع	76	100
المدرسة	عبد القادر جرادات الأساسية للبنين	35	46.1
	الدوارة الثانوية للبنات	41	53.9
	المجموع	76	100

يتألف الاستبيان من محورين خصص المحور الأول لجمع معلومات حول المدرسة والجنس والصف، وخصص المحور الثاني لجمع معلومات حول كل "شخص قام بالتنمر معي" و"أنا قمت بالتنمر"؛ وقد تدرجت الاستجابة على العبارة من "كل يوم تقريبا" إلى "ولا مرة " .

طرق استخراج الدرجات:

تم تصحيح فقرات المحور الثاني كما يلي بإعطاء :

الاستجابة " كل يوم تقريبا" (5) درجات.

الاستجابة "مرة واحدة في الأسبوع على الأقل" (4) درجات.

الاستجابة "مرة واحدة في الشهر" (3) درجات.

الاستجابة "مرة واحدة في الفصل الدراسي" (2) درجتين .

الاستجابة " أبدا" (1) درجة واحدة.

وقد تم احتساب مفاتيح التصحيح للاستبانة على النحو التالي: تشكل درجة الموافقة التي تعبر عنها الفقرة كبيرة جدا من وجهة نظر أفراد العينة، إذا تراوح المتوسط الحسابي للفقرة (4.24-5)؛ وتعتبر كبيرة إذا تراوح المتوسط الحسابي للفقرة (3.43-4.23)؛ وتعتبر متوسطة إذا تراوح المتوسط الحسابي للفقرة (2.62-3.42)؛ وتعتبر درجة الموافقة قليلة إذا تراوح المتوسط الحسابي للفقرة (1.81-2.61)؛ بينما تعتبر درجة الموافقة قليلة جدا إذا تراوح المتوسط الحسابي من (1-1.8).

صدق الاستبانة:

تم التحقق من صدق الاستبانة عن طريق صدق المحكمين حيث تم عرض هذه الاستبانة بصورتها النهائية على عدد من أساتذة الجامعة وقد أقروا صلاحيتها للبحث التربوي.

ثبات أداة الدراسة:

تم حساب الثبات لأداة الدراسة بطريقة الاتساق الداخلي (كرونباخ/ ألفا) لأبعاد الاستبانة المكونة من " 33 " فقرة ، كما تم حساب الثبات بطريقة التجزئة النصفية (spilt-half) .

ويبين الجدول التالي معاملات الاتساق الداخلي والتجزئة النصفية لكل مجال من مجالات الاستبانة :

الجدول رقم (2): معاملات الاتساق الداخلي والتجزئة النصفية لكل مجال من مجالات الاستبانة

اسم المجال	عدد الفقرات	عدد المستجيبين	معامل الثبات (كرونباخ ألفا)	معامل التجزئة النصفية
شخص قام بالتنمر معي	33	76	.915	.812
أنا قمت بالتنمر	33	76	.870	.681

حيث بلغت الدرجة الكلية لمعامل الاتساق الداخلي (كرونباخالفا) الخاص بالمحور الثاني/ شخص قام بالتنمر معي (0.915)؛ بينما بلغ معامل الاتساق الداخلي/ أنا قمت بالتنمر (0.870)؛ وهي معاملات موجبة ومرتفعة مما يؤهل الأداة لأغراض البحث وفق مواصفات الأدب التربوي.

وبلغت الدرجة الكلية لمعامل التجزئة النصفية الخاص بالمحور الثاني / شخص قام بالتنمر معي (0.812)؛ بينما بلغ معامل الاتساق الداخلي/ أنا قمت بالتنمر (0.681)؛ وهي معاملات موجبة وبين مرفعة إلى متوسطة مما يؤهل الأداة لأغراض البحث وفق مواصفات الادب التربوي.

ثالثا: التحليل الإحصائي:

بعد جمع بيانات الدراسة، قامت الباحثون بمراجعتها تمهيدا لإدخالها إلى الحاسوب بإعطائها أرقاما معينة، أي بتحويل الإجابات اللفظية إلى إجابات رقمية، حيث تم تصحيح المجال الأول والثاني كما ورد في طرق استخراج الدرجات.

وتمت المعالجة الإحصائية للبيانات باستخراج التكرارات والنسب المئوية والانحرافات المعيارية والمتوسط الحسابي؛ واختبار "ت" وتحليل التباين الثنائي بالاعتماد على برنامج الرزم الإحصائية (SPSS PC-Statistical Package for Social Science .WIN 21)

نتائج الدراسة:

يجيب هذا العرض عن تساؤلات الدراسة وأهدافها للتحقق من صحة فرضيتها باستخدام الاختبارات التي تم ذكرها سابقا وكما سيرد لاحقا:

إجابة السؤال الأول للدراسة:

- ما هي مستويات التنمر لدى طلبة المرحلة الأساسية في مدارس تربية شمال الخليل ؟

للإجابة على السؤال، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لكل بند من بنود الاستبانة وترتيبها ترتيباً تنازليا في المجالين حسب درجة الموافقة والجدول رقم (3) يبين نتائج التحليل:

الجدول رقم (3): واقع التنمر بين طلبة المرحلة الأساسية في مديرية تربية شمال الخليل /شخص قام بالتنمر معي.

الرتبة	رقم الفقرة في الاستبانة	الفقرة	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الموافقة
1	q1	المزاح عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي	76	2.24	1.640	قليلة/مرة في الفصل
2	q29	أشعر بالرعب من بعض الألعاب مثل لعبة مريم	76	1.93	1.526	قليلة/مرة في الفصل
3	q30	لعبة الحوت الأزرق لعبة مخيفة	75	1.92	1.549	قليلة/مرة في الفصل
4	q31	لعبة الببجي من الألعاب التي جربتها	75	1.87	1.519	قليلة/مرة في الفصل
5	q33	بعض الفيديوهات التي أشاهدها تخيفني	75	1.80	1.346	قليلة جدا/ أبدا
6	q7	السخرية من الاسم أو اسم العائلة أو المناداة بالقاب غير المحبوبة أو بقصد التحقير الكترونيا	75	1.64	1.181	قليلة جدا/ أبدا
7	q10	التحقير أو الاستهزاء أو التخجيل أو كسر الخاطر أو الاغضاب أو البكاء لأسباب مختلفة الكترونيا	75	1.64	1.193	قليلة جدا/ أبدا
8	q12	عدم السماح بالمشاركة بالألعاب أو النشاطات الالكترونية	76	1.63	1.274	قليلة جدا/ أبدا
9	q5	السخرية الالكترونية على الشعر أو لون البشرة أو تكوينية الاسنان أو المظهر الخارجي أو الملابس أو شكل الجسم أو الإعاقات البدنية	76	1.55	1.215	قليلة جدا/ أبدا
10	q9	السخرية من الأب أو الأم أو بعض خصوصيات العائلة الكترونيا	76	1.55	1.063	قليلة جدا/ أبدا
11	q6	السخرية من أسلوب الكلام أو اللهجة الكترونيا	76	1.47	1.137	قليلة جدا/ أبدا
12	q28	تأليف إشاعات تحتوي على الجنس ونشرها الكترونيا	76	1.46	1.101	قليلة جدا/ أبدا
13	q14	التجاهل أو عدم المبالاة بوجوده وعدم الرد عليه الكترونيا	76	1.45	1.012	قليلة جدا/ أبدا
14	q13	الإخراج أو الطرد من المجموعة الالكترونية وتركه بمفرده	75	1.44	.990	قليلة جدا/ أبدا
15	q4	الهجوم والتخويف بأدوات الكترونية	76	1.42	1.010	قليلة جدا/ أبدا
16	q17	الإفساد بين الأصدقاء بالتحريض الكترونيا	75	1.41	1.015	قليلة جدا/ أبدا
17	q15	عدم التحدث معه بقصد الاستبعاد الكترونيا	76	1.41	1.061	قليلة جدا/أبدا
18	q2	النكز الالكتروني	76	1.38	.909	قليلة جدا/أبدا
19	q11	التهديد الالكتروني	75	1.37	.912	قليلة جدا/أبدا
20	q16	عدم السماح للغير بمصادقته أو التحدث معه الكترونيا	75	1.32	.841	قليلة جدا/أبدا
21	q25	تفتيش الأغراض الشخصية كالجوال	76	1.32	1.359	قليلة جدا/أبدا
22	q21	إفشاء الأسرار للآخرين بقصد الإحراج الكترونيا	76	1.29	.830	قليلة جدا/أبدا
23	q19	الافتراء بأفعال لم يقم بها ونشر إشاعات واتهامات لا أصل لها الكترونية	76	1.29	.846	قليلة جدا/أبدا
24	q26	نشر روابط جنسية مسيئة على صفحته	76	1.29	.830	قليلة جدا/أبدا
25	q32	تعرضت للخطر من بعض الألعاب التي تمارسها	75	1.25	.856	قليلة جدا/أبدا
26	q3	الهجوم والتخويف بأدوات الكترونية	76	1.25	.835	قليلة جدا/أبدا
27	q8	السخرية من الأب أو الأم أو بعض خصوصيات العائلة الكترونيا	76	1.25	.802	قليلة جدا/أبدا
28	q23	سرقة صفحته أو قرصنتها الكترونيا	76	1.21	.736	قليلة جدا/أبدا
29	q18	تخريب السمعة ونشر الإشاعات بين الناس الكترونيا	76	1.18	.647	قليلة جدا/أبدا

30	q24	**الإجبار على شحن الرصيد لجواله الكترونيا**	76	1.18	.761	قليلة جدا/أبدا
31	q2	**النكز الالكتروني**	76	1.17	.619	قليلة جدا/أبدا
32	q22	**غصب ماله أو مصروفه المدرسي الكترونيا**	76	1.13	.550	قليلة جدا/أبدا
	q27	**التلقيب بأسماء مزعجة تحتوي على الجنس (ألفاظ نابية تخدش الحياء) الكترونيا**	76	1.11	.531	قليلة جدا/أبدا
الدرجة الكلية لمجال /شخص قام بالتنمر معي			**76**	**1.47**	**.547**	**قليلة جدا/أبدا**

من خلال استعراض النتائج المبينة في الجدول رقم " 3 " يوافق المفحوصين على أن أشخاصا قاموا بالتنمر معهم بدرجة قليلة جدا حيث بلغ متوسط الدرجة الكلية (1.47) بانحراف معياري (0.547). في حين حصلت الفقرات "المزاح عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي" والفقرات التي تعبر عن الخوف من الألعاب مثل لعبة مريم ولعبة الحوت الأزرق على درجة قليلة، وكذلك يقول المفحوصون إنهم لعبوا لعبة البيجي بشكل قليل، أي بمعدل مرة في الفصل الدراسي لمجموع المفحوصين.

الجدول رقم(4): واقع التنمر بين طلبة المرحلة الأساسية في مديرية تربية شمال الخليل / أنا قمت بالتنمر

الرتبة	رقم الفقرة في الاستبانة	الفقرة	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الموافقة
1	q12	المزاح عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي	75	2.05	1.651	قليلة/مرة في الفصل
2	q292	أشعر بالرعب من بعض الألعاب مثل لعبة مريم	76	1.72	1.429	قليلة جدا/أبدا
3	q302	لعبة الحوت الأزرق لعبة مخيفة	76	1.59	1.348	قليلة/مرة في الفصل
4	q332	بعض الفيديوهات التي اشاهدها تخيفني	76	1.54	1.148	قليلة/مرة في الفصل
5	q122	عدم السماح بالمشاركة بالألعاب أو النشاطات الالكترونية.	75	1.49	1.223	قليلة جدا/أبدا
6	q312	لعبة البيجي من الألعاب التي جربتها	76	1.49	1.183	قليلة جدا/أبدا
7	q142	التجاهل او عدم المبالاة بوجوده وعدم الرد عليه الكترونيا	75	1.47	1.455	قليلة جدا/أبدا
8	q42	الهجوم او التخويف بألعاب الكترونية	75	1.45	1.082	قليلة جدا/أبدا
9	q102	التحقير او الاستهزاء او التخجيل او كسر الخاطر اوالاغضاباو البكاء لأسباب مختلفة الكترونيا	74	1.45	1.100	قليلة جدا/أبدا
10	q72	السخرية من الاسم او اسم العائلة او المناداة بالقاب غير المحبوبة او بقصد التحقير الكترونيا	76	1.37	.991	قليلة جدا/أبدا
11	q162	عدم السماح للغير بمصادقته او التحدث معه الكترونيا	75	1.33	.977	قليلة جدا/أبدا
12	q152	عدم التحدث معه بقصد الاستبعاد الكترونيا	76	1.33	.971	قليلة جدا/أبدا
13	q62	السخرية من أسلوب الكلام أو اللهجة الكترونيا	75	1.32	.932	قليلة جدا/أبدا
14	q132	الإخراج أو الطرد من المجموعة الالكترونية وتركه بمفرده	75	1.31	.735	قليلة جدا/أبدا
15	q282	تأليف إشاعات تحتوي على الجنس ونشرها الكترونيا	76	1.30	.966	قليلة جدا/أبدا
16	q82	السخرية من الأب أو الأم أو بعض خصوصيات العائلة الكترونيا	75	1.29	.912	قليلة جدا/أبدا

17	q32	الهجوم والتخويف بأدوات الكترونية	75	1.29	.851	قليلة جدا/أبدا
18	q92	السب أو استخدام الكلام البذيء أو القبيح الكترونيا	76	1.29	.763	قليلة جدا/أبدا
19	q252	تفتيش الأغراض الشخصية كالجوال	75	1.25	.790	قليلة جدا/أبدا
20	q242	الإجبار على شحن الرصيد لجواله الكترونيا	76	1.25	.819	قليلة جدا/أبدا
21	q112	التهديد الالكتروني	74	1.24	.718	قليلة جدا/أبدا
22	q52	السخرية الالكترونية على الشعر أو لون البشرة أو تكوينية الأسنان أو المظهر الخارجي أو الملابس أو شكل الجسم أو الإعاقات البدنية	74	1.24	.773	قليلة جدا/أبدا
23	q22	النكز الالكتروني	75	1.23	.727	قليلة جدا/أبدا
24	q322	تعرضت للخطر من بعض الألعاب التي تمارسها	76	1.20	.766	قليلة جدا/أبدا
25	q232	سرقة صفحته أو قرصنتها الكترونيا	76	1.18	.626	قليلة جدا/أبدا
26	q202	الكتابة بسوء في حقه في صفحات الكترونية مختلفة	76	1.17	.737	قليلة جدا/أبدا
27	q262	نشر روابط جنسية مسيئة على صفحته	76	1.16	.694	قليلة جدا/أبدا
28	q212	إفشاء الأسرار للآخرين بقصد الإحراج الكترونيا	76	1.11	.450	قليلة جدا/أبدا
29	q172	الإفساد بين الاصدقاء بالتحريض ضد بعض الكترونيا	76	1.11	.531	قليلة جدا/أبدا
30	q182	تخريب السمعة ونشر الاشاعات بين الناس الكترونية	75	1.09	.440	قليلة جدا/أبدا
31	q222	غصب ماله أو مصروفه المدرسي الكترونيا	75	1.07	.300	قليلة جدا/أبدا
32	q192	الافتراء بألعاب لم يقم بها ونشر اشاعات واتهامات لا اصل لها الكترونية	75	1.05	.324	قليلة جدا/أبدا
33	q272	التلقيب بأسماء مزعجة تحتوي على الجنس (ألفاظ نابية تخدش الحياء) الكترونيا	76	1.04	.255	قليلة جدا/أبدا
الدرجة الكلية لمجال /شخص قام بالتنمر معي			**76**	**1.32**	**.402**	**قليلة جدا/أبدا**

من خلال استعراض النتائج المبينة في الجدول رقم " 4 " يوافق المفحوصون على أن أشخاصا قاموا بالتنمر معهم بدرجة قليلة جدا حيث بلغ متوسط الدرجة الكلية (1.32) بانحراف معياري (0.402)، وهو أقل من التنمر الذي وقع عليهم؛ في حين حصلت الفقرة "المزاح عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي" على درجة قليلة (مرة في الفصل الدراسي)، بينما حصلت الفقرات التي تعبر عن الخوف من الالعاب مثل مريم والحوت الأزرق ولعب الببجي على درجة قليلة جدا /أبدا لمجموع المفحوصين.

رابعا: اجابة السؤال الثاني للدراسة:

ما هو أثر البرنامج الإرشادي في الحد من التنمر لدى طلبة المرحلة الأساسية في مدارس تربية شمال الخليل؟

وللاجابة على السؤال الثاني تم اختبار الفرضية التالية:

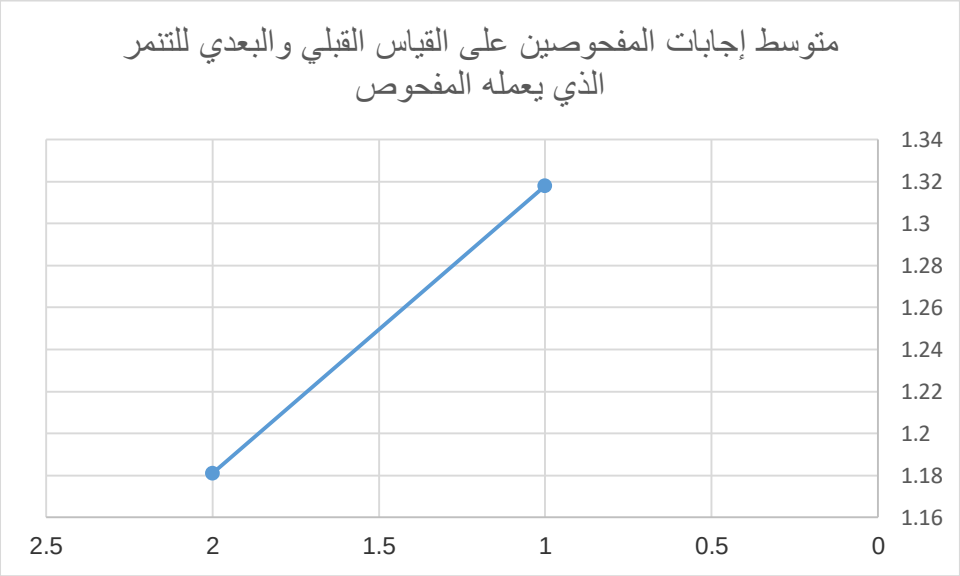
1-الفرضية الأولى : لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (α=0.05) بين القياس القبلي والقياس البعدي لمتوسط إجابات المفحوصين على مقياس التنمر التي تعزى إلى أثر البرنامج الإرشادي .

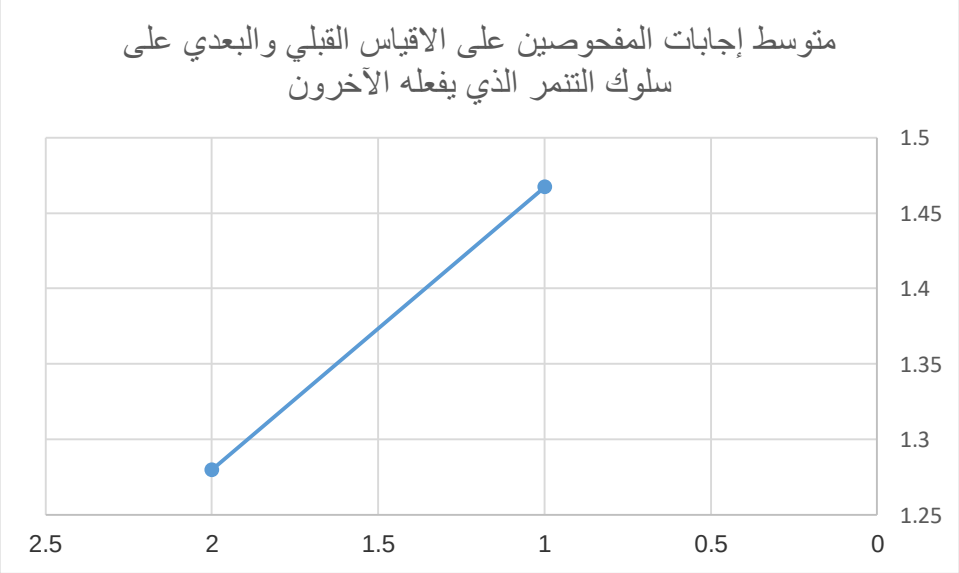
للإجابة على السؤال تم حساب اختبار ت لأداء المفحوصين قبل وبعد تنفيذ البرنامج الارشادي والجدول رقم (5) بين نتائج التحليل .

الجدول رقم(5): اختبار ت للقياس القبلي والبعدي لإجابات المفحوصين على استبانة التنمر الالكتروني

المتغير	القياس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجات الحرية	مستوى الدلالة
شخص قام بالتنمر معي	القبلي	6	1.467	0.547	145	0.017
	البعدي	71	1.280	0.366		
أنا قمت التنمر	القبلي	6	1.318	0.402	137.189	0.019
	البعدي	71	1.181	0.294		

تشير النتائج في الجدول رقم (5) إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (α=0.05) بين القياس القبلي والقياس البعدي للتنمر من قبل الآخرين، وأنا قمت بالتنمر مما يشير إلى أن البرنامج الإرشادي كان فعالاً في الحد من التنمر.





إجابة السؤال الثالث للدراسة:

وللإجابة على السؤال الثالث: هل البرنامج الإرشادي أكثر فعالية مع الإناث منه مع الذكور، أو مع طلبة المرحلة الأساسية الدنيا أكثر من طلبة المرحلة الأساسية العليا؟

تم اختبار الفرضية التالية :

2-الفرضية الثانية: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (α=0.05) بين متوسط إجابات المفحوصين على مقياس التنمر التي تعزى إلى البرنامج الإرشادي أو اختلاف العوامل الديموغرافية (الجنس والصف الدراسي) أو التفاعل بينهما.

جدول رقم (7): اختبار التباين الثنائي لاستجابات المفحوصين وفقا للجنس والبرنامج الإرشادي والتفاعل بينهما

Tests of Between-Subjects Effects						
Source	Dependent Variable	Type III Sum of Squares	Df	Mean Square	F	Sig.
Corrected Model	Persondo	3.259[a]	5	.652	3.080	.011
	i do so	1.664[b]	5	.333	2.731	.022
Intercept	Persondo	175.296	1	175.296	828.388	.000
	i do so	156.844	1	156.844	1286.876	.000
test * sex	Persondo	.145	1	.145	.685	.409
	i do so	.085	1	.085	.699	.404
sex	Persondo	.777	1	.777	3.673	.057
	i do so	.013	1	.013	.106	.745
test * class	Persondo	.896	1	.896	4.234	.041
	i do so	.172	1	.172	1.413	.237
class	Persondo	.007	1	.007	.033	.857
	i do so	.475	1	.475	3.897	.050
Error	Persondo	29.837	141	.212		
	i do so	17.185	141	.122		
Total	Persondo	311.763	147			
	i do so	249.208	147			
Corrected Total	Persondo	33.096	146			
	i do so	18.849	146			
a. R Squared = 0.98 (Adjusted R Squared = 0.67)						

b. R Squared = 0.88 (Adjusted R Squared = 0.56)

تشير النتائج في الجدولين أعلاه إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (α=0.05) بين متوسط إجابات الذكور والإناث حول التنمر الالكتروني التي تعزى إلى متغير الجنس، أي أن ا لذكور والإناث على مستوى العينة لا يختلفون عن بعضهم البعض في مستويات التنمر الذي مارسوه أو مورس عليهم. كما أظهرت النتائج أن البرنامج لم يكن أكثر مناسبة للحد من التنمر لدى الإناث أكثر من الذكور أو العكس.

جدول رقم (8): المتوسط الحسابي والانحرافات المعيارية لمتوسط إجابات المفحوصين وفقا للصف الدراسي وتفاعل البرنامج الإرشادي.

Descriptive Statistics				
Test Class		Mean	Std. Deviation	N
1	5	1.4873	.57717	58
	10	1.4024	.44265	18
	Total	1.4672	.54672	76
2	5	1.2143	.32625	53
	10	1.4739	.41679	18
	Total	1.2801	.36632	71
Total	5	1.3570	.49163	111
	10	1.4381	.42527	36
	Total	1.3768	.47612	147
1	5	1.2919	.35641	58
	10	1.4023	.52660	18
	Total	1.3180	.40203	76
2	5	1.1229	.24864	53
	10	1.3518	.35301	18
	Total	1.1810	.29367	71
Total	5	1.2112	.31974	111
	10	1.3771	.44258	36
	Total	1.2518	.35931	147

جدول رقم (9): اختبار التباين الثنائي لاستجابات المفحوصين وفقا للصف والبرنامج الارشادي والتفاعل بينهما

Tests of Between-Subjects Effects					
Source	Type III Sum of	df	Mean Square	F	Sig.

	Squares				
Corrected Model	2.289[a]	3	7.63	3.542	0.16
	1.561[b]	3	5.20	4.305	0.06
Intercept	211.336	1	211.336	980.981	0.00
	181.482	1	181.482	1501.154	0.09
test * class	2.110	2	1.055	4.897	0.09
	8.13	2	4.07	3.364	0.37
class	2.07	1	2.07	9.62	3.28
	7.82	1	7.82	6.469	0.12
Error	30.807	1.43	2.15		
	17.288	1.43	1.21		
Total	311.763	147			
	249.208	147			
Corrected Total	33.096	146			
	18.849	146			
a. R Squared = 0.69 (Adjusted R Squared = 0.50)					
b. R Squared = 0.83 (Adjusted R Squared = 0.64)					

تشير النتائج في الجدولين أعلاه الى وجود فروق ذات دلالة احصائية عند مستوى (α=0.05) بين متوسط إجابات طلاب الصف العاشر وطلاب الصف الخامس حول التنمر الالكتروني التي تعزى إلى متغير الصف الدراسي في مجال ممارسة التنمر، لصالح طلاب الصف العاشر أي أن طلاب الصف العاشر هم أكثر تنمرا ؛ كما أظهرت النتائج أن البرنامج كان أكثر مناسبة للحد من ممارسة التنمر لدى الصف الأول أكثر من الصف العاشر.

بينما لم تظهر فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (α=0.05) بين متوسط إجابات طلاب الصف العاشر وطلاب الصف الخامس حول التنمر الالكتروني التي تعزى إلى متغير الصف الدراسي في مجال تعرضهم للتنمر، أي أن طلاب الصف العاشر والصف الخامس لا يختلفون في تعرضهم للتنمر.

توصيات الدراسة :

أ) تكثيف التوعية الإرشادية ضمن خطة إجرائية محددة لطلبة المدارس والأهالي والمؤسسات بالاستناد إلى الدليل الإرشادي الصادر عن وزارة التربية والتعليم الفلسطينية.

ب) تعزيز العلاقة مع مؤسسات المجتمع المحلي والاستفادة من دورها في عملية التدريب.

ت) تعميم البرنامج الإرشادي ونتائج الدراسة على جميع مدارس المديرية بعقد لقاءات مع المرشدين التربويين.-مجموعات- وعقد لقاءات مع مدراء المدارس-مجموعات عنقودية.

ث) تعميم البرنامج الإرشادي وخطواته الإجرائية للحد من التنمر بالاستناد إلى الدليل التدريبي الصادر عن الوزارة للحد من التنمر.

ج) ضرورة تطوير ومراجعة برامج الإرشاد بصورة دورية وتعاون المجتمع المحلي والمؤسسات ذات العلاقة في مجال الحد من التنمر الالكتروني.

ح) استهداف باقي المراحل الدراسية بدراسات مشابهة.

وفيما يتعلق بالبحوث والدراسات المستقبلية أوصت الدراسة بما يلي:

أ) إجراء دراسة تحليلية لمعطيات الواقع وحقائقه من خلال أسلوب تحليل النظم مدخلات- عمليات – مخرجات .

ب) إجراء دراسات مقارنة للتجربة الفلسطينية مع تجارب الحد من التنمر في الدول العربية والأجنبية.

المصادر والمراجع:

1) أحمد الحنني، سلوك التنمر في وسط طلبة الجامعات في فلسطين 2019م، كلية المجتمع العصرية 2019/1/9م، ورقة عمل مقدمة لمؤتمر الإرشاد النفسي في الجامعة العربية الأمريكية 2019/1/9م.

2) فؤاد علي العاجز، زكي رمزي مرتجى: واقع الطلبة الموهوبين والمتفوقين بمحافظة غزة وسبل تحسينه، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية، المجلد العشرين، العدد الأول، يناير 2012م.

3) فؤاد أبو حطب (1991)، مناهج وطرق التحليل الإحصائي في العلوم النفسية والتربوية والاجتماعية، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية.

4) عوض حسين التودري (2002)، أدوار حديثة لمعلم المستقبل، ورقة عمل مقدمة للقاء السنوي الثالث عشر للجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية، الرياض.

5) ذوقان عبيدات وآخرون (2004)، البحث العلمي: مفهومه، أدواته، أساليبه، ط8، دار الفكر، عمان، الأردن.

6) عائدة حراحشة، مقتبس من نشرة تعريفية بالألعاب الالكترونية أعدتها المرشدة التربوية ووزعتها في مدرسة الدوارة الثانوية للبنات 2019/3/26

7) عبد اللطيف بن حسين فرج (2005)، طرق التدريس في القرن الحادي والعشرين، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان.

8) عبد الله سليمان المهنا (2006)، درجة ممارسة المعلمين للخصائص المحفزة للإبداع، دراسة مقدمة للمؤتمر العلمي الإقليمي للموهبة، جدة.

9) وزارة التربية والتعليم الفلسطينية (1996)، تشخيص جودة ونوعية التعليم في مدارس فلسطين، دراسة أعدتها الإدارة العامة للتخطيط والدراسات والتطوير التربوي، فلسطين.

10)وزارة التربية والتعليم الفلسطينية (2013)، جريدة مسيرة التربية، العدد 82، 2013.

11) Courant, R. and Robbins, H. (1973). What is Mathematics, 5th ed. London: Oxford UniversityPress.

https://repository.nauss.edu.sa/bitstream/handle/

12)أنوار العبدلي على أطفال ذوي الاحتياجات الخاصة يتعرضون للتنمر طيلة سنوات المدرسة ''دراسة'' مغلقة، مجلة سنابل الأمل للأشخاص ذوي الإعاقة.

http://asdmag.net/archives/11220

13)جريدة فلسطين اليوم الإلكترونية الخميس، 10 كانون الأول- ديسمبر

https ://www.palestinetoday.net/328/164956-2020

14)جريدة فلسطين اليوم،"تنمر الطلاب ظاهرة، تتعدل الركل أو الإهانة الى الفشل داخل المدارس، الإثنين19 مارس

https://www.palestinetoday.net/328/164956-2018

15)غفران عبد الكريم هادي، غفران غزاي حسين، عذراء محمد عباس (2018)، دراسة التنمر المدرسي لدى المراهقين من وجهة

16)نظر المدرسين للعام الدراسي 2017-2018، جامعة القادسية، العراق.

http://qu.edu.iq/repository/wp- content/uploads/2018/05/%D8%AF%D8% 6.pdf

17)مباركة مقراني (2017-2018)، التنمر الالكتروني وعلاقته بالقلق الاجتماعي، دراسة ميدانية على تلاميذ السنة الثانية ثانوي مدمني التواصل الاجتماعي ببعض ثانويات مدينة ورقلة، مذكرة مقدمة لاستكمال شهادة مساتر أكاديمي، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر).

https://dspace.univ
ouargla.dz/jspui/bitstream/123456789/18384/1/mokrani%20mbarka.pdf

ملاحق الدراسة–استبانة الدراسة

أثر البرنامج الإرشادي في الحد من التنمر الالكتروني
لطلبة المرحلة الأساسية الدنيا والأساسية العليا في مدارس تربية شمال الخليل

عزيزي الطالب/ة

نضع بين يديك مجموعة من العبارات تصف سلوكيات مارستها أو مورست عليك عمداً خلال الفترة الماضية .يرجى قراءة الفقرات بدقة وحرص ووضع إشارة (√) أمام العبارة وتحت المربع الذي ينطبق عليك تماماً علماً بأنه لاتوجد إجابة صحيحة وأخرى غير صحيحة، ولن يطلع أحد على إجابتك فهي فقط لأغراض البحثا لعلمي، لذا أرجو أن تجيب عن الأسئلة بمصداقية:

***الاستقواء أو ما يسمى بالتنمر**: يعني إيقاع الاذى أو التهديد بالأذى على فرد أو أكثر بدنياً أو نفسياً أو عاطفياً أو لفظياً من فرد أكبر أو عندما لا يكون توازن بينهما باستمرار.

الجنس: 1- ذكر 2- انثى

الفرع : 1- علمي 2- أدبي 3- تجاري 4- صناعي 5- زراعي

السكن : 1- المدينة 2- القرية 3- المخيم

الرقم	الفقرة	شخص قام بذلك معي					أنا قمت بذلك				
		مرة كل يوم تقريبا	مرة كل أسبوع	مرة كل شهر	مرة في الفصل	ولا مرة	مرة كل يوم تقريبا	مرة كل أسبوع	مرة كل شهر	مرة في الفصل	ولا مرة
1	المزاح عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي										
2	النكز الالكتروني										
3	الهجوم والتخويف بأدوات الكترونية										
4	الهجوم أو التخويف بألعاب الكترونية										
5	السخرية الالكترونية على الشعر أو لون البشرة أو تكوينية الأسنان أو المظهر الخارجي أو الملابس أو شكل الجسم أو الإعاقات البدنية										
6	السخرية من أسلوب الكلام أو اللهجة الكترونيا										
7	السخرية من الاسم أو اسم العائلة أو المناداة بالقاب غير المحبوبة أو بقصد التحقير										

	الكترونيا										
8	السخرية من الأب أو الأم أو بعض خصوصيات العائلة الكترونيا										
9	السب أو استخدام الكلام البذيء أو القبيح الكترونيا										
10	التحقير أو الاستهزاء أو التخجيل أو كسر الخاطر أو الاغضاب أو البكاء لأسباب مختلفة الكترونيا										
11	التهديد الالكتروني										
12	عدم السماح بالمشاركة بالألعاب أو النشاطات الالكترونية										
13	الإخراج أو الطرد من المجموعة الالكترونية وتركه بمفرده										
14	التجاهل أو عدم المبالاة بوجوده وعدم الرد عليه الكترونيا										
15	عدم التحدث معه بقصد الاستبعاد الكترونيا										
16	عدم السماح للغير بمصادقته أو التحدث معه الكترونيا										
17	الإفساد بين الأصدقاء بالتحريض ضد بعض الكترونيا										
18	تخريب السمعة ونشر الإشاعات بين الناس الكترونية										
19	الافتراء بأفعال لم يقم بها ونشر إشاعات واتهامات لا أصل لها الكترونيا										
20	الكتابة بسوء في حقه في صفحات الكترونية مختلفة										
21	إفشاء الأسرار للآخرين بقصد الإحراج الكترونيا										
22	غصب ماله أو مصروفه										

	المدرسي الكترونيا										
23	سرقة صفحته أو قرصنتها الكترونيا										
24	الإجبار على شحن الرصيد لجواله الكترونيا										
25	تفتيش الأغراض الشخصية (الجوال)										
26	نشر روابط جنسية مسيئة على صفحته										
27	التلقيب بأسماء مزعجة تحتوي على الجنس (بكل أنواع شذوذ جنسي، ضال، ...) الكترونيا										
28	تأليف إشاعات تحتوي على الجنس ونشرها الكترونيا										

شكراً لتعاونك وإجابتك

دليل العلامات

خيارات	العلامات
تقريبا كل يوم	5
مرة واحدة بالأسبوع على الأقل	4
مرة واحدة بالشهر	3
مرة واحدة في الفصل الدراسي	2
أبدا	1

ملحق : البرنامج الإرشادي

جلسات إرشادية في مدرستي الدوارة

والشهيد عبد القادر جرادات

المرشد/ة أ.عائدة حراحشه– أ. جهاد شعبان

الرقم	عنوان الجلسة	الهدف	ملاحظات
1	التعريف بالبرنامج الإرشادي	توعية بالمبادرة	التركيز على برنامج التنمر والتوقعات وقوانين الجلسة
2	الحماية من التنمر	التعريف بالتنمر	إشكال وطرق التنمر – علامات التنمر–أسباب التنمر ودراسات
3	الألعاب الالكترونية ومواقع التواصل الاجتماعي	التعريف بالألعاب الالكترونية والمواقع	الإيجابيات والسلبيات والمواقع الخطرة
4	مخاطر التواصل الاجتماعي	سلبيات التواصل الاجتماعي	التركيز على السلبيات
5	الابتزاز الالكتروني –مواقع وألعاب	كيف أحمي نفسي ؟	التصرف في حال التعرض للابتزاز
6	الاتصال بالانترنت	الأشياء التي تحتاج إلى انترنت	التفريق بين الأشياء التي تحتاج إلى انترنت والتي لا تحتاج
7	مواصفات وسلوكيات الصديق الجيد على الانترنت والشخص السيئ على الانترنت	التمييز الصديق الجيد عن السيئ	التقسيم إلى مجموعات
8	الصور اللائقة والصور غير اللائقة	التمييز بين الجيد والسيئ	التقسيم إلى مجموعات
9	أيقونات المشاعر	ربط المشاعر بالانترنت	التحدث بالإيجابية مع الطلبة
10	عبارات نحتفظ بها وأخرى نتخلص منها	التمييز بين العبارات السليمة وغير السليمة	قائمة عبارات إيجابية وأخرى سلبية
11	الألعاب والمواقع الآمنة والمواقع غير الآمنة	التمييز بينها	ربط المواقع بالتعليمية المفيدة
12	المعلومات الشخصية	الاحتفاظ بها	ترتيب المعلومات حسب أهميتها
13	مواجهة التنمر	ماذا أفعل عند التعرض للتنمر	سلبيات الصمت
14	التنمر الالكتروني –الألعاب ومواقع التواصل–	مدى تأثر الطلبة بالجلسات والأنشطة والفعاليات	حرية التعبير لكل طالب

جرائم الشرف وفقاً لتعديلات قانون العقوبات السوري

Honor crimes according to the amendments to the Syrian Penal Code

د. أصالة كيوان كيوان .

عميدة كلية الحقوق – جامعة الشام الخاصة– فرع اللاذقية.

Dr.AsalaKewanKewan .

Dean of the Faculty of Law / ASPU– Al ShamPrivateUniversity / lattakia

Email :**a.k.fol.LAT@aspu.edu.sy**

الملخص:

يعتبر العنف ضد المرأة انتهاكاً لحقوق الإنسان، مغروسة جذوره في انعدام المساواة في علاقات القوى بين الرجل والمرأة عبر التاريخ. ولا شك أن إدخال الأحكام المتعلقة بالمساواة بين الجنسين في الدساتير الوطنية أو التشريعات الأخرى المقابلة لها، وإزالة الأحكام التمييزية من جميع مجالات القانون، يعززان منع العنف ضد المرأة. فالقوانين تضع معايير للصحيح والخطأ وتردع المذنبين، وهذا ما فعله المشرع السوري بتعديله لقانون العقوبات بإلغائه لأخطر نوع من أنواع الجرائم التي تعزز العنف ضد المرأة، وهي جرائم الشرف. فيعتبر قتل المرأة بدافع المحافظة على شرف العائلة أو بدافع أخلاقي من أخطر أنواع العنف الذي يمارس ضدها نتيجة الثقافة السائدة المتراكمة والجمعية، بمعنى محاولة تصويره على أنه شيء مقبول اجتماعياً وثقافياً، وأنه تصرف راجع إلى منظومة السلوكيات المقبولة أو المتعارف عليها. فبهذه التعديلات وفَّق المشرع السوري بين تعزيز قيم المواطنة والتسامح والمساواة بين المرأة والرجل تحت سقف القانون، فأكد نبذ الأفكار المتطرفة؛ فالشرف مفهوم مرتبط بالرجل والمرأة على حد سواء.

كلمات مفتاحية: العنف ضد المرأة – جرائم الشرف– قانون العقوبات السوري– حقوق الإنسان.

abstract:

Violence against women is a violation of human rights, rooted in unequal power relations between men and women throughout history. There is no doubt that the introduction of provisions related to gender equality in national constitutions or other corresponding legislation and the removal of discriminatory provisions in all areas of law, strengthens the prevention of violence against wome. Laws set standards for right and wrong and deter offenders, and this is what the Syrian legislator did by amending the penal code by abolishing it for the most dangerous type of crime that promotes violence against women, which is honor crimes. The killing of a woman out of the motive of preserving the family's honor or an ethical motive is considered one of the most dangerous types of violence that is practiced against her, and that is a

result of the accumulated and collective prevailing culture, meaning the attempt to portray it as something socially and culturally acceptable, and that it is an act based on the system of accepted or recognized behaviors. With these amendments, the Syrian legislator reconciled between promoting the values of citizenship, tolerance and equality between women and men under the roof of the law, and thus emphasized the rejection of extremist ideas, as honor is a concept linked to men and women.

Key words: Violence against women - Honor crimes - Syrian penal code - Human rights

مقدمة:

يعرّف العنف ضد المرأة بأنّه أي سلوك عنيف يمارس ضدّها، ويقوم على التعصّب للجنس، ويؤدّي إلى إلحاق الأذى بها جسديا ونفسيا، ويُعدّ تهديد المرأة بأيّ شكل من الأشكال، وحرمانها، والحدّ من حريتها في حياتها الخاصّة أو العامة من ممارسات العنف.

ويشكّل العنف ضدّ المرأة انتهاكاً واضحاً وصريحاً لحقوق الإنسان، فهو يمنعها من التمتّع بحقوقها الكاملة. ويجدر بالذكر أنّ عواقب العنف لا تؤثر في المرأة فقط، بل تؤثّر أيضاً في الأسرة والمجتمع بأكمله لما يترتّب عليه من آثار سلبية اجتماعيّة، واقتصاديّة، وصحية وغيرها؛ والعنف ضدّ المرأة لا يرتبط بثقافة، أو عرف، أو طبقة اجتماعيّة بعَينِها، بل هو ظاهرة عامة.

وتعتبر جرائم الشرف من أخطر الجرائم، ليس على المرأة فحسب بل على الأسرة والمجتمع، بوصفها جريمة خارجة عن سياق العصر، تنسف كلّ ما توصّلت إليه الإنسانية من قيم وحقوق صنعها النساء والرجال معاً، في سبيل القضاء على الظلم والتمييز والعنف في المجتمع. فجرائم الشرف تعبّر عن التمييز الفاضح بين الرجل والمرأة، في الحياة كما في القانون، ذلك أنه في كلّ جرائم الشرف، تبدو المرأة ليس لها شرف، لأن شرفها يرتبط إما بزوجها وإما بأصولها الأخ أو الأب، وفي الدارج يقول الناس: (وحياة عرضك)؛ ويعنون زوجتك أو بناتك، بمعنى: " إن المرأة هي شرف الرجل، أمّا هي فلا شرف لها بشكل مستقل، فهي جزء من الرجل وملكية خاصة به"، وهذه الحقيقة مرتبطة بحقيقة أخرى هي أن المرأة ليس لها سلطة على جسدها، بل هو ملك عائلتها.

وفي سياق التطور الإنساني والارتقاء الحضاري، يبدو التنوير بالغ الأهمية؛ إذ تقي المعرفة من كثير من جرائم الجهل، فتؤدي وظيفة الرادع؛ لكنّ ذلك لايتحقق بالتحذير والتنبيه، ولا يجدي بعد استحقاق العقاب، وهكذا سيقوم هذا البحث على مجموعة من الفروض وأهمها: أن المساواة في الحقوق والواجبات شرط من شروط المواطنة الصحيحة، وأنّ الشرف ليس حكراً على الذكر دون الأنثى، وأنّ الأعراف قابلة للتعديل بالنصوص القانونية، وبالممارسات العملية، وبتكامل الأدوار التربوية والتعليمية والتثقيفية في المجتمع، ليُصار من ثَمَّ إلى تبني المجتمع كلّه الثقافة الحقوقية المنصفة.

وقد كرس القانون النظرة الدونية للمرأة؛ فقد بقي قانون العقوبات السوري الذي صدر بالمرسوم التشريعي رقم 148 لعام 1949، يعفي القاتل من العقوبة في حال إقدامه على القتل، متذرعاً بـ "الدافع الشريف"، بمنحه عذرًا مُحلًا من هذه العقوبة، وفي عام 2009 طرأ أول تغيير عليه، فبات القاتل بهذا الدافع يُحكم مدة سنتين في الحد الأقصى. واستمر كذلك إلى أن صدر المرسوم رقم 1 لعام 2011، الذي ألغى نص المادة 548 من قانون العقوبات السوري التي كانت تنص على أنه:

"يستفيد من العذر المحُل من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنا المشهود أو في صلات جنسية فحشاء مع شخص آخر، فأقدم على قتلهما أو إيذائهما أو على قتل أو إيذاء أحدهما بغير عمد، ويستفيد مرتكب القتل أو الأذى من العذر المخفف إذا فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في حالة مريبة مع آخر".

واستُبدلت بالمادةِ 548 المادةُ 15 من المرسوم رقم 1 لعام 2011 التي ألغت استفادة القاتل من العذر المحُل من العقوبة، في حال ارتكابه جريمة القتل بالدافع الشريف، بينما لم تأتِ على ذكر " الحالة المريبة " التي كانت مسوغاً لمنح العذر المخفف في القانون القديم، وكان الإبقاء عليها يعرض كثيراً من النساء لخطر القتل بذريعة الدافع الشريف، بحجة "الحالة المريبة" في حال عدم القدرة على إثبات الزنا.

وأخيراً في عام 2020 أقر مجلس الشعب السوري إلغاء المادة 548 من قانون العقوبات التي تمنح العذر المخفف في جرائم الشرف، لتصبح جرائم الشرف بذلك كغيرها من الجرائم دون مراعاة أو تخفيف. **وتتمحور إشكالية هذا البحث على التساؤلات التالية:** هل تعتبر هذه التعديلات خطوة أولى لإنصاف المرأة وتصويب نظرة المجتمع إليها؟ هل تتوافق هذه التعديلات مع تعزيز قيم المواطنة والتسامح والمساواة بين المرأة والرجل تحت سقف القانون؟ هل تؤدي إلى نبذ الأفكار المتطرفة وتأكيد أن مفهوم الشرف مرتبط بالرجل والمرأة على حد سواء؟ سنحاول نقاش هذه الأفكار باستخدام المنهج التحليلي من خلال تحليل النصوص القانونية والاجتهادات القضائية للوصول إلى تعريف واضح لجرائم الشرف اعتمادا على خطة البحث الآتية:

خطة البحث:

نظراً لأهمية التعديل الذي طرأ على قانون العقوبات السوري سوف نناقش في هذه المقالة المراحل التي مرت بها جرائم الشرف في التشريعات السورية، وأهمية التعديلات التي طرأت عليها حتى وصلنا في النهاية إلى إلغائها. ولكن في البداية لابد من أن نعرّف العنف ضد المرأة بشكل عام؛ أسبابه ونتائجه، ثم ننتقل إلى مناقشة المثال الخطير للعنف؛ وهو جرائم الشرف في سورية من خلال خطة البحث الآتية:

المبحث الأول: العنف ضد المرأة (أسباب ونتائج)

المطلب الأول: أسباب العنف ضد المرأة

المطلب الثاني: نتائج العنف ضد المرأة

المبحث الثاني: أخطر أنواع العنف ضد المرأة (جرائم الشرف)

المطلب الأول: مفهوم جرائم الشرف

المطلب الثاني: عقوبة جرائم الشرف وفقاً لتعديلات قانون العقوبات السوري.

أولا: العنف ضد المرأة (أسباب ونتائج)

يحدث سلوك العنف بسبب قوى غير متكافئة بين الطرفين المعنِّف والمعنَّف، سواء أكان هذا السوك في الأسرة أم في المجتمع بشكل عام. فيسبب أشكالاً مختلفة من الأضرار النفسية والجسدية؛ فهناك مظاهر العنف المادي كالضرب والقتل والاغتصاب والحرمان من الحقوق المالية، وهناك مظاهر العنف المعنوي؛ كالإخلال بالتوازن والتكافؤ، والإقصاء، والحط من الكرامة. وأيضاً اللجوء إلى كل الوسائل لتحقيق مظاهر العنف السابق ذكرها؛ كاستخدام الشتم أو التحقير أو الإهانة أو التهديد أو التسلط أو الإيذاء الجسدي والمعنوي أو الحرمان.

تعد العادات والتقاليد التي تحط من قيمة المرأة، وتميز دور الرجل، وتعظم وجوده، من أهم أسباب العنف ضدها؛ فثقافة أفراد المجتمع بحقوق المرأة وطريقة معاملتها والنظرة الدونية لها تعتبر السبب الداعم للرجل لممارسة العنف ضدها، هذا فضلاً عن الأسباب السياسية والاقتصادية والنفسية، وسنناقشها تباعاً:

الموروث الاجتماعي: لا يمكن دراسة تاريخ أمة معينة إلا بالعودة إلى ماضيها. وبالعودة إلى العصر الحجري القديم نجد أن الجماعات البدائية الأولى تألفت في أقدم العصور من أسر لا تربطها صلة قرابة، وإنما جمعتها المصادفة، ليتعاون أفرادها على قنص الحيوانات وصد خطر الكواسر والضواري منها. وقد اضطرتهم هذه المهنة الخطرة إلى الاعتناء بتربية الذكور وإعدادهم لهذه المخاطر الشاقة، ومن ثم إلى قتل البنات للتخلص من أفواه لا نفع منها ((**الترمانيني، 1990، ص 22**)). وهكذا نجد أن فكرة العنف ضد المرأة قائمة منذ بداية وجود الإنسان على سطح الأرض، ولكنها تطورت مع تطور الإنسان، وتهذبت، وأصبح هناك نوع من الاعتراف بحقوق المرأة وأهميتها في المجتمع. ولكن العنف بكل أشكاله لايزال موجوداً، أو موروثاً حتى وقتنا هذا؛ فالعنف ضد المرأة لا يقتصر على ثقافة معينة أو إقليم معين أو بلد معين، أو على مجموعة معينة من النساء في المجتمع، بل هو عنف عالمي، هذا ما أكده تقرير الأمين العام للأمم المتحدة بقوله:

"لا توجد منطقة في العالم ولا بلد ولا ثقافة ضُمِنَ فيها للمرأة التحرر من العنف. ويشير انتشار العنف ضد المرأة عبر حدود الأمم والثقافات والعناصر والطبقات والأديان إلى جذوره الراسخة في النزعة الأبوية أو الموروث الاجتماعي بشكل عام (السيطرة المنهجية للرجال على النساء) وتشير الأشكال والمظاهر العديدة للعنف وتفاوت خبرات النساء للعنف إلى التقاطع بين التبعية القائمة على الجنس وأشكال التبعية الأخرى التي تخبرها المرأة في سياقات محددة."(الجمعية العامة للأمم المتحدة، دراسة متعمقة بشأن جميع أشكال العنف ضد المرأة).

وكان ترتيب أدوار الجنسين (أدوار المرأة والرجل المرتبة على أساس اجتماعي) ترتيباً سلطوياً ((**الترمانيني، 1990، ص34**)) ولايزال كذلك بحيث يمارس الرجل القوة والسلطة على المرأة. وتقوم سيطرة الرجل وتبعية المرأة على أسس عقائدية ومادية. فالنزعة الأبوية متمترسة بالقواعد الاجتماعية والثقافية، ورسَّخت وجودها في الهياكل القانونية والسياسية، وغرست جذورها في الاقتصاد المحلي والعالمي. والنزعة الأبوية تقيد خيارات المرأة، لكنها لا تجعل المرأة معدومة القوى؛ كما يتجلى في الحركات النسائية، ونجاح النساء في المطالبة بحقوقهن.

العامل الاقتصادي: يمكن أن تكون أوجه التفاوت الاقتصادي عاملاً سببياً للعنف ضد المرأة على مستوى الأعمال الفردية أو على مستوى الاتجاهات الاقتصادية العريضة القاعدة التي تخلق أو تزيد شدة الأحوال التمكينية لهذا النوع من العنف. ويمكن أن توجد أوجه التفاوت الاقتصادي هذه على الصعيد المحلي والوطني والعالمي. فأوجه التفاوت الاقتصادي بين النساء والتمييز في بعض المجالات، مثل العمالة والدخل والحصول على الموارد الاقتصادية وقلة الاستقلال الاقتصادي، تقلل من قدرة المرأة على اتخاذ القرارات، وتزيد إمكانية تعرُّضها للعنف.

وعلى الرغم من التقدم الذي أحرزته المرأة بوجه عام في مكانتها الاقتصادية، ما زالت نساء كثيرات يواجهن تمييزاً في القطاعين النظامي وغير النظامي من الاقتصاد، ويواجهن كذلك استغلالاً اقتصادياً داخل الأسرة. ويمكن أن يؤدي عدم تمكين المرأة اقتصادياً – الذي ينعكس أيضاً على عدم حصولها على موارد اقتصادية كالأرض والممتلكات الشخصية والأجور والائتمان والتحكم بها– إلى زيادة خطورة تعرّضها للعنف. وإن كان الاستقلال السياسي لا يحمي المرأة من العنف، فإن حصولها على الموارد الاقتصادية يمكن أن يزيدها قدرة على الاختيار اختياراً ذا معنى، ومن ذلك الهرب من أوضاع العنف والوصول إلى آليات للحماية والإنصاف. فدائماً ينعكس الجانب المادي قوة على الإنسان سوء أكان رجلاً أم امرأة.

العوامل النفسية: يوجد العديد من الأسباب النفسية لممارسة العنف ضد المرأة، وتعود في أساسها إلى التنشئة الاجتماعية التي يتعرّض لها الطفل في الأسرة والمدرسة، أو الرجل في مكان عمله؛ كالشعور بالقهر، والإحساس بالدونية والعجز الذي قد يتعرّض له الزوج في مكان عمله أو غيره، وعدم قدرته على الردّ على مصدر إحباطه؛ فتلك العوامل تؤدّي إلى أن يُظهر الزوج ردود أفعال عنيفة على زوجته.

ويغدو العنف ضد المرأة أيضا آلية للمحافظة على سلطة الرجل، وعلى حدود دور كلٍّ من الذكر والأنثى؛ فالقواعد التي تحكم هذه الأدوار ربما تعبر عن قوانين أخلاقية أو توقعات اجتماعية راسخة في أذهان الناس على نطاق واسع. فقد جاء في تقرير أجرته منظمة الصحة العالمية للعنف بين الشريكين أن "الرجل يستخدم العنف ضد المرأة وسيلة لتأديبها على تجاوزها أدوار الأنثى التقليدية أو عندما يلاحظ أنها تتحدى ذكورته. فيرتبط العنف بين الشريكين بالأدوار الجامدة لكلا الجنسين التي تربط الذكور بالسيطرة والقسوة وسلطة الذكر في البيت وبتهديد سلطة الذكر" ((**التقرير السابق، ص38**)).

ويُمكن أن يكون العامل النفسي للمرأة أحد العوامل الرئيسية التي تؤدّي إلى ممارسة العنف ضدّها، ويكون ذلك عند خوفها الشديد من الرجل نفسه، أو من المجتمع الذي تعيش ضمنه، فتضطر إلى السكوت عن العنف المُمارَس ضدّها والخضوع له، والاستسلام لأشكال العنف البسيطة كالسخرية، من أجل تجنّب العنف الجسدي الأشدّ، فتضطر المرأة إلى السكوت عن العنف في حال عدم وجود أيّ شخص تلجأ إليه لحمايتها عند تعرّضها لأيّ شكلٍ من أشكال العنف، إضافة إلى خوف معظم النساء من اللجوء إلى المحاكم وتقديم شكاوى بسبب قناعتهنّ بعدم وجود قوانين رادعة للعنف، إضافةً إلى الضغط العائلي الذي قد تتعرّض له المرأة في حال تقديم شكوى ضد الرجل، وأحياناً قد يُجبرها الزوج على التنازل عن كامل حقوقها القانونية أو الشرعية، فتلك الأمور مجتمعةً لا تُشجّع المرأة على اللجوء إلى المحاكم لردّ العنف عنها ((**شيلان، 2018، ص48، 50**)).

العوامل السياسية: على الصعيد الدولي يولد استخدام القوة لحل النزاعات السياسية والاقتصادية عنفاً ضد المرأة؛ فاستخدام الاغتصاب أداة للحرب، والفظائع التي تستهدف النساء في الصراع المسلح هي أكثر أشكال التعبير عن العنف ضد المرأة.

أما على الصعيد الداخلي فتقوم الدولة بدور أساسي في بناء أدوار الجنسين، وعلاقات القوى والمحافظة عليها. وإن امتناع الدولة عن العمل يترك القوانين والسياسات التمييزية قائمة، وهذه تقوّض حقوق المرأة، وتحول دون تمكينها، وتحوّل المسؤولية عن التدابير الوقائية والعلاجية إلى المنظمات غير الحكومية والمجموعات الأخرى في المجتمع المدني، وتعمل أيضاً على الموافقة على تبعية المرأة التي تغذي العنف والتغاضي عن العنف نفسه. ولتقاعس الدولة عن العمل فيما يتعلق بأداء نظام العدالة الجنائية أثرٌ مُضاعفٌ؛ لأن إفلات مرتكبي أعمال العنف ضد المرأة من العقاب يشجع على زيادة انتهاك الحقوق وتعزيز تبعية المرأة.

وهذا التقاعس من قبل الدولة عن معالجة أسباب العنف ضد المرأة يشكل عدم امتثال للواجبات تجاه حقوق الإنسان؛ بحيث استخدمت المبادئ القانونية التي تحمي خصوصية البيت والأسرة على نطاق واسع لتسويغ فشل الدولة والمجتمع في التدخل حينما يرتكب العنف ضد النساء في الأسرة وفي اتخاذ إجراء علاجي. وإن احترام خصوصية البيت قانوناً وممارسةً لا يسهم فقط في إفلات مرتكبي العنف ضد المرأة من أفراد الأسرة، وإنما في حصانتهم من العنف ضد عمال المنازل أيضاً. وكان من شأن تطوير القانون الدولي خلال السنوات الخمس عشرة الماضية أن وسّع نطاق واجبات الدولة في حماية حقوق الإنسان في إطار الأسرة، واعتمدت الدول قوانين وسياسات تتفق مع هذه الواجبات، غير أن إنفاذ هذه القوانين والسياسات مازال تحدّياً واسع الانتشار؛ لأن القواعد الاجتماعية والقانونية غالباً ما تحمي الخصوصية وتسلط الذكر في العائلة على حساب سلامة النساء والبنات.

ثانيا: نتائج العنف ضد المرأة

تنتج آثار عدّة من العنف ضد المرأة، كالآثار الجسدية، والآثار النفسية، والآثار الاقتصادية، وآثار عديدة على الأسرة بأكملها، فللعنف ضد المرأة عواقب بعيدة المدى على المرأة وعلى أطفالها وعلى المجتمع المحلي وعلى المجتمع الكبير بأسره سنحاول توضيحها كما يأتي:

الآثار الجسدية: تتعدّد الإصابات الناجمة عن الاعتداءات الجسدية والجنسية، وتراوح شدّتها بين الكدمات الخفيفة والكسور والإعاقات المزمنة التي تحتاج إلى علاج طبي متخصص، وتُعاني النساء الحوامل المعرّضات للاضطهاد فقر الدم، ونقص المناعة، والهزال الذي يؤدّي بدوره إلى سوء تغذية الجنين، فيُعرّض حياته للخطر، ويجعله عرضةً للإصابة بمختلف الأمراض نتيجة قلّة وزنه؛ فالمرأة التي تتعرض للعنف تعاني سلسلة من المشكلات الصحية، وتنخفض قدرتها على كسب رزقها، والمشاركة في الحياة العامة، ويصبح أطفالها أكثر عرضة لمخاطر المشكلات الصحية، والأداء المتدني في المدرسة، والاضطرابات السلوكية (**Outlook, 2002, p 3**).

ولا تقف تكاليف العنف ضد المرأة (إضافة إلى التكاليف البشرية) عند انخفاض الإنتاج الاقتصادي وانخفاض تكوين رأس المال البشري، وإنما تشمل أيضاً التكاليف المرتبطة بعدم الاستقرار السياسي والاجتماعي بنقل العنف من جيل إلى جيل، وكذلك الأموال اللازمة لضحايا العنف (الناجيات من العنف).

الآثار الاقتصادية: العنف ضد المرأة يمنع المرأة من المشاركة مشاركة تامةً في المجتمع اقتصادياً واجتماعياً. والنساء اللائي يُستهدفن بالعنف أقل احتمالاً للتوظف، ويملن إلى التوظف في وظائف متدنية، ويستبعد أن يرتقين في السلم الوظيفي؛ فالعنف الجسدي يقوِّض الأمن النفسي في المجالات العامة.

وتُعدّ الآثار الاقتصادية للعنف مكلفةً جداً، فهي تشتمل علاج الأضرار المادية والإصابات الجسدية الخطيرة للنساء المعنَّفات، إضافة إلى المبالغ الكبيرة التي يتمّ صرفها على العلاج النفسي الذي يخضعن له في سبيل تجاوز الضرر الواقع عليهن، ومن ذلك كيفية إدارة القلق والاضطراب، ومعالجة الاكتئاب والإحباط الناجم عن سوء المعاملة، ليكنّ أكثر سعادةً وثقةً في مواجهة المجتمع والاندماج فيه، كما تشتمل الآثار الاقتصادية أيضاً التكاليف التي تتكبّدها المحاكم والشرطة والخدمات القانونية المسؤولة عن مقاضاة الجناة والمنتهكين، والبرامج التي يخضعون لها لتقويم سلوكياتهم، تضاف إلى ذلك كل تكاليف الخدمة الاجتماعية وبرامجها الخاصة في حماية الأسرة ((**Virginie Le Masson, Colette Benoudji, Sandra Sotelo Reyes and others (2017), P.P 36-40**))

الآثار النفسية: تكثر الآثار السلبية للعنف ضد المرأة، ويكون لها أبعاد لا يُستهان بها على المستوى النفسي، إذ إنّ الممارسات العنيفة التي تتعرّض لها المرأة تُسهم في التقليل من شعورها بقيمتها الذاتية، فتُضعف من ثقتها بنفسها، الأمر الذي يؤثّر سلباً في صحتها العقلية من خلال تشتيت قدرتها على التفكير السليم، فينعكس ذلك سلباً على قدرتها على التصرّف بشكل مستقل وآمن في المجتمع.

ويضع العنف المرأة في موضع أكثر خطورة من سوء الصحة البدنية والتناسلية؛ إذ تظهر على النساء المعتدى عليهن أعراض عدم الصحة العقلية، فيزداد احتمال ميل المرأة إلى تعاطي المشروبات الكحولية والمخدرات، ومحاولة الانتحار، والتوتر اللاحق للصدمة، واضطرابات الجهاز العصبي المركزي. فالبنات اللائي يتعرضن للاغتصاب ولتحرش جنسي معرّضات لخطورة متزايدة للانتحار؛ فالاضطرابات العصبية اللاحقة للإصابة تشكل عاملاً حسياً كبيراً من عوامل الانتحار ((**World HealthOrganization (1997) p1**.))

فتكون العواقب النفسية عند المرأة أكثر خطورة من الآثار البدنية؛ فالاكتئاب واحد من أكثر عواقب العنف البدني ضد المرأة شيوعاً. والنساء اللائي يتعرضن للعنف توجد لديهن خشية كبيرة من الاضطرابات النفسية والقلق، ومن ذلك الاضطراب الإجهادي اللاحق للإصابة.

وغالباً ما يكون الأطفال موجودين خلال ممارسات العنف العائلي ويشاهدونه، ولذا من الممكن أن يعانون أيضاً سلسلة من المشكلات السلوكية العاطفية. فالعنف يؤثر في الأطفال بطرائق عديدة منها صحة الطفل وأداؤه التعليمي. ويمكن أن يبدي الأطفال الذين يشاهدون العنف سلوكاً أكثر خوفاً وأقل اجتماعيةً، فيميل هؤلاء الأطفال إلى إبداء سلوك أكثر هجومية على أقرانهم.

ثالثا: أخطر أنواع العنف ضد المرأة (جرائم الشرف).

يعتبر قتل المرأة بدافع المحافظة على شرف العائلة أو بدافع أخلاقي بشكل عام من أخطر أنواع العنف الذي يمارس ضدها نتيجة الثقافة السائدة المتراكمة والجمعية، بمعنى محاولة تصويره على أنه شيء مقبول اجتماعياً وثقافياً، وأنه تصرف راجع إلى منظومة السلوكيات المقبولة أو الصحيحة أو المتعارف عليها. وسنحاول في هذا البحث التعريف (في المطلب الأول) بهذه الجريمة البشعة والخطرة نظراً لشيوعها في العالم ككل؛ ففي العالم العربي والإسلامي تدعى جريمة شرف أما في العالم الغربي فهي نوع من العنف. وسنخصص دراستنا بعد التعريف بهذه الجريمة للحديث في (المطلب الثاني) عن التعديلات المهمة التي طرأت على القانون السوري بخصوص هذه الجريمة.

ويمكن تعريف الجريمة بأنّها: الإتيان بفعل يتنافى مع المعايير الجمعيّة والقانونيّة والدستورية، وتتمثل بالتعديّ على حقوق الآخرين وانتهاكها، ويعاقب عليها القانون نظراً لتحريم هذا الفعل قانوناً وشرعاً.

ويندرج العنف الذي يمارس ضد المرأة بدافع أخلاقي، تحت بند "جرائم الشرف"، وهي حالة قيام أحد الذكور بالاعتداء المختلف والمتنوع على الأنثى من العائلة أو العشيرة أو القبيلة نفسها، وتكون في الغالب نتيجة شبهة ظنية أو واقعيّة بالفعل، إذ يعتقد الفاعل أو الجاني بأن الضحية قامت بعمل يُعد مخلاً أخلاقياً أو عرفياً، ولا يمكن إزالة آثاره الاجتماعية إلا عن طريق العنف الجسدي.

وتقوم هذه الجريمة على ثلاثة أركان أساسية، وهي :

الركن المادي: وهو كل الاعتداءات الماديّة والانتهاكات التي تكون بحقّ شيء ما محمّي قانوناً، ويعتبر هذا الجانب موضوعياً، ويعتمد على ثلاثة عناصر أساسيّة، هي :

أ- **الفعل:** هو عبارة عن نشاط أو سلوك إجراميّ يقوم به المجرم سواء كان الفعل، أو الامتناع عن الفعل سابقاً، أم معاصراً، أم لاحقاً متى كان هذا الفعل مجرماً شرعاً وقانوناً.

ب- **النتيجة:** هي كلّ ما يترتب من مضارّ على الأفعال الإجراميّة.

ت- **العلاقة السببية:** هي تلك الرابطة التي دفعت إلى الإتيان بهذا الفعل، وما يترتب عليه من نتيجة.

الركن المعنوي : هو الجانب الذاتي الخاصّ بالجريمة مُباشرة، وهو بمنزلة التعبير العميق لصلة ما بين النشاط الذهني الذي يُمارسه الفاعل والنشاط المادي الذي أتى به، ويتوفّر الركن المعنوي فور صدور الفعل الإجراميّ عن إرادة الفرد، ويؤدي هذا الرّكن دوراً مهماً بالتعبير عن طبيعة العلاقة القائمة بين إرادة الفاعل من جهة، وما ارتكبه الفاعل من فعل من جهة أخرى، وما ترتبّ على ذلك من نتيجة.

والركن المعنوي لجريمة الشرف يتمثل في الحالة النفسية الكامنة وراء ماديات الجريمة، وبذلك يتبين أن جريمة الشرف جريمة قصدية، يقتضي لقيامها توافر القصد الجرمي، وينبغي لمساءلة الفاعل جنائياً أن يتوافر القصد العام والقصد الخاص، وهذا يعني معرفة الباعث على الجريمة، وقصد إحداث ماديات الجريمة ((**أبو البصل، 2014، أركان جرائم الشرف وشروطها**).

الركن القانوني: يعرف هذا الرّكن بأنّه المادة القانونية التي تأتي بتحديد أبعاد الجريمة وما يترتب على الإتيان بها من عقاب، ويكون ذلك مدرجاً في قانون العقوبات، ويعتبر وجوده إلزامياً إلى جانب كلّ جريمة، ففي حال وقوع الجريمة يتمّ التوصّل مباشرة إلى الجُرم أو العقاب المترتب عليها وفقاً للقاعدة القانونية "لا جريمة ولا عقوبة دون نصّ".

وقد نظم قانون العقوبات السوري جرائم الشرف تحت عنوان (الجنايات والجنح على حياة الإنسان وسلامته) وتحديداً البند الرابع تحت عنوان ((العذر في القتل والإيذاء)) وهي المادة 548 إضافة إلى المادة 192 المتعلقة بالدافع الشريف ((**مجلة المحامون السورية،2000، ص446**))؛ إذ نصت المادة 548 من قانون العقوبات السوري الصادر بالمرسوم التشريعي رقم /148/ تاريخ 22 /1949/6 على أنه:

1- يستفيد من العذر المحل من فاجأ زوجته أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنا المشهود أو في صلات جنسية فحشاء مع شخص آخر فأقدم على قتلهما أو إيذائهما أو على قتل أو إيذاء أحدهما بغير عمد.

2- يستفيد مرتكب القتل أو الأذى من العذر المخفف إذا فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في حالة مريبة مع آخر.

وقد تم تعديل نص المادة السابقة بموجب المرسوم رقم /1/ تاريخ 2011/1/3، ولكن التعديل لم يف بالغرض الأساسي وهو حماية المرأة السورية من هذه الجريمة البشعة، لذلك تم أيضا تعديل هذا النص في عام 2020 ليلغي أخيراً ما يسمى جرائم الشرف.

رابعا: عقوبة جرائم الشرف وفقاً لتعديلات قانون العقوبات السوري.

تعتبر جريمة الشرف جريمة لا تقل خطورة عن أي جريمة أخرى، بل هي إمعان في قتل الضحية واتهامها بشرفها. هي تمييز ذكوري وانتهاك للكرامة الإنسانية، في وقت قد يكون الجاني فيه "شخصاً سيئاً "، ومع ذلك فهو يرتكب "جريمة شرف". هذه الجريمة التي تشكل خطراً على المجتمع السوري وعلى الإنسانية، احتاجت إلى وضع حدٍ لها؛ وقد كان المشرع السوري موفقاً في إنهاء هذا الجريمة في عام 2020؛ ونظرا لأهمية هذا الموضوع، وجدنا أنه من الأنسب عرض التعديلات التي طرأت على القانون السوري بخصوص هذه الجريمة حتى وصل أخيراً إلى إلغائها كما يأتي:

1- نظرة تاريخية على جرائم الشرف في سورية.

يعد موقف القانون السوري من جرائم الشرف إرثاً مصدره قانون العقوبات الفرنسي الصادر عام 1810. فقد دخل هذا القانون إلى تشريعنا مع قانون الجزاء العثماني (ذي الأصل الفرنسي) عام 1858، وتكرَّس وجوده في قانون العقوبات السوري الصادر في عام 1949، والنافذ حتى هذا التاريخ. فإذا نظرنا إلى المجتمع السوري نجد أنه بين عامي 1858 و 1949 ظلَّ مجتمعاً ذكورياً يقوم على النظام الأبوي؛ فالرجل ينظر إلى المرأة في إطار خضوعها وتبعيتها لسيادته وسلطانه، ويحصر وظيفتها في نطاق الأعمال الأسرية التي تتم في كنف رب الأسرة، ويقيّم جسدها على أنه عورة واجبة الإخفاء (الستر) حتى في حضور المحارم. لذلك كان العنف الأسري، ومنه العنف ضد المرأة، معروفاً وشائعاً، بل مطلوباً أحياناً، ومحموداً في أحيانٍ أخرى، على الرغم من أن هذا العنف ضد المرأة انتهاك لحقوق الإنسان، ويمنعها من التمتع بحقوقها الإنسانية وحرياتها الأساسية، مثل الحق في الحياة والأمن الشخصي، والحق في بلوغ أعلى ما يمكن بلوغه من مستويات الصحة البدنية والعقلية، والحق في التعليم، والحق في السكن، والحق في المشاركة في الحياة العامة.

ونقصد بالعنف هنا جميع أشكال العنف ضد المرأة: العنف الجسدي، والعنف المعنوي، والعنف الاجتماعي والاقتصادي، وأخيراً العنف القانوني الذي تجسد في نص المادة 548 من قانون العقوبات السوري، إذ جاء فيها الآتي:

أ- يستفيد من العذر المحل من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنا المشهود أو في صلات جنسية فحشاء مع شخص آخر فأقدم على قتلهما أو إيذائهما أو على قتل أو إيذاء أحدهما بغير عمد.

ب– يستفيد مرتكب القتل أو الأذى من العذر المخفف إذا فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في حالة مريبة مع آخر".

وواضح من نص هذه المادة أنها حالة مركبة من عنصرين متلازمين أحدهما مرتبط بالآخر، وهما: الشرف والمفاجأة.والشرف أو الدافع الشريف وفقاً لما عرفته محكمة النقض السوري هو: "عاطفة نفسية جامحة تدفع صاحبها إلى ارتكاب جريمته تحت تأثير فكرة مقدسة لديه لا سبيل إلى تجاهلها وإهمالها وطرحها وهي الحفاظ على العرض والدود عنه ويعتبر الدافع موجوداً لمجرد وقوع القتل تحت تأثير اعتداء القتيل على عرض القاتل ولا عبرة في ذلك للزمن طال أم قصر" ((**اجتهاد نقض رقم /1157/ تاريخ 1982/11/30**)، **مجلة المحامون السورية، العدد الثاني عام 1983 ص 193**)). فهو عنصر نفسي يتمثل في إحساس الشخص بخليط من مشاعر المهانة والدونية والخزي والعار. أما عنصر المفاجأة فهو عنصر ذهني أشبه ما يكون بـ «الصدمة» التي يشعر بها الزوج أو الأصل أو الفرع أو الأخ عندما يشاهد زوجته أو ابنته أو أمه أو أخته في جرم الزنا المشهود، أو في صلات جنسية فحشاء، مع شخص آخر.

ولكن الحياة تتطور، وأولويات المجتمع تتعدل، فمنذ بداية الاستقلال عن الانتداب الفرنسي بدأت المرأة بالخروج من منزل الأسرة إلى التعليم والعمل وممارسة مختلف أنواع النشاط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فأثبتت بذلك جدارتها وحقها في الوقوف إلى جانب الرجل والمساواة به، بل وقدرتها على التفوّق والتميّز والاستقلالية، وكذلك شجاعتها في اقتحام ميادين كانت محجوزة للرجل وحكراً عليه؛ فقد نزلت إلى الميدان القتالي وأثبتت جدارتها على كلّ الأصعدة؛ فكان هناك مجموعة من الرائدات اللواتي اقتحمن الحياة العامة عنوة، وناضلن كثيراً لإسماع صوت المرأة، وتركت مشاركتهن بصمة واضحة لا يمكن إنكارها، مثل ماري عجمي التي واجهت الاحتلال العثماني ثم الاستعمار الفرنسي بالروح النضالية نفسها، وهي التي أسست عام 1910 مجلة (العروس)، وأسست جمعيات نسائية عدة.

هذا فضلا عن تدخل المجتمع الدولي ومنحه، منذ مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، اهتماماً خاصاً بقضايا المرأة، بهدف المحافظة على حقوقها وحمايتها من التمييز والعنف، وتحقيق أكبر قدر من المساواة والتنمية والتعليم والتثقيف والحرية والديمقراطية للنهوض بالمرأة، ومن الصكوك الدولية التي صدرت لدعم المرأة وتحقيق مطالبها نذكر: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)، وإعلان القضاء على التمييز ضد المرأة (1967)، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (1979)، والإعلان العالمي بشأن القضاء على العنف ضد المرأة .

وبذلك أصبح من غير المقبول وضع حياة المرأة بيد الرجل، فالمرأة إنسان له كيانه ووجوده وحقوقه كالرجل تماماً، فلماذا نضع في قانون العقوبات نصوصاً تعفي الرجل من العقاب أو تخففه في جريمة قد يستحق على ارتكابها الإعدام، ونفعل العكس تماماً بالنسبة إلى المرأة، حين نترك للزوج أو الأصول أو الفروع أو الأخ، وحتى الأقارب، سلطة تنفيذ عقوبة الإعدام بالمرأة، بغير ملاحقة أو تحقيق أو محاكمة، من أجل جريمة ارتكبتها تلك المرأة، على الرغم من أن القانون لا يعاقب على ارتكاب هذه الجريمة بأكثر من الحبس عدة أشهر، أو بما لا يزيد على السنة؟ الإجابة عن هذا السؤال أخذت سبعين عاماً من النقاشات والمطالبات، ولكن في النهاية وصلت المرأة إلى حقّها بإلغاء نص المادة 548. فبعد سبعين عاماً على إقرار هذه المادة خطت سورية خطوة نوعية في إلغائها، وهذه الخطوة جاءت انطلاقا من الدستور الذي يساوي بين المواطنين خاصة في حقوق التقاضي، وسلوك سبل الطعن والمراجعة والدفاع أمام القضاء وفقاً للقوانين والأنظمة النافذة. وسنناقش المراحل التي مرت بها جرائم الشرف في سورية حتى تم إلغائها في عام 2020كما يأتي:

خامسا: التعديل الجديد لقانون العقوبات السوري.

المرجعية القانونية لجرائم الشرف في سورية من عام 1949 هي نص المادة 548 السابقة الذكر، والمادة 192 التي تنص على **تخفيف العقاب عن كل من يرتكب جريمة بدافع شريف**، بقولها:" إذا تبين للقاضي أن الدافع كان شريفاً قضى بالعقوبات التالية:

-الاعتقال المؤبد بدلاً من الإعدام.

-الاعتقال المؤبد أو لخمس عشرة سنة بدلاً من الأشغال الشاقة المؤبدة.

-الاعتقال المؤقت بدلاً من الأشغال الشاقة المؤقتة.

-الحبس البسيط بدلاً من الحبس مع التشغيل.

و للقاضي إضافةً إلى ذلك أن يعفي المحكوم عليه من لصق الحكم ونشره المفروضين كعقوبة".

وقد أخرجت محكمة النقض من شمول الدافع الشريف من يبتغي من جريمة القتل مصلحة شخصية أو إشباع أحقاد أو إطفاء شهوة في الانتقام أو ثورة لكرامة شخصية؛ لأن الدافع الشريف يجب أن يكون بعيداً عن الحقد أو الانتقام أو الثأر، كما أكدت أنه لا يجوز الأخذ بالدافع الشريف عند انتفاء التلازم بينه و بين فعل القتل، وذلك بظهور أدلة أخرى تكفي للدلالة على قيام حالة معاكسة تنفي وجود هذا الدافع وتؤكد أن الفعل وقع نتيجة دوافع أخرى، وعلى هذا فإن قتل الأب لابنته بعد قيامه بتزويجها لأسباب تعود إلى سوء سلوكها قبل الزواج ينفي عنه الدافع الشريف ((**محكمة النقض رقم /720/ تاريخ 1979/4/28) مجلة المحامون السورية لعام 1979، ص 426**)). وبعد كلّ المطالبات والاحتجاجات ضدّ الجرائم التي ترتكب باسم الشرف، قام المشرّع السوريّ بتعديل المادة 548 بحيث ألغى العمل بالعذر المحُل من عقوبة القتل، بالدافع الشريف، عندما صدر المرسوم رقم 1 لعام 2011، الذي منح القاتل بالدافع الشريف عذرًا مخففًا على الشكل الآتي:

"يستفيد من العذر المخفف من فاجأ زوجته أو أحد أصوله أو فروعه أو أخوته، في جرم الزنا أو في صلات جنسية فحشاء مع شخص آخر، فأقدم على قتلهما أو إيذائهما أو قتل أو إيذاء أحدهما بغير عمد، وتكون العقوبة خمس سنوات إلى سبع سنوات في القتل".

فعندما يقتل أخٌ أخته أو أبٌ ابنته، أو زوجٌ زوجته، فالحكم يخفّف إلى خمس سنوات. وعلى اعتبار أن الجاني يقوم بجريمته بالاتفاق مع عائلته، فإن العائلة سوف تسقط حقوقها الشخصية عن القاتل، فيحكم الجاني فقط بالحقّ العام، بعد أن يستفيد من الدافع الشريف. مع العلم أن القانون وفق منطوق المواد آنفة الذكر يشترط عنصر المفاجأة والواقع أن كلّ الجرائم التي ترتكب باسم الشرف، تكون جرائم عمد، أي ترتكب الجريمة بعد تدبير وخطة، بدليل القصص المتشابهة التي تروى عن خداع الأهل لابنتهم بعد دعوتها إلى الصلح، في حالات زواج نساء خارج رغبة الأهل وخاصة من طائفة مختلفة، إذ تأتي إليهم سعيدة، وإذ يقتلونها بفظاظة وبرودة أعصاب، وبمباركة واسعة، وبدلاً من إقامة فرح للعروس يفرحون بذبحها كالشاة، ويهنئون بعضهم. أي لا مكان لثورة عنف تفقد الإنسان قدرته على التحكم بسلوكه الجرميّ. هذه الجريمة وأشباهها ماهي إلا القتل العمد الذي يستحق فاعله أقسى العقوبات.

فالقانون نفسه الذي يعطي العذر للجاني في الحالات المذكورة، هو من يشدد عقوبة القتل إلى الإعدام في حال قتل الشخص أحد أصوله أو فروعه قصداً. ويشير ذلك إلى التناقض في القانون، إذ تشدد عقوبة القتل في الجرائم التي تقع على الأصول أو الفروع، بينما في جرائم الشرف يكون القاتل دائماً من أصول المقتولة أو فروعها أو زوجها، وعقوبته مخففة. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على العنف المتأصل في المجتمع تجاه المرأة والنظرة الدونية لها. ومن المؤكد أن الكثير من الأقارب في مجتمعنا يستغلون الإعفاء القانوني من العقاب أو تخفيفه، ليقدموا على قتل المرأة أو جرحها أو إيذائها، نتيجة لدوافع أخرى غير الدافع الشريف. وقد ثبت في كثير من القضايا أن القتل بدافع شريف يتم بناء على معلومات مغلوطة أو ملفقة أو مبالغٍ فيها، وأن القاتل يسارع إلى القتل قبل أن يتحقق من صحة هذه المعلومات، فيذهب دم المرأة هدراً. وتماشياً مع القوانين الدولية والقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ولتوفيق أحكام القانون الوطني مع القانون الدولي بشكل لايتنافى مع مبادئ الشريعة الإسلامية، قرر المشرع السوري إلغاء هذه الجريمة بالقانون رقم 2 لعام 2020.

وبهذه الخطوة تؤكد سورية التوافق مع اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام 1979 التي صادقت عليها، وعليه فإنَّ المشرع السوري وفَّق ما بين الأحكام الوطنية والقانون الدولي. وتعتبر هذه التعديلات خطوة مهمة لإنصاف المرأة وتصويب نظرة المجتمع إليها. فهذه التعديلات تتوافق مع تعزيز قيم المواطنة والتسامح والمساواة بين المرأة والرجل تحت سقف القانون، وبذلك تؤدي إلى نبذ الأفكار المتطرفة وتأكيد أن مفهوم الشرف مرتبط بالرجل والمرأة على حد سواء.

خاتمة:

العنف ضد المرأة مشكلة خطيرة وواسعة الانتشار، وتضر بالأسرة والمجتمعات، وتعزز أشكالاً أخرى من العنف في كل أنحاء المجتمعات. فالعنف انتهاك لحقوق الإنسان مغروسة جذوره في انعدام المساواة في علاقات القوى بين الرجل والمرأة عبر التاريخ. ولاشك أن إدخال الأحكام المتعلقة بالمساواة بين الجنسين في الدساتير الوطنية أو التشريعات الأخرى المقابلة لها، وإزالة الأحكام التمييزية من جميع مجالات القانون، يعززان منع العنف ضد المرأة، ويشكلان ممارسة جيدة، فالقوانين تضع معايير للصحيح والخطأ، وتردع المذنبين باعتقال الجناة ومحاكمتهم ومعاقبتهم، وتوفر الانتصاف للضحايا، وتوفر القوانين للوصول إلى العدالة، وربما تأمر بتخصيص موارد أو إنشاء خدمات للضحايا (الناجيات). غير أن القوانين وحدها ليست كافية، بل تحتاج إلى أن تكون جزءاً من مجهود واسع، يشمل السياسات العمومية والتعليم العمومي والخدمات ومنع العنف. وعليه لابد من توصيات معينة يجب اتباعها في المجتمع، منها :

1_ تثقيف الرجال والنساء والأطفال في موضوع حقوق المرأة، ومسؤولياتهم عن احترام حقوق الآخرين، وتوضيح أن العنف ضد المرأة غير مقبول، وأن القضاء عليه مسؤولية عمومية؛ فمن المهم جداً معرفة المرأة بالقانون وبما يوفره من حماية وقدرة على المطالبة بحقوقها مطالبة فعالة.

2_ ضمان وصول المرأة إلى العدالة والمساواة في حماية القانون، ومنها ضمان حقوق المرأة في الميراث والملكية، والضمان الاجتماعي ضمن سلسلة من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. والأهم ضمان ألا يتمتع مرتكبو العنف ضد المرأة من الإفلات من العقوبة. وهذا ما يستدعي مراجعة القوانين وإصلاحها بصورة دورية. فالإفلات من العقوبة على العنف المرتكب ضد المرأة يُعقِّد آثار العنف كآلية للسيطرة. فعندما تقصِّر الدولة عن مساءلة مرتكبي العنف لا تعزز حصانتهم هذه تبعية النساء المستهدفات بالعنف وعجزهن فقط، وإنما تبعث أيضاً رسالة إلى المجتمع مفادها أن عنف الذكر ضد المرأة شيء مقبول. ونتيجة لذلك يصبح العنف أمراً عادياً.

3_ تدريب الصحافيين وغيرهم من العاملين في وسائط الإعلام، بغية تحسين نوعية التقارير الإعلامية والإسهام في زيادة وعي الجماهير وفهمها لأسباب العنف ضد المرأة وعواقبه. هذا ويمكن أن يكون استخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصال الجديدة كالهاتف الخلوي وشبكة الإنترنت ممارسة جيدة لنشر المعلومات على نطاق واسع.

المصادر والمراجع:

1) الترمانيني عبد السلام (1990)، الوسيط في تاريخ القانون والنظم القانونية، جامعة حلب.

2) أبو البصل علي (2014)، مقالة بعنوان" أركان جرائم الشرف وشروطها" متوفرة على موقع شبكة الألوكة على الرابط التالي:
https://www.alukah.net/sharia/0/72628/#ixzz6Z2y5vxak

3) الجمعية العامة للأمم المتحدة, دراسة متعمقة بشأن جميع أشكال العنف ضد المرأة، تقرير الأمين العام 2006/6/1، ص22.
متواجد على الرابط التالي : (تاريخ الرجوع للرابط 2020/9/23).
https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=484e7a022

4) شيلان محمد (2018)، المعالجة الجنائية للعنف ضد المرأة في نطاق الأسرة: دراسة تحليلية مقارنة (الطبعة الأولى)، القاهرة: المركز العربي للنشر والتوزيع.
5) مجلة المحامون السورية (تصدر عن نقابة المحامون السورية)

1) outlook (2002), Violence Against Women: Effects on Reproductive Health, United States: path organization.
2) Virginie Le Masson, Colette Benoudji, Sandra Sotelo Reyes and others (2017), VIOLENCE AGAINST WOMEN AND GIRLS AND RESILIENCE, London: BRACED Knowledge Manager.
3) World Health Organization (1997), Violence against women Health consequences, Geneva, Switzerland: World Health Organization.

الإسلام والاتهام بالعنف:الواقع المشبوه والتحديات المنتظرة.

Islam and the Accusation of Violence: The Shady Reality and the Challenges Ahead.

د. الحسن بنيعيش

أستاذ باحث وأكاديمي – المملكة المغربية

Dr. Beniaich Al Hassan

Research Professor – Morocco

lamrani.boudnib@gmail.com

ملخص الدراسة:

تقوم الدراسة على فحص أطروحة العنف عبر مداخل مختلفة، لمعرفة الأسباب الذاتية والموضوعية التي تجعل الإسلام في دائرة الاتهام من قبل جهات أجنبية، وتطرح الإشكالية التالية: على أيّة أسس تستند أطروحة اتّهام الإسلام بالعنف والمسلمين بالتطرّف والإرهاب؟ وكيف يُسوّق لشرعنة مجابهة هذا العنف المفترض؟! انطلاقاً من ذلك، تهدف هذه الدراسة إلى محاولة درء الاتهامات الباطلة التي يتّهم بها الإسلام والمسلمون من قبل جهات مغرضة ومناوئة تتخذ من الإسلام عدواً لدوداً، كما تسعى إلى تقديم إجابات عن التحديات من أجل محو الصورة النمطية المشوهة من جهة ثم من أجل النهضة والرقي من جهة أخرى. عموما، ستعتمد هذه الدراسة على المحاور التالية:

1 ـ العنف والمدخل اللغوي والفلسفي والتاريخي.

2 ـ العنف ظاهرة دينية أم ممارسة اجتماعية؟

3 ـ التحديات لرفع تهمة العنف وتحسين الصورة.

4 ـ مخرجات الدراسة.

الكلمات المفتاحية: العنف /الإسلام /الاتّهام /التبرير / المشروعية... إلخ

Abstract:

The study is based on examining the thesis of violence through different approaches, to find out the subjective and objective reasons that make Islam in the circle of accusations by foreign parties, and raise the following problem: On what grounds is the thesis based on accusing Islam of violence and Muslims of extremism and terrorism?

And how is it marketed to legitimize confronting this supposed violence?! Based on that, this study aims to try to ward off the false accusations against which Islam and Muslims are accused by tendentious and hostile parties that take Islam as a formidable enemy, and it also seeks to provide answers to the challenges in order to erase the

distorted stereotype on the one hand and then for the sake of renaissance and progress on the one hand Other.

The following axes are approved:

1- Violence and the linguistic, philosophical and historical approach.

2- Violence, a religious phenomenon or a social practice?

3- Challenges to raise the charge of violence and improve the image.

4- Studyoutcomes.

Keywords : Violence / Islam / Accusation / Justification/ The legitimacy

مقدمة:

ليس للعنف عنوان ولا لون ولا دين ولا جنس.. بيد أنّ جهات كثيرة تتّهم الإسلام بالعنف والإرهاب. فهل تنطلق من مبررات عقلية ومنطقية أم هي مدفوعة بمشاعر الحقد والكراهية والاستعلاء؟ فما العنف في الأدبيات اللغوية؟ وما أهم التصورات الفلسفية حوله؟ وكيف تجلى عبر التاريخ البشري؟ ولماذا يراد تخويف الناس من الإسلام والمسلمين؟ وما واجب المسلمين لمحو الصورة القاتمة عنهم؟ ..

أولا: ـ العنف والمدخل اللغوي والفلسفي والتاريخي...

جاء في (مقاييس اللغة) لأحمد بن فارس (ت 395هـ) في كتاب العين مادة (عنف): العين والنون والفاء أصل صحيح يدلّ على خلاف الرفق. قال الخليل: العُنْف: ضد الرّفق. تقول: عَنُفَ يعنُف عُنْفاً فهو عنيف: إذا لم يرفُق في أمره. وأعنفته أنا. ويقال: اعتنفْت الشيء: إذا كرهتَه ووجدت له عُنْفاً عليك ومشقة. ومن الباب: التعنيف، وهو التشديد في اللوم... **(ابن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، طبعة 1429هـ / 2008م، ص 614)**.

عنف: العُنف: الخُرق بالأمر وقلّة الرفق به، وهو ضد الرفق. عنُف به وعليه يعنُفُ عنفاً وعنافة وأعنفه وعنّفه تعنيفاً، وهو عنيفٌ إذا لم يكن رفيقاً في أمره. واعتنف الأمر: أخذه بعنف. وفي الحديث: «إنّ الله تعالى يعطي على الرِّفق ما لا يعطي على العنف»؛ هو، بالضم، الشدّة والمشقة، وكلّ ما في الرفق من الخير ففي العنف من الشر مثله. **(ابن منظور، لسان العرب، ص 494، مادة "عنف")**.

وقد يكون العنف بطريقة رمزية تفتح كلّ أبواب الغواية ومسارب الفتنة والضلال على مصراعيها، كالممارسات الشنيعة التي تفنّن فيها اليهود عبر تاريخ الإسلام عندما اجتهدوا في الدسّ وحشر كتب التفسير والتاريخ واللغة والأدب.. بسموم وأكاذيب وترهات جعلت بعض أعلام وقادة المسلمين بين محبّ هائم يجعلهم في مصاف الملائكة الكرام، وبين قالٍ بغيض ينزل بهم إلى درك الشياطين الأباليس.

ويجري في فلك العنف مصطلحات من قبيل التسلّط والهيمنة والسيطرة والتّحكّم...

يتوصّل ممّا تقدّم أن ما خرج من مجال الرفق واللين، دخل في دائرة العنف والتّشدد. والنفس البشرية ميّالة بالفطرة نحو حب الخير والرفق، كارهة للشرّ وما كان في دائرته مثل العنف. غير أنّ بعض الطروحات الفلسفية ترى أن العنف فطري غريزي يربط الإنسان ويعود به إلى النوع الحيواني، فقد يتخذ المعنِّف غطاء وذريعة النزعة العدوانية، فيتحرك نحو إثارة الحروب وسفك الدماء، ما يصل إلى حدّ التطهير العرقي والإبادة الجماعية. يرى ماكس فيبر في العنف ـ عنف الدولة ـ أمراً مشروعاً قصد مواجهة الاضطرابات الاجتماعية، ومن أجل استتباب الأمن؛ إنّه عنف منظم بقوانين وإجراءات دستورية صارمة. ويؤكد ماكيافللي على كون جميع الوسائل مشروعة لتحقيق غايات

رجل الدولة، وهو الصفة المميّزة لسلطة الدولة. ولا شك أن نتوءات العنف تبرز بشكل جليّ مع الدول ذات النزوعات الشمولية الاستبدادية.

ويرى التصور الماركسي العنفَ مرحلة أساسية في التاريخ، إنّها مرحلة الصراع الطبقي بوصفه علامة على الحالة الاجتماعية التي أفسدها الاستئثار بوسائل الإنتاج.

وعلى افتراض أن ثمّة مشروعية للعنف أو ما يبرر تعاطيه وممارسته، فإنّ الأمر يطرح صعوبات بالغة بالنظر إلى النتائج والآثار المدمرة التي تترتب عليه، وأيّاً كان حجم هذا العنف فهو يتعارض ـ بالضرورة ـ وبشكل كليّ مع قيم الحرية والكرامة والعدل والحق...؛ بل هو تهديد وتقويض لكل قيمة إنسانية، بالتالي يكون بناء دولة الحق والقانون مطلباً عسيراً وطموحاً مؤجّلا.

إن دائرة العنف اتسعت لتتجاوز المحيط الأسري والمدرسي والمجتمعي إلى حروب بيولوجية تأتي على الأخضر واليابس. فالأخطر من العنف في حدّ ذاته، عندما يتحول إلى عقيدة، ولما تراق الدماء تحت مظلته، يدّعي منفذوه أنّهم قدّموا أعمالاً بطولية تستحقّ المباركة والتثمين. فلن ينسى التاريخ ما جرى من مجازر لمسلمي مقدونيا من طرف الصليبيين البلغار، وما يجري للبوسنيين من قبل الصرب والكروات، وشلالات الدماء بأرض فلسطين تحت ذريعة الدفاع عن النفس في مواجهة أطفال وشيوخ ونساء عُزّل.. الشيء الذي يستلزم الإعلاء من قيم التفكير والحوار والتفاهم.

بعد المرور من مآزق الحربين الكونيتين المدمّرتين والحرب الباردة، تحدّرنا إلى زمن العولمة والأحادية في قيادة العالم "مع هيمنة مركب صهيوني أمريكي رأسمالي، يتمتّع بقوة مالية واقتصادية وإعلامية وعسكرية ضاربة، ويتحكّم في مختلف مؤسسات القرار الدولية من مجلس الأمن إلى المنظمة العالمية للتجارة، مروراً بصندوق النقد والبنك الدوليين، التي يسخرها لخدمة مصالحه وممارسة غطرسته وجبروته على كلّ ضعيف..." (**أبو ثور، الخطاب الإسلامي المعاصر وإنجاز البديل الحضاري، كتاب الكلمة، مستقبل الثقافة الإسلامية في ظل ثورة المعلومات وتحديات العولمة، 2007م، ص 191**).

وقد يتشكل العنف من منطلق فكر الاستعلاء والاستقواء، أو مع المخاوف الأمنية التي تشكل هاجساً يومياً ـ كما هو حال الكيان الإسرائيلي ـ فيجد في العدوان وممارسة العنف تأكيداً لقوته، ودعماً لأمنه ...وعنفاً مشروعاً موجّهُه في ذلك زعمه أنّه صاحب الأرض وليس مغتصباً لها. ومع التمركز على الذات والإعلاء من الهوية بموازاة مع إقصاء الهويات الأخرى، تتقوى نزعة العنف والميول العدوانية "والواقع أن كثيراً من النزعات والأعمال الوحشية في العالم تتغذى على وهم هوية متفردة لا اختيار فيها. وفن بناء الكراهية يأخذ شكل إثارة القوى السحرية لهوية مزعومة السيادة والهيمنة تحجب كلّ الانتماءات الأخرى، وعندما تعطي هذه الهوية شكلاً ملائماً ميّالاً للقتال، يمكن أيضاً أن تهزم أي تعاطف إنساني أو مشاعر شفقة فطرية قد تكون موجودة في نفوسنا بشكل طبيعي. والنتيجة يمكن أن تكون عنفاً عارماً مصنوعاً داخل الوطن، أو إرهاباً وعنفاً مراوغاً ومدبراً على مستوى كوكبي" (**صن، أمارتيا، الهوية والعنف . وهم المصير الحتمي، مجلة عالم المعرفة، عدد 352، يونيو 2008، ص12/11**)؛ الشيء الذي جعل مجموعة من القيم المجتمعية والحضارية تتوارى في مقابل بروز المصالح المادية وتقدّم مفهوم الثورة في العلاقات بين الدول والشعوب. فلم يعد من خطر يتهدّد البشرية ـ حسب زعم الغرب ـ أكثر من العربية والإسلام؛ العدو الجديد الذي وجب مواجهته والتصدي له بصرامة وحزم."تعتبر سياسة التخويف من الإسلام أنجع السبل لتحقيق الأهداف المرسومة لمجابهة هذا العدو الجديد ومقاومته، وهذه السياسة الجديدة التي تفتقت عنها أذهان الغربيين لها آلياتها ومناهجها... إن التغطية الإعلامية للإسلام في الغرب ترتبط في جميع مراحلها وخطواتها بالتعمية والتمويه مما يعتبر إفرازاً للأدلجة وغياب إرادة المعرفة، إذ لم يكن استهداف الحقيقة يوما ما غاية الإعلام الغربي في تغطيته للإسلام، فهو لا يريد الاستئناس بالمرجعية الأصيلة التي تؤرخ لهذا الدين وتبين حقيقته وطبيعة مبادئه وقيمه.." (**عزوزي حسن، الغرب وسياسة التخويف من الإسلام، 2002، ص 15**).

إنها لعبة مكشوفة للمصالح والأهداف الاستراتيجية التي تسعى نحو تكريس مزيد من التبعية، والإبقاء على مسافة الأمان بين الدول الصناعية الكبرى وبين الدول الثالثية التي تجرّ ذيول التخلف والجهل والحروب والفقر وكل الخيبات والمآسي، حتى لا تقوم لها قائمة.

إن الإعلام والصحافة بكل أنواعها والتي تتحامل كثيراً على الإسلام توغل في تشويه المسلمين مع غير قليل من الازدراء والتضليل والتقزيم بشكل مستفز للمشاعر ومقزّز للأذواق؛ يصورون المسلم مصدر تهديد وترويع دائم لحياة الناس والأبرياء والعزّل منهم خاصة، وأنّ دينه ومعتقده معين فياض لتفريخ العنف والإرهاب، وبذاك تصير هذه المادة الإعلامية مغرضة ومضللة، تتخذ الإسلام بعبعاً تخيف به، حتى شاع في الأوساط الغربية مصطلح (**الإسلاموفوبيا**). يقول أحد الباحثين المغاربة: "هناك من جهة أخرى أسباب عديدة تدفع الغرب لكي يلتجئ إلى سياسة التخويف من الإسلام، فانهيار المعسكر الشيوعي الذي كان يشكل العدو الرئيسي للمعسكر الغربي جعل هذا الأخير لا يقوى على الاستمرارية والتلاحم وإثبات الوجود والقوة إلا عن طريق إيجاد عدو آخر بديل رشّح الإسلام لكي يلعب دوره. ولا ننسى من جهة ثانية ما ينضجه بعض الخبراء الاستراتيجيين في أمريكا وأوروبا من تقارير جيو سياسية تحمل في طياتها نذر التخويف من الإسلام كدين كاسح وجارف يهدّد أمن المنظومة الغربية بكل تجلياتها وإفرازاتها، وبعض التقارير تمخضت عنها نظريات موغلة في التشاؤم والتحذير من خطورة الإسلام واعتباره أحد طرفي الصدام الحضاري في العقود القليلة المقبلة" (**عزوزي حسن، الغرب وسياسة التخويف من الإسلام، 2002، ص 6**).

وتتكاثف الجهود من طرف جميع الأنظمة المعادية للإسلام، فتتحرك القوى العلمانية والمتصهينة لدعم الغلو الديني إمعاناً في تشويه صورة الإسلام الحقيقية " وتهميش القوى الإسلامية الوسطية والمعتدلة، التي تراها الخطر الحقيقي عليها. والهدف الأبعد هو تبرير سياساتها العدوانية على العالم الإسلامي هيمنة وغزواً وتغريباً. وذلك عن طريق الصناعة الاستخباراتية والإعلامية الماهرة في تحقيق أهدافها الاستراتيجية ... بل لا تتورع هذه الأنظمة عن تمويل التوجهات المتطرفة سرّاً، وعن اختراقها أمنياً لدفعها لأعمال عنف، تحت مسمى الجهاد، إمعاناً في تحقيق أهدافها التدميرية" (**الإدريسي أبو زيد ، الغلو في الدين . المظاهر والأسباب، 2010، ص 75**). الشيء الذي يلزم معه إيضاح مدى تهافت وبطلان هذه الصورة القاتمة عن الإسلام والمسلمين.

لكل ذلك لم يكن من المستغرب أن يُتخذ العنف والإرهاب قناعاً يتم اللجوء إليه لضرب كلّ مقاومة وجميع الممانعين، مع أنّ الإسلام ليس دين إرهاب ولن يكون. انظر إلى أدب الحرب في الإسلام " فإذا قامت الحرب كان علينا أن لا ننسى مبادئنا، فنقسو ونفسد ونظلم وننشر الخراب والدمار.. كلا. فالحرب الإنسانية الخالصة لله يجب أن تظلّ إنسانية في وسائلها وعند اشتداد وطيسها. ومن هنا جاءت الوصايا التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ: "لا تمثّلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكله، وسوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له" (**السباعي، من روائع حضارتنا، بدون تاريخ، ص 151**). وهذه بعض من وصايا أبي بكر الصديق رضي الله عنه لجيش أسامة، تتجلّى فيها كل قمم الإنسانية والأدب والمدنية والتحضر حتى في مقام يتطلب القوة والعنف والبطش والتنكيل، ردّاً للاعتبار وانتقاماً من العدو...

إنّ شدة وبأس زعماء الحروب والمعارك أثناء الفتوحات الإسلامية لا ينبغي أن تختزل وجهاً حضارياً ناصعاً في عنف المواجهات واعتبار الإسلام بذاك مصدر بطش وسفك دماء، وهو الدين الذي لا يسمح بقتل حيوان أو كبت حريته (قصة المرأة التي دخلت النار في هرة حبستها، ولم تفسح لها المجال للأكل من خشاش الأرض).

وفي المقابل نجد تاريخاً دموياً للكثير من الحضارات. ويكفي المتبصّر أن يلقي لمحة سريعة حول الحروب الصليبية ومراكز الاستشراق وما خلّفته الدوائر الاستعمارية.. التي حرّكتها دوافع اقتصادية نهبوية تخريبية عنصرية بئيسة "فربّما تكون أكثر القارات بلاء في القرن الماضي، خاصة في النصف الثاني منه، هي إفريقيا. فنحو أواسط القرن جاء الختام الرسمي للإمبراطوريات . البريطانية والفرنسية والبرتغالية

والبلجيكية . بآمال قوية بتطورات ديموقراطية في إفريقيا. وبدلاً من ذلك سرعان ما وقعت المنطقة بكاملها فريسة النظم الاستبدادية والعسكرية، وانهيار للنظام المدني والخدمات التعليمية والصحية، وانفجار حقيقي للصراعات المحلية، والنزاع الإقليمي، والحروب الأهلية" **(صن، أمارتيا، الهوية والعنف . وهم المصير الحتمي، 2008، ص 102)**.

وارتباطاً بما سلف، برز على السطح مفاهيم من قبيل: "الإسلام السياسي" "الإسلام المعتدل" "الإسلام المتطرف" إسلام على المقاس.. وهل الإسلام إلا ما خطّه النص الإلهي الثابت والكامل ﴿**اليومَ أكملتُ لكم دينَكم وأتْممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلامَ ديناً﴾ سورة المائدة: 4**. وقال صلى الله عليه وسلّم: (تركتم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك...) رواه ابن ماجة، وصحّحه الألباني.

صحيح هناك تنظيمات متطرّفة تحتكم إلى قوة الحديد والنار وإهراق شلالات الدماء؛ ولكن ما أبعدها عن حقيقة الدين الإسلامي الحنيف.. ثمّ من صنعها؟ وفي أي الدوائر انتعشت وتمّ تمويلها وتسليحها؟؟! هكذا فكلّ تطرف ديني يعتبر ممهّداً للعنف والإرهاب ممعناً فيه.

إن الدخول في الإسلام وإعلاء رايته لا يكون إلا على أساس من الاقتناع والتصديق، وعن طواعية واختيار، وليس تحت حدّ السيف كما يزعم المبطلون؛ وآية ذلك اعتناق الكثير من العلماء والمفكرين والعقلاء له من دون وسائط، خبروا عن طريق النص والتاريخ والواقع صفاءه ونقاء فطرته. يقول الشاعر:

ورحّب الناس بالإسْلامِ حينَ رأوا أنّ الإخاءَ وأنَّ العدلَ مغزاهُ.

كيف لا وهو دين الرحمة والسماحة... قال تعالى: ﴿ **وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ سورةالأنبياء: 106**، وقال أيضاً: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظّاً غليظاً لانفضّوا من حولك﴾ سورة آل عمران: 159**.

إنّ الإسلام وانطلاقاً من مبادئه السمحة، أبعدَ الناسَ عن عبية الجاهلية وعصبيتها، فالتأموا في بوتقة العقيدة التي غرست في نفوس المسلمين كلّ معاني العزّة والشرف والأنفة والسؤدد مقرونة بمفاهيم الرحمة والعدل والإخاء. أليس تحت رايته الغراء ودوحته الوارفة المنيفة استظل عمر بن الخطاب القرشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي وبلال الحبشي وآخرون كُثر...

ولي أن أؤكدّ في كثير من الفخر أنّه لا توجد سماحة في الأرض بمثل سماحة الإسلام ويسره. يقول غوستاف لوبون: "فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا ديناً سمحاً مثل دينهم" **(لوبون غوستاف، حضارة العرب، بدون تاريخ، ص 7)**.

من هنا لابد من التمييز بين الإسلام ديناً صحيحاً وقويماً، وما يأتيه بعضٌ ممن يدّعي ويزعم الانتساب جهلاً إلى هذا الدين.

إنّ الانتقال من المرجعية الدينية إلى المرجعية المدنية مقبول في الغرب، نظراً لفساد الدين والتديّن تحريفاً، تشويهاً وتزيّداً..، بينما الإسلام شريعة حكيمة وحياة رغيدة ديناً ودنيا. لكن المأزق الذي يسقط فيه الكثيرون ممن لا يتبصرون أنّهم لا يميزون في التراث الإسلامي بين نتاج الفكر التشريعي أو الفقهي وبين نتاج الفكر الكلامي والفلسفي والأخلاقي. بين النص المقدّس " الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه" وبين الاجتهادات الفقهية . التي وجب أن تواكب اختلافات ومستجدّات الأزمنة والأمكنة والسياقات الاجتماعية والتاريخية والحضارية... . ما يجعلها نسبية غير مطلقة، لا ينبغي تقديسها حتى تصير الأصل والقاعدة، إن هي محض اجتهاد فقط، قد يصيب صاحبه وقد يخطئ.

وهناك من شوّه بعمله وسلوكه رفعة الإسلام وسموه، فمهّد السبيل لدعاة الإلحاد والمروق لمهاجمة الدين والطعن فيه. وذاك من قبيل محاربة الحق بالأوهام والأباطيل. وما يجري في المجتمعات الإسلامية في واقع الناس أو في ما مضى من التاريخ من فسوق ومجون ومخالفات، فهو من سلوكهم وانحرافهم وزيغهم عن طريق الرشاد، ومن صميم أهوائهم، وحاشا لدين الله أن يتّبع أهواء البشرية!

ثانيا: العنف ظاهرة دينية أم ممارسة اجتماعية؟

لا جدال في كون العنف ممارسة تصدر عن أفراد كما تصدر عن جماعات، غير أن المثير للتساؤل: هل هذه الممارسة فطرية أم مكتسبة؟ ثم هل تغذيها تعاليم باسم الدين أم هي انحرافات اجتماعية لا علاقة لها بالطقوس الدينية؟

قد "يتوافق العنف مع المعتقدات، التي تعتمد على الخطاب والممارسات الاجتماعية الناجمة عن سوء التكيف مع الصدمة، مثل المساواة بين الغضب والعنف. ويفسح الخطاب الثقافي المجال أمام تعبيرات أكثر دقة وحنكة عن العاطفة والتوجهات نحو العمل الأخلاقي، الذي يعتمد على الاحترام والثقة؛ مما يعيد العنف من السمة الفطرية إلى السلوك المكتسب. ويعني فصل العنف عن الغضب أن نفهم الغضب بوصفه عاطفة، والعنف بوصفه سلوكاً مكتسباً، وأحد السبل في التعبير عن الغضب" (**ويتمر باربرا، الأنماط الثقافية للعنف، 2007، ص 15**).

إنّ النظر إلى الإسلام والمسلمين بمرآة العنف وداخل دائرته، مردّه إلى الذات والموضوع في آن: ذات ناعقة متنطّعة استمرأت التطرف والغلو والتشدد، فاتخذته شرعة ومنهاجاً "ولكن أفراداً من المسلمين . من شرق وغرب . يفهمون الإسلام فهماً سقيماً ويضعون أحكامه وشرائعه في غير مواضعها فيضلون عن سبيل الحق ويزيغون عن المحجة البيضاء، ويحسبون أنهم مهتدون فلا يتحرجون من القتل بغير حق، ولا يتأثمون من إخافة الناس في بلادهم الإسلامية وفي غيرها من البلاد، لكونهم يرون أنفسهم مجاهدين في سبيل الله، فينبغي أن لا يخافوا في الله لومة لائم، ﴿**وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون**﴾ وكانوا بصنيعهم هذا سبباً في جرّ تهمة الإرهاب على كافة المسلمين، فكلما وقعت واقعة إجرامية في جهة الأرض التصقت بالمسلمين، ووصفوا بأنهم إرهابيون" (**الزمزمي عبد الباري، السلفية والإرهاب، 2006، ص 81/80**).

وموضوع برّر لنفسه كلّ عدوان، وسوّغ كلّ منهج لضرب القضايا الجوهرية لأمة الإسلام، متخذاً لذلك ترسانة من النظم ومجموعة من القوانين يشرعن بها سياسة التجهيل والتشويه والتقتيل والإبادة ..في تفنّن سافر. يقول الشاعر:

أنّي اتّجهتَ إلى الإسلامِ في بلـــدٍ تجدهُ كالطيرِ مقصوصاً جناحاهُ

ويقول آخر:

أ نرتضي العيْشَ والإسلامُ في قفصٍ تُنمى لهُ تهمُ الإرهابِ توهيــنا؟

وكيفَ نمضي نهارَ العمرِ في لعــبٍ والدّينُ تغتالُهُ سبعون سكيــنا؟!

فهل لابد أن يكون لبوس العنف والإرهاب إسلامياً فقط؟!

ممكن جدّا، فقد يجد الطاعن في دين الإسلام أكثر من شرخ أو صدع يتسلّل من خلاله لوادا، مثل التعصب الأعمى لمذهب أو فرقة أو نحلة ... سيما ما يصدر من غلاة بعض التيارات الدينية والمذاهب الفكرية تصل إلى حدّ التقتيل أو التكفير والرمي بالزندقة والإلحاد .. مدفوعة بوهم هوية متفردة ونمط فكري ومذهبي مطلق. هذا الانشقاق في البيت الداخلي للمسلمين، جعلهم لقمة سائغة في فم عدوهم، بدل أن يكونوا شوكة دامية في حلقه. " وهناك نوع آخر من علمائنا يدركون موقف الفكر الحديث من قضية الدين. ولكنهم لشدة تأثرهم بالفكر الحديث، يرون أن كل ما توصل إليه أئمة الغرب يعدّ من المسلمات العلمية، ومن ثم تقتصر بطولتهم على إثبات أن هذه النظريات، التي سلّم بها علماء الغرب، هي نفس ما ورد في القرآن الكريم، وكتب الأحاديث الأخرى. وهذه الطريقة في التطبيق والتوفيق بين الإسلام وغيره، هي نفس الطريقة التي تتبعها شعوب الحضارات المقهورة تجاه الحضارات القاهرة. وأية نظرية تقدم على هذا النحو، يمكنها أن تكون تابعة، ولكنها لا يمكن أن تكون رائدة! ولو خيل إلى أحدنا أنه يستطيع أن يغير مجال الفكر في العالم بمثل هذه

المحاولات التوفيقية، ليشرق على البشرية نور الحق، فهو هائم ولا شك في عالم خيالي، لا يمت إلى الحقائق بسبب.. فإن تغيير الأفكار والمعتقدات لا يأتي من طريق التلفيق، بل عن طريق الثورة الفكرية" (**خان وحيد الدين، الإسلام يتحدى، 1979م، ص 20**).

بالتالي ينبغي عقد نظرة شمولية عميقة تتمّ فيها مراعاة ما في النصوص والاجتهادات الفقهية من عموم وخصوص، حقيقة ومجاز، وأسباب النزول والسياق الواقعي والتاريخي...؛ فكلّ نظرة تجزيئية تبسيطية سطحية تكون بعيدة عن الحقيقة مجانبة لها. "وأخطر مظاهر هذه الأحادية التبسيطية المخلّة، العجز عن التمييز بين النص الإلهي والفُهوم البشرية النسبية والمختلفة والمشروعة المؤسسة لفقه هذا النص، وإلغاء كل الاعتبارات المنهجية والأصولية والمقاصدية والاستيعابية لهذا النص. ينجم عن هذا تماهٍ مطبق بين فهم الغلاة ومراد الشارع، يفضي لاحتكار مطلق للحقيقة، ليس بعده إلا الكفر أو الضلال" (**الإدريسي أبو زيد، الغلو في الدين ـ المظاهر والأسباب، 2010، ص 19**).

كل ذلك يقتضي تجديد الفقه الإسلامي، وتقنينه بطريقة تقبل التطبيق والممارسة مراعاةً لأصول الدين وفهماً عميقاً لواقع الناس والمجتمعات الإسلامية المعاصرة، حيث "إن التراث الفقهي الضخم الذي هو اليوم بين أيدي المسلمين ليحتاج إلى مراجعة جذرية، تقوم على منهجية رد كل فروعه إلى كلياته الشرعية ومقاصده العليا" (**الكتاني محمد، منظومة القيم المرجعية في الإسلام، 2011، ص 167**).

يضاف إلى ذلك أن عدّة مفاهيم يقع فيها الخلط والتمويه. "خلط فظيع بين التوحيد والكهنوت، الإيمان والخرافة، الجهاد والإرهاب، العقل والإلحاد، التدين والتطرف، الالتزام والتحجر، الاختلاف والخلاف، الهوية والإقصاء. ويعجز عجزاً فاحشاً عن الجمع بين العقل والنقل، النص والفهم، الوحي والتراث، الماضي والحاضر، الشورى والطاعة، الشرع والواقع. فتكون النتيجة أحكاماً شوهاء، واستنتاجات غريبة ومواقف متشنجة سرعان ما قد تجد طريقها إلى العنف الدموي وتصبح فريسة التوظيف الإعلامي والعلماني المحلي والأجنبي والمخابراتي بل والصهيوني الأمريكي" (**الإدريسي أبو زيد، الغلو في الدين ـ المظاهر والأسباب، 2010، ص 19**).

فكيف السبيل لتحسين هذه الصورة البئيسة؟ وما التحدي الذي ينبغي رفعه؟

ثالثا: التحديات لرفع تهمة العنف وتحسين الصورة:

أمام هذا الوضع البئيس للمسلمين والصورة المشوهة للإسلام، يجدر بنا أن نرفع من وتيرة العمل الجاد والدؤوب، ونعي مختلف التحديات وعلى رأسها التحدي الحضاري؛ فالعالم ـ اليوم ـ يعرف مدّاً حضارياً متسارعاً، لا ينبغي أن نقف منه موقف المتفرج والضعيف الذي يركن دائماً إلى تبرير فشله، ويتعلّق بدواليب الاستهلاك في ارتباط مخيفٍ ومُخزٍ بما يتفضّل به علينا الآخر؛ علماً أنّنا لا نشكو نقصاً في العقول والأدمغة، بل لدينا رأسمال بشري ضخم جدّا ينتظر حسن تفعيله. فأين الخلل؟

لاشك " إن المسلمين في العصور الأخيرة قد أخذ منهم الغرب زمام قيادة العالم، وحاربهم في دينهم وأموالهم وأعراضهم حرباً شديداً، واعترتهم فترة من النوم والجمود والجهل.. ولكن ذلك كله لم يكن بسبب دينهم بل بسبب انصرافهم عن تعاليمه، ومجاراتهم للغرب وحضارته في كل شيء، وخصوماتهم بعضهم لبعض. ولأسباب أخرى لا تخفى على أحد اليوم.. والشيء الوحيد الذي يمكن أن يعيد القوة والسيادة إلى أمم الإسلام هو عودتهم إلى دينهم، ورجوعهم إلى حضارتهم وتاريخهم وتراثهم، وإقبالهم على تربية أبنائهم تربية إسلامية صحيحة" (**خفاجي محمد عبد المنعم، الاقتصاد الإسلامي، 1990م، ص 21**).

وتحت التحدي الحضاري، يكمن التحدي العلمي الذي يطرح معه الأسئلة العميقة: ما واقع وآفاق البحث العلمي في البلاد العربية والإسلامية؟ وكم هي معدلات الإنفاق على هذا القطاع الحيوي؟ ولماذا لم تغير الإصلاحاتُ المتعددة والمتواترة الوجهَ الشاحب للتعليم؟!

إن المسلم سفير لدينه ووطنه، ينبغي أن يمثّلهما في سلوكه خير تمثيل، بإشاعة مبادئ الرحمة والتسامح والحوار والجدل بالتي هي أحسن... دون الدخول في مواجهات مع الآخر تجر إلى كثير من العنف واللاتواصل..

وتأسيساً على ذلك، يلح بعض حكماء العالم على ضرورة تحويل صدام وصراع الحضارات والأديان إلى حوار بناء؛ تقليصاً لدوائر الانحياز والتعصب لنوع أو جنس أو لغة أو دين أو مذهب فكري.. لوقف ـ أو على الأقل ـ كبح جماح العنف الدموي المستشري في العديد من دول العالم.

وإن من شأن العودة إلى الأصولية أو السلفية بمفهومها الصحيح والدقيق الرامي إلى العودة لأصول الدين ومصادر التشريع في صفاء نبعها وطهارة منطلقاتها ونبل مقاصدها ومراميها؛ أن يصحح النظرة للإسلام والمسلمين عقيدة، عبادة وسلوكاً قويماً ومعاملات على هدي النبوة. أو لم يكن محمد صلى الله عليه وسلم قرآناً يمشي؟

الإسلام شريعة وحياة. قال تعالى: ﴿ **وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليكَ ولا تبغِ الفسادّ في الأرضِ إنّ الله لا يحبّ المفسدين** ﴾ **(القصص:77)**.

وخير مثال على الوسطية في هذا الدين، الدعوة إلى ضرورة تحقيق التوازن بين مطالب الدنيا ومطالب الآخرة (مطالب الجسد ومطالب الروح) قصة الرهط الذي أتى بيوت رسول الله عليه السلام، وقد تقالّوا عبادته لما سألوا عنها. فبينما أحدهم يصلي الليل أبداً ولا ينام، وآخر يصوم الدهر أبداً ولا يفطر، وثالث يعتزل النساء ولا يتزوج البتة. قال الحبيب صلى الله عليه وسلّم في ما رواه أنس رضي الله عنه: (... أما والله إنّي لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء؛ فمن رغب عن سنتي فليس مني) متفق عليه. وهو أقوم الهدي وأكمله، ومنهج صحيح في الاعتدال والاستقامة.. ولذلك هلك المتنطعون!

رابعا: مخرجات الدراسة:

وتخلص دراسة هذا الموضوع ـ الشائك الشائق ـ إلى البيانات والاقتضاءات التالية:

1. عقد سلسلة من الندوات والمحاضرات والمؤتمرات تبحث بعمق أسس العلاقة بين الإسلام والغرب بعيداً عن أساليب الإقصاء والنزعات الاستشراقية البغيضة، قصد تصحيح الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين ومحو آثار الصدام والصراع الذي تغذيه المصالح الاقتصادية ومنطلقات العنصرية والكراهية، وكذلك حفز مراكز القرار على بناء صرح مجتمعات تنموية ديمقراطية حداثية تعلي من قيمة الإنسان عقلاً وفكراً متمسكة بالجذور الحضارية أسّاً صلباً.

2 ـ علينا ـ نحن ـ المسلمين ـ أن ننشغل بالقضايا الجوهرية الكبرى كالتعليم والتنمية، وتأسيس قاعدة حضارية، تنطلق من تأثيل حضارة ساطعة ومدنية نيّرة لم يكن للبشرية سابق عهد بها، حملت إلى العالم لواء الأمن والرخاء والسلام والعدل والإخاء.. والسعي نحو وقف النزيف الداخلي للأمة الناجم عن كثرة الصراعات والتطاحنات والنزاعات والانقسامات الطائفية التي تتغذى بنسغ العنف والعنف المضاد، ترقّباً لغد أفضل ومستقبل آمن.

3 ـ ينبغي ألا تهتزّ ثقتنا في تراثنا الحضاري الزاخر، وأن نحسن فهم تعاليم ديننا الحنيف وتنزيل أحكامه تنزيلاً سليماً؛ لأنّ المشكل ليس في النص الديني بحدّ ذاته، بل في ما يترتب عليه من تحليل أو تأويل أو اجتهاد يكون أحياناً مشوباً بفهم خاطئ أو تقصير..

4 ـ تغليب منطق الحوار والمجادلة بالتي هي أحسن، قصد بيان حقيقة رسالة الإسلام ودعوته للتسامح والفضيلة وجميع مكارم الأخلاق والقيم الإنسانية المثلى؛ فصور التعايش في الإسلام تاريخاً وواقعاً أكثر من أن تحصى تعاوناً، انفتاحاً، تواصلاً وتفاهماً...

5 ـ التوسيع من مناخ الحرية والديمقراطية والتعددية الثقافية لجعل الأجناس المختلفة الأصول والمشارب تشعر بأنّها في وطن واحد.

6 . تجفيف كلّ منابع الكراهية والعدوان وبناء علاقة متينة تقوم على وحدة وأصل العنصر الإنساني، مساهمة في تطوير العلاقة بين الأنا والآخر لتتخذ بعداً تواصلياً ناجحاً وسليماً.

7 . العمل على الانفتاح على الآخرين، مع الحفاظ على الخصوصيات التاريخية والحضارية، وتأكيد الهوية والدفاع عنها في مواجهة تهمة الإرهاب التي تكتنف العلاقة مع الغرب، الذي شاع لديه وتأصّل الخوفُ من الإسلام إلى درجة اختزل فيها المسلمَ في صورة نمطية مشوهة.

8 . لابد من التسليم بالضرورة أنّ الهويات متعدّدة وستظلّ كذلك، اعتباراً لاستحالة التطابق بينها تطابقاً تامّاً أو جزئياً رغم سعي تيار العولمة الحثيث في اتجاه خلق نسخ متشابهة، وبناء نمط لمجتمع بشري مقولب تنمحي فيه الهويات والقوميات والتوجهات القطرية والإقليمية..

9 . على الجامعات ومراكز الأبحاث والدراسات أن تفعّل دورها بخصوص فهم وتحليل المتغيرات الثقافية والجيو-استراتيجية التي تحيط بالدولة القطرية وبالأمّة جمعاء؛ وهو مبدئياً وظيفتها التي لا محيد عنها.

10 . إنّ العالم اليوم . أكثر من أي وقت مضى . في حاجة ماسة إلى بناء الإنسان فرداً وجماعات، يتعمّق الوعي لديه بالقيم المثالية والخالدة كالحرية والعدالة الاجتماعية، والتحرك العاجل نحو تحقيق سلام وأمن لازمين بنفس القدر الذي قاد الكثيرين في اتجاه العنف والعنف المضاد وإراقة دماء زكية وإزهاق أرواح بشرية بريئة.

وفوق كلّ هذه التوصيات، فالإسلام منظومة متكاملة عقيدة، شريعة وسلوكاً، وهو دين عام للناس جميعاً مهما اختلفت أجناسهم وألوانهم وألسنتهم... قال تعالى: ﴿**وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ **سورة سبأ:28**. يضعهم على قاعدة صلبة من حرية المعتقد والإيمان طواعية واختياراً واقتناعاً عقلياً ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغيّ**﴾ **سورة البقرة:255**.

تشكّل هذه الآيات . وغيرها كثير جدّاً دليلاً قويّاً على الرحمة واللين والرفق والسماحة والأخوة الإنسانية، حيث لا سبيل للعنف والكراهية والعدوان.. إلا من صنع ذلك من تلقاء نفسه أو تحت تأطير تيارات ظلامية بعيدة كل البعد عن تعاليم الدين الإسلامي الحنيف.

المصادر و المراجع:

*القرآن الكريم برواية ورش لقراءة نافع.

الكتب:

1) ابن فارس بن زكريا، أحمد أبو الحسين، (1429هـ / 2008م)، مقاييس اللغة، راجعه وعلّق عليه أنس محمد الشامي، القاهرة، دار الحديث.
2) ابن منظور، (بدون تاريخ)، لسان العرب، تحقيق ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد، القاهرة، دار التوفيقية للتراث.
3) 3 . الإدريسي، أبو زيد المقرئ، (2010)، الغلو في الدين . المظاهر والأسباب، منشورات الزمن.
4) خان، وحيد الدين، (1399هـ/1979م)، الإسلام يتحدى، تعريب ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق دكتور عبد الصبور شاهين،، ط 3، دار البحوث العلمية.
5) خفاجي، محمد عبد المنعم، (1410هـ/1990م)، الاقتصاد الإسلامي، ط 1، بيروت، دار الجيل.
6) الزمزمي، عبد الباري، (2006)، السلفية والإرهاب، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة.

7) السباعي، مصطفى، (بدون تاريخ)، من روائع حضارتنا، القاهرة، دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع.
8) عزوزي، حسن، (2002)، الغرب وسياسة التخويف من الإسلام، سلسلة "اخترت لكم"، منشورات ألوان مغربية، ط 1، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة.
9) الكتاني، محمد، (2011)، منظومة القيم المرجعية في الإسلام، الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر.
10)لوبون، غوستاف، (2017)، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، عصير الكتب للنشر والتوزيع.

المجلات:

1) أبو ثور، رشيد، (2007)، مقال: الخطاب الإسلامي المعاصر وإنجاز البديل الحضاري، كتاب الكلمة، مستقبل الثقافة الإسلامية في ظل ثورة المعلومات وتحديات العولمة، العدد الرابع.
2) أمارتيا، صن، (2008)،الهوية والعنف ـ وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، مجلة عالم المعرفة، عدد 352.
3) ويتمر، باربرا، (2007)، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة: د. ممدوح يوسف عمران، مجلة عالم المعرفة، عدد 337.

أثر القيم الإسلامية على السلم والأمن المجتمعي ودور الترجمة في حوار الديانات والثقافات

The Effect Of Islamic Values On Societies And The Role Of Translation In Religion And Culture Dialogue.

د: فتحية عبد الكامل

جامعة أبي بكر بلقايد (تلمسان) الجزائر

Dr. Fathia Abdelkamel

Abou Bakr Belkaid University

الملخص:

تعد القيم والأخلاق أهم الأسس لإرساء ثقافة الأمن والسلم في المجتمعات إذ بدونها تتفشى العديد من الآفات والأمراض والجرائم التي من شأنها أن تحطم كيان الفرد أولا ثم الأسرة ومن ثَم المجتمع؛ فالمجتمع مجموعة أسر، ومن هنا جاء الإسلام الحنيف ليحث على مكارم الأخلاق ويجعلها جزءا لا يتجزأ من عقيدة الفرد المسلم في علاقته مع إخوانه من المسلمين، وغيرهم من الأديان الأخرى، وهو بذلك يحث على الأخوة الإنسانية وإرساء ثقافة الحوار مع الآخر، ونبذ العنف والتطرف و إيثار الاعتدال والتوازن في تطبيق الشريعة الإسلامية السمحة، وتعد الترجمة الجسر الواصل بين الأمم والشعوب، ووسيلة هامة لحوار الديانات والحضارات، بذل صراع الحضارات التي يروج لها البعض، وهذا ما نحاول تسليط الضوء عليه في هذه الورقة البحثية.

الكلمات المفتاحية: القيم، الأخلاق، الترجمة، الأمن، الحوار.

Abstract :

Values and morals are the most important foundations for establishing a culture of security and peace in societies, without which there are many, diseases and crimes that would destroy the entity of the individual first ,the family and then the society since the society is a group of families. Thus, Islam urges to apply morals and make it a part of the Muslim belief in his relationship with his Muslim brothers and other religions.Therefore, he urges the human brotherhood and establishment of a cultural dialogue with the other, rejecting violence and extremism, and stirring moderation and balance in applying of the tolerant Islamic law. Furthermore, translation is the bridge between nations , as an important means of dialogue between religions and civilizations, instead of the clash of civilizations promoted by someone ; this is what the present research paper tries to highlight.

Key words: values, ethics, translation, security, dialogue.

مقدمة:

تشهد المجتمعات العربية قفزة نوعية في جميع المجالات، وبخاصة مع التطور العلمي والتكنولوجي، وظهور إيديولوجية العولمة التي ألقت بظلالها على العالم بأسره محاولة صهره في بوتقة واحدة. هذه العوامل أثرت في العلاقات بين الأفراد، ثم الأسرة، فالمجتمع بأكمله. وأضحت مسألة القيم والأخلاق عاملا هاما في إرساء الأمن والسلم المجتمعي إذ بدونها تعم الفوضى، وتنتشر الآفات الاجتماعية كالمخدرات التي تؤثر على عقل ووعي الفرد – خاصة فئة الشباب – فتكون نتائجها وخيمة وتنجر عنها جرائم أخرى تحطم كيان الأسرة والمجتمع، فبدل أن يصبح الشاب فردا فاعلا في المجتمع، يصبح معول هدم وإرهاب فيحطم نفسه ويظلمها، ويحطم من حوله، وقد جاءت هذه الورقة البحثية لتسلط الضوء على الآداب والأخلاق والقيم التي من شأنها أن تبني الفرد المسلم وتزكي نفسه؛ ويعد الأدب مع النفس في اعتقادنا من أهم الركائز التي من شانها أن تحمي الفرد من الوقوع في الرذائل والموبقات، ثم علينا أن نأخذ بعين الاعتبار عاملا هاما في بناء مجتمعات يسودها التفاهم والتعاون والمساواة، هو عامل الحوار الذي يجب أن يقوم على أسس متينة قوامها الأخوة بين البشرية جمعاء؛ فلا مناص من الترجمة التي تعد وسيلة هامة أثبتت جدواها بين الحضارات الضاربة في التاريخ. ويرجع أختيارنا لهذا الموضوع للأسباب التالية:

1. اعتبار القيم والأخلاق ركائز هامة في نهضة وتقدم الشعوب والأمم.
2. إرساء الآداب والأخلاق في أوساط الشباب خاصة بما يقضي على العنف ويؤسس للأمن والاستقرار.
3. اعتماد الترجمة عنصرا أساسيا في مد جسور التواصل والأخوة بين الحضارات والثقافات.

ونهدف من خلال هذا الموضوع أيضا: إبراز دور مكارم الأخلاق بأنواعها في المجتمعات، وبيان أهمية تأديب النفس وتزكيتها وتطهيرها، وأثر ذلك في سعادة الفرد والمجتمع، ومعرفة الدور الرائد للترجمة في إرساء معاني الحوار والتآخي بين بني البشر، ونبذ العنف والتطرف.

وقد صادفت العديد من الدراسات التي تناولت القيم والأخلاق، والموازنة بين المادة والروح، والدفاع عن الإسلام ضد الافتراءات المغرضة، إلى جانب الترجمة وحوار الحضارات، منها: (منهاج المسلم) لأبي بكر جابر الجزائري، و(خلق المسلم) للشيخ محمد الغزالي، و(التحصيل الدراسي وعلاقته بالقيم الإسلامية التربوية) لعلي عبد الحميد أحمد، و(علم الاجتماع الديني) للدكتور إحسان محمد الحسن، و(الحرب غير المقدسة) لجون إسبيزتو، و(أزمة الإسلام) لبرنارد لويس، وتقف في حدها الموضوعي عند قيمة الأخلاق الإسلامية وتأثيرها الفاعل في إرساء السلم والأمن الفكري في نفس الفرد و المجتمع، ودور الترجمة في إرساء قيم الحوار والتواصل الهادف بين الأمم والشعوب ونبذ العنف والإرهاب.

وقد أعتمدت الدراسة على منهج يقوم على الوصف والتحليل؛ وأول ما نبدأ به بحثنا هو التعريف بالقيم لغة والتعريف بها أيضا من المنظور الإسلامي والمنظور الغربي.

أولا: مفهوم القيم في اللغة:

جاء في لسان العرب: والقيمة واحدة وأصله القوام لأنه يقوم مقام الشيء، والقيمة ثمن الشيء، بالتقويم تقول: تقاوموه فيما بينهم، وإذا انقاد الشيء واستمرت طريقته فقد استقام لوجه، ويقال: كم قامت ناقتك؟ أي: كم بلغت؟ وقد قامت الأمة مئة دينار أي :بلغ قيمتها مائة دينار، والاستقامة التقويم لقول أهل مكة استقمت المتاع أي قوّمته (**ابن منظور، لسان العرب، 1970م، ص. ص 192–194**).

وفي القاموس المحيط: والقِيمة بالكسر : واحدة القيُم، وما له قيمة: إذا لم يدم على شيء. وقومت السلعة واستقمته أي ثمنته، واستقام :اعتدل وقومته عدّلته فهو قويم ومستقيم (**مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، د.ت،، ج 1، ص. 37**).

أما في المعجم الوسيط القيمة – قيمة الشيء: قدره. وقيمةُ المتاع: ثمنه. والقيمة من الإنسان: طوله.(ج) قِيم. ويقال: ما لفلان قيمة: ما له ثبات ودوام على الأمر. القيّمة: المستقيمة المعتدلة. وفي التنزيل العزيز: ﴿ **وذلك دِينُ القيّمة**﴾ **(سورة البَيّنة، الآية 5)**.

ويتضح من هذه المفاهيم أن القيمة في اللغة تعني الاستقامة والاعتدال **(المعجم الوسيط (1972) مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، القاهرة)**.

ثانيا: مفهوم القِيم من منظور غير إسلامي:

إن المتأمل في الدراسات التي تناولت مفهوم القيم يدرك أن هذا المصطلح اختلفت تعريفاته نظرا لحداثته وتشعبه في كل مجال من مجالات الحياة ففي التربية توجد القيم، وفي السياسة توجد القيم، وفي الاجتماع قيم، ...إلخ؛ لذا فقد اختلف المفكرون الغربيون في تحديد مفهوم القيم، بل إن بعضهم يشعر بغموض في هذا المفهوم لديهم. يقول رالف بارتن بيري: (والحقيقة أنه لا يوجد للقيمة معنى ثابت عام .... فمختلف الناس يعنون أشياء مختلفة في سياقات مختلفة **(مانع محمد بن علي المانع: الثبات والتغير في القيم في الإسلام والفكر الغربي المعاصر، 1423هـ، ص 28)**.

ومصطلح القيم في الفكر الغربي مصطلح جديد لا يتجاوز القرن التاسع عشر الميلادي، وإن كان موضوعه موجودا في الفلسفة والأديان منذ القدم. **(المرجع نفسه، ص 28)**.

ويختلف المفكرون في معنى القيم ونظرتهم إليها اختلافات كبيرة؛ فبينما يرى فريق منهم معنى خاصا في تحديد القيم، يرى غيره معنى يناقضه كل التناقض مما حدا بكثير من المؤلفين إلى منح تحديد القيم معاني مختلفة. ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر: فون مرنج الذي يقول: هناك في ميدان البحوث والقيم على وجه الخصوص جدب في النظريات المتناسقة، وخصب في النظريات المتضاربة؛ وفي نظر الفيلسوف جون ديوي الذي يقول: إن الآراء حول موضوع القيم تتفاوت بين الاعتقاد من ناحية بأن ما يسمى قيما ليس في الواقع سوى إشارات انفعالية أو مجرد تعبيرات صوتية، وبين الاعتقاد في الطرف المقابل بأن المعايير القبلية ضرورية، ويقوم على أساسها كل من العلم والأخلاق **(فوزية دياب: القيم والعادات الاجتماعية، 1980م، ص 16)**.

ثالثا: مفهوم القيم من منظور إسلامي:

اختلف مفهوم القيم لدى الباحثين المسلمين من المنظور الإسلامي بسبب ارتباطها بكثير من العلوم والمعارف؛ ويمكن حصر تعريفات القيم من المنظور الإسلامي فيما يأتي:

– هي مجموعة من الأوامر والنواهي التي تجعل سلوك الإنسان متطابقا مع قواعد الشرع الحنيف، والتي تشمل عقيدة الإنسان وعباداته ومعاملاته مع بني جنسه وعلاقته مع الكون الذي يعيش فيه وتكون نابعة من القرآن الكريم والحديث الشريف **(أحمد عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، ط1، 1402، ص 42)**.

– هي مجموعة المعايير والفضائل التي جاء بها الاسلام، ثم أصبحت محل اعتقاد واعتزاز لدى الإنسان عن اقتناع واختيار، ثم صارت موجهات لسلوكه، ومرجعا لأحكامه في كل ما يصدر عنه من أقوال وأفعال تنظم علاقته بالله، وبالكون وبالمجتمع، وبالإنسانية جمعاء **(عبد الرحيم الرفاعي بكرة، القيم الأخلاقية لدى طلاب جامعة طنطا، ص 31)**.

– هي مجموعة معايير واتجاهات ومثل عليا تتوافق مع عقيدة الفرد التي يؤمن بها عن قناعة بما لا يتعارض مع السلوك الاجتماعي، حيث تصبح تلك المعايير خلقا للفرد تتضح في سلوكه ونشاطه، وتجاربه الظاهرية والضمنية، كما تتضح في التزام الفرد بتلك القيم خلال

تصرفاته تجاه الناس من جهة، وخالقهم من جهة أخرى (**محمد وفائي الحلو: دور الروضة في إكساب الأطفال القيم الأخلاقية، بحث مقدم إلى مؤتمر القيم والتربية في عالم متغير، المنعقد في جامعة اليرموك، إربد في الفترة من 17 – 19**).

ومن خلال التعريفات يتبين:

أ- أن كتاب الله وسنة رسوله هما مرجعان أساسيان للقيم.

ب- أن القيم تغرس في الفرد مناعة وتوجهه لفعل الخير اتجاه الناس جميعا دون استثناء.

ت- أن القيم تصبح عقائد راسخة تجد التطبيق العملي في تصرفات الفرد المسلم مع الناس مما يفرض الالتزام بها. ومن ثَم فإن الحوار مع الآخر وتقبل الآخر هو ركيزة أساسية لتعميم السلام والأمن بين بني البشر مهما اختلفت مشاربهم وعقائدهم مصداقا لقول الله عز وجل: ﴿**لا إِكْـراهَ فِـي الدّين قَد تبـَين الرُشْدُ مِنَ الغـَي**﴾ (**سورة البقرة، الآية 256**)، بمعنى أن الإسلام دين سلام يترك للآخرين حرية التدين دون أن يفرض عليهم الدخول في الإسلام قسرا كما يروج لذلك بعض الناس لقصورهم وعدم دراستهم لحقيقة هذا الإسلام.

رابعا: افتراءات ضد الإسلام يجب دحضها:

هناك العديد من التهم والافتراءات والأباطيل حاول العديد من المستشرقين ومن يُحسبون على الإسلام وهم يضمرون له العداوة أن يلصقوها به دون برهان أو دليل ومن هذه الافتراءات:

– أن الإسلام دين الطبقية والتمييز: وهو منها براء. "ألصقها نقاده وأعداؤه وعلى رأسهم أرنست ترولش الألماني الذي ادَّعَى أن الإسلام يؤمن بالتمايز الاجتماعي والطبقية ويدعو لهما طالما أنهما يؤديان إلى الرقي والتقدم والنضج ... بالرغم أن الإسلام يعترف بوجود الفوارق بين الأفراد والشعوب والأمم ويعتبرها نتيجة حتمية لتباين الأفراد في الصفات البيولوجية والاجتماعية والنفسية وتباين الشعوب والأمم في بيئاتها الجغرافية ونظمها الاجتماعية والاقتصادية (**إحسان محمد الحسن، علم الاجتماع الديني، 2005، ص 207**).

– إن الإسلام يقف موقفا صارما ضد الاستغلال والاحتكار والظلم الاجتماعي والقهر الطبقي، لأن من العوامل الأساسية التي أدت إلى ظهور الإسلام وجود التعسف والظلم الاجتماعي والتمايز الصارخ بين الأفراد والجماعات والقبائل والبطون، ومثل هذا الظلم والتمايز يكمن في النظام الطبقي الذي كان سائدا في المجتمع العربي قبل الإسلام.

لقد كان المجتمع العربي قبل الإسلام مجتمعا قبليا وإقطاعيا؛ إذ كان يتكون من طبقتين اجتماعيتين رئيسيتين هما طبقة الشيوخ "الطبقة المتنفذة" التي كانت تضم أصحاب الأراضي والتجار الكبار والقادة العسكريين والكهنة ورجال الدين ...إلخ، وطبقة العوام التي تضم المزارعين والفلاحين وأصحاب الحرف والكسبة والكادحين والفقراء والمساكين (**المرجع السابق، ص 208**).

ومن البديهي أن المظالم الاجتماعية التي تتجسد في الاستغلال والاحتكار والقهر والجريمة كانت متفشية في المجتمع، وتحكم العلاقات الاجتماعية بين هاتين الطبقتين. وفي القرن السابع الميلادي – أي بعد ظهور الإسلام – حاول القادة المسلمون الوقوف ضد النظام الطبقي الجائر والتصدي لسلبياته وتناقضاته وشروره (نفس الموضع). وفعلا نجحوا في تخفيف الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية بين الأفراد والجماعات. فالإسلام مثلا كان يأمر الأغنياء بمساعدة الفقراء والمحتاجين بدليل قوله تعالى: ﴿**الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين**﴾ **سورة آل عمران، الآية 135**).

وكان يأمر المتعلمين بتعليم الأميين القراءة والكتابة ويُنبه المسلمين بأنهم سواسية أمام الله مهما اختلفت قومياتهم وألوانهم ومستوياتهم الاقتصادية والاجتماعية، كما كان الدّين الإسلامي يُعلّم المسلمين بأنه ليست هناك فوارق بين الحاكم والمحكوم وبين العربي والأعجمي

وبين السيد والعبد. والفوارق بينهم تكمن في درجة التزامهم وتمسكهم بأوامر الله سبحانه وتعالى وأحكامه. ومن ثم، لم يدع الإسلام إلى الفوارق الطبقية والاجتماعية بين الأفراد والجماعات كما ادعى أعداء الإسلام، وإنما على العكس كان يقف موقفا سلبيا إزاءها وكان يريد نشر المُثُل الاجتماعية وترسيخها، هذه المُثل التي تتجسد في العدالة والمساواة والديمقراطية والحق (**المرجع السابق**).

ويقول النبي الأعظم عليه أفضل الصلاة والتسليم في هذا المقام: "كلكم لآدم وآدم من تراب"؛ وهي عبارة موجزة بليغة تنبذ التفرقة والاستعلاء والكبر بالنسب واللون والانتماء والقبلية بين بني البشر، فلا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى والعمل الصالح، وهي قيم جاءنا بها الرسول الكريم لإسقاط كل الفروق العرقية والاجتماعية وإرساء مبادئ المساواة والعدل بين أبناء البشرية قاطبة.

ولنا في قصة الفاروق عمر أعظم العِبر الذي أدّب عمرو وابن العاص وابنه عندما عَيّن عمرو واليا على مِصر وانتصر للرجل الذي جاءه منها، ضاربا أروع الأمثلة في العدل ونبذ الطبقية في المجتمع التي خطها التاريخ الإسلامي بخطوط من ذهب إذ قال :"يا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟ ! (**الجزائري أبو بكر جابر، منهاج المسلم، 1433هـ-2012، ص 132. 133**) وستبقى هذه العبارة العمرية خالدة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

فيما يخص قضية الإرهاب حاول المستشرق الأمريكي برنارد لويس في كتابه The Crisis of Islam : Holy War And Unholy Terror ***أزمة الإسلام: الحرب المقدسة و الإرهاب غير المقدس***، أن يكون موضوعيا عندما تناول قضية الإرهاب حيث يقول: «ليس معظم المسلمين متشددين، وليس معظم المتشددين هم من الإرهابيين لكن معظم الإرهابيين اليوم هم من المسلمين وهم يفخرون بذلك، والأمر غير المفهوم هو تذمر المسلمين عندما تتحدث وسائل الإعلام عن الحركات والأعمال الإرهابية على أنها "إسلامية" «ونسأل لماذا لا تقوم وسائل الإعلام هذه على نحو مشابه بتعريف الإرهابيين الأيرلنديين والباسك على أنهم "مسيحيون" (**برنارد لويس، أزمة الإسلام الحرب المقدسة والإرهاب غير المقدس، 2006، ص 105**).

ويقول المستشرق إسبيزتو جون في نفس الشأن :"وسيظل القرن الحادي والعشرون محكوما بالتصادم بين الديانتين العالميتين الرئيسيتين واللتين تتناميان بسرعة وهما المسيحية والإسلام، وبقوى العولمة التي سوف تُحدّد شكل العلاقة بين الغرب وباقي العالم. وليس الوقت الآن وقت الجدل بشأن صراع الحضارات أو بشأن التحقق الذاتي للنبوءة بأن مثل هذا الصدام محتوم ولكنه وقت التلاحم العالمي وبناء تحالف من أجل تحقيق التعايش والتعاون الفعال والمطلوب (**إسبيزتو جون، ترجمة عبد الرزاق مصطفى حسين، الحرب غير المقدسة: الإرهاب باسم الإسلام، ص13**)، وهي دعوة صريحة إلى التعايش السلمي ونبذ العنف والإرهاب الذي أضحى يقض مضاجع المجتمعات برمتها.

خامسا: إرساء ثقافة الحوار:

الحوار هو نتاج عقلية جماعية تؤمن بالآخر وجودا ورأيا وقرارا وتأثيرا، عقلية لا ترضى إلغاء الآخر ولا تسعى للسيطرة عليه فكراً وسلوكاً، عقلية لا تحتكر العلم والمعرفة دون الآخر بل تسعى لمشاركة الآخر عن طريق تقديره واحترام رأيه ومحاولة فهمه من أجل دوام الصلة معه، وبالتالي فإن للحوار دوراً فاعلا في ترويض النزاعات وسوء الفهم بين الناس وتليين صلابة موقفهم كي يبنوا عقولهم على التسليم بنسبية الآراء وعدم إطلاق المعرفة وقابلية الرأي للمراجعة والتعهد بنبذ الأحكام المسبقة نحو الآخر (**ل أ.د/ مجدي محمد يونس 2020/ 01/ 29، الجامعة وثقافة الحوار**).

إن الحوار يمكن أن يكون مع الآخر وبالتحديد مع الآخر المخالف بعد أن يترسخ هذا الحوار في النفس؛ فالحوار الذاتي والنقد الذاتي والمحاسبة الذاتية هي التي تبني المنهجية الحوارية عند الإنسان، وتقبل الآخر ورأيه، وتسعى إلى شرح وجهة النظر وتوضيح الأدلة والبراهين

التي تقوم عليها تلك الوجهة؛ ثم إن الحوار يتطلب الانفتاح على الطرف الآخر لفهم وجهة نظره من أجل الوصول إلى تفاهم مشترك معه، ولذلك فإن الحوار هو طريق استيعاب وجهات النظر والأدلة والبراهين الداعمة لمواقف الطرفين المتحاورين من أجل تفاهمهما (**ل أ.د/ مجدي محمد يونس 2020/ 01/ 29، الجامعة وثقافة الحوار**).

1- مفهوم الحوار:

الحوار مفهوم من المفاهيم التي إذا ما وُجدت في أي مجتمع فإنه يشير إلى الرقي الذي وصل إليه ذلك المجتمع، والحوار حاجة إنسانية تتمثل أهميتها في استخدام أساليب بناءة لإشباع حاجة الإنسان إلى الاندماج في الجماعة والتواصل مع الآخرين؛ فالحوار يحقق التوازن بين حاجة الإنسان إلى الاستقلالية وحاجته إلى المشاركة والتفاعل مع الآخرين (**ل أ.د/ مجدي محمد يونس 2020/ 01/ 29، الجامعة وثقافة الحوار**).

2- أسس ثقافة الحوار:

تتجسد ثقافة الحوار بالاعتراف بوجود الآخر والإيمان بحقه في الاختلاف، بل إن من مقومات الحوار احترام الآخر والاعتراف بحقه في حرية التعبير عن آرائه ومعتقداته؛ فالحوار لا يسعى إلى ترسيخ القناعات الذاتية أو محاولة إقناع الطرف الآخر بها، بل إنه ينبغي أن يكون محاولة لإيجاد مساحة مشتركة بين الطرفين ثم البناء عليها من أجل ترسيخ معاني التفاهم (**ل أ.د/ مجدي محمد يونس 2020/ 01/ 29، الجامعة وثقافة الحوار**)؛ وهو ما بيّنته الآية الكريمة التي ذكرناها آنفا. وأكده الهدي النبوي في قوله صلى الله عليه وسلم: "الحكمة ضالة المؤمن فأنى وجدها، فليأخذها"، وهي دعوة صريحة لنبذ التعصب للإسلام الذي يدعيه بعض المنغلقين بل هي دعوة للانفتاح على جميع الثقافات والحضارات والنهل من معارفها وعلومها:

- أن يكون الهدف الأسمى له إحقاق الحق والوصول إلى الحقيقة بغض النظر عمن طرحها أولا؛ فلا بد أن يتخلص الطرف المحاور من كل مفردات التخوين والنفي والإقصاء والتعالي وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة.
- الانطلاق من النقاط المشتركة بين طرفي الحوار كي يسير الحوار بإيجابية دون شعور طرف بالانتصار على الطرف الآخر والتأكيد على ضرورة نشر قيم الاعتدال والوسطية والتسامح بين المتحاورين والاستعداد لقبول الآخر.
- القناعة بأن الحوار هو الأسلوب الحضاري الراقي لمعالجة مختلف القضايا والمشكلات، بل إنه المنهج الوحيد الناجع لحل الإشكاليات؛ فهو ينطلق من عدم احتكار الحق أو الحقيقة، ويعتبر أن الوصول إلى الصواب يتم عن طريق التفاعل مع أبناء المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد أو التفاعل مع أبناء مجتمع آخر في إطار تلاقح أفكاره مع أفكار الآخرين (**ل أ.د/ مجدي محمد يونس 2020/ 01/ 29، الجامعة وثقافة الحوار**).

3- آداب الحوار وشروطه:

المقصود بآداب الحوار مجموعة المعايير السلوكية التي يلتزمها المشاركون في الحوار من أجل الإبقاء على علاقات التفاهم والاحترام والتعاون بينهم مهما اختلفت أفكارهم ووجهات نظرهم حول موضوع الحوار؛ وهو ضروري لنجاح الأطراف المشاركة في إنجاز الهدف من الحوار؛ وبدون هذه الآداب يفتقد الحوار أهدافه التي تدعو إلى الوحدة والتآلف وتتحول علاقة المتحاورين إلى الصراع والشحناء والعداوة. ويجب أن يتحلى المتحاورون بمجموعة من الآداب في كل مرحلة من مراحل هذا الحوار، وهي على النحو التالي:

- تكوين معرفة مسبقة عن الطرف الآخر: فالمُحاور الفطن هو الذي يدرس شخصية مُحاوره، ويعرف كل ما يتعلق به فيعرف ظروفه، وقدره، ومنزلته، وعلمه، وأحواله، ومن ثم يختار الطريقة المناسبة لمناقشته ومحاورته.

– الحرص على مطابقة القول للفعل، لأن المحاور يكون قدوة حسنة ومثلا أعلى يُطبق ما يقوله لتكون حجته قوية؛ فهو قادر على إقناع الآخرين بآرائه؛ ومتى ما وافق قوله عمله، فإنه يكسب احترام الآخرين ومحبتهم.

– صدق النية في الوصول للحقيقة والبعد عن حب الظهور والتفوق على الخصم، أو الانتصار للنفس، أو البحث عن الإعجاب والثناء، بل يكون هم المتحاور الوصول إلى الحق وإيصاله إلى جميع الناس من خلال الحوار الهادف.

– الإلمام بموضوع الحوار ومادته ومسائله ومعرفة الردود والأجوبة القوية لمواجهة الشبهات والموازنة، والاستنباط، والاستدلال، والترجيح بين الأدلة المختلفة؛ وعلى المحاور أن يعد مادته إعداداً جيداً، فلا يتكلم بغير علم بل يكون لديه تصور واضح عن موضوع الحوار، والبعد عن إثارة الطرف الآخر (**ل أ.د/ مجدي محمد يونس 2020/ 01/ 29، الجامعة وثقافة الحوار**).

وتُعد الترجمة جسرا للحوار بين اللغات والثقافات ورافدا من الروافد المفيدة وعاملا أساسيا للاحتكاك والتفاعل الثقافي والحضاري بين الشعوب والأمم؛ فماهي الثقافة ؟

سادسا: ماهية الثقافة:

كثيرا ما نسمع كلمة ثقافة تتردد على الألسنة، فيقول قائل: هذا الإنسان مثقف؛ وما أن تسأل هذا القائل عن تعريف الثقافة حتى يعجز عن الإجابة. وقد ورد تعريف الثقافة في قاموس Le Nouveau Petit Robert, nouvelle édition 2009 على أنها "مجموعة المعارف المكتسبة التي تسمح بتنمية الفكر الناقد، والذوق والحكم أو هي مجموعة من الجوانب الثقافية الخاصة بحضارة معينة أو أمة معينة ما؛ أما في قاموس Oxford إنجليزي- إنجليزي – عربي، فجاءت الثقافة بمعنى عادات وأفكار وحضارة خاصة بمجتمع معين أو خاصة بمجموعة من الناس ,**Oxford University Press** (**Oxford Word power**) **2009**)

فإذن الثقافة من المنظور الغربي مرتبطة بالجانب الحضاري للأمم من حيث الأفكار والعادات، «ومن المنظور العربي تحمل الثقافة مفهوم التهذيب والتقويم. يقال "ثقِف" و"ثقُف" أي صار حاذقا فطنا، والثقافة حسب المعجم الوسيط، العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها، وهي حسب المنجد، التمكن من العلوم والفنون والآداب التي يطلب الحذق فيها.

سابعا: الترجمة والثقافة:

لقد ذكر الدكتور محمد خطابي عندما سئل عن الدور الفعلي للترجمة في الحوار بين الثقافات، فأجاب بأن «الترجمة محرك من محركات الثقافة أيا كانت لغة تلك الثقافة، وكل ثقافة لا تجدد نسغها بالترجمة ثقافة آيلة إلى الزوال لا محالة. الترجمة وسيلة لسقي الثقافة واللغة بدماء جديدة. وهل من ثقافة أو لغة راغبة في الحياة تفعل ذلك مستغنية عن الترجمة؟ الحوار عبر الترجمة يعني معرفة الآخر في بعض أو شتى صوره، ولما كان الآخر غير ثابت إلا في مخيلاتنا فإن الترجمة هي السبيل الأمثل لمعرفة الصور التي يتقلب فيها. فالحوار لا يتأسس على التمثل الجامد في الآخر؛ فالعربي اليوم ليس هو العربي في العصر الأموي بل في عصر محمد علي، والأوروبي اليوم في الألفية الثالثة ليس هو الأوروبي في عهد الإمبراطوريات الكبرى. هذه التحولات لا يمكن فهمها واستيعابها إلا بواسطة الاطلاع على فكر الآخر اليوم وأمس. خذ مثالا واحدا: الزواج المثلي في أوروبا يصدم العربي، التضحية بالنفس في صورة تفجير الذات حقيقة واقع يصدم الأوروبي اليوم. لماذا؟ لأن هناك نقصا في معرفة الآخر من ناحية، لأن ثقافة كل من المتزوج بمثيله والمفجر ذاته تفصل بينها قرون؛ فالعربي يختزل الأوروبي في الشاذ المتهتك، ويختزل الأوروبي العربي في الإرهابي المتعطش للدماء» (في حوار أجرته معه جمعية الترجمة وحوار الثقافات (عتيدة).

ويحتاج هذا الأمر إلى دراسات في تاريخ وثقافة الشعوب الغربية والمسلمة ودراسات في المصطلحات الإسلامية مثل مصطلح "جهاد"، ومصطلح "فتوحات إسلامية" التي لا يفهم الغرب المسيحي معناها في الثقافة الإسلامية، إلا إذا تم شرح معناها وأبعادها في سياقها الأصلي.

وتعد الترجمة الثقافية والعلمية التي تختص بترجمة الآثار والمؤلفات الفكرية والأدبية والفنية من لغة إلى أخرى، ذات أهمية كبيرة وأثر عظيم؛ لأنها طريق التبادل الثقافي بين الأمم والشعوب والسبيل إلى الرقي العلمي وإغناء المعرفة؟؛ فهي دعامة التنمية الاقتصادية والاجتماعية وبناء الحضارة القومية المزدهرة (**شحادة الخوري، دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، 1989**). وهذا الانفتاح على الثقافات والفضول للتعرف على كنوزها هو ما ذكره الدكتور إبراهيم ابن مراد لما تحدث عن تجربة العالم ابن البيطار عند جمعه لمفردات الأدوية إذ قال: «إن البيئات الثقافية التي عاش فيها ابن البيطار كانت كلها متفتحة على الثقافات الأعجمية وخاصة اللاتينية والبربرية واليونانية التي كان لها حظ كبير في كتابه» (**بن مراد إبراهيم، المعرب الصوتي، 1978**).

إلا أنه لا يمكن أن نغفل أن اللغة هي بالدرجة الأولى لأنها الأساس في نهضة الأمم والشعوب، وهي «التي تجسد مقومات كل أمة وهي وعاء إرثها وقوام شخصيتها وترجمان ثقافتها لأنه لولا اللغة، ما أمكن للفكر أن ينمو ... وعن طريق اللغة نطّلع على ثقافات الأمم، بما في ذلك طرائق معيشتها، وسلوكها وتفكيرها، والعلاقات بين أفراد المجتمعات، والتمييز بينها، خصوصا لما تتعدد اللغة والثقافة واحدة، أو تتعدد الثقافة واللغة واحدة» (**د. محمد الكتاني، الصراع بين القديم والحديث في الأدب العربي الحديث، 1982م**).

وتؤدي الترجمة دورا هاما في خدمة الثقافة من حيث إغنائها بالمفردات والمصطلحات الجديدة التي تفرزها باستمرار التقانة (التكنولوجيا) الجديدة، وتعمل الترجمة على إبقاء اللغات حية متجددة تسري فيها التعابير والألفاظ وتحميها من الانقراض خاصة بعد ظهور شبكة المعلومات العالمية والقنوات الفضائية والهاتف المحمول والعلوم والفنون المتطورة. وقادت هذه العوامل إلى سرعة الاتصال بين أفراد وجماعات ينتسبون إلى حضارات وثقافات وديانات ولغات متنوعة ومختلفة، إلى جانب دبلجة الأفلام والمسرحيات والسينما. وهذا الأمر ينطبق على اللغة العربية حيث «إن السير بالعربية نحو الازدهار والتفتح يرتبط بعمليتي الترجمة والتعريب. لقد أسدت الترجمة كما هو معلوم خدمات جليلة لفائدة الثقافة العربية ومن ثم لفائدة اللغة العربية الحاملة لهذه الثقافة وذلك لعدة قرون» (**محمد القصار، المصطلح العلمي بين منهجية الوضع وضرورة التوحيد، ترجمان، مجلة محكمة تعنى بقضايا الترجمة التحريرية والترجمة الفورية، المجلد 17، العدد 2، أكتوبر 2008**).

لقد أصبحت الترجمة مطلباً حضارياً وقومياً أساسياً في آن واحد، إذ لا بد للمجتمع أن ينفتح على المجتمعات الأخرى وعلى معارفها ويتفاعل معها بالمقايضة أخذا وعطاء وإعارة واستعارة، وإلا عاش منفصلاً عن حاضره متخلفاً عن ركب الحضارة الإنسانية. وهو في الوقت نفسه محتاج لأن يحمي لغته من الآثار الخطيرة للصراع المحتدم، ليحافظ على هويته ويؤكد ذاته ويثبت استقلاله وانتماءه، وإلا ذابت حضارته في حضارات الأمم الأخرى وضاعت هويته. (**أحمد محمد المعتوق، المعاجم العربية الثنائية اللغة: طبيعتها وأهميتها ووسائل تطويرها، عمادة البحث العلمي، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، الظهران، 2004م، 247 صفحة**).

ثامنا: دور الترجمة في انفتاح المجتمعات على الحضارات الأخرى:

إن الانفتاح على المجتمعات الأخرى لا يكون من خلال لغة أجنبية بعينها، وإلا أصبح هذا الانفتاح محدوداً ومفروضاً في الوقت نفسه، ولا يمكن أن ينعكس من خلاله إلا جانب يسير من حقيقة الثقافة الإنسانية، لأن اللغة الأجنبية الواحدة في العادة تحدد نوعية الثقافة التي ينفتح عليها المجتمع أو الفرد، وهو بالتالي لا يعرف من الثقافة الإنسانية سوى ما تسمح له بمعرفة هذه اللغة، اللهم إلا أن يتعلم لغات متعددة أخرى، وهو أمر عسير، إن لم يكن مستحيلاً. وإذن فإن الانفتاح لا بد أن يكون أولاً – بنحو أساسي – من خلال

اللغة الأم نفسها. أي بنقل وترجمة كل ما يحتاج إليه من المعارف والعلوم والخبرات والتجارب الإنسانية عن لغات الأمم المتقدمة إلى اللغة القومية ذاتها، ليمكن استيعابه وهضمه من قبل صاحب هذه اللغة، ومن ثم تحويله إلى عناصر إيجابية مطورة وطاقات إبداعية جديدة فاعلة ومثمرة (**أحمد محمد المعتوق، المعاجم العربية الثنائية اللغة: طبيعتها وأهميتها ووسائل تطويرها، عمادة البحث العلمي، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، الظهران، 2004م، ص 247**).

ولا يكون انفتاح الأمة على حضارات الأمم الأخرى أيضاً بالأخذ منها فحسب، وإلا أصبحت الأمة مجرد مستهلِكة وعالة على غيرها، وإنما يكون بمقايضة هذه الأمم ومبادلتها، لتعكس الأمة ما لديها من قدرات وطاقات في التفكير والإبداع، وتطلع الشعوب على ما لديها من تراث خصب مثمر ثري ومن نتاج علمي ووجداني يبرز هويتها ويثبت أصالتها ويظهر قوتها، ويبعثهم على التواصل والتفاعل معها والتوجه إليها، وهكذا ترسم الأمة صورتها المشرقة وتبني مكانتها البارزة بين الأمم وتفرض على الآخرين احترامها. ولا يتحقق، كل ذلك، على الوجه المطلوب إلا عن طريق النقل والترجمة من اللغة القومية إلى اللغات الأخرى (**أحمد محمد المعتوق، المعاجم العربية الثنائية اللغة: طبيعتها وأهميتها ووسائل تطويرها، عمادة البحث العلمي، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، الظهران، 2004م، ص 247**).

إن ما سبق ذكره من مهام ووظائف الترجمة هو الذي جعل الترجمة ذاتها موضع اهتمام كبير لدى الأمم المتقدمة في هذا العصر، حيث نمت العلاقات السياسية والعلمية والاقتصادية بين الأمم على اختلافها، وتكاثرت المنظمات الدولية والإقليمية وتطورت الأسواق المشتركة، فعظمت نتيجة لذلك مكانة الترجمة واتسعت مجالاتها، فأقبلت الجامعات على إنشاء المعاهد أو الأقسام المتخصصة فيها، وعقدت مؤتمرات دولية كثيرة لمعالجة مشاكلها وبحث شؤونها، وأنشئت الاتحادات الدولية الخاصة بها. فضلا عن نشاط المؤسسات والشركات التجارية الخاصة في إعداد المترجمين وتدريبهم، وفي إنتاج المترجمات والأنظمة والبرامج المتعلقة بالترجمة الآلية في مختلف حقول المعرفة؛ وهكذا انتعشت مهنة الترجمة وزادت حيويتها وعظم شأنها في كثير من أنحاء العالم المتقدم (**أحمد محمد المعتوق، المعاجم العربية الثنائية اللغة: طبيعتها وأهميتها ووسائل تطويرها**).

أما في بلادنا العربية فإنه على الرغم مما بلغته المعارف الإنسانية من اتساع وما استخدمته من تقنيات العصر وما وصلت إليه مهنة الترجمة في البلاد المتقدمة من حيوية ومكانة، فإن الترجمة في هذه البلاد ما زالت متخلفة قاصرة، لا تفي بالحاجة الملحة إليها. ومما يدل على ذلك أن المتوسط السنوي لمجموع ما يترجم في العالم العربي لم يتجاوز كما تفيد التقارير الخاصة بذلك حدود الأربعمائة كتاب، وهو رقم صغير بالمقارنة مع دول العالم المعاصر.. هذا في الوقت الذي تخوض فيه اللغة العربية صراعاً شديداً للبقاء أو النفوذ إلى المنظمات الدولية وإلى الشركات والجامعات والكليات العلمية العربية، فضلاً عن الأجنبية. ويتواصل الإلحاح على الترجمة والتعريب من أجل إثبات الهوية والدلالة على القدرة والأصالة وعدم إشعار المجتمع بالعجز وبحاجته للتبعية، حيث ما زالت تعتمد الجامعات العربية على تدريس العلوم باللغة الأجنبية وتعتمد على المصادر وموارد المعلومات المدونة بهذه اللغة الأجنبية، مما يبرز العوز الشديد للكتب والمؤلفات المعربة ولكل ما يبرز أصالة الإنتاج الفكري ويبرهن على قدرات الأمة ووعيها الحضاري.

ليس هنا مجال التفصيل في الحديث عن أسباب تخلف الترجمة أو ضعفها في البلاد العربية؛ إلا أنه يمكن القول بنحو موجز بأن من جملة المعوقات التي أدت إلى ضعف الترجمة وتخلفها وحالت دون قيامها بدورها الحيوي الراهن في هذه البلاد، عدم توفر هيئات متخصصة منظمة متكاملة تتولى الترجمة، وتقوم بالإشراف عليها، وعدم وجود المدارس والأقسام اللازمة لتخريج الأعداد المطلوبة من المترجمين المتميزين، الأمر الذي أدى إلى بقاء الاعتماد في كثير مما يصدر من أعمال مترجمة على المبادرات الشخصية والجهود الفردية غير المؤهلة (أحمد محمد المعتوق، المعاجم العربية الثنائية اللغة: طبيعتها وأهميتها ووسائل تطويرها).

ولا شك في أن من أسباب تخلف الترجمة أيضاً ما يمكن أن يعود في أصله إلى السياسات العربية القائمة التي لا تجد في الحرص بما فيه الكفاية على توفير الأسس المنظمة أو المنشطة لحركة الترجمة، أو تهيئة الآليات الأساسية الكافية لتطويرها وحمايتها، ولا حتى في حماية اللغة القومية وثقافتها، ربما لعدم إدراكها لعلاقة ذلك بالمستقبل السياسي والإداري للدولة. هذا بالإضافة إلى أسباب تعود بصورة مباشرة إلى المؤسسات اللغوية نفسها، ومنها المجامع اللغوية التي لا تعمل بما فيه الكفاية كذلك على توثيق علاقاتها بالمؤسسات التعليمية والإعلامية العربية وإطلاع هذه المؤسسات بنحو مستمر على ما تضعه من معاجم ثنائية اللغة وما تترجمه أو تعربه من مصطلحات أجنبية تساعد في تنشيط عمليات الترجمة.

لقد أصبح تنشيط حركة الترجمة في عالمنا العربي أمراً حيوياً ملحاً، تفرضه طبيعة المجتمع المتحضر بلا شك، كما أصبح من الضروري أن يقوم نشاط الترجمة وتقوم حركة تطويرها على خطط مدروسة وأسس منظمة قويمة، يشترك في إعدادها أو وضعها وتفعيلها كل من المجامع اللغوية العربية والمؤسسات التعليمية والإعلامية والاقتصادية أيضاً. كما تسهم السياسات القائمة في دعمها الفعلي المباشر والمستمر، بفكر واع ومسؤولية تامة وحرص أكيد، يؤدي إلى تنفيذها على أرض الواقع وتتبع مسيرتها، لتتحقق الأهداف المرجوة منها. إن المصير مشترك بين هذه المؤسسات كلها، فلا مناص لها من المشاركة بصورة جماعية والعمل وفق تنسيق دقيق متكامل (**أحمد محمد المعتوق، المعاجم العربية الثنائية اللغة: طبيعتها وأهميتها ووسائل تطويرها**).

تاسعا: أهداف ترجمة العلوم والفنون والآداب:

كان هدف الشعوب القديمة من الترجمة هو التعرف على آداب وحضارة الآخرين والاطلاع والاستفادة مما صنعوه والوصول إليه في مجالات الأدب والعلوم والفنون. وقد تميزت الشعوب التي ركزت على الترجمة بفهمها لتلاقح الأفكار والثقافات وإدراكها لنتائج هذا التواصل وأهميته. وإذا ما اطلعنا على الحضارات القديمة نجد أنها تألقت وتطورت بفضل الترجمة ونقل العلوم والآداب غير أن الإشكال كان يكمن في بعد المسافات بين البلدان حيث لم تكن وسائل الاتصال المتطورة متوفرة آنذاك لتيسير العلم والمعرفة والاطلاع على ما جادت به قريحة الثقافات المختلفة ومن ثَمَ العكوف على نقلها وترجمتها.

أما اليوم فقد شهد عالمنا ثورة في وسائل الاتصال والتواصل بين البشر بحيث بدأوا يتحدثون عن قرية كونية تنطلق الكلمة فيها عبر الأثير أو عبر تقنية الاتصالات لتصل إلى أبعد أصقاع الأرض خلال دقائق أو حتى ثوان ولهذا أخذ الجميع يحلمون أن البشرية سوف تنصهر في بوتقة واحدة من المعرفة. (عبد الرؤوف فضل الله الأمين العام للمجمع الثقافي العربي، الحضارة العربية و تفاعلها مع الحضارة الايرانية، بيروت)

دون شك كانت الترجمة ولازالت بمثابة الجسر الذي تعبره الثقافات دون أي جواز بين المجتمعات؛ فهي تؤدي دوراً كبيراً في إحداث الحوار بين الآداب المختلفة، وتضييق الفجوة بين مختلف الحضارات والثقافات وتهييء الظروف لإيجاد أدب عالمي مشترك. وكان هذا النشاط في حد ذاته موجوداً منذ الأزل، إذ مارسه البشر، سواء عن طريق الإيماء أو الاشارة أو الكلام أو الكتابة، على مرّ العصور، فتبادلوا المعلومات فيما بينهم وتزاوجت الثقافات والحضارات فيما بينها أيضاً (**عصام الدين، أحمد، حركة الترجمة في مصر في القرن العشرين، 1986**).

إن نظرية حوار الحضارات باتت اليوم نظرية عالمية تحظى باهتمام واحترام وتقدير العديد من أصحاب الفكر والرأي في العالم لاسيما المنظرين والمفكرين منهم، لأن الإسلام في جوهره دين تقوم تعاليمه الأساسية على الحوار، والشرط الأول لقيام الحوار هو الإقرار بالتنوع والتعددية والتمايزات. ويتيح هذا الحوار في الحقيقة إمكان الرقي وإعلاء شأن الإنسان والمجتمعات. فلا يتحقق ذلك إلا عن طريق الترجمة. فكانت الترجمة وما تزال دعامة النهضات الفكرية والثقافية للشعوب، وعن طريقها بدأت النهضة الثقافية في عصر الإسلام

الأول، إذ أدرك المسلمون حاجة الأمة إلى استخدام غذائها الفكري، فتدفقت بواسطة الترجمة الوديان من مختلف الثقافات العالمية إلى النهر العربي.

فالترجمة هي الوسيلة المفضّلة للتعرف على ما لدى الآخرين من تقنيات وأفكار مفيدة وغنيّة، وأيضاً لتعريف الآخرين على ما لدى الشعوب؛ فهي أخذ وعطاء وليست مسيرة وحيدة الاتجاه، وهي مرحلة متتابعة وسيرورة لابد من المرور بها لترجمة وتعريب كل ما هو مفيد من علوم وتعليم، ولإثراء اللغة وجعلها في مكانة اللغات العصرية بعلومها وآدابها وفنونها وتقنياتها المتعددة. إن الترجمة ملازمة لتاريخ الإنسان، لأن تعدد الشعوب واختلاف اللغات التي برزت نتيجة المناخ والبيئة والغذاء والتناسل، أسهم في بناء الحضارة الإنسانية وجعل ظاهرة الترجمة الأداة الوحيدة لسد حاجة التواصل بين البشر فرادى وجماعات.

لقد عرف الإنسان المتحضّر فضل الترجمة منذ الماضي، فهي الجسر الذي يُوحد ثقافة الأمم بعضها ببعض فتنمو المعرفة، وهي عكاز التقدم والنهضة في كل بلد تخلف عن ركب الحضارة لسبب أو لآخر. إنها الرمز والطابع لحضارة العصر الذي تمثله كل أمة ناهضة. فقد ازداد هذا التواصل بشكل وفير وخاصة في العصر الحاضر بعد الترجمات الحديثة من علمية وسياسية وصناعية وأدبية التي تنطلق الآن قوية وعارمة مع صدور الجرائد والمجلات والقصص الرائجة المترجمة (مجلة الكلمة، مقال: «**من أجل بناء نظرية لحوار الحضارات**»، **العدد (35) 1423 ق / 2002م، ومقال: «من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات»، العدد (36) 1423هـ ./ 2002**).

عاشرا: مُعوّقات الترجمة:

لا يمكن حصر الترجمة في مقابلة كلمة بكلمة أخرى في لغة أخرى، فاللغات ليست قائمة من المفردات لأن المترجم ملزم أن يأخذ بعين الاعتبار النظام اللغوي الخاص بكل لغة؛ فالحاسب الآلي والشابكة (الإنترنت) والقنوات الفضائية، أدت إلى جعل العالم قرية صغيرة من اليسير على أفراده المنتمين إلى حضارات وديانات وثقافات مختلفة الاتصال بسرعة. وتصعب كل هذه العوامل من مهنة المترجم الذي عليه أن يكون على دراية بكل المستجدات التي تطرأ في العالم من خلال المفردات والمصطلحات والتعابير التي تفرزها التكنولوجيا الحديثة.

إن الترجمة ليست عملاً سهلاً فكل ترجمة لا تنقل المعني المقصود بأمانة وجدارة تؤدي إلى التباين وسوء فهم لاسيما في مجال السياسة والعلاقات الدولية، الذي قد يؤدي إلى كارثة. وأبلغ مثال على ذلك، كلمة الفعل الياباني "موكي ساتسو" التي تُرجمت أو فُسّرت خطأ باللغة الانكليزية أثناء الحرب العالمية الثانية، وجعلت أميركا تُلقي قنابلها الذرية على هيروشيما وناكازاكي، حيث طالب الأمريكان اليابان بالاستسلام الفوري، دون قيد أو شرط، وقد كان رد رئيس الوزراء الياباني "سوزوكي" بالكلمة "موكي ساتسو" التي فُسّرت بمعنيين: 1. لا تعليق. 2. القتل بالصمت. فسارعت أمريكا إلى الأخذ بالمعني الثاني لفهمها وكأن رئيس وزراء اليابان قد رفض الإنذار. غير أن وكالات الأنباء فيما بعد، قالت، إنما كان يعني أن حكومة اليابان عنت عدم اتخاذ أي قرار أو إجراء أو عدم التعليق بانتظار توضيح الأمر كجواب لجملة "دون قيد أو شرط". (يحي معروف، دور الترجمة والمترجمين في حوار الحضارات، موقع على الانترنت).

ونظراً لأهمية الترجمة في الحياة الثقافية، استدعت أن تكون موضع تقدير واهتمام الأدباء والمفكرين العرب، فتعمقوا في حيثياتها، وأهدافها وشروطها وسعة أدائها منذ القديم. ولعل من أبرز من تطرق إلى مثل ذلك هو: أبو عثمان الجاحظ، في كتابه الحيوان: «ولابد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيها سواء وغاية الخ ....»؛ وهكذا نرى الجاحظ يشترط في المترجم أن يكون ذا قدرة على البيان والتعبير لا تقل عن علمه ومعرفته وأن يكون متقناً للغتين المنقول منها والمنقول إليها على السواء. غير أنه استبعد أن يكون المترجم كذلك، لأنه يصعب عليه جمع

سوية واحدة بين لغتين؛ ويري الجاحظ أن الذين يمزجون في كلامهم بين لغتين، ليسوا أهلاً للثقة، لأنهم لا يتقنون أيّاً منهما اتقاناً تاماً. ويشدد الجاحظ على ضرورة سبك المضمون بأسلوب عربي سليم.

إن الفكرة مصاغة بالنسبة إلى المترجم ولا تعود إليه، وليس له أن يفتش عنها بل وأن ينقلها بلغة أخرى حيث أنها تعود لمنشيء النص؛ لذلك يمكن القول إن الكلام في الترجمة يعود إلى المؤلف والمترجم في آن واحد، كما لابد من الاهتمام بعنصرين هامين في الترجمة هما: الفكرة وهي الموضوع والأساس والكلمة التي تساوي الشكل والصيغة، ولا يمكن فصلهما لأنهما مندمجان بدقة. فالأفضلية في الترجمة هي للجوهر أي الأساس، وقد لا تعطي ترجمة نص ما نفس المعنى الأصلي الوارد في اللغة الأساس، وأيضاً قد نجد في فكرة ما أنها لم تُترجم بجميع كلماتها؛ لأن دلالة الكلمات ليست واحدة في جميع اللغات، ولأن بنية الجملة وتركيبها ونحوها، ليس واحداً في جميع اللغات **(يحي معروف، دور الترجمة والمترجمين في حوار الحضارات، موقع على الانترنت)**.

فالمترجم يكاد أن يصبح شريكاً في تأليف العمل عند نقله إلى لغة وثقافة أخرى ما دامت اللغة كما هو معروف كائن حي؛ فهي في نمو مستمر، تتطلب أن يجمع إليها ما هو نافع ومفيد، ونفض أو إهمال ما يمكن الاستغناء عنه، مثل بعض العبارات المجازية التي أكل عليها الدهر وشرب، كعبارة (لا يملك شر ونقير) وعبارة (خاوي الوفاض) وغيرها. فالإنسان المترجم لدية القدرات الذاتية والمعارف الآنية والمقامية و المعرفة بالموضوع تساعده في انجاز الترجمة الصحيحة. وقد تكون هذه الأمور سهلة ومتوفرة بطريقة أو أخرى للإنسان، ولكن برمجتها تعترضها الكثير من المعوّقات الفنية التي تجعل بدورها الكثير من العبارات والكلمات تتطلب تدخل الإنسان وتحاوره مع الآلة بوجود ما يُسمي بالتنقيح السابق والتنقيح اللاحق حيث يقوم المترجم بمراجعة النص في لغة المصدر وإجراء بعض التعديلات بما ينسجم والقاموس والقواعد التي تستخدمها منظومة الترجمة الآلية، وقبل المباشرة بالترجمة. أما التنقيح اللاحق فيتطلّب من المترجم إجراء التعديلات على نص لغة الهدف للخروج بنص مترجم مقبول. إن ذلك يعني عدم وجود منظومات لها المقدرة على الترجمة الكاملة 100% **(يحي معروف، دور الترجمة والمترجمين في حوار الحضارات، موقع على الانترنت)**.

أما عن التعبير المتعارف عليه: بأن (الترجمة خيانة) فما هو إلا وصفة قاسية وظالمة لعملية الترجمة، مهما يكن مقدار صحتها، لأن الترجمة تمثل عملية نقل محسوس غير ملموس .. نقل دلالات. وتحت كل الظروف، فلا بد أن تُحدث شيئاً ما من التغيير والتحريف، أو الانحراف الاضطراري أحياناً عن المنقول أثناء عملية النقل؛ فلا ذنب للمترجم، في حالة كون الكلمة في لغة معينة لا تجد نظيراً دقيقاً لها في اللغة الأخرى، وإن وجدت فما أكثر ما تحمله الكلمة المناظِرة من اختلافات، وخاصة تلك الكلمة المتعلقة بالشؤون المعنوية والثقافية والحضارية (يحي معروف، دور الترجمة والمترجمين في حوار الحضارات، موقع على الانترنت).

إن boy friend و girl friend تعبيران موجودان في الثقافة الغربية وكذلك الأمر بالنسبة إلى التعبير التالي : David a rencontré sa copine au jardin فكلمة copine لا يوجد ما يقابله في الثقافة العربية الإسلامية، فكيف للمترجم أن يجد المكافىء المناسب ؟.

ومن الإجحاف أن ننكر على المترجم ذائقته ورغبته، أو حقه في إبراز شخصيته والإيحاء بوجودها ودورها المهم، ووضع بصمته على عمله. وإن على أولئك الذين يرون بأن على المترجم أن يكون مضحياً ومختفياً وجنديا مجهولا وراء الكواليس، وأن يحترف دوراً شبيهاً بدور الملحن أوالمخرج، الذي يتميز بالدور الكبير، فعليهم أن يتذكروا بأن هؤلاء الغائبين بوجوههم، حاضرون بأرواحهم ورؤيتهم وذائقتهم وأسلوبهم على امتداد العمل. وكما أننا نستطيع التعرف على المخرج أو الملحن لمجرد اطلاعنا على طبيعة وأسلوب عمله، فلا ضير من أن نتمكن أيضاً من معرفة المترجم بمجرد قراءة النص الذي قام بترجمته. ولاشك أن للترجمة ميدانا هاماً جداً من ميادين المعرفة والثقافة والفن، ولها انعكاسات فكرية وسلوكية غزيرة على مزاوِلها قبل متلقيها أو مستهلكها، فتعلم لغة أخرى سيكون بمثابة نافذة تطل على عالم آخر جديد ومغاير؛ فهي توسع من إدراك المتعلم لها وثقافته، وتقوم بإخصاب فعال لما يمتلكه، في الوقت الذي قد تريحه من

تبعة سلطة أحادية أفكار كثيرة ومتوارثة عبر هذا التلاقح وتضارب أو تشابك الأفكار والعادات والقيم التي تأتي مع اللغة الجديدة (**دور الترجمة والمترجمين في حوار الحضارات، د. يحي معروف**).

في الواقع للترجمة لذة تجيء مع الإحساس والشعور البديهي الذي يضفي قوة على مرتكزات الثقة بالنفس من حيث القدرة وسعة الإدراك، ثم إمكانية الفرد الواحد في التعامل الثنائي بصيغة مشروعة ومحبوبة، سيجعله أكثر استمتاعاً في إراحة ذاته: أي التبديل الذهني عبر ممارسة ذاتين في آن واحد، فيصبح كمن يستند على ساقيه في آن واحد عند وقوفه أو يراوح بينهما ويناوب استناده من ساق إلى أخرى. وإذا وجدنا في اعتبار امتلاك لغة ثانية ذاتاً أخرى، فعلى الأقل سيكون بمقدورنا اعتبارها إثراء للذات الأولى؛ لأن شخصية الإنسان أو ذاته هي مجمل أفكاره وثقافته وعاداته المؤثرة على صياغة أحاسيسه، خاصة أن أغلب ما يتعلمه المرء ويعرفه ويعيه يأتي بوساطة اللغة، ويتجسد في ذهنه وقناعاته بأشكال الرموز اللغوية وإشاراتها ودلالاتها (**دور الترجمة والمترجمين في حوار الحضارات، د. يحي معروف**).

إن ظاهرة الترجمة وليد شرعي للظاهرة اللغوية لدى البشر؛ فما أن تفرّق البشر، شعوباً وقبائل"، وتطورّت لديهم الظاهرة اللغوية ألسُناً مختلفة حتى برزت الحاجة إلى الترجمة لتحقق بين الناطقين بلغات مختلفة ما تحققه اللغة الواحدة بين الناطقين بها من وظائف توصيل الأفكار والمشاعر والرغبات، ولتحقق التفاهم الذي هو الوظيفة العليا للغة.

ولا يمكن للترجمة أن تنجح في التعامل مع كل الوظائف التي طوّرتها اللغات عن وظيفتها الأساسية في إبلاغ أو توصيل الرسالة من المرسِل إلى المرسَل إليه أو المتلقي؛ وإذا كانت الرسالة في اللغة الواحدة لا تسلم، كما نعلم من خلل في التوصيل بسبب الخلط أو الإبهام أو التشويش لعلّه في طرف أو أكثر من أطراف الحدث اللغوي مما يقتضي ممارسة شكل من أشكال الترجمة الداخلية توضيحاً وتفسيراً أو إعادة صياغة، فإن الحدث الترجمي بين اللغات المختلفة يكون أكثر عرضة للخلل لأنه يتضمن في آن واحد ضعف ما يتضمنه الحدث اللغوي في اللغة الواحدة من أطراف وفعاليات، إذ يتحتّم على المترجم أن يكون متلقياً ومُرْسِلاً في الوقت نفسه، ويتحتّم عليه أن يدير، بسيطرة يُفترض أن تكون كاملة، نظامين مختلفين من الترميز اللغوي؛ فيفك، بمساعدة النظام الأول، رموز الرسالة في صيغتها الأولى، أي في لغة المصدر، ويُعيد، بمساعدة النظام الثاني، تركيبها رموزاً جديدة، ثم يبثّها مجدداً كتابة أو كلاماً بما يُفترض أن يضمن لها كمال الإبلاغ وحسن التلقي، أي الفهم الكامل لها من لَدُن من تتوجه إليهم بوعائها اللغوي الجديد في لغة الهدف، وهنا نطرح سؤالاً حول مؤديات الكفاية وحدود القصور ودرجة الثقة التي يمكننا أن نمنحها للنص المترجم. تتطلب الإجابة عن هذا السؤال معرفة هدف الرسالة أولاً، وطبيعة اللغة المستخدمة فيها ثانياً. فإذا كان الهدف مجرّد توصيل الحقائق أو المعلومات خلال لغة محايدة أو شفّافة لا تثير الانتباه لذاتها ولا تستهدف سوى وظيفتها التوصيلية، عندما تكون مفرداتها أحادية المرجع لا تشير فيها الدوال إلا إلى مدلولات محددة أو لا يُبتغى منها غير توصيل مراجعها إلى المتلقي مجرّدة عن أي ظلال إيحائية أو قيم انفعالية، إذا كان ذلك هدف الرسالة، وكانت تلك هي طبيعة اللغة المستخدمة فيها، فإن مدى كفاية الترجمة يكون واسعاً، وتكون مهمة المترجم يسيرة لا تكلّفه كبير عناء. لكن الترجمة تغدو مغامرة تحف بها المصاعب من كل صوب ويهددها سوء الفهم عندما تتجاوز اللغة في النص المقدّم للترجمة وظيفتها النفعية لتؤدي وظيفة فنيّة أو انفعاليّة تنفتح فيه الدوال، المفردات اللغوية، على عالم واسع من الإيحاءات والإيماءات والتداعيات، وتجلب لنفسها، لأصواتها ومفرداتها وحتى تراكيبها النحوية، من الانتباه ما يفوق أحياناً الانتباه الذي تتطلبه مدلولاتها **ومراجعها** (**دور الترجمة والمترجمين في حوار الحضارات، د. يحي معروف**).

وحسب أندريه مارتينيه فإن تعدد الدلالات هو شرط لازم لاستخدام اللغة الإنسانية، وهذه الأخيرة، ينبغي أن تسمح بإبلاغ تجارب مختلفة لا تحصى بواسطة مفردات محددة للغة" (**أندريه مارتنيه، وظيفة الألسن وديناميتها، ترجمة نادر سراج، 1996، ص 211**).

ونضرب مثلا عن عناوين لروايات ومسرحيات حيث لا يمكن ترجمتها إلا إذا عرفنا السياق ومحتوى هذه العناوين، مثل : " Fatal in my fashion " وتمت ترجمتها إلى "Cousu de fil rouge" ويتعلق الأمر بجريمة قتل أُرتكبت عند خياط شهير، وكذالك "The Man with my Face" وتمت ترجمتها "Comme un frère" حسب المحتوى وحسب السياق، فالعارف بهما يصعب أن يُترجم هذه العناوين ترجمة حرفية فهي لا تفي بالمعنى. (**Jean Peau Vinay et Jean Darbelnet**, **Stylistique Comparée du Français et de l'Anglais**, **Didier**, **p**.**168**)

خاتمة:

إن الأمن والسلم والاستقرار يبدأ من الفرد أولا ليسود في المجتمع برمته، ومن ثم يعم جميع أنحاء العالم؛ وهذا لن يتأتى دون قيم وأخلاق توجه حياة الأفراد والأمم، ودون حوار بناء وفاعل بين جميع الثقافات والديانات؛ وقد أثبتت الترجمة عبر التاريخ أنها أداة فاعلة لإرساء قيم التسامح والتعاون بين الأمم والشعوب.

النتائج:

1. تعد القيم والأخلاق ركائز أساسية لبناء الفرد والمجتمع.
2. يُبنى السلم المجتمعي أساسا على صلاح الأفراد.
3. يعتبر الحوار القائم على أسس متينة، الوسيلة الفعالة للتفاهم مع الآخر.
4. تُعد الترجمة جسر التواصل والحوار مع الآخر.

التوصيات :

1. الحوار ضرورة حضارية في المجتمعات يبدأ ترسيخه بين أفراد الأسرة الواحدة.
2. ضرورة تدريس أسس الحوار السليم في المؤسسات التربوية والجامعات.
3. القيم و الفضائل أساس بناء النشىء الصالح .
4. الترجمة جسر التواصل والحوار الحضاري بين الأمم والشعوب.
5. ضرورة نقل الإسلام إلى العالم الغربي نقلا صحيحا.
6. المغالطات عن الإسلام مسؤولية المسلمين.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1) حمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري: لسان العرب، بيروت: دار صادر، بيروت، 1389هـ / 1970م، المجلد الثالث، مادة: قوم ص 192-194؛ عن أحمد عبد الحميد علي، التحصيل الدراسي وعلاقته بالقيم الإسلامية التربوية، مكتبة حسن العصرية، بيروت لبنان. 1430هـ/ 2010م

2) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.، مادة قوم (37/1) عن أحمد عبد الحميد علي، التحصيل الدراسي وعلاقته بالقيم الإسلامية التربوية، مكتبة حسن العصرية، بيروت لبنان 1430هـ/ 2010م.

3) المعجم الوسيط (1972) مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، القاهرة.

4) مانع محمد بن علي المانع، الثبات والتغير في القيم في الإسلام والفكر الغربي المعاصر، دراسة تأصيلية مقارنة .دكتوراه، 1423

5) فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية، مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت 1980م.

6) أحمد عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، الدار السعودية، ط1، 1402هـ، ص 42. عن أحمد عبد الحميد علي، التحصيل الدراسي وعلاقته بالقيم الإسلامية التربوية، مكتبة حسن العصرية، بيروت لبنان، 1430هـ/ 2010م

7) عبد الرحيم الرفاعي بكرة، القيم الأخلاقية لدى طلاب جامعة طنطا، دراسة ميدانية، ص 31. عن أحمد عبد الحميد علي، التحصيل الدراسي وعلاقته بالقيم الإسلامية التربوية، مكتبة حسن العصرية، بيروت لبنان، 1430هـ/ 2010م

8) عبد الرحيم الرفاعي بكرة، القيم الأخلاقية لدى طلاب جامعة طنطا، دراسة ميدانية، ص 31. عن أحمد عبد الحميد علي، التحصيل الدراسي وعلاقته بالقيم الإسلامية التربوية، مكتبة حسن العصرية، بيروت لبنان، 1430هـ/ 2010م.

9) أحمد وفائي الحلو، دور الروضة في إكساب الأطفال القيم الأخلاقية، بحث مقدم إلى مؤتمر القيم والتربية في عالم متغير، المنعقد في جامعة اليرموك، إربد في الفترة من 17 – 19 جمادى الآخرة 1420هـ، ص 3. عن عن أحمد عبد الحميد علي، التحصيل الدراسي وعلاقته بالقيم الإسلامية التربوية، مكتبة حسن العصرية، بيروت لبنان، 1430هـ/ 2010.

10)الحسن إحسان محمد (2005م) علم الاجتماع الديني، الطبعة الأولى، دار وائل، عمان.

11)الجزائري أبو بكر جابر (1433هـ-2012)، منهاج المسلم، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.

12)لويس برنارد (2006 م شباط)، THE CRISIS OF ISLAM أزمة الإسلام الحرب المقدسة والإرهاب غير المقدس، ترجمة حامد أحمد عمار، دار الرضا للنشر، الطبعة الأولى.

13)إسبيزتو جون (2006)، ترجمة عبد الرزاق مصطفى حسين، الحرب غير المقدسة : الإرهاب باسم الإسلام دار الحوار، الطبعة الأولى، اللاذقية (سوريا).

14)أ.د/ مجدي محمد يونس 2020 / 01 / 29، الجامعة وثقافة الحوار.

15)Le Nouveau Petit Robert, nouvelle édition 2009

16)Oxford Word power, Oxford University Press

17)شحادة الخوري، دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، طلا سدار للدرسات والترجمة والنشر، الطبة الأولى، 1989.

18)بن مراد إبراهيم، المعرب الصوتي، تونس، 1978.

19)محمد الكتاني، الصراع بين القديم والحديث في الأدب العربي الحديث، وإشكالية اللغة والفكر، الدار البيضاء، 1982.

20)محمد القصار، المصطلح العلمي بين منهجية الوضع وضرورة التوحيد، ترجمان، مجلة محكمة تعنى بقضايا الترجمة التحريرية والترجمة الفورية، المجلد 17، العدد 2، أكتوبر 2008.

21)د. أحمد محمد المعتوق، المعاجم العربية الثنائية اللغة: طبيعتها وأهميتها ووسائل تطويرها، عمادة البحث العلمي، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، الظهران، 2004م.

22)عبد الرؤوف فضل الله الأمين العام للمجمع الثقافي العربي، الحضارة العربية وتفاعلها مع الحضارة الايرانية، بيروت.

23)صام الدين أحمد، حركة الترجمة في مصر في القرن العشرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.

24)مجلة الكلمة، مقال: «من أجل بناء نظرية لحوار الحضارات»، العدد (35) 1423ق/ 2002م، ومقال: «من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات»، العدد (36).

25)دور الترجمة والمترجمين في حوار الحضارات) (د يحي معروف، 2009/07/14.

http ://alnoor.se/article.asp?id)) 52614=

26)أندريه مارتنيه، وظيفة الألسن وديناميتها، ترجمة نادر سراج، دار المنتخب، 1996.

27)Jean Peau Vinay et Jean Darbelnet, Stylistique Comparée du Français et de l'anglais.

تصميم الغلاف

م. ياسين شعلان

إخراج وتنسيق

أ.منذر أحمد عبدالله عمر

حقوق النشر محفوظة لمركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والإستراتيجية

لا يجوز نشر أي جزء من هذه المجلة أو اختزال مادتها بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي نحو أو بأية طريقة سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية أو خلاف ذلك إلا بموافقة الناشر على هذا كتابة ومقدما

Siège Social: RÉS HAUTS DE L'HIPPO-
DROME RUE DES TREYTINS
33320 EYSINES FRANCE
CENTER AL-ISBAAH

E -mail :
alisbaahcenter@gmail.com
revueequilibre@gmail.com

Tel :
0033-611094381
0033-951700220

https://www.al-isbaahcenter.com