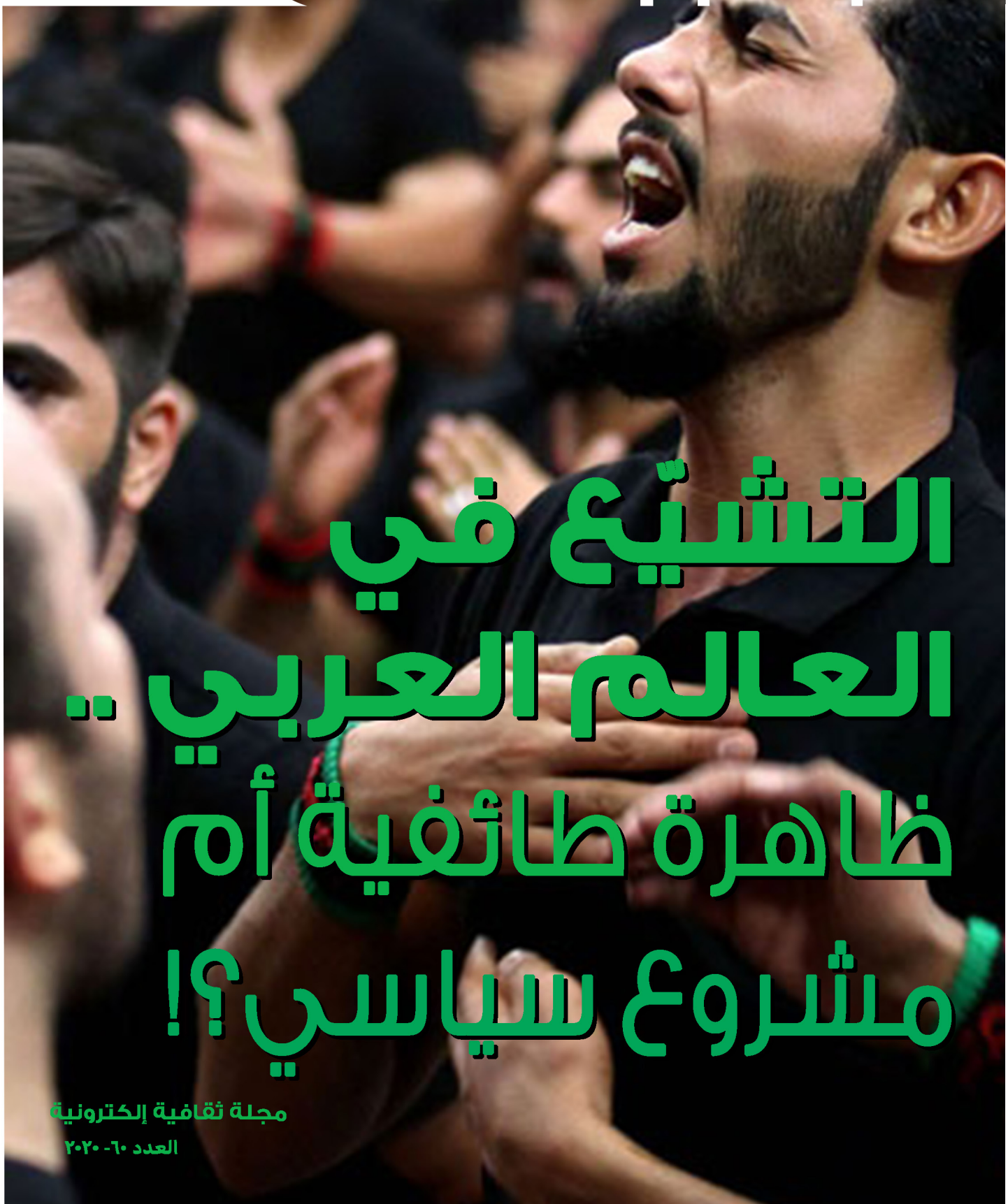
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

THE.WHAT?

ذوات



التشيّع في العالم العربي.. ظاهرة طائفية أم مشروع سياسي؟!

مجلة ثقافية إلكترونية
العدد ٦٠- ٢٠٢٠

THE.WHAT ذوات

مجلة ثقافية إلكترونية شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ٦٠ - ٢٠٢٠

المشرف العام

محمد العاني

رئيسة التحرير

سعيدة شريف

تدقيق لغوي

د. عبد السلام شرماط

تصميم وتنفيذ

قسم التنفيذ والتصميم

المراسلات:

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

ص.ب: ١٠٥٦٩

تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤

فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧

رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:

thewhat@mominoun.com

www.mominoun.com

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

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

جميع الحقوق محفوظة

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث

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

كلمة هذا العدد

يمرّ العالم العربي الإسلامي في الوقت الراهن، بمرحلة استثنائية ودقيقة، وصلت فيها الحروب والتطاحنات الداخلية مداها بسبب الصراعات الطائفية والمذهبية المستشرية، والتي شطرت العالم العربي الإسلامي إلى عدة أجزاء: جزء موالٍ للسنة، وجزء آخر موالٍ للشيعة، وجزء يناصر المشروع الإخواني، وآخرون مع المشروع السلفي، هذا في الوقت الذي كانت فيه الدول العربية الإسلامية في السابق، تعيش في ظل دول وطنية ينسجم فيها الشيعي مع السني، والإخواني والسلفي، ويحترم كل واحد الآخر، ويعملون من أجل العيش المشترك ومن أجل مصلحة البلد، والأمة العربية برمّتها.

لكن اليوم تغيرت الرقعة العربية، وصارت الطائفية تنخر مجتمعاتنا، وأصبحت المنطقة قابلة للاشتعال أكثر مما هي عليه الآن، خاصة مع التدخلات الخارجية، وبروز أطماع كبيرة لبعض المذاهب الدينية، وأبرزها الشيعة التي بات واضحا تمدد مذهبها وتوسعه، لتشمل أطماعه حتى البلدان المغاربية وعلى رأسها المغرب والجزائر وتونس، حيث لم يعد تهديدها يقتصر فقط على الترويج الإعلامي، بل انتقل إلى أرض الواقع، على الرغم من هاجس «التقية» الذي يشتغل به العقل الجمعي الشيعي.

إن الشيعة فكراً وعقيدةً ليست وليدة اليوم؛ بل تطورت عبر الزمان، ومرت بمراحل عديدة، كان من أبرزها، ما أحدثته الثورة الإيرانية من زلزال كبير في العالم الإسلامي، حينما نجحت في تحويل النظام الملكي الإيراني إلى جمهورية إسلامية بزعامة «الخميني»، الذي لم يعد رئيس دولة فحسب، بل مرشدا روحيا أعلى للجمهورية، ولعلّ هذا النجاح للثورة الإسلامية هو ما جعل الكثير من المسلمين ينبهرون بها، ويرون في المذهب الشيعي وعاء للخلاص، وسبيلا للتحرر، ودفع العديد من أبناء المنطقة المغاربية إلى اعتناق التشيع، بما في ذلك أبناء الأقليات المسلمة السنية في القارة الأوروبية.

يختلف التشيع في المشرق العربي عن التشيّع في مغربه؛ فالتشيع الأول له رابط وثيق مع العقيدة، وفي الثاني لا رابط بين التشيع والعقيدة، غير المال، لأن إيران، حسب العديد من الدراسات، استغلت حالة الدول العربية بعد الثورات وهشاشة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وأغرت الشباب لينشروا أفكارها وعقائدها بعد عودتهم إلى بلدانهم. لا توجد إحصائية دقيقة ترصد عدد الشيعة في الوطن العربي، إلا أن أعدادهم وفقًا لأرقام تقديرية تتراوح ما بين ٤٠ إلى ٥٠ مليون نسمة؛ أي بنسبة ١٥ ٪ تقريبًا من إجمالي سكان العالم العربي، بصورة تجعلهم أقلية بين الغالبية السنية، لكن يعاني معظم أفراد المذهب الشيعي من عقدة الاضطهاد في البلدان التي يعيشون فيها، ويعتبرون أنهم من المهمّشين سياسيًا ويشتكون من القمع الديني، ولا سيما في البلدان التي يشكلون فيها أقلية مذهبية.

تعد ظاهرة التشيع أحد تجليات الإسلام السياسي، خاصة وأن التشيع الفارسي، الذي تتزعمه إيران، لم يكن ذا أهمية قبل القرن السادس عشر مع الصفويين، إلا أن نجاح الثورة الإيرانية جعل حلم الفقيه يتحقّق في الهيمنة على السلطة السياسية، التي باتت

متعطشة لامتدادات جغرافية لا تحدّها عين، وهو ما جعل من تصدير الثورة إحدى غايات إيران المذهبية، التي أسّست دولة دينية، سرعان ما تحوّلت إلى وهم كبير لتأسيس «الإمبراطورية الإسلامية الشيعية». ولهذا، فإن التشيع العربي لا ينفصل عن هذا الوهم، بما في ذلك تشيع دول المغرب العربي، وعلى رأسها المغرب، ولا يخرج من دائرة الصراع السياسي، منذ صراع علي ومعاوية، ما يجعلنا أمام ظاهرة سياسية بامتياز، وإن كانت تتدثر باللبوس الديني.

للتقرب أكثر من إشكالية هذا الموضوع، خصصت مجلة «ذوات»، الثقافية العربية الإلكترونية الشهرية، الصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، ملف عددها الستين (٦٠) لموضوع «التشيع في العالم العربي...ظاهرة طائفية أم مشروع سياسي؟!»، وحاولت الإجابة عن مجموعة من الأسئلة: هل نحن أمام مشروع شيعي بالفعل، أو لنقل «تصدير التشيع» إلى دول المنطقة العربية والإفريقية والأوروبية، أم إن الأمر خلاف ذلك؟ وهل الظاهرة ليست بهذا التضخيم الإعلامي الذي يصدر بين الفينة والأخرى؟ وإذا كان الأمر مجرد تضخيم من وقائع عادية، فكيف نفسر صدور تصريحات وازنة عن بعض صانعي القرار في السّاحة، قبل اندلاع أحداث «الفوضى الخلاقة»، تتحدث، على سبيل المثال لا الحصر، عن «الهلال الشيعي» الذي يُهدد أغلب الدول الشرق أوسطية، وتصريحات موازية عن رجال دين، حذروا مراراً من مأزق اللامبالاة من تفشي الظاهرة، خاصة لدى الشباب؟ ثم ما الذي صدر عن المؤسسات الدينية في الساحة، وعن المراكز البحثية المنخرطة في «صيانة الدولة والدين»؟

تفاعلاً مع هذه الأسئلة، يأتي ملف العدد (٦٠) من مجلة «ذوات»، الذي أعده الباحث المغربي منتصر حمادة، لتسليط الضوء على الموضوع ومقاربته من خلال دراسات ومقالات مختلفة، حيث قدم له بمادة تحمل عنوان «المعضلة العربية في التفاعل مع استراتيجيات «تصدير التشيع»».

ويتضمن الملف مساهمة تأطيرية نظرية للموضوع، اشتغل عليها الباحث التونسي ماهر القدارات، تحت عنوان «المسلم الشيعي من دولة الفقه الإسلامية إلى فقه الدولة المواطنية الحديثةّ»، ومساهمة للباحث المغربي في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية، الدكتور عياد أبلال، بعنوان: «أسباب وعوامل التشيع بالمغرب بين أزمة النسق الاجتماعي والثقافي والبحث عن البطل الأسطوري»، ومساهمة للباحث الجزائري يحيى بوزيدي، بعنوان: «المداخل الناعمة للتشيع في الجزائر»، ومساهمة رابعة بعنوان: «تونس بين التشيع العقدي والتشيع السياسي»، للباحث التونسي عبد اللطيف حناشي، ثم ملخّصاً لمضامين المحور الخاص بواقع التشيع في المغرب، وهو المحور الذي صدر صيف ٢٠١٨ في تقرير «حالة الدين والتديّن في المغرب ٢٠١٥-٢٠١٧»؛ أعده الإعلامي والكاتب المغربي عبد الرحمن الأشعاري. أما حوار الملف، فهو مع الأستاذ الباحث بالخزانة الحسنية بالرباط، خالد زهري، الذي وجه الدعوة إلى خلق أجواء الحرية للبحث الديني بقواعد البحث العلمي، والنقاش الفكري، بالرد على المتشيعين، ودحض الأسس الأيديولوجية التي استندوا إليها في ترك مذهبهم السني، واعتناق المذهب الشيعي الإمامي، وتأسيس مركز يبحث في المسألة بحثاً جامعاً، ويعني بذلك الاشتغال على الأسباب الذاتية والموضوعية التي تسهم في انتشار التشيع، والجذور التاريخية للصراع السني الشيعي، وتحليل الخطاب الشيعي المعاصر بتقنيات بحثية جديدة، والتحليل النفسي والاجتماعي والأسري للمتشيعين، وما إلى ذلك من القضايا التي تحتاج إلى فريق قوي من الباحثين والمتخصصين الذين يجمعون

بين التكوين العلمي القوي، والغيرة الوطنية والدينية، والتفاني في الوطنية التي لا تقبل المساومة ولا التنازل.

وإضافة إلى الملف، يتضمن العدد (٦٠) من مجلة «ذوات» أبوابا أخرى، منها باب «رأي ذوات»، ويضم ثلاثة مقالات: «الشكل المثالي لعلاقة المثقف بالسلطة» للكاتب والباحث المصري الدكتور غيضان السيد علي، و«تداعيات انتشار التطرف الديني عبر شبكات التواصل الاجتماعي على المجتمعات العربية» للباحثة الجزائرية عمارة عمروس، و«المثقف والسلطة، علاقات القوة» للكاتب والباحث التونسي رضا الأبيض؛ ويشتمل باب «ثقافة وفنون» على مقالين: الأول للكاتبة المصرية الدكتورة هويدا صالح بعنوان: «الخطاب النّسوي واسترفاد التراث في ديوان «الشعر امرأة»»، والثاني للكاتبة والأكاديمية العراقية الدكتورة نجود الربيعي، بعنوان: «تتساقط الغزلان كالذباب؛ قراءة لقصة الغزلان على ضوء النقد البيئي».

ويقدم باب «حوار ذوات»، لقاء مع الكاتب والروائي التونسي كمال الرياحي، المؤسس والمشرف على «بيت الرواية» بتونس. الحوار من إنجاز الكاتب التونسي ضو سليم. فيما يقدم «بورتريه ذوات» لهذا العدد، صورة عن المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري، والذي يعد من أبرز المفكرين العرب الذين ساهموا في نقد التراث العربي وقراءته قراءة نقدية واعية بمتطلبات العصر الراهن؛ حيث استطاع في سلسلة نقد العقل العربي، القيام بتحليل للعقل العربي عبر دراسة المكونات والبنى الثقافية واللغوية التي بدأت من عصر التدوين، قبل الانتقال إلى دراسة العقل السياسي، ثم الأخلاقي، وهو مبتكر مصطلح «العقل المستقيل»؛ أي ذلك العقل الذي يبتعد عن النقاش في القضايا الحضارية الكبرى. البورتريه من إنجاز الكاتب والباحث المغربي عزيز العرباوي.

وفي باب «سؤال ذوات»، تستقرئ الإعلامية الأردنية منى شكري، آراء مجموعة من الباحثين والكتاب العرب حول سؤال: هل نحن فعلاً أمام تصدير للتشيّع إلى دول المنطقة العربية؟ وفي باب «تربية وتعليم» يتناول الباحث المغربي الزبير مهداد موضوع «بستالوتزي: تربية لبناء الرجال»، فيما يقدم الباحث الأردني نادر رزق، قراءة في كتاب «الشيعة والتصحيح: الصراع بين الشيعة والتشيع» للدكتور موسى الموسوي، الذي نشره باللغتين؛ العربية والفارسية، وهو من أهم الكتب وأكثرها جرأة، لأنه انتقد الشيعة من الداخل، وواجه الموسوي بسببه هجمات غير مسبوقة من بني مذهبه وصلت حدّ تكفيره، رغم أنّ جده هو المرجع الأعلى في زمانه أبو الحسن الأصفهاني، وذلك في باب كتب، والذي يتضمن أيضاً تقديماً لبعض الإصدارات الجديدة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، إضافة إلى لغة الأرقام، التي تكشف عن أحدث الأرقام الخاصة بالعرب في قياس التحصيل العلمي لـ «بيزا».

دامت لكم متعة القراءة . . .

سعيدة شريف

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

١٠

ملف العدد:

التشيع في العالم العربي..

ظاهرة طائفية أم مشروع سياسي؟!

* -المعضلة العربية في التفاعل مع استراتيجيات «تصدير التشيع»

إعداد: منتصر حمادة

* المسلم الشّيعي من دولة الفقه الإسلاميّة إلى فقه الدّولة المواطنية الحديثة

بقلم: ماهر القدارات

* أسباب وعوامل التشيّع بالمغرب بين أزمة النسق الاجتماعي والثقافي والبحث عن البطل الأسطوري

بقلم: د. عياد أبلال

* المداخل النّاعمة للتشيّع في الجزائر

بقلم: بوزيدي يحيى

* تونس بين التشيّع العقدي والتشيّع السياسي

بقلم: عبد اللطيف الحناشي

* الشّيعة والتشيّع في المغرب: الحضور والأداء

بقلم: عبد الرحمان الأشعاري

* حوار الملف:

مع الدكتور خالد زهري

حاوره: منتصر حمادة

* بيبليوغرافيا

في كل عدد:

* مراجعات ٢١٤

* إصدارات/كتب ٢٢٠

* لغة الأرقام ٢٢٤

في..

الداخل ...

رأي ذوات: ١١٤

* الشكل المثالي لعلاقة المثقف بالسلطة

بقلم: د. غيضان السيد علي

* تداعيات انتشار التطرف الديني عبر شبكات التواصل الاجتماعي على المجتمعات العربية

بقلم: عمّارة عمروس

* المثقف والسلطة، علاقات القوة

بقلم: رضا الأبيض

ثقافة وفنون: ١٣٦

* الخطاب النّسوي واسترفاد التراث في ديوان «الشعر امرأة»

بقلم: د. هويدا صالح

* تتساقط الغزلان كالذباب؛ قراءة لقصة الغزلان على ضوء النقد البيئي

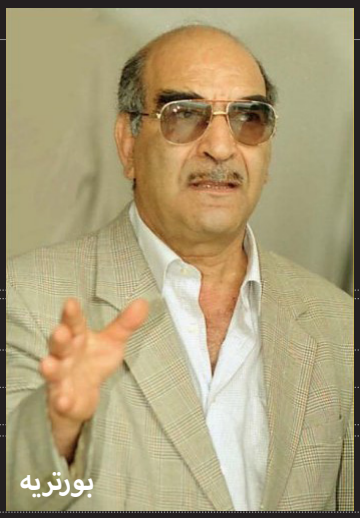
بقلم: د. نجود الربيعي

حوار ذوات

حوار ذوات: ١٥٤

* مع الكاتب التونسي كمال الرياحي

حاوره: ضو سليم



بورتريه

بورتريه ذوات: ١٧٠

* محمد عابد الجابري.. معاناة مثقف ومفكر متعدد

بقلم: عزيز العرباوي

تربية وتعليم

سؤال ذوات: ١٨٦

* هل نحن فعلاً أمام تصدير للتشيّع إلى دول المنطقة العربية؟

إعداد: منى شكري

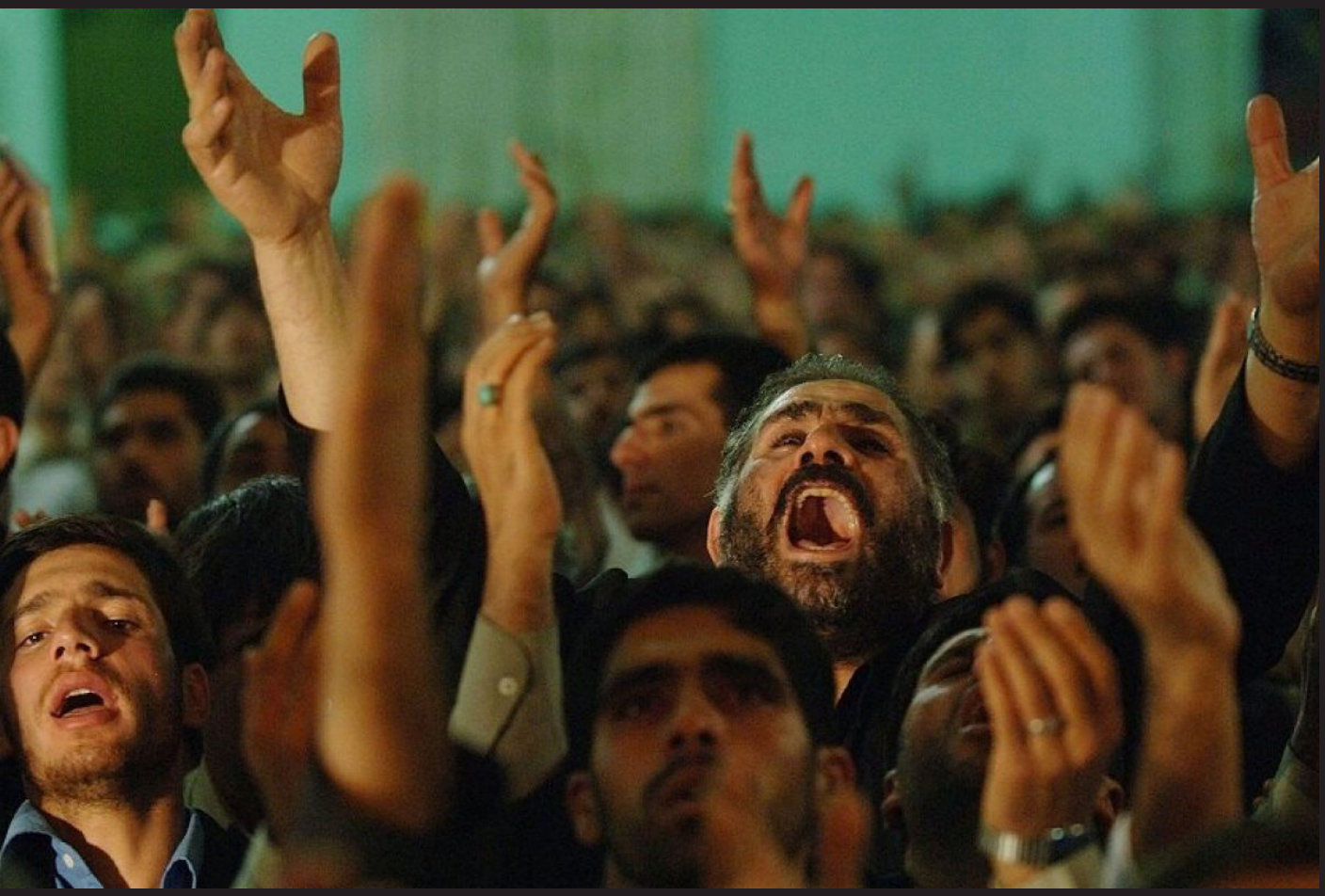
تربية وتعليم: ٢٠٢

* بستالوتزي: تربية لبناء الرجال

بقلم: الزبير مهداد

التشيع في العا
ظاهرة طائفية أم

الم العربي..
مشروع سياسي؟!



المعضلة العربية في التفاعل مع استراتيجيات «تصدير التشيع»

إعداد
منتصر حمادة
باحث مغربي

هناك تباين كبير في أدبيات «فلسفة الدين» بين المجالين الشيعي والسني، باعتبار أن هذا الباب، ساهم ولا يزال، في الاستقطاب الشيعي

تأخّرت الأقلام البحثية والإعلامية كثيراً في الاشتغال على ظاهرة التشيّع التي طالت المنطقة خلال العقود الأخيرة، وبالكاد أصبحنا نُعاين بعض المتابعات بين الفينة والأخرى، سواء كانت صادرة عن مراكز بحثية إسلاموية، على قلة هذه المتابعات، ونخص بالذكر المراكز البحثية التي تنهل من المرجعية السلفية الوهّابية، بمقتضى العداء السلفي الصريح للتشيع، أو صادرة عن مؤسسات دينية إقليمية، مقابل تواضع واضح للأقلام البحثية في المؤسسات الجامعية.

والملاحظ في معالم هذا التأخر العربي الإسلامي، أنه كان عامّاً، حيث أصاب صناع القرار والباحثون والإعلاميون، وحتى بعض الإشارات السياسية أو الدينية التي صدرت عن بعض الفاعلين في المنطقة، خاصة قبل أحداث «الفوضى الخلاقة» التي اصطلح عليها إعلامياً بأحداث «الربيع العربي»، كان مصيرها التجاهل أو النقد، لعل أبرزها ما صدر عن العاهل الأردني الملك عبد الله الثاني[١]، أو الداعية الإسلامي الحركي، الشيخ يوسف القرضاوي، في حوار شهير أجرته معه حينها صحيفة «الشرق الأوسط» اللندنية.[٢]

كان علينا انتظار أحداث «الفوضى الخلاقة» سالفة الذكر، حتى ترتفع حدة الخوض في الموضوع، وإن بقيت متواضعة مقارنة مع التحديات الكبيرة التي تفرضها على جميع دول المنطقة، من طنجة إلى مسقط، خاصة بعد ثبوت التورط الإيراني/ الفارسي في العديد من أحداث المنطقة، منها الوضع في الساحة السورية، أو الحرب في اليمن، أو التورط مع جبهة «البوليساريو» الانفصالية[٣] في المغرب الأقصى، وغيرها من الوقائع والتطورات.

١- الإحالة على تصريح شهير أدلى به العاهل الأردني الملك عبد الله لصحيفة "الواشنطن بوست"، في أوائل ديسمبر ٢٠٠٤

٢- دافع يوسف القرضاوي حينها، قائلاً إن "ما قلته عن محاولات الغزو الشيعي للمجتمعات السنية، أنا مصرٌّ عليه، ولا بد من التصدي له، وإلا خنَّا الأمانة، وفرطنا في حق الأمة علينا. وتحذيري من هذا الغزو، هو تبصير للأمة بالمخاطر التي تتهدَّدها نتيجة لهذا التهوُّر".

انظر: محمد فتحي يونس [من القاهرة]، القرضاوي: ما زلت مصراً على أن هناك مخططاً شيعياً لغزو البلاد السنية، الشرق الأوسط، لندن، ١٩ سبتمبر ٢٠٠٨

٣- خصصت مجلة فرانكفونية في صيف ٢٠١٨، ملفاً عن التهديد الإيراني الذي يطال القارة الإفريقية، وتضمن عدة مقالات في هذا السياق، منها مقالة عن معالم التمويل الإيراني لجبهة البوليساريو، بالسلاح والتدريب". انظر:

Mohammed Zainabi, Comment l'Iran armait et entraînait le Polisario via le Hezbollah? Pouvoirs d'Afrique, [Revue trimestriel] Casablanca, N° ١٤, Avril- juin ٢٠١٨

يهمّنا التوقف عند مُحددين اثنين، نعتبر أنهما في صلب الخوض المؤرق والضروري في هذا التحدي متعدد الأبعاد والتداعيات.

مُعضلة المقاربة النظرية لـ«تصدير التشيع»

سواء تعلق الأمر بتصريح العاهل الأردني، أو ما صدر عن الداعية الذي أصبح اليوم من دعاة المشروع الإخواني في المنطقة؛ فالمؤكد أن التأخر في الوعي ببعض مقتضيات تلك التصريحات، وخاصة الحديث الشهير للملك عبد الله عما اصطلح عليه حينها بـ«الهلال الشيعي»، لأنه كلما تأخر الوعي بمخاطر الظاهرة، كلما تضخمت نتائج تشعبها على أرض الواقع، قياساً على التأخر في التفاعل المادي المباشر مع حالة مرضية، سواء تعلق الأمر بمرض عابر أو مرض مزمن.

ليس هذا وحسب، فإلى غاية الحقبة التي سبقت بقليل اندلاع أحداث «الفوضى الخلاقة»، كانت أغلب الأقلام البحثية والإعلامية التي تتطرق للظاهرة، على قلة هذه الأقلام أساساً، متأرجحة في الحسم مع طبيعة المشروع الشيعي في المنطقة، بين فئة كانت تتعامل مع المشروع على أساس أنه لا يستحق التهويل الذي يُروج حوله. وفي هذا السياق، يأتي التقليل من أهمية ما صرح به العاهل الأردني؛ وبين فئة (قلة القلة)، كانت تؤمن إيماناً جازماً بأننا إزاء مشروع استراتيجي، متعدد الأبعاد، لا يمكن اختزال مُحدداته في الشق السياسي أو الديني، وإنما يطال عدة أبعاد، منها الأبعاد الثقافية والمعرفية والإعلامية وغيرها.

ـــ في الشق السياسي على سبيل المثال، لا يمكن الحديث عن المشروع الشيعي دون استحضار الآثار المباشرة لما اصطلح عليه إعلامياً وبحثياً بـ«الثورة الإسلامية» في إيران، في ١٩٧٩، والتي أفضت بداية إلى التفكير في «تصدير الثورة» نحو بعض بلدان المنطقة، خاصة وأن صناع القرار في إيران، راهنوا على تعاطف كبير لبعض المشاريع الإسلامية الحركية، من التي كانت تتعاطف سياسياً بداية مع الحديث، ليمتدّ التعاطف

كلما تأخر الوعي بمخاطر ظاهرة التشيع، كلما تضخمت نتائج تشعبها على أرض الواقع، قياساً على التأخر في التفاعل المادي المباشر مع حالة مرضية

لاحقاً في الشق الديني، بما يُفسر تورط بعض الإسلاميين في المغرب على سبيل المثال في ترويج المشروع الإيراني.

كان الفشل مصير مشروع «تصدير الثورة»، لنُعاين الانخراط الإيراني الجمعي في المشروع البديل، وعنوانه «تصدير التشيع»، وهو المشروع الذي حظي بنجاحات لم يتوقعها صناع القرار في المنطقة العربية، خاصة وأنه امتد إلى الساحة الأوروبية[٤] والإفريقية.

ــ لنتوقف عند شق آخر، يهم ما اصطلحنا عليه مؤخراً برهان مشروع «تصدير التشيع» على «القوة الناعمة» [Soft Power]، بتعبير الاستراتيجي الأمريكي الراحل جوزيف ناي.

قصدنا بـ«القوة الشيعية الناعمة»، مجموعة من «المشاريع البحثية التي تشتغل في عدة حقول علمية (فلسفة، علم كلام، إسلاميات، فلسفة دين، علم الاجتماع، تصوف، علم الاستشراف... إلخ)، عبر بوابة مراكز بحثية وإصدارات ومؤتمرات وندوات، داخل وخارج المنطقة، والتي وظفها المشروع الإيراني الشيعي الصفوي من أجل غزو عقول وقلوب شباب المنطقة العربية السنية، ومعه شباب الدول الإفريقية والأوروبية؛ وقد كانت هذه المشاريع، من بين أهم أبواب الاختراق الشيعي، أخذاً بعين الاعتبار تواضع «المناعة المعرفية» عند هؤلاء الشباب من جهة، وأخذاً بعين الاعتبار أيضاً تواضع «المواجهة المعرفية» للخطاب الديني السني المضاد، وخاصة الخطاب الصادر عن المؤسسات الدينية التي كانت ولا زالت تعاني من عدة مشاكل وأعطاب، أفضت إلى ولادة وتغذية عدة ظواهر دينية واجتماعية».

٤- في الساحة الأوروبية على سبيل المثال، اخترق التشيع الجالية المغربية في أوروبا الغربية، إلى درجة أن مغاربة بلجيكا تحول العديد منهم من التديّن السني الأشعري إلى التديّن الشيعي، وبإقرار الدولة المغربية.

مُعضلة المواجهة العَمَلية لـ«تصدير التشيع»

نزعم أن الحسم في معالم المشروع، يوجد في مقدمة أوليات التعامل النظري مع المشروع، قبل الانتقال في مرحلة لاحقة إلى التعامل الميداني/المادي، ونزعم بالتالي، أن أي أخطاء أو زلات في التناول النظري، ستكون لها مقتضيات مباشرة على التعامل الميداني اللاحق، هذا إذا افترضنا أن صناع القرار في المنطقة، من المغرب العربي إلى الخليج العربي، طرقوا بالفعل مرحلة المواجهة الميدانية المتفرعة على عدة أصعدة.

ومن خلال تأمل تفاعل دول المنطقة مع المشروع، يتضح أن الغلبة تبقى لمحددات متوقعة؛ أي المواجهة السياسية والأمنية، مع تواضع كبير في المواجهة الثقافية والإعلامية والمعرفية، ومنها مواجهة مضادة ونوعية للقوة الشيعية الناعمة، بما يُحيلنا على المحور الثاني من هذه المقالة، من باب تسليط الضوء الميداني على أحد أعطاب المواجهة بشكل عام، من خلال التوقف عند عطب بنيوي كبير، عنوانه تواضع «القوة السنية الناعمة».

أشرنا سلفاً إلى بعض نقاط قوة المشروع الإيراني في المنطقة، وبالتحديد مُحدّد «القوة الشيعية الناعمة» التي لم يتم الانتباه إليها من طرف صناع القرار في الساحة العربية السنية، من الخليج العربي حتى نظيره المغربي، بَلْه في الدول الأوروبية والإفريقية.

لو انخرط الباحثون العرب في مقارنات أولية وعابرة بين أداء الأدبيات الفكرية التي تصنف في خانة «فلسفة الدين»، وبين الحقل الديني الشيعي ونظيره السني، فلا نشك قط أن النتائج محسومة سلفاً للأدبيات الشيعية، بل إن النتيجة المنتظرة تقترب من قاعدة «لا قياس مع وجود الفارق»، هذا إن لم تكن كذلك بالفعل.

هناك تباين كبير في أدبيات «فلسفة الدين» بين المجالين الشيعي والسني، باعتبار أن هذا

إن الخطاب المعرفي الشيعي، المُحرر بالعربية، حظي بمتابعات بحثية وإعلامية وازنة لدى المتلقي العربي، وكان أحد أبواب استقطاب شباب المنطقة

الباب، ساهم ولا يزال، في الاستقطاب الشيعي، عبر الانتقال من مقام الإعجاب بالخطاب الشيعي عبر البوابة الفكرية، نحو الإعجاب بالمنظومة الشيعية برمتها عبر البوابة الدينية والسياسية، وهو الإعجاب الذي يُصبح في مرحلة ثانية، مقدمة لولوج مرحلة «الاستبصار»[٥] حسب الأدبيات الشيعية الطائفية، ويُقصد بها مرحلة اعتناق التديّن الشيعي، بصرف النظر عن طبيعة التديّن السابق، كأن يكون سنّياً، أو مسيحياً أو يهودياً أو غيره.

في كتابه «تَطَوُّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية»، يتوقف الباحث العراقي عبد الجبار الرفاعي عند نشأة وتطور علم الكلام والفلسفة عند الشيعة ودور محمد باقر الصدر في تحديث التفكير الكلامي، ومحمد حسين الطبطبائي في تحديث التفكير الفلسفي. ومع حالة حسين الطبطبائي بالذات، سنعاين انتقالاً سلساً من التحديث في المجال الفلسفي [وهو الذي درس في الحوزة العلمية في النجف]، نحو التحديث في مؤسسات الحوزة العلمية [حيث عمل أستاذاً ومؤسساً لإحدى الحلقات الفلسفية الإسلامية في القرن الرابع عشر في المجال الإسلامية].

من نتائج هذه الفورة التحديثية، أن الدرس المعرفي في الحوزة العلمية، أفضى إلى تميز الحوزات عن الحواضر العلمية التقليدية في حرصها على دراسة وتدريس الفلسفة والعرفان النظري.[٦]

هذا الواقع التحديثي الذي لا يرتفع، ساهم بشكل كبير في فورة الأدبيات الشيعية الصادرة عن أقلام الحوزة [من قبيل الأقلام سالفة الذكر] بلْه أقلام المؤسسات، والتي تُصنف في خانة «فلسفة الدين»، بخلاف السائد في المجال التداولي الإسلامي العربي، من دول الخليج العربي حتى المغرب الأقصى، سواء تعلق الأمر بالأقلام الفكرية؛ فالأحرى الأقلام التي تشتغل في المؤسسات الدينية.

وليس صدفة أن يُطالب «المرشد الأعلى» في إيران، علي خامنئي منذ أشهر بالتعريف بالأعلام الفلسفية في «حوزة قم العلمية وحوزة طهران العلمية التي كانت مركز الفلسفة قديماً»، مضيفاً أنه «من المهمّ للغاية دعوة الشباب إلى العلوم العقلية وتوجُّه الحوزات العلمية إلى العلوم العقلية، بخاصة الفلسفة».

٥- هناك موقع إلكتروني شهير، عنوانه "عقائد" [www.aqaed.com]، متخصص في التعريف بتجربة ما يُصطلح عليهم بـ"المستبصرين"، والإحالة على المعتنقين الجُدد للتشيع، ونجد فيه لائحة عريضة من الأسماء البحثية والإبداعية من أغلب دول المنطقة العربية.

٦- انظر لمزيد من التفصيل: عبد الجبار الرفاعي، تَطَوُّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب التاسع عشر، مؤسسة الأعراف للنشر، ط ١، ١٩٩٩، ٢٠٨ صفحة.

لا نملك مفاتيح نهائية تفسر تواضع أعمال «فلسفة الدين» في مجالنا التداولي، أو قل لدى «العقل السني»، نسبة إلى العقل الديني للمؤسسات الدينية السنية بشكل عام، ولكن نملك الحق في الاستفسار والافتراض، ونوجز ذلك في مُحددين اثنين على الأقل:

ــ لكي يُبدع قلمٌ ما في «فلسفة الدين»، عليه أن يكون متمكناً من قضايا الفلسفة وقضايا الدين، وواضح أن المؤهلين لهذه العملية قليلون جدّاً في مجالنا التداولي.

ــ نُعاين قابلية شيطنة الدين عند العديد من الأقلام البحثية التي تشتغل في الفلسفة؛ وفي المقابل، نُعاين قابلية شيطنة الفلسفة عند العديد من الأقلام البحثية التي تشتغل في الدين. وبالنتيجة، نحن أمام تواضع علمي وقصور مؤسساتي، لا يَصُبُّ في خدمة أفق الاشتغال على «فلسفة الدين».

هذا المشهد/ المعرفي المؤرق في الساحة، لم يكن كذلك في الساحة الإيرانية الشيعية، ومن نتائج هذا التباين، أن الخطاب المعرفي الشيعي، المُحرر بالعربية، سواء الصادر عن الرموز الفكرية أو الدينية، حظي بمتابعات بحثية وإعلامية وازنة لدى المتلقي العربي، سواء في المنطقة أو في بعض دول أوروبا الغربية (بلجيكا وهولندا وفرنسا على الخصوص)، وكان أحد أبواب استقطاب شباب المنطقة، تفعيلاً لقاعدة «الطبيعة لا تقبل الفراغ» المرتبطة تحديداً بالقراءات الدينية التي تتأرجح بين الدين والفلسفة.

مؤكد أن المشتغلين في الشأن الديني [السُّني] من علماء وفقهاء ووعاظ، لم ينفتحوا بشكل كبير على التفلسف، بل منهم من يرى أنه لا يحق الحديث عن «فكر إسلامي»؛ ومؤكد أيضاً أنه لا يمكن لومهم على ذلك، لأن الرغبة في التفرغ الديني، فرضت ذلك، ولكن نحسبُ أنه لو انفتحوا قليلاً أو كثيراً، لاستفادوا وأفادوا، وواضح أن هذا المُحدّد لا يحول ثقل هذه

كشفت أحداث «الربيع العربي» أو «الفوضى الخلاقة» عن الوجه الطائفي للعديد من المشاريع الدينية الشيعية، التي كانت منخرطة من قبل في مشروع «التقريب بين المذاهب»، أو «المقاومة»

القلاقل دون أن ينخرط العقل الجمعي الإسلامي السنّي، في جلسات مكاشفة مع الذات عن مُجمل الأسباب التي تقف وراء هذا التواضع الكمي والنوعي في أعمال «فلسفة الدين» الصادر في مجالنا التداولي الإسلامي السني، خاصة في التداول العربي.

بالنتيجة، إذا كانت «القوة السنية الناعمة» متواضعة في مجال «فلسفة الدين»، وكان الوعي بهذا المتواضع غائباً، أو غير مُرَحّب به؛ فمن باب أولى، أن يخدم هذا الواقع أهداف «القوة الشيعية الناعمة».

وما يُعقد المشهد أكثر، أن الخروج من هذه الحلقة الضيقة لن يتم بين ليلة وضحاها، لاعتبارات عدة، أهمها الاعتبار سالف الذكر؛ أي تواضع الوعي الفقهي السني بدور القوة الناعمة في التصدي «للقوة الشيعية الناعمة».

كانت وقفة عابرة عند مُحدد واحد فقط من المحددات التي يجب استحضارها في معرض المواجهة النظرية والعملية للمشروع الشيعي الاستراتيجي في المنطقة، وقد اتضح أننا إزاء محدد حافل بأعطاب بنيوية، تؤثر بشكل مباشر على التطورات التي تميز المشروع، ويمكن أن نستفيض أكثر، بالتوقف عند مضامين لائحة عريضة من المجلات الفكرية التي تعج بها الساحة، والتي تموّلها المؤسسات الشيعية، وتهم أغلب الحقول المعرفية، والتي لا نجد لها مثيلاً نوعياً موازياً مع المؤسسات الدينية، أو المراكز البحثية العربية، مع بضع الاستثناءات، والتي تبقى حالات خاصة مقارنة مع السائد بشكل عام.

مواجهة استراتيجية لمشروع استراتيجي

وبهذًا، فإن كانت مؤشرات الساحة، تفيد أن تديّن الشيعة في المنطقة المغاربية، ومنها المغرب على سبيل المثال، يهم حالات فردية، ذات ارتباطات عقدية ومذهبية مع المشرق (إيران، العراق، لبنان، سوريا)، ولو أنه لا يمكن فصل أداء الفاعلين الشيعة في المغرب أو في المنطقة عن معالم المشروع الشيعي في المنطقة، وفي العالم، وخاصة في المجال التداولي الإسلامي، إلا أن الحالة الشيعية في الساحة، رغم أنها تهمّ أقلية عددية، لا زال التفاعل معها، ومن ذلك التفاعل البحثي، متواضعاً مقارنة مع ما هو مطلوب، أخذاً بعين الاعتبار وزنها التنظيمي، مادامت تهم بضع مجموعات محلية، تتعاون وتنسق مع المركز في المشرق أو مع بعض الفعاليات الشيعية في أوروبا، سواء كانت مشرقية أو مغربية.

ومـن المسـتبعد أن تتطـور أحـوال الشـيعة في المنطقـة المغاربيـة [المغـرب أنموذجـاً]، عـلى قلتهـم، نحـو وضـع أفضـل مـن السـائد حاليـاً، بمقتـضى عـدم قابليـة مجتمعـات المنطقـة لاحتضـان أي مـشروع ديـني شـيعي يديـن بالـولاء العقـدي والمذهـبي والاسـتراتيجي للخـارج، في صيغـة تنظيـم أو جمعيـة، بخـلاف السـائد مـع الحـالات الفرديـة، لأنهـا تشـتغل بشـكل غـير شـبكي، ولا تمثـل إلا نفسـها، عـلى الأقـل محلّيـاً.

ولكـن خطـاب الطمأنـة هـذا لا يُقـزم مـن أصـل المعضلـة: نحـن إزاء مـشروع اسـتراتيجي، تتداخـل فيـه عوامـل ومحـددات الديـن والسياسـة والثقافـة والأمـن، وواضـح ومؤكـد أن مواجهتـه تقتـضي أن تكـون مواجهـة اسـتراتيجية أيضـاً، وليسـت مواجهـات عابـرة أو اختزاليـة.

وفي هـذا السـياق، طرحـت لائحـة عريضـة مـن الأسـئلة المرتبطـة بطبيعـة التشـيع في المنطقـة، ونـورد منهـا بعـض النمـاذج: كيـف نُفـسر تفـشي الظاهـرة بهـذه الوتـيرة؟ مـا هـي أهـم أسـبابها ومعهـا أهـم العوامـل أو المحـددات المسـاعدة عـلى التفاعـل النظـري والميـداني معهـا؟ وهـل يمكـن فصـل الظاهـرة عـن ظواهـر مجتمعيـة ودينيـة أخـرى، مصاحبـة، طالـت المنطقـة، مـن قبيـل انتشـار التديـن السـلفي الوهـابي أو تغلغـل التديـن الإخـواني؟ وهـل طـرأت مسـتجدات عـلى تشـيع المنطقـة بعـد انـدلاع أحـداث «الفـوضى الخلاقـة» الـتي اصطلـح عليهـا إعلاميـاً بأحـداث «الربيـع العـربي»؟ كيـف تفاعـل معهـا صنـاع القـرار السـياسي مـن جهـة؟ ومعهـم الفاعلـون في الحقلـين الديـني والمعـرفي مـن جهـة ثانيـة؟ ونحـن نفـترض جـدلاً، أنـه كانـت هنـاك تفاعـلات نوعيـة.

هـل نحـن أمـام مـشروع شـيعي بالفعـل، أو قـل «تصديـر التشـيع» إلى دول المنطقـة العربيـة والإفريقيـة والأوروبيـة، أم إن الأمـر خـلاف ذلـك، وكـون الظاهـرة ليسـت بهـذا التضخيـم الإعلامـي الـذي يصـدر

هل نحن أمام مشروع شيعي بالفعل، أو "تصدير التشيع" لدول المنطقة العربية والإفريقية والأوروبية؟

بين الفينة والأخرى؟ وإذا كان الأمر مجرد تضخيم من وقائع عادية، فكيف نفسر صدور تصريحات وازنة عن بعض صانعي القرار في الساحة، قبل اندلاع أحداث «الفوضى الخلاقة»، تتحدث، على سبيل المثال لا الحصر، عن «الهلال الشيعي» الذي يُهدد أغلب الدول الشرق أوسطية، وتصريحات موازية عن رجال دين، حذروا مراراً من مأزق اللامبالاة من تفشي الظاهرة، خاصة لدى الشباب؟

ثم ما الذي صدر عن المؤسسات الدينية في الساحة، وعن المراكز البحثية المنخرطة في «صيانة الدولة والدين»؟، بتعبير المفكر اللبناني رضوان السيد، على هامش التفاعل مع الظاهرة، ونتحدث بالتحديد عن المؤسسات الدينية الوطنية والمراكز البحثية العربية والمحلية التي تنتصر لمصالح الدول الوطنية، وليس لمصالح المشاريع الدينية.

وعلى فرض أن المؤسسات الدينية اشتغلت في الشق العقدي والفقهي، كيف نتعامل مع بعض الدعاوى التي تدافع عن الحق في التشيع، من باب الحق في الاعتقاد، وبالتالي، لا يمكن الحديث عن خطر التشيع، من منطلق أن مسألة الاعتقاد الديني مسألة حرية شخصية؟

هذا غيض من فيض، لأن لائحة الأسئلة طويلة كما سلف الذكر، وإن كنا نعتقد أنه لا ضير من استحضار ثلاثة محددات قبل الخوض في هذا

المضمـار البحـثي، نوردهـا كالتـالي:

١. سؤال القراءة:

هنـاك ثـلاث قـراءات عـلى الأقـل، تخـول لنـا أبوابهـا الخـوض في هـذا الموضـوع:

- القـراءة السياسـية والأمنيـة: وهـي القـراءة المتداولـة لـدى صنـاع القـرار، وبالـكاد نعايـن بعـض تجلياتهـا أو رسـائلها في بعـض المنابـر الإعلاميـة عندمـا يقتـضي الأمـر ذلـك.

- القـراءة الأيديولوجيـة: القـراءة الصـادرة عـن المتديـن المغـربي الشـيعي، ليسـت القـراءة الصـادرة عـن المتديـن الحـركي (السـلفي أو الإخـواني)، أو القلـم المحسـوب عـلى الإيديولوجيـة الحداثيـة/ العلمانيـة... إلـخ.

- القـراءة العلميـة/ المعرفيـة: وتتفـرع بدورهـا عـلى عـدة حقـول علميـة، وحسـبنا في هـذا المقـام، التوقـف عنـد أربـع مقاربـات مختلفـة لنفـس الظاهـرة/ الثنائيـة: المقاربـة الـتي تنهـل مـن فلسـفة

تحضر الظاهرة الشيعية في المغرب أكثر في الواقع الإعلامي وعبر حالات فردية، ولكنها تحظى بمتابعات محلية وإقليمية ومشرقية، وخاصة من طرف الإعلام اللبناني والإيراني والأوروبي

الدين؛ المقاربة التي تنهل من العلوم السياسية؛ المقاربة التي تنهل من علم الاجتماع الديني، والمقاربة التي تنهل من علم الاستشراف، أو الدراسات المستقبلية.

- الدين والتديّن من منظور «فلسفة الدين»: لا زال حقل «فلسفة الدين» في الساحة السنية بشكل عام، متواضعاً مقارنة مع حضور أعمال «فلسفة الدين» في باقي المجالات الثقافية، وخاصة الشيعية وبعض الأعمال الصادرة عن أقلام مسلمة تقيم في الفضاء الغربي.

- الدين والتديّن من منظور العلوم السياسية: لازالت أغلب الدراسات التي تتناول القضايا الدينية في مجالنا الثقافي، تصدر عن أقلام بحثية تشتغل في حقلي العلوم السياسية وعلم الاجتماع، وإن كان يهمنا في هذه الجزئية الحقل الأول: العلوم السياسية.

- الدين والتديّن من منظور علم الاجتماع الديني: ثمة تراكم بحثي نوعي في مجال دراسات علم الاجتماع الديني في المنطقة، وأسّست لهذا التراكم الدراسات الغربية منذ حقبة الاستعمار والحماية، والتي تُصنف في خانة «التراث البحثي الكولونيالي».

٢ . سؤال السياق:

السياق المحلي والإقليمي: من نتائج أحداث «الربيع العربي» أو «الفوضى الخلاقة» باصطلاح مجلة «شؤون خارجية» الأمريكية، أنها كشفت عن الوجه الطائفي للعديد من المشاريع الدينية الشيعية، التي كانت منخرطة من قبل في مشروع «التقريب بين المذاهب»، أو

«المقاومة»، كما عاينا مع نموذج حزب الله في لبنان: حزب الله في سنة ٢٠٠٦، ليس هو حزب الله في حقبة ما بعد يناير (كانون الثاني) ٢٠١١.

السياق الإقليمي والدولي: لا زال العقل العربي تائهاً في التعامل مع تطبيقات العقل الشيعي الصفوي الطائفي، ومن علامات التيه، التأخر الكبير في الوعي بتلك التطبيقات، وبالتالي التأخر المتوقع بالشروع في الاشتغال النظري والعَمَلي على استراتيجيات مُضادة لها.

وإذا كانت أرضية تعامل عقلنا الجمعي مع المشروع الشيعي في المنطقة، خاصة عقلنا البحثي والسياسي والديني، تنهل من هذا التواضع في الرصد، بَلْه الاستشراف؛ فطبيعي أن تعج الساحة بتطورات نوعية للاختراق الشيعي الذي طال العديد من الدول العربية السنية، بل طال التواضع حتى الدول الإفريقية والأوروبية، ومن باب تحصيل، بَدَهي أن تسود القراءات العربية الاختزالية أو النمطية، على هامش الحفر البحثي في مضامين ومعالم ما اصطلحنا عليه في أكثر من مناسبة، بـ «تصدير التشيع» إلى دول المنطقة.

تأخر عقلنا الجمعي كثيراً في الحسم مع طبيعة المشروع الشيعي في المنطقة: هل نحن إزاء ظاهرة طائفية عابرة، محدودة زمنياً وإقليمياً؟ أم إزاء مشروع استراتيجي، مُتعدّد الجبهات والأهداف والأطماع؟

وواضح أن القراءات النقدية للمشروع الشيعي، تلك السائدة في المنطقة العربية، على قلتها أساساً، كانت تصب بشكل كبير في الانتصار لمضامين الطرح الأول، ولو أنها انتبهت قليلاً إلى مضامين الطرح الثاني، لكان الوضع الميداني، داخل وخارج المنطقة، مختلفاً كثيراً عما نُعاينه اليوم.

وحتى الأصوات السياسية أو الفكرية أو الدينية التي كانت تحذر بين الفينة والأخرى من أطماع المشروع، خاصة قبل أحداث «الفوضى الخلاقة»، كان مصيرها اللامبالاة، لعل أبرزها، في الحقل السياسي بالتحديد، مُصطلح «الهلال الشيعي» الذي صدر عن العاهل الأردني الملك عبد الله الثاني، وأدلى به ليومية «الواشنطن بوست» في عام ٢٠٠٤.

إذا اتفقنا على أننا إزاء مشروع إيراني، توسعي واستراتيجي، يمكن حينها الحديث عن أولى مراحل الرصد النوعي، لأن هذا المنعطف المفاهيمي، سيُساعدنا على تسليط الضوء لاحقاً، في مرحلة ثانية، على التدقيق في معالم ومضامين المشروع، ومنها مجموعة من المُحدّدات التي كانت مُغيبة في المتابعة البحثية بَلْه المتابعة الإعلامية، ونذكر منها في هذا المقام «القوة الشيعية الناعمة».

نقصد بـ«القوة الشيعية الناعمة»، مجموعة من المشاريع البحثية التي تشتغل في عدة حقول علمية (فلسفة، علم كلام، إسلاميات، فلسفة دين، علم الاجتماع، تصوف، علم الاستشراف... إلخ)، عبر بوابة مراكز بحثية وإصدارات ومؤتمرات وندوات، داخل وخارج المنطقة، والتي وظفها المشروع الإيراني الشيعي الصفوي من أجل

هناك غَلَبة لمقاربات العلوم السياسية وعلم الاجتماعي الديني، مقابل تواضع المقاربات التي تنهل من فلسفة الدين وعلم الاستشراف، مع أن باب فلسفة الدين من أهم الأبواب الذي وظفه المشروع الشيعي في تصدير «القوة الشيعية الناعمة»

غزو عقول وقلوب شباب المنطقة العربية السنية، ومعه شباب الدول الإفريقية والأوروبية.

٣. سؤال التفاعل:

نأتي لأهم التفاعلات المغاربية مع التحدّي الشيعي:

ــ هناك عدة مقامات من التفاعل المغربي مع ظاهرة التشيّع، في تفرعاتها المعرفية والسياسية والأيديولوجية، وما هو مؤكد، أننا إزاء تباين كبير في مُجمل هذه التفاعلات، على غرار ما نعاين مع تفاعلنا جميعا مع ظاهرة «التطرف العنيف» أو الإرهاب باسم الدين.

ــ إذا تركنا جانباً المقاربة السياسية الأمنية، والمقاربة الأيديولوجية، وتوقفنا عند معالم المقاربة الفكرية/ المعرفية، سنعاين أننا إزاء معضلة مضاعفة، عندما ننخرط في تقييم المقاربات العلمية الأربع للظاهرة الشيعية؛ أي المقاربة التي تنهل من فلسفة الدين؛ المقاربة التي تنهل من العلوم السياسية؛ المقاربة التي تنهل من علم الاجتماع الديني، والمقاربة التي تنهل من علم الاستشراف، سنلاحظ أن

هناك غَلَبة لمقاربات العلوم السياسية وعلم الاجتماعي الديني، مقابل تواضع المقاربات التي تنهل من فلسفة الدين وعلم الاستشراف، مع أن باب فلسفة الدين من أهم الأبواب الذي وظفه المشروع الشيعي في تصدير «القوة الشيعية الناعمة». أما في باب علم الاستشراف، فإننا نعاني خصاصاً كبيراً فيه، في المنطقة العربية برمتها، وليس في المغرب العربي، بخلاف السائد في التداول الشيعي، هذا دون الحديث عن التباين الكمي والنوعي في أداء مُجمل هذه التفاعلات الفكرية/ المعرفية، بما في ذلك تواضع هذا الأداء لدى المؤسسات الدينية المعنية بصيانة الأمن الروحي لشعوب المنطقة المغاربية والعربية بشكل عام.

تفاعلاً مع الأسئلة أعلاه، يأتي هذا الملف لمجلة «ذوات»، لتسليط الضوء على الموضوع ومقاربته من خلال دراسات ومقالات وحوار، على أمل العودة لاحقاً، إلى تفاصيل أوفى عن بعض مُحدداته.

ويتضمن الملف في البداية مساهمة تأطيرية نظرية للموضوع، اشتغل عليها الباحث التونسي ماهر القدارات، تحت عنوان «المسلم الشيعي من دولة الفقه الإسلامية إلى فقه الدولة المواطنية الحديثةّ»، مجتهداً في دراسة مراحل تطور ظاهرة «ولاية الفقيه» وعلاقتها بالنظام الدولتي في بلدان المشرق العربي، بعد أن توصلت الشيعة الأمامية إلى إنتاج خطاب قائم على هذه المنظومة، وقد تم استعمال جملة من المباحث الكلامية واستثمار المرجعيات النصية والحديثية لإقامة الدليل النقلي على ذلك وفق آليات التأصيل الإسلامي المعروفة لإضفاء القداسة والمشروعية لحكم «الولي الفقيه»، بل وصل الأمر إلى الاشتغال على «تصدير ولاية الفقيه» للخارج، في المشرق والمغرب العربي، نتيجة للتدخل الإيراني الذي أخرج ولاية الفقيه من طابعها الفقهي الديني إلى السياسي، وهو ما أدى إلى مزيد إضعاف سلطة الدولة في المشرق العربي، وتفتيتها إلى كيانات عُصبوية أصغر منها.

ومساهمة للباحث المغربي في علم الاجتماع والأنثربولوجيا الثقافية، الدكتور عياد أبلال، بعنوان: «أسباب وعوامل التشيع بالمغرب بين أزمة النسق الاجتماعي والثقافي والبحث عن البطل الأسطوري»، حيث خلُصَ إلى أن القيم السلوكية، التي تصفها خطابات الشيعة في المنطقة المغاربية تعبر حقيقةً عن الشعور بالقاسم المشترك، وهو الشعور الذي يشتدّ ويتعاضد بالتآزر والمحبة في كلّ الطوائف والمذاهب الدينية التي تكون مغلقة، خاصة في ظلّ الخوف من إشاعة التشيّع بين الناس وفي المجتمع، وخلُص أيضاً إلى أن التشيع في المنطقة العربية لم ينفصل حتماً عن التشيع الفارسي بكل ما يخفيه من خلفية سياسية تتنعش مع خروج الأقليات الشيعية في مختلف الأقطار العربية من السر إلى العلن. أما البديل أو الحل الذي يقترحه، فلا يكمن في المنع والتضييق، بقدر ما يتجلّى في ضرورة التجديد الديني في سياق ديمقراطي حداثي ينتصر للعقل بعيدا عن التحجر والغلو الذي بات يميز مختلف أشكال التدين بالعالم العربي.

ومساهمة للباحث الجزائري يحيى بوزيدي، بعنوان: «المداخل الناعمة للتشيع في الجزائر»، واعتبر أن تتبع مداخل التشيع الناعم في الجزائر أن جلها تعترضه إشكالات قانونية وسياسية تمنع أي نشاط علني في نشر التشيع، حيث لا توجد وسائل إعلام وجمعيات ومكتبات ودور نشر وحسينيات خاصة بهم، كما تعترضهم عوائق تتمثل في الرفض المجتمعي لكل محاولاتهم، لكن ذلك، يُضيف بوزيدي، لم يحل دون محاولتهم النشاط باستغلال هامش المناورة القانونية والمجتمعية كالعمل تحت أغطية قانونية شرعية وواجهات لا تصرح بالتشيع، والنشاط في وسائل الإعلام بشكل فردي، واستغلال التباينات المجتمعية بالانحياز لهذا الطرف أو ذاك، انطلاقاً من موقفه من التشيع، والتعاون مع المؤسسات الشيعية الإعلامية والدينية.

كمـا يتضمـن الملـف أيضـا مسـاهمة بعنـوان: «تونـس بـين التشـيع العقـدي والتشـيع السـياسي»، للباحـث التونـسي عبـد اللطيـف حنـاشي، ويسـتعرض فيهـا الباحـث أهـم المراحـل الـتي مَـيّزت حضـور الظاهـرة الشـيعية في الحالـة التونسـية، حيـث خلُـصَ إلى أن هـذا الحضـور يبقـى بصبغتـه الدينيـة محـدوداً، رغـم مـا يبذلـه البعـض مـن مجهـودات، في حين يبـدو منسـوب التعاطـف والتفاعـل خطابـات وسياسـات ومواقـف بعـض الأطـراف السياسـية الإقليميـة ذات المرجعيـة «الشـيعية» متناميـاً نسـبياً في عـدة أوسـاط، ثـم ملخصـاً لمضامـين المحـور الخـاص بواقـع التشـيع في المغـرب، وهـو المحـور الـذي صـدر مؤخـراً (صيـف ٢٠١٨) في تقريـر «حالـة الديـن والتديّـن في المغـرب ٢٠١٥-٢٠١٧»؛ أعـده الإعلامـي والكاتـب المغـربي عبـد الرحمـن الأشـعاري، واعتـبرت خلاصـات المحـور أن الظاهـرة الشـيعية في المغـرب تبقـى حـاضرة أكـثر في الواقـع الإعلامـي وعـبر حـالات فرديـة، ولكنهـا تحظـى بمتابعـات محليـة وإقليميـة ومشرقيـة، وخاصـة مـن طـرف الإعـلام اللبنـاني والإيـراني والأوروبي، بمقتـضى الارتبـاط الديـني والعقـدي والوجـداني للشـيعة المعنيـين بهـذه المواكبـة الإعلاميـة مـع شـيعة المشرق، بينمـا نعايـن العديـد مـن الشـيعة المغاربـة الذيـن يشـتغلون في صمـت، ويرفضـون هـذه التوظيفـات أو الحمـلات الدعائيـة، المحليـة أو الخارجيـة.

أمـا حـوار الملـف، فهـو مـع الأسـتاذ الباحـث بالخزانـة الحسـنية بالربـاط، خالـد زهـري، الـذي وجـه الدعـوة إلى خلـق أجـواء الحريـة للبحـث الديـني بقواعـد البحـث العلمـي، والنقـاش الفكـري، بالـرد عـلى المتشـيعين، ودحـض الأسـس الأيديولوجيـة الـتي اسـتندوا إليهـا في تـرك مذهبهم السـني، واعتنـاق المذهـب الشـيعي الإمامـي، وتأسـيس مركز يبحـث في المسـألة بحثاً جامعـاً، ويعـني بذلـك الاشـتغال عـلى الأسـباب الذاتيـة والموضوعيـة الـتي تسـهم في انتشـار التشـيع، والجـذور التاريخيـة للـصراع السـني الشـيعي، وتحليـل الخطـاب الشـيعي المعـاصر بتقنيـات بحثيـة جديـدة، والتحليـل النفـسي والاجتماعـي والأسري للمتشـيعين، ومـا إلى ذلـك مـن القضايـا الـتي تحتـاج إلى فريـق قـوي مـن الباحثـين والمتخصصـين الذيـن يجمعـون بـين التكويـن العلمـي القـوي، والغـيرة الوطنيـة والدينيـة، والتفـاني في الوطنيـة الـتي لا تقبـل المسـاومة ولا التنـازل.

المسلم الشّيعي من دولة الفقه الإسلاميّة إلى فقه الدّولة المواطنية الحديثة

بقلم:
ماهر القدارات
باحث تونسي متخصص في دراسات الحضارة الحديثة

مـرّت أكـثر مـن أربعـين عامـا عـلى انتصـار الثـورة الإسـلامية في إيـران والإطاحـة بنظـام الشّـاه، وتشـكيل الجمهوريـة الإسـلامية، ومثلـت الثـورة الإيرانيـة تجربـة جديـدة ومُغايـرة في مجـال الحُكـم الدّيـني، حيـث أدّت إلى انتصـار الإسـلام السـياسي. لكـن في هـذه التجربـة اختلطـت مبـادئ الحُكـم الجمهـوري بالحُكـم الإلهـي، وتربّعـت عـلى كـرسي السياسـة الفقاهـة الدينية مـع الدّيمقراطيـة، مـا جعـل هـذه التجربـة السياسـية الحديثـة تثـير الكثـير مـن ردود الفعـل المتباينـة، بـين مؤيّـد لهـا ومعـارض، وإصـدار الكثـير مـن الكتابـات السياسـية المتواتـرة، الـتي أحدثـت رجّـة في الفكـر داخـل البلـد وخارجـه، وهـو مـا مكّـن إيـران مـن تصديـر ثورتهـا القائمـة عـلى «ولايـة الفقيـه» إلى دول عربيّـة مشرقيـة ومغربيـة، وإنشـاء أحـزاب وميليشـيات تابعـة لهـا في دول تغلغلـت فيهـا، ودعمـت ميليشـيات أخـرى تديـن بالـولاء والتبعيـة لهـا، وذلـك عـبر مدخـل الرابطـة المذهبيـة الشـيعية.

وباتّبـاع «ولايـة الفقيـه» بـين جماعـات شـيعيّة بهـذه الـدول، تزايـدت مظاهـر إضعـاف سـلطة الدولـة، وتـآكل مـا تبقـى مـن سـيادتها الوطنيـة

اختلطت في التجربة الإيرانية مبادئ الحُكم الجمهوري بالحُكم الإلهي، وتربّعت على كرسي السياسة الفقاهة الدينية مع الدّيمقراطية، ما جعلها تثير الكثير من ردود الفعل المتباينة

وتفتيتها إلى كيانات عُصبويّة أصغر منها، ما أيقظ أُطر الانتماء القديمة من قبيلة ودين وطائفة وجهة، والدفع بها جميعها نحو الصّراعات العرقيّة والمذهبيّة والطائفيّة الضيّقة وتمزيق الهوية الوطنية. وأمام هذا الوضع، بات من الضروري النظر في مسألة «ولاية الفقيه» وعلاقتها بالنظام الدولتي القائم في المشرق العربي، حيث أصبح لزاما التساؤل عن توسّع هذه الظاهرة في بلدان عربيّة كثيرة، بعد أن كانت مقتصرة على إيران، وعن أسباب انصياع الأحزاب الشيعيّة في تلك البلدان إلى سلطة الولي الفقيه الإيرانية، ودورها في إشعال الصّراعات في المنطقة.

كما يجدر الاهتمام بما أنتجته «ولاية الفقيه» من ردود فعل، من مثل ظهور تيارات سياسية حديثة، كفقه الإصلاح الشيعي في لبنان مع الشيخ علي الأمين أو مع القوى الوطنية العراقية التي أنتجتها الانتخابات الأخيرة عام ٢٠١٨، والتي تحمل مشروعا حديثا يسعى إلى إعادة الثقة بين المواطن والدولة، وتحصين العراق من مشاريع التفتيت والانقسامات المُهدّدة له.

* فما هي ولاية الفقيه؟ هل هي مجرّد ولاية دينيّة، أم إنها ولاية عامة مطلقة تشمل السياسة والمجتمع والاقتصاد وغيرها من المجالات؟
* وهل تُعتبر ولاية الفقيه الإسلامية ضربا للمشروع الدولتي، وتهديدًا للسيادة الوطنية؟
* وهل يُنظر للدولة كأمّة واحدة لها وليّ واحد، أم إنها مُجزّأة إلى دول لكل دولة مرجعيتها؟
* وإذا ما تعارضت سُلطة الوليّ الفقيه مع سُلطة الدولة، فأيّهما أولى بالطّاعة والاتّباع؟

١. ولاية الفقيه الإسلامية بين الولاية الصغرى الفقهية والولاية العامة السياسية:

أ. الولاية الصغرى الفقهية:

ما اختلف المسلمون اليوم، كاختلافهم في ولاية الفقيه الإسلامية وعلاقتها بالنظام الدولتي القائم؛ فالمسألة حسّاسة وخلافية في الفكر الإسلامي لما تكتسيه من أبعاد ودلالات مختلفة. الولاية في لسان العرب

تفيد النُصرة[١] وتفيد أيضا الحاكميّة والسّلطة والقيادة وتدبير شؤون الأمّة وما شابه هذه المعاني. واصطلاحا هي الرئاسة على الناس في أمور دينهم ودنياهم ومعاشهم ومعادهم[٢]. أمّا الفقه، فيعني العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدّين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم[٣]. إنّ ولاية الفقيه هي نيابة الوليّ الفقيه عن الإمام الغائب لدى الشيعة (المهدي المُنتظر) في قيادة الأمّة وإدارة الدولة والقيام بمهام الحكومة الإسلامية، وإقامة حُكم الله على الأرض إلى حين عودته.

ونظريّة ولاية الفقيه هي ردّة فعل على ألف سنة عاشتها الشيعة الاثني عشرية في مُقاطعة السُّلطة والأنظمة الحاكمة بعد غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري. حينها أفتى كبار فقهاء الشيعة بحُرمة العمل السياسي أو القيام بثورات على الدولة أو إقامة حكومة، باعتبارها فقط من المهام الموكلة للإمام الغائب، حدّ تحريم التفاوض مع السلطات القائمة، باعتبارها غاصبة لحقوق الإمام السياسيّة، إضافة إلى تحريم الجهاد وتنفيذ الحدود وجمع أموال الزكاة معلّلين بكونها من مهام الإمام المعصوم ولا حقّ لسواه في إدارتها، أو القيام بها (نظرية الانتظار عند الشيعة).

لكن مع طول غيبة المهدي، بحث فقهاء الشيعة عن بدائل تُخرجهم من التقيّة والانتظار، فأصّلوا لإمكانيّة تصدّي الفقيه المُجتهد الجامع للشروط التامّة، أمور الدولة والسياسة؛ أي نهوض الفقيه بمهام الإمام في سياسة الدّولة. فظهرت في مرحلة أولى ما تُسمّى بالنيابة العامة للفقيه، وتحوّلت إلى نظرية «ولاية الفقيه» على يد الشيخ أحمد النراقي (١٧٧١-١٨٢٩) رافضا التقيّة والانتظار عند الشيعة منذ غيبة الإمام. فحثّ العلماء والفقهاء لإيقاظ الشيعة من سباتها والحدّ من القطيعة السياسية التي استمرت طويلا. ومنح النراقي للولي الفقيه صلاحيّات دينيّة وسياسيّة واسعة تُماثل صلاحيّات الإمام المعصوم، وهي درجة الولاية المطلقة التي لم يمنحها الفقهاء للولي الفقيه أمثال الكُليني والصّدوق والمُفيد والطّبرسي ومرتضى الأنصاري والنائيني الذين لم يتجاوزوا مفهوم الولاية الصُغرى المُقيّدة بالفتوى والقضاء والإفتاء في أمور الدّين.

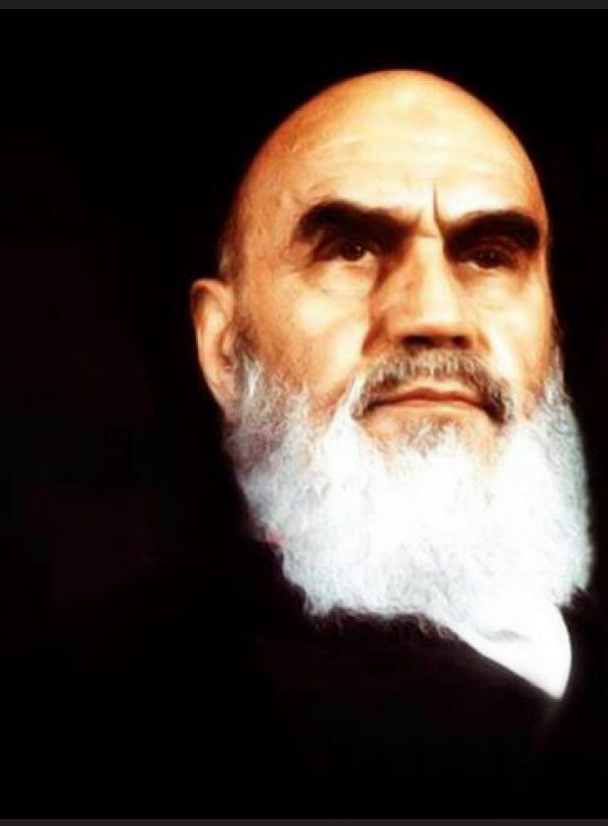
واستدلّ النراقي على الولاية العامة للفقيه برواية البُختري عن أبي عبد الله: إنّ العلماء ورثة الأنبياء؛ وذلك أنّ الأنبياء لم يُورثوا درهما، وإنّما ورثوا الأحاديث، فمن أخذ منها فقد أخذ حظا وافرا، فانظروا علمكم هذا ممن تأخذونه، فإنّ فينا أهل البيت في كلّ خلف عدولا ينفون تحريف الغالين وانتحال المُبطلين وتأويل الجاهلين. ومنها ما ورد عن الرسول: «اللهم ارحم خلفائي ثلاثا، يروون حديثي وسنّتي» و«إنّهم أمناء الرّسل ما لم يدخلوا في زغبات السلاطين» و«إنهم خلفاء رسول الله أو خلفاء النبي» و«إنّ العلماء حُكّام على الملوك والملوك حُكّام على الناس».[٤]

١- ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٩٩٣، ص٤٠٧

٢- محمد حسين النائيني، المكاسب والبيع، ج٢، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، إيران، ١٩٩٢، ص٣٣٣

٣- ابن منظور، م ر، س، ج١٣، ص٤٢٢

٤- انظر: أحمد بن المهدي النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الاستنباط، ج٢، باب: "ذكر الأخبار اللائقة بالمقام"



ما اختلف المسلمون اليوم، كاختلافهم في ولاية الفقيه الإسلامية وعلاقتها بالنظام الدولتي القائم، فالمسألة حسّاسة وخلافية في الفكر الإسلامي لما تكتسيه من أبعاد ودلالات

ب. ولاية الفقيه المُطلقة التي طوّرها الخميني:

وردت نظريّة ولاية الفقيه عند الخميني في إطار مُحاكاة الإخوان المسلمين في مقولة الإسلام هو الحلّ، لمشكلات فشل الأنظمة العلمانية والقومية في العالم الإسلامي. ممّا ساهم في تشكّل ولاية الفقيه كنظرية سياسية إسلامية صالحة للحكم، لكنّ دخول المسلم الشيعي الحقل السياسي على غرار المسلم الإخواني كان يحتاج إلى تجاوز مشكلتي الغيبة والتقيّة، حتى يخرج من تاريخية الانتظار إلى تاريخية الفعل السياسي والمُطالبة بحق الولاية العامة وتفعيل ديناميكيّة ولاية الفقيه السياسية لقيام دولة شيعيّة تتماثل فيها وظيفة الوليّ الفقيه (نائب الإمام المعصوم) مع وظيفة الخليفة «فإقامة ولاية عامّة للفقيه الشيعي هي في حقيقة أمرها خلافة بالمعنى السُنّي، خصوصا بالمعنى والحدود التي رسمها الماوردي للولايات الدّينية والأحكام السلطانية وبالمعنى التي أعاد رسمها الإمام الخُميني نائب الإمام في «الحكومة الإسلاميّة».[٥]

ونجح الخُميني في إقامة الجمهورية الإسلاميّة بإيران ١٩٧٩ على أساس نظرية ولاية الفقيه، وتولّى الحُكم فيها بصفته وليًّا للفقيه، ليُمثل أعلى سلطة روحيّة ودستوريّة في البلاد، ويتحتّم على رئيس الجمهورية أن ينال تزكية وموافقة من الإمام، وإلاّ فلن يُصبح رئيسا شرعيّا.

وبناء عليه، فإن الخُميني حكم لمصلحة النظام بصورة أوسع من دائرة الشّرع، لكن ضمن أهداف الدولة الإسلامية بما له من صلاحيّات واسعة أقرّها الدستور الإيراني الذي ينصّ أنّ الدّولة رسميّا دينها الإسلام ومذهبها الجعفري الاثني عشري، وأنّ هذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير، وهو بذلك يُثبّت أركان الحكومة الإسلامية وفق نصّ المادة الرابعة «الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والأنظمة

و"في بيان وظيفة العلماء الأبرار والفقهاء الأخيار في أمور الناس ومالهم صلة فيه الولاية على سبيل الكلية"، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر، ٢٠٠٠، بيروت، صفحات: ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢

٥- وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية- الصفوية القاجارية، ط٤، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥، بيروت، ص٩

المدنيـة الجزائيـة والماليـة والاقتصاديـة والإداريـة والثقافيـة والعسـكرية والسياسـية وغيرهـا. ويـسري هـذا المبـدأ عـلى جميـع مـواد الدسـتور والقوانـين والقـرارات الأخـرى عـلى الإطـلاق والعُمـوم، ويتـولّى مجلـس صيانـة الدسـتور تشـخيص ذلـك».[٦]

وبموجـب الدسـتور، يُصبـح الفقيـه هـو المرشـد والموجّـه للنظـام السياسي ولجميـع شـؤونه، لـه فتـواه الدينيّـة والسـلطة لتنفيذهـا، يتأكـد ذلـك مـن خلال المـادة ٥٧ «السـلطات الحاكمـة في جمهورية إيران الإسـلاميّة هـي السـلطة التشريعيـة والسـلطة التنفيذيـة والسـلطة القضائيـة، وهـي تُمـارس صلاحياتهـا بـإشراف وليّ الأمـر المطلـق وإمـام الأمّـة».[٧]

وتتميّز الولايـة المطلقـة للفقيـه عنـد الخميـني بمفهـوم جديـد يقـوم عـلى مُراعـاة الفقيـه لمصالـح الحكومـة والمجتمـع، والأخـذ بالاعتبـار دور الزمـان والمـكان في الاجتهـاد والقُـدرة عـلى حـلّ مشـاكل العالـم السياسـية والاقتصاديـة والثقافيـة والعسـكرية والاجتماعيـة. وبالتـالي، احتـوى القـدرة عـلى هدايـة المجتمـع الإسـلامي الكبـير وحـتى المجتمعـات غـير الإسـلامية؛ فالفقـه عنـده نظريـة الإدارة الكاملـة للإنسـان والمجتمـع. لقـد كان الخُميـني يعتقـد بـأن الحكومـة في نظـر المُجتهـد الواقعـي هـي الفلسـفة العلميّـة للفقـه في جميـع مناحـي الحيـاة الإنسـانية».[٨]

٢. صراع دولة الفقيه أم مشروع الدولة المدنية الحديثة في دول المشرق والمغرب العربيين؟

أ. دول المشرق العربي:

سـاهم فشـل الدولـة الوطنيـة في العالـم العـربي وعجزهـا عـن دمـج الجماعـات الهوويّـة عـلى أسـاس المواطنـة - في ظـلّ محيـط إقليمـي يتميـز بالتوتّـر والـصراع المذهـبي الديـني - في اسـتثمار الهُويّـة الطائفيـة في الـصراع لاقتسـام الدولـة. واتّسـمت حالـة التشـيّع السـياسي الحديـث في العـراق بتنامـي ثقافـة المظلوميـة في وقـت انفصلـت فيـه الـرُّؤى الشـيعية عـن المجـال الدولـتي القائـم، فتكـرّس لديهـا الشـعور بالأنـا المغايـرة المظلومـة والمُهمّشـة، خاصـة تجـاه السُـنّة الـتي ينتمـي إليهـا رئيـس النظـام العـراقي السـابق صـدام حسـين، الأمـر الـذي سـاهم في إنتـاج الشـيعة العراقيـين في شـكل طائفـة متخيلـة عابـرة للحـدود والتصـورات الوطنيـة. وممّـا سـاعد عـلى ذلـك، التدخّـل الإيـراني الـذي عمـل عـلى نـشر ولايـة الفقيـه في دول المـشرق العـربي، وتصديـر المبـادئ الـتي قامـت عليهـا الثـورة الإسـلامية إلى دول الجـوار، بالإضافـة إلى الاحتـلال الأمريـكي.

ومنـذ سـنة ٢٠٠٣، أصبحـت المُحاصصـة هـي المُتحكمـة في تشـكيل الحكومـات العراقيـة، وفي اختيـار وزرائهـا وشـكل تحالفاتهـا، وعـلى مـدى السـنوات الماضيـة عملـت الأحـزاب والقـوى المشـاركة في العمليـة السياسـيّة

٦- انظر المادة الرابعة من دستور إيران الصادر عام ١٩٧٩ والمعدّل عام ١٩٨٩، ترجمة المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات، ص٨

٧- م، س، ص١٥

٨- ورد ضمن مقال بعنوان "ولاية الفقيه"، بتاريخ ٢٥-١١-٢٠١٧، middle easte online.

كان الخُميني يعتقد بأن الحكومة في نظر المُجتهد الواقعي هي الفلسفة العلميّة للفقه في جميع مناحي الحياة الإنسانية

على تكريس الطائفية والتخندق وراءها، وصل الأمر ببعض الطوائف إلى الاستقواء بقُوى خارجية في مواجهة الطوائف المنافسة لها تزامنا مع غياب مرجعية الدولة ومؤسساتها عن أذهان النخب السياسية. فصارت المرجعيات الدينية والحوزات العلمية والعشائرية والقبلية والعائلية تتحكّم في العمليّة السياسية، وتُشكّل ملامح العراق الجديد، وهذا ما انعكس سلبا على أداء الدولة العراقية وعمل مؤسساتها: رئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء ورئاسة مجلس النُوّاب.

مثّلت المرجعيّات الشيعية العراقية جسرا للنفوذ الإيراني في العراق وشكّلت عقيدة ولاية الفقيه الغطاء الأيديولوجي الدّيني لهذا النفوذ، وصارت إيران الآمر الناهي في السياسة العراقيّة، ولا يتمّ تنصيب أي رئيس حكومة أو تشكيل أيّ تحالف سياسيّ دون موافقتها ومباركة الخامنئي. وتجاوزت مبدأ التقيّة نحو الفعل السياسي المُعلن «ففي خُطوة واضحة غير مسبوقة صرّح اللواء يحيى رحيم صفوي المستشار العسكري للمرشد الإيراني علي خامنئي أنّ رئيس الوزراء العراقي السابق نوري المالكي تنحّى من رئاسة الحكومة بناء على طلب من خامنئي، وذلك للحفاظ على المصالح الشيعيّة، واعتبر صفوي أن قبول المالكي بالتنحّي تصرّف يبيّن مدى التزام المسؤولين العراقيين بولاية الفقيه الخامنئي ووصفه بأنه الرجل المُطيع للفقيه».[٩]

٩- وسام الكبيسي، "ولاية الفقيه انتهاك لسيادة الدول برضا الغرب"، الخليج أونلاين، بغداد، بتاريخ ١-٣-٢٠١٥

لـن تقـف إيـران مكتوفـة الأيـدي، ولـن تـرضى بخـروج العـراق مـن بيـت الطّاعـة، خصوصـا بقدرتهـا عـلى تحويـل الانتمـاء الطائفـي للميليشـيات الشـيعية العراقيـة إلى مُـوال لهـا. «فهجـوم داعـش العاصـف في العـراق، أعطـى دافعـا للسياسـة الإيرانيـة المنتظـرة لتطويـر المجموعـات الشـبه عسـكريّة في العـراق بجانـب سرايـا بـدر القديمـة، مـا لا يقـلّ عـن أربـع وعشريـن ميليشـيا وتنظيمـا شـبه عسـكري تُشـارك في العمليـات ضـدّ داعـش وحلفائهـا بطـول غـرب وشـمال ووسـط العـراق، أبـرز هـذه الفصائـل فصائـل أهـل الحـق وكتائـب حـزب الله وسرايـا الزهـراء. أكبـر مـيزة صادمـة في هـذه المليشـيات الجديـدة، خصوصـا سرايـا الخُرسـاني، هـي ولاؤهـا المفتـوح لإيـران بجانـب إعطائهـا البيعـة للقائـد الإيـراني[١٠]. فإيـران تمتلـك القـدرة عـلى تعطيـل قيـام أي مـشروع وطـني عـراقي، كمـا صرح بذلـك عـلي أكـبر ولايـتي كبـير مستشـاري المرشـد الأعـلى للثـورة الإيرانيـة عـلي الخامنـئي في فبرايـر (شـباط) المـاضي «إن طهـران لـن تسـمح لليبراليـين والشـيوعيين بالحكـم في العـراق». وهـذا التدخـل العلـني في شُـؤون العـراق يـدلّ عـلى حتميـة التصـادم بـين مبـدأ سـيادة الدّولـة مـن جهـة، وولاء مواطنيهـا في ظـلّ هيمنـة عقيـدة ولايـة الفقيـه مـن جهـة أخـرى، كمـا هـو حـال آلاف الشـيعة الإماميـة مـن مواطـني دول المـشرق العـربي.

يـرى الباحـث الاسـتراتيجي والنائـب في البرلمـان العـراقي السـابق عمـر الكربـولي «أن إيـران سـبقت دول المنطقـة وهيـأت نفسـها وأدواتهـا، فـكان مـا يُسـمّى حـزب الله في لبنـان وبـدر في العـراق منـذ ١٩٨٠ مـن أهـمّ أدواتهـا تحـت الوطنيـة ثـم تقاطـرت أخواتهـم، حـتى ظهـر آخرهـم مـن الحُوثيّـة في اليمـن»[١١]، إضافـة إلى دعمهـا لجمعيـة الوفـاق الشـيعية المعارضـة في البحريـن وشـيعة الكويـت والقطيـف، ونظـام بشّـار الأسـد في سـوريا ضمـن مـشروع متكامـل للهيمنـة عـلى الـشرق الأوسـط، وهـو مـشروع الأمّـة الإسـلاميّة الشـيعيّة القائمـة عـلى مبـدأ ولايـة الفقيـه في مواجهـة المـشروع السـياسي السُـنّي الـذي تقـوده المملكـة العربيـة السـعودية وحلفاؤهـا في المنطقـة.

هـذا المـشروع عـبّر عنـه صراحـة الأمـين العـام لحـزب الله اللبنـاني حسـن نـصر الله في إحـدى محاضراتـه القديمـة الـتي بثّتهـا قنـاة العربيـة بقولـه: «إنّ مشروعنـا الـذي لا خيـار لنـا أن نتبـنّى غـيره، كوننـا مؤمنـين عقائديـين هـو مـشروع دولـة إسـلاميّة وحكـم الإسـلام، وأن يكـون لبنـان ليـس جمهوريـة إسـلامية واحـدة، وإنمـا جـزء مـن الجمهوريـة الإسـلامية الكـبرى الـتي يحكمهـا صاحـب الزمـان ونائبـه بالحـق الـولي الفقيـه الإمـام الخُميـني».[١٢]

وفي هـذا التصريـح إلغـاء تـام لمدنيـة الدولـة اللبنانيـة، بـل وهـدم لاسـتقلالها وقرارهـا السّـيادي الـذي جعـل منـه امتـدادا لمـشروع ولايـة الفقيـه العابـر للحـدود والممتـدّ بامتـداد المسـلمين.

١٠- مهان عابدين، "الميليشيات الشيعية ودورها العميق في إذكاء الصراع الطائفي"، مركز الروابط للبحوث والدراسات الاستراتيجية، بغداد، بتاريخ ١٤-١٢-٢٠١٤

١١- وسام الكبيسي، م، س.

١٢- حسن نصر الله "الولي الفقيه هو الحاكم للبلاد الإسلامية"، قناة العربية بتاريخ ٢٦-٥-٢٠١٣

مثّلت المرجعيّات الشيعية العراقية جسرا للنفوذ الإيراني في العراق، وشكّلت عقيدة ولاية الفقيه الغطاء الأيديولوجي الدّيني لهذا النفوذ

استطاعت إيران توظيف هذه العوامل والقدرات مع المشاريع الغربية عموما والأمريكية خصوصا، فكما تحاول أمريكا أن تكون قائدة لنظام عالمي، فإنّ إيران تحاول أن تتخادم مع أمريكا، لتكون قائدة لنظام إقليمي وفق «نموذج ولاية الفقيه» فتحكّمت في مقدرات النفط العراقي، وسيطرت عليه منذ سقوط النظام العراقي سنة ٢٠٠٣. وطبعا هذا النموذج، يقوم عندها مقام النُبوّة العابرة للحدود أصلا».[١٣]

ب. دول المغرب العربي:

خلق المدّ الشيعي عبر «نظرية ولاية الفقيه» العابرة للحُدود والأوطان، هُوّية إسلاميّة شيعية مُتخيّلة تتجاوز حدود المجال الدولتي، إلى دول الجوار نحو شمال إفريقيا، وخاصة بلدان المغرب العربي، وقد أنتج هذا التشيّع حالة من التذبذب والتوتر في العلاقة القائمة بين المواطن المغاربي والسلطة الحاكمة التي تنظر للتشيّع على أنّه تحدّ

١٣- وسام الكبيسي، م، س.

مُـزدوج، إذ ليـس التشـيّع تحدّيًـا سياسـيا، بـل يشـكّل تحدّيًـا دينيـا لتعارضـه مـع الهُويّـة الرّسـميّة للدولـة: المالكيّـة مذهبـا والأشـعرية عقيـدة، وكانـت هـذه الهُويّـة الدّينيـة ضمانـة لاسـتقرار المجتمـع. ويـبرز هـذا التحـدّي بمـا يُشـكّله المذهـب الشـيعي مـن منافسـة عقديـة ومذهبيـة للتديّـن الرسـمي بالمغـرب، فهـو ينهـل مـن نفـس الـتراث الديـني، وإن اختلـف معـه أحيانـا، ويرتكـز عـلى إرث تاريخـي مرتبـط بالـولاء لآل البيـت «وهـو الأمـر الـذي يتداخـل مـع العقيـدة السياسـية للملكيـة في المغـرب، باعتبـار انحـدار الأسرة الحاكمـة (العلويـين)، للخليفـة الرابـع عـلي بـن أبي طالـب، وهـو أول الأئمـة المعصومـين في المذهـب الشـيعي الاثـني عـشري، كمـا أن العقيدة السياسـية والدينيـة للمغاربـة ارتبطـت تاريخيـا بهـذا المعطـى، منـذ تأسـيس أول دولـة مسـتقلة عـن الخلافـة في المـشرق (دولـة الأدارسـة) قبـل أزيـد مـن ١٢قرنـا».[١٤]

فضـلا عـن ذلـك، اسـتغلّت إيـران التحـوّلات الطارئـة عـلى النظـام بعـد «الربيـع العـربي»، وانتشـار ثقافـة حقـوق الإنسـان وحُريّـة المُعتقـد، وثقافـة التسـامح والتعايـش مـع الآخـر، وحـوار الأديـان، لنـشر التشـيّع بشـمال إفريقيـا، «فظاهـرة التشـيّع في المغـرب، جعلـت كثـيرا مـن المُتخصّصـين والباحثـين في هـذه الظاهـرة بشـمال إفريقيـا يُنبّهـون إلى التهديـد الـذي يُشـكّله مـن يطلقـون عـلى أنفسـهم اسـم «المسـتبصرين» عـلى وحـدة النسـيج الديـني والتماسـك العقـدي، وبذلـك يُصبـح الـولاء الخارجـي للشـيعة بشـمال إفريقيـا قضيّـة تداخـل انصهـاري بـين العقيـدة والسياسـة في المذهـب الجعفـري، وهـو مـا يجعـل مـن الـوليّ الفقيـه في إيـران سـلطة دينيـة وسياسـية يخضـع لهـا الشـيعة في شـمال إفريقيـا».[١٥]

١٤- محمد قنفودي "إرهاصات تسييس الشيعة المغاربة: حذر الدولة ورغبة الانفتاح السياسي"، المعهد المغاربي لتحليل السياسات، ديسمبر ٢٠١٨، الرباط.

١٥- خالد يايموت "واقع التشيع في المغرب بين تهديد الأمن الروحي والاستيعاب السياسي"، الشرق الأوسط، أكتوبر

خلق المدّ الشيعي عبر «نظرية ولاية الفقيه» العابرة للحُدود والأوطان، هُوّية إسلاميّة شيعية مُتخيّلة تتجاوز حدود المجال الدولتي، إلى دول الجوار نحو شمال إفريقيا، وخاصة بلدان المغرب العربي

وينبغي ألاّ ننسى الدور النشط لإيران والجمعيات التابعة لها ماليّا، حيث أثمرت جهودها في تشيّع آلاف المواطنين في بلاد المغرب العربي، وتقوم سفاراتها بتقديم مساعدات مالية للشباب مُستغلّة أوضاعهم الاجتماعية السيئة وعلاقتهم المُتأزّمة بالأنظمة الحاكمة، وقد عملت إيران على ربط شيعة المغرب العربي بشيعة المشرق عبر شبكات مدعومة ماليا وسياسيا، وعبر تنظيم زيارات متتالية لرجال الدّين والعلماء تُعنى بنشر المذهب الجعفري. وعملت على دغدغة مشاعر الشباب والمُراهقين والتّرويج لزواج المتعة الذي يسدّ النقص الجنسي للشّباب العربي، ويُرغّبهم في التّشيّع.

يرتبط هذا التوسّع الشيعي باسترجاع أمجاد الإمبراطوريّة الفارسيّة، وأداء دور بارز وفعّال في السياسات الإقليمية والدولية، خصوصا مع تزايد النفوذ التركي، وهذا لا يتحقق إلاّ بتقسيم الدول العربية طائفيا، وخلق جيوب لها في إفريقيا لتحدَّ من النفوذ السعودي المتزايد فيها، عبر دعم شبكتها المُنظّمة في غرب القارة، وتمتدّ من نيجيريا إلى السودان، ومن السنغال إلى الغابون وساحل العاج، مرورا بالجزائر وصولا إلى المغرب، وعبر تأسيس الجامعات وبناء المساجد والحُسينيّات التي تدرّس اللغة الفارسية، ونشر الكتب الشيعية، وتقديم المنح المُغرية للطلبة مستغلّة ضعف الدولة في التعامل مع النشاط التبشيري الشيعي المتزايد في القارة الإفريقية «فبالرغم من القمع المُتقطّع الذي تمارسه الدولة على الشّيعة، إلا أن سلوكها لا يُبيّن رغبتها بالقضاء على التشيّع في البلاد بشكل منهجي بقدر ما تحاول استيعاب، واحتواء هذه الظاهرة في قالب واضح خاضع لحساباتها الأمنية والاستراتيجية؛ فالتمذهب الفردي لا يُشكّل خطرا على أمنها الروحي بقدر ما تنظر إلى المذهب الجماعي والانضواء في تنظيمات شيعية بعين الرّيبة، وتعتقد أن ولاء هذه التنظيمات إلى خارج البلاد ومناصرة أنظمة وتنظيمات أجنبية كالنظام الإيراني وحزب الله سيكون له انعكاسات سياسية على الداخل».[١٦]

صفوة القول، إنّ التشيّع في المشرق العربي مُختلف عن التشيّع في مغربه؛ فالتشيّع الأوّل له رابط وثيق مع العقيدة، وفي الثاني لا رابط بين التشيع والعقيدة، غير المال، حيث استغلت إيران حالة الدول العربية

٢٠١٦، الرباط.

١٦- محمد قنفودي، م، س.

بعد الثورات وهشاشة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وأغرت الشباب لينشروا أفكارها وعقائدها بعد عودتهم إلى بلدانهم.

٣. المشروع الوطني (دولة المواطنة) والدعوة لتجاوز الانقسامات المذهبية والطائفية:

يتعرّض النظام الدولي اليوم إلى محنة خطيرة تُقوّض الاستقرار وتهدم النسيج الاجتماعي، وتُعرقل مبدأ التعايش بين المواطنين داخل دولتهم الأم لتصدير إيران مبادئ الثورة الإسلامية. وتظهر أزمة الدولة بوضوح في العراق وسوريا ولبنان والبحرين واليمن مع تعاظم سلطة المرجعية الدينية التابعة لتعاليم المرشد الأعلى مقابل تراجع نفوذ الدولة ككيان حاضن لجميع مواطنيها، وتزايد اتهام الشيعة العرب بالولاء والتبعية لإيران، «ثمّ إنّ العلاقة بولاية الفقيه أصبحت تعني الارتباط السياسي بالولي الفقيه الحاكم لنظام سياسي مُعيّن، ولا يقف هذا الارتباط عند حدود العلاقة الروحيّة والمرجعية الدينية، كما هو الحال بالنسبة إلى علاقة المسيحيين بمرجعية الفاتيكان الدينية، ولكن يتعدّاها إلى لزوم الطاعة والانقياد للوليّ الفقيه في سياساته الداخلية والخارجية وتطلعاته الأخرى الخارجة عن الحدود الجغرافية لنظامه ودولته، وتشتدّ هذه الإشكالية وتكبر عندما تعطي ولايته مضمون الأيديولوجيا الدينية العابرة للحدود والأوطان، حيث يُصبح ارتباط حزب ولاية الفقيه بالولي الفقيه ولاءً سياسيّا لدولة الفقيه التي لا يحمل الحزب الموالي لها هُويّتها الوطنية وشخصيتها القانونية، وهذا يتنافى مع ولاية الدولة التي ينتمي إليها ولزوم خضوعه لأحكامها وقوانينها، وهذا ما يؤدي في نهاية المطاف إلى عصيان الدولة والخروج عليها التزاما بولاية الفقيه القادمة من وراء الحدود».[١٧]

١٧ علي الأمني "ولاية الفقيه بني النظرية والتطبيق"، بتاريخ ٧-٨-٢٠٠٨، الموقع الرسمي للشيخ علي الأمني www.alamine.org.

عملت إيران على دغدغة مشاعر الشباب والمُراهقين والتّرويج لزواج المتعة الذي يسدّ النقص الجنسي للشّباب العربي، ويُرغّبهم في التّشيّع

ويُشكّل علي الأمين إضاءة في الفكر المعاصر بتبنّيه خطابا إصلاحيّا ينزع إلى الاعتدال والعقلانية والانفتاح على الآخر المخالف، ويتحرّر من سلطة المنظومة الفقهية، ومن الصراعات المذهبية ومن الاختلافات التاريخية.

يسعى علي الأمين إلى تأصيل ضرورة قيام الدولة المدنية وشرعيتها في العالم العربي والإسلامي، حيث يؤكّد أن الأصل في الفقه السياسي الشيعي ألاّ ولاية لأحد على أحد، إلا بتعاقد ينشأ عن التوافق والتراضي بين الجماعات على صيغة الحكم والإدارة، وهذا الأصل يدحض وحده ولاية الفقيه أو الولاية السياسية العامّة للفقيه.

وانتقل الشيخ علي الأمين بفكره من دولة الفقه إلى فقه الدولة المدنية الحديثة الحاضنة لكل المواطنين، تقوم على المواطنة وتعدّد الأديان والمذاهب وسيادة القانون والمؤسسات التي تُمثل الإنسان بمختلف أطيافه داخل مناخ سياسيّ عام وحرّ لا سيطرة فيه لفئة على أخرى، مهما اختلفت تلك الفئات في الفكر والثقافة والأيديولوجيا.

أسّس علي الأمين لفقه مرتبط بالواقع لا النصّ، يراعي تطوّر الإنسان والمجتمعات لذلك اهتم بمستوى تعايش المواطنين في الدولة الواحدة، ودعا إلى تجنب الصراعات التي تُهدّد الكيان الدولتي، وتجاوز خطابات الفُرقة والعنف والكراهية واعتماد خطاب أكثر اتّزانا واعتدالا وعقلانية لإدارة حقّ الاختلاف والتعامل مع أزمة الحداثة والتحدّيات الإقليمية والدولية. فيدعو الأمين إلى إيجاد صيغ جديدة للتعايش بين جميع المذاهب والأطياف داخل الدولة الواحدة يكون فيها الولاء الدولتي فوق أي ولاء آخر «فعلى مستوى الولاء للوطن والقوم، لا فرق بين شيعيّ وسُنّيّ، ولا بين مسلم ومسيحيّ، والرّوابط الدّينيّة بين هذه الشّعوب لا يجوز أن تكون على حساب أوطانها وشعوبها ودولها، فشيعة العراق علاقتهم الدينية بشيعة إيران تعني مزيدا من التعاون والتواد ولا تعني انخراطا في المشروع السياسي لشيعة إيران والعكس هو الصحيح، وهكذا شيعة الخليج وشيعة لبنان وغيرهم؛ فلكلّ مشروعه المرتبط بشعبه ووطنه».[١٨]

ونلمس بوادر تغيّر الحياة السياسية العراقية مع تزايد الاحتجاجات الشعبية الرافضة للفساد والمحسوبية والطائفية والموالاة لإيران وللولي الفقيه؛ إذ رفع مُؤيّدو الصدر خلال الاحتجاجات العراقية سنة ٢٠١٥

١٨ - علي الأمني "ولاية الدولة ودولة الفقيه"، ط٢، دار المدارك للنشر، لبنان، ٢٠١٢، ص ٦٣ - ٦٤

لأوّل مرة شعار «إيران برّه برّه بغداد حُرّه حُرّه». هل هي بوادر مشروع جنينيّ في طور التشكّل يمكن أن يُؤسّس لعراق جديد؟ إنّه وعي يظهر عند الأزمات، ويتناسى وإن إلى حين المذهبية والطائفيّة والفساد، ليُسهم في توحيد العراق والدّفاع عن دولة المواطنة في مواجهة مشاريع التّفتيت والانقسامات.

وعلى هذه الأرضية، تشكّل المشروع الوطني العراقي الجديد سنة ٢٠١٦ بعد تظاهرات شعبية حاشدة واحتجاجات، وحّدت الجميع تحت شعار «هذا الوطن ما نبيعه عراق سنّة وشيعة».

وهو مشروع لم تعرفه الساحة السياسيّة العراقية من قبل، يضمّ قوى شيعية يرأسها مقتدى الصدر مع الحزب الشيوعي برئاسة رائد فهمي وحزب التجمّع الجمهوري الذي يرأسه سعد عاصم الجنابي وحزب الاستقامة بقيادة حسن العاقولي إلى جانب حزب الدولة العادلة بقيادة قحطان الجبوري، بالإضافة إلى شخصيات مستقلّة، وأخرى سُنّية رأت في هذا المشروع خلاصا للعراق من جميع أزماته، من المفارقات أن يصل مُرشّحون شيوعيون إلى البرلمان بدعم من قائد ميليشيا شيعية يرفع أنصاره شعار مكافحة الفساد وخروج إيران من العراق.

هذا التحالف اختار له اسم «سائرون» بمعنى سائرون نحو القطيعة مع «دولة الفقيه» يتحدّث عنه بشار قفطان عضو الحزب الشيوعي العراقي بقوله: «هذا التحالف تشكّل على أساس برنامج وطني شامل يعبّر عن المرحلة الراهنة وعمق الأزمة بجميع أشكالها التي يعاني منها البلد، وأنّ المفرح في التحالف ليس كونه تحالفا انتخابيا فحسب، وإنما سيبقى قائما ومستمرا من أجل الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والأمني، من أجل بناء مؤسسات الدولة المدنية، بعيدا عن نهج المُحاصصة الطائفية والقومية بكل أشكالها وبعيدا عن دولة الكيانات والمفاهيم العنصرية والشوفينية، والسعي الجاد من أجل بناء دولة المواطنة ودولة المؤسّسات».[١٩]

كشفت الانتخابات العراقية ٢٠١٨ عدم ارتياح المواطن العراقي لأداء الحكومات المتعاقبة منذ الغزو الأمريكي، فقد هرب من نظام ديكتاتوري قمعي يُصادر الحقوق والحريّات ليجد نفسه تحت براثن الطائفية والمذهبية بسبب سياسات التنميط الطائفي التي اعتمدتها المؤسّسات والمرجعيّات الشيعية. أولى المشاكل طغيان سُلطة الوليّ الفقيه، وضعف الدولة في تطبيق القانون على جميع مواطنيها، وثانيتها مشكلة الهويات السياسية والثقافية في علاقتها بالنظام الدولي، وثالثتها مشكلة الاندماج السياسي والاجتماعي بين جميع مكوّنات الشعب العراقي، «من هنا، فإن التنوع الاجتماعي في العراق من عرب وكرد وتركمان لا يمكن أن يتوحّد في هُوّية وطنية عراقية إلا من خلال الدعوة إلى مبدأ المواطنة، فما هي المواطنة؟ يمكن تعريف المواطنة بأنها الهُويّة المُشتركة التي تعمل على اندماج جماعات قد تكون متباعدة

١٩- بشار قفطان "تحالف سائرون للإصلاح: ضمن بناء دولة المواطنة"، بتاريخ ١-٣-٢٠١٨، موقع الحزب الشيوعي العراقي www.iraqicp.com

التشيّع في المشرق العربي مُختلف عن التشيّع في مغربه؛ فالتشيّع الأوّل له رابط وثيق مع العقيدة، وفي الثاني لا رابط بين التشيع والعقيدة، غير المال

أصلا، وتُوفّر لهم مصدرا لوحدة طبيعية، فهي علاقة تتجاوز روابط الدم والقرابة إلى الاهتمام بالتكوين السياسي للجماعة وتناقضاته؛ أيّ إنها تجعل السياسة موضوعا لمشاركة المواطنين في تقرير مصيرهم».[٢٠]

خاتمة:

توصلت الشيعة الإمامية إلى إنتاج خطاب قائم على مبدأ «ولاية الفقيه» تجاوز الفصل بين الولاية الدينية والولاية السياسية للفقيه مع المرشد الأعلى الخميني الذي قام بتوسيع صلاحيات «الفقيه المجتهد». ورغم تبني إيران لـ «ولاية الفقيه» لم يحظ الخطاب الولايتي بالإجماع في الوسط الشيعي عامة، ما جعل المواطن الشيعي يتخبّط بين حاكمية النصّ الديني وإكراهات الواقع العملي، فساهم في تهميش مفهوم الدولة الوطنية في التنظير السياسي الإسلامي السني والشيعي لصالح مفهوم الأمة.

وتمّ التعامل مع الدول العربية والإسلامية، باعتبارها سليلة الإرث الاستعماري وغير شرعية (وفق المنظور السني) وغاصبة لحقوق الإمام السياسية (وفق المنظور الشيعي). لذلك، كان خطابهم ضدّ الدولة وضد الولاء للوطن، ما عطّل إمكانية بناء هُويّات وطنية حقيقية جامعة وبناء ثقافة سياسية ضرورية تساعد في عملية الانتقال الديمقراطي، في المقابل ساهم خطاب الكراهية والعنف ضدّ الدولة في تفكيك المجتمعات الإسلامية، وتشكّل هويات مذهبية وطائفية وإثنية تتصارع من أجل اقتسام أوطانها عبر تكريسها للمحاصصة السياسية.

٢٠- فراس إلياس "العراق وبناء دولة المواطنة"، مركز أنقرة لدراسة الأزمات والسياسات، أنكسام ـ تركيا، بتاريخ ٣ـ١٠ـ٢٠١٧

أسباب وعوامل التشيّع بالمغرب

بين أزمة النسق الاجتماعي والثقافي والبحث عن البطل الأسطوري

بقلم:
د. عياد أبلال
باحث مغربي
في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية

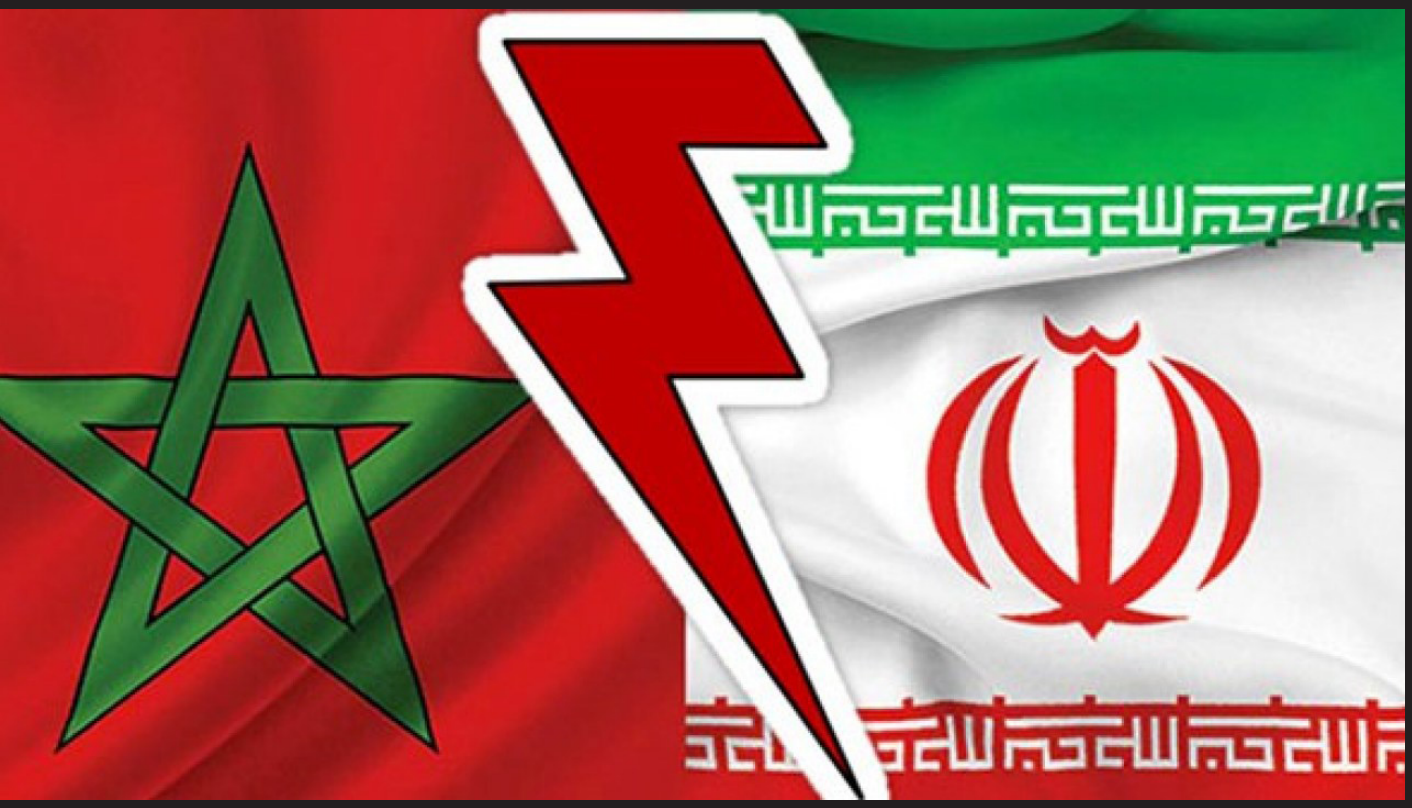
أحدثت الثورة الإيرانية زلزالا كبيرا في العالم الإسلامي، فقد نجحت في تحويل النظام الملكي الإيراني إلى جمهورية إسلامية

مقدمة:

تُعدّ ظاهرة التشيّع في المغرب ذات أهمية قصوى في سياق دراسة خريطة التديّن بما تحمله من صعوبات منهجيّة ناتجة، أساساً، عن كُنْهِ الظاهرة المُغرقة في الكمون والتستّر؛ لارتباطها، أساساً، بمفهوم التقية عنصراً جوهرياً في التديّن الشيعي، وهي صعوبات لا تنفصل عن السياسي والاجتماعي، لارتباط التشيّع نفسه، منذ صراع علي ومعاوية، بالسياسي، ما يجعلنا أمام ظاهرة سياسية بامتياز، وإن كانت تختفي في لبوس ديني. ولذلك، فإنّ الظاهرة في الجوهر هي أحد تجليات الإسلام السياسي، خاصة وأن التشيع الفارسي، الذي تتزعمه إيران، لم يكن ذا أهمية قبل القرن السادس عشر مع الصفويين، إلا أن نجاح الثورة الإيرانية جعل حلم الفقيه يتحقّق في الهيمنة على السلطة السياسية، التي باتت متعطشة لامتدادات جغرافية لا تحدّها عين، في سياق الصراع الإسلامي ــ الإسلامي، وهو ما جعل من تصدير الثورة إحدى غايات إيران المذهبية، التي أسّست دولة دينية، سرعان ما تحوّلت إلى يوتوبيا الإمبراطورية الإسلامية الشيعية، ولذلك لا ينفصل التشيّع العربي عن هذه اليوتوبيا، بما في ذلك تشيع دول المغرب العربي، وعلى رأسها المغرب؛ فالشيعة والتشيع والمشايعة في اللغة تدور حول معنى المتابعة والمعاصرة والموافقة بالرأي، والإجماع على الأمر، والممالأة عليه.[1]

وهنا يتّصف التشيع، من جهة، بانطلاقه من المعطى التاريخي، ومن جهة أخرى، يظهر أنّ البروز التاريخي للشيعة هو في العمق قضية سياسية. إنّ الشيعة فكراً وعقيدةً لم تولد فجأة؛ بل إنها أخذت طوراً زمنياً، ومرت بمراحل عديدة[2] كان من أبرزها، ما أحدثته الثورة الإيرانية من زلزال كبير في العالم الإسلامي، فقد نجحت في تحويل النظام الملكي الإيراني إلى جمهورية إسلامية، وتطوّرت لتمرّ عبر مرحلتين:

١- أبو اللوز، عبد الحكيم، تحولات الموقف المغربي الرسمي من التشيّع (١٩٨١-٢٠١٤)، من كتاب: إيران ودول المغرب، المسألة الشيعية، المغرب والمسألة الشيعية، مركز المسبار للدراسات والبحوث، كتاب رقم ١١٥، حزيران/ يونيو ٢٠١٦، ص ٣٣
٢- المرجع نفسه، ص ٣٤



الأولى كانت في منتصف سنة (١٩٧٧) إلى منتصف (١٩٧٩)، وعرفت تحالفاً بين الاتجاه الليبرالي والاتجاه الماركسي والجماعات الدينية، وذلك من أجل إسقاط الشاه محمد رضا بهلوي. وجاءت المرحلة الثانية، التي حملت تسمية «الثورة الخمينية» رسمياً، وانتهت إلى تأسيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية بزعامة «الخميني»، واتسمت بقمع قويّ لصفوف المعارضة من طرف جهاز المخابرات «السافاك»، خاصةً أثناء تنظيم المظاهرات ضد الشاه.

أصبح الخميني رئيساً للدولة، ومرشداً روحياً أعلى، وصرّح بأنّ الحكومة الجديدة يجب أن تكون قائمة على المذهب الشيعي فحسب، وبادرت قيادة الثورة بإعدام كبار الجنرالات وأكثر من (٢٠٠) من مسؤولي الشاه، بهدف إزالة خطر أيّ انقلاب محتمل[٣]. وقد رأى الخميني أنّ إنشاء الحكومة الإسلامية في إيران مجرّد خطوة أولى تجاه إنشاء الدولة الإسلامية العالمية[٤]، لذا كان صدى الثورة الإيرانية قويّاً؛ فعلى مستوى العالم العربي، أزعجت الثورة الإيرانية زعماء دول الخليج العربي؛ فظهور التيار الراديكالي الشيعي، وسيطرته على بلد غنيّ بالموارد الطبيعية، ودعوته التحريضية إلى إسقاط الأنظمة الملكيّة، واستبدالها بجمهوريات إسلامية مزعومة، والدعوة إلى فوضى بحجّة تحرّر الدول من الظلم الاجتماعي والتأثير الغربي، كل ذلك رافقته خطوات عمليّة تروم تصدير الثورة الخمينية إلى الدول المجاورة، مع ارتفاع ملحوظ في تمدّد التديّن الشيعي في البلدان العربية.[٥]

٣- الثورة الإيرانية الإسلامية، الموسوعة الحرة (ويكيبيديا)، ٢٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٥، على الرابط الآتي: https//ar.wikipedia.org/wiki/

٤- حامي الدين، عبد العلي، العلاقات الإيرانية من القطيعة إلى الانفتاح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ١٧ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، على الرابط المختصر الآتي: https//cutt.us/eujom.

٥- أبو اللوز، عبد الحكيم، تحولات الموقف المغربي الرسمي من التشيع (١٩٨١-٢٠١٤)، من كتاب إيران ودول

إنّ دراسة تاريخ المغرب العربي، وتمحيص التحوّلات الدينية وآثارها الاجتماعية؛ يضعان ملفّ التشيّع في المغرب في مسار سياسيّ لا عقديّ

تأسيساً على ما سبق، يمثّل المغرب العربي الكبير أهميّة استراتيجية من نواحٍ سياسية وثقافية، علاوة على أهميّته الجغرافية؛ إذ ظلّ، طوال تاريخه، محطّة تأثير وتأثر، سواء بثقافة الشرق الفرعونية، وتالياً الإسلامية، أم بثقافة أوروبا الإغريقية، وتالياً المسيحية، فالإسلامية، وما حملته من تجلّيات متنوعة، واستمر ذلك وآثاره إلى الآن.[٦]

كلّ هذا جعل ما يدور داخل المغرب مهماً بالنسبة إلى المشرق وأوروبا، وإلى غرب وسط أفريقيا، وتزداد أهمية الحالة الدينية لاعتبارات سياسيّة داخلية، كون الدين رمزاً من رموز الاستقرار وفقاً للخبرة المغربية، ولاعتبارات روحيّة خارجية؛ إذ تُعدّ دول المغرب العربي، ولاسيما المغرب، مهمّة بالنسبة إلى كثيرٍ من الأفارقة المسلمين، كما يَنظر إليها بعض المالكية على أنّها دليلٌ لأفضليّة مذهبهم، للحديث الذي يرويه مسلم: «لا زال أهل المغرب ظاهرين على الحق».[٧]

إنّ دراسة تاريخ المغرب العربي، وتمحيص التحوّلات الدينية وآثارها الاجتماعية؛ يضعان ملفّ التشيّع في المغرب في مسار سياسيّ لا عقديّ، والنظرة إليه كمحاولة تمرّد «مكتوم» تشبه النظرة إلى الاتجاه نحو السلفية الجهادية، التي صارت، بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، من أشكال المقاومة الراديكالية والتمرّد السياسي العنيف. وإن كان نزوع الشباب إلى التشيّع بارداً، ولا يعتمل فيه العنف أساساً، فإنّ صلته بالقطب الإيراني تزيد المخاوف. ولكن في سياق آخر، تبدو مسألة الحريات الرحبة، وبذر التسامح، وتحصين قيم الحضارة الإنسانية، هي الخيارات بعيدة المدى في التعامل مع الشباب الذي يطرح أسئلة عصيّة. واتساع الشريحة يجعل التغاضي عنها وعن سلوكها صعباً، ويُلزم المشرّع باستصحابها في المدى الطويل (كتاب المسبار، ص، ٢٨).

١. التشيّع بين البعد الإحصائي والشكّ المنهجي

على الرغم من أنّ ظاهرة التشيّع لم تطفُ على السطح في المشهد العمومي المغربي إلا في السنوات الأخيرة، ولاسيما مع تقرير الخارجية الأمريكية حول الحرية الدينية في العالم، يوضح التدقيق في نسخ هذه التقارير، وفي الكتابات والتقارير الصحفية السابقة، بشكل جليّ، أنّ

المغرب، المسألة الشيعية، المغرب والمسألة الشيعية، مرجع سابق، ص، ص ٣٩-٤٠

٦- البشير، عمر، التشيع في المغرب العربي: تمرد ناعم، من كتاب: إيران ودول المغرب، المسألة الشيعية، المغرب والمسألة الشيعية، مرجع سابق، ص١٣

٧- النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، نظر محمد الفارابي، الرياض ١٤٢٦ ه، الطبعة الأولى، ص ٩٢٥. نقلاً عن: البشير، عمر، التشيع في المغرب العربي: تمرد ناعم، مرجع سابق، ص١٤

إذا كان نزوع الشباب إلى التشيّع بارداً، ولا يعتمل فيه العنف أساساً، فإنّ صلته بالقطب الإيراني تزيد المخاوف

الظاهـرة كانـت في طـور الكمـون، وفـق مـا تمليـه اسـتراتيجية التقيـة عنـد الشـيعة أنفسـهم، وهـو مـا تنطبـق عليـه المقولـة المشـهورة: «اخـف ذهابـك، واخـف مذهبـك، واخـف مالـك». ويعـود أوّل سـجال عمومـي إعلامـيّ ومـدني إلى نهايـة (٢٠٠٩)، بعـد صـدور تقريـر الحريـة الدينيـة في العالـم لسـنة (٢٠٠٨). لكـنّ الجديـد، الـذي حمله تقريـر سـنة (٢٠٠٩)، تضمُّنه إحصـاءات وتقديـرات عـن عـدد الشـيعة في المغـرب، فبعـد أن اكتفـى تقرير (٢٠٠٨) بالحديـث عـن (٣٠٠٠) شـيعي، تحـدّث تقريـر سـنة (٢٠٠٩) عـن رقـم يـتراوح بـين (٣٠٠٠) و(٨٠٠٠) شـيعيّ في المغـرب، بعـد أن كان قـد اكتفـى، في تقريـري سـنة (٢٠٠٦) و(٢٠٠٧)، بمجـرّد تأكيـد اعـتراف الحكومـة بوجـود شـيعة في المغـرب دون قـدرة عـلى تحديـد عددهـم (حجـم مجهـول)[٨]، وهـو مـا تـمّ تأكيـده مـن خـلال تقريـر سـنة (٢٠١٤).

وبعيـداً عـن التهويـل، الـذي يصاحـب ظاهـرة التشـيّع مغربيـاً وعربيـاً بشـكل عـام، يمكـن أن نـرى أنّ الظاهـرة لـم تصـل إلى مسـتويات مقلقـة، ولاسـيما أنّ المقارنـة الإحصائيـة بـين تقاريـر الخارجيـة الأمريكيـة المضمنـة

٨- جريدة التجديد، عدد ٢٠٠٩/١١/٠٤

إن ارتباط التشيّع كأحد أبرز وأهمّ تحوّل مذهبيّ يعرفه العالم العربي والإسلامي بالسياسي، يجعل الظاهرة أكثر بروزاً على مستوى الفضاء العام، لما له من تأثير على الوحدة المذهبية للبلدان العربية المنتمية إلى خطّ السنة والجماعة

في تقارير الحالة الدينية، والتي تصدر سنوياً، وما تقدمه بعض التحقيقات الصحفية من جهة، وجرد الصفحات الافتراضية للمتشيعين، تقودنا حتماً إلى التشكيك في هذه الأرقام. ولذلك، وجب الفصل بين الإعلامي والرسمي والدراسة الخبراتية، التي تستلزم الحياد الموضوعي في دراسة الظاهرة. إنّ انتشار التشيع وتمركزه في مناطق الشمال، مقارنة مع باقي المدن المغربية، يجعل هذه الأرقام غير مؤكّدة في ظلّ استراتيجية التقية، التي يتخذها التشيّع في انتشاره وتمدّده. كما لا يجب أن نغفل عن ثلاثة مستويات من التشيّع مغربياً: التشيع العقائدي، والتشيع العاطفي، والتشيع السياسي. وإذا كان المستوى الثالث يقتضي الولاء الخارجي لإيران وللشيعة في العالم، فإنّ المستويين الأول والثاني يمكن أن يدخلا في سياق الحرية الدينية، التي لا تتعارض مع مفهوم المواطنة، على اعتبار أنّ التدين الصوفي يحتمل الدمج بين السني المالكي الأشعري والوفاء للذاكرة الجمعية الشيعية لآل البيت. وربّما نجد في تجربة ابن الصديق الشهيرة في طنجة خير مثال على ذلك. ما دام اشتغال الرجل الصوفي جعله أقرب إلى التشيّع العاطفي، والشاهد على ذلك مختلف مؤلفاته، التي كانت تعتمد مرجعياً، وبشكل كبير، على الكتابات والمراجع والمصادر السنية أكثر من اعتمادها على المراجع الشيعية.

من هنا، فإنّ مسألة الأقلية الشيعية، التي لا يمكن أن نقفز عليها مغربياً على المستوى السوسيولوجي، باعتبارها نتاج الوعي الذاتي بالاختلاف، وفي غياب الاعتراف القانوني، تبقى أقليّة ضعيفة عددياً، وإن كانت في تزايد مستمر.

٢. أسباب وعوامل التشيع:

٢. ١. التشيّع وأزمة نسق الشخصية بين السيكولوجي والسوسيولوجي

بغضّ النظر عن ارتباط التشيّع بالمغرب، وعموم البلدان العربية الأخرى بسياسة منهجيّة واستراتيجيّة فارسية مضبوطة ومحكمة، وفق بعدٍ تبشيري بالخلاص لا ينفصل عن مصالح ومطامح إيران الخارجية، فإنّ التشيع، في حد ذاته، لا ينفصل في العمق عن نموذج الأزمة التأويلي، حيث أكدت جلّ الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية حول تغير

لا يعد التشيع كنمط داخلي لتغيير المعتقد الديني، باعتبار التشيع تحولاً مذهبياً، تحولاً دينياً خارجياً مثل التنصير

المعتقد الديني في العالم، ومن بينها، بطبيعة الحال، الدراسة التي قمنا بها في العالم العربي حول تغيير المعتقد الديني[٩]، أنّ التحول الديني واعتناق دين أو مذهب آخر مرتبط بمرور المتحول المفترض بأزمة معنى ناتجة عن خلل وظيفي في مختلف الأنساق المشكلة لنسق الفعل الاجتماعي، على اعتبار أنّ تغيير المعتقد الديني فعل اجتماعي بالدرجة الأولى، حتى وإن كان يتخذ شكلاً ومظهراً دينياً. وهذه الأزمة هي التي تجعل المتحوّل المفترض موضوعاً لحملات التنصير، التشيع... إلخ. ولذلك، لا يمكن دراسة التشيّع مغربياً وعربياً إلا بالبحث في شخصية المتحول المفترض، لكنّ ارتباط التشيّع كأحد مسالك تغيير المعتقد الديني من الإسلام السنّي إلى الإسلام الشيعي، كأحد أبرز وأهمّ تحوّل مذهبيّ يعرفه العالم العربي والإسلامي بالسياسي، يجعل الظاهرة أكثر بروزاً على مستوى الفضاء العام، لما له من تأثير على الوحدة المذهبية للبلدان العربية المنتمية إلى خطّ السنة والجماعة، خاصة بالنسبة إلى المغرب الذي يمتلك خصوصيّة مذهبيّة مالكية أشعرية قويّة الحساسيّة سياسياً.

إنّ البحث التاريخي في نشوء التشيّع في بعديه الفارسي والعربي، مثلما رأينا، لا ينفصل في العمق عن ارتباط السياسي بالاقتصادي والاجتماعي، ولذلك فكل بحث، كيفما كانت طبيعته، يجب أن لا يغفل عن هذه المرجعية التفسيرية في ظاهرة التشيّع، التي باتت أحد أهم مظاهر

٩- سبق لنا أن أنجزنا أطروحة لنيل الدكتوراه في سوسيو أنثروبولوجيا الدين، في جامعة محمد الخامس في الرباط، تحت عنوان: «إشكالية تغيير المعتقد الديني بالعالم العربي، المغرب، الجزائر، تونس ومصر نموذجاً، مقاربة سوسيو أنثروبولوجية»، وقد تمت مناقشتها يوم ١٥ حزيران/ يوليو، ٢٠١٦

تؤكد الدراسة الميدانية أن أحد أهم عوامل وأسباب تغيير المعتقد الديني ناتج في العمق عن حالة التوتّر العاطفي– الثقافي بين مرجعيتين فكريتين، الفكر الشيعي والفكر السني

التديـن في العالـم العـربي، حـتى وإن كانـت، إلى حـدّ مـا، لا تـزال مسـتترة وفـق اسـتراتيجية التقيـة، بيـد أن البعـد التاريخـي بـكلّ تعالقاتـه ومنطلقاتـه الواقعيـة، الـتي تتأسـس عـلى قاعـدة السـلطة والتنافـس عليهـا أكـثر مـن تأسيسـها عـلى قاعـدة دينيـة محضـة، نظـراً لتوحّـد الإسـلام العمـلي (التديّـن)، والإسـلام النظـري (العقيـدة) في أركان الإسـلام المحمـدي، مقابل اسـتثناءات بسـيطة لاهوتيـة وكلاميـة كانـت في العقـود الأولى للإسـلام لا تشـكّل عامـل تفرقـة وتشـتيت الصـف، وتمزيـق الوحـدة، إذ بخـلاف النقطـة الخلافيـة الكـبرى، وهـي عقديـة «المهـدي المنتظـر»، والشـهادة بالولايـة للأئمـة الاثـني عـشر، كونهـا لا تدخـل في إفسـاد التوحيـد لاهوتيـاً بقـدر مـا تفسـد التديـن عمليـاً، وتجعـل منـه سـياسيّ الجوهـر، عـلى اعتبـار أن حكـم الولايـة يسـتند عـلى هـذه الشـبهة الدينيـة، وهـو مـا يجعـل القداسـة تطـال بعـد الله النـبي والأئمـة، وهـو مـا يتنـافى مـع الإسـلام السـني، ومـع الإسـلام المحمـدي في جوهـره وصفائـه الروحـي؛ إذ لـم يشـهد التاريـخ، بمـا في ذلـك كتـب السـيرة والسـنة، أن ادعـى النـبي محمـد (ص) القداسـة، دون ذلـك، ليـس هنـاك بـين الإسـلام السـني والإسـلام الشـيعي فـرق كبـير في العبـادات، إلا بعـض الإضافـات، أو سـبل التيسـير مثـل جمـع الصلـوات (المغـرب والعشـاء)، والسـجود عـلى قطعـة مـن تـراب، يستحسـن أن يكـون كربلـياً (مـن كربـلاء)[١٠]، أو الصـلاة بالقبـض، بـدل السـتل. أمـا فيمـا يخـصّ سـبّ الصحابـة وعائشـة، فهـي نقطـة خلافيـة ليـس بـين السـنة والشـيعة فحسـب؛ بـل بـين الشـيعة أنفسـهم، فمـا بـين السـلفية الشـيعية الاثـني عشريـة في بعدهـا الأصـولي المتزمـت، والشـيعة المعتدلـة، أو الشـيعة الشـعبية، ومـا بـين تيـارات الشـيعة المتعـددة[١١]، تنتصـب الاختلافـات اقتـرابـاً مـن خـط السـنة والجماعـة إلى هـذا الحـد أو ذاك.

هنـاك الكثـير مـن النقـاط الخلافيـة عـلى المسـتويين العقائـدي والعبـاداتي، ولهـذا تجـد الصفـوة مـن علمـاء الشـيعة الاثـني عشريـة تَعـدّ مظاهـر التشـيّع السـلفية والماضويـة عبئـاً عـلى التديـن الصـافي مـن كلّ الشـوائب مـن قبيـل سـبّ الصحابـة، واللطـم، ومـا يسـتتبعه مـن سـلوكيات عنيفـة خـلال الاحتفـال بمقتـل الحسـن والحسـين. ومـن بينهـم نذكـر، عـلى سـبيل المثـال لا الحـصر، عـلي شريعـتي، عبـد الكريـم سروش، محمـد السبشـتري... ولذلـك، قـد تبـدو لنـا هـذه الاختلافـات بـين المذهبـين الإسـلاميين التوحيديـين غـير مغريـة بتغيـير المعتقـد الديـني، ولا تمتلـك

١٠- وهو ما يحمله الشيعي معه أينما حلّ وارتحل (يقوم بتوضيب قطعة من أرجيل ممزوجة بالماء حتى تستوي وتشتد).

١١- ومن بينها الإباضية، الزيدية، الإسماعيلية... إلخ.

حجية وصدقية تقنع السني بالانتقال نحو المذهب الشيعي، ثم إن الحضور السياسي، جوهراً محدداً للنسق الثقافي العربي فيما يخصّ علاقته بالدين، يخترق المذهبين كليهما، مثلما يخترق كل الأديان الإبراهيمية.

إذن، من المنطقي أن نتساءل عن أسباب وعوامل هذا الانتقال، الذي قد يبدو في البداية انتقالاً داخل البيت نفسه، ولاسيما أنّ الكثير من مظاهر التشيع الأنثروبولوجية والثقافية، من قبيل الاحتفال بعيد المولد النبوي، والاحتفال بعاشوراء، وتسمية الأبناء، ذكوراً كانوا أو إناثاً، بأسماء آل البيت، منتشرة في جلّ دول العالم العربي إن لم نقل كلّها، والاحترام الكبير لآل البيت لم ينقطع يوماً في البلاد السنية مثله في ذلك مثل البلاد الشيعية.

في هذا السياق، تشكّل في مصر زيارة أضرحة سيدنا الحسين والسيدة زينب والتبرك بها أهم ثوابت التدين الشعبي، ولذلك الانتقال من الإسلام السني إلى الإسلام الشيعي الاثني عشري لا يتطلّب طقوس عبور، مثلما هو الحال في المسيحية. ومن هنا، وعلى المستوى التماثلي، إنّ الفرق العميق بين المذهبين سياسيّ فقهي أكثر ممّا هو دينيّ.

تأسيساً على ما سبق، وبما أن التشيّع عموماً فعل اجتماعي-سياسي، قبل أن يكون فعلاً دينياً محضاً، فإن فهم واستيعاب هذا الفعل لن يستقيم إلا باستحضار نسق الشخصية نسقاً محدّداً لهذا الفعل، الذي

إنّ ارتباط التشيّع الفارسي ـ الإيراني بالبعد الماركسي الاشتراكي، جعل الإسلام السياسي الشيعي ينصهر سياسياً في البعد الثوري المناهض للطبقية والاستغلال

يشكّل انزياحاً عن المحدد الديني المقبول اجتماعياً وسياسياً في العالم العربي السني. وهذا الانزياح من منظور وظيفي ــ تأويلي يشكل في العمق البديل الوظيفي لحالة اللاتوازن الديني الذي تعيشه شخصية المتشيع المفترض. من هذا المعطى النظري، سوف نحاول مساءلة هذا النسق من خلال ارتباطاته بباقي الأنساق المغذية لنسق الفعل الاجتماعي. إنّ استحضار الخلفية النظرية لحالة التوازن، بما هي حالة التطبيع الشامل والكلي، والتماهي مع الإسلام السني، يقودنا نحو استدعاء المكوّن السيكولوجي، باعتبار النفسي قويّ الحضور والدلالة في تكوين الهوية الدينية على المستوى الشخصي، الشيء الذي يجعلنا أمام ضرورة اختبار نموذج الأزمة التأويلي من خلال نقله من الأشكال السابقة والمتعددة لتغيير المعتقد الديني إلى التشيع، باعتباره أحد أهم هذه الأشكال عربياً.

باستحضار خطابات المتشيعين، يتضح أنّ التشيع كنمط داخلي لتغيير المعتقد الديني، باعتبار التشيع تحولاً مذهبياً، وليس تحولاً دينياً خارجياً مثل التنصير، يخضع بدوره إلى هذا النموذج التأويلي الذي قمنا بصياغته وتجريبه على الظاهرة. وإذا كان هذا النموذج يقتضي حصول الأزمة التي تعمل على تقوية الميولات والاستعدادات السابقة، والتي تبقى دوماً في حالة كمون؛ أي بتعبير التحليل النفسي على مستوى اللاشعور، وفق آليات التصعيد، فإنّها تتطلّب البحث عن مسالك لتغيير المعتقد للخروج من الأزمة، واستعادة التوازن والانسجام النفسي والاجتماعي والثقافي، الذي يقود المتشيع المفترض إلى البحث عن أجوبة للأسئلة المشكلة لجوهر أزمته، لعله يجد المعنى لما افتقده في الإسلام السني، وهو ما تعبّر عنه تأويلياً تجربة المتشيعين الجدد.

إن تجربة تغيير المعتقد على المستوى الزمني، التي تعبر عنها الملفوظات السردية، تتطلب السيرورة في الزمن، على الرغم من القطائع التي تعتريها، والتي لا تنفصل عن العقدة في مفهومها الزمني، باعتبار العقدة، كتعبير عن عمق الأزمة، في أوج توترها النفسي والروحي، وتمتد من الأزمة إلى مرحلة تجاوزها، ما يتطلب جملة من التحولات والتغيرات في رؤية العالم والأشياء بتعبير لوسيان غولدمان.

إن انسجام المتشيعين الجدد مع إسلامهم السني سابقاً، قبل حدوث الأزمة، والبحث من ثم عن مسلك لمعنى ديني وتديني جديدين، لم يكن ليتحوّل انقلابياً إلى اعتناق التشيع، وتغيير المعتقد

الأصلي، الذي عمل على تحويل الهوية الدينية بشكل كبير، كفيل باستعادة التوازن المفقود، لولا المرور بالأزمة النفسية، التي تتجلى في فقدان المعنى، معنى الحياة، معنى العلاقات الإنسانية، معنى الدين، معنى الحبّ، معنى السلم والرّاحة النفسية.

تتجلى قدرة الأزمة كنموذج تأويلي في هذا السياق في إعادة استحضار الأفكار والقيم والمبادئ والتاريخ، وتحويلها كلها من دوائر مقصية في الذاكرة إلى مركزها، وهذا المرور والتحويل لا يمرّ بسهولة، بقدر ما ينطبع في الذاكرة كتجربة وجودية، يشكّل مسلك البحث عن المعنى فقط أحد تجلياتها، وهو ما يستلزم المرور بالألم، والبحث عن كيفيات تجاوزه، وهو ما يسميه دافيد لوبروتون بـ «تلطيف الألم»[١٢](Modération de la douleur). بكلّ ما يرتبط بذلك وجدانياً، حيث يعرف الجسد نفسه تحوّلات وتوترات تشكّل حسب الباحث نفسه، الجسد العاطفي (المرض، الاكتئاب، الحرارة، البرودة، وباقي عوارض الجسد في اعتلاله العاطفي).

٢. ٢. الظلم والاستبعاد الاجتماعيين وتوتر الأزمة

إنّ ما حصل لعدد كبير من المتشيعين في الحالة المغربية، مثلما تؤكد ذلك الدراسة الميدانية، كفيل بترجمة أحد أهم عوامل وأسباب تغيير المعتقد الديني الناتج في العمق عن حالة التوتّر العاطفي- الثقافي بين مرجعيتين فكريتين، الفكر الشيعي والفكر السني، وهو ما نستشفه من حالة المتشيع الحسيني الذي لم يجد في الإسلام السني الذي يعتبره قد انصهر في الوهابية بشكل كبير، إجابات تشفي غليله، لينتصر للفكر والمرجعية الشيعية، وهو ما يوضحه بشكل مغاير المستجوب المتشيع ياسين: «أنا من أسرة متواضعة، عشت ظروفاً صعبة، شيء من الفقر، شيء من الحرمان، ولكن عطف والداي وتفانيهما في إعالتنا وتدريسنا كان يتجاوز قدرتهما. ما أذكره بمرارة، هو كيف كان أبي يتعب من أجلنا. كان يقدّمنا على نفسه إلى أن تُوفّي من القهر، دون أن يكون له تقاعد نستفيد منه، كان يعمل في شركة للكارطون، منذ وقت مبكر، وأنا طفل، بدأت أتساءل عن الظلم والحكرة في البلاد، عن أسبابها، لكن لمّا كبرت وعرفت معنى الإيمان والدين الحق، عرفت أنّ دين المغاربة زائف ومغشوش؛ لأنّ الدين الذي يبرّر الظلم والاستغلال والحكرة، ولا يثور على الوضع القائم، لا شك زائف. حرقتي على السنة والجماعة بدأت كما قلت لك، وأنا طفل صغير أرى ما يعانيه والدي -رحمة الله عليه- من ظلم مشغله واستغلاله له مقابل أجرة لا يقبلها الكافر، فما بالك بالمسلم المؤمن (...) تطلب ذلك (التشيع) منّي وقتاً يتجاوز السنة، وبدأت بالتدريج شيئاً فشيئاً أتخلّص من أوهام السنّة وزيفهم، وأتمسّك بخطّ التشيع لحبيبنا علي رضوان الله عليه، خط الناجين بإذن الله. وقبل أن أهاجر إلى بلجيكا بفضل قريبي، الذي كان له الفضل، بعد الله، في تنويري. كنت سعيداً بانتقالي من الغي والضلال إلى نور الحق. سنتان بعد ذلك يسر الله أموري، والتحقت بعائلتي وأصدقائي ببروكسل، حيث أنا الآن (...) مرت مرحلة تحولي بتوترات وشكوك

١٢- Lebreton, David, Anthropologie de la douleur, Metailié, ٢٠٠٦

تأتي الصورة الرمزية، التي تمثّلها إيران وحزب اللّه اللبناني، كأحد العوامل الجاذبة نحو التشيّع، وهو ما يعبر عنه كل المتشيعين بدون استثناء

وخوف، ولا أخفيك كانت مرحلة نفسية صعبة، كم من ليلة قضيتها بدون نوم، فالوصول إلى الحقيقة التي خبأها شيوخ السنة والجماعة وسلاطينهم لقرون ليس سهلاً، ولكن الله يشرح صدر المؤمن ويهديه طريق الحق التي ضحّى من أجلها آل البيت رضوان الله عليهم، الذين لهم في قلبي وعقلي حب كبير، وكم تأسفت لأنني لم أكن أعرف عن أهل البيت الكرام غير الأسماء، سيدنا علي، الحسن والحسين، لالة فاطمة الزهراء والسيدة زينب، ولم أكن أعرف ما وقع لهم من ظلم».[١٣]

إذا كانت أزمة المستجوب ياسين مرتبطة بإحساسه بالظلم والحكرة والاحتقار التي عاشها والده، فإنّ تغيير معتقده الديني وارتباطه بالتشييع الأهلي (التشيع عن طريق الأهل)، لا ينفصل عن مراحل المرور من وإلى، التي أسهبت في شرحها الدراسات الغربية. ففي سياق المرور من الأزمة والتجاوز كأهم استراتيجيات تغيير المعتقد الديني،

١٣- مقابلة مع المستجوب ياسي من بروكسل.

تقدّم السيكولوجيا الإنجليزية المعاصرة رغبة الحياة الروحية كسلسلة لـ«حقول الوعي»، كلّ حقل له مركز رؤية يتعلق بمصالح ظرفية أو اتجاهات دائمة للفاعل نحدّدها بالكلمات: «هنا، هذا، الآن، لي، أنا»، وما يبعد عنا، نقول: «هناك، أو له، لهم»، ولكن من وقت لآخر «هنا» يمكن أن تعوض «هناك»، والعكس، وما كان «لك» يمكن أن يصبح «لي»، فمختلف خطط البانوراما يمكن أن تغيّر مواقعها المختصة. وسبب هذه التغيّرات في الموقع هو تنوّع الإثارة، لما يمكن أن نسميه التوتر العاطفي، فما يبدو لنا اليوم ساخناً، مهتزاً، أساسياً، سيبدو لنا غداً بارداً، دون معنى، في حين أنّ الجهات الباردة لحقول الوعي تتركنا سلبيين ولا مبالين، فهناك منازل للحرارة في كلّ بانوراما نفسية، مراكز الضوء والرؤية، حيث كلّ الباقي يُرى كاختصار، مراكز الطاقة والفعل، حيث تتألق رغباتنا، إراداتنا وميولاتنا الأكثر شخصية، فالتوتر العاطفي يمكن أن ينتقل بسرعة أكبر أو أقل. وتنوعاته تكون أحياناً فجائيّة يمكن أن نقارنها بشرارات تنبعث من كومة ورق محترق. إنّها الإرادة المشتركة، الذات المترددة.

يمكن أن يحصل العكس، أنّ منزل الضوء والحرارة يأتي، ليستقر في جهة محددة من العقل، فحينما يكون التفكير، الذي يسود كذلك، تفكيراً دينياً مرتبطاً برغبة التحوّل، نقول إنّ هذه الأزمة هي تغيير المعتقد الديني. نسمّي مركز الحرارة، المصلحة والاندفاع في تفكير الفرد، منزله الاعتيادي للطاقة الشخصية، ليس هنا أهمّ عند الإنسان

يمكن رد التشيع إلى أزمة معنى، داخل سجل الإسلام السني، وهو لا ينفصل في الحقيقة عن التشييع كمذهب تبشيري يتوسل صورة البطل الأسطوري المفتقد في السياق الاجتماعي، الثقافي والسياسي

مـن مجموعـة الأفـكار والمشـاعر الـتي تهيمـن عـلى تفكـيره. سـنقول، إنّ تغيـير الإنسـان لمعتقـده الديـني هـو مـرور مجموعـة الأفـكار والاندفاعـات الدينيـة مـن الهامـش إلى المركـز، حيـث تصبـح مـن هنـا فصاعـداً منزلـه الاعتيـادي للطاقـة الشـخصية[١٤]. ولذلـك، سـيرة ياسـني الدينيـة توضـح أنّ انتقـال العاطفـة تجـاه الرمـوز الدينيـة هـو انتقـال مـن الهامـش الكامـن إلى المركـز المتجـلّي، فـآل البيـت، الذيـن كانـوا مجـرد أسـماء عاديـة لشـخصيات تاريخيـة، صـاروا رمـوزاً تكثيفيـة للإسـلام الحـقّ نفسـه.

٢. ٣. أزمة التدين بين النسق الاجتماعي والثقافي

تبـدو أهميّـة العلاقـات المبـاشرة والتثاقـف الشـيعي السـني في إقنـاع عـدد مـن المسـلمين السـنة بالتشـيّع حـلّاً عمليـاً- دينيـاً وثقافيـاً وسياسـياً للأزمـات الـتي يمـرّ بهـا العالـم العـربي السـني، خاصـة أمـام التديّـن السـني المظهـري، الـذي اسـتوى مجـرّد طقـوس تنحـو منحـى التشـدّد نظـراً إلى هيمنـة الوهابيـة عـلى مختلـف المذاهـب السـنية، وتضخّـم ظاهرة الإسـلام السـياسي السـلفي المتشـدد، وتحجـر الإعـلام الديـني، الـذي وَجَـد في الفضائيـات إحـدى أفتـك الأدوات التواصليـة الـتي نمطـت الذهنيـة العربيـة بشـكل عـام، والـتي لـم ينـجُ منهـا المغـرب بـدوره. هكـذا أصبحـت الفتـاوى تمنـح الشرعيـة للظلـم والاسـتبعاد الاجتماعـي والاسـتبداد السـياسي، الـذي أصـاب النسـقين الثقـافي والاجتماعـي بخلـل وظيفـي في اسـتيعاب وتلبيـة متطلبـات الشـباب اليـوم.

إنّ ارتبـاط التشـيّع الفـارسي ــ الإيـراني بالبعـد الماركـسي الاشـتراكي، نظـراً إلى رواج الفكـر اليسـاري في إيـران مـا قبـل الثـورة، جعـل الإسـلام السـياسي الشـيعي ينصهـر سياسـياً في البعـد الثـوري المناهـض للطبقيـة والاسـتغلال. ومـن هـذا المنطلـق، بـات الاجتهـاد الديـني في المسـاحة الشـيعية مواكبـاً للتحـولات الاجتماعيـة والاقتصاديـة، الـتي تشـكّل خلفيـة مرجعيـة للحـراك الشـبابي وتطلعاتهـم الاجتماعيـة والسياسـية. ولذلـك، مقابـل جمـود الفكـر السـني عـلى مسـتوى المدونـة الاجتهاديـة، شـكّل التديـن الشـيعي عـلى المسـتوى الإيديولوجـي قبلـةً لعـدد كبـير مـن الشـباب العـربي. في هـذا السـياق، يـرى الباحـث السوسـيولوجي الفرنـسي أوليفييـه روا أنّ: «العلمـاء الشـيعة هـم، بـلا منـازع، أكـثر انفتاحـاً مـن العلمـاء السـنة، حيـال

١٤- James, William, Les formes multiples de l'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive, Traduction. Frank Abauzit, éd.EXERGUE, France, ٢٠٠١, p.٢٠٨-٢٠٧

المدوّنات غير الإسلامية، فآيات الله قرأوا هذه الكتابات (بما في ذلك كتابات ماركس وفيورباخ)، فثمّة عنصر يسوعي أو دومينيكي لديهم، ومن هنا توفيقيتهم الفلسفية الصريحة المواكبة لفقهية متطلبة مفرطة. إن انفتاح المدارس الدينية الشيعية على مدونات غير إسلامية سابق لانفتاح المدارس السنية، وثقافة العلماء الشيعة المزدوجة تبدو لافتة بالفعل: تقليدية مفرطة (يكفي، للتدليل على ذلك، قراءة رسالة الإمام الخميني «توضيح المسائل»)، مفرطة الانفتاح على العالم الحديث، فخلف الاجتهاد الفقهي هناك فكر فلسفي».[١٥]

إنّ غياب الجواب عن عدد من الأسئلة والاستفهامات جعل هؤلاء المتشيعين يعيشون حالة من التيه كما يسمونها في سيرة تغييرهم للمعتقد الديني، والتيه معادل موضوعي للأزمة التي تؤطر اشتغالنا التأويلي في هذا السياق. إنّ عدم قدرة النسق الثقافي الأصلي بالانتماء الوراثي (الإسلام السني) على تلبية حاجاتها المعرفية والثقافية من خلال الأب، والمدرسة، جعلهم يبحثون عن موارد ثقافية أخرى وجدوها في التشيّع عبر مسلك الأصدقاء الشيعة، أو، كما يسمون أنفسهم، المستبصرين؛ لأنّ الله فتح بصيرتهم على الحقّ ومعرفته. ومقابل افتقاد التدين السني لتجليات الحب والأخوّة والتضامن كما يقولون، ينتصب أمامهم تدين مغاير.

١٥- رواء أوليفييه، تجربة الإسلام السياسي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٦، ص١٦٥

٢. ٤. التشيع بحثاً عن البطل الأسطوري:

تختلف حساسيات الأفراد العاطفية تجاه الكثير من الأحداث الواقعية، التاريخية والأسطورية؛ إذ يبدو أنّ بنيات التخييل، والكفايات المرتبطة بها شديدة الصلة بدرجة هذه الحساسيّة من جهة، وبالرصيد المعرفي ــ الثقافي للمتحوّل المفترض من جهة أخرى، وهو ما يجعل تعاطينا مع العالم والأشياء يختلف من شخص إلى آخر، ولذلك تختلف مسارات الأفراد والجماعات في سياق البحث عن النموذج/ القدوة كأفق تخييلي يتماهى المرء معه إلى حدود التطابق الذي يتحوّل، وفق سياقات معينة، إلى التملك والاستحواذ. وبما أنّ هذه السياقات هي نتيجة مجموعة من الأنساق المتغيّرة دوماً، فإنّ لكلّ زمن ولكلّ جيل نموذجه التماثلي، الذي يرتفع من الواقعي صعوداً نحو الأسطوري. وربّما نجد في أيقونات كرة القدم، باعتبارها أسطورة القرن حسب رولان بارت، مثالاً تحليلياً على ذلك. وما ينطبق على كرة القدم يمكن سحبه على عالم الفن والأعمال، وسائر مناحي الحياة بكلّ تجلياتها الثقافية، والاقتصادية، والسياسية... إلخ.

من هنا، يشكّل غياب أو موت هذا النموذج/القدوة أزمة وفقداناً يُحدث في نسق الشخصيّة فراغاً عاطفياً مهولاً، لا يمتلئ إلا بالبحث عن البديل، الأمر الذي يقودنا لاستحضار مفهوم جورج لوكاش عن البطل الروائي ذي الخلفية المأساوية؛ حيث يستند إلى الإحساس المأساوي بالتعارض بين جوهر الحياة والواقع، وبانفصال البطل عن الجماعة،

وهـو مـا يمثّلـه في الحالـة الدينيـة الشـيعية: عـلي، الحسـن، الحسـين، وبـاقي الأئمـة الاثـني عـشر، باعتبارهـم رمـوزاً معقـدة بامتيـاز لاعتبـارات عـدة كـون أئمـة المذهـب الاثـني عـشري ليسـوا مجـرّد رمـوز عاديـة، وسـيلية، يتوسّـل المؤمـن المعتقـد بقيمتهـا الدلاليـة في مختلـف الطقـوس التعبديـة؛ بـل هـي رمـوز تلخيصيـة لمسـار دينـيّ وسـياسي ممتـدّ في التاريـخ. ولهـذا، فـإنّ هـذا البطـل المفتقـد هنـا يتحـوّل، بفعـل الـسرد اللغـوي الأسـطوري لشـخصياتهم التاريخيـة، إلى بطـل أسـطوري متعـالٍ في التاريـخ والواقـع. وهـذا التعـالي يصـل إلى حـدّ القداسـة الـتي لا ترتبـط بالفعـل الناسـوتي، بقـدر مـا هـي تجـلٍّ للعليـة في بعدهـا اللاهـوتي (علّـة الأشـياء والوجـود كفعـل إلهـيّ ترنسـندنتالي)، وهـو مـا يعـبّر عنـه المتشـيّع حسـني كمـا يـأتي: «بالإضافـة إلى مـا سـبق، الأسـباب المبـشرة كانـت روحيّـة وفكريـة، فمـن خلـد الله ذكـره، كأبي عبـد الله الحسـين، فلِعلّـة مـا».

في سـياق متّصـل تـأتي الصـورة الرمزيـة، الـتي تمثّلهـا إيـران وحـزب الله اللبنـاني، كأحـد العوامـل الجاذبـة نحـو التشـيّع، وهـو مـا يعـبر عنـه كل المتشـيعين بـدون اسـتثناء، ولعلنـا نجـد في إفـادة المسـتجوب المتشـيّع نـصر مـا يفيـد هـذا الحضـور الرمـزي للبطـل الأسـطوري في زمـن ضمـور القـادة/ القـدوة: «في الجامعـة، تعرّفـت إلى عـدد مـن الإخـوة المتشـيّعين، وقـد جمعتنـا الكثـير مـن الأشـياء، ربّمـا إحساسـنا بالظلـم والفقـر والحرمـان جميعـاً، وربمـا رفضنـا للفكـر السـني المتعطـش للاسـتعباد والاسـتغلال باسـم الديـن. لكـن مـا قربنـا كثـيراً، قبـل أن نبـوح لبعضنـا البعـض بتوجّهاتنـا ومعتقداتنـا، حينهـا كنـت سـنياً، أو ربمـا كنـت مسـلماً سـنياً بالوراثـة، أننـا كنـا معجبـين بحـزب الله والمقاومـة، وكان حسـن نـصر الله مـا يجمعنـا، قبـل أن نتعـرّف عـن قـرب عـلى التجربـة الإيرانيـة، الـتي بدأنـا نتبـادل المقـالات والكتابـات حولهـا لا كمـا يحكيهـا الإعـلام السـني، ولكـن كمـا هـي في الحقيقـة (...)، أقـول لـك إنّ تـداول السـلطة والحكـم في إيـران أكـثر ديمقراطيـة مـن العالـم العـربي السـني المذهـب. لذلـك، لا سـلطة ولا جـاه ولا ثـروة حـتى لرؤسـاء إيـران، هـم مجـرد مواطنـين معرضين للمحاسـبة والعقـاب كبـاقي الإيرانيـين... بدأنـا نفهـم سرّ قـوّة إيـران إقليميـاً ودوليـاً (....) القـوة الإسـلامية الوحيـدة، الـتي تُحـترَم الآن كقـوّة، هـي إيـران، وكلّ الـدول الأخـرى لا تعـادل نصـف قـوّة إيـران. كلّ هـذا، لأنّ التشـيع ضمانـة للحكـم ضـدّ الفسـاد والاسـتبداد والاسـتغلال (...)، مـا زلـت أتذكّـر صـور أحمـدي نجـاد بعـد أن غـادر رئاسـة الجمهوريـة، حيـث عـاد مواطنـاً عاديـاً يركـب سـيارته البسـيطة، ويذهـب إلى جامعتـه، كمـا كان مـن قبـل...».[١٦]

إنّ التماهـي مـع البطـل الأسـطوري المفتقـد في العالـم العـربي والسـني يتـمّ عـبر تضخيـم صـورة الرمـوز الشـيعية المعـاصرة، مـن خـلال اعتبارهـا امتـداداً لآل البيـت، لعـليّ وأبنائـه وحفدتـه، فعـليّ كان بالنسـبة إلى الرسـول محمـد (ص) بمثابـة هـارون مـن مـوسى، والحسـن والحسـين مـن نسـل عـلي، وهكـذا تسـتمرّ الولايـة المباركـة مـن الحـقّ سـبحانه، وهـذا يعـني أنّ حسـن نـصر الله، أو رفسـنجاني، أو أحمـدي نجاد...إلـخ هـم رمـوز تكثيفيـة تحيـل الشـيعة عـلى العـدل والثبـات عليـه، وعـلى محـور الممانعـة والمقاومـة تجـاه العـدو الإسرائيـلي المغتصـب لـلأرض الفلسـطينية وجـبروت أمريـكا في العالم.

١٦- مقابلة مع المستجوب نصر.

تأسيساً على ما سبق، يتضح أن التشيع، الذي يمكن رده أساسه إلى أزمة معنى، داخل سجل الإسلام السني، لا ينفصل في الحقيقة عن التشييع كمذهب تبشيري يتوسل صورة البطل الأسطوري المفتقد في السياق الاجتماعي، الثقافي والسياسي لعدة اعتبارات، لا يسمح المقام بسردها، لكنه تبشير يبتغي تغيير نسق مجتمعي بات عاجزا عن مد عدد من المتدينين بنسق منسجم ومتكامل من المعنى، لا ينفصل بالنهاية عن الطلب الاجتماعي على العدل والحق والديمقراطية. وهو طلب لم ينفصل عن البطل الأسطوري المنقذ، في انتظار المهدى المنتظر.

خلاصات أولية:

إن القيم السلوكية، التي تصفها خطابات هؤلاء الشيعة السردية - وإن كانت أقرب إلى المثالية منها إلى الواقع- تعبر حقيقةً عن الشعور بالقاسم المشترك، وهو الشعور الذي يشتدّ ويتعاضد بالتآزر والمحبة في كلّ الطوائف والمذاهب الدينية التي تكون مغلقة، خاصة في ظلّ الخوف من إشاعة التشيّع بين الناس وفي المجتمع، لكن بمجرد اختفاء صفة السرية، وتفكّك عُرا التضامن العضوي بين أعضاء هذه المجموعات الدينية، سواء كانوا شيعة، أم مسيحيين، فإنّ معلم الدين يعود ليندمج وينصهر من جديد في النسق الثقافي، حيث ينتصر الطبع على التطبع. وهكذا يصبح تغيير المعتقد الديني أحد مسالك الهروب من النسق الثقافي والاحتماء بالمعلم الديني، وهذا الفصل هو ما يشكّل الوهم الذي يعيشه جمهور المتحوّلين دينياً؛ لأنّ تصوّر الدين بمعزل عن النسق الثقافي العام تصوّر ينمّ عن الجهل الذي سمّاه أوليفييه روا «الجهل المقدس».

إنّ الاختلافات العقائدية ليست بالحجم الكبير والجذري الذي يجعل حلّ تغيير المعتقد مسلكاً لا مفرّ منه من أجل الحقيقة الإلهية، فما تناقشه سير المستجوبين هو اجتماعي، وثقافي، وسياسي أكثر ممّا هو ديني صرف، بغضّ النظر عن قوّة وصدقية بعض الحجج، التي يقدمها الشيعة، من قبيل تهافت الخطاب السني وكتب السيرة، وتزوير الأحداث والوقائع لمصلحة سلطة الاستبداد على عهد معاوية وابنه يزيد، وهي المرحلة التي تمّ خلالها تدوين السنة، على الرغم من أنّ النبي كان يوصي بتدوين الوحي، وترك أقواله وأفعاله، وهو ما يجعل عدداً من العلماء الشيعة يأخذون من كتب السنة ومن كتب الشيعة، وفق ما يقتضيه العقل المنفتح، فليست كلّ السنة تزويراً وباطلاً، مثلما هو الحال في الكتب الشيعية المعتدلة. أمّا السلفيات من المذهبين، فاعتراضهما ضدّ بعضهم البعض، وصراعهم الاستراتيجي من منطق الغلبة والشوكة التي تستغلها القوى العظمى، لا يمكن حلّه إلا بفصل السياسي عن كليهما، بيد أن التشيع في المنطقة العربية لم ينفصل حتما عن التشيع الفارسي بكل ما يخفيه من خلفية سياسية تتعش مع خروج الأقليات الشيعية في مختلف الأقطار العربية من السر إلى العلن، لكن الحل بالنهاية لا يكمن في المنع والتضييق، بقدر ما يتجلى في ضرورة التجديد الديني في سياق ديمقراطي حداثي ينتصر للعقل بعيداً عن التحجر والغلو الذي بات يميز مختلف أشكال التدين بالعالم العربي.

المداخل النّاعمة للتشيّع في الجزائر

بقلم:

بوزيدي يحيى

باحث جزائري متخصص في العلوم السياسية

تنقلت الأفكار والقيم عبر تاريخ البشرية بشكل مستمر، والبعض منها كان بطرائق سلمية، والبعض الآخر فرض بالقوة، رغم صعوبات التواصل بين المجتمعات في العصور القديمة، وحركية الأفكار في عالمنا المعاصر بلغت درجات كبيرة من السرعة والانتشار بفضل تطور وسائل التواصل والاتصال التي أتاحت للجميع الترويج لمنتجاته الفكرية والحضارية والدينية. وقد نجم عن هذه الحركية تفاعل بأشكال مختلفة تراوح بين التقبل والرفض؛ فالعولمة لم تستطع إنتاج أفكار عالمية يتقبلها جميع البشر، حيث حافظت الكثير من الأمم والشعوب على عقائدها وقيمها، ووظفت الوسائل التكنولوجية الحديثة للدفاع عنها من جهة، ومحاولة نشرها من جهة أخرى.

وقد تباينت الآراء حول دور القوة في نشر الأفكار؛ فكل محاولات نشر قيم ما بالقوة تواجه بردود فعل تستعمل الوسائل نفسها في رفضها، ولعل الحروب الدينية أكثر تعبيرًا عن هذه الظاهرة، وجلّها لم تصل للنتائج المرجوة دون وجود جاذبية ما في تلك الأفكار، واستعدادات لتقبلها في البيئة المستهدفة، من هنا تتضح هامشية القوة الصلبة - الخارجية منها بشكل خاص- في حروب الأفكار، وأهمية القوة الناعمة في هذا المجال من المعارك.

والتشيع كظاهرة دينية وفكرية وسياسية لا يخرج عن هذا الإطار، فهو وإن ارتبط حديثا بالثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩، إلا أن انتشاره في المجتمعات العربية السنية كان بفعل الجاذبية التي امتلكتها هذه الثورة، وجعلت قطاعات من المجتمعات العربية تتأثر بها، وتنتقل من الحماس لها إلى الإيمان بأفكارها والاندماج في مشروعها الذي أسسه الخميني ممثلا في ولاية الفقيه والتحضير لعودة الإمام الثاني عشر لتأسيس الدولة المهدوي[١]. والدور الإيراني في هذه العملية، ينحصر

١- يمكن للسياسة الخارجية أن تكون مصدرًا أساسيًا من مصادر القوة الناعمة لأية دولة، خاصة إذا كانت تحمل قيمًا سامية أو أطروحات عالمية أو مبادرات تعزز العلاقات الثنائية والإقليمية والدولية. ويمكن للسياسة الخارجية أن تزيد من فعالية وتأثير القوة الناعمة للبلاد، إذا ما نُظِر إليها من قِبل الدول الأخرى والشعوب الأخرى على أنها

في تسخير الكثير من الموارد المالية في الحروب الناعمة، بإنشاء ترسانة من المؤسسات الإعلامية والدينية والثقافية لتجسيد مشروعه؛ إذ تمتلك إيران إمبراطورية إعلامية هي الأكبر على مستوى المنطقة وواحدة من أكبر الإمبراطوريات الإعلامية في منطقة آسيا- الهادئ والعالم.[٢]

الجزائر؛ بدورها وكغيرها من الدول السنية تأثرت بظاهرة التشيع، وتباينت ردود الأفعال والمواقف الرسمية والشعبية والنخبوية منها، وفي الاتجاهين هناك إقرار بوجود حرب ناعمة عبّرت عنها الحكومة على لسان العديد من الوزراء وفي مقدمتهم وزير الشؤون الدينية الذي حذر من خطورة بعض الطوائف على المرجعية الوطنية، وأكد على مواجهتها، وفي المقابل يعمل التشيع على التكيف مع هذه المستجدات من جهة، والاستثمار فيما تتيحه البيئة الجزائرية من مداخل ناعمة للتشيع، والتي لا تختلف كثيرا عن تلك التي توظف في مجتمعات أخرى، على غرار المراكز الثقافية، والمكتبات، ودور النشر، والجمعيات، والإعلام بمختلف أشكاله المقروءة والمكتوبة والمسموعة والمرئية، فضلا عن الإنترنيت ومزاياها، وفي مقدمتها مواقع التواصل الاجتماعي.

انطلاقا من كل هذا، تحاول هذه الورقة البحث في مدى قدرة المداخل الناعمة للتشيّع على نشره في المجتمع الجزائري، فما هي النجاحات التي حققتها وفيما تكمن إخفاقاتها؟

الاستعدادات الداخلية

معلوم أن ظاهرة التشيع ليست جديدة على البيئة الجزائرية؛ فقد سبق أن عرفت حالة مشابهة في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجري، توجت بتأسيس الدولة العبيدية، واستطاعت المعتقدات الشيعية الإسماعيلية الانتشار في هذا الفضاء. ورغم زوال الدولة بقيت بعض آثارها كموروث شعبي وثقافي، وانتشاره في تلك المرحلة، ثم رواجه مجددا في المجتمع الجزائري يعكس وجود قدر من الاستعداد والفراغات التي تشكل مداخل للتشيع وغيره من المعتقدات والأفكار، ويبقى الفارق في مدى قابلية المجتمع لتبنيها، وفي هذا الإطار يبرز التفاوت في حجم ظاهرة وأخرى كالتشيع والأحمدية على سبيل المثال.

وفي حالة التشيع، فإن بداياته التي جاءت جلها نتيجة التفاعل مع أطراف من البيئة الخارجية من إيرانيين ومشارقة شيعة تواجدوا بالجزائر في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي؛ إلا أن النشاط التبشيري سرعان ما امتلك نشطاء من الداخل أضحوا الركيزة الأساسية لنشره بالتعاون مع الأذرع الخارجية ممثلة في الحوزات الشيعية والمراكز الثقافية والفضاءات الإعلامية، غير أن الدور الأساسي منوط بالأطراف الداخلية التي تعرف دهاليز المجتمع الجزائري كونها تنتمي إلى هذه الجغرافية، وهي أدرى

شرعية وأخلاقية، وفي الحالة الإيرانية، تكتسب السياسة الخارجية أهمية قصوى كونها المصدر الأكبر من مصادر توليد القوة الناعمة للبلاد والأكثر فعالية وتأثيرًا على الإطلاق. ينظر: علي حسين باكير، اكتشاف القوة الناعمة الإيرانية...القدرات وحدود التأثير، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٣/٠٤/١٧، على الرابط:
http://studies.aljazeera.net/ar/files/iranandstrengthfactors/٢٠١٣٤١١١٠٢١٥١٢٦٦٤١٤/٠٤/٢٠١٣.html

٢- المرجع نفسه.

بتضاريسها الفكرية والثقافية التي تسمح بالتسلل عبر مسالك متشعبة قدر تشعب خصوصية المجتمع. ويمكن رصد أهم المداخل الناعمة للتشيع فيما يلي:

أولاً: المدخل الإعلامي

لم يستطع التشيع اقتحام المشهد الإعلامي الجزائري، إذ لا توجد منابر إعلامية مرئية أو مسموعة أو مكتوبة خاصة بالمتشيعين الجزائريين على عكس تونس التي توجد بها جريدة الصحوة الناطقة باسم الشيعة، ويرجع ذلك إلى العقبات القانونية والسياسية التي لا زالت تمنع قيام منابر إعلامية على هذه الشاكلة، وحتى المنتديات والمواقع الشيعية الجزائرية، لم تستطع فرض نفسها على الساحة، وسرعان ما توقفت عن النشاط؛ فموقع منتديات شيعة تبسة آخر المساهمات فيه تعود إلى سنة ٢٠١٥. ولكن في المقابل، هناك تيار في الإعلام الجزائري يخدم بطرائق غير مباشرة التشيع، وهو محسوب على الاتجاه القومي والعلماني، والأهم هو اختراقه ــ أي الإعلام الجزائري ــ) من طرف صحفيين متشيعين، جلهم لا يجاهر بتشيعه، ويدرج دعمه للتشيع أو إيران تحت عناوين مختلفة كالمقاومة أو التقارب أو معاداة مشاريع أخرى كالوهابية، وقد أثارت الصحفية في قناة الشروق سميرة مواقي جدلاً كبيراً في بداية سنة ٢٠١٧ حين أوفدتها القناة لتغطية الحرب في الموصل، حيث نشرت بعض الفيديوهات التي تؤيد فيها الحشد الشعبي وتنفي طائفيته، ما تسبب في حرج للقناة لتعلن لاحقا استقالتها منها، وبعد تعرضها لإصابة أعلنت

انتشر التشيع كظاهرة دينية وفكرية وسياسية في المجتمعات العربية السنية، بفعل الجاذبية التي امتلكتها الثورة الإيرانية، وجعلت قطاعات من المجتمعات العربية تتأثر بها

تشيعها، ثم خرجت ونفت ذلك، وبغض النظر عن كل هذه التفاصيل وأية الروايتين أصح، فإن ذلك لا ينفي حقيقة وجود متشيعين في الإعلام الجزائري يخدمونه بطرائق غير مباشرة.

وفي السياق الإعلامي الأجنبي، يسعى المتشيعون إلى تسويق تجاربهم من خلال استضافتهم في البرامج التي تعنى بهذه المواضيع، على غرار برنامجي «وركبت السفينة» و«المستبصرون»، حيث عرض الكثير من المتشيعين الجزائريين تجربة انتقالهم إلى التشيع، وبذلك يبرز التكامل بين تجاربهم وتجارب أقارنهم من الدول الأخرى، حيث يؤثرون ويتأثرون ببعضهم البعض، كما تقدم في هذا النوع من البرامج توجيهات لكيفية التعامل مع التحديات التي تواجه المتشيعين في مجتمعاتهم. ولا ينفك البعض منهم عن المشاركة في البرامج الدينية المتنوعة عبر مختلف الفضائية من خلال طرح أسئلة تخصهم، أو التوسع في مواضيع النقاش أو إعلان تشيعهم بسبب هذا البرنامج أو ذاك وغيره.

ثانياً: المكتبات ودور النشر

لا توجد دور نشر ومكتبات خاصة بنشر التشيع في الجزائر، ويرجع ذلك إلى الأسباب القانونية والسياسية نفسها، ومشاركة المكتبات ودور النشر الشيعية في معارض الكتاب قليلة جدّاً، حيث تنحصر في بعض مراكز الدراسات السياسية، والمتخصصون فقط يدركون أنها شيعية، غير أن الإنترنيت والكتب الإلكترونية تسدّ هذا الفراغ إلى حد كبير جداً؛ حيث بات من السهل على المتشيعين تحميل أمهات الكتب الشيعية وقراءتها، ولكن هذا لم يعدم السعي لنشر الكتب الورقية، كمحاولات إرسالها عن طريق الأفراد المتشيعين خلال زيارتهم لإيران أو سوريا أو لبنان، أو تونس، أو عبر البريد على غرار ما حصل في مدينة عين تموشنت؛ حيث كشف عدد من الشباب خبر وصول كتب وأشرطة تتضمن تكفير للصحابة ودعوة صريحة لتبني الفكر الشيعي؛ وذلك بعد تسجيلهم في موقع إلكتروني كويتي على الشبكة العنكبوتية، يستهدف المتدينين في الجزائر ويدعوهم للانضمام إليه، ولو عن طريق التسجيل فقط، وعقبه بعد أقل من أسبوع وصول طرود على عنوان أحد الشباب من طرف مكتبة العرفان بالكويت، يحتوي على ٤٠ درسا ومحاضرة في شكل «دي في دي» [DVD] للداعية الشيعي فاضل المالكي، كما جاء في باقي الكتب ما يمجد الشيعة ومذاهبها ويتهم الصحابة بأنهم أتباع الهوى، ويبين حجم ظلمهم لأهل البيت، كما تتهمهم بحب الدنيا وجمع المال واتهام أغلبهم بالنفاق، وبالأخص كتاب بعنوان: «ثم اهتديت» لكاتبه محمد التيجاني السماوي من تونس[٣]. كما انتشرت كتب صغيرة ومطويات شيعية في مساجد العاصمة الجزائرية، تحت عنوان: «أدعية طواف وسعي»، تعلم المصلين كيفية الدعاء أثناء تأدية العمرة أو الحج، والأغرب حسب محتوى الكتب التي وجدت في تلك المساجد أن جزءا منها كتب بالفارسية.[٤]

٣- سعيد كسال، شيعة كويتيون يروجون كتبا تسب الصحابة بالجزائر، جريدة الشروق، ٢٠١٠/٠٤/٢١، على الرابط:
http://www.echoroukonline.com/ara/?news=٥١١١٧

٤- التشيع في الجزائر، موقع البرهان، ٢٠١٥/٠٥/٠٤، على الرابط:

هناك تيار في الإعلام الجزائري يخدم بطرائق غير مباشرة التشيع، وهو محسوب على الاتجاه القومي والعلماني

ثالثاً: النشاط الجمعوي

لا يختلف الأمر كثيراً بالنسبة إلى هذا المدخل أيضا، حيث لا توجد جمعيات ناشطة خاصة بالمتشيعين، ولكن وجودهم في هذا المجال قوي خاصة في الكشافة الإسلامية، حيث استطاعوا السيطرة على أفواج بأكملها كما حصل في ولاية باتنة التي قامت فيها المحافظة الولائية للكشافة بتوقيف فوجين كشفيين عن النشاط الرسمي والتربوي بسبب شبهات موثقة حول نشر أفكار وأدبيات عقدية وسياسية ذات صلة بفكر التشيع، والأخطر من ذلك استغلال مقر الأفواج والغطاء القانوني لعقد اجتماعات سرية والنشاط في ترويج التشيع[٥]. وهذا النموذج يتكرر في جل الولايات والمناطق، إذ يوجد أفراد منهم في جمعية العلماء المسلمين وغيرها من الجمعيات الخيرية والثقافية وحتى التنظيمات الطلابية، ولكنهم يخفون تشيعهم، ويعملون على نشره بطرائق غير مباشرة. ففي وهران توجد الكثير من الجمعيات والمؤسسات الدينية التابعة لهذه الطائفة غير القانونية تنتشر بصورة معتبرة وتعرف تزايدا كبيرا، وأحصى الباحث عبد الحفيظ غرس الله ١٥ مدرسة «قرآنية» شيعية بهذه الولاية تعمل في السر، وتنشر الفكر الشيعي بين الصغار. وتحصل هذه المؤسسات التي تعمل في الظل على الدعم المالي من خلال نظام الخمس في الفقه الشيعي، والذي يقدم خلاله كل فرد من

http://www.alburhan.com/Article/index/٨٦١٦

٥- طاهر حليسي، قادة كشفيون ينشرون عقائد الشيعة وسط الأطفال في باتنة، جريدة الشروق، ٢٠١٣/٠١/٢٩، على الرابط:

http://www.echoroukonline.com/ara/articles/١٥٥٤٣٩.html

الطائفة مبلغاً من المال لخدمة «الصالح العام»، وهو بالمعنى العملي تمويل مختلف جهود نشر التشيع، وغرس المفاهيم والعقائد التي يتبعها أفراد الطائفة، وكذلك دعم العلاقات الاجتماعية من خلال تقديم دعم للراغبين في الزواج ضمن الطائفة، أو الزواج من أجل دفع أحد الطرفين للتشيع.[٦]

رابعاً: اختراق التباينات المجتمعية

يعتبر هذا المدخل الأخطر، لأنه يعمل على استغلال التباينات المجتمعية ومحاولة التموضع بين مختلف الفاعلين، فعلى المستوى العام هناك تركيز على العشائر والعائلات المنتسبة لآل البيت ومحاولة إقناعها بانتمائها للشيعة؛ فالجماعات الشيعية تحاول ضرب هذا الارتباط الطبيعي من خلال غرس الكثير من الأفكار الخاطئة، ومنها أن المجتمع الجزائري هو في الأصل ينتمي إلى المذهب الشيعي، لأنه كان مهد الدولة الفاطمية التي تمركزت فيما بعد بالقاهرة، وكان لها الفضل في بناء جامع الأزهر ذائع الصيت، حتى زمننا الحاضر. بالإضافة إلى سعيها للتأثير على العديد من العائلات «الشريفة» التي يعود نسبها إلى الحسن والحسين رضي الله عنهما، والتي تغريهم بالنفوذ وتحقيق أفضلية اجتماعية من خلال انتشار المذهب الشيعي الذي يعطيهم القيادة والزعامة نتيجة أصلهم الشريف بفضل

٦- عبد الحفيظ غرس الله، من التحول السياسي إلى ولادة طائفة دينية، جريدة البلاد، ١٢/١/٢٠١٣، على الرابط:
http://www.elbilad.net/article/detail?id=٣٪٦٠٢٣Ca٢٠٪href=

تحاول الجماعات الشيعية غرس الكثير من الأفكار الخاطئة، ومنها أن المجتمع الجزائري هو في الأصل ينتمي إلى المذهب الشيعي، لأنه كان مهد الدولة الفاطمية

«العترة النبوية» التي يكتسبونها[٧]. وقد حصلت حالة تشيع بعض العائلات في مدينة سيدي بلعباس من خلال هذا المدخل. وعلى مستوى آخر، يصطف المتشيّعون إلى جانب كل التيارات المعارضة للاتجاه السلفي، باعتباره عدوهم الأول، حيث يسايرون الاتجاه الصوفي الذي يتقاطع معهم في بعض الجوانب العقدية والطقوسية، على غرار آل البيت والأولياء والكرامات، وكانوا في وقت سابق يؤيدون الاتجاه الإخواني ويدافعون عنه، ولكن بعد التباين الذي حصل منذ ٢٠١١ وانتقال الإخوان إلى صف القوى الرافضة لسياسات إيران، وانخراط البعض منهم في الحملات المضادة للتشيع، حصل تمايز وضع الإخوان والسلفيين في سلة واحدة.

خامساً: إنتاج الرموز المتشيعين والمراجع والحوزات الدينية الشيعية

مضت قرابة أربعة عقود عن بداية التشيع؛ ومعنى ذلك أن من تشيع في مطلع ثمانينيات القرن الماضي وعمره عشرون عاما، هو الآن في عقده السادس، هذه الفترة الزمنية الطويلة، لم تؤدّ إلى إنتاج رموز شيعية محلية كبيرة، فأعدادهم تعد على أصابع اليد الواحد، وهناك شخص واحد فقط مشهور هو فضيل الجزائري، الذي يوصف برجل الدين، أو رشيد بن عيسى القريب من الطرح الفكري. أما بقية الوجوه، فهي في أغلبها إعلامية، وقليلة جدا مثل عبد الباقي قرنة، والصادق سلايمية الذي أفصح بعد الكثير من التلكؤ عن تشيعه، ويحيى أبو زكريا، وهناك أفراد آخرون ناشطون، ولكن تأثيرهم ليس بالقوي مقارنة بالدول المجاورة مثل التونسي التيجاني السماوي الذي يعتبر كتابه «ثم اهتديت» من أهم الكتب التي تلقن للمتشيعين في بداياتهم. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى وجود سبعين جزائري يدرسون في حوزة قم الإيرانية، ولاشك أن هذا العدد كبير جدًّا إذا ما أصبح كلهم دعاة للتشيع، وهنا يمكن فتح قوس حول علاقة المتشيعين بالحوزات الشيعية، إذ تبين أنهم نسجوا علاقات مع مراجع شيعية مختلفة، ففضلاً عن تواجدهم في قم فقد أشار مكتب المرجع الشيرازي لزيارة وفد جزائري له بمناسبة (أربعينية واستشهاد الرسول عليه الصلاة والسلام)[٨]، وتردّد جزائريين على الضاحية الجنوبية في بيروت[٩].

٧- المرجع نفسه.

٨- مكتب سماحة المرجع الشيرازي يستقبل زواراً من الجزائر والمنطقة الشرقية والتثقيف لزيارة العتبات محور اللقاءات، موقع الشيرازي، على الرابط:

http://www.alshirazi.net/news/news/safar٣٥/١٤٣٤.htm

٩- التشيع بالجزائر إرادة داخلية أم إدارة خارجية، برنامج الواقع العربي، الجزيرة نت، ٢٠١٦/٦/٠٣

سادساً: الحسينيات

توجد حسينيات غير رسمية للمتشيعين؛ حيث كان متداولا تنظيمهم للطقوس الشيعية في مختلف المناسبات في الكثير من المدن دون إثباتات مادية عنها، لذلك واجه المتشيعون تلك الاتهامات بالنفي؛ حتى نشر فيديو لهم في مدينة وهران لإحياء أحد الطقوس، والذي تبين من مضمونه أنها ليست المرة الأولى التي يقومون فيها بهذا الاحتفال، بل لهم سنوات طويلة في ذلك، وتداولت بعض التقارير عن سعي بعضهم لتأسيس حسينيات معترف بها لكن كل المحاولات في هذا المجال باءت بالفشل.

سابعاً: النشاط عبر الإنترنيت ومواقع التواصل الاجتماعي

يسجل المتشيعون حضورهم بقوة في مواقع التواصل الاجتماعي، ولعل غياب التفاعل في المنتديات التي أسسوها يرجع في أحد أبعاده لانتقال مستخدمي الإنترنيت من المنتديات إلى موقعي «فيسبوك» و«تويتر». ففي هذه الفضاءات، هناك ناشطون متشيعون يتفاعلون بشكل مستمر مع الأحداث، ويدافعون عن التشيع من خلال المشاركة في النقاشات التي تثار حوله، أو في الصفحات والمجموعات الخاصة بهم، ويشاركهم في ذلك متشيعون وشيعة من دول مختلفة، وربما بحكم هذا التواصل يحققون قدر من التكافؤ في القوة مقارنة بالواقع الميداني.

ثامناً: المجال الأكاديمي

طبيعة المجال الأكاديمي تجعل من الصعوبة الحكم على خلفيات تعاون الجزائريين مع مراكز الدراسات والمؤسسات الأكاديمية الإيرانية والشيعية بشكل عام، حيث يساهم بعض الجزائريين في المجلات السياسية والفلسفية وغيرها، لكن ليس بالضرورة من خلفية دينية، خاصة لما يكون محتوى المادة المنشورة بعيدا عن هذا النوع من المواضيع التي يمكن الاستناد إليها كمؤشر، ولكن يتوجب هنا استثناء بعض الحالات على غرار المنح الإيرانية في جامعاتها، والتي غالباً ما تكون للمتشيعين، أو يستهدف بها نشر التشيع كحد أدنى، وكذلك مشاركة المتشيع الدكتور رشيد بن عيسى في الملتقيات الإيرانية والعراقية.

تاسعا: الدور الثقافي الإيراني (أمير الموسوي)

كانت الاتهامات توجه للسفارة الإيرانية بالعمل على نشر التشيع، ولم تتوفر أدلة مادية عن هذا النشاط باستثناء الملتقيات التي تنظم في إيران، ويشارك فيها رموز من النخبة الجزائرية تنتقى من طرف السفارة، ولكن مع وصول أمير الموسوي إلى السفارة وتمثيلها ثقافيا، أصبح هذا النشاط أكثر علانية، وقد عكس الموسوي بحضوره مدى عناية إيران بالمدخل الثقافي لنشر التشيع، وكيف تنتقي الأشخاص المناسبين في الأماكن المناسبة لخدمة مشروعها، حيث يقدمون الصورة التي تبتغي أن تصل إلى المستهدف، وبذلك فأدواته ناجعة، وهذا ما

انتقل المتشيعون من التفاعل عبر المنتديات إلى التفاعل بقوة في مواقع التواصل الاجتماعي، خاصة موقعي «فيسبوك» و«تويتر»

يلاحظ بالنسبة إلى المستشار الثقافي بسفارتها الذي شغل سابقا مدير مركز العلاقات الاستراتيجية والدولية في طهران، كما أنه متمكّن من اللغة العربية، وله خبرة طويلة في الإعلام العربي من خلال مشاركته المستمرة في الفضائيات العربية، وفي مقدمتها برنامج الاتجاه المعاكس.

يعمل أمير الموسوي على تسويق النموذج الإيراني عبر حضوره الفعال في مختلف الأنشطة والفضاءات الثقافية الجزائرية، ويتواصل مع كل من يلتمس فيهم تقبلا للتشيع أو مدافعين عنه، حيث

يستقبل هؤلاء في مختلف المناسبات والأنشطة التي تقيمها السفارة، أمثال البرلماني والكاتب عدة فلاحي، ووزير الشؤون الدينية الأسبق عبد الله غلام الله، فضلا عن زياراته المتكررة لمختلف الزوايا والطرق الصوفية. كما يعمل من خلال صفحته على موقع التواصل الاجتماعي على تسويق النموذج الإيراني من خلال إبراز الجوانب الإيجابية فيه، والتي تخدم الصورة الإيرانية، حيث يعرض كل الإنجازات التي تحققها إيران كدولة أو النخب الأكاديمية والثقافية والإيرانية بداية بالعلمي إلى الرياضي وغيره، كما يتفاعل مع المعلقين على صفحته من جهة، ومع أبرز الناشطين في مواقع التواصل الاجتماعي، خاصة لما يتعلق الأمر بإيران فعل سبيل المثال نجده يرد على الناشطة (العلمانية) هاجر حمادي بمناسبة منشور لها انتقدت فيه موقف السلطة الإيرانية من عالمة رياضيات غير محجبة.

خلاصات أولية:

كشف تتبع مداخل التشيع الناعم في الجزائر، أن جلها تعترضه إشكالات قانونية وسياسية تمنع أي نشاط علني في نشر التشيع، حيث لا توجد وسائل إعلام وجمعيات ومكتبات ودور نشر وحسينيات خاصة بهم، كما تعترضهم عوائق تتمثل في الرفض المجتمعي لكل محاولاتهم، لكن ذلك لم يحل دون محاولتهم النشاط باستغلال هامش المناورة القانونية والمجتمعية كالعمل تحت أغطية قانونية شرعية وواجهات لا تصرح بالتشيع، والنشاط في وسائل الإعلام بشكل فردي، واستغلال التباينات المجتمعية بالانحياز لهذا الطرف أو ذاك، انطلاقا من موقفه من التشيع، والتعاون مع المؤسسات الشيعية الإعلامية والدينية كبديل عن الإخفاقات المحلية، واستغلال مواقع التواصل الاجتماعي بشكل كبير جدّا، حيث هامش النشاط أوسع بكثير.

لم تحل العراقيل التي يتعرض لها المتشيعون بالجزائر من محاولتهم النشاط، باستغلال هامش المناورة القانونية والمجتمعية، كالعمل تحت أغطية قانونية شرعية، وواجهات لا تصرح بالتشيع، والنشاط في وسائل الإعلام بشكل فردي

2019

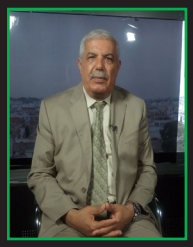
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

تونس بين التشيّع العق

دي والتشيّع السياسي



بقلم:

عبد اللطيف الحناشي

باحث تونسي

عرفت الوحدة المذهبية التي ميزت المجتمع التونسي تراجعاً نسبياً منذ أواخر السبعينيات من القرن الماضي؛ وذلك بانتشار جماعات تونسية تبنت المذهب الشيعي، وتطور حجم هذه الظاهرة منذ مفتتح الألفية الثالثة بتأثير بعض التحولات السياسية التي عرفتها المنطقة العربية، وبفعل ثورة المعلومات والاتصالات.

ارتبط التشيع في تونس، تاريخيا، بتأسيس الدولة الفاطمية (٩٠٩ م - ٩٦٩ م)/ العبيدية/ الإسماعلية الذين اعتمدوا الأئمة الستة الأوائل، بعد علي بن أبي طالب كمرجعية. ولم تعرف تونس في تاريخها أية جذور للشيعة الاثني عشرية، كما تبرز خصوصيّة هذا التشيّع، «بارتباطه بجعفر الصادق الإمام السّادس عند الشيعة»، وبالنتيجة لا يمكن الجزم بأنّ ما انتشر في تونس هو المذهب الشيعي، كما أسّسه صاحبه في المشرق، أو هو المذهب الإمامي الاثني عشري، ويبدو أن التشيع الوحيد الذي عرفته البلاد التونسية هو «التشيّع الإسماعيلي».

برز «التشيّع المعاصر» محتشماً جداً في أواخر ستّينيات القرن الماضي، عن طريق العلاقات الاجتماعية، ويبدو أن السيد محمّد التيجانيّ السماويّ[١] الذي تشيّع في أواخر الستّينيات، بعد لقائه في النجف ببعض علماء الشيعة، قد قام بدور مميز في نشر هذا المذهب في منطقة استقراره (قفصة في الجنوب الغربي للبلاد التونسية)، ثم توسعت «دعوته» لتصل إلى الكثير من مناطق البلاد. وبعد سنة ١٩٧٩، أخذ التونسيون يتعرفون على هذا المذهب، ويكتشفونه بفعل عدة عوامل منها:

دور «الثورة الإيرانية»: التي كان لها صدى واسع في تونس، ما أدى إلى التعرف على طبيعتها وقيادتها وفكرها وخلفياتها المختلفة؛

تأثر الجماعة الإسلامية بهذا الحدث، وتبني «حركة الاتجاه الإسلامي» بعض شعارات تلك الثورة ومبادئها... واستفادت من بعض أفكارها كما صنّف الأستاذ الغنوشي الخميني كـ «أحد المجتهدين»[٢]، ولم يتردد أحد قادة حركة النهضة السابقين في اتهام الأستاذ الغنوشي

١- محمّد التيجاني السماوي مواليد ١٩٤٣ في قفصة بتونس... ألف نحو اثني عشر كتاباً منها: (ثم اهتديت) و(لأكون مع الصادقين) و(فاسألوا أهل الذكر) و(الشيعة هم أهل السنة) و(اتقوا الله).

٢- المرجع نفسه، ص ص ٥٥-٥٦ ... وضعت مجلة المعرفة التي تصدر عن الجماعة بوضع صورة الخميني على غلاف أحد أعدادها بجوار صورة حسن البنا وأبي الأعلى المودودي، باعتباره من قادة الحركة الإسلامية.

لا يمكن الجزم بأنّ ما انتشر في تونس هو المذهب الشيعي، كما أسّسه صاحبه في المشرق، أو هو المذهب الإمامي الاثني عشري؛ فالتشيع الوحيد الذي عرفته البلاد التونسية هو «التشيّع الإسماعيلي»

بنشر المد الشيعي في تونس، وصولا إلى تبني بعض قيادات الاتجاه الإسلامي (سابقاً) المذهب نفسه[٣]؛

دور الطلبة العائدين من المشرق العربي الذين درسوا في الحوزات العلمية وتحديداً العراق، فحرصوا على نشر هذا المذهب في محيطهم الاجتماعي؛

دور الفضائيات الشيعية، ومنها خاصة «قناة المنار» و«قناة الكوثر» ... بالإضافة إلى المواقع الشيعية على شبكة الإنترنت، والكتب والموسوعات الإلكترونية؛

الأصداء الإيجابية التي خلفتها انتصارات «حزب الله اللبناني» الشيعي (تحرير الأرض، مبادلة الأسرى...) ضد إسرائيل؛

٣- الماجري (حَميس بن علي): "الإخوان المسلمون وإدخال التّمدّد الشّيعي إلى تونس .. راشد الغنّوشي نموذجاً"، https://dawaalhaq.com/٢٠١٦-٠٣-٢٤

لم يمارس الشيعة في تونس أي نوع من النشاط السياسي قبل الثورة، ولم يتخذوا مواقف سياسية علنية، مما جرى ويجري زمن الاستبداد السياسي

عرض الأدبيات والمراجع الشيعية في معرض الكتاب السنوي، وفي المكتبات التونسية كمكتبة «الشاملة»؛[٤]

النشاطات التي يقوم بها المركز الثقافي الإيراني؛ من ذلك توفير الكتب[٥] والجرائد والمجلات (مثل «الشهيد» و«كيهان العربية» و«الوحدة») بالإضافة إلى شرائط الفيديو وشرائط الكاسيت التي تصل من إيران، ويقوم بعض الأشخاص بتوزيعها؛[٦]

كما يعود تشيّع عدد من التونسيين حسب مؤسس «الرابطة التونسية لمناهضة المد الشيعي» بتونس لأمور ذاتية من ذلك «أن يتحقق لهم مطلبهم في زواج المتعة وغيرها من المطالب، بالإضافة إلى تحقيق الربح المالي من الأطراف التي تموّلهم مادياً».[٧]

٤- خالد (أحمد): كيف زرع الفكر التكفيري في ثمانيات القرن العشرين بتونس (شهادة للتاريخ)، منشورات زخارف، تونس ٢٠١٤، ص ٢٠٤-٢١٤، ويقدم الكاتب قائمة كاملة للكتب ذات العلاقة بالدعوة لولاية الفقيه في المعرض الدولي للكتاب (الكاتب كان مديرا عام في وزارة الثقافة ثم وزيرا لها في عهد زين العابدين بن عليّ).

٥- من الكتب المرجعية لـ"الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوي" وكتب الإمام الخميني "الحكومة الإسلامية" و"الجهاد الأكبر" لتمرير التشيع إلى السنة" وذلك حسب شهادة أحد الموظفين السابقين في المركز:
الشرفي(شاكر): "الشرفي: نخشى أن يتحوّل شيعة تونس إلى ورقة تستغلها إيران"،
https:www.turess.com/alfajrnews/ ٢٠٠٩-٠٨-٠٥

٦- "تحقيقات ما حقيقة المدّ الشّيعي في تونس؟"، http://www.attounissia.com.tn/ ٠٢-٠٥-٢٠١٢ أيضاً:

٧- "تحقيقات ما حقيقة المدّ الشّيعي في تونس؟"، http://www.attounissia.com.tn/ ٠٢-٠٥-٢٠١٢

ـ التشيع قبل الثورة:

كان انتشـار المذهـب الشـيعي، في عهـد الرئيـس السـابق المرحـوم الحبيـب بورقيبـة، محـدودًا، ولـم يكـن لإيـران آنـذاك دور مبـاشر في نـشر ذاك المذهـب، إذ أقـدم النظـام التونـسي عـلى قطـع علاقاتـه بالجمهوريـة الإسـلامية نظـرا لعلاقتـه الوطيـدة بحكـم شـاه إيـران مـن جهـة، ولعـداء بورقيبـة نفسـه لـ «الجماعـة الإسـلامية التونسـية» الـتي سـاندت الثـورة الإيرانيـة وتحمّسـت لهـا، بالإضافـة إلى اتهامـه لإيـران بدعـم تلـك الحركـة.

ويعتقـد البعـض أن نظـام الرئيـس السـابق زيـن العابديـن بـن عـليّ (١٩٨٧-٢٠١١) قـد فتـح المجـال أمـام التبشـير بالتشـيع، وسـمح للمذهـب الشـيعي بالتمـدد في إطـار تكتيـك بعيـد المـدى للتـوق لعـودة الإسـلاميين إلى السـاحة السياسـية وتوجيههـم للاهتمـام بالـصراع المذهـبي.[٨]

وأعـادت الدولتـان علاقاتهمـا الدبلوماسـية منـذ سـنة ١٩٩٠، وعرفـت العلاقـة بينهمـا تطـوراً مهمّـاً شـمل جميـع المجـالات الاقتصاديـة والثقافيـة، خاصـة بتكثـف زيـارات رجـال الثقافة والديـن الإيرانيـين إلى تونس، وتأسسـت في هـذا العهـد «جمعيـة أهـل البيـت الثقافيـة».[٩]

بعـد الثـورة: انعكسـت ثـورة الحريـة والكرامـة إيجابيـاً عـلى كل الأطـراف والتوجهـات السياسـية والفكريـة، بعـد أن منحـت الجميـع حريـة التنظيـم والتعبـير.. مـن ذلـك «شـيعة تونـس» الذيـن أصبحـوا يشـعرون بحريـة أكـثر.

لـم يمـارس الشـيعة في تونـس أي نوع من النشـاط السـياسي قبـل الثورة، ولـم يتخـذوا مواقـف سياسـية علنيـة، ممـا جـرى ويجـري زمـن الاسـتبداد السـياسي. لذلـك مـن الصعـب رصـد وتتبـع مواقفهـم وآرائهـم إزاء القضايـا الوطنيـة خـلال تلـك الفترة...أمـا بعـد الثـورة، فتبـدو مواقـف الشـيعة في تونـس مـن ممارسـة النشـاط السـياسي والحـزبي متناقضـا؛ ففـي الوقـت الـذي ينفـي بعضهـم رغبـة الشـيعة في تأسـيس حـزب سـياسي([١٠]) يؤكـد طرف آخـر أنـه «.. في مـا إذا قـرروا تأسـيس حـزب سـياسي، فسـيكون حزبهـم مـن دون عناويـن طائفيـة»[١١] يؤكـد طـرف ثالـث بـأن الشـيعة في تونـس «ناشـطون في جـل الأحـزاب الوطنيـة مـن كل الألـوان والاتجاهـات مـن «نـداء تونـس» و«النهضـة» إلى «الجبهـة الشـعبية» وغيرهـا مـن الأحـزاب».[١٢] وفي مـوازاة كل ذلـك بـرز حزبـان سياسـيان يسـتندان لمرجعيـة شـيعية، وهمـا «حـزب الله» و«حـزب الوحـدة». ولـم يتحصّـل الحـزب الأول عـلى التأشـيرة القانونيـة، في حـين تحصـل الثـاني عليهـا.

٨- قدس برس، ٢٠٠٧/١/١٠، ورد في: "إيران تطرد راشد الغنوشي من أجل بن علي"، http://www.sunni-news.net/ ٢٠١١/١٦/٩ !!

٩- "ملف الشيعة من السرية إلى العلنية"، الصباح الأسبوعي عدد مؤرخ في ٢٨-٣-٢٠١١

١٠- يحمد (هادي): "ماذا يريد الشيعة في تونس؟"، http://www.hakaekonline.com/٢٥-٠٥-٢٠١٣!

١١- "ملف الشيعة من السرية إلى العلنية"، الصباح الأسبوعي عدد مؤرخ في ٢٨-٣-٢٠١١

١٢- الناشط التونسي عماد الدين الحمروني: الشيعة مواطنون أولًا وبعضهم ناشط في جل الأحزاب الوطنية، على الرابط:

http://www.nourjadeed.org/١٧-٠٨-٢٠١٥

تأسس «حزب الله تونس» في أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١ [١٣] ويستند الحزب في أدبياته «ومراجعه الفقهية على مراجع لفقهاء من المذهب الشيعي» كما يقول مؤسسه.[١٤]، ويأتي اختيار اسم حزب الله إلى عاملين؛ يتمثل الأول إلى «ذكر حزب الله في القرآن الذي يحارب أحزاب الكفر». أما العامل الثاني، فيتمثّل في «التيمن بحزب الله اللبناني» الذي اتصل المؤسس بقيادته كما يقول، وتناقش معهم[١٥]

أما «حزب الوحدة»، فتأسس أواخر شهر يناير (كانون الثاني) ٢٠١٣[١٦]، ويوصف بأنه حزب ذو مرجعية شيعية دون أن يفصح عن ذلك، رغم تطابق مواقفه السياسية مع مواقف دولة إيران، ورغم قيادته التي تنتمي للمذهب الشيعي الأمر الذي يدفع بعض الملاحظين إلى تأكيد «شيعية» هذا الحزب.

ـ النشاط الجمعوي:

اهتم الشيعة في تونس بالنشاط في الجمعيات ذات الاهتمام الثقافي والاجتماعي، وكانت الجمعية الشيعية الوحيدة التي نشطت قبل الثورة، غير المرخّص لها قانونياً، هي «جمعية آل البيت الثقافية» (تأسست سنة ٢٠٠٣ تم الاعتراف بها بعد الثورة) ومن أهدافها «المساهمة في إحياء مدرسة آل البيت ونشر ثقافتهم» كما تأسست «رابطة التسامح التونسي»، (أوائل سنة ٢٠١٢) التي اتهمت بالسعي إلى تنفيذ المشروع الشيعي في تونس بتمويل إيراني، عن طريق «التظاهر بالدفاع عن القضية الفلسطينية وتجريم التطبيع مع العدو الصهيوني[١٧]؛ إلى جانب ذلك برزت جمعية المودة الثقافية، كما انتشرت بعض المكتبات المتخصصة في ترويج الكتاب الشيعي من ذلك مكتبة الشاملة..

ـ مجال الصحافة:

أسّس أحد المثقفين الشيعة[١٨] جريدة أسبوعية أطلق عليها اسم «الصحوة»، وينفي مؤسسها عن صحيفته «التشيع»، بل هي جريدة «متنوعة وعامة ومعظمها عن الشأن المحلي».[١٩] التي لم تدم طويلًا كصحيفة ورقية، وتحولت إلى موقع إلكتروني.

١٣- مؤسسه سيف الدين العجيلي انتمى قبل الثورة لحركة النهضة ثم غادرها إلى حزب التحرير، ثم أسس هذا الحزب بعد الثورة، "سيف الدين العجيلي مؤسس حزب الله (تونس: جئنا لإصلاح عقيدة التونسيين"، المغرب عدد مؤرخ في ٠٦-٠٩-٢٠١٢

١٤- المرجع نفسه.

١٥- المرجع نفسه.

١٦- "تأسيس أول حزب شيعي في تونس" https://www.aljarida.com.tn/ ٢٥ يناير ٢٠١٣

١٧- "الرابطة التونسية للتسامح"، على الرابط: / http://www.assakina.com/٠٢-٠٤-٢٠١٣

١٨- هشام بوعبيدي من مواليد سنة ١٩٧٠ بجهة قفصة (جنوب غرب البلاد التونسي) متخصص في الفلسفة، تشيع منذ سنة ١٩٨٣ كان من أوائل المتشيعين في تونس، ويذكر أن تشيّعه لم يكن تأثراً بالثورة الخمينية في إيران، "بل بزملاء لي تشيعوا زمن دراستنا الجامعية في الثمانينيات".

١٩- صدرت الصحيفة في ٢٤ صفحة، يعمل فيها ١٥ موظفاً، وطبع من عددها الأول ١٠ آلاف نسخة مؤسس أول صحيفة "شيعية" في تونس." مؤسس أول صحيفة "شيعية" في تونس.. فيلسوف: الدكتور هشام البوعبيدي يحدّث "العربية. نت" http://www.alarabiya.net/١٩-٠١-٢٠١٣

اهتم الشيعة في تونس بالنشاط في الجمعيات ذات الاهتمام الثقافي والاجتماعي، وكانت الجمعية الشيعية الوحيدة التي نشطت قبل الثورة، وغير المرخّص لها قانونياً، هي «جمعية آل البيت الثقافية»

ـ ممارسة العبادات و«العادات»:

ويحيي شيعة تونس كباقي شيعة العالم المناسبات الدينية الكبرى؛ وأهمها عيد الغدير والمولد النبوي الشريف ومولد السيدة فاطمة الزهراء، وإحياء محرم وصفر ذكرى عاشوراء الأليمة.[٢٠] ويقتصر نشاطهم حالياً، على ما يبدو، على الالتقاء في المنازل وفي لقاءات مغلقة، خاصة بعد أن «أغلقت المساجد في وجوههم، فنحن ممنوعون من النشاط داخلها».[٢١] غير أن البعض يتحدث عن وجود حسينية للشيعة في مدينة قابس (جنوب شرق البلاد التونسية).[٢٢] كما يحاول شيعة تونس «تونسة» الاحتفالات بعاشوراء في مجالسهم بلطميات (ضرب الصدور) مخففة دون عراء ولا إسالة دماء، كما لا يذرفون الدمع ولا يسيلون الدماء ولا يضربون

٢٠- "الناشط التونسي عماد الدين الحمروني: الشيعة مواطنون أولا وبعضهم ناشط في جل الأحزاب الوطنية"، على الرابط: http://www.nourjadeed.org/١٧-٠٨-٢٠١٥

٢١- "تونس تحت الضغط العالي.. الزحف الوهابي.. والمدّ الشيعي ملف الأسبوعي - تمويلات مشبوهة ودول «راعية» للصراع المذهبي، http://www.assabah.com.tn/ ٢٩-٠٤-٢٠١٣

٢٢- يحمد (هادي): "ماذا يريد الشيعة في تونس؟"، http://www.hakaekonline.com/٢٥-٠٥-٢٠١٣!

من الصعب تحديد الحجم الكمي للشيعة في تونس اليوم بسبب خوفهم من السلوك العدائي لمناهضيهم تجاههم من ناحية، واعتمادهم على مبدأ التقية بطريقة مبالغ فيها أحياناً

بعضهم، ويكتفون بالأدعية وبإحياء ذكر أهل البيت وتواريخ ميلادهم واستشهادهم.[٢٣]

ـ الحجم والانتشار الجغرافي:

من الصعب تحديد الحجم الكمي للشيعة في تونس اليوم بسبب خوفهم من السلوك العدائي لمناهضيهم تجاههم من ناحية،

٢٣- "تحقيقات ما حقيقة المدّ الشّيعي في تونس؟"، http://www.attounissia.com.tn/٢٠١٢-٠٥-٠٢، أيضاً: يحمد(هادي): "ماذا يريد الشيعة في تونس؟"، http://www.hakaekonline.com/٢٠١٣-٠٥-٢٥ حول تاريخ هذه الظاهرة وتميزها من بلد إلى آخر انظر: "ظاهرة اللطم في شعائر العزاء الحسينية... المنشأ والتاريخ"، http://www.alwasatnews.com/

الوجود الشيعي في تونس بصبغته الدينية محدود، لكن التعاطف والتفاعل مع خطابات بعض الأطراف السياسية الإقليمية ذات المرجعية «الشيعية» يظل متنامياً في عدة أوساط

واعتمادهم على مبدأ التقية بطريقة مبالغ فيها أحياناً، ولاختلاف وتناقض المعطيات التي يقدمها رموز الشيعة نفسهم على عددهم بتونس، إذ يذكر أحد أبرز دعاة التشيع في تونس أن عددهم يُعدّ بـ «مئات الآلاف»[٢٤]، في حين يعتبر آخرون أن هذا الرقم مبالغ فيه، ويقدر آخر عددهم بنحو٧ آلاف على الأكثر[٢٥]، يتوزع أغلبهم في مدن الجنوب وخاصة قابس والمهدية[٢٦]. أما وزير الشؤون الدينية، فقد صرّح بأن عدد شيعة تونس لا يتجاوز ٥٠٠ شيعي، كما بين أن الحديث عن «خطر شيعيّ في تونس أمر مبالغ فيه.[٢٧]

وينتشر الشيعة في أنحاء متفرقة من البلاد التونسية في العاصمة، وخاصة في الجنوب الغربي (مدينة قفصة)، والجنوب الشرقي(صفاقس وقابس) وتشهد هذه الأخيرة انتشارا ملفتا للتشيع، ربما لاستقرار أحد أبرز رجال الدين الشيعة فيها[٢٨]، بالإضافة إلى بعض مدن الساحل (طبلبة ومساكن) وأقصى الجنوب (تطاوين).

٢٤- "الشيعة من السرية إلى العلنية"، الصباح الأسبوعي عدد مؤرخ في ٢٨-٣-٢٠١١

٢٥- مؤسس أول صحيفة "شيعية" في تونس.. الدكتور هشام البوعبيدي يحدّث "العربية. نت" عن جريدته ويقول إنه أسّسها أملاً بالأرباح http://www.alarabiya.net/١٩-٠١-٢٠١٣

٢٦- "تأسيس أول حزب شيعي في تونس"، https://www.aljarida.com.tn/ ٢٥ يناير ٢٠١٣

٢٧- "وزير الشؤون الدينية محمد خليل يكشف عدد الشيعة في تونس.."، http://www.hounatounes.com/١٧-٠٢-٢٠١٦

٢٨- مبارك بعداش: ولد عام ١٩٣٥م في منطقة "قنا" التابعة لمدينة "قبلّي" (الجنوب الغربي) كان ناشطا أساسيا في الجماعة الإسلامية، ثم تحول إلى المذهب الشيعي بداية من الثمانينيات.

ـ مناهضة التشيع في تونس:

بين تقرير حول «الحالة الدينية وحرية الضمير في تونس» أن ٥٤ في المائة من التونسيين يعارضون انتماء التونسيين إلى المذهب الشيعي، ويرفضون بشدة وبنسبة ٨٨ بالمائة، تحول التونسي السني إلى المذهب الشيعي[٢٩]. لذلك، لا يبدو مستغرباً أن تتأسس سنة ٢٠١٢ «الرابطة التونسية لمناهضة المد الشيعي في تونس»، التي طالبت الحكومة التونسية بإغلاق المركز الثقافي الإيراني الذي يشكل، حسب رأيها، «الذراع الثقافية والدينية لإيران في تونس، نشر المذهب الشيعي في البلاد». كما طالبت الرابطة بقطع العلاقات الدبلوماسية التونسية الإيرانية التي «تحاول التأثير على معتقداته ومقدساته عبر مساعي تصدير الثورة الشيعية. [٣٠].

وعارضت بعض الأطراف السياسية التونسية غير المؤثرة في المشهد السياسي التونسي توقيع الحكومة التونسية عدة اتفاقيات لتعزيز التعاون مع إيران في قطاع السياحة، من بينها إحداث خط جوي مباشر بين البلدين وبرنامج تنفيذي للتعاون يتم بمقتضاه استقطاب ١٠ آلاف سائح إيراني خلال سنة ٢٠١٦.

من ذلك أن رئيس تيار المحبة الهاشمي الحامدي (المقيم في لندن وصاحب المحطة الفضائية المستقلة) اعتبر الاتفاقية «تهديداً» للأمن القومي التونسي و«خطراً على بلادنا»، موضحاً أنها «ستسمح

٢٩- التعدد الديني والمذهبي في تونس تحديات التنوع وإدارته"، ضمن: الحالة الدينية وحرية الضمير، منتدى العلوم الاجتماعية وآخرون، تونس ٢٠١٥، ص ٤٦-٤٩

٣٠- "الإعلان عن تأسيس الرابطة التونسية لمناهضة المد الشيعي في تونس"، http://www.attounissia.com.tn/ ٢٣-٠٤-٢٠١٢

لأجهـزة وعنـاصر اسـتخباراتية أجنبيـة بالدخـول إلى تونـس تحـت غطـاء السـياحة».[٣١]

في حـين اعتـبر أحـد قيـادي حـزب الإصـلاح السـلفي[٣٢] أنـه «إذا دخلـت إيـران بلـدًا بطريقـة أو بأخـرى ولـو باسـم السـياحة؛ فاعلـم أن بلـدك مقبـلاً عـلى خـراب، وانظـر إلى وضـع العـراق، وكذلـك حـال السـوريين لتتأكـد مـن هـذا الأمـر».[٣٣] مـن جهـة أخـرى، تعـرض بعـض شـيعة تونـس لتهديـدات عديـدة مـن طـرف متشـددين دينيـا متأثريـن بفتـاوى تكفـر الشـيعة، وتعتبرهـم خارجـين عـن الملـة.[٣٤] كمـا شـهدت مدينـة قابـس اشـتباكات عنيفـة ودامية بـين مجموعـة مـن المنتمـين للمذهـب الشـيعي والعـشرات مـن المحسـوبين عـلى التيـار السـلفي، أسـفرت عـن سـقوط عـدد مـن الجرحـى وتـضرر سـيارات المواطنـين.».[٣٥]

ومهمـا كان الأمـر يظـل الوجـود الشـيعي في تونـس بصبغتـه الدينيـة محـدوداً، رغـم مـا يبذلـه البعـض مـن مجهـودات، في حـين يبـدو منسـوب التعاطـف والتفاعـل مـع خطابـات وسياسـات ومواقـف بعـض الأطـراف السياسـية الإقليميـة ذات المرجعيـة «الشـيعية» متناميـاً نسـبياً في عـدة أوسـاط.

٣١- اتفاقية تونس وإيران.. الهاشمي الحامدي يعلّق: الصيد جاهل والغنوبئ يعرف الخطر والباجي لا عذر له، http://www.assabahnews.tn/ ١٩ -٠١-٢٠١٦

٣٢- الحنايئ (عبد اللطيف): "التيارات السلفية المدرسية يف المغرب العربي" ضمن: الحركات الإسلامية يف الوطن العربي (المجلد الأول) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠١٣، ص١٠٧٥-١٠٧٨

٣٣- "التونسيون قلقون من اتفاقيات جمعت بلادهم بإيران"، http://www.noonpost.net/ ١٦-١٢-٢٠١٥

٣٤- تأسيس أول حزب شيعي يف تونس، https://www.aljarida.com.tn/ ٢٥ يناير ٢٠١٣

٣٥- "اشتباكات يف قابس بني انصار المذهب الشيعي وسلفيني"، نشر يف كلمة تونس/ ١٨-٠٨- ٢٠١٢

الشّيعة والتشيّع في

المغرب: الحضور والأداء

بقلم:

عبد الرحمن الأشعاري

كاتب وباحث مغربي متخصص في الشأن الديني

الحديث عن الشيعة والتشيّع في المغرب، وتحدي التديّن الشيعي، في وسط سنّي، حديث مبالغ فيه، عند عديد من الباحثين والكتاب، بله الفاعلين الشيعيين، على قلتهم في الساحة المغربية، إلا أن تطورات الساحة الدينية والسياسية في المنطقة، منذ أحداث «الحراك العربي»، كشفت أن موضوع التشيّع والظاهرة الشيعية في الدول المسلمة السنّية، أكبر من مسألة اشتغال بحثي أو متابعات إعلامية، متواضعة أو نوعية، وإنما موضوع مركب، تتداخل فيه عدة عوامل، منها على الخصوص الأبعاد الاستراتيجية والأمنية والسياسية، قبل الأبعاد الدينية والعقدية والمذهبية، خاصة مع استحضار طبيعة المشروع «الصفوي الفارسي»١ والأطماع التوسعية الإيرانية، وهي أطماع مشروعة عند أصحابها، ولكنها ذات تداعيات لا تبعث على الاطمئنان لدى الدول المستهدفة.

حول التشيّع في المغرب

عرف المغرب منذ وصول الإسلام إليه، بأنه بلاد أهل السنّة والجماعة على مستوى العقيدة والسلوك، اختار أهله المذهب المالكي في الفقه مذهباً رسمياً، مؤسسين بذلك دولة سنية فريدة، تعتز بدينها وتحافظ على ثوابتها، التي توارثها المغاربة جيلاً بعد جيل، في شكل أمانة ثقيلة هي أساس الهُوية المغربية الأصيلة، التي تقتضي صيانَتَها والحفاظَ عليها. وهذا جوهرُ ما دعا إليه ملك البلاد في عدة مناسبات٢.

وهي ثوابت تختلف في جذورها الدينية والتاريخية والقواعد المؤسسة للتشيع، ولهذا لم يستقر التشيع بالمغرب ولم يدم مقامه، منذ تاريخ الدولة العبيدية٣ التي فرضت تشيعها بالقوة، بما مهّد لزوالها لاحقاً، والتي يحاول المتشيّعون الجدد إحياء تاريخها.

١- ينبغي التفريق بين التشيع العربي الأصيل، وبين المشروع الفارسي الإيراني الذي يتخذ التشيع غطاء لتنفيذ أجندته التوسعية وفق مؤامرة دولية، بدأت تتكشف بعض أوراقها في العديد من البلدان المستهدفة، بعدما صبغ التشيع بالصبغة الباطنية وألبسه لبوس الطائفية.

٢- منها مثلاً عندما قال: "وخير ما أختم به خطابي لك، شعبي العزيز، أن أذكرك بصيانة الأمانة الغالية التي ورثناها عن أجدادنا، وهي الهوية المغربية الأصيلة التي نحسد عليها. فمن واجبك الوطني والديني الحفاظ على هويتك، والتمسك بالمذهب السني المالكي الذي ارتضاه المغاربة أبا عن جد"(مقتطف من نص الخطاب السامي الذي وجهه جلالة الملك محمد السادس إلى الأمة بمناسبة الذكرى ١٦ لعيد العرش المجيد، يومه الخميس ٣٠ يوليو/تموز ٢٠١٥).

٣- يروج بعض الشيعة المغاربة أن دولة الأدارسة هي أول دولة شيعية بالمغرب، والحال أن التشيع في هذه المرحلة كان قضية سياسية، وانتماء لعسكر المطالبين بحق آل البيت في الخلافة، ومناهضة للتسلط الذي بدأ ينشأ في رحاب الملك العباسي.

كشفت تطورات الساحة الدينية والسياسية في المنطقة، منذ أحداث «الحراك العربي»، أن الظاهرة الشيعية في الدول المسلمة السنية، موضوع مركب، تتداخل فيه عدة عوامل ذات أبعاد استراتيجية وأمنية وسياسية

وفي العام ٢٠٠٩، طرأت العديد من المتغيرات الدولية، عندما قطع المغرب علاقاته بإيران، بعد ثبوت ضلوعها في نشر التشيّع، وزرع خلايا شيعية في البلاد، وما صاحبها من حملة اعتقالات للمتشيعين، أبرزها حصول تقارب إيراني ــ أمريكي توج برفع العقوبات التي كانت مفروضة على إيران، ورفع اليد عن برنامجها النووي، وكذا بعض المستجدات الداخلية كإقرار دستور ٢٠١١، مما أحدث تغييراً نسبياً في مسار الحالة الشيعية بالمغرب.

هذا على الصعيد المغربي، أما على الصعيد الإيراني، فهناك سياقات أصبحت مكشوفة اليوم، ومُعلن عنها، بل صدرت بشكل صريح عن السفير الإيراني محمد تقي مؤيد، في لقاء مفتوح جمعه بمجموعة من الإعلاميين المغاربة في صيف ٢٠١٦، معتبراً أن المرحلة السابقة٤، تميزت بـ»سوء التفاهم» بين البلدين، وشدد على أن الموانع التي حالت دون استمرار علاقات طبيعية بين المغرب وإيران انتفت حالياً، قائلاً: «نتوق حالياً إلى علاقات أفضل بين البلدين»، دون أن يتطرق في هذا اللقاء لمشروع الشيعة المغاربة، وعلاقتهم بإيران وسوريا ومشاريع

٤ - يقصد مرحلة ٢٠٠٩ – ٢٠١٥، أي مرحلة القطيعة الدبلوماسية بين الرباط وطهران.

التشيع الإيراني الذي طال مغاربة أوروبا، وعلاقات التوتر بين المشروع السياسي/ الديني الإيراني والسعودي وغيرها من القضايا المسكوت عنها في الخطاب الرسمي الإيراني، الموجه للتداول العربي.

في حين أن المغرب، ولاعتبارات عدة، منها ما هو استراتيجي وما هو ديني وما هو اقتصادي أيضاً، يوجد في مقدمة الدول المستهدفة بهذا المشروع الإيراني - الشيعي، ضمن الخطط التي تستهدف دول شمال إفريقيا، حيث شهد محاولات اختراق عديدة على المستوى الداخلي والخارجي، ومن ذلك ابتعاث الدبلوماسية الإيرانية بالمغرب مغاربة للدراسة في الحوزات الشيعية كمشاريع دعاة، والسهر على عودتهم لتكوين خلايا صغيرة في المغرب، واستهداف الجالية المغربية في الخارج، وخاصة في بلجيكا وألمانيا وهولندا وإسبانيا، عبر المراكز الثقافية والحُسينيات والمساجد، كما عضدت اختراقهم هذا باختراق آخر عبر الجنوب من بوابة دول جنوب غرب إفريقيا، عبر الحدود مع الجزائر وموريتانيا.

تيارات التشيع في المغرب

ينشط في المغرب بصورة علنية تياران شيعيان هما: «الخط الشيرازي» المتشدد، و«الخط الرسالي» الذي يصفه بعض الباحثين بأنه تيار شيعي معتدل، وقد تفرعت عنهما بعض التنظيمات الصغيرة، إضافة إلى ما يُشبه خلايا شيعية تشتغل خارج التيارين سالفي الذكر٥.

ــ الخط الشيرازي: يعرف هذا الخط المنسوب إلى المرجع الشيعي محمد الشيرازي العراقي، بتكفيره للصحابة واتهام أمهات المؤمنين، ومنه أخذ تسميته بـ«هيئة الإمام محمد الشيرازي» سنة ٢٠١٢ بعدما كان اسمه «هيئة شيعة طنجة». نسبة إلى المدينة التي يتمركز بها أغلب أتباعه.

يدين أتباع هذا التيار، الذين يقدر عددهم بما يزيد عن الألف شيعي، بالولاء العقدي الصريح لإيران، ويرتبطون تنظيمياً بمشروع الداعية الشيعي الكويتي ياسر الحبيب المعروف بالسب واللعن والتكفير، ولذلك يُصنف عند الباحثين بأنه من غلاة الشيعة٦، حيث يتصلون به دورياً على قناة «فدك»، ويطلبون منه تلقين الشهادة لمن أقنعوهم بالدخول في التشيع ممن يسمونهم «مستبصرين»٧، فيردّدون وراءه الإقرار بولاية علي والبراءة من الصحابة، ولعنَ الخلفاء الثلاثة المتقدمين، وعائشة أم المؤمنين.

وقد تفرعت عن هذا الخط «مؤسسة المواطن الرسالي للدراسات والأبحاث الإسلامية بالمغرب» التي تنشط في العالم الافتراضي، ويديرها «أبو الفضل المغربي»، يُلقبه أتباعه بـ«سماحة السيد»، كان قد ظهر

٥- لمزيد من التفصيل في الفوارق بين التيارين، أنظر تقرير محمد بوشيخي سالف الذكر.

٦- أو قل داعية ينتصر للمرجعية الداعشية في نسختها الشيعية، في الاتجاه المضاد للداعشية السنية. [المُحرر]

٧- رابط موقع المستبصرين، المتخصص في التعريف بمعتنقي التديّن الشيعي في نسخته الطائفية: www.aqaed.com/mostabser/

يوجد المغرب في مقدمة الدول المستهدفة بالمشروع الإيراني – الشيعي، ضمن الخطط التي تستهدف دول شمال إفريقيا

في بعض المقاطع لتوضيح منهجه ودعوة بعض المغاربة الأمازيغ لمناصرته.

ـــ الخط الرسالي: يُعدّ هذا التيار الذي أسّسه عصام احميدان[٨] في ١٩ يناير (كانون الثاني) ٢٠١٢، امتداداً للخط الرسالي الشيعي الذي ينشط في بلجيكا، وقبله «الحركة الرسالية» التي ظهرت في العراق ١٩٦٧، وهو امتداد أيضاً لما وضعه اللبناني محمد حسين فضل الله الذي يُعتبر مرجعية الشيعة المغاربة «الرساليين».

يتمركز أتباع هذا الخط، الذي استطاع بعد سنوات من العمل السري الخروج للعلن، في العديد من المدن المغربية، ويتفاعلون رقمياً من خلال موقعهم الرسمي؛ أي موقع «الخط الرسالي»[٩]، والعديد من صفحات مواقع التواصل الاجتماعي، التي يبثون فيها عقائدهم وآراءهم الدينية ورؤاهم السياسية، وكذا العديد من المنتديات، من قبيل «منتديات غرفة الغدير المباركة» و«منتديات العترة الطاهرة»، بله لائحة من المجموعات المغلقة والمفتوحة في مواصل التواصل الاجتماعي.

٨- رابط مدونته الشخصية: https: //ahmidan.wordpress.com
٩- رابط موقع "الخط الرسالي": www.ressali.com

وقد خرج عن هذا التيار تنظيم «المواطن الرسالي»، الذي يقوده كمال الغزالي ومحمد الوالي من وجدة، له موقع رسمي بالإسم نفسه[١٠]، كما صدر العدد الأول من جريدة ورقية اسمها «صوت المواطن»، في ٢٤ فبراير (شباط) ٢٠١٦[١١]، وهي جريدة شهرية، مديرها كمال الغزالي، وهو أيضاً صاحب موقع «المواطن الرسالي» الشيعي، بينما يرأس التحرير محمد الوالي، أحد أعضاء اللجنة التحضيرية للمحاولة الأولى لجمعية «رساليون تقدميون» ٢٠١٣، وتصدر عن دار الوطن التابعة لعبد النبي الشراط الذي اشتهر في وسائل الإعلام المغربية بالدفاع عن الشيعة المغاربة والتشيع بشكل عام.

أداء الشيعة المغاربة من ٢٠١٥ إلى ٢٠١٧

مع بداية العام ٢٠١٥، بدأت دواليب الملف تتحرك نسبياً، وبدأ «الخط الرسالي» وذراعه المؤسساتي يستقطب ويعلن انضمام أعضاء جدد ممن تم تكوينهم في الحوزات الشيعية في الخارج، حيث أعلن عصام احميدان الحسني في صفحته على موقع التواصل الاجتماعي «فيسبوك» بتاريخ ٣١ يناير (كانون الثاني) ٢٠١٥، عن انضمام المُعمم الشيعي من أصل مغربي باسل بنخضرا الحسني، الذي أصبح عضواً بالهيئة المركزية للخط الرسالي في انتظار عودته إلى أرض الوطن حسب عصام احميدان، إضافة إلى بعض الكتاب والباحثين من داخل المغرب.

وشرع التيار في إصدار البيانات بنبرة أقوى، كالبيان من أجل دولة الإنسان الذي أصدره في ٢٠ من مارس (آذار) ٢٠١٥، والذي طرح فيه تصورات الشيعة المغاربة للدولة التي يريدون العيش تحت ظلها، لتأتي أحداث «عاصفة الحزم» في الخليج العربي، التي انطلقت في ٢٦ مارس (آذار) ٢٠١٥، وهي العملية العسكرية التي قادت فيها السعودية تحالفاً دولياً يضم عشر دول من بينها المغرب، للتصدي لمشروع الحوثيين «أنصار الله» في اليمن، وقوات الرئيس اليمني السابق علي عبد الله صالح، بهدف إعادة الشرعية لقيادة البلد، والوقوف في وجه تقسيمه واحتلاله من طرف جهات خارجية.

أظهرت هذه الأحداث جانباً كبيراً من ولاء الشيعة المغاربة للخارج، وارتباطهم الوثيق بمنبع مشروعهم ومصدر تشيعهم، ليُعلنوا رفض مشاركة المغرب في هذه العملية، معتبرين ذلك «عدواناً»[١٢]، مصرحين بوقوفهم مع الحوثيين والمشروع الإيراني باليمن، عبر تنظيم مظاهرات ومسيرات احتجاجية، وقد قوبلت هذه المواقف الشيعية المغربية بمبادرات علمية، من قبيل اليوم الدراسي الذي نظم يوم الأحد ٢٦ أبريل (نيسان) ٢٠١٥ تحت شعار «التشيع: الخطر القادم» بعنوان فرعي جاء فيه: «الخصوصية المغربية والحفاظ على المكاسب رهينة بمحاربة ظاهرة التشيع».

١٠- www.almowatenarrissali.net

١١- جدير بالذكر أن مؤسسة "سابريس"، إحدى مؤسسات توزيع الصحف والمجلات والكتب في المغرب، والتي كانت مكلفة بتوزيع جريدة "صوت المواطن"، امتنعت عن توزيع هذه الجريدة الشيعية بالمغرب بتاريخ ٢٢ مارس ٢٠١٦، بعدما أخبرت إدارة الجريدة بأن طلب التوزيع لم يعد مقبولاً، كما أشار إلى ذلك كمال الغزالي في مضامين تدوينة له على صفحته الرسمية على موقع التواصل الاجتماعي "فيسبوك".

١٢- كما عاينا ذلك في مواقفهم التي نشرُوها في صفحاتهم الرقمية على مواقع التواصل الاجتماعي.

يعتبر الخط الرسالي، التيار الذي أسّسه عصام احميدان في ٢٠١٢، امتداداً للخط الرسالي الشيعي الذي ينشط في بلجيكا

كما استطاع شيعة «الخط الرسالي» تأسيس «مرصد رسالي لحقوق الإنسان للدفاع عن حقوق الشيعة» بتاريخ ١٦ أغسطس (آب) ٢٠١٥ من رحم مؤسسة «الخط الرسالي للدراسات والنشر» وجعله تكتلاً تابعاً لها، مستقلاً تسييراً وتوجّهاً، وانتدبوا رئيس اللجنة الحقوقية في الخط الرسالي عبد الرحمان الشكراني لترؤسه؛ إلا أن الحدث الرئيس الذي ميّز أداء الشيعة المغاربة خلال العامين الماضيين، وبالتحديد في مطلع العام ٢٠١٦، جاء من خلال لقاء سري جمع قياديين في «الخط الرسالي»، بمسؤولين من السفارة الأمريكية في الرباط، أعلن عنها في وسائل الإعلام في ٥ مايو (أيار) ٢٠١٦، بينما تم اللقاء في الأيام الأخيرة من دجنبر ٢٠١٥، حيث كشفت أسبوعية «الأيام» عن لقاء امتد لساعات طوال جمع مسؤولي السفارة الأمريكية بالرباط بقياديين من تنظيم «الخط الرسالي» الشيعي بالمغرب، وحسب الأسبوعية ذاتها، فقد تسلمت السفارة الأمريكية تقريراً من قيادات الشيعة خلال اللقاء، ورغم أنه لم يُعرف الكثير عمّا حمله التقرير من معطيات، إلا أن الأنباء تحدثت، عن تقرير رصد فيه شيعة المغرب ما يعتبرونه انتهاكات يتعرضون لها، وما يعتبرونه تمييزاً ضدهم.

وتحدثت وسائل الإعلام المغربية كذلك عن «تلقي الشيعة المغاربة تدريبات عسكرية على يد الحرس الثوري الإيراني قبل الزج بهم في الحروب التي يشارك فيها الحرس الثوري في عدد من البلدان»، وأن «أغلب هؤلاء الشيعة المغاربة قدموا من الدول الأوروبية (بلجيكا وهولندا بالخصوص)، ويحمل أغلبهم جنسيات مزدوجة سهلت تنقلهم

من القارة الأوروبية»، كما أوردت اليومية التي انفردت بالخبر، معلومات مفادها أن «عشرات الشيعة المغاربة خضعوا لتدريبات عسكرية في معسكرات الحرس الثوري الإيراني، قبل انضمامهم إلى جبهات القتال، التي تشارك فيها قوات الحرس الثوري في اليمن، حيث يواجه الحوثيون قوات التحالف العربي بقيادة السعودية، وفي سوريا لدعم قوات نظام بشار الأسد في مواجهة التنظيمات المعارضة»١٣.

وفي ٢٢ يناير (كانون الثاني) ٢٠١٦، اعتقلت السلطات المغربية المواطن البلجيكي من أصل مغربي، جلال العطار بمدينة المحمدية، وبناءً على ذلك، اتهمت فضائية «فدك» المغرب بنشر ما أسمته «الإرهاب»؛ كما راسل بعض الشيعة المغاربة ملك البلاد عبر الديوان الملكي في ٢٧ فبراير (شباط) ٢٠١٦، لنفي التشيع والطائفية عن جمعية «رساليون تقدميون» التي يعتزمون تأسيسها أياماً قبيل المحاولة الثانية في ١٦ أبريل (نيسان) ٢٠١٦.

مراسلات الشيعة المغاربة واستنجادهم بالمنظمات والهيئات الدولية، آتت أكلها أكثر من مرة، حيث عبرت أغلب من جهة أجنبية عن دعمها ومساندتها لهم، فيما يعتبرونه اضطهاداً من صميم عقيدة المظلومية التي يؤمن بها الشيعة عموماً.

وفي هذا الصدد، يأتي تقرير منظمة «شيعة رايت ووتش» التي يوجد مقرها بواشنطن، والتي تقدم نفسها بأنها أول منظمة شيعية تعنى بالدفاع عن حقوق الشيعة في العالم، وذلك في فاتح مارس (آذار) ٢٠١٦، حيث تحدثت فيه عن «انتهاكات لحقوق الإنسان تطال الشيعة في العديد من الدول» بما فيها المغرب.

كما تفاعل العديد من الشيعة المغاربة مع مصادقة دول مجلس التعاون الخليجي على تصنيف حزب الله منظمة إرهابية، بتاريخ ٧ مارس (آذار) ٢٠١٦، خاصة بعد تأكد موافقة المغرب على القرار، حيث كشف العديد منهم عن التأييد المطلق لـ«حزب الله»، مقابل نقد وسب وشتم أنظمة المنطقة، بما فيها المغرب، بالصيغة التي جاءت في لائحة من التدوينات في مواقع التواصل الاجتماعي.

في إطار تكريس الحضور العلني أمام الدولة والمجتمع، نظم «الخط الرسالي» جمعه العام التأسيسي لجمعية «رساليون تقدميون» في ١٤ أبريل (نيسان) ٢٠١٦، بمقر جمعية الدفاع عن حقوق الإنسان، في محاولة ثانية بعد محاولة سنة ٢٠١٣ الفاشلة، التي منعت السلطات جمعها التأسيسي العام، حيث نشر عبدو الشكراني مقالا على صفحته في موقع التواصل الاجتماعي «فيسبوك» تطرق فيه لحيثيات الحدث، إلا أن السلطات أجهضت هذه المحاولة كسابقتها، مما دفع أعضاء التيار إلى جر رئيس الحكومة عبد الإله بنكيران للقضاء١٤.

١٣- صحيفة "المساء"، الدار البيضاء، عدد ١٥ يناير ٢٠١٦

١٤- تطرقت صحيفة "المساء" للموضوع في عدد ٢ مايو ٢٠١٦

تظل الظاهرة الشيعية في المغرب حاضرة أكثر في الواقع الإعلامي وعبر حالات فردية، ولكنها تحظى بمتابعات محلية وإقليمية ومشرقية، وخاصة من طرف الإعلام اللبناني والإيراني والأوروبي

وعلى هامش الحدث، أجرت أسبوعية «الأيام» حواراً مطولاً مع رئيس الجمعية المحظورة، عبدو الشكراني، تحت عنوان: «لأول مرة بوجه مكشوف: حوار مطول مع عبدو الشكراني رئيس أول تيار شيعي منظم في المغرب»، مرفق بعنوان آخر جاء فيه: «الإعلان عن تأسيس «حزب الله» مغربي»[١٥]، حيث تطرق فيه إلى واقع التديّن الشيعي في المغرب، ولم تمض إلا خمسة عشر يوماً على هذا الحوار، حتى اعتقلت السلطات المغربية الشكراني في مدينة فاس، وتم تقديمه للقضاء بتهم تتعلق باختلاس أموال من وكالة بريدية كان يديرها في تاونات، يوم ٢٧ مايو (أيار) ٢٠١٦، وعلى إثر ذلك، أصدر الناطق باسم الجمعية عصام احميدان الحسني، بياناً اتهم من خلاله السلطات بـ«محاولة فبركة ملفات وتلفيقها ضد الشكراني؛، ولم يتأخر بيان مديرية الأمن في الكشف عن مغالطات بيان احميدان الذي اعتبر الأمر اختطافاً، حيث أصدرت المديرية العامة للأمن الوطني بياناً تكذب فيه بيان عصام، وتكشف للرأي العام سبب اعتقال الشكراني، حيث أكد البيان أنه تم توقيفه بأمر قضائي، للاشتباه بتورطه في قضية اختلاس أموال عمومية.

١٥- نشر الحوار في أسبوعية "الأيام"، الدار البيضاء، ١٢ مايو ٢٠١٦

وبعد جلسات متعددة تم الحكم على الشكراني بالسجن سنة نافذة في ٢ نوفمبر (تشرين الثاني) ٢٠١٦، وهذا منعطف دفع بالناشط الشيعي عصام احميدان إلى مغادرة أرض الوطن والرجوع إلى بلجيكا، حيث يشتغل حالياً [٢٠١٧] إماماً بمركز الرضا ببروكسيل، ليدخل تنظيم الخط الرسالي فيما يُشبه مرحلة كمون من جديد.

وفي ٢٠١٧، تمكن بعض شيعة المغرب من ولوج مجلس حقوق الإنسان بجنيف، إذ كشف عبدالحفيظ بلقاضي، أمين مال جمعية «تقدميون رساليون»، أن أعضاء الجمعية، نقلوا معركتهم مع السلطات المغربية إلى «أروقة الأمم المتحدة، وبالضبط لدى مجلس حقوق الإنسان التابع لها، بعدما قالوا إن مضايقات في الحقوق المدنية والدينية طالتهم من لدن السلطات المغربية»١٦.

غير أن الحدث الأبرز خلال العام (٢٠١٧) هو ما جاء في محاضرة للباحث المغربي الشيعي إدريس هاني، المعروف بزياراته إلى سوريا وإيران والعراق ولقائه بقيادات مرجعية شيعية، ضمن ندوة ثقافية نظمها حزب النهضة والفضيلة، وهي محاضرة أثارت موجة من الجدل في أوساط عدد من السلفيين المغاربة الذين انهالوا على الحزب وضيفه باتهامات بـ»نشر التشيع وسط المغاربة من خلال العمل السياسي».

ففي إحدى الصفحات الإسلامية الفيسبوكية، التي يُسيرها نشطاء سلفيون ويتابعها أزيد من ١٣٧ ألف شخص، نشرت صورة من اللقاء وأرفقتها بتعليق يقول: «حزب النهضة والفضيلة استضاف قبل يومين العميل الإيراني المتشيع إدريس هاني ليحاضر حول أوضاع الأمة ومستقبلها»، على حد نعتها، مضيفة أن الأمر يتعلق بـ»مصيبة وكارثة بكل المقاييس».

وانتهزت التعليقات المتابعة للندوة، خاصة من قبل سلفيين مغاربة، الفرصة للهجوم من جديد على الشيعة المغاربة، ووصفهم بأن غايتهم «زعزعة استقرار البلاد من أجل المال»، فيما ذهب البعض إلى القول إن الخطوة ترمي إلى «إشعال الفتنة وانتشار الطائفية والقبلية في المغرب»، على حد تعبيرهم؛ أما محمد خليدي، الأمين العام لحزب النهضة والفضيلة، فكشف أن الموعد يندرج ضمن سلسة من الندوات الفكرية التي يحتضنها الحزب، وتناولت في وقت سابق قضايا مثل الاتحاد الإفريقي والبنوك الإسلامية، وقال: «استضافة ادريس هاني جاءت لمناقشة موضوع الربيع العربي ومآلاته من رؤيته كباحث مغربي وليس كشيعي»١٧.

وتبقى الظاهرة الشيعية في المغرب حاضرة أكثر في الواقع الإعلامي وعبر حالات فردية، ولكنها تحظى بمتابعات محلية وإقليمية ومشرقية، وخاصة من طرف الإعلام اللبناني والإيراني والأوروبي، بمقتضى الارتباط

١٦- انظر: الشيعة المغاربة ينقلون صراعهم مع السلطات إلى الأمم المتحدة، موقع كشك [qushq.com]، ٧ غشت ٢٠١٧، على الرابط المختصر: goo.gl/XybRYp

١٧- طارق بنهدا، اتهام "النهضة والفضيلة" بنشر التشيع، وخليدي: انفتاح على الجميع، موقع "هسبريس" [hes-press.com]، ٥ غشت ٢٠١٧، على الرابط: html.٣٦٠٢١٨/www.hespress.com/orbites

الديـني والعقـدي والوجـداني للشـيعة المعنيـين بهـذه المواكبـة الإعلاميـة مـع شـيعة المـشرق، بينمـا نعايـن العديـد مـن الشـيعة المغاربـة الذيـن يشـتغلون في صمـت، ويرفضـون هـذه التوظيفـات أو الحمـلات الدعائيـة، المحليـة أو الخارجيـة.

الدكتور
المتخص
لمجلة
التغافل
في المج
حرية الاع

ر خالد زهري
ص في العقائد
«ذوات»:
عن انتشار التشيّع
جال السنّي، بدعوى
عتقاد، دعوى باطلة

حاوره:

منتصر حمادة
باحث مغربي

ذكر الدكتور خالد زهري، أن المد الشيعي الذي تشهده المنطقة العربية لا تهويل فيه ولا ترويع، بل هو حقيقة واقعة، وظاهرة يجب البحث عن أسبابها، وعن مواطن الخلل في أماكن انتشارها، معتبرا أن انتشار ظاهرة التشيع ليس وليد العقدين الأخيرين، بل هو وليد أربعة عقود، وبالتحديد منذ نجاح الثورة الإسلامية في إيران، لأن الانبهار بهذه الثورة، وإسقاطها لنظام من أعتى الأنظمة الديكتاتورية في منطقة الشرق الأوسط، وبعض الإنجازات التي حققتها، جعل الكثير من المسلمين يرون في المذهب الشّيعي وعاء للخلاص، وسبيلا للتحرر.

وأكد الباحث المغربي خالد زهري، المتخصص في العقائد، في حواره مع مجلة «ذوات»، أن الأوان قد حان لاستلهام الوعي العقدي والفكري للمتكلمين السنة، ويقوم علم الكلام على منهج أهل السنة بالدور المنوط به، مشيرًا إلى أنه يجب التوقف عن الشعارات الفضفاضة، التي ترفع لواء المذهب السني الأشعري دون صناعة متكلمين جدد، يحيطون علماً بأسس هذا المذهب، وبطرائقه في الاستدلال النقلي والعقلي.

وأضاف الباحث أن التغافل عن انتشار التشيع في المجال السني، بدعوى حرية الاعتقاد، والسماح للمؤسسات الشيعية التبشيرية باقتناص الضعفاء من أهل السنة، بدعوى الحرية الشخصية في اعتناق المذاهب المخالفة، دعوى باطلة، مؤكدا أن الإجراء الواجب تحقيقه، والذي يراه مثمراً، يكمن على

الخصوص في خلق أجواء الحرية للبحث الديني بقواعد البحث العلمي، والنقاش الفكري، بالرد على المتشيعين، ودحض الأسس الأيديولوجية التي استندوا إليها في ترك مذهبهم السنّي واعتناق المذهب الشيعي الإمامي، وتأسيس مركز يبحث في المسألة بحثاً جامعاً.

والدكتور خالد زهري، أستاذ باحث بالخزانة الحسنية بالعاصمة المغربية الرباط، حاصل على الدكتوراه في الآداب / وحدة المناظرات الدينية في الفكر الإسلامي، بالرباط، سنة ٢٠٠١، توج بطهران في أبريل (نيسان) ٢٠٠٥ بجائزة أفضل ثلاثة كتب ألفت في التقريب بين المذاهب، عن كتابه «تعليل الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين»، كما حاز الجائزة الدولية لكتاب السنة بالجمهورية الإسلامية الإيرانية، على الكتاب نفسه، في فبراير (شباط) ٢٠٠٨.

صدرت له مجموعة من الكتب، من بينها: «الرد على عصمة التوراة والإنجيل» (مطبعة المغرب، الرباط، ١٩٩٦)؛ «تذليل العقبات في طريق التقريب بين أهل السنة والشيعة الإمامية» (الرباط، ١٩٩٨)؛ «تعليل الشريعة بين أهل السنة والشيعة الإمامية: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين» (دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٣)؛ «الصليبيون الجدد والمسلمون: أية علاقة وأي رهان؟» (دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ١٤٢٩ / ٢٠٠٨)؛ «تجليات البرهان وحقائق العرفان: مقاربة للكشف عن علاقة اللغة بالقلب والعقل عند الحكيم الترمذي»، (دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط. ١، ١٤٣٠ / ٢٠٠٩).

كما اشتهر خالد زهري بتحقيق المخطوطات، ومن ذلك تحقيق الأعمال التالية: كتاب إثبات العلل للحكيم الترمذي، ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٨؛ بيان فضل خيار الناس والكشف عن مكر الوسواس لأبي الحسن علي بن ميمون الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤؛ أنس الوحيد ونزهة المريد لأبي مدين شعيب بن الحسين الغوث، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤

*** هناك خلاف في التداول البحثي والإعلامي حول صحة الحديث عن مشروع شيعي يستهدف المنطقة، خاصة وأن بعض تصريحات مسؤولين سياسيين (منهم العاهل الأردني الملك عبد الله)، أو بعض الرموز الدينية، حول «الهلال الشيعي» أو «الخطر الشيعي» الذي يستهدف المنطقة، قوبلت بتباين في التفاعل بين مؤيد ومنتقد، فما هي صحة الحديث عن مشروع شيعي؟**

لا يخفى على أحد، أن التشيع لم يبق مجرد مشكلة، بل إنه أصبح ظاهرة لافتة للنظر؛ فالمتشيّعون في ازدياد، بل إنهم في بعض المدن المغربية أصبحوا متشكلين في تجمعات تطالب السلطات المحلية الاعتراف بها. وعليه، فإن الأمر لا تهويل فيه ولا ترويع، بل هو حقيقة واقعة، وظاهرة يجب البحث عن أسبابها، وعن مواطن الخلل في أماكن انتشارها. وقد توقف الباحثون المتتبعون للظاهرة، عند مضامين «الخطة الخمسينية» لآيات الشيعة في إيران، وتتوزع على أربعة أضلع ميدانية تكرس واقع التغلغل الشيعي في الدول التي بقيت بعيدة عن التشيع، ومنها المنطق المغاربية. وبالتالي، فنحن إزاء واقع لا يرتفع، وعمل ميداني، وهناك تراكم قائم منذ عقود، أفضى إلى ما نعاينه اليوم من وجود العديد من المتشيعين في المغرب.

أصبح التشيع ظاهرة لافتة للنظر؛ فالمتشيعون في ازدياد، بل إنهم في بعض المدن المغربية أصبحوا متشكلين في تجمعات تطالب السلطات المحلية الاعتراف بها

وحينما نتحدث عن «خطة خمسينية»، فإننا نتحدث عن استراتيجية، بمقدمات وتصورات وأهداف، وهذه ليست ترهات أو إشاعات، وإنما وقائع ميدانية تؤكدها ما تمرّ منه المنطقة خلال العقود الأخيرة، وتنسجم مع محاور الخطة الأربعة، وهي كالتالي: الانتشار البطيء لأتباع المذهب الجعفري على هامش زيارتهم لدول المنطقة، أو عبر الإمكانات الكبيرة التي توفرها اليوم الثورة الرقمية؛ ربط شراكات وتحالفات مع دول المنطقة وصناع القرار، والعمل على كسب تعاطف هؤلاء بترويج خطاب التحالف الاستراتيجي، قبل الانتقال إلى مرحلة ثانية، تتم عبر الدعوة أو المطالبة بتأسيس جمعيات تمثل الشيعة في الدول المعنية.

هناك المحور الرابع، ويدور في فلك توظيف بعض الأزمات التي تمرّ منها دول المنطقة، كما عاينا في تعامل إيران مع أزمات ليبيا وتونس؛ وأخيراً، المحور الرابع، وعنوانه استغلال أخطاء ومزالق التراث الديني عند بعض دول المنطقة، بما في ذلك استغلال الانزلاقات والمطبات التي صدرت عن الخطاب الديني المتشدد، حيث يروج المشروع الشيعي أنه خطاب بديل، ومضاد للخطاب الديني المتشدد.

والحصيلة، أننا إزاء وقائع ميدانية ملموسة، تؤكد أن مشروع التشيع قائم، وفق استراتيجية وعمل ومتابعة وتنفيذ.

*** لماذا انتشرت ظاهرة التشيع بشكل لافت في المنطقة خلال العقدين الأخيرين على الخصوص، بينما لم يكن الأمر كذلك سابقاً؟**

أعتقد أن انتشار ظاهرة التشيع ليس وليد العقدين الأخيرين، بل

هو وليد أربعة عقود، وبالتحديد منذ نجاح الثورة الإسلامية في إيران، حيث إن الانبهار بهذه الثورة، وبإسقاطها لنظام من أعتى الأنظمة الديكتاتورية في منطقة الشرق الأوسط، وببعض الإنجازات التي حققتها، جعل الكثير من المسلمين يرون في المذهب الشيعي وعاء للخلاص، وسبيلا للتحرر.

ولكن هؤلاء المنبهرون بالمشروع الإيراني والثورة الخمينية، نسوا الإنجازات التاريخية التي حققها أهل السنة، بل طفقوا يعتقدون أن المذهب السني قاصر عن تحقيق تطلعات الشعوب الإسلامية وطموحاتها. وكانت حالات الانبهار والتأثر والتفاعل، في مقدمة الأسباب التي تقف وراء اعتناق العديد من أبناء المنطقة للتشيع، بما في ذلك أبناء الأقليات المسلمة السنية في القارة الأوروبية.

* تتباين الآراء حول وصف الظاهرة الشيعية في المنطقة العربية، وقس على ذلك وصف الظاهرة في شمال إفريقيا ودول جنوب الصحراء والقارة الأوروبية، بين قراءات تذهب إلى أن الأمر لا يصل إلى مقام «تصدير التشيع»، بقدر ما يتعلق برغبة الدولة الإيرانية في التعريف بنموذجها الديني على غرار ما تقوم به مرجعيات أخرى، سلفية وإخوانية وغيرها؛ وبين من يرى أننا إزاء مشروع استراتيجي حقيقي، وليس التشيع، في شقيه العقدي والسياسي سوى واجهة من واجهة المشروع. فإذا افترضنا أننا أمام مشروع شيعي حقيقي يستهدف المنطقة العربية، بتفرعات دينية وسياسية وغيرها، فما هي سُبل مواجهته، سواء تعلق الأمر بالسبل الثقافية أو الدينية أو غيرها؟

نحن لا نفترض وجود مشروع شيعي يستهدف المنطقة، بل نقول: إنه حقيقة لا مجال لإنكارها، ويجب التصدي لها، وهذا حقّ لنا، فأية أمة تهدد في كيانها الحضاري، وتستهدف في دينها، فكل القوانين الدولية تخول لها الحق في المقاومة الثقافية والدينية للحفاظ على هويتها. يجب أولاً، إعادة الاعتبار للمذهب السني بشقيه الأشعري والماتريدي، فهو المذهب الذي ظل يحمي الأمة في تاريخها الطويل من النحل الفاسدة والطوائف الضالة والأديان المهاجمة، حيث إن السادة الأشاعرة والماتريدية صاغوا نظاماً استدلالياً عقلياً متيناً أدحض كل الدعاوى الفاسدة والشبهات المغرضة التي كان ينفثها أصحاب الملل والنحل.

أعتقد أنه آن الأوان لاستلهام الوعي العقدي والفكري للمتكلمين السنة، ليقوم علم الكلام على منهج أهل السنة بدوره المنوط به. كما يجب التوقف عن الشعارات الفضفاضة، والعناوين الفارغة، التي ترفع لواء المذهب السني الأشعري دون صناعة متكلمين جدد، يحيطون علماً بأسس هذا المذهب، وبطرائقه في الاستدلال النقلي والعقلي.

*** انتشر التشيع لدى المغاربة بشكل كبير في الدول الأوروبية، من قبيل الانتشار الذي يُعاين في بلجيكا مثلاً، موازاة بالطبع مع غزو أنماط أخرى من التديّن الحركي، في النسخة السنية هذه المرة، وقد ساهمت هذه الأنماط الدينية الوافدة على المجال الأوروبي في تغذية بعض الأسباب المرتبطة بظاهرة الإسلاموفوبيا، على الأقل الأسباب**

إن الانبهار بالثورة الإيرانية، وإسقاطها لنظام من أعتى الأنظمة الديكتاتورية في منطقة الشرق الأوسط، جعل الكثير من المسلمين يرون في المذهب الشيعي وعاء للخلاص، وسبيلا للتحرر

الخاصة بنا كمسلمين، والتي يجب إضافتها إلى الأسباب المرتبطة بالأوروبيين؛ ما هي أسباب الحضور الشيعي الكبير في أوروبا الغربية، من قبيل الحضور الشيعي اللافت لدى الجالية المغربية في بلجيكا كما سلف الذكر؟

نعم، هذا أمر لا شك فيه، لأنه واقع لا يرتفع كما سلف الذكر، لقد انتشر التشيع في الجالية المسلمة السنية في بلاد المهجر، وظاهرة تشيع الكثير من أفراد الجالية المغربية في بلجيكا أصبحت حديث العام والخاص، وتحدثت عنها الكثير من المواقع الإلكترونية، وأسباب انتشار التشيع بينهم هي الأسباب التي ذكرناها أعلاه، يضاف إليها ضعف التأطير الرسمي، حيث إن المكلفين بتأطير الجالية المغربية تكوينهم العلمي ضعيف جدا، وكثير منهم لا علم له بعلم الكلام، بل منهم من يتمذهب بمذهب آخر لا يقل خطورة عن المذهب الشيعي، وهو المذهب الوهّابي الذي يعد من الأسباب التي تسهم في انتشار التشيع، حيث إن أصحاب هذا المذهب وأتباعه نجحوا في الترويج له - كذبا وزورا - باعتباره الممثل الحقيقي لأهل السنة والجماعة، كما أنه مذهب منفر ومتخلف جدا، ولا يمكن لأي عاقل أن يعتنقه، كما لا يمكن لكل من وقف على مقاصده الخبيثة أن يستمر في الانتماء إليه، وهذا ما جعل كثيرا من المسلمين يرون الملاذ في التشيع. فلو كان المذهب السني الأشعري والماتريدي قائماً على سوقه، وله أهله العالمون به وبطرائقه في الاستلال والردود والمناظرات، لما كان للتشيع مجال للانتشار.

*** هناك دعوات موجهة إلى المؤسسات الدينية لكي تنخرط في التصدي النوعي لخطر التشيع الذي نعاينه في الساحة خلال العقود الأخيرة، ولكن هناك إشكالية مؤرقة، عندما يتعلق الأمر بالدعوة الموجهة إلى المفكرين والباحثين، حيث قد يعترض علينا بأنه لا يمكن الحديث عن خطر التشيع، وأن مسألة الاعتقاد الديني والمذهبي وغيره تبقى مسألة حرية شخصية، لأنه لا إكراه في الدين وما إلى ذلك. كيف نتوفق في إقناع هذه الأقلام بأن القضية لا تحتمل هذه القراءات التي تصب في خدمة المشروع الشيعي في المنطقة، بدليل أن العديد من الباحثين في المنطقة، اعتنقوا التشيع عبر بوابة البحث والدراسات وما إلى ذلك؟**

أعتقد أن التغافل عن انتشار التشيع في المجال السني، بدعوى حرية الاعتقاد، والسماح للمؤسسات الشيعية التبشيرية باقتناص الضعفاء من أهل السنة، بدعوى الحرية الشخصية في اعتناق المذاهب المخالفة، دعوى باطلة، وهي قاعدة: «حق أريد به باطل». فهل يمكن لإيران؛ مثلاً؛ أن تسمح للمؤسسات الوهابية بالعمل الدعوي في أراضيها؟! وهل يمكن لأمريكا، أو أية دولة في أوروبا، أن تسمح للجمعيات والمؤسسات الدينية المدعمة والممولة لتنظيم «القاعدة» وتنظيم ما يُسمى «الدولة الإسلامية في العراق والشام» (المعروفة اختصاراً بتنظيم «داعش») وجبهة «النصرة» وجماعة «بوكو حرام» وغيرها من الإفرازات الوهابية السامة، لدعوة الأوروبيين والأمريكيين واستقطابهم لهذا الفكر الشاذ والمنحرف؟!

آن الأوان لاستلهام الوعي العقدي والفكري للمتكلمين السنة، ليقوم علم الكلام على منهج أهل السنة بدوره المنوط به

مـن المؤكـد أنـه لا يمكنهـم التسـاهل البتـة معهـم، ولا التغافـل عـن تبشـيرهم الديـني والسـياسي، ولـن يسـتطيع أحـد أن يقنعهـم بأنهـم - بمطاردتهـم، ومضايقتهـم، وملاحقتهـم، ومتابعتهـم قضائيـاً - يخالفـون القوانـين الدوليـة الـتي تنـص عـلى حريـة المعتقـد.

الإجـراء الواجـب تحقيقـه، والـذي أراه مثمـراً، يكمـن عـلى الخصـوص في خلـق أجـواء الحريـة للبحـث الديـني بقواعـد البحـث العلمـي، والنقـاش الفكـري، بالـرد عـلى المتشـيعين، ودحـض الأسـس الأيديولوجيـة الـتي اسـتندوا إليهـا في تـرك مذهبهـم السـني واعتنـاق المذهـب الشـيعي الإمامـي، وتأسـيس مركـز يبحـث في المسـألة بحثـاً جامعـاً، أعـني بذلـك الاشـتغال عـلى الأسـباب الذاتيـة والموضوعيـة الـتي تسـهم في انتشـار التشـيع، والجـذور التاريخيـة للـصراع السـني الشـيعي، وتحليـل الخطـاب الشـيعي المعـاصر بتقنيـات بحثيـة جديـدة، والتحليـل النفـسي والاجتماعـي والأسري للمتشـيعين، ومـا إلى ذلـك مـن القضايـا الـتي تحتـاج إلى فريـق قـوي مـن الباحثـين والمتخصصـين الذيـن يجمعـون بـين التكويـن العلمـي القـوي، والغـيرة الوطنيـة والدينيـة، والتفـاني في الوطنيـة الـتي لا تقبـل المسـاومة ولا التنـازل.

*** كيـف نفـسر أن مـؤشر الحصانـة العقديـة والفكريـة اليـوم، أصبـح منخفضـاً مقارنـة مـع المـؤشر ذاتـه خـلال القـرون أو العقـود الماضيـة، حـتى أصبحنـا نتحـدث اليـوم عـن «غـزو شـيعي» مثـلاً، مـوازاة مـع غـزو أنمـاط أخـرى مـن التديـن؟**

أعتقـد أن هـذا المعطـى لـم يصـدر مـن فـراغ، وذلـك بسـبب مجموعـة مـن الأسـباب، منهـا مـا أشرت إليـه أعـلاه، ومنهـا أسـباب أخـرى، وأتوقـف عنـد معطيـين اثنـين عـلى الأقـل:

ــ أولهمـا: أن المنهـج التعليمـي الديـني في المغـرب كان نوعيـاً بحـق، ومـن تجليـات ذلـك أن حفـظ المتـون العقديـة الأشـعرية كان ممـا لا يمكـن أن يتخلـف عنـه أيّ طالـب علـم، منـذ المراحـل الأولى في الدراسـة، ومنـذ نعومـة أظفـاره، بـل إن المتـون غـير العقديـة هـي الأخـرى، خاصـة الفقهيـة منهـا، كانـت تسـتهل بالـضروري مـن علـم أصـول الديـن. دونـك؛ مثـلاً؛ منظومـة ابـن عـاشر، الموسـومة بـ»المرشـد المعـين عـلى الـضروري مـن علـوم الديـن»، فهـي منظومـة في الفقـه المالـكي، لكنهـا اشـتملت عـلى مقدمـة عقديـة احتـوت عـلى مهمـات وأصـول المذهـب الأشـعري، وتميـزت بكونهـا ذات بنيـة اسـتدلالية قويـة، مـع الأخـذ بعـين الاعتبـار أن ناظمهـا ابـن عـاشر القـاسي رحمـه الله نظمهـا للأميـين، وهـي تـدرس للأطفـال [أو الصبيـان] في الكتاتيـب والمـدارس الدينيـة. وواضـح أن أيّ منهـج تعليمـي مـن هـذا القبيـل يسـتحيل أن يخترقـه أي مذهـب آخـر، إلا مـا شـذ، والشـاذ لا حكـم لـه.

ــ ثانيهمـا: أن أئمـة المسـاجد كان لهـم دور مؤثـر جـدّاً في تحصـين عقائـد النـاس، بدليـل أن الإمـام كان دائمـاً عينـاً عـلى سـلوكيات أبنـاء حـي المسـجد، ومقوّمـاً لانحرافاتهـا العقديـة والمذهبيـة والسـلوكية. أمـا الآن، فقـد صـار الإمـام بمثابـة موظـف، يتقـاضى راتبـاً عـن وظيفـة مسـندة إليـه،

يجب تأسيس مركز يبحث في الأسباب الذاتية والموضوعية التي تسهم في انتشار التشيع، والجذور التاريخية للصراع السني الشيعي، وتحليل الخطاب الشيعي المعاصر بتقنيات بحثية جديدة

وقطع كل حبال التواصل مع جيران المسجد. ليس هذا وحسب، بل إن كثيرا من الأئمة استقطبتهم أفكار دينية منحرفة، وأخص بالذكر الفكر الوهابي الذي اقتنص كثيراً منهم. والجهات المسؤولة عن الشأن الديني بالمغرب - للأسف الشديد - غافلة، أو متغافلة، عن ذلك، بدليل أن كثيرا من أئمة المساجد قضوا على بعض الخصوصيات الجميلة في التديّن المغربي، كالقضاء على الحزب الراتب جماعة بعد صلاتي الصبح والمغرب، والقراءة الجماعية قبل صعود الخطيب إلى المنبر يوم الجمعة، والصلاة الإبراهيمية جماعة بعد الصلوات الخمس، إلخ، لكننا لم نر من يحاسبهم على ذلك، ولا من يعاقبهم على واقع الإسهام في طمس الهوية. ولا يخفى - كما أشرت سابقا- أن هذا الفكر المشرقي المتخلف، يُعد من أهم أسباب انتشار الفكر الشيعي.

*** هل هناك متغيرات عقدية أو سلوكية تفسر هذا الغزو الشيعي لدول المنطقة، سواء في شمال إفريقيا أو حتى المسلمين السنة في أوروبا الغربية، كما هو الحال مع الآلاف من مغاربة بلجيكا، من الذين اعتنقوا التدين الشيعي الطائفي؟**

أحسنتم صنعا، إذ استعملتم عبارة «التدين الشيعي»، لأن الشيعة مذهب إسلامي، وطائفة إسلامية، لها جذورها التاريخية، ولا شك في كون هذا المذهب مقبولاً في محيطه؛ أعني في الأماكن التي يمثل فيها أغلبية، مثل الجمهورية الإسلامية الإيرانية، التي تجعله المذهب الرسمي لها إلى جانب الدين الإسلامي، ونحن - بطبيعة الحال - لا ننازع في ذلك، ويجب أن نحترم قوانينها ودساتيرها، لكننا في الآن نفسه لا يمكن أن ندع التدين السني في بلدنا عرضة للانهيار، لأنه من ثوابت الأمة التي لا يمكن المساومة فيها، ولا التساهل مع من يطعن فيها، لا من الداخل ولا من الخارج. فكما لا يسعنا إلا أن نحترم مظاهر التدين الشيعي في سياقاته، سواء في إيران أو في غيرها، فكذلك يجب على إخواننا الشيعة أن يحترموا مظاهر التدين السني الأشعري والماتريدي في سياقاته.

أما عن سؤالكم المتعلق باحتمال وجود متغيرات عقدية أو سلوكية تفسر الغزو الشيعي للعالم السني عامة والمغرب خاصة؛ فالجواب عنه بالإيجاب. نعم، توجد متغيرات كثيرة أجدها أسهمت في هذا الغزو، وسأقتصر على أهمها، وهو انهيار الدور الطليعي الذي كانت تضطلع به الزوايا والطرائق الصوفية، حيث تحولت من قلاع لتحصين عقائد المسلمين السنة، وشرائعهم، وأخلاقهم، سواء من الحملات الصليبية التي كانت لهم دائما بالمرصاد، أو من المذاهب الضالة التي فشلت في اختراق هذه القلاع الحصينة التي صدت كل من سولت له نفسه التآمر على الهوية السنية الأشعرية المالكية الجنيدية بالنسبة إلى المغرب.

إن الزوايا والطرق الصوفية هي التي خرجت كبار علماء المنقول والمعقول، من أمثال: محمد بن سليمان الجزولي (ت. ٨٧٠ هـ)، ومحمد بن يوسف السنوسي (ت. ٨٩٥ هـ)، وأحمد زروق الفاسي (ت. ٨٩٩ هـ)، وعبد الله بن محمد الهبطي (ت. ٩٦٣ هـ)، ومحمد بن ناصر الدرعي (ت. ١٠٨٥ هـ)، وأبو سالم العياشي (ت. ١٠٩٠ هـ)، والحسن بن مسعود اليوسي

إن التنظيمات الوهابية والإخوانية لا تنتج علماء، ولا مفكرين، ولا متكلمين، ولا فلاسفة، ولا فقهاء، وإنما تخرج دعاة، وهم في الغالب دعاة فتنة، لا دعاة هداية وإرشاد

(ت. ١١٠٢ هـ)، إلخ، وبأمثال هؤلاء الرجال العظام تحصنت عقيدة أهل السنة، وتحسنت طريقتهم، وكان كل واحد منهم، أو من مشايخهم، أو من تلاميذهم، يمثل مدرسة قوية في الاستدلال البرهاني، والمناظرات العلمية، ناهيك عن إتقانهم لكل العلوم العقلية والنقلية التي كانت سائدة في زمانهم. لكن هؤلاء كانوا يمثلون ما أسميه بـ «تصوف التعرف»، وهو التصوف الذي سادت به المعرفة وانتشرت وغلبت، وحصنت المسلمين في تدينهم. لكن «تصوف التعرف» تقلص دوره، ومات أو كاد، وحل محله تصوف آخر تمثله ثلاثة أشكال ترسخ التخلف، وهي: «تصوف التبرك»، و«تصوف الترزق»، و«تصوف التمسح»، ولست في حاجة إلى شرح هذه الأنواع من التصوف، لأنها ستخرجنا عن المقصود الذي من أجله نجري هذا الحوار.

حاصل الأمر، أن غياب «تصوف التعرف»، وحلول الأشكال الثلاثة الأخرى المشار إليها، أدى إلى فراغ في ساحة التدين الإسلامي السني عامة، والمغربي خاصة، مما سهل حلول مظاهر أخرى من التدين غريبة عن أصالة الأمة وهويتها، هجمت علينا من المشرق، وأخص بالذكر مظاهر التدين الوهابي والإخواني، التي سطحت التفكير، وميعت الممارسة الدينية، وتركت فراغا كبيرا في الساحة الثقافية، حيث إن التنظيمات الوهابية والإخوانية لا تنتج علماء، ولا مفكرين، ولا متكلمين، ولا فلاسفة، ولا فقهاء، إلخ، وإنما تخرج دعاة، وهم في الغالب دعاة فتنة، لا دعاة هداية وإرشاد. ولما كان التفكير السطحي الذي تنتجه الحركات الأصولية الإسلاموية، بشقيها الوهابي والإخواني، يغيب فيها العقل، ويحضر محلها الكلام الوعظي الفارغ من أي محتوى حقيقي، ظن بعض مثقفينا أن التدين الشيعي، وما يحتوي عليه خطابه من حجاج واستدلال ومنطق وبرهان، هو الملاذ الذي يخرجهم من الأزمة الفكرية الخانقة التي تعيشها الحياة الثقافية والعلمية في مجتمعنا السني.

*** كيف نفسر انتقال بعض أتباع الحركات الإسلامية في المغرب أو المنطقة، نحو التدين الشيعي، كما عاينا هنا مثلاً في الحالة المغربية؟**

أعتقد أن الجواب عن هذا السؤال مضمن في قضية الفراغ الفكري؛ أي الفراغ الناتج عن أزمة يعيشها العقل الإسلاموي، وهو عقل دعوي سطحي وساذج، ولا شك أن من ينتمي إلى التنظيمات الأصولية الإسلاموية، ثم يصدم بواقعها الموصوف، قد تكون ردة فعله عنيفة، فلا غرو أن يلجأ إلى البحث عن بديل يراه أكثر عقلانية، وهو البديل المناقض تماما لتلك التنظيمات، وهو التدين الشيعي. وردة الفعل العنيفة هذه، تكشف لنا عن أزمة هوية حقيقية يعيشها المثقف السني عامة والمغربي خاصة، إذ لو كان واعياً بتراثه السني، وما يحتويه من عقلانية مشهود لها بالتفوق، لما بحث عن بديل آخر.

إن هذا الواقع الذي وصفته، يقرر أن إصلاح واقعنا السني، وتحصينه، خاصة في المغرب، لن يكون إلا بأن تسترجع الطرق الصوفية والزوايا أدوارها التاريخية، شريطة ترميمها، ونفض غبار العادات

على الشيعة أن ينشغلوا بمواجهة المخاطر التي تهدد المسلمين جميعا، سنة كانوا أو شيعة، عوض انشغالهم بنشر التشيع ومحاربة المذاهب السنية

الشعبية التي أساءت إليها، فأنزلتها من أعالي التعرف إلى أسافل التبرك والترزق والتمسح.

*** بالنظر إلى بعض الظواهر الدينية التي نعاني من تبعاتها في المنطقة خلال العقد الأخير، منها ظاهرة الإلحاد أو الميوعة الدينية في العالم الرقمي، وفورة الخطاب الديني، الدعوي والسياسي والقتالي، هل تتوقعون أن يستثمر الشيعة هذه التطورات لمزيد تغلغل في الساحة، أم إنهم معنيون أيضاً بهذه التحولات، لأن الإلحاد يطال إيران ذاتها؟**

عطفاً على ما قلته في الجواب عن بعض الأسئلة أعلاه، أستطيع أن أزعم أن التيار الشيعي سيستمر في التغلغل في العالم السني، ما دام التيار الأصولي الإسلاموي المتخلف، بشقيه الوهابي والإخواني، يكتسح المزيد من المكتسبات في الساحة الإسلامية السنية.

أما ظاهرة الإلحاد، وما يرافقها من مظاهر الميوعة، فهي ظاهرة خطيرة، تستلزم التعامل معها بجدية حقيقية، لأنها تمثل ظاهرة تخريبية ستأتي على الأخضر واليابس، وستحطم كل القيم الأخلاقية والروحية التي تعد من أهم المقدسات الإسلامية. ولم يعد خافيا أن التيار الإلحادي في ازدياد واتساع، وهو ينتشر في العالم انتشار النار في الهشيم، وأصبح له أتباع كثيرون جدا في العالم الإسلامي، وفي الوطن العربي، ووطننا المغربي؛ هو الآخر؛ ليس في منجاة من هذا الخطر الداهم. ولا ننسى أن أخطر كتاب إلحادي معاصر، وهو كتاب «وهم الإله» لمؤلفه ريتشارد داوكينغ، ترجمه إلى العربية عراقي اسمه بسام العراقي، كان مسلما، ثم ارتد عن الإسلام، وصار ملحدا، ومن دعاة الإلحاد في «يوتيوب» والمواقع الإلكترونية، وهو كتاب لقي إقبالاً واسعاً جدّاً بين العرب والمسلمين، مما فيه تقرير لما نبهت عليه، وهو أن الإلحاد صار خطرا حقيقيا في العالم العربي والإسلامي، لا خطراً وهمياً كما يتصوره البعض.

فعلى الشيعة - إذن - أن ينشغلوا بمواجهة المخاطر التي تهدد المسلمين جميعا، سنة كانوا أو شيعة، عوض انشغالهم بنشر التشيع ومحاربة المذاهب السنية. وأعتقد أن إيران تفقه كثيرا - أكثر من غيرها - أن القضية هي قضية الإسلام في مواجهة تحديات كبرى خطيرة.

*** خلص تقرير حول الحالة الدينية في المغرب، وصدر في غضون صيف ٢٠١٨، إلى أن الظاهرة الشيعية في المغرب تبقى حاضرة أكثر في الواقع الإعلامي وعبر حالات فردية، ولكنها تحظى بمتابعات محلية وإقليمية ومشرقية، وخاصة من طرف الإعلام اللبناني والإيراني والأوروبي، بمقتضى الارتباط الديني والعقدي والوجداني للشيعة المعنيين بهذه المواكبة الإعلامية مع شيعة المشرق، بينما نعاين العديد من الشيعة المغاربة الذين يشتغلون في صمت، ويرفضون هذه التوظيفات أو الحملات الدعائية، المحلية أو الخارجية، كما خلص التقرير ذاته إلى أن التفاعل النقدي مع الحضور الشيعي، حاضر بشكل أكبر مع الخطاب السلفي، وبدرجة أقل مع الخطاب**

الديـني في المؤسسـات الدينيـة، فمـا الـذي يمكـن أن تقـوم بـه هـذه المؤسسـات الدينيـة، ونضيـف معهـا المنصـات الإعلاميـة، التقليديـة والإلكترونيـة، مـن أجـل التصـدي لهـذا التحـدي؟

أعتقـد أن الجـواب عـن هـذا السـؤال مضمـن في الأجوبـة المذكـورة أعـلاه، ويمكـن تلخيـص وسـائل التصـدي لتحديـات التشـيع في العالـم الإسـلامي في النقـط التاليـة:

أ - إعادة الاعتبار للمذهب السني الأشعري والماتريدي.

ب - عـدم الاكتفـاء بالشـعارات الفارغـة الـتي ترفعهـا بعـض المؤسسـات الرسـمية وغـير الرسـمية، ولا تبـذل جهـدا في بيـان مكامـن القـوة في المذهـب السـني، خاصـة عـلى مسـتوى أجهزتـه الاسـتدلالية.

ج - التصـدي للفكـر المتطـرف الـذي يغذيـه المذهـب الوهـابي، هـذا المذهـب الـذي يفتـح الأبـواب لـكل النحـل الضالـة والمذاهـب المحرفـة فـراراً مـن شـؤمه وضيـق أفقـه وتخلفـه.

هـذه بعـض الخطـوات الـتي نقترحهـا، ومؤكـد أن هنـاك خطـوات أخـرى مصاحبـة أو موازيـة، تقـوم بهـا مؤسسـات دينيـة ومراكـز بحثيـة وغيرهـا، منهـا عـلى سـبيل المثـال، توجيـه الإعـلام العمومـي وخطبـاء الجمعـة إلى نقـد التشـيع وبيـان بطـلان معتقداتـه والـرد عليـه بالـتي هـي أحسـن، انخـراط المراكـز البحثيـة الوطنيـة في مناقشـة ونقـد الخطـاب الشـيعي، وبيـان تهافـت هـذا الخطـاب وتحدياتـه عـلى الأمـن الروحـي والوحـدة الدينيـة والوطنيـة للمغاربـة، ديمومـة الجامعـات الشرعيـة المغربيـة ومـدارس التعليـم العتيـق ومعهـا أيضـاً جامعـة القرويـين، وكل الأفـواج مـن العلمـاء المحافظـين عـلى الأصـول الدينيـة للمغـرب واختياراتـه المذهبيـة، وهـذا أكـثر مـن كاف لتمتـين الانتمـاء الديـني وترسـيخ الاتبـاع السـني المـتّزن.

هـذه اقتراحـات أوليـة، وقـد اقتـصرت في هـذا الـرد عـلى أهـم الخطوات الـتي لا مفـر مـن التأسـيس عليهـا لمواجهـة هـذا التحـدي الشـيعي الـذي يشـمل المنطقـة برمتهـا، بـل يشـمل كافـة المجـال الإسـلامي، بمـا في ذلـك المجـال أو الفضـاء العـربي الإسـلامي.

الكتب:

- أبو اللوز، عبد الحكيم، تحولات الموقف المغربي الرسمي من التشيّع (١٩٨١-٢٠١٤)، من كتاب: إيران ودول المغرب، المسألة الشيعية، المغرب والمسألة الشيعية، مركز المسبار للدراسات والبحوث، كتاب رقم ١١٥، يونيو/حزيران ٢٠١٦
- عزمي بشارة «مدخل لفهم المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير»، مجلة عمران العدد ١١، الدوحة، ٢٠١٥
- عباس الجراري، عاشوراء عند المغاربة، منشورات النادي الجراري، الرباط، ط ١، ١٩٩٠
- بوبة مجاني، المذهب الإسماعيلي وفلسفته في بلاد المغرب، منشورات الزمن (قضايا تاريخية)، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ٢٠٠٥
- عبد العزيز المجدوب، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨
- محمود إسماعيل عبد الرازق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ١٩٨٥
- فرانسوا تويال، الشيعة في العالم: صحوة المستبعدين واستراتيجيتهم، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧
- جاسم عثمان مرغي، الشيعة في شمال إفريقيا، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٤
- محمد جواد مغنية، الإمام الخميني والدولة الإسلامية، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط١، لبنان، ٢٠٠٦
- علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج١، دار المعرفة للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.
- أحمد بن مهدي النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، ج٢، دار الهادي للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٠
- أحمد الواعظي، الدولة الدينية: تأملات في الفكر السياسي والإسلامي، ترجمة حيدر حب الله، دار الغدير للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٣
- وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية- الصفوية القاجارية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط٤، بيروت، ٢٠١٥
- محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ١٩٩١
- عبد الجبار الرفاعي، تَطَوُّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب التاسع عشر، مؤسسة الأعراف للنشر، ط ١، ١٩٩٩
- منال الريني، القوى الداخلية في المجتمع الإيراني المحور الأول: القوى السياسية، المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ٢٠١٥
- التشيع في إفريقيا (تقرير ميداني)، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١١
- منتصر حمادة وسمير الحمادي (إعداد وتنسيق)، تقرير الحالة الدينية في المغرب: ٢٠١٣-٢٠١٥، مركز المغرب الأقصى للدراسات والأبحاث، الرباط، ط ١، ٢٠١٥
- منتصر حمادة (إعداد وتنسيق)، تقرير حالة الدين والتديّن في المغرب: ٢٠١٥-٢٠١٧، مركز المغرب الأقصى للدراسات والأبحاث، الرباط، دار الأمان، الرباط ودار التوحيدي، الرباط، ط ١، ٢٠١٨
- عبد الحكيم أبو اللوز (منسق) إيران ودول المغرب: المسألة الشيعية، عمل جماعي، كتاب المسبار الشهري، العدد ١١٥، يوليو/تموز ٢٠١٦
- تقرير الحالة الدينية في المغرب، المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، الرباط، العدد ٤، إصدار ٢٠١٦
- أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٦
- James, William, Les formes multiples de l’expérience religieuse, essai de psychologie descriptive, Traduction. Frank Abauzit, éd. EXERGUE, France, ٢٠٠١

المقالات:

- مصطفي بن أحمد موسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، مكتبة الإسكندرية، د ط، القاهرة، د. ت، ص٤٥
- أحمد عدنان عزيز الميالي وأحمد عبد الهادي زعيري، الديمقراطية والمشروع الوطني العراقي: علاقة ممكنة، مجلة أوروك المجلد٩، العدد٤، ٢٠١٦، ص، ص ٤١٥ - ٤١٦
- الشيخ حسين زين الدين، ولاية الفقيه نصر من الله، مجلة بقية الله، السنة ٢٨، العدد٣٢٩، بيروت، ١ أبريل/ نيسان ٢٠١٩
- Mohammed Zainabi, Comment l'Iran armait et entraînait le Polisario via le Hezbollah ?Pouvoirs d'Afrique, [Revue trimestriel] Casablanca, N° ١٤, Avril- juin ٢٠١٨

المواقع الإلكترونية:

- طارق بنهدا، اتهام «النهضة والفضيلة» بنشر التشيع، وخليدي: انفتاح على الجميع، موقع «هسبريس»، ٥ أغسطس ٢٠١٧، على الرابط:
www.hespress.com/orbites/٣٦٠٢١٨.html
- عبد الحفيظ غرس الله، من التحول السياسي إلى ولادة طائفة دينية، جريدة البلاد، ١٢/١١/٢٠١٣، على الرابط:
http://www.elbilad.net/article/detail?id=٣٪٦٠٢٣Ca٢٠٪href
- سعيد كسال، شيعة كويتيون يروجون كتبا تسب الصحابة بالجزائر، جريدة الشروق، ٢٠١٠/٠٤/٢١، على الرابط:
http://www.echoroukonline.com/ara/?news=٥١١١٧
- التشيع في الجزائر، موقع البرهان، ٢٠١٥/٠٥/٠٤، على الرابط:
http://www.alburhan.com/Article/index/٨٦١٦
- طاهر حليسي، قادة كشفيون ينشرون عقائد الشيعة وسط الأطفال في باتنة، جريدة الشروق، ٢٠١٣/٠١/٢٩، على الرابط:
http://www.echoroukonline.com/ara/articles/١٥٥٤٣٩.html
- تونس تحت الضغط العالي.. الزحف الوهابي... والمدّ الشيعي ملف الأسبوعي - تمويلات مشبوهة ودول «راعية» للصراع المذهبي، على الرابط:
http://tn-news.com/v٤_portal/article/view/٤٤٦٨٣٤٧٢
- تحقيقات ما حقيقة المدّ الشّيعي في تونس؟ على الرابط:
http://www.attounissia.com.tn/٢٠١٢-٠٥-٠٢
- هادي يحمد: ماذا يريد الشيعة في تونس؟، على الرابط:
http://www.hakaekonline.com/٢٠١٣-٠٥-٢٥
- مؤسس أول صحيفة «شيعية» في تونس.. الدكتور هشام البوعبيدي يحدّث «العربية. نت» عن جريدته ويقول إنه أسسها أملاً بالأرباح، على الرابط:
http://www.alarabiya.net/٢٠١٣-٠١-١٩
- تأسيس أول حزب شيعي في تونس، على الرابط:
https://www.turess.com/aljarida/١٢٥١٩
- وزير الشؤون الدينية محمد خليل يكشف عدد الشيعة في تونس، على الرابط:
http://www.hounatounes.com/٢٠١٦-٠٢-١٧
- الإعلان عن تأسيس الرابطة التونسية لمناهضة المد الشيعي في تونس، على الرابط:
http://www.attounissia.com.tn/٢٠١٢-٠٤-٢٣
- اتفاقية تونس وإيران.. الهاشمي الحامدي يعلّق: الصيد جاهل والغنوشي يعرف الخطر والباجي لا عذر له، على الرابط:
http://www.assabahnews.tn/article/١١٧٠٧٢
- التونسيون قلقون من اتفاقيات جمعت بلادهم بإيران، على الرابط:
http://www.noonpost.net/٢٠١٥-١٢-١٦

- حامي الدين، عبد العلي، العلاقات الإيرانية من القطيعة إلى الانفتاح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ١٧ يناير/ كانون الثاني ٢٠١١، على الرابط المختصر الآتي:
https://dohainstitute.org/release/f٣٠a٥bef-f٢df-٤٧٤٥-b٥a٣-٨ea١٥٣٢a٠٠٢b
- خميس بن علي الماجري، الإخوان المسلمون وإدخال التّمدّد الشّيعي إلى تونس .. راشد الغنّوشي نموذجاً، على الرابط:
https://dawaalhaq.com/٢٠١٦-٠٣-٢٤
- شاكر الشرفي، الشرفي: نخشى أن يتحوّل شيعة تونس إلى ورقة تستغلها إيران، على الرابط:
https://www.turess.com/alfajrnews/٢٠٠٩-٠٨-٠٥
- الناشط التونسي عماد الدين الحمروني: الشيعة مواطنون أولاً وبعضهم ناشط في جل الأحزاب الوطنية، على الرابط:
http://www.nourjadeed.org/٢٠١٥-٠٨-١٧

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

الشكل المثالي لعلاقة المثقف بالسلطة

بقلم : د. غيضان السيد علي

باحث مصري وأستاذ الفلسفة الحديثة

لا شك أنَّ للمثقف دوره الفعال في تنمية وعي المجتمعات وبناء حضاراتها؛ إذ إنَّ لكل حضارة جانبين تقوم عليهما؛ أحدهما مادي تقني والأخر معنوي ثقافي. ويصبح المثقف ضمير الأمة، عندما يكون في علاقة صحيّة وشفافة مع السلطة، وهذه العلاقة الصحيّة لا يمكن أن تكون علاقة تضاد أو احتواء أو حياد كما ذهبت معظم الدراسات الحديثة والراهنة، والتي حصرت علاقة المثقف والسلطة في هذه الأنماط الثلاثة [تضاد - احتواء - حياد]. فهؤلاء الباحثون- من وجهة نظرنا- قد غفلوا عن تلك العلاقة الصحيّة التي تقوم على التفاعل والتكامل بين المثقف والسلطة، إذ إنَّ الشعوب قد سئمت هذه الأنماط الثلاثة معًا والمتمثلة في: المثقف المضاد للسلطة الذي يمتهن الصدام والعداء، ولا يهمّه إلا إسقاط السلطة حتى لو كانت النتيجة إسقاط الوطن. كما أدارت الشعوب ظهرها ناحية ذلك المثقف الموالي للسلطة، العائش في كنفها، صاحب التبريرات التي تعطي المشروعية للنظام القائم، وما تقوم به سلطته الحاكمة من اعتداءات وجور وظلم في حق الشعوب، ليصبح المثقف نفسه مساهمًا في الاستلاب والاستغلال والاضطهاد. كما رأت الأمم أنَّ المثقف الحيادي الذي يلتزم الصمت، ولا يحرك ساكنًا ويعيش في برج عاجي محلقًا في سماء التجريد والخيال، بعيدًا عمّا يعانيه الناس من فقر وقهر وظلم وصراع طبقي واجتماعي وإحباط واضطهاد وقمع...هو مثقف لا طعم له ولا لون ولا رائحة، يتساوى وجوده مع عدمه. ومن ثمَّ كانت مهمة هذا المقال، في المقام الأول، هي البحث عن العلاقة الصحيّة أو عن ذلك الشكل المثالي لعلاقة المثقف بالسلطة، حيث يتهافت معها القول المشهور: إنَّ المثقفين أول من يبيعون قضيتهم؛ فمنهم من يبيع خوفًا من (سيف المعز) ويؤثر السلامة وراحة البال، ومنهم من يبيع طمعًا في (ذهب المعز) الذي من الممكن أن يتمثل في منصب رفيع أو هدايا أو جوائز عينية ومادية.

ومنذ البداية، تتحدد إشكالية هذه المقال عبر مجموعة من الأسئلة التي تتدرج بنا تصاعديًا، حتى تصل إلى ما تهدف إليه وتتغيّاه؛ وذلك من

قبيل: من هو المثقف؟ وما المقصود بالسلطة؟ وما هي أشكال العلاقة التي يمكن أن تربط المثقف بالسلطة؟ وما هو الشكل الأمثل بين هذه العلاقات المتعددة؟ وما هو نظام الحكم المناسب الذي يضمن علاقة رشيدة بين المثقف والسّلطة؟ حتّى يتسنى لنا الحديث بوضوح متجنبين؛ أي لبس أو غموض من الممكن أن يؤدي إلى الخطأ أو سوء الفهم.

أولًا: من هو المثقف؟

المثقّف والثقافة لغةً مشتقان من مادة (ثقف) التي تدلّ على عدّة معان، منها: الحذق، والضبط، والفطنة، وسرعة الفهم، والذكاء، وسرعة التعلّم، وتقويم المعوج من الأشياء وتسويته، والظفر بالشيء، ويقال ثَقَّفَ الإنسان؛ أي أدَّبه وهذَّبه وعَلّمه[١]. فإذا كانت الثقافة هي كل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد أو في المجتمع، وتشتمل على المعارف والمعتقدات، والفن والأخلاق وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه، ولها طرائق ونماذج عملية وفكرية وروحية، ولكل جيل ثقافته التي استمدها من الماضي وأضاف إليها ما أضاف في الحاضر، وهي عنوان المجتمعات البشرية[٢]. فإن للمثقف بناء على مفهوم الثقافة تعريفات متعددة، منها:

المثقف هو ناقدٌ اجتماعيٌّ، «همُّه أن يحدِّد، ويحلِّل، ويعمل من خلال ذلك على المساهمة في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظامٍ أكثر إنسانيّة، وأكثر عقلانيّة»، كما أنّه الممثِّل لقوّةٍ محرِّكةٍ اجتماعيًّا، «يمتلك من خلالها القدرةَ على تطوير المجتمع، من خلال تطوير أفكار هذا المجتمع ومفاهيمه الضرورية».[٣]

وهو ذلك الفرد الذي «يملك قدرًا من الثقافة التي تؤهله لقدرٍ من النظرة الشمولية، وقدرٍ من الالتزام الفكري والسياسي تجاه مجتمعه، وهو مبدع كل يوم، يستطيع بهذا الإبداع الثقافي أن يفصل بين تهذيبات القول وتجلّيات الفكر، بين الثقافة وعدم الثقافة، بين التحضر والتطور».[٤]

والمثقف هو ذلك الشّخص الذي يمارس العمل الذهني والتفكير وينتج الآداب والعلوم والفنون ويخترع التكنولوجيا، وهو أيضًا ذلك الشخص الذي ينتج كل الدوال اللفظية والبصرية من شعراء وناثرين وكتاب وموسيقيين وفلاسفة وتشكيليين وسينمائيين ومسرحيين... وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على مدى تعدد فروع الثقافة وكثرة أقطابها

المثقف الحيادي الذي يلتزم الصمت، ولا يحرك ساكنًا ويعيش في برج عاجي محلقًا في سماء التجريد والخيال، هو مثقف لا طعم له، ولا لون ولا رائحة، يتساوى وجوده مع عدمه

١- انظر، ابن منظور، لسان العرب، المجلد التاسع، تحقيق مجموعة من الأكاديميين، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨، ص ١٩-٢٠ (مادة ثقف)، وانظر أيضًا: المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، ١٤٢٦-١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص ٨٥، مادة (ثقف).

٢-انظر، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣، ص ٥٨ (مادة: ثقافة).

٣- انظر، إبراهيم الشافعي، من هو المثقف، على الرابط الإلكتروني:
https://www.alukah.net/fatawa_counsels/١٣٩٩٩٠/#ixzz٦٣XDjcRr٩

٤- انظر، المرجع السابق

ومسـالكها وتعـدد مزاوليهـا مـن البـشر.[٥]

وقـد عـرَّف جـان بـول سـارتر المثقـف بأنَّـه «العالـم الـذي يخـرج باهتمامـه وعملـه مـن حـدود عمله المتخصـص، إلى آفـاق المصالح الإنسـانية المشـتركة»[٦]، وهـو دائمًـا – كمـا عنـد الفيلسـوف الماركـسي الإيطـالي أنطونيـو غرامـشي- عـلى يسـار السـلطة.

ويعـرّف جوليـان بنـدا المثقفـين بأنهـم عصبة ضئيلة مـن العلماء والفلاسـفة مـن ذوي المواهـب الفائقـة والأخـلاق الرفيعـة الذيـن يشـكلون ضمـير البشرية[٧]. وتتعـدد تعريفـات المثقـف في اللغـات الأوروبيّـة الحديثـة؛ حيـث يـرى «ماكـس فـير» أنَّ المثقـف هـو الشـخص الـذي تمكنـه صفاتـه الخاصـة مـن النفـاذ إلى منجـزات لهـا قيمـة ثقافيـة كـبرى. ويـرى «بارسـونز» أنَّ المثقـف هـو الشـخص المتخصـص في أمـور الثقافـة، ويضـع اعتباراتهـا فـوق الاعتبـارات اليوميـة المعتـادة، بينمـا يـرى «لويـس فـويي» أنَّ المثقـف هـو المتعلـم والمهـني مـن الطبقـة الوسـطى الـذي يختلـف عمـن يعمـل بالصناعـة والتجـارة مـن الطبقـة العليـا والطبقـة الدنيـا، بينمـا يـرى «إدوارد شـيلز» أنَّ المثقـف هـو الشـخص المتعلـم الـذي لديـه طمـوح سـياسي، إمّـا مبـاشرة بالسـعي لـكي يكـون حاكمًـا لمجتمعـه، أو طموحـات غـير مبـاشرة للسـعي إلى صياغـة ضمـير مجتمعـه والتأثـير عـلى السـلطة السياسـية في صياغـة القـرارات الكـبرى.[٨]

والمثقـف عنـد إدوارد سـعيد هـو ذلـك الـذي يملـك ملكـة المعارضـة، ملكـة رفـض الركـود، وهـو الـذي لا يـرضى بحالـة حـتى يغيرهـا، فـإذا غيّرهـا بـدأ يحلم بمواصلـة التغيـير، وهـو يكـون راضيًـا فقـط لحظـة الإبـداع وفيمـا عداهـا يكـون غـير راض، هـو رافـض، هـو قلـق، هـو متعطـش للتغيـير ويحـس إحساسًـا داخليًـا بأنـه هـو وحـده المسـؤول عـن الإصـلاح والتغيـير وإلغـاء الغـبن ورفـع الظلـم، فهـو صاحـب رسـالة إن لـم يمارسـها، فـإن وجـوده يصبـح زائـدًا أو فائضًـا أو غـير ضروري.[٩]

وإذا كان غرامـشي يـرى أنَّ كل مـن يعمـل في أيّ مجـال يتصـل بإنتـاج المعرفـة أو نشرهـا مثقفًـا، فإننـا يمكـن أن نميـز مـع أنـور عبـد الملـك بـين المثقَّفين(بفتـح القـاف) والمثقِفـين (بكـسر القـاف). فالفئـة الأولى مـن المثقَّفـين هـم المتعلمـون العاديـون الـذي يشـتغلون بـكل مـا هـو ذهـني ابتـداء مـن المـربي والقـارئ العـادي إلى المـرؤوس والمنفـذ؛ أي كل مـن يعـرف القـراءة والكتابـة؛ ولكـن غـير قـادر عـلى قيـادة المجتمـع وتنويـره ثقافيًـا بسـبب عجـز

المثقف ناقدٌ اجتماعيٌّ، همُّه أن يحدِّد ويحلِّل ويعمل من خلال ذلك على المساهمة في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل

٥- انظر، جميل حمداوي، جدلية المثقف والسلطة، مقال منشور بموقع ديوان العرب الإلكتروني بتاريخ الاثنين ٢٢ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٧، على الرابط الإلكتروني:
https://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=٧٦١٠

٦- انظر، محمود أمين العالم، معارك فكرية، منشور ضمن الأعمال الكاملة، المجلد الأول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥، ص٢٨٧

٧- انظر، إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة وتقديم محمد عناني، القاهرة، دار رؤية، ٢٠٠٦، ص ٣٥

٨- مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة-رؤى فكرية، القاهرة، دار روابط للنشر، ٢٠١٦، ص ٣٧

٩- انظر، إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص ٣٢-٥٩، وانظر أيضا: ريهام عودة، طبيعة دور المثقفين العرب وجدلية علاقتهم مع السلطة، على الرابط الإلكتروني:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=٥١٤٩٤٢&r=٠

هـذا المثقـف عـن الإبـداع والإنتـاج الفكـري. أمـا الفئـة الثانيـة، فالمقصـود بهـا «الذيـن يشـتغلون في أعمـال تسـعى لنـشر الثقافـة بـين الجماهـير الواسـعة مـن النـاس... أو إلى تكويـن فئـة المثقفـين العاديـين».[١٠]

وممـا تقـدم، يتبـين لنـا تعـدد التعريفـات العامـة للمثقـف نظـرًا لأنـه ليـس مـن اليسـير تعريـف هويـة المثقـف وتحديـده بشـكل واضـح ودقيـق، وصعوبـة مفهومـه مـن لغـة إلى أخـرى، فضـلا عـن تعـدد وجهـات النظـر الـتي يعالـج مفهـوم المثقـف في ضوئهـا، إلا أننـا نـرى أن المثقـف صاحـب رسـالة مقدسـة ومسـؤولية عظمـى، وهـو ذلـك الشـخص الـذي يمتلـك قـدرًا مميـزًا مـن العلـوم والمعـارف والثقافـات الـتي تؤهلـه لقـدر مـن النظـرة الشـمولية، ويكـون قـادرًا عـلى ممارسـة العمـل الذهـني والتفكـير المتجـدد والمتطـور باسـتمرار، وعـلى إنتـاج الآداب والعلـوم والفنـون والتكنولوجيـا، وفي الوقـت نفسـه يكـون قـادرًا عـلى حمـل همـوم جميـع الطبقـات وقضايـا أمتـه وشـعبه، وعـلى مجابهـة الظلـم والمعانـاة الـتي يتعـرض لهـا المواطنـون، وعـلى تعريـة الفكـر الاسـتبدادي والوقـوف بوجهـه، وعـلى تنويـر المجتمـع وتهذيبـه وتعليمـه وتوجيهـه التوجيـه الأمثـل، ويسـتمر في العطـاء وإلهـام الأجيـال المتعاقبـة جيـل مـن بعـد جيـل. وبنـاءً عـلى هـذا التعريـف، يمكننـا التميـز بـين أشـكال وصـور متعـددة للمثقفـين، وخاصـة في علاقتهـا بالسّـلطة، وهـو مـا سـنعرض لهـا بعـد تحديـد مـا المقصـود بالسّـلطة.

ثانيًا: ما المقصود بالسلطة؟

السّـلطة ظاهـرة عامـة مـن ظواهـر الوجـود الاجتماعـي، وهـي تـلازم الوجـود الإنسـاني، فحيـث توجـد سـلطة توجـد حيـاة مسـتقرة تُضبـط فيهـا الأمـور، وتتحـدد فيهـا الحقـوق والواجبـات، ويلـتزم بهـا الجميـع. ووجـود السـلطة أمـر مهـم في أيّ مجتمـع إنسـاني؛ إذ إنّـه ينظـم كافـة أوجـه الحيـاة، ويشـمل الجميـع ولا يتحـرر منـه أحـد مـن خـلال مجموعـة مـن القوانـين والمبـادئ المنظمـة والحاكمـة. ويُقصـد بالسـلطة في معناهـا العـام «القـوة الـتي يمكـن أن يمارسـها شـخص مـا عـلى شـخص آخـر، ووجودهـا يفـترض قيـام السـيطرة والتحكـم»[١١]. كمـا تُعـرف بأنهـا «الهيئـة الاجتماعيـة القـادرة عـلى فـرض إرادتهـا عـلى الإرادات الأخـرى، حيـث تعـترف بهـا»[١٢]. ومـن ثـم تكـون السّـلطة مجموعـة الأوامـر والنواهـي التواصليـة الفوقيـة الـتي توجـه مـن الحـكام إلى الرعيـة والجماهـير الشـعبية لتنفيذهـا، أو مراقبـة الآخريـن ومحاسـبتهم بشـكل يومـي، إذ يكـون مـن أخـص اهتماماتهـا إلـزام الأفـراد وإخضاعهـم وفـق آليـات متنوعـة، كالرقابـة والعقـاب. ومـن هنـا ينتـج الـصراع الجـدلي والطبقـي بـين الحاكمـين والحـكام مـن خـلال الميـل الشـعوري واللاشـعوري إلى امتـلاك السـلطة وزمـام الحكـم. وتكتسـب السّـلطة شرعيتهـا مـن خـلال التأييـد أو العقـد المتبـادل بـين الحاكـم والمحكـوم.

١٠- انظر، أنور عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ١٩٦٧، ص ٢٠١
١١- ماهر عبدالهادي، السلطة السياسية في نظرية الدولة، القاهرة، دار غريب للطباعة، ١٩٨٠، ص ٤١٩
١٢- عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج٣، بيروت، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص ٢١٥

وهنـاك أنـواع عديـدة مـن السّـلطة، ولعـل أهمهـا السـلطة السياسـية؛ إذ يرجـع تفوقهـا إلى القـوة والسـيطرة اللتـين تلتصقـان بهـا، وكذلـك انفرادهـا بوضـع القواعـد القانونيـة، وسـموها عـلى التنظيمـات القائمـة[١٣]، وهـي تتكـون مـن سـلطتين: سـلطة الدولـة وسـلطة الحاكـم. كمـا تـأتي السـلطة الدينيّـة في المرتبـة الثانيـة مـن حيـث الأهميـة، وهـي تعـني سـلطة النـص الديـني مـن جهـة، وسـلطة رجـال الديـن مـن جهـة أخـرى. وهنـاك سـلطات أخـرى كثـيرة ومتعـددة، ومنهـا الـتي يتأثـر بهـا المثقـف داخـل إطـار بحثـه كالسـلطة المعرفيّة الـتي تفرضهـا المناهـج البحثيـة المتبعـة عـلى الباحـث وتلزمـه بالانصيـاع لهـا. لكـن تبقـى السـلطة السياسـية أهـم السّـلطات، فهـي محـور لـكل التفاعـلات الخاصـة بالأنشـطة الإنسـانية، وهـي الـتي تمسـك بـكل خيـوط سـائر السـلطات الأخـرى مـن خـلال التنسـيق والتعـاون، وليـس الاخضـاع والاسـتتباع.

كمـا يتداخـل مفهـوم السـلطة السياسـيّة مـع عـدة مفاهيـم أخـرى كالحـق، والقانـون، والحريـة، والعدالـة، والمؤسسـة، والنظـام، والشرعيـة، والتراتبيـة الهرميـة والدسـتورية، والالـتزام بـكل مـا هـو رسـمي وسـياسي، وتعتمـد في التنفيـذ عـلى القـوة الماديـة والماليـة والمعنويـة. ويدخـل في نظـام السـلطة الحاكـم، سـواء أكان ملـكًا أم رئيسًـا أم أميـرًا، ثـم الحكومـة بطاقمهـا الـوزاري والأطـر التنفيذيـة مـن قمـة الهـرم السـيادي إلى أدنى مـرؤوس مـرورًا بمؤسسـات التشريـع الدسـتوري والقضـائي والبرلمـاني إلى أصغـر موظـف حكومـي وخليـة مؤسسـاتية، وهـي الجماعـة المحليـة والقيـادة.[١٤]

وفي الغالـب، يحـدث تفاعـل بـين السـلطتين الأكـثر أهميـة -السياسـيّة والدينيّـة- في أغلـب العصـور، وقـد يصـل هـذا التفاعـل بينهمـا إلى شـكل اتحـاد، وقـد يصـل إلى اسـتبعاد تـام، وقـد تحتـوي واحـدة منهمـا الأخـرى وتسـيطر عليهـا، ويرجـع ذلـك إلى موقـف السـلطة السياسـية الـتي قـد تتوافـق مـع السـلطة الدينيّـة، فتتحـد بهـا ويصبـح الحاكـم السـياسي هـو نفسـه الحاكـم الديـني. وقـد تُخضـع السـلطة السياسـية السـلطة الدينيـة خضوعًـا تامًـا كمـا هـو الحـال في الدولـة المدنيـة، وقـد يحـدث العكـس فَتُخضِـع السـلطة الدينيـة السـلطةَ السياسـيّة كمـا في نظـام الحكـم الثيوقراطـي. لكـن مـن الصعوبـة- كمـا يقـول ناصيـف نصـار- أن يصـل الإنسـان إلى وضـع ينعـدم فيـه تأثـير السياسـة في الديـن، أو الديـن في السياسـة[١٥]، فالعقيـدة تمنـح السرْعيـة للسـلطة السياسـية، وتجعلهـا واجبـة الطاعـة والـولاء[١٦]، كمـا يلعـب الديـن وظائـف مهمـة وحيويـة في اللعبـة السياسـية الداخليـة؛ فقـد كان للديـن دور مهـم في العديـد مـن التغـيرات والانقلابـات الـتي حدثـت في كثـير مـن البـلاد. وقـد اسـتُخدمت السـلطة الدينيّـة كقنـاع وغطـاء لمنظومـة مـن المصالـح المتعـددة في كل مرحلـة تاريخيـة، واسـتُخدم الديـن في تأصيـل سـلطة الحاكـم الدنيويـة، وكان الارتبـاط قويًّـا بـين الديـن وبـين الممارسـات السياسـية[١٧] عـبر تلـك العلاقـة الـتي جمعـت

١٣- ماهر عبدالهادي، السلطة السياسية في نظرية الدولة، ص٤٩

١٤- انظر، جميل حمداوي، جدلية المثقف والسلطة، مرجع سبق ذكره.

١٥- ناصيف نصار، منطق السلطة- مدخل إلى فلسفة الأمر، القاهرة، دار أمواج، ط١، ١٩٩٥، ص ١١

١٦- انظر، إبراهيم درويش، علم السياسة، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٥، ص ص ١١١-١١٢

١٧- انظر، سامية سلامر، السلطة والدولة بني المعتزلة وإخوان الصفاء، القاهرة، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠١٥، ص ١٠٠

بـين الحـكام والفقهـاء أو الحـكام والمثقفـين بشـكل عـام.

ثالثًا: أشكال العلاقة بين المثقف والسّلطة

وفي ضـوء علاقـة المثقـف بالسـلطة، تعـددت أشـكال العلاقـة بينهمـا واختلفـت، وإن سـادت تلـك الرؤيـة الـتي تنظـر إلى العلاقـة بـين المثقـف والسـلطة عـبر قسـمة ثنائيـة؛ مـا بـين المثقـف المسـتلب والمتحـدي، المؤيـد والمعـارض، المدافـع والمهاجـم، المداهـن والناصـح، المتملـق والناقـد، المسـتلب والمتمـرد. وقـد تجلـت هـذه القسـمة الثنائيـة عـبر التصنيفـات الأيديولوجيّـة لعلاقـة المثقـف بالسـلطة الـتي نظـرت إلى هذه العلاقـة من خلال علاقـة ثنائيـة فحواهـا: إمَّـا أن يكـون المثقـف مواليًـا للسـلطة، حيـث يتصالـح مـع السـلطة، ويتكيـف مـع الواقـع، ويتأقلـم مـع النظـام، ويتحـول إلى بـوق سـياسي ومحـام يدافـع عـن النظـام السـياسي الحاكـم، وعـن صاحـب السـلطة، ولـو كان طاغيًـا ظالمًـا، ويحمـل أيديولوجيـة السـلطة القائمة على شـؤون البلاد، ويوصلهـا بعـد ذلـك في خطـاب ديماغوجـي إلى الجماهـير الشـعبية دفاعًـا عنهـا وتبريـرًا لهـا قصـد أن يعطـي لهـا المشروعيـة والصلاحيـة، ويغطـي بغربالـه الفكـري والسفسـطائي عـلى أخطـاء وهفـوات الطبقـة الحاكمـة[١٨]، أو أن يكـون المثقـف منشـقًّا متمـردًا ناقـدًا للسـلطة ونظامهـا الحاكـم، يقيـم مـع السـلطة علاقـة جدليـة مبنيـة عـلى التحـدي والنقـد والنضـال المسـتميت والصمـود والـصراع مـع الحاكـم الـذي يهتـم بإخـراج المثقـف مـن دائـرة الضـوء، لكونـه يشـكل خطـرًا عـلى سـلطته وضرورة إبعـاده باسـتخدام مختلـف أسـاليب القمـع والاضطهـاد. وفي ضـوء هـذه القسـمة الثنائيـة، تعـددت تصنيفـات المثقفـين بـين: مثقـف مسـتلب ومتحـدي، أو مثقـف رجعـي ومثقـف ثـوري، أو مثقـف محافـظ ومثقـف تقدمـي، أو مثقـف سـلفي ومثقـف ليـبرالي، أو مثقـف يمـيني ومثقـف يسـاري، أو مثقـف مزيـف ومثقـف حقيقـي.

وهنـا تسـود رؤيـة عامـة فحواهـا أنَّ المثقـف في علاقتـه المثـلى مـع السـلطة هـي علاقـة التحـدي الـتي تتمثـل في النـوع الثـاني: المتحـدي، الثـوري، التقدمـي، الليـبرالي، اليسـاري، الحقيقـي، أو ذلـك المثقـف الـذي يتخنـدق -دائمًـا- عـلى يسـار السـلطة. ويسـتمر هـذا هـو التصـور للمثقـف الحـق، حـتى تتـمّ مسـاومته، فيبيـع نفسـه فيتحـول إلى يمـين السـلطة أو يشـتريها فيتمـرد، لينتهـي وجـوده جماهيريًـا في الموقـف الأول، ويسـتمر وجـوده شـعبيًا كمناضـل في الموقـف الثـاني. لكنـه في الموقـف الثـاني يبقـى أعـزلا في مقابـل قـوة غاشـمة تسـتخدم تجاهـه العنـف الغاشـم فيسـجن، أو يطـرد مـن وظيفتـه، أو يتـم تهميشـه وإقصـاؤه، أو يُنفـى، أو يجـرد مـن أسـلحته حـتى توصـد أمامـه كل الأبـواب فيفقـد فاعليتـه، حـتى تطويـه صحائـف النسـيان؛ لكنـه يسـتعيد بريقـه ولمعانـه إذا سـقطت السـلطة بفعـل الثـورات أو الانقلابـات أو التغـيرات الراديكاليـة لأنظمـة الحكـم ورجالـه.

وفي الحقيقـة، إن تصـور علاقـة المثقـف بالسـلطة عـلى هـذا النحـو في شـكل ثنـائي الأبعـاد هـو تصـور يُضَيّـق العلاقـة ويختزلهـا؛ لأنَّ الأمـر في الحقيقـة

السلطة ظاهرة عامة من ظواهر الوجود الاجتماعي، تلازم الوجود الإنساني، فحيث توجد سلطة توجد حياة مستقرة تُضبط فيها الأمور

١٨- انظر، جميل حمداوي، جدلية المثقف والسلطة، مرجع سبق ذكره

يحتمل القسمة على أكثر من وجهين؛ فعلاقة المثقف بالسلطة علاقة مركبة ومزدوجة، ولها إشكاليات من حيث مستوياتها ووجوهها المتعددة. ومن ثم بدأ النظر إليها من ناحية ثلاثية الأبعاد، حيث أضافت الرؤى الأخيرة للبعدين السابقين بُعدًا ثالثًا تمثل في المثقف المحايد، وهو ذلك المثقف الذي يلتزم الحياد والصمت، ولا يحرّك ساكنًا أو جامدًا، وإذا أفصح، فإنه يعبر عن مواضيع مجترة عفا عنها الزمن، لا علاقة لها بما يؤرق هموم الجماهير الشعبية الكادحة، فيحلق هذا المثقف في سماء الخيال والتجريد بعيدا عن الواقع ومشكلاته، ويسبح في أحلام يوتوبية واستشراف لآفاق رومانسية وردية بعيدة عما يعانيه الناس من فقر وبطالة وظلم وصراع طبقي واجتماعي وإحباط وقهر وقمع... ويصبح هذا المثقف عبارة عن مخدر أو مسكن يدغدغ عواطف الطبقات الاجتماعية الدنيا.[١٩]

وفي إطار هذا التصنيف الثلاثي، يميّز عبدالله العروي بين ثلاث صور للمثقف في علاقته بالسلطات السياسية والدينية والمعرفية: المثقف السلفي، والليبرالي، والتقني. الأول (السلفي- الشيخ) هو ذلك الذي يقول بتعارض الشرق مع الغرب، وينحاز لتراثه الشرقي على حساب دعوات العلم والحرية الغربية الزائفة. أما المثقف الذي يمثل النوع الثاني، فهو رجل السياسة الليبرالي الذي يرد الانحطاط إلى عبودية قديمة، مستلهمًا فولتير وروسو، ومستدعيًا الحجج الركيكة والبراعات الذهنية، ثم المثقف التقني الذي يرى أنَّ التقدم يتحدّد بالقوة المادية التي يتم اكتسابها بالعمل والعلم التطبيقي[٢٠]. وتصنيف العروي- في الحقيقة- رغم أنه يبدو ثلاثي الأبعاد في الظاهر، إلا أنه لا يختلف كثيرًا- مثلًا- عن تصنيف جميل حمداوي الثنائي الأبعاد الذي يرى أن المثقف نوعان: مثقف التغريب الذي يرى في الغرب مرجعًا للتقدم والازدهار، ومثقف التأصيل الذي يعتبر التراث محكًّا للحداثة ونقطة للانطلاق للسير نحو آفاق المستقبل، وذلك بالحفاظ على الهوية والذات مع الانفتاح على كل ما هو مستحدث وجديد[٢١]. ومثل هذا النقد يسري على معظم التقسيمات الثلاثية، سواء تلك التي صنفت المثقف على أساس طبقي ففرقت بين مثقف الطبقة العليا، والطبقة الوسطى، والطبقة الدنيا، أو مثقف حالم، ومثقف متصالح، ومثقف إيجابي؛ إذ إنَّها جميعًا تدور- إذا أردنا تحديد علاقاتها مع السلطة- في فلك التقسيم الثلاثي (مستلب- محايد- معاد)؛ إذ يكون مثقف الطبقة العليا/ المتصالح هو المثقف الموالي للسلطة، كما يكون مثقف الطبقة الوسطى/ الحالم هو المثقف المحايد، ومثقف الطبقة الدنيا/ الإيجابي هو المعادي للسلطة الباحث عن الحق المتصدي للاضطهاد والفساد.

وفي الحقيقة، تصرّ هذه التصانيف للمثقف في علاقته بالسلطة إصرارًا غريبًا على تحجيم الدور الفعال للمثقف وإبعاده عن الساحة الواقعية ووضعه في موضع حرج باستمرار؛ فهو إمّا موالٍ للسلطة لا يبحث إلا عن

ينظر إلى العلاقة بين المثقف والسلطة عبر قسمة ثنائية؛ ما بين المثقف المستلب والمتحدي، المؤيد والمعارض، المدافع والمهاجم، المداهن والناصح، المتملق والناقد، المستلب والمتمرد

١٩- انظر، جميل حمداوي، جدلية المثقف والسلطة، مرجع سبق ذكره.

٢٠- انظر، عبدالله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥، ص ٣٩-٤٨، وانظر أيضًا، خالد زيادة، الكاتب والسلطان من الفقيه إلى المثقف، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب- مكتبة الأسرة، ٢٠١٧، ص٢٦١

٢١- انظر، جميل حمداوي، جدلية المثقف والسلطة، مرجع سبق ذكره

مصالحه الشخصيّة عبر الدفاع عن مصالح السلطة الحاكمة إيديولوجيًا وديماغوجيا، وهذا يضعه موضع الخيانة والانتهازية والوصولية والتملق، وهو الأمر الذي لا يليق به قطعًا. وإمّا يجعله في مواجهة وصراع نضالي مع السلطة، الأمر الذي ينتهي بسجنه أو نفيه أو تصفيته معنويًا وجسديًا، وهو هنا أيضًا لا يفيد مجتمعه ولا يؤدي دوره المنوط به، بل يضعه بسهولة في مرمى التشويه الإيديولوجي، ويسهل اتهامه بالعمالة والخيانة والإلحاد.. إلى آخر التهم الجاهزة. والأمر لا يختلف كثيرًا مع النوع الثالث الذي يعيش في برجه العاجي ويصدر أحكامًا مطلقة في الفضاء الطلق.

إذن كل هذه التقسيمات تغفل عن ذاك الدور الأمثل الذي يجب أن تكون عليه علاقة المثقف بالسلطة، وهي علاقة منتجة لا يعادي فيها المثقف السلطة ولا يواليها ولا يحايدها، وإنَّما يتوخى مصالح الطرفين: الحاكم/ السلطان/ الرئيس/ الملك/ الأمير من ناحية، ومصالح الرعية/ الأمة/الشعب/ الجماهير من ناحية أخرى. ولا مانع في هذه العلاقة أن يتقرب المثقف من السلطة كي يحظى بمكانة مرموقة يستطيع أن يخدم أمته من خلالها. وهذا هو الوضع الذي أكد عليه العلامة ابن خلدون(١٣٣٢-١٤٠٦م) الذي لم يحدد وظيفة المثقف، وإنما ربطها بالسلطة، وحدد دوره الفعال في المسافة التي تربطه أو تفصله عن السلطان، ولذلك نجد ابن خلدون يسخر من المثقف المستقل عن السلطة الذي لا يجد من يطلب منه العلم أو النصيحة، وفي ذلك يقول عن مقربة المثقفين من السلطة: «فيكون أرباب القلم في هذه الحالة أوسع جاهًا وأعلى رتبة، وأعلم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلسًا وأكثر إليه ترددًا، وفي خلواته نجيًا؛ لأنه حينئذ آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه والنظر إلى أعطافه، وتثقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله»[٢٢]. ولا شك أن تجربة ابن خلدون الذاتية كانت أصدق دليل على أقواله؛ حيث عاش في كنف السلطة، سواء لدى أبي عنان المريني سلطان فاس في المغرب، أو عند السلطان أبي العباس في تونس، أو عندما حل ضيفًا على السلطان الظاهر برقوق في مصر، وكيف أنه نجح في أداء دوره المنوط به كمثقف على خير وجه.

ولذلك، فإن تلك الصورة لعلاقة المثقف بالسلطة هي علاقة منتجة ومؤثرة يصبح فيها المثقف دائم النصح للحاكم بما فيه خير الشعوب ومصالحها؛ فالمثقف هنا مهموم بقضايا أمته ومشكلات وطنه، يضع مصالح الأمة وطموحاتها دائمًا نصب عينيه، وهو بما يمتلك من علوم ومعارف، وبما أوتي من ملكات إبداعية ورؤى استشرافية، يستطيع أن يحدد المشكلات تحديدًا دقيقا ويعرض الحلول والبدائل الممكنة، ومن ثم يوجه النصح والمشورة إلى الحكام، ليضع أيديهم على كل ما يحقق لشعوبهم الأمن الأمان والرخاء والتقدم والرقي والرفاهية.

والجدير بالذكر أن تاريخنا العربي والإسلامي يزخر بالعديد من أمثال هؤلاء المثقفين؛ الذين وضعوا مصالح الأمم والشعوب نصب أعينهم وجعلوها شغلهم الشاغل فعملوا - وهم في معية السلطان

المثقف في علاقته المثلى مع السلطة هي علاقة التحدي التي تتمثل في النوع الثاني: المتحدي، الثوري، التقدمي، الليبرالي، اليساري، الحقيقي، أو ذلك المثقف الذي يتخندق – دائمًا– على يسار السلطة

٢٢- انظر، ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار القلم، الفصل الخامس والثلاثون، ص ٢٥٧

وتحت رعايته- إلى تحقيقها عبر كتابات متعددة تضمنت نصائح، ومواعظ، ووصايا، تهدف جميعها إلى إرشاد الحاكم في حكم الرعية وتبصيره بأمور الدولة وآداب السلوك والمعاملات القائمة على العدل والهداية وحسن السياسة. وقد تعددت الكتابات التي كتبها المثقفون المسلمون إلى الملوك والأمراء والحكام، والتي أُطلق عليها «الآداب السلطانية». فإلى جانب ابن خلدون، يمكننا أن نشير إلى الإمام أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) الذي كتب رائعته «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»[٢٣]، إلى السلطان السلجوقي محمد ابن ملكشاه (ت ٥١١هـ). كما كتب الإمام أبو الحسن الماوردي (٣٩٨-٤٥٠هـ) «نصيحة الملوك» بناء على طلب الخليفة القادر بالله، المتوفي ٤٢٢هـ.

ولا يحسبن أحد أنَّ كاتب هذه السطور يبحث عن ملاذٍ آمن للمثقف في أيامنا هذه، فإنَّ من يعتقد ذلك، فإنه لا يقف على المعنى العميق والتاريخي لهذا الوضع للمثقف، فمخطئ من يعتقد أن المثقف في إطار ذلك الوضع يتمتع بالأمان الكامل؛ لأن التاريخ يُكذِّب ذلك؛ إذ أرسل ابن المقفع رسالة إلى أبي جعفر المنصور مؤسس الدولة العباسية يخبره فيها بضرورة أن يُحسن اختيار معاونيه، ثم صنَّف له كتاب «الأدب الكبير» الذي أورد فيه أقوال السابقين في آداب السلطان والحاكم، وهو الأمر الذي لم يستسيغه المنصور حينذاك وعدّه تطاولًا لا يليق، فعاقب ابن المقفع شر العقاب؛ إذ أمر بتقطيع أطرافه قطعة قطعة، ثم تشوى على النار أمام عيني صاحبها ثم يأكلها حتى يموت!

إذن فمهمة المثقف في هذه الصورة الرابعة ليست سهلة يسيرة، أو آمنة كما قد يعتقد البعض، بل إنَّه قد يتم في إطارها التنكيل بالمثقف، إن خانه التعبير أو خانه تحيين الوقت أو الزمان أو الحالة المزاجية المناسبة، فيكلفه ذلك حياته. ولم يكن ابن المقفع هو المثقف الوحيد الذي ناله تنكيل الحاكم، وإنما يشاركه في ذلك الكثير ممن عاشوا في كنف الملوك والحكام، وحاولوا نصح الحاكم بما فيه خير الحاكم والرعية، لكنهم لم ينجحوا في اختيار الظروف والأحايين المناسبة لذلك، ومنهم أبي إسحق الكندي- فيلسوف العرب- الذي كتب «رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، وكيف غضب عليه الحاكم بعد ذلك وأمر بجلده. ومنهم أيضًا ابن رشد الحفيد -آخر فلاسفة العرب- الذي استعان به الحاكم في البداية ليشرح له فلسفة أرسطو، ورغم ذلك تعرض ابن رشد لنكبته الشهيرة؛ حيث نُفي إلى جزيرة اليسانة، وأُحرقت كتبه أمام الجميع. وهذه مجرد أمثلة لنماذج متعددة ينوء هنا الإطار بحصرها.

ومع ذلك، تبقى هذه العلاقة هي الشكل الأمثل لعلاقة المثقف بالسلطة، وخاصة في تلك البلاد والأقطار التي لم تصل بعد إلى الممارسة الصحيحة للنظام الديمقراطي الذي يمكّن المثقف من أن يتحرر من كافة القيود السياسية والاجتماعية وينطلق نحو الإبداع والإنتاج ونشر الثقافة والمعرفة، حيث إن السلطة السياسية في ظل الدولة الاستبدادية تحاول وباستمرار قهر وإخضاع المثقف وتأطير الثقافة وفق عقيدتها السياسية

تغفل التقسيمات التي أعطيت للمثقف عن ذاك الدور الأمثل الذي يجب أن تكون عليه علاقة المثقف بالسلطة، وهي علاقة منتجة لا يعادي فيها المثقف السلطة ولا يواليها ولا يحايدها

٢٣- انظر، الغزالي، نصيحة الملوك، تقديم عبدالحميد حمدان، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠

والفكريـة، وإنتـاج نـوع مـن الفكـر الواحـد والتصـور الواحـد، وتعمـل عـلى تعميـة الجماهـير والاسـتفادة مـن الجهـل الشـعبي. ولذلـك، فهـي لا تُبقـي إلا عـلى المثقـف التابـع الـذي يـروج لفكـرة الاسـتبداد، وإشـاعة التخلـف وإبـراز دور (القائـد الملهـم) و(القائـد الـضرورة). أمّـا في الـدول الراسـخة ديمقراطيًـا، فـإنَّ العلاقـة بـين المثقـف والسـياسي قـد تـم حسـمها بشـكلها التاريخـي والمـدني بوصفهمـا مواطنـين في ظـل دولـة متحـضرة، دولـة قيـم مدنيَّـة عملـت عـلى إنتـاج شراكـة حقيقيـة بـين المثقـف ورجـل الدولـة السـياسي، وأدى ذلك إلى أن تتحـرر العلاقـة بـين المثقـف والسـياسي مـن علاقـة التضـاد والاختـلاف إلى علاقـة التفاعـل والحـوار الخـلاق.[٢٤]

خاتمة

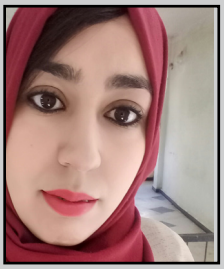
ممـا تقـدم، يتضـح لنـا أنَّ هـذه العلاقـة (المثقـف القريـب مـن السـلطة المهمـوم بقضايـا أمتـه وهمومهـا)، والـتي تمثـل الشـكل الرابـع بـين أشـكال العلاقـة الممكنـة بـين المثقـف والسـلطة تتجـاوز نقائـص ومثالـب الأشـكال الثلاثـة لعلاقـة المثقـف بالسـلطة مُؤكِـدةً- في الوقـت ذاتـه- عـلى أهميـة دور المثقـف في إرشـاد السـلطة إلى مـا فيـه خـير البـلاد والعبـاد. كمـا تُيـسر- مـن ناحيـة ثانيـة- مهمـة الساسـة في الاهتـداء بنـور الفكـر والثقافـة، والتفاعـل مـع المثقفـين والاسـتفادة مـن معارفهـم بقضايـا التاريـخ والسياسـة والقانـون دون أن يضطرهـم وضـع المعـاداة (الشـكل الأول) إلى تجاهلهـم والتنكيـل بهـم، أو أن يضطرهـم وضـع المـوالاة (الشـكل الثـاني) إلى أن يُضحـي المثقفـون بالمبـدأ والحقيقـة في سـبيل المصالـح الخاصـة، فيـبرروا ممارسـة العنـف والقهـر الاجتماعـي والاسـتغلال الاقتصـادي والتعسـف السـياسي في إفقـار الجماهـير وتجهيلهـا، أو أن يضطرهـم وضـع الحيـاد (الشـكل الثالـث) الـذي يمثلـه المثقـف الرومانـسي الحالـم إلى العيـش في الأبـراج العاجيـة بعيـدًا عـن قضايـا المجتمعـات الـتي قـد يعالجهـا هـذا المثقـف بسـطحية ورمزيـة غامضـة مـن أجـل ضمـان عـدم الصـدام مـع السـلطة.

كمـا أنَّ هـذا الشـكل الرابـع الـذي نـراه الشـكل الأمثـل، سـيتيح للمثقـف أن يـؤدي رسـالته عـلى الوجـه الأفضـل؛ إذ سـيوفر لـه ظـروف اجتماعيـة وثقافيـة وسياسـية تتيـح لـه الكتابـة والتفكـير والإنتـاج والإبـداع، كمـا سـيمنحه فرصـة كاملـة لتأمـل أحـوال مجتمعـه ومعرفـة مشـكلاته وهمومـه، ومـن ثـمَّ يتمكـن مـن تحليلهـا وتفكيكهـا ومعرفـة سُـبل حلهـا وطرائـق معالجتهـا، ووضـع هـذه الحلـول وتلـك المعالجـات مباشرة في حـيز التنفيـذ الفعـلي مـن خـلال السـلطة السياسـية الـتي ترعـى هـذا المثقـف وتثـق في إخلاصـه وتفانيـه مـن أجـل خدمـة الجميـع، سـواء الحاكـم أو الرعيـة.

إنَّ العلاقة بين المثقف والسياسي قد تم حسمها بشكلها التاريخي والمدني بوصفهما مواطنين في ظل دولة متحضرة، دولة قيم مدنيَّة عملت على إنتاج شراكة حقيقية بين المثقف ورجل الدولة السياسي

٢٤- انظر، صباح جاسم جبر، جدلية العلاقة بني المثقف والسياسى السلطوي، على الرابط الإلكترونى:
https://www.iraqicp.com/index.php/sections/platform/٢٣-٤٣-١٩-٢٢-٠٩-٢٠١٨-١٠٥٦٥

تداعيات انتشار التطرف الديني عبر شبكات التواصل الاجتماعي على المجتمعات العربية



بقلم: عمّارة عمروس

باحثة جزائرية في الشؤون الأمنية والاستراتيجية

تطورت وسائل الإعلام والتواصل عبر العصور، لتَعرف تحولات نوعية وثورة كبيرة في عصر التطور التقني والمعلوماتي، فأصبح نشرُ المعلومة والتواصلُ بين الأفراد في إطار التفاعل معها أكثرَ سهولة. ولم تكن المجتمعات العربية بمعزل عن ذلك، إذ ارتفعت تدريجيا نسبةُ الاعتماد على الفضاء الرقمي فيها. وكان لظهور شبكات التواصل الاجتماعي عبر الإنترنت أثرٌ كبير في الواقع الاجتماعي والسياسي للفرد العربي، فقد أفرزت هذه الشبكات تناقضات عديدة، تراوحت بين سهولة التزوُّد بالمعلومة وحرية التعبير، والاستخدام السيء لهذه الوسائط من ناحية أخرى، ومن ذلك استغلالُها في نشر التطرف الديني والكراهية بين أفراد المجتمع.

يُعدّ التطرف الديني في المجتمعات العربية من الظواهر القديمة- المتجددة، ومن التهديدات التي تمسّ بشكل أو بآخر استقرار هذه المجتمعات وأمنها على كافة الأصعدة. والمتابع لتاريخ الظاهرة في المنطقة العربية يجد بأنها أفرزت أزمات كبرى وتداعيات كثيرة، كذلك الحال في الفترة المعاصرة وبالأخص مع التطور التقني الهائل والاستخدام المتنامي لشبكات التواصل الاجتماعي. يتناول هذا المقال جانبا من تداعيات انتشار التطرف الديني عبر شبكات التواصل الاجتماعي على المجتمعات العربية، خاصة في ظل ما عرفته المنطقة العربية خلال العقد الأخير تقريبا من انتشار سريع للتطرف العنيف والإرهاب، بشكل تضمّن مختلف أنماط الوحشية من خلال تنظيم «داعش» الإرهابي واستراتيجيته؛ فما هي أبرز تلك التداعيات بالنسبة إلى المجتمعات العربية؟

يمكن التعرف على أبرز تداعيات انتشار التطرف الديني من خلال شبكات التواصل الاجتماعي والوسائط الإلكترونية على المجتمعات العربية من خلال العناصر الآتية:

الاستقطاب الفكري للأفراد:

من خلال استقطاب التعاطف مع الجماعات المتطرفة والتنظيمات الإرهابية مع أن أفعالها غير مشروعة، «وقد تنوعت عملية الاستقطاب عبر فيسبوك وتويتر وشبكة ويب للتواصل الاجتماعي. ويتم عبر الصورة الموظفة التي تُقدَّم عن الإسلام والجهاد للإيحاء للشباب والفتيات بوجود فرصة للتحرر، والانخراط في عمل ثوري مثالي وعالمي يبعدهم عن شبح التهميش والانحراف والجنوح[١].

ولا تتوقف الجماعات المتطرفة عن استغلال الجانب الديني لدى الأفراد، من حيث اللعب على متغيرات الهوية ومشاعر الظلم والجهل بالدين، مما قد لا يتوقف عند استقطابهم فكريا، وإنما يؤدي إلى ممارسة العنف والإرهاب[٢]. كما أسهم ذلك في نموّ الولاء لفواعل من غير الدولة، مع أن تنظيم «داعش» مثلا سمّى نفسه بالدولة الإسلامية في تعبير عن القطيعة مع الأنظمة العربية والدولة القُطرية في المنطقة، فقدّم نفسه كمدافع عن قضية سنية عادلة، وعن الهوية السنية، فتمكّن من استقطاب مناصرين ومتعاطفين كُثر من خلال الدور الذي لعبه الإعلام الجهادي عبر الوسائط الاجتماعية.

انتشار الطائفية في المجتمعات العربية:

ففي مقابل استقطاب الأفراد فكريا، انتشر التطرف الديني القائم على الطائفية في المجتمعات العربية بصورة قد تكون غير مسبوقة إذا ما قُورنَت بفترة ما عرف بـ «الجهاد الأفغاني» خلال الثمانينيات. ومع ذلك، فهي تتشابه والفترة التي أعقبت إسقاط نظام «صدام حسين» والحرب على العراق سنة ٢٠٠٣، إذ انتشرت النزعة الطائفية بين السنة والشيعة، وتم تنفيذ العديد من الأعمال الإرهابية على يد تنظيم «الزرقاوي»، انطلاقا من أُسس طائفية وإثنية.

ظاهرة المقاتلين الإرهابيين الأجانب:

أسهم الترويج للفكر المتطرف دينيا عبر الشبكة العنكبوتية ومواقع التواصل الاجتماعي، بشكل كبير، في انتشاره وتوسُّع حدوده الجغرافية، بالأخص مع تجنيد آلاف المقاتلين العرب والأجانب (المقاتلون الإرهابيون الأجانب Foreign Terrorists Fighters)[٣] في صفوف التنظيمات

الصورة الموظفة التي تُقدَّم عن الإسلام والجهاد في استقطاب الشباب عبر وسائل التواصل الاجتماعي، توحي للشباب بوجود فرصة للتحرر، والانخراط في عمل ثوري مثالي وعالمي يبعدهم عن شبح التهميش والانحراف والجنوح

١- محسن بن عيسى، الإرهاب من العنف السياسي إلى التهديد الاستراتيجي. ط١ (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠١٨)، ص١١٧

٢- سانام اندرليني، وآخرون، "التعليم والهوية ومنع التطرف: من منع التطرف العنيف إلى تعزيز السلام والصمود والمساواة في الحقوق والتعددية"، مذكرة حول السياسات والتطبيق العملي لإعلام الاستراتيجيات الوطنية المعنية بمنع التطرف العنيف وتعزيز السلام المستدام، شبكة المجتمع المدني الدولي (ICAN)، (خريف ٢٠١٧)، ص٨

٣- ظاهرة المقاتلين الإرهابيين الأجانب ليست جديدة، وفي تاريخ المنطقة العربية المعاصر يمكن إرجاعها إلى مرحلة الجهاد -كما سُميت- على أرض أفغانستان منذ بداية الثمانينيات، بحيث عرفت المرحلة تجنيدا لآلاف المقاتلين من العرب والأجانب. والمقاتل الأجنبي هو من يحمل جنسية غير جنسية البلد الذي تنقل إليه في وقت الحرب الأهلية والصراع المسلح، وفي حالة تنظيم "داعش" أمكن إطلاق هذا الوصف على الأفراد الذين قدموا من دول أجنبية من أوروبا

الإرهابيـة في الـشرق الأوسـط وشـمال إفريقيـا، وأبرزهـا تنظيـم «داعـش» الإرهـابي الـذي تمكّـن مـن اسـتحداث فـروع لـه في مختلـف أرجـاء المنطقـة العربيـة منـذ نشـأته، واسـتفاد بشـكل كبـير مـن مواقـع التواصـل الاجتماعي. وذكـرت بعـض المراجـع بـأن تنظيـم «داعـش» كان يدفـع رواتـب لأنصـاره تصـل إلى مبلـغ ١٠ آلاف دولار للفـرد الواحـد، في مقابـل تجنيـد الأفـراد، وذلـك باسـتخدام الوسـائط الإلكترونيـة مـن مواقـع وشـبكات التواصـل الاجتماعـي والشـبكات غـير الرسـمية الـتي تجمـع الأقـارب والأصدقـاء، كمـا يرتفـع المبلـغ المقـدَّم إذا كان المجنَّـد مختصـا في علـم الكمبيوتـر أو طبيبـا، أو مـن أصحـاب الشـهادات الجامعيـة العليـا[٤]. وقُـدّر تعـداد المنخرطـين مـن بعـض الـدول العربيـة كمـا يـلي: حـوالي ٣٠٠٠ فـرد مـن تونـس، ٢٥٠٠ مـن العربيـة السـعودية، ١٥٠٠ مـن الأردن، وغيرهـا مـن الـدول العربيـة والأجنبية، ليتجـاوز العـدد الإجمـالي ٢٢ ألفـا بحلـول ٢٠١٥ حسـب بعـض التقاريـر[٥].

ظاهرة الذئاب المنفردة:

انتـشرت ظاهـرة «الذئـب المنفـرد» كإحـدى ملامـح الإرهـاب الجديـد في العـصر الحـالي، أو كمـا سـمّاه الباحـث في شـؤون التطـرف والإرهـاب «مـارك سـيجمان» Marc Sageman (وهـو أيضـا مسـؤول عمليـات سـابقا بالمخابـرات الأمريكيـة CIA في أفغانسـتان نهايـة الثمانينيـات): «الجهـاد بـدون قيـادة» Leaderless Jihad، للتعبـير عـن الإرهـاب الـذي يمارسـه الأفـراد بعـد تأثرهـم بمـا يتـم الترويـج لـه مـن أيديولوجيـا عـبر الشـبكة العنكبوتيـة، فيمكنهـم القيـام بأعمـال إرهابيـة بتمويـل فـردي أو مـن خـلال تشـكيل شـبكة صغـيرة مـن بضعـة أفـراد، دون أن تكـون لهـم صلـة مبـاشرة بالتنظيمـات الإرهابيـة في معاقلهـا المحوريـة، وهـذا النـوع الجديـد مـن الإرهـاب هـو شـديد الخطـورة عـلى أمـن المجتمعـات[٦].

ارتفاع معدل الجرائم الإرهابية المستحدَثة، المعتمدة على شبكة الإنترنت:

سـمح الترويـج للأفـكار الدينيـة المتطرفـة، القائمـة عـلى فكـرة التكفـير والقتـل والإرهـاب، مـن خـلال الوسـائط الاجتماعيـة، بتعزيـز ظاهـرة «الإرهـاب الرقمـي»[٧] والجرائـم الإلكترونيـة في الـدول العربيـة، نتيجـة

وآسيا والولايات المتحدة، كما أمكن إطلاقُه على الأفراد من دول عربية أخرى غير سوريا والعراق، فهم أجانب (غير مواطنين) بالنسبة إلى الدول المضيفة (المستقبلة).

٤- مولود ولد يوسف، "الإرهاب الإلكتروني والطرق الحديثة لتكوين التنظيمات الجهادية عبر شبكة الإنترنت"، مجلة الدراسات القانونية، العدد ٠٢، (د. س. ن)، ص. ٩

0- Charles Lister, «Returning foreign fighters: Criminalization or reintegration?», Brookings center, (August ٢٠١٥), p.٠١

٦- عرفت دول أوروبية عديدة خلال السنوات الأخيرة أعمالا إرهابية قامت بها ذئاب منفردة، وهو ما جعل الحكومات الأوروبية تراجع وتتشدد في استراتيجياتها الأمنية لمكافحة التطرف العنيف من خلال استحداث آليات جديدة شملت سياسات واقية من هذه الظاهرة، وأخرى لمكافحة تداعيات ظاهرة عودة المقاتلين الأجانب إلى دولهم الأصلية بعد الحرب على "داعش".

٧-يمكن تسميته أيضا: الإرهاب الشبَكي، الإلكتروني أو السيبراني، وهو مفهوم يشير إلى نوع جديد من الإرهاب بات يُمارَس عن طريق شبكة الإنترنت والوسائط الإلكترونية، ويمكن في إطاره أيضا إدراج نشر التطرف الديني بمختلف أشكاله. أول من استخدم المفهوم هو "باري كولين" Barry Collin منتصف التسعينيات، ليصف الأعمال الإجرامية الممارَسة

الاستخدام الواسع لشبكة الإنترنت واعتماد الجماعات المتطرفة في خطابها «الشبَكي» على لغة الإقناع والترغيب والترهيب أحيانا. واهتمت التقارير الأممية بدور شبكات التواصل الاجتماعي في نشر التطرف وتجنيد الأفراد، ففي رسالة موجهة إلى مجلس الأمن مطلع العام ٢٠١٥، تضمنت تقريرا مفصلا حول حلقة دراسية للمدّعين العامين بشأن تقديم الإرهابيين إلى العدالة (التي انعقدت في مدينة فاليتا خلال الفترة: ١٥-١٧ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٤)، «درس المشاركون مدى القبول في المحكمة للأدلة على التجنيد الذي يتم عن طريق الإنترنت ومدى ثقل هذه الأدلة. وتم الاتفاق على أن المواد المنشورة على الفيسبوك وحدَها قد لا تكفي للمحاكمة، ولكن يمكن أن تكون أدلة مهمة تُظهر انعقاد النية»[٨]، بما يؤكد الخطورة المتنامية لاستغلال الشبكات الاجتماعية لأغراض إرهابية.

دور الوسائط الاجتماعية في تمويل الإرهاب:

نجحت الجماعات والتنظيمات الإرهابية في إيجاد مصدر آخر لتمويل الأعمال الإرهابية في المنطقة العربية، اعتمادا على الوسائط الاجتماعية. فمن المعلوم أن مصادر تمويل الجماعات والتنظيمات الإرهابية في المنطقة تنوعت بين إيرادات جمعيات تتخفى تحت مظلة العمل الخيري، وتبرعات الأعضاء والمناصرين تحت تأثير استقطابهم أيديولوجيًّا وعاطفيا عبر مواقع التواصل الاجتماعي (فيسبوك وتويتر)، بالإضافة إلى دور الجريمة المنظمة والاتجار بالسلاح في جلب مداخيل كثيرة لتلك التنظيمات. بالتالي، يمكن اعتبار حملات جمع التبرعات لصالح التنظيمات الإرهابية من بين المصادر الخارجية للتمويل، وهو ما عرفته تنظيمات أخرى عبر عقود مثل تنظيم القاعدة.

نشأة جيل جديد من المتطرفين في المنطقة العربية:

تم تشكيل جيل جديد من المتطرفين «العنيفين»[٩] الذين تأثروا بشكل كبير بالصورة والصوت والأيديولوجيا قبل التحاقهم بمعاقل

سمح الترويج للأفكار الدينية المتطرفة، القائمة على فكرة التكفير والقتل والإرهاب، من خلال الوسائط الاجتماعية، بتعزيز ظاهرة «الإرهاب الرقمي» والجرائم الإلكترونية في الدول العربية

عبر العالم الافتراضي، والتي يكون لها في الغالب نفس الأثر المادي التخريبي لتلك الممارسة في الواقع، ولكن الإرهاب الإلكتروني في العموم لا يحظى بإجماع حول تعريفه.
راجع، على سبيل المثال لا الحصر:

«Le Cyber terrorisme: définition (s) et enjeux»,

www.ira-nantes.gouv.fr/seminaire/cyberterrorisme/i-le-cyberterrorisme-definitions-et-enjeux/, ١٢ Avril ٢٠١٩

٨- تقرير الحلقة الدراسية السادسة للمدّعين العامين بشأن تقديم الإرهابيين إلى العدالة، التي عُقدت في فاليتا ما بين ١٥ و١٧ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٤، رسالة مؤرخة في ١٨ شباط/فبراير ٢٠١٥، موجهة إلى رئيس مجلس الأمن من رئيسة لجنة مجلس الأمن المنشأة عملا بالقرار ١٣٧٣ (٢٠٠١) بشأن مكافحة الإرهاب، ص١٢

٩ تجدر الإشارة هنا إلى أن استخدام مصطلح "التطرف العنيف" Violent extrémis والذي يشار إليه اختصارا في الأبحاث الغربية والتقارير الدولية ب: VE، انتشر عقب انعقاد القمة الدولية لمكافحة التطرف العنيف بواشنطن (شباط/فبراير ٢٠١٥)، عندما فضلت إدارة الرئيس السابق "باراك أوباما" استخدامه بدلا من تعبير "التطرف الإسلامي" بحيث عبّر خلال القمة قائلا: "لسنا في حرب مع الإسلام، ولكن مع أولئك الذين يشوهون صورته". بالتالي، فإن التطرف العنيف يشمل مختلف أشكال التطرف (ليس الديني فقط) القائمة على ممارسة العنف والإرهاب، مع أن الواقع يثبت الاستخدام الفضفاض والمنحاز غالبا لمثل هذه المفاهيم والمصطلحات. من جهة أخرى، يشير التطرف العنيف إلى استراتيجية أكثر مرونة في التعاطي مع هذه الظواهر، من خلال الجمع بين السياسات الأمنية والتدابير الوقائية في التصدي لها.

القتال في سوريا والعراق، ثم تعزيز ذلك بعد انخراطهم في صفوف التنظيمات الإرهابية، وتلقّيهم تدريبات قتالية خاصة. وما ميّز هذا الجيل هو الإيمان العميق بالأفكار الدينية المتطرفة وبالعمل الإرهابي (المتوحش) المستهدف للمخالفين من المسلمين، المرتدّين أو المذاهب الدينية الأخرى (البُعد الطائفي).

ارتفاع معدل الأعمال الإرهابية وتكلفة الإرهاب في الدول العربية:

ارتفعت وتيرة العمل الإرهابي في المنطقة، وكانت له تداعيات له على قطاع السياحة في عدد من الدول العربية، مثل مصر وتونس؛ فقد شكّلت أحداث عديدة كتفجير «الأقصر» في مصر و«متحف الباردو» في تونس – على سبيل المثال، لا الحصر- ضربة قاسية للسياحة في كلا البلدين، حيث تراجع عدد السياح الأجانب نتيجة حالة الهلع وعدم الاستقرار الأمني والمجتمعي، وبالتالي تراجعت مداخيل الاقتصاد الوطني من النشاط السياحي. وامتدت تكلفة الأعمال الإرهابية، لتشمل المنشآت الاقتصادية المختلفة في الدول التي عرفت موجة من الحراك خلال العقد الأخير، إذ تم استغلال حالات الانفلات الأمني وفراغات السلطة لتنفيذ أعمال وهجومات إرهابية.

أصبحت المنطقة العربية إذًن، أمام تحديات حقيقية بنمط ووتيرة جديدين، كل ذلك بات يفرض على الدول العربية بوجه التحديد استراتيجية موسعة لمكافحة التطرف والإرهاب، اعتمادا على سياسات وقائية مرنة تتواكب ونوعية التهديد الأمني العابر للحدود الواقعية والافتراضية في زمن العولمة، وتحمي الأفراد من تداعيات الاستخدام السيء لشبكات التواصل الاجتماعي. في ظل ذلك، أصبح من الواقعي والضروري أن نقول بأن الإنترنت عامل محوري في انتشار التطرف الديني في المجتمعات العربية، وبالتالي توسُّع النطاق الجغرافي لهذه الظاهرة الخطيرة التي انعكست سلبا على أمن المجتمعات واستقرار العلاقات داخل المجتمع الواحد. وقد عبّرت تداعيات الترويج وانتشار التطرف الديني عبر شبكات التواصل الاجتماعي خلال السنوات الأخيرة على المجتمعات العربية عن حجم التهديد العابر للحدود الوطنية، وعن حجم التهديد المتصل أساسا بالتطرف الديني.

كل ذلك أتى نتيجة التحول في مفهوم القوة من خلال تطور تكنولوجيا الإعلام والاتصال المتمثلة في الفضاء الرقمي وشبكات التواصل الاجتماعي، حتى صارت هذه القوة تُفهم بصورتين مختلفتين ومتقابلتين في آن واحد: القوة القائمة على اقتصاد المعرفة وامتلاك التكنولوجيا الرقمية، مما يسمح للدول العربية بتجاوز الفجوة الرقمية مع العالم المتقدم وفرض الذات. أما الجانب المقابل من القوة، فيتمثل في القتال «بالمعلومات، لأجل المعلومات وضد المعلومات» على حد تعبير «توفلر» Alvin Toffler، حيث أصبح الإعلام الجديد من خلال الوسائط الإلكترونية عاملَ إضعاف وتأثير غير مسبوق تمارسه

لا يمكن الجزم بالقضاء على الإرهاب لمجرد إنهاء أو انتهاء الحروب والنزاعات الداخلية، إذ يظل من المحتمَل أن ينشأ من جديد أو يتطور في صور أخرى مستغلا بيئة المظالم وعدم الاستقرار

جماعـات وتنظيمـات مـن غـير الدولـة، عـلى شـاكلة التنظيمـات المتطرفـة والإرهابيـة في المنطقـة العربيـة.

ويجـب التأكيـد أن التطـرف الديـني، وخاصـة العنيـف، لا يمكـن الجـزم بالقضـاء عليـه لمجـرد إنهـاء أو انتهاء الحـروب والنزاعـات الداخليـة، إذ يظل مـن المحتمَـل أن ينشـأ مـن جديـد أو يتطـور في صـور أخـرى مسـتغلا بيئـة المظالـم وعـدم الاسـتقرار، لذلـك تبقـى تدابـير الوقايـة منـه ضروريـة[١٠]، وهـذا يقـع عـلى عاتـق الحكومـات ومختلـف المؤسسـات في الدولـة.

الخاتمة:

أفـرز انتشـار التطـرف الديـني مـن خـلال شـبكات التواصـل الاجتماعـي تداعيـات سـلبية عـلى اسـتقرار المجتمعـات العربيـة، إذ ارتفـع أعـداد الأفراد المجنديـن في صفـوف التنظيمـات الإرهابيـة بشـكل غـير مسـبوق خـلال فـترة زمنيـة محـدودة، حيـث لعبـت الشـبكات الاجتماعيـة دورا كبـيرا في ذلـك. كمـا زادت حـدّة الفـتن بـين الطوائـف والمذاهـب الدينيـة المختلفـة نتيجـة اعتمـاد الخطابـات الإعلاميـة المتطرفـة، القائمـة عـلى نبـذ وتكفـير الآخـر وتشـويه صورتـه، وارتفـع معـدل الأعمـال الإرهابيـة بصـورة كبـيرة.

بالتـالي، فقـد أصبـح للفضـاء الإلكـتروني وشـبكات التواصـل الاجتماعـي تأثـير كبـير ودور يتنامـى في واقـع المجتمعـات العربيـة، حـتى أصبحـت حرية الـرأي والتعبـير مـن خـلال هـذه المنصـات الافتراضيـة مَدعـاةً للقلـق، إذا مـا تحولـت إلى توظيفهـا كذريعـة للترويـج لأفـكار دينيـة متطرفـة لا تعكـس قيـم المجتمعـات العربيـة المسـلمة. صحيـح أن الحـد الفاصـل بـين حريـة التعبـير والـرأي ونـشر التطـرف الديـني في المجتمـع عـادةً مـا يصعـب الفصـل بينهمـا، إذ يتـم تبريـر الترويـج لخطـاب الكراهيـة والعنـف والقتـل والترويـع والطائفيـة تحـت مـبرر عدالـة القضيـة، لكـن في ظـل التداعيـات الخطـيرة الـتي أصبحـت تشـمل مختلـف المسـتويات والفئـات العمريـة في المجتمعـات العربيـة، تحـت التأثـير والانتشـار الواسـع للشـبكة العنكبوتيـة، أصبـح مـن الـضروري أن يتـم التعاطـي مـع اسـتخدام الفضـاء الافـتراضي بحـذر شـديد.

أفرز انتشار التطرف الديني من خلال شبكات التواصل الاجتماعي تداعيات سلبية على استقرار المجتمعات العربية، إذ ارتفع أعداد الأفراد المجندين في صفوف التنظيمات الإرهابية بشكل غير مسبوق خلال فترة زمنية محدودة

١٠- مجموعة باحثني، "مكافحة التطرف العنيف: دليل من الشباب إلى الشباب"، تقرير صادر عن مؤسسة كوفي عنان (٢٠١٦)، ص٧

ما دلالة كلمة «مثقف»؟

لا شكّ في أنّ مفهوم المثقف واسع جدًّا، ويشمل كلّ أنماط المثقفين التي تتحدّد من خلال علاقة المثقف لا بالثقافة فحسب، بل بمجموع القوى الأخرى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والإعلامية؛ أي بالسلطة بما هي مؤسساتٌ وأجهزة سيطرة تمارس ضروبا من العنف المشروع وغير المشروع، لتحقيق حالة من الخضوع.

ولمّا كانت السلطة في كل مكان، تتوزع وتتنازعها قوى كثيرة، فإن علاقة المثقف بهذه القوى هي، بالضرورة، علاقة معقّدة تقوم على الالتقاء والاتفاق، مثلما تقوم على المعارضة والمواجهة.

المثقف والسلطة، علاقات القوة

بقلم : رضا الأبيض

كاتب وباحث من تونس

في هذه الشبكة من العلاقات، تتحول الثقافة ذاتها إلى سلطة؛ أي إلى قوّة لها آلياتها وغاياتها. وبالتالي، فإنَّ السؤال عن علاقة المثقف بالسلطة ليس بحثا في علاقة حاكمٍ بمحكوم، وإنما هو محاولة لتشريح هذه الشبكة المركبّة من العناصر والقوى المتفاعلة عبر التاريخ.

ضمن هذه الشبكة من علاقات القوة يختلف المثقفون موقعا وموقفا، ولا يفلتون من التصنيف في ضوءِ معايير أو مبادئ متنوعة وغير متجانسة، جغرافية وزمنية وجنسية وأيديولوجية.

وعليه، لا تصبح دلالة «مثقف» معطى ثابتا، بقدر ما هي في الواقع مفهوم ملتبس حامل لوجوه عديدة، خاصّة في العصر الحديث الذي يتميّز بظهور سلط جديدة ذات فاعلية قويّة أبرزها سلطة التقنية والإعلام، غير أن عدم ثبات المفهوم والتباس الدلالة لم يحلْ دون محاولات التصنيف كأداة لفهم الواقع والتأثير في المستقبل.

في هذا السياق، يندرج كتاب باسكال بونيفاس Pascal Boniface «المثقفون المزيفون. النصر الإعلامي لخبراء الكذب» Les Intellectuels faussaires: Le triomphe médiatique des experts en mensonge (٢٠١١)، والذي أراد من خلاله، كما ذكر في المقدمة، ألاّ يبقى ساكتا أمام تفاقم ظاهرة كذب المثقفين- الخبراء المتعمّد.

لقد اعتبر المؤلّفُ الكذب المتعمّد تزييفا للحقائق وخيانة للمسؤولية، بناء على التعارض بين جوهر الفعلِ الثقافي وغاياته السامية من جهة، وتضليل الجمهور ونتائج التضليل الكارثية من جهة ثانية.

وفي الجزء الثاني من هذا الكتاب، خصّ باسكال بونيفاس برنار هنري ليفي بفصل عنونه: «ب. هـ ليفي السيد زعيم المزيّفين»، معتبرا إياه شخصًا يقدم نفسه «مثقفا» مؤثرا في عالم الأفكار ومخلصا للقضايا الكبرى. والواقع أنه في رأي بونيفاس كاذب، كذب مراتٍ وفُضحت أكاذيبه. ولكن دون جدوى، لأنه ظلّ يعتبر نفسه مناضلا عالميا عميق الالتزامِ بقضايا الحرية، دون خجل وحياء. والحقيقة أنه كما يقول الكاتب «مكارثي فتاك وفئوي ضار»، غير متسامح، ويفعلُ كلَّ شيء ليُسكت مخالفيه.

ويحمّل بونيفاس وسائل الإعلام ومؤسساته مسؤولية في صعود نجم مثل هذا «المثقف المزيف»، لأنّ الإعلام روّج كتبه وكال إليه مديحا عن جهلٍ.

لقد استفاد ليفي، حسب رأي بونيفاس، من سلطة الإعلام ومن قربه من الأقوياء لا ليعرض أفكارَه، بل ليُسكت خصومَه ويتعدّى عليهم. ولقد دشن ذلك في مقال له سنة ١٩٩٩ واجه فيه رجيس دوبريه الذي كان يعارضُ التدخل العسكري للناتو في كوسوفو، وأظهره في صورة المدافع عن الإبادة الجماعية، وشبّهه بالنازيين، يكره الديمقراطية ويخيب آمال المدافعين عنها.

لقد اعتبر ليفي في هذا المقال موقف دوبريه الرافضِ للتدخل خسارة وانتحارا، وهو تقريبا نفسُ الموقفِ الذي اتخذه ليفي من آخرين كتّابًا وسينمائيين وصحافيين، شوّه مواقفهم وعرّضَ صورتهم للسخرية مسلطا عليهم سيف «الأخلاق» وقوةَ شبكةِ علاقاته الإعلامية التي حولها إلى جهاز رقابيٍّ للإيذاء وليس للنقاشِ.

ولذلك اعتبره بونيفاس مكارثيا إقصائيا يسعى بكلِّ الوسائلِ إلى إسكاتِ كلّ من يخالفه الرأي، يشوّه أفكار المختلفين معه، ويعرقلُ ظهورَ مقالاتهم وعرضَهم تحقيقاتهم الاستقصائية، محتميا ومستفيدا من شبكة علاقاتٍ نافذة مع رجال سياسة ومع مالكي قنوات إعلامية مكتوبة ومرئيةٍ.

لقد مثل ب هـ ليفي نموذج المثقف الرقابيِّ، لأنّ المهمّة الرقابية والترويجيّة، حسب الكاتب، كانت مركز نشاطه الأساسيِّ في اعتداءٍ صارخ على المخالفين له في الرأيِ، الذين كما يقول فريدريك تاديه لـ «حسن حظهم أنهم يعيشون في بلدٍ ديمقراطي وإلاّ لأوسعهم ليفي ضربًا».

وهو ما يجعل حرية التعبير والفكر التي يدّعي السيد ليفي أنه من الشرسين في الدفاع عنها ليست مبدأ عامًّا، وإنما هي حق المقرّبين منه فقط، الذين يوافقونه الرأيَ ويشاركونه الموقفَ.

ونتيجة لتعاظم تأثير ليفي في عالم الصحافة والنشر تحولت رقابته، كما

المثقف مفهوم ملتبس حامل لوجوه عديدة، خاصّة في العصر الحديث الذي يتميّز بظهور سلط جديدة ذات فاعلية قويّة أبرزها سلطة التقنية والإعلام

يقـول بونيفـاس، إلى رقابـة ذاتيـة يعيشُـها ويعـبر عنهـا منتجـو البرامـج وناشرُو المجـلاتِ والكتـب. صـاروا خائفـين مـن ردود أفعالـه، ميالـين إلى السـكوت والتواطـؤ. ويذكـر المؤلـفُ عـن ذلـك أمثلـة كثـيرة وحـوادث مفزعة جعلتـه يخلص إلى القـولِ بـأنّ الشـجاعة صـارت أمـرا نـادرا في ظـل طغيـان ليفـي وقـوة سـلطته الـتي أسـاءت للحيـاة الثقافيـة والفكريـة ولقيمـة النقـاش في الفضـاء العمومـي في بلـد ديمقراطـيٍّ كفرنسـا،

وهـو مـا جعـل صحفًـا وبرامـجَ كثـيرة تجـد نفسـها بـين مطرقـة ليفـي مـن جهـة وتذمّـر وعـزوف كثـير مـن القـراء عـن شراء الصحيفـة أو متابعـة البرنامـج بسـبب انفضـاح أكاذيـب ليفـي، مـن جهـة ثانيـة.

بيـد أنّ هـذه الصحـف والبرامـج، أو أغلبهـا، وإن حاولـت أحيانـا أن تظهـر في مظهـر المحايـد، إلاّ أنهـا كانـت منحـازة إلى ليفـي، خائفـة منـه.

ولـم يكتـف ليفـي بالتأثـير في الصحافـة المرئيـة والمكتوبـة، إذ إنـه حـين اكتشـف قـوة الإنترنـت ودورهـا في تشـكيلِ الـرأي العـام لـم يعـاد المدوّنـين، بـل سـعى إلى أنْ يحتويَهـم، وإلى أن يجعـل الإنترنـت وسـيلة جديـدة تخدمـه. ولذلـك، أنشـأ موقعـا باسـمه وظفـه لـذات الغـرض كمـا يقـول المؤلّـف: تزييـف الحقائـق وتشـويه الخصـوم.

ولكـن ليفـي حسـب كتـاب «المثقفـون المزيفـون» لا يمثـل شـخصًا بعينـه، وإنمـا هـو نمـوذجٌ لظاهـرة عالميـة تقـوم عـلى تقاطـع مصالـحَ مشـتركة بـين «المثقـف» ورجـل الإعـلام ورجـل السياسـة. فليفـي قـدّم نفسـه إلى الجمهـور عـلى أنـه فيلسـوف؛ أي مـن النخبـة المثقفـة الـتي تشـتغل بالفكـر، وكـوّن شـبكةً مـن العلاقـات في الوسـط الإعلامـي والسـياسي، مدعومـة وذات تأثـير قـويّ في تشـكيل الـرأي العـام وتوجيهـه.

إنَّ هـذا التحالـفَ بـين المثقـف والسـلطة (الدينيـة، الإعلاميـة، السياسـية، الماليـة ...) في الواقـع ليـس أمـرا جديـدا، وفي التاريـخ شـواهد دالـة عـلى ذلـك. ولكـن المأخـذ الكبـير الـذي سـجله الكاتـبُ عـلى هـذا النمـوذج مـن المثقفـين الـذي يمثلـه برنـار ليفـي هـو التضليـل والإقصائيـة، خاصـة وأنـه يدعـي أنـه فيلسـوف. فالفلسـفة، كمـا هـو معلـوم، في أبسـط معاينهـا هـي حـب للحقيقـة، والحقيقـة نسـبيّة، وهـي تواصـل وحـوار واعـتراف بالآخـر.

عـلى النقيـض مـن ذلـك نجـد ب. هــ. ليفـي قـد فـرض مزاجـا عامـا عـلى الحيـاة الفكريـة اتّسـم بالتزييـف والتضليـل، وهـو مـا تباينـت حولـه الآراء والمواقـف بـين مـادحٍ وسـاخط.

ولقـد وجـد بعـضُ أصحـاب المؤسسـات الإعلاميـة، بعـد أن انكشـفت تضليـلاتُ ليفـي، أنفسَـهم في حـرجٍ مـع جمهورهـم، خاصـة وأنـه هـو القائـلُ بصريـح اللفـظ في كتابـه «الحـرب في الفلسـفة»: «إنّ تاريـخ الفلسـفة هـو البحـث عـن الحقيقـة، وكلُّ فيلسـوفٍ يتخـلى عـن الحقيقـة فاقـد للـشرف والكرامـة». في حـين أنـه في الممارسـة لـم يبحـث عـن الحقيقـة، بـل زيّفهـا.

ولعل أبرز تضليل قام به ليفي كما يذهب إلى ذلك مؤلف الكتاب، هو أنه قدم نفسه إلى الجمهور، باعتباره فيلسوفا، والحقيقة أنه «لم يدرس الفلسفة إطلاقا وليست الفلسفة هي الشيء الذي يعيش منه».

ويخلص المؤلف، بعد أنْ يذكر وقائعَ كثيرة من مسيرة ليفي، إلى القول بأن الأخير هو «الشخص الذي يرمز إلى خيانة المثقفين، والذي بدلاً من سعيه إلى تنوير الجمهور، يسعى فقط إلى وضعِ نفسه في المقدمة بأقصى سرعة ونرجسية، وعن طريق ممارسة الكذبِ باعتباره فنا ثامنا».

لقد غذى ليفي وأمثاله من المثقفين المزيفين الصّراعات الدينية والعرقية، وغذوا الفوبيا باسم محاربة الإرهاب والديكتاتورية، وخلطوا بين مفاهيم كثيرة، وعارضوا انتقادَ الانتهاكات الإسرائيلية في فلسطين ولبنان بحجج مضللة ودعائية توهم بأنها حججٌ أخلاقية والحقيقة أنها تكيل بمكيالين، فأساء للفكر وجلب كوارث لفرنسا ولبلدان أخرى كثيرة..

إن ب هـ ليفي بالنسبة إلى مؤلف الكتابِ ليس سوى واحد من كثيرين، يقول إنه لا يختلف معهم بسبب أفكارهم، ولكن بسبب تزييفهم الحقائق وما يترتب على ذلك التزييف من كوارث في الحياةِ الفكرية والسياسية الوطنية والعالمية، لأن التزييفَ يضخّم الخوفَ من الآخر ويغذّى الكراهية ويشرّع العدوان.

ولقد كان الهدفُ من هذا الكتاب، كما وضح مؤلّفه، فضحُ هذا التضليل، وفضحُ رفض المزيفين للنقاش والجدل. وفي ذلك إشارة مهمّة إلى أنّ نجاح التزييفِ يحتاج إلى أجهزة للإسكاتِ والإقصاء، لأن النقاشَ الهادئ الذي يعتمد الحجج والمنطق يكشف التضليل ويفضحه.

إن «المثقفَ المزيف» إذن هو عضوٌ في منظومة أو شبكة واسعة، تمتلك من جهة وسائل تأثير قوية تنشر المغالطات وتجعلُ الجمهور يعتقد في صحتها، وتمتلك من جهة ثانية وسائل رقابية تمنعُ المخالفين من الظهور، وتسكت المعارضين وتبطلُ النقاش.

إذا كان هذا هو واقعُ الحال، فإنّ سؤالا مهمًّا يجب أنْ يطرح: ما سبب انتصار هذا «المثقف المزيف» في إقناع الجمهور بأطروحاتٍ وأفكار هو ذاته غير مقتنع بها إلاّ بسبب كثرة ما يردّدها ويكرّرها؟

إن السبب في ذلك، في رأي بونيفاس، هو التواطؤ وعدم الرغبة في استعداء أشخاصٍ في مراكز القوة والقرار، لأنّ التضليلَ يحتاج إلى جرأة، وقد يسبب تهديدًا حقيقيا لصاحبها، كأنْ يُعزل من عمله أو أن تلفق له تهمة كيديّة تدخله السجن..

على هذا النحو يثير بونيفاس قضية المثقف والسلطة من خلال من نعتهم بالمثقفين المزيفين، مؤكدا أنّ خلافه معهم ليس في حقهم في

غذى ليفي وأمثاله من المثقفين المزيفين الصّراعات الدينية والعرقية، وغذوا الفوبيا باسم محاربة الإرهاب والديكتاتورية، وخلطوا بين مفاهيم كثيرة

التعبير، ولكن بسبب منعهم الآخرين من أنْ يعبّروا هم أيضًا عن وجهاتِ نظرهم، بسبب قلة وسائلِهم، في حين يقوى تأثيرُ المثقف المزيف بتحالفه مع سلطتين، سلطة السياسة وسلطة الإعلام.

إنه من الطبيعي أنْ نختلف، كما يقول بونيفاس، في الموقف من علاقة الديمقراطية بالحرب مثلا، إذْ منّا من يعتقد أنَّ الديمقراطية تحتاجُ إلى الإطاحة بالدكتاتوريين، ومنّا من يعتقد أنّ الديمقراطية لا تصدّر بالحرب. ولكنْ أنْ نبرّر الحربَ على العراق، مثلا، بدعوى أنه يملك ترسانة من أسلحة الدمار الشامل فتلك مغالطة وتضليلٌ يجبُ أن يفضح، لأنّ تزييف الحقيقة لا يساهم في جدل الأفكار، بل يساهم في تفاقم المشكلات، واتساع رقعة الكوارثِ والمآسي.

ولعلّ القطيعة التي تزداد اليومَ بين الجمهور والنخبة التي من المفترض أنْ تكون طليعته، سببها أنّ هذه النخبة المزيفة للحقائق تمهد الطريق للديماغوجية التي تمثل خطرًا على الفكر وعلى الديمقراطية التي يدّعي مزيفو الحقائق أنهم حماتُها.

والسبب في انتصار هذه الأطروحات الديماغوجية والسياسات التضليلية مردّه، في رأي الكاتب، التواطؤ وانعدام الجرأة والخوف من تبعاتها. فنجاح المزيفين ليس بسبب قوة أطروحاتهم أو وسائلهم فحسب، بل بسبب أيضا عدم تحمل المثقف النزيه مسؤوليته التاريخية.

ومثلما ذكرنا، فإنّ ب هـ ليفي ليس نسيج وحده، بل هو واحد من نخبة في فرنسا والعالم، تنتمي إلى اتجاهات فكرية متباينة يمينا ويسارًا، بالإضافة إلى كونها تحظى بدعم قويٍّ إعلاميا وسياسيًّا، فإنّ لها مواهبَ وقدراتٍ هائلة ذكاءً وخطابة، تمنى ب. بونيفاس لو أحاطوها بقدر أكبرَ من النزاهة والموضوعية.

هكذا يتضح لنا أن مصطلح المثقف حامل لدلالات مختلفة ومتباينة. وتتضح لنا أهمية مراقبة ادعاءات المثقفين ومواقفهم في علاقة بموقعهم وعلاقتهم بسائر القوى الاجتماعية والمادية الأخرى.

إنّ بعضا من قيمة هذا الكتاب، في رأينا، في كونه يدعونا إلى إعادة طرح السؤال حول مفاهيمَ وتصوراتٍ اعتقدنا أنها صارت من البديهيات من قبيل مفهوم المثقف، وعلاقة المثقف بالسلطة بأنواعها (الإعلامية، السياسية..)، ومعنى الحقيقة، وعلاقة الفكر بالأخلاق، وضمانات حرية التعبير..

والذي يمكن استنتاجه من هذا الكتاب الذي صدر سنة ٢٠١١ وترجمه إلى العربية روز مخلوف ونشره سنة ٢٠١٣، هو أنَّ المثقف بعد أنْ كان «ملكا» في مملكة الثقافة والقيم صار اليوم في قبضة إمبراطورية الإعلامِ، وبين قضبان السياسة. ولذلك، فعوضًا عن أنْ يسهم في معركة الوعي والتنويرِ، وهي المعركة التي قد يقدّم فيها حياته فداءً لقيم الحرية والتسامح، انخرط في استراتيجيا تزييفِ الحقائق والتلاعب بالعقول.

إن تخلي المثقف عن استقلالية فكره وحركته يؤدي بالضرورة إلى تخليه عن رسالة المثقفِ الموضوعي في الدفاع عن القيم الإنسانية كالحرية والعدالة والسلام، وتحوّله إلى موظف في جهاز أو مؤسسة سياسية أو ربحيّة

ولعلّ مردّ هذا السقوطِ هو بالأساس انتصار آلة الإعلام على المثقف. لقد جذبته وسائلُ الإعلام المكتوبة والمرئية حين أتاحت له، مقارنة بمثقفي العصور السابقة، فرصة للتواصل المباشر والانتشار السريع، ومنحته جمهورًا متابعا في ازدياد، في الداخل والخارج. ولكنها بسبب كونها وسائلَ جماهيرية فتحت البابَ أمام من سماهم بورديو «الوسطاء»، وأمام ذوي الكفاءات المحدودة والمزيفين والمتحزّبين والشعبويين، فاختلط فيها الجيّد والرديء. وبحكم طبيعتها الربحية صارت مجالاً للمنافسة ووسيلة للأكثر نفوذا ومالاً. ولأنها تبحثُ عن أوسع ما يمكن من جمهور القراء والمتابعين، أطاحت بالفكر الجاد والرصين واتجهت إلى الأفكار والأطروحات الأكثر إثارة وشعبوية.

إنّ طبيعة وسائل الإعلام الجماهيرية والربحية والمثيرة قسمت النخبة المثقفة التي تشتغل بالفكر علومًا وفلسفة وآدابًا إلى أصناف منهم دعاة وتجارٌ وموظفون وحارسون ومهادنون، ومنهم أيضا محاربون يناضلون في الهامش الضيق المتاح إليهم دفاعا عن الحق في حرية التعبير عن الحق في الاختلاف من داخل الفضاء الإعلامي ذاته، في محاولة لإعادة تصحيحِ العلاقة بين المثقفِ والسلطة للحدّ من الكوارث الفكرية والاجتماعية التي تسبب فيها تخلّي المثقف عن حريته واستقلاليته.

ختاما، إن تخلي المثقف عن استقلالية فكره وحركته يؤدي بالضرورة إلى تخليه عن رسالة المثقفِ الموضوعي في الدفاع عن القيم الإنسانية كالحرية والعدالة والسلام، وتحوّله إلى موظف في جهاز أو مؤسسة سياسية أو ربحيّة.

ولذلك، فإنّ السؤال الذي يجب أن يتصدى له كلّ مشتغل بالفكر هو: كيف يكسر المثقف «برجه العاجي» الذي طالما كان سبب سخرية من الثقافة والمثقفين، دون أنْ يدخل برجَ السياسة والإعلام، ناهيك عن أبراج أخرى؟ كيف لا يكون متعاليا ولا يكون تافهًا في الآن نفسه؟ ذلك هو السؤال الذي يحتاج كل منتسب إلى المثقفين أنْ يفكر فيه.

في ديوان «الشعر امرأة»

إن سؤال الكتابة الأهم،
هو القدرة على تحرير
الذات المبدعة، وأن يصبح
هذا التحرير تحررا مما
تعانيه الذات من مشاعر
كامنة في اللاوعي
الذاتي، مشاعر تضمرها
الأنا

بقلم :
د. هويدا صالح
كاتبة وأكاديمية مصرية

إن سؤال الكتابة الأهم، هو القدرة على تحرير الذات المبدعة، وأن يصبح هذا التحرير تحررا مما تعانيه الذات من مشاعر كامنة في اللاوعي الذاتي، مشاعر تضمرها الأنا. وقد يصبح سؤال الكتابة لعبا جادّا مع الوعي بطبيعة الماضي والتاريخ والتراث. وقد يدفع سؤال الكتابة المبدع إلى التمرد على البقاء في سطوح الأشياء، بل هو دعوة للغوص في الأعماق. وقد تصبح الكتابة إعادة لترميم الذات، كما هي إعادة لترتيب العالم من جديد وفق رغبات جديدة ومختلفة، وقد تصبح الكتابة مساءلة للوجود وطرح قضايا تشتبك مع الوعي الفردي والوعي الجمعي للمجتمع الذي تنتمي إليه الذات المبدعة.

ربما تصلح هذه المقدمة مدخلا لمقاربة ديوان «الشعر امرأة»[١] للشاعرة علياء زين الدين، والذي صدر أخيرا عن دار «المهجر» ببروكسل، حيث تطرح الشاعرة قضايا الذات، سواء تلك التي تمثل لها قلقا وجوديا، أو تلك التي تمثل تاريخها الأكثر توغلا في الزمن، قريبه وبعيده.

تطرح الشاعرة أسئلتها وقلقها من خلال أنسنة عناصر الطبيعة، وتطرح من خلالها قضاياها الوجودية والفكرية.

تخاطب الشاعرة الظّلام برمزيته، وتحمله مسؤولية كل ما تمر به الذات من تعاسات وأزمات؛ فهو الذي أخرس قطها البريء، كما أنه من ضيع عصفورها وقطف أقحوانها وجعل ياسمينها يرتجف، حيث تقول:

«أَيُّهَا الظَّلامُ
مِنْ أَيْنَ تَأْتِي بِالْعِنَادِ؟
أَخْفَيْتَ حَبَّاتِ الْكَرْزِ
أَخْرَسْتَ قِطَطِي الْبَرِيئَةَ
أَيْنَ عُصْفُورٌ وَاعَدَنِي خِلْسَةً؟
أَيْنَ أُقْحُوَانَةٌ اسْتَحَلْتَ سَاعِدِي؟
النَّسِيمُ الْحُلْوُ يَرْتَجِفُ فَوْقَ خَدَّيَّ
فِيمَا أَسِيرُ فَوْقَ رَابِيَةٍ
تَشُقُّ دَرْبَ التَّبَّانَةِ بِعِطْرِ الْأَزَلِ».[٢]

ولأن الظلام مخيف هكذا، تبحث الذات عن مخارج لخوفها وقلقها، فيبرز النهر بتحميله رموز الحياة والخصب والنماء؛ فالنهر عبر المخزون الأسطوري له في الذاكرة الجمعية مصدر الأمان وطارد الخوف، تلجأ إليه الذات من خلال المحمول الثقافي له في لا وعيها الجمعي، كي تستمد منه الأمان، ضد الخوف من العتمة والظلام:

«النَّهْرُ لا يَخَافُ الْعَتْمَةَ...
النَّارُ لا تَنْطَفِئُ فِي أَعْمَاقِ الْمُحِيطِ
واللَّيْلُ كَفَّ عَنْ إِخَافَتِي
أَنَا لا أَخَافُكَ».[٣]

وحين تشعر بالأمان الذي منحه لها النهر، تنتقل إلى مناجاة النهار، الذي هو ضد العتمة والظلام، ورغم كل ما يحمله النهار من الأماني والأحلام الضد التي تواجه الظلام، إلا أن الذات لا تريد منه سوى أحلام بسيطة، لكنها أحلام أكثر إنسانية، أحلام لصيقة بذاتها العميقة:

«أَيُّهَا النَّهَارُ...
لا أُرِيدُ أَنْ تَكْشِفَ بِلَادَ الْأَرْزِ
الَّتِي غَمَرَتْهَا السَّوَاقِي
وَلَا قُصُورَ الْغَيْمِ الْمَحْفُوفَةَ بِالْحَدَائِقِ
أُرِيدُ أَنْ تُبْقِيَ عَيْنَيَّ مَفْتُوحَتَيْنِ
عَلَى مَصْطَبَةٍ مِنْ رُخَامٍ حَطَّ عَلَيْهَا الْحَمَامُ
ثُمَّ غَادَرَ دُونَ مَوْعِدٍ».[٤]

وحلم الذات بفتح العين إشارة دالة على مساحة الوعي بأحلامها البسيطة التي تمتلكها الذات الشاعرة، وعيناها المفتوحتان تناسب الحقل الدلالي للنهار، وتضاد الحقل الدلالي للعتمة والظلام.

١- علياء زين الدين ـ الشعر امرأة، دار مهجر، القاهرة ـ بروكسل ـ ٢٠١٩

٢- المصدر السابق، ص ٤
٣- المصدر السابق، ص ٤
٤- المصدر السابق، ص ٨

خطاب نسوي يسترفد تاريخ المرأة شاعرة، وفيلسوفة

ولأن الذات الشاعرة تبحث عن ذاتها الأعمق، ذاتها التي نسيتها أمام حربها ضد العتمة والظلام، فهي تستلهم شاعرات وفيلسوفات لهن في الذاكرة الإنسانية رصيدا معرفيا شديد الدلالة على صراع الذات في مواجهة العالم، فتسترفد الشاعرة اسمي شاعرتين لهما رصيد معرفي، تتماهى معهما، ويحضران بمحمولاتهما الثقافية في النص، إنهما: الشاعرة الإغريقية سافو التي تميزت بأسلوب ولغة شعرية ساحرة، والشاعرة السورية الفينيقية بيليتس، وهما شاعرتان عاشتا قبل الميلاد، وكل منهما كان لها مشروعها الإبداعي الذي تتماس معه الشاعرة، وحينما تذكرهما في نصها يحضران إلى ذاكرة المتلقي بمحمولاتهما الثقافية. كما أنها تستحضر شخصية الفيلسوفة المصرية وعالمة الرياضيات هيباتيا، وهذا الاستلهام أو الاسترفاد يساعد الشاعرة على تقديم خطاب نسوي يكشف معاناة المرأة عبر التاريخ، وقدرتها على مواجهة العالم، سواء عبر خطاب جمالي مثلما فعلت كل من سافو وبيليتس أو خطاب معرفي كما فعلت هيباتيا.

تسترفد شخصية سافو فتقول:

«سافو
طَرِيقُ الْهَوَى مُمْتَلِئٌ بِالْمَذَابِحِ
فِيمَا أَلْمَحُ بَيْنَ السُّهُولِ مَلَائِكَةً
تَسْبَحُ فِي غَدِيرِ جَسَدِكَ الشَّفَافِ
المَوْتُ خَائِنٌ أَجْبَرَنِي
على امْتِهَانِ الْيَقِينِ فِي قَعْرِ الْعَدَمِ
وَحْدَهُ قَلْبِي عَادَ مِنْ هُنَاكَ
مُغَيِّرًا دَمَهُ إِلَى ضَوْءٍ».[٥]

ومع أن الشاعرة تؤكد على عدم يقينية ما تطرح من رؤى، وأنه ليس قولا نهائيا، إلا أنها تراهن على طرح الأسئلة أكثر من بحثها عن إجابات. وكما تماهت مع شخصية سافو كذلك تفعل مع الشاعرة بيليتيس[٦]، حيث تقول:

«لَنْ يَعْرِفُوا الْحُبَّ يَا بيليتيسُ
أَطْعِمِيهُمْ مَوَائِدَكِ لِيَرِقَّ جِلْدُهُمْ

> تستلهم الكاتبة شاعرات وفيلسوفات لهن في الذاكرة الإنسانية رصيدا معرفيا شديد الدلالة على صراع الذات في مواجهة العالم

قَبْلَ أَنْ يَجِزُّوا التِّلَالَ بِالمَنَاجِلِ
قَبْلَ أَنْ يَصُبُّوا الْحَدِيدَ سَكَاكِينَ
قَبْلَ أَنْ يُتْقِنُوا الشَّرَ فِي مَحَارِيبِ الْعِبَادَةِ
قَبْلَ أَنْ يَتَحَوَّلُوا إِلَى مَمَالِكَ مِنْ رَمَادٍ
بَعْدَ أَنْ يَجْنُوا مِنَ الشَّمْسِ عُذْرِيَّتَهَا
قَبْلَ أَنْ أُهْدِيَكِ كهنوتَ قَلْبِي
فَأَمْنَحُكِ عِطْرَ الْفَرَاغِ فِي الْوُجُودِ
المُتَعَمِّدِ اسْتِنْشَاقَ آلَامِي وَصُرَاخَكِ».[٧]

ثم تنتقل الشاعرة من التناص مع الشاعرات بمشروعهن الإبداعي، واللاتي مثّلن تفاعلات نصية في فضائها الشعري إلى التناص مع فيلسوفة كان لها مشروعها الفكري والفلسفي، لتحضر في النص بتاريخها المعرفي. إنها الفيلسوفة المصرية هيباتيا٨ التي تخصصت في الفلسفة والرياضيات، ودرّست في جامعة الإسكندرية، وكان يحضر دروسها ومجلس علمها كبار رجال الإسكندرية، لكن الكهنة المسيحيين رأوها وثنية تشرح فلسفة أفلاطون وأرسطو، فحكموا عليها بالإعدام، بل وسحلوها وأحرقوا أشلاءها:

«هيباتيا
لَمْ تَخْتَارِي الزَّمَنَ الْخَطَأَ
لَكِنَّهُمْ اخْتَارُوكِ قُرْبَانًا لِلرَّبِّ
السَّاكِنِ فِي بُقْعَةِ دَمٍ
فَوْقَ مَحْرَقَةٍ بَيْضَاءَ رَمَيْتِها بَعِيدًا
الْبَارِحَةَ لَمْ أَعُدْ لِلْبَيْتِ
الرِّجَالُ الذِّينَ قَذَفُوكِ بِالْحِجَارَةِ

٥- المصدر السابق، ص ٩
٦- شاعرة الإغريق الكبرى "بيليتيس" - أواخر القرن السابع حتى أوائل القرن السادس قبل الميلاد.
٧- علياء زين الدين ـ الشعر امرأة، مصدر سابق، ص ١١
٨- هيباتيا فيلسوفة ومفكرة وعالمة رياضيات وعالمة فلك مصرية ولدت عام ٣٧٠م بالإسكندرية. تعرضت للاضطهاد المسيحي في فترة حكم الرومان لمصر، ثم سحلها بعد أن اتهموها بالوثنية والكفر، لأنها كانت تدين بالديانة المصرية القديمة.

تتخذ الشاعرة شخصية جان دارك تكأة، لتكتب خطابا مقاوما يستنهض روح المقاومة والفداء

مَا زَالُوا يَتَرَبَّصُونَ بِكُلِّ امْرَأَةٍ
تَمْلِكُ وَجَهًا شَارِدًا».[٩]

بعدما تأتي بهذه الشخصيات النسوية التاريخية إلى فضائها النصي، تتمثل موقف الذات، ليس فقط من الخطاب النسوي الذي تجلّى على لسان هاته الشخصيات، بل موقف الذات تجاه العالم؛ فالذات التي ما زالت تنتظر لحظات وجودها الإنساني، تقرر أن تتخلص من عبء أنوثتها التي تقيد خطوها إلى الأرض، وهي تبغي التحليق عاليا، حيث التحرر من ربقة البطء والثقل:

«فِي انْتِظَارِ فَرَاشَةٍ تَحُطُّ فَوْقَ شَوْكَةٍ يَابِسَةٍ
فِي انْتِظَارِ أَلَمٍ يُعَادِلُ الْأَرْضَ
فِي انْتِظَارِ مَوْتٍ مَا
أَجْلِسُ لِأَقُصَّ ضَفَائِرِي أَمَامَ الْبَحْرِ
هُنَاكَ أَشْيَاءُ أَهَمُّ مِنَ الشَّعْرِ الطَّوِيلِ
لِحُورِيَّاتِ الْيَابِسَةِ
أَهَمُّ مِنَ الْأَجْنِحَةِ لِلْحَافِيَاتِ فَوْقَ الرِّمَالِ».[١٠]

كذلك تستحضر الشاعرة شخصية جان دارك القديسة الفرنسية التي نجحت في قيادة الجيش الفرنسي، وحققت انتصارات عدة خلال حرب المائة عام، ثم قُبض عليها بعد ذلك، وأُرسلت إلى الإنجليز، وحوكمت بتهمة «العصيان والزندقة والسحر»، ثم أُعدمت حرقًا بتهمة الهرطقة وكانت تبلغ من العمر ١٩ عاما آنذاك. تستنهض الشاعرة روح المقاومة من خلال التناص مع شخصية جان دارك ومقاومتها لأعداء وطنها، فتتوجه إليها بالخطاب وتطالبها بأن تحمل سيف المقاومة لتنقذ الوطن من أعدائه. تتخذ الشاعرة شخصية جان دارك تكأة، لتكتب خطابا مقاوما يستنهض روح المقاومة والفداء:

«جان دارك
احْمِلِي سَيْفَكِ واتْبَعِينِي

...

صَوْتَ الصُّرَاخِ فِي مَهْجَعِ الأَسْرَى
أَنَّ الصُّرَاخَ كَانَ نَزِيفًا
ويَعْرِفُونَ جَيِّدًا
كَيْفَ تَمَّ إِسْكَاتُ الأَجِنَّةِ
الْكَأْسُ مُمْتَلِئَةٌ بِدَمِ أَبِينَا
سَيُشْعِرُكَ بِالغَثَيَانِ
أَغْمِضِي عَيْنَيْكِ واشْرَبِي
نَحْنُ الذُّرِّيَّةُ الْبَارَّةُ».[١١]

استلهام الأساطير الإنسانية

لا تكتفي الشاعرة بالتناص مع الشخصيات النسوية من الشاعرات والفيلسوفات، بل تتناص كذلك مع نساء الأساطير مثل ميدوسا الجميلة، التي مارست الجنس مع بوسيدون في معبد أثينا، وهذا ما جعل أثينا تغضب، فحولتها إلى امرأة بشعة المظهر، كما حولت شعرها إلى ثعابين وكان كل من ينظر إلى عينيها يتحول إلى حجر. فهل تحول التعاسات والفقد الذات الشاعرة إلى ميدوسا جديدة، أم إن الخطاب الجمالي الذي تقدمه كتابة الشعر لامرأة الشعر قادر على أن يكون مركب الإنقاذ لتلك الروح الفقيدة المفقودة؟:

«آنَ أَلَّا أَكُونَ
فَأَعُودَ إِلَى المَفْقُودِ
آنَ لِلْفَنَاءِ أَنْ يَفْنَى
أَجْلِسُ وَحْدِي أَشْرَبُ رَاحَ السُّمُومِ
بَنَاتُ الآلِهَةِ غَاضِبَاتٌ قَدْرَ بُذُورِ الشَّرِ
فَوْقَ صَدْرِ الْجَحِيمِ العَارِي
يَلْعَنَّ مَنْ تَقَاسَمُوا الْبَحْرَ وَالصَّيْدَ والرِّيَاحَ
تَارِكِينَ اللَّبَنَ المَسْكُوبَ
وَمِيدُوسَا فِي حَلْقِ أَقْبِيَةٍ مُظْلِمَةٍ».[١٢]

٩- علياء زين الدين ـ الشعر امرأة، مصدر سابق، ص ١٢
١٠- المصدر السابق، ص ١٣
١١- المصدر السابق، ص ٢٠
١٢- المصدر السابق، ص ١٦

فهل يمكن للشعر أن يعيد الحياة لامرأة سلبت منها الحياة ذات غضبة منآلهة تشعر بالمكايدة من البشر؟ فهل يمكن للشعر أن يخرج ميدوسا من الأقبية المظلمة إلى ضياء الحياة؟!

كما تتناص الشاعرة مع أسطورة الخلق، ونزول آدم حواء من الجنة بعد أن أكلا من الشجرة المحرمة، وقصة قتل قابيل لهابيل:

«لِنَعْتَرِفْ يَا صَدِيقَتِي
أَنَّنَا بَنَاتُ القَتَلَةِ
الآكِلِينَ التُّفَّاحَةَ قَبْلَ اكْتِشَافِ الْجَرِيمَةِ...
طُمِسَتْ مَعَالِمُ الوَاقِعَةِ
عَلَى يَدِ غُرَابٍ
لَمْ يَنْتَبِهْ أَحَدٌ أَنَّهُ مُجَرَّدُ غُرَابٍ
فِيمَا الْتَزَمَتْ النِّسَاءُ مَخَادِعَهُنَّ
مُدَّعِيَاتٍ
مَشِيئَةَ الرَّبِّ بِالانْقِيَادِ
حَوَلَ الْوَعْلِ الَّذِي يَسْتَطِيعُ وَحْدَهُ
قَضْمَ أَطْرَافِ شَجَرَةٍ شَامِخَةٍ
ليليث زَوْجَةُ أَبِينَا
بَقِيَتْ مُخْلِصَةً لأَبِينَا
كُلَّ لَحْظَةٍ بِمَوْتِ طِفْلٍ
وَكُلَّ زَمَنٍ بِمَوْتِ شَعْبٍ
أَبُونَا يَبْكِينَا فِي السَّمَاوَاتِ
يَعْرِفُ أَنَّنَا مِنْ أَصْلابِ القَتَلَةِ».[١٣]

تسائل الذات الشاعرة الوجود بسؤالها عن هوية أبناء آدم، فإذا كان قابيل الذي يمثل الشر قتل هابيل الذي يمثل الخير، فهل نكون نحن أبناء القاتل؟ وهل يمكن في يوم أن ينتصر الخير الذي ذهب قتل هابيل، ويندحر الشر الذي بقي بعد أن ارتكب جريمة قتل أخيه؟!

لا تغيب الإجابة طويلا، فلا أحد ينجو، فنحن أبناء القاتل لابد أن ندفع الثمن، ولا شعر يمكن أن يطهرنا من جريمة تلاحقنا منذ بعيد. إن الشاعرة تدين الإنسانية كلها، فلا فرق بين قاتل تقطر من بين أصابعه دماء ضحاياه، وبين قاتل يلفّ كفيه وأصابعه بقفازات بيضاء، كلاهما قاتل، وكلاهما يغتال الإنسانية بطريقته.

١٣- المصدر السابق، ص ٢٣

هل يمكن للشعر أن يعيد الحياة لامرأة سلبت منها الحياة ذات غضبة من آلهة تشعر بالمكايدة من البشر؟

«لا أَحَدَ يَنْجُو
الْقَاتِلُ أَوَّلُ مَنْ يَقْتُلُ نَفْسَهُ
فِي وَقْتٍ يَسْبَحُ فِيهِ السَّادَةُ مَعَ التَّمَاسِيحِ
فِي بُحَيْرَةٍ شَمَالِيَّةٍ
وَالْبَارُونَاتُ يَخْلَعُونَ أَكُفَّهُمْ الْقُمَاشِيَّةَ الْبَيْضَاءَ
وَيَرْمُونَهَا بَعِيدًا عَنْ أَرْضٍ نَزَحَتْ إِنْسَانِيَّتُهَا إِلَى مَقْبَرَةٍ ثَانِيَةٍ».[١٤]

ولأن الذات الشاعرة تمثل الصوت النسوي المقصي عبر العصور، الصوت المكتوم والمدان، فهي تدين بشكل واضح من قام بهذا الإقصاء والتهميش. إنه الرجل مشعل الحروب والحرائق، القاتل التاريخي والأبدي. إنها هنا تمثل صوت المرأة التاريخي الذي يبحث في جذور العلاقة الشائكة بينها وبين الرجل:

«الْجَرِيمَةُ تَبْدَأُ بِرَجُلٍ
الإِدَانَةُ تَبْدَأُ بِامْرَأَةٍ
لَسْتُ جَامِعَةَ ضَرَائِبَ فِي المَلَكُوتِ
لَسْتُ سِوَى سُنُونَةٍ فَقَدَتْ جَنَاحَيْهَا
فِي عُنُقِ سَاعَةٍ رَمْلِيَّةٍ
لا أَمْلِكُ مَهَارَةَ صُنْعِ فَأْسٍ لِكَسْرِ المَاءِ
فَيَنْبَثِقُ الْفَيَضَانُ فِي آذَانِ المَوْتَى
لا أَمْلِكُ مِنَ الشَّرِ سِوَى الالْتِفَافِ حَوْلَ الضَّوْءِ
نِصْفِي رَجُلٌ وَنِصْفِي امْرَأَةٌ
يَتَصَارَعَانِ عَلَى اللَّانِهَايَةِ الْخَرقَاءِ
أَمُوتُ كُلَّ يَوْمٍ».[١٥]

لا تكتفي بإدانة الرجل القاتل الأبدي مشعل الحرائق، بل تسترفد من تاريخ النساء ما يُخبر عن جرائمه ضد النساء، فمارلين مونرو إن هي إلا قتيلة

١٤- المصدر السابق، ص ٢٥
١٥- المصدر السابق، ص ٣٢

لا تكتفي الشاعرة بإدانة الرجل القاتل الأبدي مُشعل الحرائق، بل تسترفد من تاريخ النساء ما يُخبر عن جرائمه ضد النساء

رجل دفعها للانتحار، وكذلك فيرجينيا وولف التي أثقلت جيوبها بالحجارة ونزلت إلى النهر، إن هي إلا صريعة رجل؛ فالرجل القاتل والمرأة المدانة، هكذا أخبرنا تاريخ الإنسانية الممتلئ بالصريعات والقتيلات والمدانات:

«حِينَ تَشْهَقُونَ
أَيَّتُهَا الْجَمِيلَةُ مارلين
لَنْ تَلْتَفِتَ
لَنْ تَجْرَحَ فَكَّهَا مَرَّةً ثَانِيَةً
لَنْ تَرْفَعَ فُسْتَانَهَا الأَبْيَضَ مَرَّةً ثَانِيَةً
لَنْ تُقْدِمَ عَلَى الانْتِحَارِ مَرَّةً ثَانِيَةً
فرجينيا ابْنَةُ الْأَرْبَعَةَ عَشَرَ
فَوْقَ فِرَاشٍ حَقِيرٍ
الْجُثَّةُ مَازَالَتْ حَيَّةً
تَتَلَوَّى كَأَفْعَى مَقْطُوعَةِ الرَّأْسِ
الْجُمْهُورُ يُصَفِّقُ
لِلْكُتُبِ الَّتِي تُولَدُ فَوْقَ الْجُثَّةِ
الْوَرَقُ لَمْ يُخْفِ الرَّائِحَةَ الْبَغِيضَةَ
بَعْضُهُمْ قَالَ: الْغَرَقُ عَوْدَةٌ لِلرَّحِمِ
بَعْضُهُمْ قَالَ: لا تُوقِظُوا المَوْتَى
الْحِجَارَةُ الَّتِي أَثْقَلَتْ الْجُيُوبَ وقْتَ الغَرقِ
قَالَتْ: يَوْمًا مَا عَلَى هَذَا الْكَوْكَبِ
سَأَرْجُمُكُمْ جَمِيعًا».[١٦]

ثم تختتم الديوان بقصيدة تكشف فيها تصورها عن الحب، الحبّ الذي هو وسيلة الرجل دوما لينال من المرأة. باسم ذلك الحب، ترتكب الجرائم بحق النساء. إنها إدانة نسوية واضحة للتاريخ الدموي بين الرجل والمرأة، التاريخ الذي قام فيه الرجل بدور الجلاد والمرأة بدور الضحية:

«الْحُبُّ
ذِئَابٌ أَنِيقَةٌ تَلْبَسُ فِي أَعْنَاقِهَا سَلَاسِلَ حَمْرَاءَ
يَجُرُّهَا الْعَالَمُ الْعُلْوِيُّ مِنْ أَعْلَى سَمَاوَاتِهِ
وَتَبْسُطُ لَهَا الشَّيَاطِينُ فِي الأسفل كُلَّ الدَّهَالِيزِ».[١٧]

١٦- المصدر السابق، ص ٤٢

١٧- المصدر السابق، ص ٥٠

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر حديثا

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

تتساقط الغزلان كالذباب؛

قراءة لقصة الغزلان على ضوء النقد البيئي

«في الماضي، قبل أن تجتاح الصحراء اللاندروفر والبنادق المزودة بالخرطوش، لم يكن صيد الغزلان بمثل هذه السهولة».

(إبراهيم الكوني، قصة الغزلان)

بقلم :
د. نجود الربيعي
كاتبة وأكاديمية من العراق

أحدثت التغيرات البيئية في العالم قلقاً متزايداً لدى العلماء والخبراء على الطبيعة والأرض، وبالتالي على منجزات الحضارة البشرية. فقد حدث إفساد وتخريب للنظم البيئية (الإيكولوجية) من خلال الانتهاكات التي قام بها الأفراد والمؤسسات ضدّ الطبيعة، فدنّسوا قدسيتها بسلسلة أعمالٍ نتج عنها خطر كبير يهدد ملايين البشر الذين قد لا يعلمون خطورة هذا التدنيس على حياتهم. وأصبح الإنسان في بعض سلوكياته الطائشة يلحق ضرراً وتدميراً بالطبيعة، ولاسيما في أنماط حياته العصرية، فنتجت عن استعماله المفرط للتكنولوجيا أضرارٌ وكوارث بيئية لحقت بكوكب الأرض، وعبّرت عن أنانيته في توفير الراحة والكسب لنفسه بغضّ النظر عن الآثار الكارثية التي يتركها هذا الفعل على الطبيعة. ونتيجةً للأضرار التي تمثلت بالغازات المنبعثة بإسرافٍ من المصانع والمعامل والتدمير العشوائي للغابات والمساحات الزراعية وتحويلها إلى أجزاء عمرانية، وتوسّع المدن وزحفها نحو الريف والغابات وإبادة الحيوان وقطع الأشجار وتخريب الأشكال الأصلية البكر للطبيعة، نشأ وعيٌ جديدٌ بهذه المخاطر، وأخذ يتسرّب إلى الكتابات الأدبية، والأعمال الفنيّة نتيجة لتزايد المؤتمرات والتقارير والبحوث العلمية التي درست ما يجري في الطبيعة من تغيرات وما يلحقه الإنسان من تخريب للبيئة. وقد كرّست بعض هذه الكتابات الرغبة الحقيقية لإيقاف هذا التدمير والفوضى وجعل عالمنا مكاناً ملائماً للعيش بعيداً عن الكوارث الصحية والبيئية التي تدمر الطبيعة والإنسان معاً. هذا الوعي الذي وجد علاقة وطيدة بين البيئة ودراسات المستقبل. فالبيئة أصبحت جزءاً من التطلع لمستقبل خالٍ من مشكلات التلوث وملائم للعيش الصحي والخالي من الأزمات والصراعات.

فإيماننا بفكرة التقدم، يجب ألا يجعلنا ننسى أن الإسراف في إنتاج الملوثات والمخلفات الضارة بالبيئة هو خطر حقيقي يواجه البشرية، فقد أشّر بعض العلماء جوهر الأزمة بالنسبة إلى ظاهرة الاحترار العالمي بأنه ناشئ من استيرادنا كميات هائلة من الطاقة من قشرة الأرض ونصدّر الأنتروبيا (الاضطراب المستفحل) إلى الأنظمة الإيكولوجية التي كانت مستقرة سابقاً، على الرغم من ديناميتها، والتي يتوقف عليها الازدهار المستمر للحضارة. وهذه التدفقات الجديدة للطاقة المستوردة أصلاً إلى الأرض من الشمس منذ عصور من الزمن، كانت قد استقرت تحت الأرض لملايين السنين كترسبات خاملة

صوّر الأدب حالات الرعب التي واجهتها الطبيعة وما فيها من نباتات وأشجار وحيوانات وثروات، وقدّم كلّ كاتب وجهة نظره ورؤيته وطريقته لمعالجته هذه المشكلة البيئية الإنسانية

من الكاربون[١]. ويوضح لنا هذا أنّ الإخلال بنظام التوازن البيئي سوف يؤدي إلى تضخّم هذه المشكلة التي تتفاعل مع مشكلات أخرى بصورة تترك آثاراً مدمرة على البيئة والإنسان والحياة على كوكبنا.

اتّجهت الكتابة الأدبية، ولاسيما القصة والرواية إلى تجسيد السؤال الآتي: كيف يشكّل تخريب البيئة تهديداً عظيماً للأرض والمجتمع البشري أيضاً؟ فحاول الكتّاب أن يصوروا الصراع الدراماتيكي بين الطبيعة والإنسان، الطبيعة في سعيها للمحافظة على خصائصها وقوانينها، والإنسان في سعيه وراء مصالحه بشكل أناني ونفعي من دون أن يبدي اهتماماً بالطبيعة.

النقد البيئي...

صوّر الأدب حالات الرعب التي واجهتها الطبيعة وما فيها من نباتات وأشجار وحيوانات وثروات، وقدّم كلّ كاتب وجهة نظره ورؤيته وطريقته لمعالجته هذه المشكلة البيئية الإنسانية. وبعد أن كثرت الكتابات الأدبية في هذا الموضوع، ظهر ما يُسمّى بـ «النقد البيئي»، وكان ظهوره متزامناً مع ظهور اتجاهات نقدية عديدة أخذت تنظر إلى النصوص الأدبية وفق سياقات ثقافية مختلفة، متخلّية بذلك عن الطريقة التي سادت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي، والتي اهتمّ فيها النقد الأدبي بالبنية الفنية لذاتها وبالعلاقات اللغوية التي كرّست اهتمامها بالنظر إلى العمل الأدبي من الداخل، معتقدة أنه تركيب فني مستقلّ لغوياً، واهتمت بشكل واسع ومكثف بدراسة العلاقات اللغوية من دون أن تهتم بالقضايا التي يثيرها العمل الأدبي وارتباطها بالبيئة والواقع والسياق الثقافي والإنساني.

فالنقد البيئي ينتمي إلى الدراسات الثقافية لمرحلة ما بعد البنيوية، ليعالج هذه المشكلة بوصفها مشكلة لها علاقة بالوعي والثقافة والعادات، وليخرج من الفهم الضيق للنص «المغلق والتأويلات المحايثة وموضة الشكلانية»، وتتجه دراسات النقد البيئي إلى «ربط النص بمحيطه، وتبحث عن النص في العالم، وعن العالم في النص إنتاجاً وتأويلاً»[٢]، ونتيجة لأهمية هذا النوع من النقد وما يحمله من رسالة إنسانية وأخلاقية، خصّصت بعض المجلات الأدبية محور بعض أعدادها لمناقشة هذه الموضوعة ولدراسة النقد البيئي وعلاقاته وقواعده ومجالاته وتداخل الاختصاصات[٣].

وكان ظهور النقد البيئي متزامناً مع التغيرات النقدية الجديدة كالنقد الثقافي ونظريات القراءة والتلقي والتفكيكية والتأويلية وغير ذلك، ومتزامناً كذلك مع ظهور تيارات وأحزاب سياسية تدافع عن البيئة، وتوليها اهتماماً كبيراً في شعاراتها وبرامجها ومنشوراتها ومؤتمراتها. وتهتم بكلّ ما له علاقة بالبيئة من أرض ونباتات وحيوانات ومياه وهواء. وكانت تدعو إلى إقامة علاقة شراكة حقيقية وعادلة بين الإنسان والطبيعة؛ فاهتمام العالم اليوم «بمعالجة المشكلات البيئية ينبع من الأخطار التي تواجهها الكرة الأرضية نتيجة الاستخدام غير الرشيد لموارد الطبيعة التي أصبحت تهدد الحياة على سطح هذا الكوكب»[٤].

١- ينظر المستقبل ستة محركات للتغيير العالمي، آل غور، عالم المعرفة، ص١٤

٢- النص بين النقد الثقافي وسيميائيات الثقافة، د. عليوي أحمد الملجمي، مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، ع٢، دحنبر٢٠١٧، ص٤٣

٣- ينظر: مجلة فصول ع١٠٢، نوفمبر (تشرين الثاني) ٢٠١٨

٤- مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، أ.د. حفناوي بعلي، الدار العربية للعلوم - ناشرون، لبنان، ص٣٤٥

النقد البيئي طريقة نقدية ناشئة جرى الاهتمام بها في جميع أنحاء العالم، وظهر كرد فعل على تزايد تدمير الإنسان للطبيعة

ولعلّ أهم هذه الأخطار يتمثّل في انعدام التوازن، فوجود الأحياء من نباتات وحيوانات فيه استمرارية لعطاء الطبيعة وصفائها وجودتها وقوتها وطهارتها. إن وجود الكائنات الحيّة كالأفاعي والخنازير والذئاب والضباع والتماسيح والغزلان والزرافات والقطط والفئران والعقارب وكذلك وجود الحشرات كالنمل والنحل والفراشات ووجود الكائنات النباتية المتمثلة بالأشجار والأعشاب والأزهار وسوى ذلك له وظائف أساسية في حفظ التوازن في الطبيعة لاستمرار الحياة فوقها.

وإذا استمرّت عمليات الإبادة والتدمير، فإن ظاهرة الاحتباس الحراري وثقب طبقة الأوزون والاستعمال المفرط للمركّبات الكيميائية، سوف يقضي على الطبيعة والغذاء والإنسان، ويخلق أكبر أزمة مصيرية تواجه الإنسان في حياته وصحته وغذائه.

نشأ النقد البيئي كـ: «نظرية جديدة لقراءة الكتابة عن الطبيعة خلال العقد الأخير من القرن الماضي»[٥]، وهو طريقة نقدية ناشئة جرى الاهتمام بها في جميع أنحاء العالم، وظهر كرد فعل على تزايد تدمير الإنسان للطبيعة، فهو إذن كحركة مستقلة أو كمدرسة في النقد الأدبي، قد بدأ في تسعينيات القرن الماضي.[٦] ومن المؤكد، أن الكتابات التي تنتمي إلى هذا النوع من النقد تعود إلى زمن أقدم من تسعينيات القرن الماضي، إلا أنها تضاعفت وتزايدت بشكل لافت في هذا العقد الذي جرى الانتباه فيه إلى خطورة الوضع البيئي. فوجود هذا النوع من النقد مرتبط بالتشديد «على أهمية المكان والطبيعة والبيئة محلياً وجهوياً ووطنياً وعالمياً وذلك ضمن منظور نقدي إيكولوجي معاصر»[٧]. وهنا يتبين أن هذا النقد يحمل رسالة أخلاقية وفنية في وقت واحد، فهو لا يقتصر على الجوانب الفنية فقط، وإنما يركز على الأفعال الإنسانية المنافية للتعاليم الأخلاقية.

وتعددت تسميات النقد البيئي: كالنقد الإيكولوجي، الذي هو «اختصار للبيئة التي تهتم بالعلاقات بين الكائنات الحية في بيئتها الطبيعية فضلاً عن علاقتها بتلك البيئة. وقياساً على ذلك، فإن النقد البيئي يعنى بالعلاقات بين الأدب والبيئة أو كيفية تمثل علاقات الإنسان ببيئته المادية»[٨]، ويسمى كذلك بعد ظهور النقد الثقافي الذي يركز على الظواهر الثقافية ويدمجها بحياة الإنسان وسلوكياته الثقافية، حيث الظاهرة الثقافية ظاهرة متكاملة بـ: «الدراسات الثقافية الخضراء، والشعرية أو البويوطيقيا البيئية، والنقد الأدبي، والنقد الإيكولوجي».[٩]

على الرغم من أنّ الاهتمام بالبيئة، وطرح الأسئلة حولها، لم يكن وليد الوقت الراهن، وإنما يعود إلى أزمنة بعيدة، ولعلّ أقربها ظهر في نطاق مقالة لإمبرتو إيكو نشرت في عام ١٩٧٥ بعنوان: (Travels in hyperreality) في أثناء زيارته لحديقة حيوان سانت ويغو، وفيها يطرح سؤالاً: «أين تكمن حقيقة البيئة؟»[١٠]. وهناك من يرى أنها تعود إلى عام ١٩٧٨، حيث ظهر النقد البيئي في نطاق مقالة لوليام روكرت «الأدب والبيئة، تجربة في النقد الإيكولوجي» وكانت عبارة عن ورقة قدمت في ملتقى رابطة الأدب

٥- النقد البيئي دراسة بينية في الأدب والبيئة، جيليكا توشيتش، ترجمة: سناء عبدالعزيز، مجلة فصول، ع١٠٢، ٢٠١٨، ص٣٢٨

٦- ينظر المرجع السابق.

٧- نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، د. جميل حمداوي، ص٢٩٨

٨- النقد البيئي، مجلة فصول، ص٣٢٨

٩- نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، ص ٢٩٦

١٠- Eco criticism; Literary Theory, and Truth of Ecology, Dana Phillips,p.٥٧٧ in, New Literary History,١٩٩٩:

الغربي في أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٩٤، في مدينة سولت ليك في ولاية يوتا الأمريكية.[١١]

إبراهيم الكوني والبيئة الصحراوية

ومن أهم الكتّاب العرب الذين اهتموا بالبيئة الصحراوية وما فيها من مظاهر طبيعية وعلاقتها بالإنسان وعلاقة الإنسان بها، هو الروائي والقاص الليبي إبراهيم الكوني، الذي اتخذ من الصحراء موضوعاً لأعماله؛ فقد «جعل من الصحراء استعارة للوجود، بل مركز الوجود الإنساني كله، فكان متصوّفاً صحراوياً أوقف أعماله عليها»[١٢]. واستطاع من خلال موضوعة الصحراء أنْ يطرح مشكلة مصيرية تواجه الإنسان، وهي الجهل، والمسؤولة عنه هي الدولة والمجتمع، بالتعامل مع البيئة والإقدام على تدميرها وتشويه صورتها الجمالية الفطرية، وهو بذلك يغامر بمستقبله ومستقبل ذريته بهذه السياسة التدميرية غير المحسوبة. ويتجسد هذا في «قصة الغزلان»، حيث تظهر بيئة الصحراء بمكوناتها من حيوانات ونباتات وروائح خاصة وواحات، فهو «لم يترك جزءاً من الصحراء إلا واستنطقه، وأسس لمعجم صحراوي يميل إلى رموز العوالم القديمة ويتواصل مع الموروث الإنساني باحثاً عن الحقيقة في متاهات الصحراء».[١٣]

بما أنّ دراسات الأدب البيئي «لا تحتكر نظرية المكان، بل تتشارك الاهتمام بالمكان مع العلوم الإنسانية، وكذلك العلوم الاجتماعية والتطبيقية، إذ يتوافق التفكير الإيكولوجي النقدي على نطاق واسع مع الجغرافيين الإنسانيين الذين ينظرون إلى مغزى المكان على أنه مزيج من الولاء الشخصي والبناء الاجتماعي والقوالب الفيزيوجغرافية»١٤، فقد جاءت «قصة الغزلان» للكوني لتأخذ عنوانها من حيوانات البيئة التي بدأت تتعرّض للانقراض بسبب أفعال الإنسان وسياسته في التعامل مع الطبيعة.

استهلّ الكوني نصه «قصة الغزلان» بقوله تعالى: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ»[١٥]، حيث اختار آية تجمع بني صنفين من أصناف الحيوانات الأول الدابة، وأصله «من دبّ يدبّ فهو داب إذا مشى مشياً فيه تقارب خطو»[١٦]؛ فالآية تشمل الحيوانات التي تمشي على الأرض، ثم عطف الطائر على الدابة فشملت كل ما يطير بجناحين، لذلك جاء اختيار الكوني لها في بداية قصته لما تتضمنه من إشارة للجمع بين أنواع مختلفة من الحيوانات، ليؤكد موقف الدين من جنس الحيوان ونوعه بشكل كلي، وجاء في تفسير قوله تعالى: «إلا أمم أمثالكم» إشارة إلى أن هذه الكائنات «هم جماعات مثلكم في أن الله عز وجل خلقهم وتكفّل بأرزاقهم، وعدل عليهم فلا ينبغي أن تظلموهم ولا تجاوزوا فيهم ما أمرتم به».[١٧]

يعطي النصّ القرآني للقارئ أهمية للموقف الأخلاقي من التعامل مع الحيوان، لذلك اتخذه الكوني حجة على الذين يجيزون لأنفسهم عمليات الصيد العشوائي أو الإبادة الجماعية للحيوان دون تخطيط، فالموقف الديني قد حددته الآية القرآنية، وهو موقف رافض لهذا الفعل، بل جعل هذه الكائنات في مسافة واحدة من الإنسان ومنع التجاوز عليها.

كذلك استعمل الكوني ضمناً نصّاً من آية قرآنية، وهو يتحدث مع الشيخ غوما، رجل الدين الرافض لهذا الفعل «إياك والتبذير، إن المبذرين إخوان الشياطين لأنهم يفسدون في الأرض ولهم عذاب أليم»[١٨]، حيث تنص الآية القرآنية: «وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورا».[١٩]

لقد جعل الكوني كلام الشيخ مطابقاً لما جاء في التنزيل، حيث رفضت الآية التبذير ووصفت المبذرين بإخوان الشياطين؛ أي لا يختلفون عن الشيطان وفعله، وفي هذا النص موقف أخلاقي من التبذير، وظّفه الكاتب في عملية الصيد العشوائي المشابه

١١- literature and Ecology: An Experiment in Eco criticism.

١٢- تجليات الصحراء في أعمال منيف والكوني، هدى أبو غنيمة، مجلة عود الند، ع٣، شتاء ٢٠١٧

١٣- نفسه

١٤- الأدب والبيئة، لورنس بيل/ أورسولاك. هيس/ كارين ثورنبر، ترجمة: معتز سلامة مجلة فصول ع١٠٢، ٢٠١٨، ص٣٣٩

١٥- الأنعام ٣٨

١٦ - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق: د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوسي وماهر حبوش، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٦، ج٨ / ص٣٦٩

١٧- نفسه ص ٣٨٠

١٨- الخروج الأول إلى وطن الرؤى السماوية، إبراهيم الكوني، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، لبنان، ١٩٩٢، ص١٠٥

١٩ - الاسراء ٢٦، ٢٧

يعد الروائي والقاص الليبي إبراهيم الكوني، من أهم الكتّاب العرب الذين اهتموا بالبيئة الصحراوية وما فيها من مظاهر طبيعية وعلاقتها بالإنسان وعلاقة الإنسان بها

لفعل التبذير كما جاء في الآية طلب الكف عن التبذير والنهي عنه، قال الشافعي: «التبذير إنفاق المال في غير حقّه»[٢٠]، وذكر التبذير في القصة لما فيه من آثار سلبية في السعي الاقتصادي للإنسان. وقال أشهب عن مالك: «التبذير هو أخذ المال من غير حقه ووضعه في غير حقه وهو الإسراف، وهو حرام»[٢١]. والتحريم هنا مترتب عن الآثار السلبية التي يخلقها التبذير في كل شيء، ومنها الصيد العشوائي. كذلك جاء في تفسير قوله تعالى، بتشبيه المبذرين بإخوان الشياطين، «وقوله إخوان يعني أنهم في حكمهم إذ المبذر ساعٍ في فساد كالشياطين»[٢٢]؛ فالموقف الديني من التبذير واضح في أنه فعل مكروه، لأنه يتوقف عليه إنقاص في الموارد، وبالتالي ضرر على الإنسان. وهذا ما عالجته «قصة الغزلان» لإبراهيم الكوني، فالصيد ليس لسدّ حاجته من الغذاء، ولكن استجابة لوازع القتل المجاني لمجرد القتل وهذا فعل من أفعال الشر ينبغي الوقوف ضده ورفضه.

وردت في النص إشارات في أكثر من موضع إلى الاستخدام السلبي للتكنلوجيا، فقد وُجدت التكنلوجيا لمساعدة الإنسان، ولكن إذا ما أسيئ استعمالها، فستتحول إلى وسائل لهلاكه وهلاك البيئة وما تحويه من كائنات. وقد سهّلت التكنلوجيا، كما تشير «قصة الغزلان»، عمليات الإبادة من خلال صنع سيارات اللاندروفر السريعة بمميزاتها الخاصة التي تناسب العمل في الصحراء ومقاومة قسوة الجو والرمال. هذه التقنية ساعدت على صيد سريع وسهل وغزير للحيوانات كالغزال حيث ورد في بداية القصة: «في الماضي، قبل أن تجتاح الصحراء اللاندروفر والبنادق المزودة بالخرطوش، لم يكن صيد الغزلان بمثل هذه السهولة»[٢٣]. ولم يقتصر الأمر على تكنولوجيا صناعة اللاندروفر، بل كانت هناك إشارة إلى صناعة الأسلحة، كالبندقية التي تتوافر على ميزات قادرة على دقة القنص وقوة الفتك وسرعة الإصابة وقدرتها على كثرة الصيد لوجود الخرطوش الذي يساعدها على الرمي العشوائي.

ثم جاءت صناعة الثلاجات التي تساعد على حفظ اللحم مقارنة بالصورة السابقة التي ذكرها الكوني في أن رحلات الصيد السابقة كانت لغرض الحاجة الحقيقية للإنسان، وتقتصر على قوت أيام معدودة، لذلك كانت تحقق توازناً متكافئاً في الطبيعة بين الإنسان وباقي الكائنات. فالرحلة كانت على الحصان، ويغيب الإنسان فيها لوقت طويل، ويعاني الجوع والهلاك والعطش، بل ويحتاج أحياناً أن يأكل من الأثل وجذوع السدر[٢٤] ، ثم يعود إما ظافراً بغزال واحد أو غير ظافر بشيء. وبعدها، عليه أن يقوم بإجراءات لغرض حفظ اللحم كرشّه بالملح وعرضه تحت أشعة الشمس ليجفّ، وهذه الأمور تستغرق وقتاً، وتأخذ جهداً من الإنسان، إلى أن يتم تخزين اللحم في أوعية خاصة، ويؤكل بكميات قليلة وفي أوقات متباعدة[٢٥]. لذلك «ظلّت الأودية والسهول والصحراء عامرة بقطعان الغزلان، تتحرك في مجموعات هائلة وتغطّي مساحات واسعة، بمجرد أن نطلق رصاصة واحدة تهب في مجاميع تفوق أسراب الجراد التي تحجب قرص الشمس في الفضاء عند هجومها»[٢٦]. فهو يتبنّى ويثبت موقفاً نقدياً من

٢٠- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج١٣ / ص٦٤
٢١- نفسه ج١٣/ ص٦٤
٢٢- نفسه، ج١٣/ ص٦٥
٢٣- الخروج الأول إلى وطن الرؤى السماوية ص٩٥
٢٤- ينظر نفسه ص٩٥
٢٥- ينظر نفسه ص٩٦
٢٦- نفسه ص٩٦

ينتقد الكوني ضمنياً في قصته الدولة التي لا تسنّ القوانين التي لا تحرّم استعمال هذه الآلات، حيث تترك آثاراً سلبية مدمرة على الطبيعة والإنسان

استغلال التكنولوجيا في تدمير الطبيعة وكائناتها. ولعله هنا ينتقد ضمنياً الدولة التي لا تسنّ القوانين التي لا تحرّم استعمال هذه الآلات، حيث تترك آثاراً سلبية مدمرة على الطبيعة والإنسان.

استعمل الكوني في نصّه مفردات من طبيعة المكان الذي جرت فيه الأحداث في إشارة إلى فضل الطبيعة والبيئة على بقاء الإنسان واستمراره، في حين يُقدِم الإنسان بوعي أو من دون وعي على تدمير الطبيعة وتخريبها استجابة لرغباته ونوازعه الأنانية.

عندما كان الإنسان في السابق يخرج للصيد ويشرف أحياناً على الهلاك، فإن الطبيعة هي التي تنقذه من الهلاك «يجوع حتى يضطر لأكل أوراق الأثل وجذوع السدر»[٢٧]، فالأشجار بسيقانها وأغصانها وأوراقها وجذورها تصبح منقذاً للإنسان من الهلاك، وحينما «يعطش حتى يشرف على الموت.. يشرب دم المهري إذا لم ينقذه عابر سبيل»[٢٨]، حيث تتشارك الطبيعة بنباتاتها وحيواناتها بمنح الحياة للإنسان، في حين يقابل الإنسان هذه الطبيعة بجحود بمجرد أن يحصل على حاجته أو منفعته منها. ولا يقتصر الأمر على ما سبق، بل تقدّم الطبيعة للإنسان أيضاً من خلال كائناتها النباتية أو الحيوانية الدواء الشافي لكثير من الأمراض، حيث جعل الكوني لحم الغزال في القصة بمثابة الدواء للإنسان «في ذلك الماضي كانوا يعاملون لحم الغزال كـ (الدواء)».[٢٩]

يسعى الإنسان وراء مصالحه المادية والنفعية، حتى وإن أدى ذلك إلى هلاك الطبيعة، فهو لا يأبه بقطع الأشجار لأجل تحويل الأراضي إلى أماكن سكنية، فتتغير الطبيعة الديمغرافية للطبيعة، ويؤدي هذا التغيير إلى هلاك أنواع وأصناف عدة من الحيوانات والحشرات والنباتات كانت تقدم خدمة للإنسان. وقد جسّد الكوني هذا الخطر من خلال وجود شركات التنقيب عن النفط، التي شاركت من خلال عملها في الصحراء إلى جعل الغزلان تندفع عابرة الحدود إلى بلدان مجاورة وأماكن أخرى سعياً للحصول على مكان آمن، وهي بهجرتها لبيئتها تجعل تلك البيئة تفقد الكثير من التوازن[٣٠]. وطبعاً يترتب على هذا خسارة كبيرة لمورد اقتصادي كبير، بالإضافة إلى الفوائد الجمة التي تترتب على حفاظ البيئة على هذه الثروة الحيوانية.

في محاولة من الكاتب في جعل الإنسان مسؤولاً وواعياً عمّا يحصل في بيئته، بل ومشاركاً في التخريب؛ فقد جاء القانون واضحاً وصريحاً بمعاقبة ومحاسبة الإنسان على صيده العشوائي الذي يصل إلى حدّ الإبادة الجماعية، ولكن هل يكفي القانون وحده؟ هنا تأتي المفارقة في القصة، وهي أن رجل القانون والمكلف بحراسة المكان وتنفيذ بنود القانون وصب العقاب على المخالفين، هو من يقوم بفعل إبادة الحيوان. ولعله من خلال هذا يحاول إدانة الدولة التي تسن القوانين بصورة شكلية، وتسمح للآخرين بالتعامل معها تعاملاً شكلياً كذلك. ويبدو أن هذه المشكلة أكبر من عملية تشريع القوانين، فهي مشكلة تربوية في الأساس، فعندما تغيب البرامج والمشاريع التربوية الصريحة والمدروسة التي يمكن أن يتلقاها الإنسان منذ نعومة أظفاره، وتشعره بأهمية الطبيعة ومكانتها في حياته وصحته وغذائه، فإنه سوف ينشأ على جهل مطبق بتكوين معرفة حقيقية عن الطبيعة وعلاقته بها. وتقدّم القصة شخصيات تفتقر إلى هذه الأخلاقيات التربوية،

٢٧- نفسه ص٩٥
٢٨- نفسه ص٩٥
٢٩- نفسه ص٩٦
٣٠- ينظر نفسه ص٩٦

رصد إبراهيم الكوني من خلال هذه القصة، الأسباب الحقيقية التي تدفع بعض الأفراد لارتكاب جناية التدمير المخالف للشرائع الدينية والقوانين الوضعية

فمرزوق الفاشل في مهن عدّة عمل بها بين الزراعة فالحراسة في دائرة حكومية ثم إلى عاملٍ في تشييد الطرق،[٣١] جاءته الفرصة ليكون في مهمة جديدة بتكليف من رئيس مركز البوليس، وليتولى حماية الغزلان من الإبادة، ووضع الصحراء تحت المراقبة. ولكنّ مرزوق هو أوّل من قام باختراق هذا المنصب ووجّه خرطوشه بمساعدة زميله في العمل ميمون، الذي سهّل له الأمور، وفسّر له هذه القوانين على أنها قوانين شكلية، والدليل أن رئيس مركز الشرطة نفسه سيأتي ويطلب حقّه من لحم الغزال[٣٢]. فقانون الحماية إذن هو قانون شكلي، والأمر يتعدّى القانون إلى وجود أزمة أخلاقية، ووجود حاجة ماسة إلى تنمية الوعي الحقيقي بالبيئة، وهكذا نفّذ فعلته بدم بارد، حتى خلت الوديان من الغزلان بسبب إبادتها بخرطوش الحارس.

خلط الكاتب الصورة القديمة في عقل مرزوق، عندما كان يمارس الصيد المنتظم بالصورة الحديثة بمساعدة التكنولوجيا، فهو كان يصيد الغزلان، ولكن بعد أن يتمتع بشكلها، لأنه كان معجباً بجمالها، ثم يسدد طلقة واحدة أيام البندقية البدائية الصنع ليصيد غزالاً واحداً فقط، في حين يلوذ باقي القطيع بالفرار[٣٣] حتى كان الصيد لسد حاجة حقيقية، فهو يصرح «ولكن الجوع أقوى من الجمال، أقوى من أية عاطفة نبيلة، فيضغط على الزناد رغماً عنه»[٣٤]. والكاتب يشخّص سبباً مهماً من أسباب الفعل التدميري، وهو بذلك يدين الدولة التي لا توفر مستلزمات العيش الكريم للأفراد، وتجعلهم يعيشون حياة البؤس والعوز، وهما آفة كبرى تدفعه لارتكاب الأفعال السيئة ومنها تدمير الطبيعة. فالجوع كان مسوغاً للصيد، ومع هذا كان يضغط على الزناد رغماً عنه، في إشارة إلى عدم رغبته الحقيقية في الصيد وقتل هذا الكائن. أما الآن، فهو يطلب الخرطوش من زميله ميمون لإبادة الغزلان، وكأنه ينتقم منها، وربما يكون هذا بسبب خيبات الأمل ومحطات الفشل الكثيرة في حياته، التي حولته إلى وحش كاسر يدمر ما في طريقه، «الرصاصة الواحدة تحصد غزالاً، غزالتين، ثلاثة غزلان وأحياناً أربعة غزلان دفعة واحدة ظلت تتساقط كالذباب».[٣٥]

تفاجأت زوجته بهذه الكمية الكبيرة من اللحم، في إشارة إلى أنها فائضة عن الحاجة، ثم جاء حوار الشيخ غوما الذي عدّه تبذيراً، واستغرب من هدية ميمون غزالة كاملة، لأن قطعة لحم واحدة تكفي، فلم هذا التبذير؟[٣٦] وهذا يدل أن الفعل مرفوض من بعض الناس.

عرف عن إبراهيم الكوني حبه للصحراء، وتحدث عن ذلك في أكثر من لقاء تلفزيوني، وعدّ الصحراء مكاناً حيّاً، وأن حبة الرمل هي نواة كل شيء نراه، وهذه الذرة هي أساس كلّ كيان محسوس، الصحراء حسناء، وهي فردوس جدرانه من عدم،[٣٧] وينقل الكاتب هذه الفكرة على لسان شخصية الشيخ غوما حين قال: «آه إنني في غاية الشوق إلى الصحراء، في السابق كنت أشرب حليب النوق وآكل الكلأ والكمأ في الربيع وأصطاد غزالتين في العام، يالها من أيام الصحراء جنة الله»[٣٨]، فالصحراء هي ليست مكاناً خاوياً، بل هي عوالم كاملة مسكونة بالجمال، ولها فوائدها للإنسان، حتى أن الشيخ غوما عدّها مكاناً

٣١- ينظر نفسه ص٩٦
٣٢- ينظر نفسه ص٩٨
٣٣- ينظر نفسه ص١٠١
٣٤- نفسه ص١٠٢
٣٥- نفسه ص١٠٣
٣٦- ينظر نفسه ص١٠٤
٣٧- https://bit.ly/٣٦vKxPl
تاريخ المشاهدة ٢٠١٩/٧/٢٦
٣٨- الخروج الأول إلى وطن الرؤى السماوية ص١٠٤

مقدساً «يقولون إنها كانت ملجأ حتى للأنبياء، النبي محمد والنبي عيسى والنبي موسى أيضا».[٣٩]

إنّ إبراهيم الكوني من خلال هذه القصة، رصد الأسباب الحقيقية التي تدفع بعض الأفراد إلى ارتكاب جناية التدمير المخالف للشرائع الدينية والقوانين الوضعية، وفي الوقت الذي جعل بعضاً منها يقع على عاتق الفرد نفسه، فإنه جعل القسم الآخر يقع على عاتق المجتمع والدولة المشرّعة للقوانين والمسؤولة عن متابعة تطبيقها على الوجه الأمثل. وهكذا، فإنّ نهاية القصة تجعل الإنسان الذي يقوم بفعل التدمير والإبادة يقف أمام عاره وقبحه ووحشيته من خلال تلك النظرة الحزينة المعبرة التي رآها مرزوق في وجه الغزالة، عندنا التقاها وجهاً لوجه، فرأى في وجهها سحراً وتوسلاً وشقاءً لم يتعود أن يراه في عيون الحيوان. لكنه مع ذلك، انصاع لصوت الأنانية والوحشية الذي في داخله، فأطلق عليها النار فأصابتها «الطلقة في رقبتها، انكفأت على رأسها، ثم نهضت ومشت بضع خطوات. سقطت مرة أخرى وأصدرت صوتاً غريباً، أشبه بالخوار في البداية، ثم ثغاء حاد أليم متواصل. وفي لحظة، انبثق من جوفها الجنين؛ لحظتها رأى مرزوق في عينيها دمعةً كبيرةً، مدت رقبتها وشرعت تلثم الجنين بلسانها وعندما عجزت أن تنهض، رقدت بجواره، ثم انتفضت في حركة يائسة وماتت».[٤٠]

هذا مشهد يفوق الاحتمال، فالغزالة الحامل تعاتب القاتل وتدين فعله بنظرة يائسة من عينيها، وكأن الكوني أراد أن يتخذ الغزالة مقابلاً للصحراء التي تستغيث من دون رحمة ومن مجيب.

٣٩- نفسه ص١٠٤

٤٠- نفسه ص١٠٧

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر الآن

(ورقيا)

سلسلة الندوات

صدر إلكترونيا
www.library.mominoun.com

حاوره: ضو سليم
كاتب وباحث تونسي

الكاتب التونسي كمال الرياحي لمجلة «ذوات»: النقد العربي رجعي ومتعصّب جدًّا للنظرية

انتقالي من القصّة القصيرة إلى الرواية، كان انتقالا سلسًا، وانتقالا ليس فيه قطيعة على الإطلاق، لأنّني اخترتُ طريقة للسّرد الروائي

ذكر الكاتب والروائي التونسي كمال الرياحي، أن النقد العربي نقد رجعي، وأنّه متعصِّب جدًّا للنظريّة، وخاضع لها كلّ الخضوع، ويتعامل معها كنصّ ديني، فمثلما يُرفضُ الاجتهاد في النصّ الديني، يرفض الاجتهاد في النصّ الأدبي، داعيا إلى إعادة النظر في هذا الأمر على مستوى المؤسسات الأكاديمية العربية، لأنه من المفروض أن يلتفت إلى النص الذي تستخلص منه النظريات، خاصة وأن الجنس الأدبي يتطوّر والنظريّة لاحقة، وعليها أن تتطوّر وتلاحق نفسها دائما.

وأضاف الرياحي في حوار له مع مجلة «ذوات»، أنّ الكتابة عن الذات في العالم العربي هي كتابة موصومة بالدونيّة والشكّ والرداءة، وهي درجة ثانية من الأدب، لأنه ليس هنالك تقليد من ناحية، ومن ناحية ثانية، لأن من كتب في تلك الأجناس الأدبيّة كتب بطريقة أدبيّة وأخلاقويّة وطريقة تمجيديّة، فوقع تنميط للكتابة عن الذات لدى العرب، وظهرت أعمال أصبحت مثل الحواجز الخطيرة جدًّا، مشيرًا إلى أنّ الرقابة الذاتيّة التي يمارسها كتاب السيرة الذاتيّة في العالم العربي تجعل من سيرهم سيرًا مزيّفة.

وأشار الرّياحي إلى أنّ نوعيّة الخطاب الروائي الذي يكتبه قائم على تعدّد الأصوات، وعلى إعطاء صوت للشخصية لتُعبّر عن ذاتها، هو الذي جلب كلّ هذا الانتباه لهذا الخطاب بالذات، لأنّهُ لو كان يستعمل راويا عليما ومحافظا، راويًا يُشبهه ككاتب تقليدي يتفاخر ويتظاهر بالبلاغة، لما ظهر هذا الخطاب، لكنّهُ اختار الأصعب واختار أسلوبا روائيًّا هو في الحقيقة، مرحلة متطوّرة من الخطاب الروائي، بدأه «فوكنر» في رواية «الصّخب والعنف»، وبعد ذلك انتشر مع الروائيين الأمريكيين وغيرهم.

وأوضح أنّ اليوميّات جنس أدبي متطوّر جدّا في الغرب، ولم يصلنا إلا عبر التأثّر بالغرب، غير أنّنا لم نأخذ منه إلّا تلك المفاهيم البسيطة، في حين أنّ هذا الجنس الأدبي يتجاوز الأدب، ويتجاوز الكتابة ليغدو بذلك أسلوب حياة بأكملهِ.

وكمال الرياحي (١٩٧٤) روائي وإعلامي تونسي، ومؤسس ومشرف على «بيت الرواية» بتونس بتكليف من وزارة الشؤون الثقافية، وهو أول بيت عربي للرواية، وهو فضاء بمدينة الثقافة يعنى بفن الرواية إبداعا ونقدا في تونس، يفتح نوافذه على المشهد الروائي العربي والعالمي، يطمح إلى تغيير مقروئية الرواية في تونس، وأن يكون قبلة أحبّاء الرواية من القراء والمبدعين والنقاد والباحثين، ومركزا لتوثيق المدونة الروائية التونسية والعالمية. كان الرياحي قبلها مديرا لدار الثقافة المغاربيّة ابن خلدون، وإلى ذلك يُعدُّ من أبرز الوجوه الثقافيّة بتونس والعالم العربي، حيثُ أضاف للمدوّنة الإبداعيّة والنقديّة على حدّ سواء، عشرات الكتب والمقالات والبرامج الإعلاميّة المسموعة والمرئيّة، وورشات الكتابة التي أدارها. من أهمّ مؤلّفاته الإبداعيّة، نذكر: نوارس الذاكرة (١٩٩٩)، والمشرط (٢٠٠٦)، والغوريلا (٢٠١١)، وعشيقات النّذل (٢٠١٥). وفي النّقد لهُ: حركة السّرد الرّوائي ومناخاته (٢٠٠٥)، والكتابة الروائيّة عند واسيني الأعرج (٢٠٠٩). تحصّل على عدّة جوائز وتكريمات، كان آخرها جائزة ابن بطوطة لأدب الرحلة سنة ٢٠١٨ عن مؤلّفه «واحد صفر للقتيل».

*** يُمكن اليوم تصنيفك «كاتبًا أوركستراليًا»؛ ذلك أنّك جرّبت الكتابة في معظم الأجناس الأدبية تقريبا، قصّة وسيرة روائيّة ويوميّات ومقالة نقديّة وحوار صحفي، إضافة إلى النوع الذي به عُرفت واشتهرت وهو الرواية، فهل هذا يعود إلى رغبتك في تنويع تجربتك وإثرائها، هروبا من التقيد بجنس كتابي محدد أم بحثًا عن الذات والهويّة في أجناس أدبيّة جديدة / غير مأهولة؟**

الكتابة بالنسبة إليّ مسألة متشعّبة جدًّا، فقد جاءت بعد أنْ ركنْتُ مواهب أخرى جانبًا لأتفرَّغ لها، فأوقفتُ تجاربي في الرّسم والتّمثيل في الجامعة، إلى جانب اِيقافي لنشاطي في بعض الرياضات: فنون القتال اليابانيّة تحديدًا، وتفرّغتُ للكتابة السّرديّة بشكل عام، بعد أنْ قرّرتُ أنْ أُغادرَ حقلا أدبيًّا بدأتُ به مسيرتي بالتوازي مع القصّة القصيرة، وهو كتابة الشعر، لأنّني رأيتُ أنّني لا أُضيفُ شيئًا كثيرًا في الشعر، وأنّ موهبتي الحقيقيّة التي عليَّ أن أُطوّرها هي موهبة السّرد، وكانت قصصي تُلاقي إعجابًا كبيرًا من الإعلاميين الصُحفيين الذين كانوا ينشرُون لي تلك الأعمال في الجرائد والمجلّات التونسيّة والعربيّة. وبعد ذلك ومع صدور مجموعتي القصصيّة الأولى «نوارس الذاكرة» سنة ١٩٩٩ - وكنت وقتها طالبًا في السنة الثانية بالجامعة- تفرّغت أكثر للكتابة السّرديّة، وغادرتُ منطقة أخرى للكتابة وهي المسرح، وكنت كتبتُ قبلها ثلاث مسرحيّات في الجامعة ولاقت نجاحًا كبيرًا في الوسط الجامعي، أصل بك هنا إلى مسألة التعدُّد حتّى في الأجناس الأدبيّة المتّصلة بالسّرد، وهي متعدّدة، والحقيقة أنّ انتقالي فعلا من القصّة القصيرة إلى الرواية، كان انتقالا سلسًا وانتقالا ليس فيه قطيعة على الإطلاق، لأنّني اخترتُ طريقة للسّرد الروائي، طريقة قصصيّة مُؤمن في ذلك بما ذهب إليه «إيخنباوم»، أحد الشكلانيين الروس من أنّ الرواية يُمكنُ أن تتشكّل من القصّة القصيرة، وأنّ أمّهات الروايات كانت لها حيوات أخرى في وحدات سرديّة قصصيّة، ومثّل لذلك بـ «الحمار الذّهبي» لأبوليوس، إلى جانب أعمال أخرى لا نقول روائيّة، وإنّما هي ربّما من المراحل الجنينيّة، لتكوّن الرواية مثل «الديكاميرون» لجيوفاني بوكاشيو و»ألف ليلة وليلة» وغيرها. إذن القصّ القصير يمكن أن يكون مُشكّلا من مُشكّلات الرواية المُعاصرة، فاخترتُ نوعا من الكتابة، وهو الرواية التجريبية القائمة على المقطع المُغلق المفتوح، والمُغلق يذهبُ بنا إلى المقطع القصير؛ أي إنّك يُمكن أن تقرأ هذا المقطع معزولا عن الرواية وفي نفس الوقت هو مفتوح، لأنّهُ باستمرارك في القراءة تجدُ أنّه ليس عُنصرًا معزولا عن الرواية، وليس مقطوعا عنها، حتّى إنّ مقطعًا من روايتي الأولى «المشرط» تحصّل على جائزة القصّة القصيرة في القاهرة، وهو المقطع الذي ظهر في الرواية تحت عنوان «المخّاخ»؛ فالبطل في هذا المقطع هو القاصّ، وفي داخل الرواية نكتشف بعد أن نجد هُجنة، ماذا يفعل هذا النصّ في بداية الرواية وما علاقته المُباشرة بالأحداث، فنجدُ أنَّ هناك تبريرًا في جملة مخفيّة في إحدى مراحل الرواية في فصولها الأخيرة، كون هذا المقطع قصّة كتبتها الشخصيّة التي هي الكاتب في مرحلة من المراحل نتيجة التقائه بشخص آخر كابوسيٍّ؛ فالقصّة القصيرة إذن يُمكن أن تنفتح على الرواية كما يُمكن أن تنفتح الرواية على السيرة الذاتيّة لصاحبها وغير ذلك.

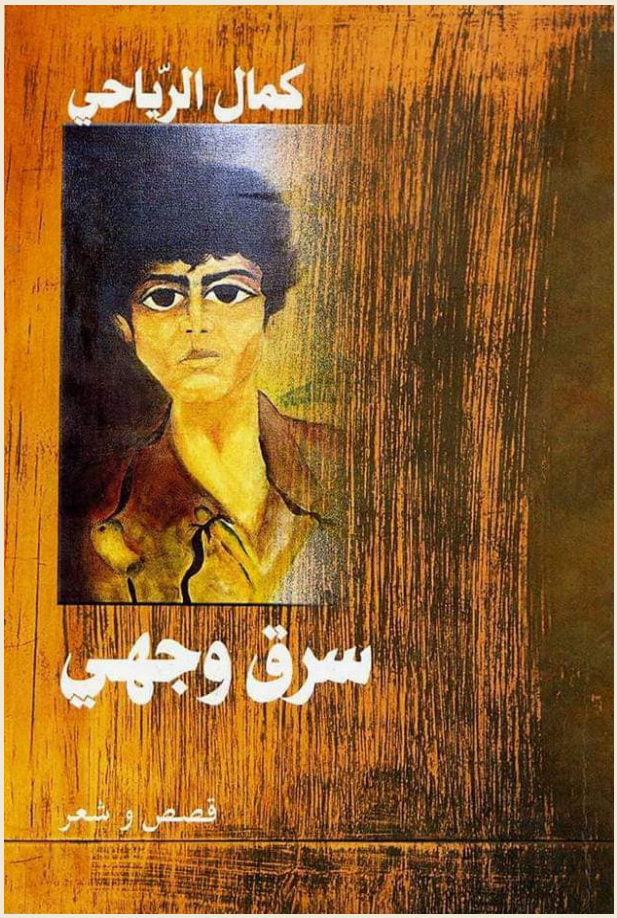
إن الرواية إذن تُعلّمك أن تكتبَ في كلّ شيء وأن تكتب بكُلّ شيء، هذا إذن ما يُمكن أن أُجيب به، أنّني ذهبتُ إلى هذا القصّ المُتعدّد، وأنا لا أعتبرُ نفسي روائيًّا ولا قاصًّا ولا صُحفيًّا ولا ناقدًا، أنا كاتب، وكلمة الكاتب بالمفهوم العميق للكلمة أشمل من كلّ شيء، الكاتب هو امتداد لعبارة قديمة تُسمّى الأديب. فمن هو الأديب؟ الأديب عبارة اختفت تقريبا من المصطلحات النقديّة المُعاصرة ومن المعجم المعاصر، عندما نرجع إلى طه حسين، نجده كتب في كلّ شيء، كتب في النّقد وفي القصّة وفي الرواية وفي السيرة الذاتيّة وفي النقد الأدبي وفي نقد الشعر كما الشابّي الذي يُعتبر أديبا، رُغم قلّة إنتاجهِ.

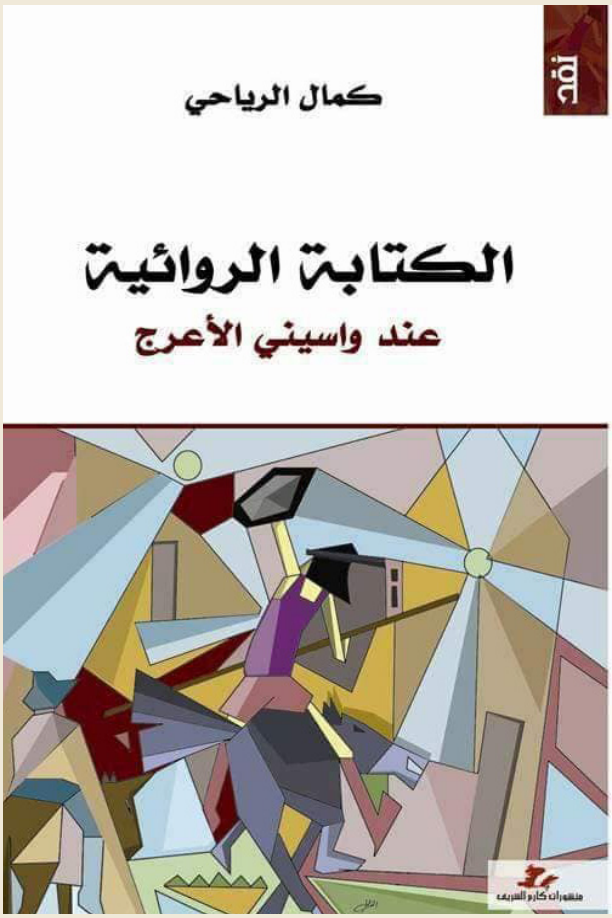
*** لكن البعض قد ينظرُ إلى ذلك كمغامرة غير محسوبة العواقب، ولاسيما عندما لا يمتلك الكاتب مهارات التفريق بين الأجناس الأدبيّة، ويفتقد العدّة النقديّة الكافية، وهو ما قد يوقعه في مأزق الفوضى الأجناسيّة، وينتج نصًّا هجينا مُغتربًا، ما رأيك؟**

الجاهل بحدود الأجناس الأدبيّة، يُمكنه أن يسقُطَ حتّى لو كتب في جنس واحد، وعددٌ كبيرٌ ممّن يكتبون أو يدّعون كتابة الرواية هم لا يكتبون الرواية، وإنّما يكتبون شيئًا آخر: خواطر، مذكّرات... ودور النّاقد أنْ يُجنّس العمل وليس دور النّاشرِ، لأنّ النّاشر لم يعُد محلّ ثقةٍ، فبانتشار الجوائز أصبح كُلّ نصٍّ سرديٍّ بالنسبة إليْهِ رواية، وأحيانا يكتُبُ الكاتب مذكّرات في داخل الكتاب، ويكتبُ الناشر رواية خارجها، هذا الكلام مهم طبعا كما قلت، لكنّهُ لا ينطبق عليَّ في الحقيقة لاعتبارات كثيرة، أوّلها أنّني أدخل الأدب من المعرفة، يعني تجربتي الإبداعيّة وازتها تجربة معرفية

الجاهل بحدود الأجناس الأدبيّة، يُمكنه أن يسقُطَ حتّى لو كتب في جنس واحد، وعددٌ كبيرٌ ممّن يكتبون أو يدّعون كتابة الرواية هم لا يكتبون الرواية، وإنّما يكتبون شيئًا آخر: خواطر، مذكّرات

بالأجناس الأدبيّة والفنون أيْضًا، لأنّ هذا حقل معرفيٌّ كبير، على الكاتب أن يكون مطّلعًا ليكون لأعماله معنى حقيقي، وعُمق حقيقي. طبعا، أنا مع أنّ على كُلِّ كاتبٍ أن يتدبّر أمر معرفته بالجنس الأدبي الذي يكتبه قبل أن يخوض فيه، كأن يقرأ الكتب النقديّة والكتب النظريّة وغيرها، لأنّ الحكاية وحدها لا يمكن أن تصنع كاتبًا، وإلّا كانت جدّاتنا وكُلّ الحكّائين اللذين سمعناهم بشكل شعبي والأميين وغير ذلك كُتّابا، المعرفة بالجنس الأدبي مُهمّة جدًّا، وأتمنّى أنْ تعي الأجيال الجديدة هذا الكلام جيّدًا، لأنَّ البعض من الكُتّاب الذين تقدّموا في السنّ، لا يُمكنُ أنْ نطلب منهم أن يُعيدوا النظر في ما يكتبون بتجربة التعلّم، لأنّ تجربة التعلّم مهمّة جدًّا، ولا نتحدّث طبعا عن أدب العلماء، ذلك الناقد العالم بالسّرد الذي يُقرّر أن يكتب رواية أو قصّة، فيتعسّف على الإبداع، لأنّهُ لا يملكُ تلك البذرة الأولى التي تجعلهُ يُبدعُ. وأدب العلماء هو أدب مهجور في كامل العالم، ورغم ذلك، فإنّ الكثير من العلماء كانوا مُبدعين، لأنّهم في الأصل مبدعون. نتحدّث عن تجربة أمبرتو إيكو مثلا، عالم السيميائيّات الكبير... وفي المقابل، هناك من يعتبر أنّ النجاح الأكاديمي والتميّز في الجامعة يمنع الكاتب أن يكون مبدعًا، وهذا أيْضًا شططٌ، لأنَّ المسألة ليست مرتبطة بالفشل الجامعي والفشل الدّراسي، وقد أصبحت العمليّة مُضحكة في بعض التعاليق من بعض الكُتّاب العصاميين الذين يقفون في وجه المُتعلّمين، وكأنّهم يدخلون في مرحلة مديح الأميّة ومديح العصاميّة، وبالتالي فكأنّهم يمدحون الأميّة في الوقت الّذي لم يعد هناك شيء اسمهُ عصاميّة الآن بانتشار التعليم وسهولته، حيث أصبح الجميع يصل إلى الجامعة بسهولة، في حين أنّ العصاميّة شيء آخر، لأنها تنطلق من اكتساب المعرفة من خارج المؤسّسة التعليميّة، يعني أنت في النهاية تكتسب المعرفة فأنت تتعلّم وليس بالضرورة أن نتعلّم في مقاعد الدراسة، إنّما عندما نتعلّم يمكن أن نتعلّم من الكتب من التجارب من الفنون المطروحة في الشارع، ولكنّنا نتعلّم. لذلك، فالمعرفة ضروريّة.

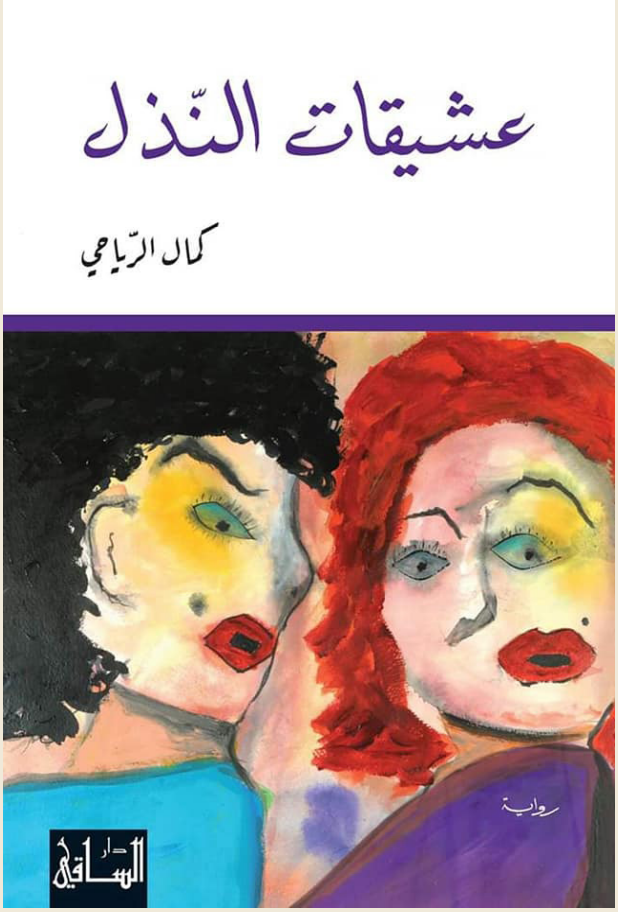


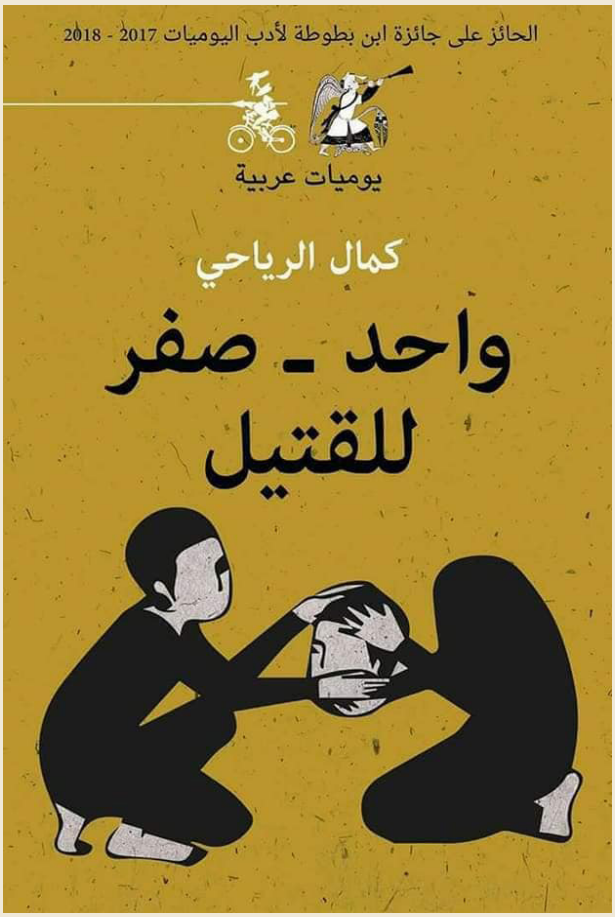


بإمكاننا أن نلعب كما نريد، حسب قول كليطو، على أن لا نُغيّر من قواعد اللعبة، وأن لا نُحوّل رُقعة الشطرنج إلى ملعب كرة قدم

*** هل ترى في هذا التجريب كسرا لمقولة الفصل بين أجناس الكتابة المتنوّعة وتمرّدا على الشكل البنائي الثابت الذي دعا إليه أدونيس؟ وهل أنتج ذاك نصًّا جديدا غير معياري؟**

دائما أستشهد في هذه الحالة بعبارة الناقد المغربيّ الكبير عبد الفتاح كيليطو الذي يقول إنّهُ «في إمكاننا أن نلعب كما نريد على أن لا نُغيّر من قواعد اللعبة، وأن لا نُحوّل رُقعة الشطرنج إلى ملعب كرة قدم»، وهو ما يعني أنّهُ يمكن أن نُجرّب داخل الجنس نفسه دون أن نخرج عنه، وهذا يتطلّبُ منّا أن نأخذ من القواعد الكبرى للجنس وحدوده، ونتحرّك داخلهُ دون تجاوز السور أو الخروج من خطّ الملعب. أمّا أن نتحرّك بحريّة دون أن نقف في مكاننا، ونحاول أن نجرّب شتّى الإمكانات الموجودة داخل الملعب، فهذا هو المُتاح، وهنا يُمكن أن نُشير إلى ما قمت به في «واحد صفر للقتيل»، وهو كتاب في اليوميّات، كتاب يُمثّل مغامرة خطيرة جدًّا في مرحلة اعتقدت أنّني جاهز لها، لأنّ المغامرة الحقيقيّة ليست أن تُغامر في جنس أنت عُرفت في جنس غيرهِ، إنّما أن تُغامر في جنس غير مُعترف به، وهذا أخطر بكثير من أن يكون مجهولا، لأنّ المجهول أو الجنس الأدبي المتروك أو المُهاب، شيء يمكن أن يُضيف لك، لكن أن تُصدر كتابا في جنس أدبي مذموم، ويُصبح كتابا مقروءًا وشعبيًّا فهذه هي المُغامرة، كيف تحافظ على شعبيتك في الرواية بالكتابة خارجها في أدب الذات، خاصة وأن الكتابة عن الذات في العالم العربي هي كتابة موصومة بالدونيّة والشكّ والرداءة، وهي درجة ثانية من الأدب لسبب أنّ ليس هنالك تقليد من ناحية، ومن ناحية ثانية أنّ من كتب في تلك الأجناس الأدبيّة كتب بطريقة أدبيّة وطريقة أخلاقويّة وطريقة





الكتابة عن الذات في العالم العربي هي كتابة موصومة بالدونيّة والشكّ والرداءة، وهي درجة ثانية من الأدب

تمجيديّة؛ فقد نمّط كُتّاب أدب الذات العرب الكتابة الذاتيّة، فظهرت أعمال أصبحت مثل الحواجز الخطيرة جدًّا، كتب طه حسين «الأيّام» وكتب ميخائيل نعيمة «سبعون» وهذه الأعمال أصبحت مثل الجدران حول الكتابة، فإذا أردت أن تكتب، عليك أن تكتب شيئًا مثل البروباغندا، شيئًا مثل عبقريّة طه حسين، ليس فيها أيّ اعتراف. الأوتوبيوغرافيا والسيرة الذاتيّة في الغرب نشأت من داخل الكنيسة من ثقافة الاعتراف التي جاءت مع سانت أوغستين في كتابه «الاعترافات». أمّا في العالم العربي على العكس تماما، نشأ في البروباغندا، وفي عوالم من أين جاءت هذه العبقريّة؟ وكيف تشكّلت هذه العبقريّة؟ وهذا يختلف تماما. إذن نحن أمام مرجعيتين مختلفتين تماما، وماذا حصل بعد ذلك؟ ظهر «الخبز الحافي» لمحمد شكري، وأحدث صدمة؛ فاللحظة الفارقة في السيرة الذاتيّة عندنا هي لحظة «الخبز الحافي». عندما ظهر «الخبز الحافي» صُدم الجميع، بما في ذلك الناشرون. «دار الآداب» رفضتها لجرأتها وللاحتياطي الكبير من الاعتراف الذي يقدمه محمد شكري عن تجربته في الاغتصاب، في الجنس، في الفقر، في العنف الذي يُسلّط، في ضرب مؤسسة الأب المقدّسة في الثقافة العربيّة، ونقل تلك الصورة للأب الذي يُعنّف أبناءه ويقتلهم، لأنّ العنف في العالم العربي، وفي المتلقي العربي يتمّ قبوله على أساس أنّه تربية، لكن محمد شكري وصل بفكرة العنف إلى القتل، فلم يعُد من الممكن أن نُبيح عمليّة القتل من الأب الذي يقتل ابنه جوعا، لأنّه يبكي من الجوع. فهذه اللحظة فارقة تهدم قدسيّة شيء اسمه المؤسسة الأبويّة، وهو أمر مسكوت عنه في الأدب العربي، الذي بدأ بعد ذلك في الانتقال شيئًا فشيئًا، فكُلّ ما كان قبل محمّد شكري هو أدب نظيف، تقفية على

السيرة الذاتية العربية تقدم القدوة، في حين أنّ السيرة الغربية التي اقتدى بها محمد شكري تعيد اكتشاف الذات، وتحفر في الذات وتخرج أدرانها

السينما النظيفة التي يتحدّثون عنها، وهو ما جعل كتاب محمد شكري يُصادرُ في المغرب وفي الخليج وفي مصر وفي الجامعة الأمريكيّة التي مُنع تدريسه فيها، بل وصل الأمر بالأولياء للاحتجاج على الأستاذة التي درّست العمل وتهديدها بالقتل.

من أين أتى محمد شكري بالنصّ المُضاد للسيرة الذاتيّة العربيّة؟ من أين أتى أيضا طه حسين وتوفيق الحكيم وميخائيل نعيمة بسيرهم؟ ربّما هذا لم يُدرس في تاريخ الأدب، السيرة الذاتيّة العربية جاءت من السيرة، ولم تأت من السيرة الذاتيّة نفسها ومن الاعتراف، إذن من أين جاءت؟

من المعلوم أنّ طه حسين كتب عن «سيرة ابن هشام» و«هوامش السيرة»، وأتى بفكرة كتابة السيرة بالمعنى المُقدّس؛ أي إنّ هناك سيرة محمّديّة قبلها كُتبت. وعندما كُتبت سيرة الرسول كُتبت من أجل أن تُقدّم القُدوة والأسوة، ولهذا فطه حسين عندما أراد أن يكتب سيرته، كان لديه هذا الهاجس: كيف يكتبُ ويقدّم هذه القدوة، هذا الطفل الصغير الضرير، وكيف أصبح عميدا للأدباء العرب حينئذٍ؟ جاء الخطّ مختلف تماما، السيرة الذاتية العربية تقدم القدوة، في حين أنّ السيرة الغربية التي اقتدى بها محمد شكري تعيد اكتشاف الذات، وتحفر في الذات وتخرج أدرانها. نفس الشيء في الرسم، ففي الرسم عندما تكون أمام تجربة كتجربة سلفادور دالي، وهي تجربة بكلّ فظاعاتها تعدُّ كتابة سيرذاتيّة، عندما تُشاهد تلك الدماء، والأعضاء الجنسيّة في وضع ليس وضع الشبق، وإنّما في وضع القرف؛ أي إنّها في وضع غير الذي وُجدت من أجله، بل قُدّمت في وضع سريالي للغوص في الذات البشريّة لإخراجها من أدرانها. فكل ما نعرفه من جمال في الرسم الإيطالي عبر تاريخه هي تلك البورتريهات التي تحتفل بإيروسيّة الجمال الخارجي، ولكنها لم تبحث أبدا في الداخلي، إلى أن جاء سلفادور دالي، ليحطم هذه الصورة ويبحث في داخل الذات البشريّة، وهذا هو دور السيرة الذاتيّة بالمفهوم الغربي الذي

ذهب إليه محمد شكري، لأن فكرة الاعتراف بالشرّ هو شيء أصيل في السيرة الذاتيّة. أمّا بالنسبة إلى مسألة الجرأة بعد محمد شكري، فهناك من الكتاب من يقول الآن، أنا أجرأ من محمد شكري، والمسألة ليست مزايدة، وإنّما لا بدّ أن يقرأ «الخبز الحافي» في تلك اللحظة المعرفية العربية، تماما مثلما نقرأ قصّة «تلك الرائحة» لصنع الله إبراهيم في تلك اللحظة، وما كان يكتب في الأدب العربي، ولهذا يحقّ لنا أن نعتبر صنع الله إبراهيم رائدا في الجرأة.

*** وماذا عنك أستاذ الرياحي؟**

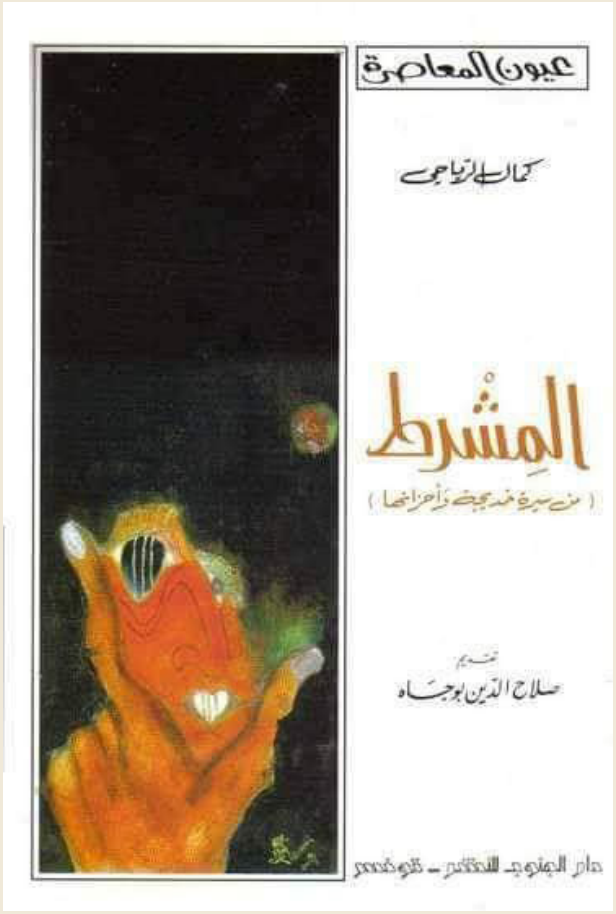
عندما ذهبت إلى الكتابة الأوتوبيوغرافية، أقصد طبعا «واحد صفر للقتيل» كنت قد وصلت من

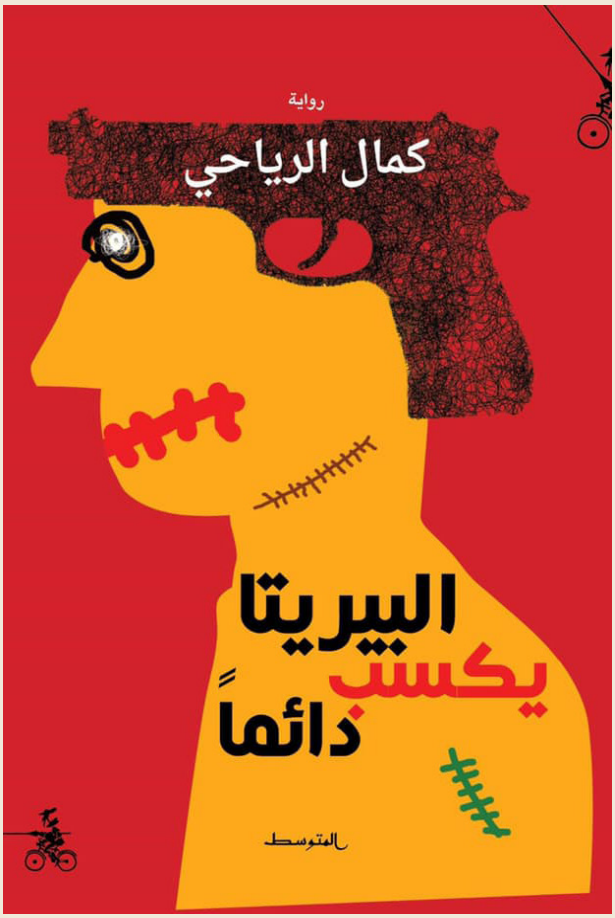
النضج ما يجعلني أعي تلك المغامرة، وهي مرحلة ضروريّة للانتقال إلى مرحلة أخرى، وأنا بطبعي مغامر، لهذا حاولت تقديم شيء مختلف بعد أن درست تقريبا كل ما كتب في جنس اليوميّات عربيا، وأهم ما كتب في العالم، وهو ما استغرق مني أكثر من عشر سنوات، منذ تقريبا سنة ٢٠٠٠ إلى الآن، يعني قرابة عقدين كنت خلالها أُخصص قسما كبيرا من حياتي لقراءة الأعمال الأوتوبيوغرافيّة، وكان يلازمني وقتها هاجسُ الكتابة عن طفولتي وعن سيرتي، حتى جاءت تجربة الهجرة إلى الجزائر بعد إضراب جوع بحثا عن عمل مدة ١١ سنة في تونس بشهادات جامعيّة، وتجربة كبيرة في الإعلام العربي والعالمي، لكن لاعتبارات غريبة وعجيبة ولعدم انتمائي سياسيا، هُضم حقي في الحصول على عمل؛ فاللامنتمي سياسيًّا عندنا هو منتمي للمعارضة بطبعه، خاصة إذا كانت كتبه تتضمن آراء ومواقف من النظام، وهذا ما كنت أُصرّح به أيضًا، وأُلمّحُ به في أعمالي الإبداعيّة، حتّى إنّ رواية «المشرط» كانت هناك محاولات لمنعها بكلّ الطّرق في أوّل صدورها، ومع ذلك كنت دائما أتجاوز كل ذلك، ولكن حينما وصل الأمر إلى الخروج من البلاد، وترك العائلة وطفلي في تونس، والهجرة إلى الجزائر، المسألة كان فيها شيء من التراجيديا والألم، وهو ما دفعني إلى الوقوف أمام المرآة، وتأمّل هذه الذات المطرودة من أرضها، والمدفوعة دفعا إلى خارج الحدود، فكنت أتعامل مع ذاتي كذات خارجة وأريد تأمّلها. منذ وصولي مطار تونس قرطاج وأنا أغادر البلد، كنت أفكّر في هذه المسيرة التي جعلتني اليوم بعد كل هذه السنوات أغادر البلاد، في الوقت الذي كنت فيه دائما أرفع شعارا ضدّ الهجرة، لأنّي أصلا أتيت من قرية يغادرها الجميع منذ سنوات الابتدائي، إلى إيطاليا، وكنت الوحيد الذي راهنتُ على المعرفة والتعلّم، وكان كلّ أصدقائي وأترابي قد ذهبوا لإيطاليا للعمل في الفلاحة وغيرها، وكانوا في كلّ مرّة يعودون يجدونني مازلت أدرس، وكنت أتعرّض إلى السخريّة من قبلهم، وكنت أقاوم وأمني النفس بأنّني سأصل بالمعرفة. أوّل شيء فكّرت فيه وأنا أغادر البلاد بعد تلك الحزمة من الشهادات، أترابي القدامى وقد خرجوا لي مثل الأشباح والكوابيس وأنا أغادر إلى الجزائر، وماذا فعلت بنفسي، هل اخترت الطريق الصحيح بأنني واصلت وراهنت على العلم، أم إنني أخطأت، وكان يجب أن أكون مهرّبًا، أو أن أكون بائع قطع سيّارات مسروقة في إيطاليا أو عامل فلاحة هناك؟ فبدأت أفكر في أنني مقبل على تجربة خطيرة، سوف تحدث تحوّلا في حياتي، وقرّرت أن أكتب وأسجّل كلّ ما يحدث لي هناك، وهكذا من أول ما وصلت إلى الجزائر بدأت في كتابة اليوميّات الأولى، وكانت تقف وراء ذلك دوافع ذاتيّة بالأساس، ذلك أنّني أخوض تجربة فارقة فبالنسبة إليّ. وأهم ما كُتب في عالم اليوميات هو تجارب فارقة - هناك الكثير ممن كتب اليوميات، ولكنها يوميات عاديّة لشأن يومي - تصنع قيمة اليوميات. التجربة الفارقة الأولى بالنسبة إليّ هي هذا الخروج، فكنت أفلسف اللحظة ولا أعيشها، كلّ دقيقة وكل ثانية كنت أفكّر فيها بدقيقة مختلفة أنّني استئصلتُ من فضائي، فأنا لم أخرج إلى الجزائر طوعا، بل ذهبت إلى الجزائر، لأنّني مُنعت من العيش في تونس، وعندما غادرت تركت زوجتي، وابني وبضعة لحمي في تونس؛ أي إنّ عمليّة التمزيق التي حدثت لي جعلتني أشعر بشيء مُختلف تماما، لذلك قلت إن لحظة المطار هي لحظة شجن كبير. ابني عمره ١٨ شهرا مازال صغيرا جدًّا وأنا أُغادر بعد سنتين من زواجي، وأترك البلاد بعد أن توجّت فيها بجائزة «الكومار الذهبي» لأفضل رواية تونسيّة، وبعد أن تُوجّت بجائزة أفضل قصّة في مصر، وبعد أن حصلت على شهادة الدراسات المعمّقة من الجامعة، وبعد أن عشت تجربة إعلامية كبيرة في الإعلام العربي وحتّى التونسي، وأجد نفسي بلا تغطية للمعيش البسيط.

*** الهجرة إلى الجزائر، كانت محطة فارقة في حياتك المهنية والإبداعية؟**

بالفعل، فالهجرة إلى الجزائر كانت لحظة فارقة في حياتي، ونقطة تحول كبيرة، فأنا الرجل الريفي الذي جاء إلى العاصمة، وقد قيل له من الصعب عليك العيش في هذه العاصمة، وفي الوقت نفسه كان هناك رهان في الثمانينيات لدى العائلات التونسيّة على أنّ النّجاة لا يمكن أن تكون إلّا بالمعرفة، وفجأة تجد نفسك في خيبة كبيرة، ولا سيما أنني حقّقت كلّ شيء بفائض، فقد أحرزت حتّى على شواهد اختياريّة على سبيل دعم أعمالي كشهادة الكفاءة في البحث والسينما والجغرافيا عند العرب، وشهادة في تعليم اللغة العربيّة للأجانب، وكلّها كانت إضافات إلى جانب تجربة الإعلام. وهذا كلّه، جعلني أشعر أنني في لحظة فارقة ستُغيّر حياتي، وفعلا غيّرت تلك التجربة حياتي.

عندما وصلت إلى الجزائر، ظننتني هربتُ من بلد يحكمه جنرال، فوجدت نفسي في بلد يحكمه الجنرالات، وجدت نفسي في كابوس كافكاوي كبير، نظام ما بعد القمعي في الجزائر، وهو ما يجعل من تلك اليوميات التي كتبتها بصدق كبير، رغم خطورتها، مؤشرا لما





عندما وصلت إلى الجزائر، ظننتني هربتُ من بلد يحكمه جنرال، فوجدت نفسي في بلد يحكمه الجنرالات، وجدت نفسي في كابوس كافكاوي كبير

يحدث الآن في الجزائر، فالشعب فعلا انتفض على هذا النظام الذي عشته ودوّنتهُ، كان الجميع يائسا تماما في عهدة جديدة لبوتفليقة، نظام راديكالي وشعب جُنّد لأجل محاربة الوهم، معركة حول كرة القدم بين الجزائر ومصر اختلقت، وناس تطارد بعضها في الشوارع بالسكاكين، وأنت تأتي جريحا بكل طاقتك لاستقبال كل تلك الصدمات. وكان لابدّ أنْ أتعايش مع ذلك الوضع، فتعايشت بشكل ساخط. تجربة الجزائر كانت تجربة فارقة حوّلت حياتي تماما، فحتّى حياتي الأسريّة تجدّدت ونظرتي للعالم تجدّدت، وكان لا بدّ أن يتجدّد حتّى خطّي في الكتابة. إذا كنت قد تغيّرت، فذلك لاختياري للرواية، فوجدت أنّ الرواية الحقيقيّة التي عليّ أن أكتبها هي روايتي، فخُضت تجربة كتابة اليوميّات، لكن وأنا أكتب اليوميّات، كان عليَّ أن أكتبها كمن كان يعيش تجربة، يعني كلّ ما أحمله من معرفة ومن هواجس ومن وعي ومن ثقافة كانت جزءًا من مكوناتي. أنا ذلك الذي يكتب تلك اليوميات، فكان طبيعيًّا أن تكون اليوميات مختلفة، لأنني رجل خيال بالأساس، ونسبة الخيال هي نسبة الماء في جسمي تماما لا أعيشها كأكاذيب، إنّما أعيشها كواقع، لأنّني أعتبر الكائن البشري كائن خيال، إذا انحصر فيه الخيال تحوّل كأيّ كائن آخر، ولذلك كان عليّ أن أُعيد النظر في مفهوم اليوميّات، أو أن أُوسّع من مفهوم اليوميّات كما قرأته عند النقاد. وأنا أكتب وجدتني أتساءل ماهي الواقعة التي عليّ أن أكتبها؟ هل الواقعة فقط ما يحدثُ في الشارع، ويحدث لي في الواقع أم إنّ هناك واقعة أيضًا لا تقلّ عنها أهميّة وربّما أكثر أهميّة هي الواقعة الذهنيّة والواقعة النفسيّة؛ أي ما يحدث داخل العقل، وما يحدث داخل الفكر؟ ومن هنا وسّعت المفهوم، وطبيعة الكتابة، فكنت أكتب

كوابيسي، وهذا شيء جديد في كتابة اليوميّات. كنت أكتبُ الاستيهامات، وأكتب لا وعيي وأستردّهُ، كل تلك الهواجس والشرور التي تباغتنا في لحظة ما، كنت أكتبها بلا أية رقابة، أكتب هشاشتي وضُعفي الحقيقيين. ونحن في ثقافتنا العربية، لم نتعود على كاتب يكتب، وهو يبكي لضعفه في لحظة فارقة، يكتب الأوساخ التي يعيشها. كاتب يكتب القرف الذي يأكله، يكتب روائحه وعرقه. كل ما هو مسكوت عنه عند البشر كتبته، لذلك كانت كتاباتي صادقة ومسّت الناس، أنا أعرف من الكتاب من هم مصابون بأمراض خطير ة جدا، ويكتبون سيرا ذاتيّة ولا يتحدّثون عن ذلك، عندما تجد كاتبا مريضا بالجدري في القرن ٢١ ويكتب سيرته الذاتيّة ولا يذكر ذلك المرض، الذي يجعل المريض طوال الوقت في علاقة مباشرة مع جلده وبجسمه، ولا يذكر هذا على الإطلاق، فهو بذلك قد ألغى الجزء الصادق فعلا الذي يمكن أن يصل به إلى العبقرية في الكتابة. لذلك، فالرقابة الذاتيّة التي يمارسها كتاب السيرة الذاتيّة في العالم العربي تجعل من سيرهم سيرًا مزيّفة. تحدّثت في اليوميات عن شيء يقلب تماما كل الموازين - وربّما هو من ضمن الأسباب التي أبهرت لجنة التحكيم- وهو الحديث عن الكذب، فكما قلت إن اليوميات هي تسجيل لوقائع طوّرتها؛ ففي مقطع من المقاطع يتساءل الكاتب هل ما يكتبه حقيقة أم كذبا؟ وأتأمل مسيرة حياتي ومسيرة الواقع، وأجد نفسي أعيش في كم كبير من الكذب، كل شيء كاذب، يوم سياسي كاذب، يوم ثقافي كاذب، يوم مناخي كاذب، فلماذا لا يكون كل ما أكتبه الآن كذب، فهذا شكل من أشكال الكذب؟ الحديث عن الكذب وتنسيب الصدق في الكتابة الذاتيّة هو من صدقها، لأننا كائنات كاذبة بالمعنيين، إمّا أن نمارس الكذب عن وعي، أو أن نهوّلهُ، لأنّ الخيال كذب، وإذا بدأنا حوارنا بأننا كائنات خيال؛ أي إن الكائن البشري هو كائن خيال، إذن فهو كائن كاذب له قدرة عجيبة على ممارسة الكذب، باعتبار ذلك الكذب ممارسة حياتيّة، وشكلا من أشكال ميكانيزمات السيطرة على العالم. نحن نكذب لنسيطر على العالم، وأنت تكذب على نفسك لتسيطر على خوفك من تلك الظواهر المُرعبة، إذن من هنا كان الدخول إلى عوالم الكتابة الأوتوبيوغرافيّة لهُ دوافع مختلفة في الحقيقة.

*** شكّل الجنس أحد أهمّ ثيمات الكتابة لديك، وفي ذلك قفزة نوعيّة تُحرّرُ الرواية من جُملة الإكراهات والمحاذير التي تُغلّفها، وعلامة على طبيعة التحولات المجتمعيّة، لكن ما الذي يجعلك توظّف المعجم الفاحش، وموضوع الجنس بكلّ تلك الجرأة في أعمالك؟**

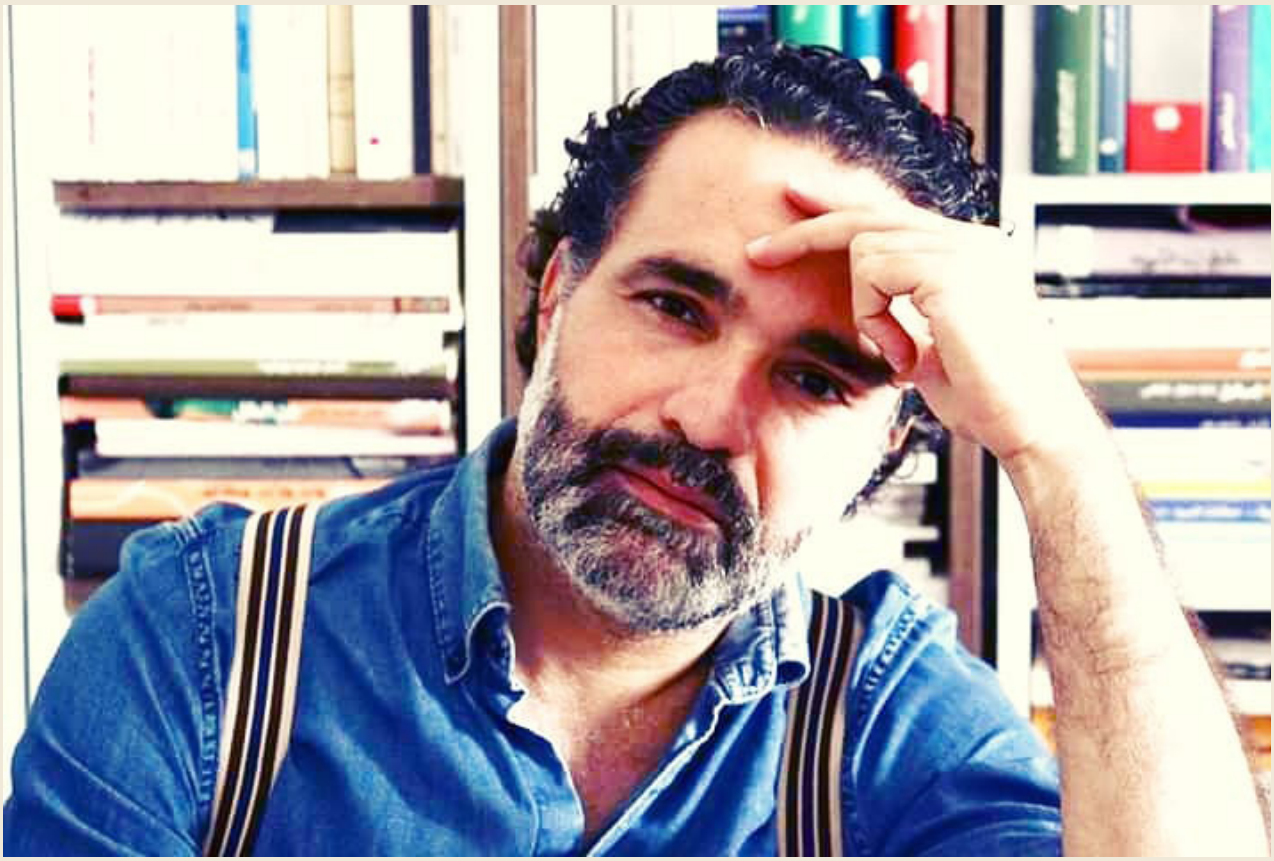
موضوع الجنس في الحقيقة هو جزء من مُشكّلات حيوات الإنسان، ولا يُمكن أن نغفل عن أهم عُنصر من عناصر حياته، والذي ينكرُ هذا الجانب هو شخص غير سوي على الإطلاق، لأنّ هذا العامل الغريزي موجود وأصيل في الذات البشرية، مهما كانت تشوهات هذه الذات. وسواء كانت الذات سويّة أو لا، فالحياة الجنسيّة عند البشر شيء طبيعي، ولا يمكن أن نتناول أو نبني شخصيّات دون أية إشارة لعالمها الجنسي. هذا رأيي، وأعتقد أنّ كلّ ما يحدث لنا له علاقة بالجنس، فمنذ بداية وعينا يتشكّلُ وعينا الجنسي ويتطوّر بحسب المرحلة العمريّة التي نعيشها حتّى الشيخوخة، وحتّى انعدام الفعل الجنسي فيه تفكير في الجنس، وقد تناول الروائيون الكبار هذا الأمر. وفي غياب الممارسة الجنسيّة، تبقى الاستيهامات (الفانتازمات) موجودة، يعيش بها العاجز هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية؛ أي ناحية اللغة أو ما يسمى بالمعجم الفاحش، فهو جزء من المعجم وجزء من الخطاب، وللأسف من ينتقد هذا الحضور لهذا المعجم، فهو لم يفهم شيئا من فنّ الرواية، القائم في جزء منه على محاكاة الواقع من خلال التنويع في النبر وفي المعجم وفي الخطاب، لذا أن تتناول شخصيات هامشيّة أو غير هامشيّة، فهذا لا يختلف، المعجم الفاحش يستعمله الأستاذ الجامعي كما يستعمله الإنسان العامي، ونحن في الشوارع والفضاءات الخاصة والعامة، نعلم جيدا أنّ هذا الخطاب هو أكثر الخطابات الديمقراطيّة وتفشّيًا بين الناس، خاصّة في تونس أي يُعدُّ جزءًا من جماليّة الخطاب وجزءًا من هوية الخطاب التونسي، بل بالعكس في مناطق من تونس يذهب الخطاب إلى مناطق أبعد، ليُصبح الخطاب الفاحش في الدين في علاقة أخرى تماما، وهنا نتحدّث عن السباب، وسب الجلالة جزء من الخطاب المتداول في بعض المناطق، وهذا لا بدّ أن يُدرس سوسيولوجيًّا. نوعيّة الخطاب الروائي الذي أكتبه قائم على تعدّد الأصوات وعلى إعطاء صوت للشخصية لتُعبّر عن ذاتها، وهذا هو الذي جلب كلّ هذا الانتباه لهذا الخطاب بالذات، لأنّني لو كنت أستعمل راويا عليما محافظا، راويا يُشبهني ككاتب تقليدي يتفاخر ويتظاهر بالبلاغة، لما ظهر هذا الخطاب، لكنّني اخترتُ الأصعب، واخترت أسلوبا روائيًّا، هو في الحقيقة مرحلة متطوّرة من الخطاب الروائي، بدأه «فوكنر» في رواية «الصّخب والعنف»، وبعد ذلك انتشر مع الروائيين الأمريكيين

وغير الأمريكيين بعد ذلك، وقد تبنّى وفسّر ذلك ميلون كونديرا، عندما تحدّث عن الخطاب، باعتباره حديثا عن الحواريّة، التي سبق لباختين أن تحدّث عنها، تلك الحواريّة التي درس فيها أعمال دوستويفسكي، وهو أن تعطي للشخصيّة صوتًا وتُعبّر عن انتمائها الطبقي، المعرفي، السياسي، وعن مستواها الأخلاقي. كل ذلك يجعل الخطاب متميّزا عن الخطابات الأخرى، وأصبحت الشخصيّات تتحدّث بنفس الطريقة؛ فعوالمي التي اخترتها وسبق في الحوار أن تحدّثنا عنها، هي الشوارع الخلفيّة للمدينة وأمعاؤها، ولذلك فالفضاء المعوي للمدينة هو عالم اللصوصيّة وعالم العُنف، وجزء من ذلك العُنف موجود في الخطاب، إذْ لا يُمكن أن تتحدّث عن فضاء قائم على التحرّش دون أن تكون الكلمات التي تُسمّى نابية، سيّدة الكلمات. نحن نعلم أنّ في تلك الفضاءات بين الكلمة النابية والكلمة النابية هناك كلمة نابية، فكيف سنوهم المتلقّي بأنّ عملنا واقعي؟ الرواية لا تتنازل عن دورها في الإيهام بالواقعيّة، والمسألة ليست سهلة على الإطلاق، لأنك عندما تذهب إلى تلك المنطقة، فعليك أن تُقنع أنّ تلك الشخصيّة فعلا تقول ذلك في خطابها حتّى أصبحت مزعجة للمتلقّي، ولا يريد أن يراها أو يعترضها، لأنّها تؤذي سمعهُ وهذا دور الأدب، لا بدّ أن يكون مؤثّرا بصدقهِ وبواقعيّتهِ؛ فالخطاب الفاحش كما بحث في ذلك طالب تونسي، يُمكن أن نُسمّيه بعنف الخطاب، وعنف الخطاب يشمل الكلمة ويشمل المشهد، ولهذا يمكن أن نتحدّث عن عنف الخطاب، ولا نتحدّث عن فحش الخطاب، لأنّ كلمة فحش ذات مضمون أخلاقوي، «كاميلو خوسيه ثيلا» كتب معجم الكلمات النابية في إسبانيا لتوثيق ذلك المعجم، وهذا ما أشتغل عليه، وهو من باب الاستعارة فوجود نعت أو صفة لامرأة في النص هو ليس إيذاء للمرأة، بل كشفا للخطاب الذكوري الذي ينتجها، والذي يُلخّص كلّ ذلك الكائن الذي يُسمّى امرأة، بأنّ يُطلق عليها كلمة مومس، أو كلمة أقوى من مومس في بعض الأحيان لدون سبب. هذا الخطاب موجود لدينا، وعلينا كشفه، والطريقة المثلى لتحقيق ذلك هي الأدب، فهذا خطاب مجتمعي خطير جدًّا، واستعمالي له ليس من باب الاستعراض، وإنّما من باب كشفه وتوضيح مسألة العنف. إن عنف الخطاب هو مشروعي الأدبي برمّته أنا أشتغل على العنف بأشكاله المختلفة وعلى رأسها عنف الخطاب، العنف المادي... أول رواية لي تتحدّث عن العنف الممارس ضد المرأة من خلال شخصيّة الشلّاط، الذي يطارد النساء بمشرطه، ويؤذيهنّ في عجائزهنّ بالمشرط. في هذه الرواية أتحدث عن العنف الذي تتعرض له المرأة، والعنف الذي يتعرض له السود من خلال شخصيّة النيقرو، الذي يقع تعنيفه ماديّا بضربه بالسكين على وجهه، وفي الوقت نفسه تعنيفه بالخطاب العنصري، لأن هناك عنفا آخر موجّها ضدّ ما يُسمّى بالوافدين على العاصمة، أو ما يسمّى بالنازحين، وهذا أيضا جزء مما يُسمّى بعنف الخطاب، وبعد ذلك يكون عنف المتخيّل من خلال شخصيّة ابن خلدون الذي يذهب ليعيش في عالم فانتاستيكي، أُناسه برؤوس بغال ويطاردهم طائر المخاخ الذي يمتصُّ عقولهم. أمّا في الرواية الثانية، فأتناول العنف السياسي بالأساس، عنف السلطة تجاه المواطنين، من خلال شخصيّة صالح الغوريلا، وأيضا هناك تفكيك لمسألة العنصريّة ضدّ السود وأطفال بورقيبة.

وبهذا الشكل يتواصل الحديث عن خطاب العنف في كلّ أعمالي، ففي رواية «عشيقات النذل» يحضر العنف في كل مكان من الرواية من أوّل سطر إلى آخر سطر بالرواية، عُنف ضدّ الأقليّات الدينيّة في تونس، كاليهود من خلال شخصيّة إيبو، وهو شخصيّة واقعيّة مستلهمة من إيبو قمحي المحامي اليهودي بسوسة، عنف طبقي، حتّى أنّ العنف تجاوز الإنسان ليشمل الحيوان. لهذا، فقبل أن ينزعج القارئ أو الناقد من كلمة نابية في الخطاب، عليه أن يعي أنّ أبسط أشكال العنف هي تلك العبارات التي يراها عنيفة، إنّما الواقع أكثر سرياليّة وأكثر عُنفا من تلك الكلمات البسيطة الموجودة في المعجم.

*** من الرواية باعتبارها جنسا إبداعيًّا تخييليًّا، إلى اليوميّات بوصفها ضربا من الكتابة المنتمي إلى منظومة أدب الذات، وما بين الضربين من اختلاف وفوارق معياريّة صارمة، كيف استطعت تلافي هذا الخيط الرفيع الفاصل بين النوعين، ونجحت في إنشاء يوميّات مستجيبة لشروط النظريّة الأجناسيّة لكتابة اليوميّات؟**

كنت جاهزا لكتابة اليوميّات ثقافيًّا، لأنّني أرى أنّ الوعي بالجنس الأدبي مهم جدًّا قبل أن نتجاوزه، لأنّ ثمّة فرقاً كبيرا بين الخروج عن الجنس وتطوير الجنس الأدبي؛ فالذي يخرج عن الجنس هو غير واع به، والذي يطوّر الجنس يجعله يتّسع ليتجدّد في أشكال جديدة، وذلك هو ما فعلته في «واحد صفر للقتيل»، وهذا الجنس الهامشي الذي جعلته جنسا مقروءا مركزيًّا، يُضيف الكثير ويحقّق المتعة للقارئ، ويحقق أيضًا تقدما وتطويرا لجنس اليوميات. طبعا، كان ذلك نتيجة



الرقابة الذاتيّة التي يمارسها كتاب السيرة الذاتيّة في العالم العربي تجعل من سيرهم سيرًا مزيّفة

ثقافة في هذا الجنس إبداعيًّا، لأنه حتى نقادنا العرب للأسف، عندما يتحدثون عن هذا الجنس؛ فمعارفهم ضئيلة جدا ومتواضعة، فأنا عندما أسمع بعض المفاهيم حول اليوميّات يُصيبني الإحباط من ناحية، وأحيانا أجدني أضحك من هذه السذاجة التي نُعرّف بها جنسا أدبيًّا، فعندما تعرّف اليوميّات انطلاقا من تعريف باتريس ديدي فهذه سذاجة في الحقيقة، فتلك المفاهيم التعليمية البسيطة التي نريد أن نعلمها للأطفال كي يفرقوا بين جنس أدبي وآخر، كأن نقول لهم إنّه كتابة وقائع يوم بيوم وكتابة وقائع في وضعياتها الساخنة... ضع هذا التعريف واقرأ يوميّات كافكا، فلن تجد تطابقًا مع ذلك المفهوم. يوميات كافكا التي فيها مشاريع كتابة، والتي فيها كتابة الكوابيس والأمراض، ومشاريع القصص، ومشاريع الروايات، وأحيانا جمل منفلتة هكذا... كيف يمكن تطبيق ذلك المفهوم الساذج على يوميات كافكا؟ فما بالك بيوميات أخرى كاليوميات الفلسفيّة، اليوميات المعقّدة، يوميّات الفنانين ويوميات السينمائيين...؟

لا بدّ أنّ السكون والاطمئنان للنصّ التنظيري مهما كان مصدره، يمثّل كارثة حقيقية على المعرفة، فنحن نستأنس بالأعمال النظريّة ولا نخضع لها، وأنا كمبدع أتعرّف لأنّ المعرفة مهمّة، ولكنني لا أنضبط لها، هذا التنظير جاء بعديًّا أصلا، وبعديًّا في مرحلة متحرّكة. فالجنس الأدبي يظهر، ثمّ يتراكم فتظهر النظريّة، والجنس الأدبي عندما يتقدّم، فعلى النظريّة أن تتغيّر، لأنّ هذا الجنس يتطوّر بطبعه، والنظريّة لاحقة، وعليها أن تتطوّر وتلاحق نفسها دائما. فيليب لوجين ينسف مفهومه لليوميات، مفهوم بياتريس ديديه؛ فبعد ١٨ سنة من دراسة اليوميّات، يضع فيليب لوجين مفهوما لليوميّات يتجاوز فيه المفهوم الأوّل، مثلما سقط هو في أخطاء عندما عرّف السيرة الذاتيّة،

مثلما يُرفضُ الاجتهاد في النصّ الديني، يرفض الاجتهاد في النصّ الأدبي، ولهذا لا بدّ من إعادة النظر في النقد العربي وفي المؤسسة الأكاديميّة

لكنّه تعلّم أنّ عليه أنْ لا يكون صارما، ولا يضع حدودا نهائيّة للجنس الأدبي، لأنّه بذلك سيُدمّر نظريّتهُ، لأنّه سيأتي من يُدمّرها. لكن عندما يكون المفهوم نسبيا، فستكون الأمور نسبيّة، وعندما تحيطها بأسوار، فتلك الأسوار ستنفجر.

النقد العربي للأسف نقد رجعي، بمعنى أنّه متعصِّب جدًّا للنظريّة، وخاضع لها كلّ الخضوع ويتعامل معها كنصّ ديني، فمثلما يُرفضُ الاجتهاد في النصّ الديني يرفض الاجتهاد في النصّ الأدبي، وهذا لا بدّ أن يُعاد النظر فيه في المؤسسة الأكاديميّة، هذا الجنس متطوّر جدّا في الغرب، ولم يصلنا هذا الجنس إلّا عبر التأثّر بالغرب، لأنّنا نحن في شمال إفريقيا متأثّرون بما يأتي من أوروبا. عندما تحرّك هذا الكتاب في شمال إفريقيا طُبع في تونس، وأصبح مرجعا أساسيًا وأغلب من استشهدوا به لم يقرؤوا هذا الكتاب برمّته، ولم يأخذوا منه إلّا تلك المفاهيم البسيطة، في حين أنّ هذا الجنس الأدبي يتجاوز الأدب، ويتجاوز الكتابة ليغدو بذلك أسلوب حياة. عندما يقول فيليب لوجين، الذي اشتغل ١٨ سنة على هذا الجنس، ساخرا إنه نسي أن يُعرّفهُ، وبعدها يقول الآن، بعد أن أنهيت هذه الأنطولوجيا يمكن الآن أن أضع مفهوما، ويقول إنّ اليوميّات سلسلة من الآثار المؤرّخة، مفهوم السلسلة أنها تبدأ من الحلقة الأولى، إذن يمكن أن تكون يوميّتان هي يوميّات تدرسها كجنس يوميات، ولا تبحث عن تراكم، وهي آثار؛ أي إنّه أخرجها من الكتابة نهائيا، وأصبحت الكتابة شكلا من أشكال اليوميات، وليست كل اليوميات؛ أي يمكن أن تكون أفلاما أو رسوما أو لوحات. الشيء الوحيد الذي ضبط فيه ممارس اليوميات، هو التأريخ، وهذا ما سقط فيه كلّ من مارس فنّ اليوميّات من العرب إلى الآن، فقد أهملوا التأريخ. كما لو أن فيليب لوجين يقول دع التاريخ واكتب ما تريد تحته، فهو يوميات بالمعنى الشكلي. الفنُّ أن تعود إلى الماضي أو تكتب الحاضر، فهذا أمر يعنيك، وكلّ ما هو دون تاريخ يُصبح مذكرات وبالتاريخ يُصبح يوميّة، لماذا يوميّة وأنا أتذكّر الماضي البعيد؟ هو يوميّة لأنّني الآن أتذكّرُ الماضي البعيد، وأسجّلُ الآن أنّي أتذكّر. إذن، الواقعة هنا هي واقعة التذكّر، باعتبار أنّ عمليّة التفكير في حدّ ذاتها هي واقعة، من هنا نجد الكتابات النقديّة العربية في فوضى كبيرة من استعمال الماضي في اليوميّات. أما ما تحت التاريخ حسب فيليب لوجون هو الأثر والأثر حرٌّ، ولست مرتبطا بأن تتحدّث عمّا حدث لك في الواقع ذلك الصباح، وذلك اليوم، لأنّك كما قلت يمكن أن تضع التاريخ وتضع صورة تحته، ليست الحادثة هي تلك الصورة، إنما وضع تلك الصورة تحت ذلك التاريخ، هو الذي يجعلها يوميّة... المسألة معقّدة لكن من خلال هذا الوعي المركّب والتساؤل، أردت أن أسائل اليوميّات في حدّ ذاتها، وعندما كتبت «واحد صفر للقتيل» لم أكن أسرد وأمارس يوميات بشكل ساذج، بل كنت أفجّرها من الداخل، أفجّر المُدوّنة الغربيّة والعربيّة التي قرأتها، وفي الوقت نفسه أسائلها وأكتب اليوميات كما أراها، فهي عملية تفكير فيها فلسفة وفيها رؤية للعالم ورؤية للأدب ورؤية للكتابة ورؤية للممارسة.

*** قمت بتأسيس «بيت الرواية» في تونس، وهو أول بيت عربي لهذا الجنس الأدبي، فما هي الإضافات التي قدمها البيت للسرد العربي؟**

أنا لا أقدّم جوابا عن هذا السؤال، الجواب يقدّمه الكتاب والنقاد الذين حاضروا في البيت، لكن في اعتقادي هذا البيت هو أول بيت للرواية في العالم العربي، وأول مؤسسة رسمية تعنى بالرواية في العالم العربي، ورُبّما في العالم بإمكانيات قليلة. أثبتت في أقلّ من عام نجاحها، من خلال حراك عجيب في كلّ الاتجاهات العالمية العربية الوطنيّة، وهذا ما يعني أنّ هذه المؤسّسة حقّقت إضافة نوعية للمشهد الثقافي التونسي، وهذا يمكن أن ترصده عبر الإعلام وعبر الأسماء التي قدمناها في بيت الرواية، إمّا كتّاب أعدناهم للساحة بعد غياب طويل، وهو ما أشار إليه الروائي «عبد القادر الحاج نصر»، الذي قال: «من فضائل بيت الرواية أنّه أعاد الحياة للعديد من الكتّاب الذين غابوا تماما، وهذا شيء مهم لنعيد

قدّم «بيت الرواية» هذا الجانب التثاقفي والتثقيفي للمشهد الروائي، وهذا فيه تطوير للوعي بفنّ الرواية بتونس والعالم العربي

الاعتبار للكتاب والمبدعين في تونس»، أو أن نُقدّم جديد الرواية في البلاد التونسيّة في فضاء لائق بها، وهو بذلك يقوم بديناميكيّة قويّة. أنت تعلم أنّ بيت الرواية عندما يستضيف روائيا ليوقّع روايته، تُصبح تلك الحملة التي نشُنّها إعلاميًّا وذلك اللقاء، سببا في عشرات اللقاءات مع ذلك الكاتب، فأنت تقوم بدور تعريفي بالكاتب وبالكتاب، وتُروّج له وتُطلقهُ، ليكون له موسم ثقافي خاص به في ذلك العام من مؤسسة كبيرة تتحرّكَ بالقسم الإعلامي لمدينة الثقافة، هذا من ناحية، ومن ناحية اللقاءات الخاصّة التي تُقدّم التجارب التّونسيّة المكتملة والتجارب المهمّة، إذْ نظّمنا ملتقى تونس للرواية العربية، الذي انتزع مكانة مرموقة واستثنائيّة في العالم العربي، لا أريد أن أذكر ملتقيات أخرى، لكن ذلك الذكاء الذي قُدّم به منتدى تونس للرواية العربية، كان مبهرا، ولعلي أستعير عبارة إلياس خوري الذي قال: «أنا لست سعيدا أنا منبهر»، لأنه يعرف أن ملتقيات الرواية في العالم العربي لا يحضرها أحد.

في بيت الرواية ولمدة ثلاثة أيام، ظل المسرح يعج بالحاضرين، توقيعات الكتب قدّمت حراكا كبيرا للمشهد الروائي، وساهمت في صناعة نجومية الأدباء، المكتبة التي تُجمّع المدوّنة التونسيّة والعربيّة والعالميّة الآن فيها أكثر من خمسة آلاف كتاب، وقد أنجزت في وقت قياسي، ومازالت تتحمّل عشرة آلاف كتاب آخر على الأقلّ.

بيت الرواية فتح أيضا، نوافذ على الرواية العالميّة؛ ففي السنة الماضية كان لنا انفتاح على الرواية البرتغاليّة حين استضفنا الروائي الكبير «أفونسو كروش» مع مترجمه التونسي أيضا عبد الجليل العربي، وهو أستاذ وأكاديمي بجامعة لشبونة، وهو أول من عرّف بأفونسو كروش في العالم العربي، وقدّم محاضرة حول الرواية البرتغاليّة، وقام بترجمة اللقاء الخاص ترجمة فوريّة لأفونسو كروش. ماذا قدّم بيت الرواية؟ جاء بالروائي العالمي، وقام باستعادة نخبتنا التونسيّة في الجامعات العالميّة، وقدّمناهم للجمهور التونسي.

تسألني ماذا قدّم بيت الرواية؟ قدّم هذا الجانب التثاقفي والتثقيفي للمشهد الروائي، فهذا فيه تطوير للوعي بفنّ الرواية بتونس والعالم العربي، ومن شأنه أن يخلق أجيالا جديدة وواعية بما تعنيه الرواية، حتى الأطفال وقع استهدافهم من خلال تخصيص جوائز لهم، فالكل يتحدّث دون كيشوت لأسبوع كامل، والسنة القادمة ربما سنكون مع شخصية روائية أخرى سنكشف عنها قريبا.

بقلم:
عزيز العرباوي
كاتب وباحث مغربي

محمد عابد الجابري.. معاناة مثقف ومفكر متعدد

يعد المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري من المفكرين العرب الذين ساهموا في نقد التراث العربي وقراءته قراءة نقدية واعية بمتطلبات العصر الراهن

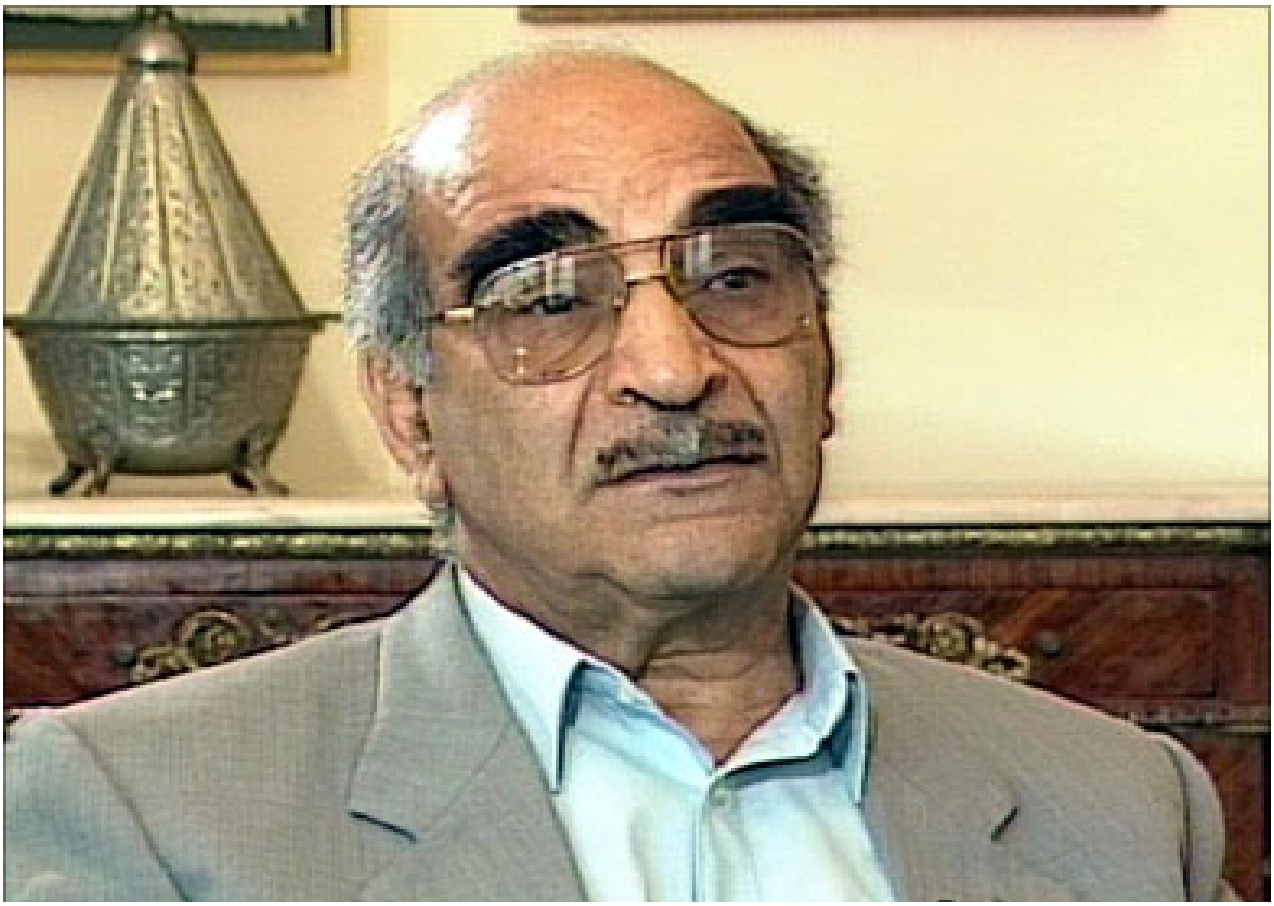
يعـدّ المفكـر المغـربي الراحـل محمـد عابـد الجابـري مـن المفكريـن العـرب الذيـن سـاهموا في نقـد الـتراث العـربي وقراءتـه قـراءة نقديـة واعيـة بمتطلبـات العـصر الراهـن؛ فقـد اسـتطاع في سلسـلة نقد العقـل العـربي، القيـام بتحليـل للعقـل العـربي عـبر دراسـة المكونـات والبـنى الثقافيـة واللغويـة الـتي بـدأت مـن عـصر التدويـن، قبـل الانتقـال إلى دراسـة العقـل السـياسي، ثـم الأخـلاقي، وهـو مبتكـر مصطلـح «العقـل المسـتقيل»؛ أي ذلـك العقـل الـذي يبتعـد عـن النقـاش في القضايـا الحضاريـة الكـبرى.

لقـد عـانى محمـد عابـد الجابـري (١٩٣٦ - ٢٠١٠) في حياتـه مـن انتقـادات شـديدة اللهجـة مـن مفكريـن ومثقفـين عـرب كـثر، كالـوا لـه العديـد مـن الاتهامـات الفكريـة والتراجعـات المعرفيـة، خاصـة مـن مفكـري التيـار المحافـظ، مثـل المغـربي طـه عبـد الرحمـان، كمـا ووجـه بنقـد كبـير مـن اللبنـاني جـورج طرابيـشي الـذي خصـص، ويـا للمفارقـة !! ربـع قـرن مـن حياته لنقـد الجابـري كمـا صرح بذلـك في العديـد مـن المناسـبات. أمـا عـن رفضـه للعديـد مـن الجوائـز المقدمة لـه، فـكان وراءهـا هجمـة شرسـة مـن العديـد مـن الأقـلام الـتي تحسـب عـلى السـلطة السياسـية العربيـة عمومـاً؛ فبقـدر مـا كانـت مواقفـه ضـد السـلطة السياسـية وضـد أي شيء يمـت بصلـة إليهـا، كانـت تـزداد حـدة الانتقـادات إليـه، وتتعـدد المواقـف الرافضـة لفكـره ولمشروعـه المتميـز عـلى مسـتوى الفكـر العـربي. ولعـل مشروعـه النقـدي الـذي أسسـه عـلى نقـد العقـل العـربي هـو الدليـل القاطـع عـلى أن الجابـري كان يغـرد خـارج سرب السـلطة، ويشركهـا في تـدنّي العقـل العـربي عـبر التاريـخ ورجعيتـه المتمثلـة في المحافظـة عـلى القيـم السـائدة، والعـودة إلى الخلـف فكريـاً وثقافيـاً ودينيـاً.

لقـد عـانى الجابـري، حسـب الباحـث المغـربي عبـد النبـي الحـري، الكثـير مـن المشـاكل الـتي لحقتـه مـن الدولـة المخزنيـة، باعتبارهـا دولـة تسـتمد مرجعيتهـا السياسـية والتسـلطية مـن أنمـاط دول العصـور الوسـطى، والـتي لـم تعـد اسـتمراريتها ممكنـة في إطـار التعـدد والاختـلاف والتطـور الـذي عاشـه المغاربـة، ودون إصلاحـات ضروريـة تغـير طبيعتهـا الاسـتبدادية صالحـة لعصرنـا الراهـن، سـتظل مركبـة؛ بمعـنى أنهـا ليسـت فاضلـة بإطـلاق، وليسـت اسـتبدادية بإطـلاق، وهـي بذلـك قابلـة لأن تتحـول مـن وضـع إلى وضـع مختلـف قـد ينتـج نوعـاً مـن الانغـلاق السـياسي والاجتماعـي والاقتصـادي، يمكـن أن يتغلـب عليهـا الجانـب الفاضـل كمـا يمكن أن يتغلـب عليهـا الجانـب الاسـتبدادي؛ ذلـك مـا حصـل فعـلاً في تاريخنـا السـياسي المغـربي، حيـث بـرز تـارة وجههـا الفاضـل، وتـارة أخـرى وجههـا المسـتبد والقمعـي الـذي أهـدر العديـد مـن الفـرص للتغيـير والتحـول السـياسي والاجتماعـي، بنـاء عـلى طبيعـة العلاقـات القائمـة وموازيـن القـوى السـائدة في هـذه اللحظـة التاريخيـة، أو تلـك مـن تاريـخ الدولـة المخزنيـة. بنـاء عـلى مـا سـبق، فـإن القطيعـة مـع نمـوذج الدولـة المخزنيـة المنتمـي إلى القرون الوسـطى، ومحاولـة تأسـيس دولـة حداثيـة ديمقراطيـة، تتطلـب التفكـير في القطيعـة مـع طبيعـة العلاقـات الـتي تشـدها إلى الـوراء، إلى التسـلط والقهـر والاسـتبداد، وإعـادة ترتيـب موازيـن القـوى بمـا يضمـن تـوازن العلاقـات والسـلطات وتوزيـع الـثروات الـتي نـادى بهـا الجابـري وغـيره مـن المفكريـن والمثقفـين والنخـب المغربيـة في زمـن النضـال الحقيقـي.

إن اهتمـام الجابـري بالـتراث العـربي الإسـلامي، مـردّه إلى إلمامـه الكبـير بكونـه الأصـل الأسـاسي للعديـد مـن المرجعيـات السياسـية في عالمنـا العـربي، بـل باعتبـاره المنهـل الكبـير الـذي تعمـل العديـد مـن الأنظمـة المسـتبدة في الوطـن العـربي عـلى تكريسـه بدعـم مـن فقهـاء السـلاطين الذيـن يتحالفـون مـع الأنظمـة العربيـة، ويحاولـون جاهديـن إبقـاء الوضـع عـلى مـا هـو عليـه، وإطالـة أمـد هـذه الأنظمـة بتقديـس نصـوص دينيـة ضعيفـة السـند وتأويـلات وتفاسـير مشـكوك في أمرهـا. ومـن هنـا، ونظـراً لقـوة الاسـتفزاز الـذي تعـرض لـه مفكـر

كانت جميع أبحاثه وكتاباته الفكرية في التراث العربي والإسلامي بمثابة نقطة الضوء التي من خلالها كان يوجه سهام النقد للسلطة السياسية المغربية والعربية عموماً



من طينة الجابري بسبب هذا الأمر، جعله يعيد قراءة التراث ونقده، ونقد العقل العربي الثابت في مكانه، والذي لا يعمل على الاجتهاد والتجديد في الفكر الديني والثقافي والعلمي. كل هذا جعل الجابري في مكانة العدو الأول للنظام العربي عامة، والمغربي خاصة، لأنه يغرد خارج السرب، ويبحث عن خلق رجة فكرية لدى الناس الذين دأبوا على نهج واحد ونظام واحد وفكر واحد تقدمه لهم السلطة السياسية على طبق من ذهب دون جهد منهم.

لكن الجابري لم يستسلم لكل تلك الإكراهات والمثبطات، بل واصل عمله الأكاديمي المعرفي، وكانت جميع أبحاثه وكتاباته الفكرية في التراث العربي والإسلامي بمثابة نقطة الضوء التي من خلالها كان يوجه سهام النقد للسلطة السياسية المغربية والعربية عموماً، لأنها تكرس الاستبداد السياسي والثقافي بكل تجلياته الماضوية والقديمة التي تنهل من المرجعيات السياسية العربية القديمة. ولعل اهتمامه بفكر ابن رشد دليل قاطع على أن الجابري قد وجد في هذا العالِم والمفكر ما يثيره فكرياً ويفيده في مواجهة السلطة الاستبدادية القائمة.

وقد أنتج الجابري عدداً من المشاريع الفكرية، صاحب صدورَها جدل ونقاش لم يتوقف حولها، فكانت ثلاثية «نقد العقل العربي» والتي تكونت من ثلاثة إصدارات رئيسة (تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي) كانت باكورة أعمال الجابري، أعطى فيها

يرى الجابري في قراءته لمشروع ابن رشد، باعتباره مدافعاً لا يصعب عليه أمر في العلم والحرية والفكر، أنه كان منحازاً لعلم عصره في أبعاده ومستوياته ومبادئه الأساسية المختلفة

للعقل دوراً محورياً في إعادة قراءة العقل العربي. إضافة إلى العديد من الكتب حول التراث (نحن والتراث، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي...).

التراث عند محمد عابد الجابري

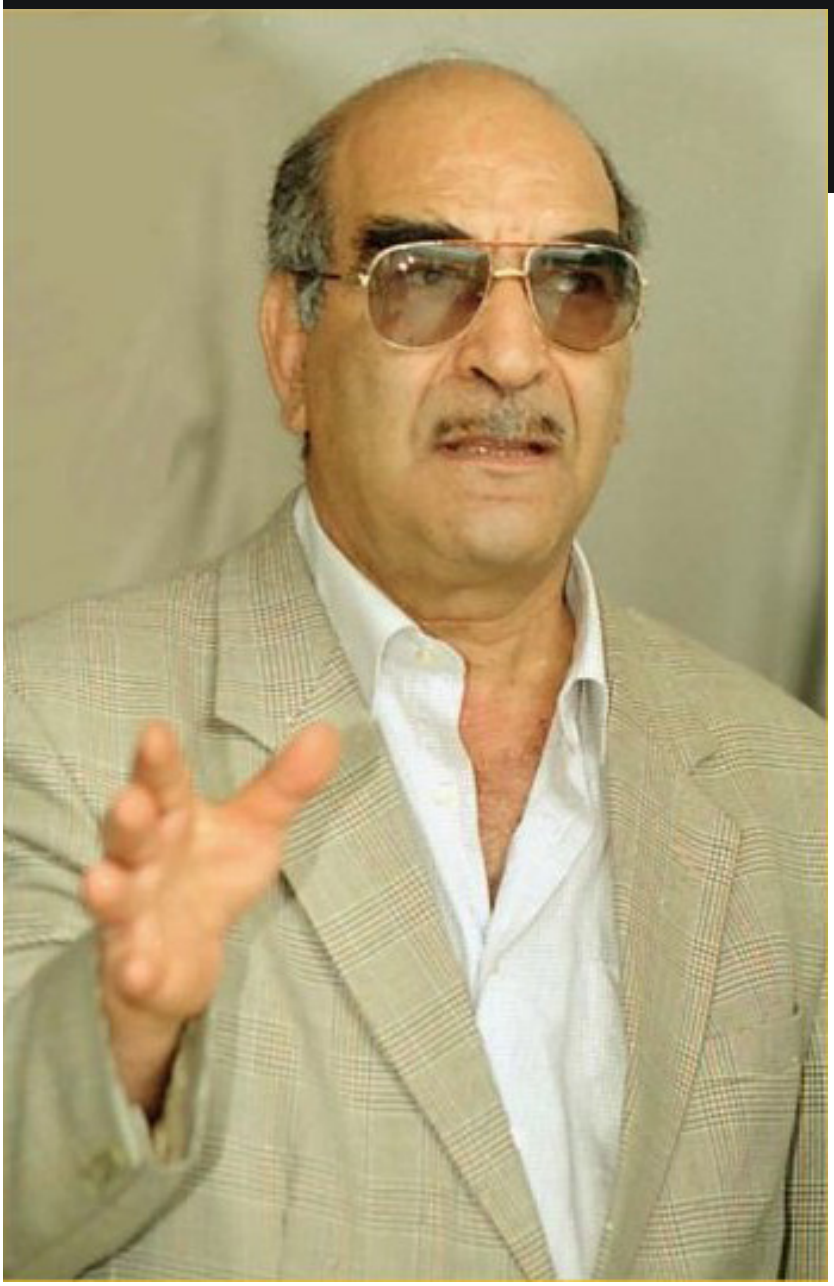
يرى الدكتور محمد عابد الجابري أن العرب القدماء لم يوظفوا كلمة التراث بحمولته المعجمية الحديثة، وأن هذه الدلالة لم تستعمل إلا مع الفكر العربي الحديث والمعاصر. يقول الجابري في ذلك: «أما في الفقه الإسلامي، حيث عُني الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن في باب الفرائض، فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة ميراث. أما لفظ التراث، فلا نكاد نعثر له على أثر في خطابهم... وأما في الحقول المعرفية العربية الإسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة تراث بأيّ وضع خاص، بل إننا لا نكاد نعثر لها على ذكر».[١]

يقول الجابري فيما يؤكد على ما يهمنا كأمة «هو اتفاق الجميع على أن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا، ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة العربية الحديثة. ومن هنا، ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع هناك. فعلاً، ما يميز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤىً، بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجد إطارها المرجعي التاريخي والإبستمولوجي في عصر التدوين وامتداداته التي توقفت آخر تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة؛ أي: مع انطلاق النهضة الأوروبية الحديثة. وإذن، فالتراث العربي الإسلامي- منظوراً من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نقط إسنادٍ لها- هو إنتاج فكري وقيم روحية ودينية وأخلاقية وجمالية... إلخ، تقع هناك فعلاً؛ أي: خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية، بل أيضاً بوصفها نظماً معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية... إلخ. وبما أننا نعيش هذه الحضارة- على الأقل منفعلين، إن لم نكنْ مستلبين- ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنه لابد من أن نشعر- وهذا ما هو حاصل فعلاً- أننا نزداد بعداً عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإن المسافة بين هناك وهنا تزداد اتساعاً وعمقاً. وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي الوقت نفسه، ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه، والانفصال التام عنه»[٢]. فالجابري يؤكد على التعامل مع التراث داخل الثقافة نفسها، من خلال نقد الماضي والحاضر معاً، فيقول: «إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما: الشرطان الضروريان لكل نهضة».[٣]

١- محمد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص. ٧٢-٧٣. وفي لسان العرب لابن منظور، فإنه يعرف كلمة "ورث" ومشتقاتها: "ورث الوارث: صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله عز وجل، يرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين؛ أي يبقى بعد فناء الكل، ويفنى من سواه، فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له. ورثه ماله ومجده، وورثه عنه ورثا ورثة ووراثة وإراثة. ورث فلان أباه يرثه وراثة ومِيراثا ومَيراثا. وأورث الرجل ولده مالا إراثا حسنا. ويقال: ورثت فلانا مالا أرثه ورثا وورثا إذا مات مورثك، فصار ميراثه لك. وقال الله تعالى إخبارا عن زكريا ودعائه إياه: "هب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب"؛ أي يبقى بعدي فيصير له ميراثي. والورث والإرث والتراث والميراث: ما ورث؛ وقيل: الورث والميراث في المال؛ والإرث في الحسب. وورثٌ في ماله: أدخل فيه من ليس من أهل الوراثة. وتوارثناه: ورثه= =بعضنا بعضا قدما. ويقال: ورثت فلانا من فلان أي جعلت ميراثه له. وأورث الميت وارثه ماله أي تركه له. التراث: ما يخلفه الرجل لورثته، والتاء بدل من الواو. والإرث أصله من الميراث، إنما هو ورث فقلبت الواو ألفا مكسورة لكسرة الواو. أورثه الشيء: أعقبه إياه. وبنو ورثة: ينسبون إلى أمهم. وورثان: موضع".

٢- محمد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ص، ص ٨٣-٨٤

٣- محمد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج... ص. ٨٧



فالتراث هو تراكم ثقافي وحضاري وعلمي، يتنقل عبر الأجيال البشرية وعبر الأزمنة المختلفة عن طريق اللغة والتقليد والمحاكاة، ويشمل العناصر المعنوية من أفكار ومعتقدات وسلوكيات، والعناصر المادية، كالحرف، والآثار، والعمران، والصناعات... فهو في نظر العديد من الباحثين والمفكرين العرب، «ظاهرة إنسانية نجدها في جميع المجتمعات، فلكل أمة تراثها، على الرغم من أن الأمم تختلف من حيث تراثها الحضاري في التاريخ أو ضخامته أو بساطته. كما أن جميع الأمم تشترك في تراث إنساني عام. ولهذا، فإن التراث يشمل التراث القومي ما هو حاضر فينا من ماضينا، والتراث الإنساني ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا. ومن

ناحيـة أخـرى، قـد يُنظـر إلى الـتراث مـن حيـث مجـالات تخصصـه، فتكـون لـه أنـواع مثـل الـتراث العلمـي والـتراث الجغـرافي والـتراث الشـعبي...».[٤]

المقاربة الرشدية عند الجابري

إن دراسـة الجابـري للـتراث تتمثل في كتابـه «نحـن والـتراث»، الـذي حـاول فيـه توظيـف كل معرفتـه الحجاجيـة والفكريـة، لإثبـات أن ابـن رشـد يمثـل منطلقـاً للحفـاظ عـلى تراثنـا ومـا تبقـى منـه. ويحـدد الجابـري رؤيتـه للـتراث في اعتبـارات ثلاثـة مهمـة، وهـي:

اعتبـار الفلسـفة الإسـلامية بضاعـة أصيلـة للمجتمـع العـربي الإسـلامي ومنبعـاً غنيـاً لهـا، حيـث إنهـا «عكسـت مشـاكله وآلامـه، وحملـت آمالـه وأحلامـه، فكانـت بالفعـل ضمـيره».[٥]

اعتبـار تاريـخ الفلسـفة الإسـلامية ابتـدأ مـع تعرفـه عـلى الفلسـفة اليونانيـة، ولـم ينتـه بانتهـاء حاجـة الفكـر الفلسـفي الأوروبي المعـاصر لقـراءة حـاضره ومسـتقبله مـن خـلال الفلسـفة اليونانيـة.

التأكيـد والجـزم بـأن الرشـدية (نسـبة إلى ابـن رشـد) هـي مـا يصلـح لنـا اليـوم، ممـا تبقـى مـن تراثنـا العـربي الإسـلامي كلـه، وذلـك مـن خـلال تميـز الجابـري في الـتراث «بـين محتـواه المعـرفي ومضمونـه الإيديولوجـي، ليسـتبعد ذلـك المحتـوى المعـرفي لعـدم فائدتـه بالنسـبة إلى عصرنـا، ويفصـل في هـذا المضمـون الإيديولوجـي بـين لحظتـين اثنتـين: اللحظـة السـينوية (ابـن سـينا) واللحظـة الرشـدية (ابـن رشـد)».[٦]

يصف الجابـري ابـن رشـد بصفـات لا تتوفـر في غيره مـن فلاسـفة العـرب؛ فقـد كان عـلى قدر كبـير مـن النقـاء الأخـلاقي والنبـوغ العلمـي، وهـو يدفـع بهـذا التميـز الـذي عليـه فيلسـوف قرطبـة أحيانـاً إلى حـدوده القصـوى، مـن ذلـك حكمـه عـلى قولـه في السياسـة، باعتبـاره «قـولاً لا نجـده في الثقافـة العربيـة، لا لمـن سـلف ولا لمـن خلـف» فابـن رشـد الـذي يقدمـه لنـا الجابـري «لـم يتعصـب إلا للحـق والصـواب»، وهـو يضفـي عـلى مـا توصَّـل إليـه فيلسـوف قرطبة أحيانـاً صفـة الخطـورة والتفـوق الفكـري والعلمـي، فأخطـر مـا توصل إليـه ابن رشـد وحـرك الكنيسـة حركـةً عنيفـة، يتمثـل في كونـه أدرك حقيقـة يعتبرهـا الجابـري «مـن أخطـر الحقائـق الفلسـفية في العصـور الوسـطى»، وتتجـلى إحـدى هـذه الحقائـق

في أنهـا «وحـدة العقـل الهيـولاني وأزليتـه وخلـود النـوع الإنسـاني، وهـي الحقيقـة الـتي رأى أنهـا» مـا يقتضيـه مذهـب أرسـطو «في المسـألة الـتي تركهـا هـذا الأخـير معلقـة، مسـألة: طبيعـة العقـل الهيـولاني: أمفـارق هـو وأزلي أم لا؟».[٧]

عندمـا يتعامـل الجابـري مـع ابـن رشـد، باعتباره ذلـك المجهـول الـذي يجـب أن ينفـض عنـه الغبـار، ليـس فقـط مـن زاويـة مـن يجهلـه تمامـاً، وإنمـا أيضـاً مـن زاويـة مـن يتحـدث عنـه متوهمـاً معرفتـه، محـذراً عـلى هـذا الصعيـد مـن المعرفـة الجاهلـة الـتي تجهـل أنهـا جاهلـة، ومـن هنـا تأكيـده أنـه يقـدم لنـا ابـن رشـد جديـد وحديـث في رؤيتـه وفكـره ومشروعـه العلمـي والفكـري، في قطيعـة تامـة مـع تلـك

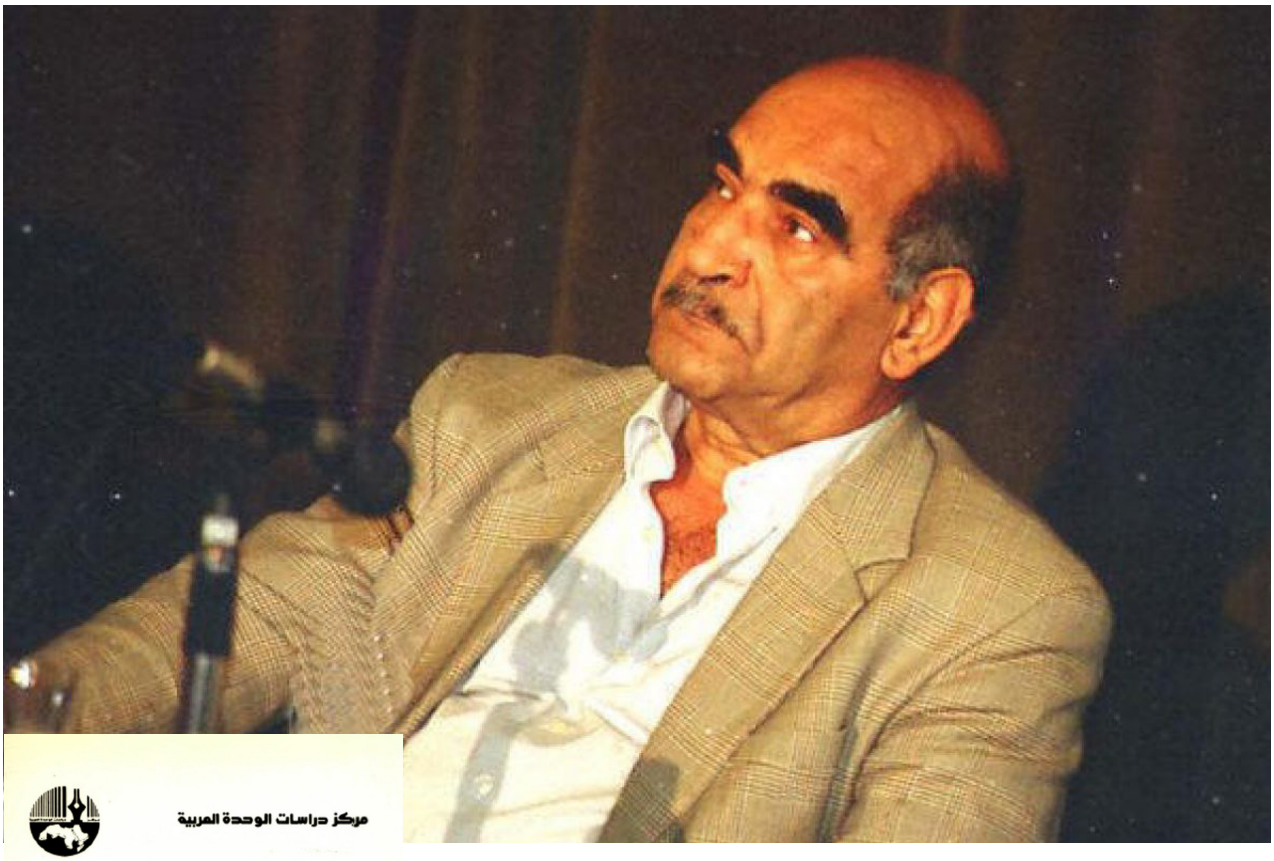
٤- د. علي القاسمي، "مفهوم القطيعة مع التراث في فكر الجابري"، مجلة الثقافة المغربية، العدد ٣٥، الرباط، يناير/كانون الثاني ٢٠١١

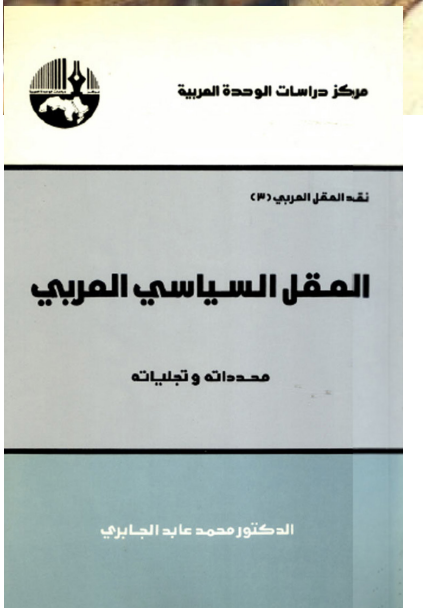
٥- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع مذكور، ص. ٢٤

٦- عبد النبي الحري، "حول ترشيد الجابري للإسلام السياسي"، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد ٦-٧، صيف-خريف ٢٠١٣، الرباط، ص. ٦١

٧- محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ص، ص ١٤ -١٧

انتصر الجابري، منذ كتاباته الأولى، لمسألة الحداثة، ودافع عن صيغها وقيمها المختلفة، من مبدأ ميزتُهُ التحديث، انطلاقاً من التراث الثقافي والحضاري والديني العربي الإسلامي





الصورة التي رسمت عنه من قبل بعض من اعتقدوا أنهم عرفوه. ونجد الجابري هنا، يحرص حرصاً شديداً على تنبيهنا إلى كون ابن رشد يتصدّى للقيام بمهمة خطيرة وجديدة في تعامله مع شخصية فكرية مرموقة، لم يقدرها السابقون ولا اللاحقون من العرب حق قدرها، بينما عرفت لدى اللاتين شأناً عظيماً، وهنا المفارقة التي لازمتها، متمنّيًا أن تحدث بأطروحاتها العقلية المفاعيل التي تأخرت طيلة قرون.[٨]

٨- فريد العليبي، "الجابري قارئاً ابن رشد"، السبت ٢٨ أيار/مايو٢٠١١، موقع الأوان: www.alawan.org

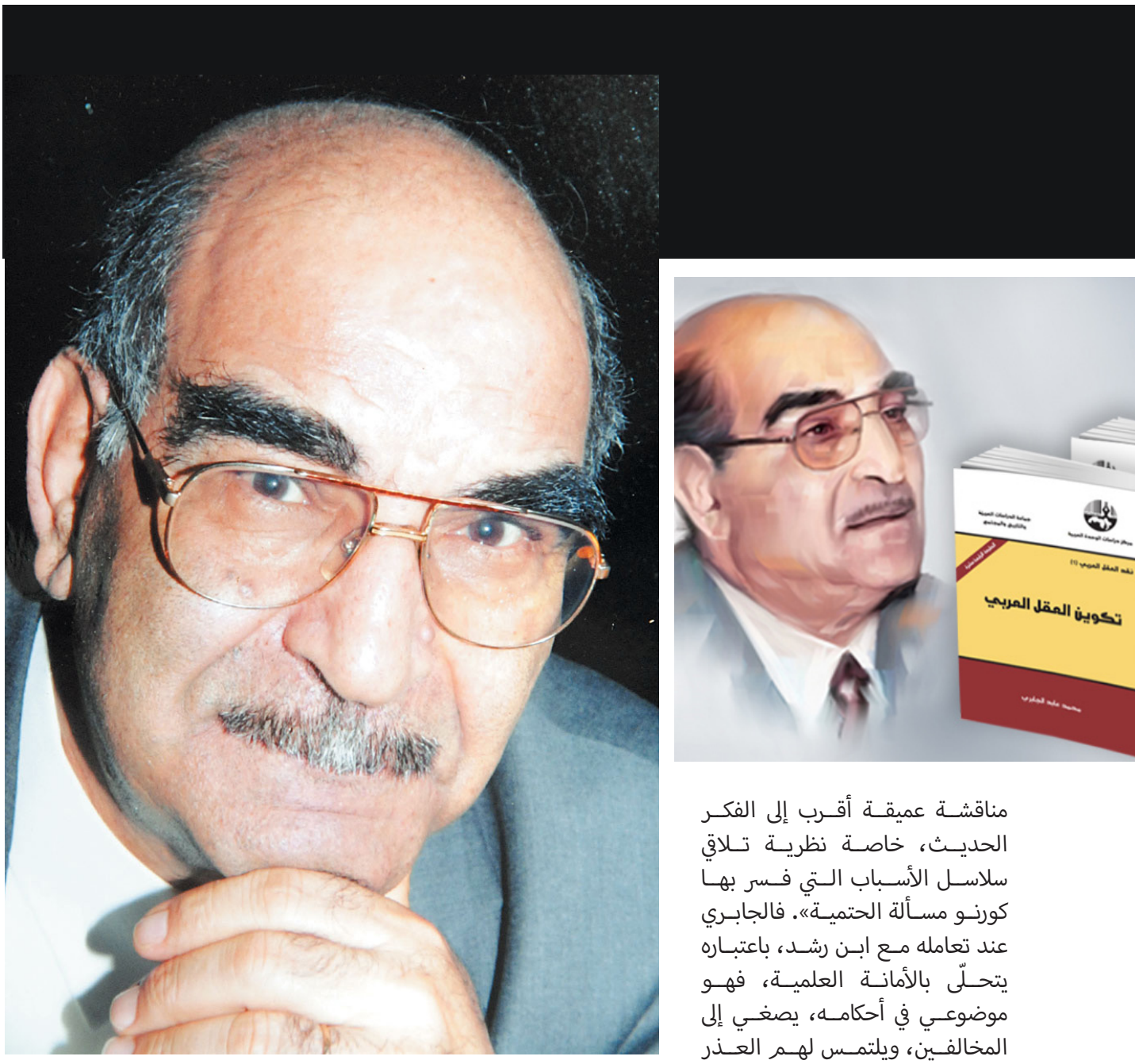
دعا الجابري إلى تبني أفق مفتوح ومنفتح على أزمنة ثقافية مستقبلية، وعلى فئات كبيرة ومتنوعة الاتجاهات الفكرية والثقافية

وما يمكن الإشارة إليه هنا، هو حدود القراءات السابقة لمؤلفات ابن رشد، لذلك يلفت الجابري انتباهنا إلى أن الدراسات التقليدية التي تناولت فكر الرجل ظلت في الغالب تلوك ما كتبه المستشرقون، فكانت بمعنى ما، إعادة إنتاج للرشدية اللاتينية في «صيغتها الاستشراقية»، وهو يجعلنا نحس معه بأسىً عميق، لأن خزائن علم فيلسوف قرطبة ظلت مجهولة، ويزداد وقع تلك الحسرة، لأن مؤلفاته المتداولة سيئة الإخراج في مجموعها، فـ «ما توافر منها لم يكن كله صالحا للاستعمال إلا إذا تحول الباحث إلى محقق»، وبالتالي، فإن الجابري يحاول إقناعنا أن المهمة التي يتصدى لها غير مسبوقة، وهي مهمة مزدوجة، تتمثل في تحقيق تلك المؤلفات وقراءتها في آن.

وهذا ما قام به بالفعل بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، عندما أعاد تحقيق وقراءة عدد من مؤلفات ابن رشد الأساسية.[٩]

ويرى الجابري في قراءته لمشروع ابن رشد، باعتباره مدافعاً لا يصعب عليه أمر في العلم والحرية والفكر، أنه كان منحازاً لعلم عصره في أبعاده ومستوياته ومبادئه الأساسية المختلفة، وهو يفسر ذلك بتشبثه بالحقيقة في مواجهة ضلال المتكلمين، فحتى عندما يتعلق الأمر بكتاب مثل «الكشف عن مناهج الأدلة»، وهو الكتاب الذي يختلف من جهة الموضوع عن شروح ابن رشد على أرسطو، باعتبار أن الأمر يتعلق فيه بالردِّ على الفرق الكلامية المختلفة، فإن الدفاع عن العلم يحضر بقوة، يقول ابن رشد في ذلك: «نتبين في الكتاب الذي بين أيدينا كتاباً في الدفاع عن العلم وبعبارة أدق، التصور العلمي الفلسفي للكون، الذي يشيده العقل، بعيداً عن أيّ شاغل آخر غير طلب الحقيقة، وذلك ضدًّا على تأويلات المتكلمين». فابن رشد منحاز ومتعلق أيضاً بحرية الاختيار، مناهض للجبرية، قابلٌ بمبدأ السببية، وفي ذلك لا يتوانى الجابري عن التصريح أن ابن رشد، وهو يلزم نفسه بذلك يقدم تحاليل عميقة، تتجاوز أحيانا زمنها، وتستبق ما جاء بعدها بقرون، فهو يبدو برأيه «مناقشاً قضية الحرية الإنسانية ومسألة القضاء والقدر ومسألة السببية، وما نسميه اليوم بالحتمية،

٩- محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، مرجع مذكور، ص. ١٠



مناقشة عميقة أقرب إلى الفكر الحديث، خاصة نظرية تلاقي سلاسل الأسباب التي فسر بها كورنو مسألة الحتمية». فالجابري عند تعامله مع ابن رشد، باعتباره يتحلّى بالأمانة العلمية، فهو موضوعي في أحكامه، يصغي إلى المخالفين، ويلتمس لهم العذر عندما يتطلب الأمر ذلك، ولا يتقول عليهم الأقاويل، ممسكاً بميزان الحق الذي ليس شيئاً آخر غير العلم والبرهان، وقد شبه الجابري مراراً ابن رشد بالقاضي العادل، الذي لا يخشى في الحق لومة لائم، فهو «يعطي الحق للغزالي إذا كان الحق معه، ويقف مع ابن سينا إذا كان الصواب في جهته، ويقف ضدهما معاً إذا كانا خارج الصواب، والصواب عنده في هذا المجال هو ما يسميه البرهان، وهو أيضا العلم... والمرجع هو أرسطو».[١٠]

التراث والحداثة

لقد انتصر المفكر محمد عابد الجابري، منذ كتاباته الأولى، لمسألة الحداثة، ودافع عن صيغها وقيمها المختلفة، من مبدأ ميزتُهُ التحديث، انطلاقاً من التراث الثقافي والحضاري والديني العربي الإسلامي؛ فالحداثة حسب مفهومه لا تنطلق إلا من ظروف التاريخ وأحداثه، وفي ذلك يقول: «الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية رسمتها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف من مكان لآخر، ومن تجربة تاريخية لأخرى. الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في

١٠- فريد العليبي، المرجع السابق.

كان الجابري في منزلة المفكر الذي يريد الخير لوطنه ولقوميته لاعتبارات هوياتية متعددة

اليابان»[١١]. وبالتالي، لا يمكن لهذه الحداثة أن تتفق مع تاريخ نشأتها وبدايتها في صيرورة التاريخ.

ومن هنا، نجد الجابري المؤمن باستراتيجية التحديث من خلال الداخل، يدعو إلى حداثة بمواصفات ومميزات عربية، تنبع من التراث الثقافي العربي وقيمه الروحية والمادية، وتنتظم فيه انتظاماً نقدياً وعقلانياً. وفي تصوره لقراءة التراث وإعادة إحيائه، يرى أنها قراءة ضرورةٍ حضارية ووجودية بالنسبة إلى الأمة العربية للحفاظ على عروبتهم وإسلامهم، لأن أيّ إنسان ينتمي إلى أمة ما، فهو مشروط بالثقافة والفكر اللذين ينتميان إليهما... يقول الجابري: «لا يمكن لأي شعب أن يستعيد في ذاكرته إلا ما ينتمي إلى تراثه، كما لا يمكن أن يجدد فكره إلا من خلال تراثه. هل يمكن للعربي أن يجدد عقله في التراث الفرنسي أو الإنجليزي، إن لم يكنْ قد عاش في فرنسا أو إنجلترا سنوات طويلة، انسلخ خلالها من ثقافته العربية؟ ونحن العرب الذين نريد أن نبقى عرباً، ويكون لنا مكان في التاريخ المعاصر، لا بد أن نجدد عقلنا من داخل ثقافتنا حتى نبقى عرباً، ولا بد من أن يكون التجديد مواكباً للثقافة المعاصرة العالمية منخرطاً فيها. وبذلك، نحقق الأصالة والمعاصرة».[١٢]

وانطلاقاً من هذا التحديد الفكري، حاول الجابري الانطلاق من التراث الثقافي العربي، لإيمانه بأن الإنسان العربي لا يستطيع الانفصال والقطيعة مع تراثه الثقافي المديد والعريض، بدعوى الحداثة والمتاح الكوني، ولا الانفصال كذلك من الحداثة بحجة الأصالة والهوية المتوحشتين. إنه يؤكد أن الثقافة العربية تحمل معها تاريخ العرب الحضاري والثقافي العام، وتعكس واقعهم وتعبر عنه، وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم[١٣]. فما دامت هذه الثقافة بهذه الصفات وهذه الغزارة الفكرية والتاريخية، حيث تحمل التاريخ الحضاري العام، وتعبر عن الرغبات المستقبلية للأمة العربية. إذن، فينبغي الرجوع إليها، لإعادة إحيائها من جديد وقراءتها والاستفادة منها، قيمياً ومعرفياً وثقافياً، من أجل إعادة رسم مستقبل الأمة وتجاوز أسباب التخلف والتدهور...

وللإجابة عن التساؤل حول كيفية قراءة هذا التراث الحضاري الغني الكبير والقديم، قراءة تحدد مساراً جديداً بعيداً عن الاغتراب والاغتراب معاً، يقول الجابري في كتابه «العقل الأخلاقي العربي» مجيباً عنه: «إننا سنبقى نتحرك داخل تراثنا بوصفه تراثنا. وأعتقد أن شيئا من «النفي» أو «الغربة» لن يترتب عن ذلك؛ فالتراث العربي الإسلامي يغلفنا تغليفاً قوياً، وإذا ادعى أحد منا أنه مستغنٍ عن هذا الغلاف متحرر منه، فليعترفْ أنه مسكون بهوية أخرى غير الهوية العربية الإسلامية (...)»[١٤]. فمشروع المفكر محمد عابد الجابري، وانطلاقاً من هذه التحديدات، يتوجه نحو مستقبل الأمة العربية، فيتخذ من التراث أساساً له، لأنه يشكل هويتها الثقافية والحضارية في حركيتها وصيرورتها، ويهدف لتأسيس حداثة تشكل المستقبل الإنساني العربي عموماً...

إن الفكر العربي الحداثي في حاجة إلى الدفاع عن مضمونه المعرفي

١١- محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا التربوية والفكرية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط.٥، ١٩٨٥، ص. ١٩٦

١٢- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٦، ص. ٣٥. يقول علي حرب في كتابه "الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٨ ص. ٦٨: "التراث ليس ماضياً مضى، بل هو جزء من بنية الحاضر، يمارس فاعليته وحضوره في العقل والمخيال، أو في التصرف والمسلك، سواء عبر النصوص والخطابات، أم عبر الأعراف والتقاليد. فإما أن نتعامل معه كمعطىً أو كرأسمال رمزي ينبغي صرفه وتحويله إلى معرفة حي أو إلى مبادرات خلاقة، وإما أن نقع أسراه، لكي يصرفنا هو عن الانخراط في صناعة العالم. وكذا، ليست المسألة مسألة تعارض بين التراث والحداثة، بقدر ما هي مسألة طريقة التعامل مع التراث أو كيفية الانتماء إلى الحداثة".

١٣- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط.٤، ١٩٩١، ص. ١٤

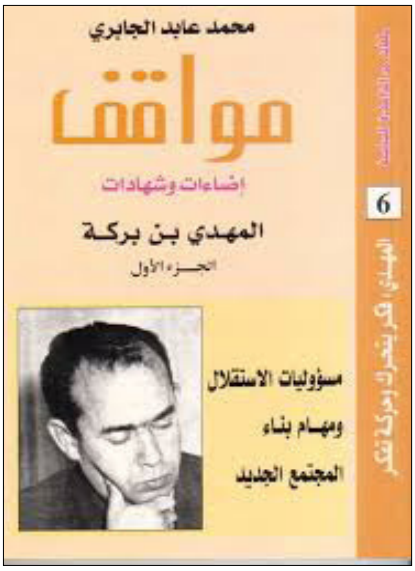
١٤- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١، ط.٤، ص. ٢٨

والنظري، وإلى التحول إلى أدبيات فكرية تراثية من طبيعة علمية وإبداعية، حيث يصبح في قدرته أداء وظيفة تربوية وتعليمية تدخل في باب الكتابة المعرفية والنظرية. كما أنه في حاجة إلى الابتعاد عن هاجس الأيديولوجيا التي تغلب على البعض من أصحاب الاتجاهات الفكرية والدينية المعاصرة التي تعيد إنتاج المنظومات والمعارف التراثية بحذافيرها، وإلصاق صفة القدسية بها، لأنها تتحقق -حسب رأيهم- في صيغة نصوص ومعارف دينية... فتداخل العديد من الأزمنة في فكر المثقف العربي، هذه الأزمنة في تداخلها على الصعيدين المعرفي والأيديولوجي، والتي يصفها الجابري بـ «تداخل الأزمنة الثقافية»، تجعل المثقف العربي (كما كان منذ العصر الأموي) «يستهلك معارف قديمة على أنها جديدة، سواء كان مصدرها عربياً خالصاً، أم كانت من الدخيل الوافد. تلك كانت حالته بالأمس، وتلك هي حاله اليوم...». وأما على الصعيد الأيديولوجي، فإنه «كان منذ العصر الأموي كذلك، وما يزال إلى اليوم، يعيش في وعيه صراع الماضي متداخلاً مع أنواع الصراعات الأخرى التي يشهدها حاضره»[١٥]. ويؤكد الجابري أن هذا التداخل في الأزمنة الثقافية عند المفكر العربي المعاصر هو الذي يفسر ظاهر المثقفين الرحل، الذين يرحلون عبر الزمن الثقافي العربي من المعقول إلى اللامعقول من اليسار إلى اليمين بسهولة وبسرعة، على صعيد المواقف من قضايا الوحدة، والاشتراكية، والديمقراطية، والإسلام، والعروبة، والعلمانية... وتعد هذه القضايا من أهم القضايا في الفكر العربي المعاصر.

فالتراث، حسب الجابري، يشكل بالفعل المقوم الحضاري الضروري والأهم للنزوع الوحدوي في كل العصور والأزمنة، «وهو يغذي هذا النزوع في العصر الحاضر بصورة أقوى... ولكن مع ذلك، لابد من الاعتراف بأننا لم نتمكن بعد من ترتيب العلاقة بين أجزاء هذا التراث من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى، بالصورة التي تجعله يؤسس ذاتنا العربية

١٥- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع مذكور، ص. ٤٥

لا تنحو عملية تجديد التراث عند الجابري نحو القطيعة المعرفية التاريخية مع التراث بكامله، لكنها تدعو إلى قطيعة مع نماذج معينة ومحددة منه في عصر الانحطاط



وفق متطلبات العصر...»[١٦]. فالتراث، والتاريخ عموماً، يفتقد إلى إعادة قراءته، وكتابته ونقده، وإعادة النظر فيه من خلال تحديد مكامن الضعف والخلل فيه، وإبراز مواطن القوة والغنى فيه أيضاً.

وفي مسألة الدفاع عن الحداثة التي ميزت أعمال الجابري كأفق في النظر والعمل، مفتوح على مكاسب التاريخ المعاصر، انطلاقاً من نقد التراث وآليات الفكر السائدة في الثقافة العربية، حيث قرأ المدونات والمتون التراثية، وكتب عنها محلّلاً ومنتقداً آليات الفكر والتفكير العربي الإسلامي، فاعتقد أن معركة التأخر الشامل والتخلف الثقافي في وطننا العربي تقتضي مواجهة جبهة الذهنيات المتصلبة والمتحجرة، من خلال استخدام المبضع النقدي للمساهمة في تفتيت نواتها الصلبة، والمتمثلة في الآليات الموروثة في فكرنا، «هذه الآليات المستعارة من أزمنة لا علاقة لها بحاضرنا ومستقبلنا في تغيرهما المتواصل». فبحث الجابري في التراث، لا يمكن إدخاله ضمن البحث التراثي التقليدي، بل في الجبهة التراثية التي يعلن من خلالها أن المجال التراثي ذاكرة جماعية لا يحق لأي أحد التفرد باحتكارها واحتكار رأسمالها الرمزي والتاريخي، لأنها ذاكرة الجميع. كما أن اشتغاله على التراث يهدف إلى «إنجاز مشروع لا يقطع تماماً ولا كلية مع تراث الماضي».[١٧]

إن قراءة الجابري للتراث وتركيبه لأطروحة ومشروع نقد العقل العربي/ تقدم رؤية متماسكة ومتكاملة وواضحة في باب توضيح «كيفيات مواجهة التراث» بكل أنساقه وأنماطه وقيمه، وكيفيات الاستفادة الخلاقة والمبدعة من آثاره وآفاقه في معارك الحاضر والمستقبل؛ فقد وظف في مراجعته النقدية للتراث «كل الإيحاءات التي تسعف بممارسة رصد قادر على كشف محدودية المكون التراثي في علاقته بأسئلة الحاضر، وفي علاقته بمحصلة الفكر المعاصر». ومن خلال هذه المراجعة النقدية، حاول التفكير في بناء الحداثة العربية، فعمل من أجل تحضير الظروف و»الشروط المساعدة على توطين المشروع الحداثي في ثقافتنا ومجتمعنا وسياستنا، لكنه يقيم اعتباراً كبيراً لعوائق الشرط التاريخي؛ عبء التاريخ والتراث المهيمنان على الحاضر في أبعاده المختلفة». وفي هذا الإطار، انتقد الجابري المواقف الراديكالية والمتعصبة من التراث، فاعتبرها بشيء من التأكيد والتحديد أنها «مواقف سهلة وبسيطة». كما يرى في حراس التراث والمدافعين عنه وسدنته المتعصبين له، أنهم «في الأغلب الأعم فقهاء الظلام الذين يكتفون بحفظه وتقعيده، ثم حفظه ونظمه، ثم حفظه وذكره، وهو الأمر الذي يحول الذهن إلى ذاكرة، والفهم إلى حفيظة والمعرفة إلى تذكر واستظهار،

١٦- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص. ٤٦

١٧- كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٣، ص. ٧٩

رفع الجابري شعار المعاصرة المزدوجة والمتقابلة، وذلك من خلال جعل التراث معاصراً لذاته، ومعاصراً لنا في الوقت نفسه

ويجعل الأقدمين ينطقون بلسان المتأخرين، والأحياء ينطقون بلسان الأموات...»[١٨]. ولذلك، دعا الجابري إلى تبني أفق مفتوح ومنفتح على أزمنة ثقافية مستقبلية، وعلى فئات كبيرة ومتنوعة الاتجاهات الفكرية والثقافية.

إن عملية تجديد التراث عند الجابري لا تنحو نحو القطيعة المعرفية التاريخية مع التراث بكامله، لكنها تدعو إلى قطيعة مع نماذج معينة ومحددة منه في عصر الانحطاط، وكذلك مع القراءات غير الموضوعية للتراث، ومع الفكر الغنوصي الذي عمَّر لفترات من تاريخنا، ومع بعض المناهج غير الموضوعية وغير المقبولة. إنه يدعو إلى تجديد التراث، لا إلى إلغائه والقطيعة النهائية معه.

يرى الجابري أن التراث هو «الكائن الحي الميت في الوقت نفسه»، فهو ميت، لأنه «ماضٍ بالنسبة لنا»[١٩]، وهو حي أيضاً فينا، شئنا ذلك أم أبينا؛ فهو في النهاية: «ماضٍ تفصلنا عنه أحياناً فظائع إبستيمولوجية، وأحياناً مسافات زمنية، لكنه حي». ولهذا السبب، فإنه «لا يمكن للعرب كأمة لها تاريخها وتراثها، أن يتحرروا من هذا التراث ويرموه في البحر، هذا غير ممكن نهائيا»[٢٠]. وما يمكن فعله هو العمل على هذا التراث وتنقيته، وذلك «عندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية، فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه، أولاً وقبل كل شيء، إلى التراث بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه. واتجاه الحداثة بخطابها، بمنهجيتها ورؤاها، إلى التراث هو، في هذه الحالة، اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين، بل إلى عموم الشعب، وبذلك تؤدي رسالتها».[٢١]

يريد الجابري أن يكون استيعاب التراث وامتلاكه، عبر ما يمكن أن نسميه مع هيدجر، الحوار مع التراث. فيكون حواراً نقدياً، عقلانياً، حيث يكون، «المطلوب هنا هو استيعاب هذا التراث استيعاباً عقلانياً»[٢٢]. فيتفق الجابري مع عبد الكبير الخطيبي حول أهمية النقد اللاهوتي أو المتعالي في الوطن العربي كأحد أسبقيات الفكر، يقول في ذلك: «أنا مع النقد المزدوج، بمعنى أنه يجب أن ننتقد مفاهيمنا الموروثة وننتقد مفاهيمنا المستوردة أيضاً إذا صحَّ التعبير، ولكن لا أرى أن الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بنقد لاهوتي. يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، يعني أن نستعيد- بشكل أو بآخر- الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين، بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة، ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة بعض الضباب عن بعض القضايا وجعلها محل حوار. أما أن نقوم هكذا بهتك حرماتنا، فلا يمكن. لنا حرمات يجب أن نحترمها، حتى تتطور الأمور وتتطور معها، حتى لا نقفز على التاريخ؛ أنا لا أقول هذا تقية، بل اقتناعاً بأن المسألة مسألة تطور، وأن النقد اللاهوتي يجب أن يُمارس داخل كل شخص ما؛ أي أن يتسلح كل فرد منا بما يكفي من النظرة العلمية والروح النقدية، حتى يمارس في داخله، في ذاته، هذا النقد اللاهوتي، لأن النقد اللاهوتي ليس فقط نقداً دينياً، لأن هناك لاهوتاً حتى في الفلسفة، حتى في العلم».[٢٣]

لقد كان إقرار العلاقة بين التراث والحداثة، عند الجابري، مرتبطاً بسؤال موجه إلى التراث بجميع مجالاته، ثم بسؤال آخر موجه إلى الحداثة بكل معطياتها وطموحاتها. فصارت القضية عنده، قضية ثنائية تتجلى في «الحداثة والتراث» أو ازدواج «التراث والحداثة». وبالتالي، هي مسألة «تجاوز الفهم التراثي

١٨- كمال عبد اللطيف، المرجع السابق، ص. ص ٩٥-٩٦
١٩- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط.١، ١٩٩١، ص. ٣٣٢

٢٠- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص. ٢٥٦
٢١- المرجع السابق، ص. ١٧
٢٢- محمد عابد الجابري، الحداثة والتراث، مرجع مذكور، ص. ٢٥٦

٢٣- المرجع السابق، ص. ٢٥٩

الفكر العربي المعاصر مدعوٌّ إلى نقد المجتمع ونقد العقل، في تجريديته، وفي علاقته بالسياسة والاقتصاد والدين والثقافة

للتراث». إنه الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث من مستوى القدامة إلى مستوى المعاصرة، من أجل مواكبة التقدم الحاصل عند البشرية اليوم، ومواكبة حركة الحداثة[٢٤]. ومن أجل تحقيق التحرر من المرجعية التراثية والتاريخية، يرى محمد المصباحي، أن الجابري رفع شعار المعاصرة المزدوجة والمتقابلة، وذلك من خلال جعل التراث معاصراً لذاته، ومعاصراً لنا في الوقت نفسه، وليس بالمعنى نفسه. «فالمهمة الأولى تهدف إلى إعادة قراءة التراث وتأويله قصد إعادة ترتيبه تاريخياً وبنيوياً وإيديولوجياً، حتى يصبح له معنىً بالنسبة لزمانه، بينما تتولى المهمة الثانية إعادة ترتيب التراث على نحوٍ يصبح بإمكانه أن يصير له معنىً بالنسبة لزماننا؛ أي قابلاً لتحويله إلى فاعل حضاري وثقافي في الحاضر. القراءة الأولى للتراث تجعله فاعلاً في تاريخه الخاص، والثانية تحوِّله إلى فاعل في التاريخ العام للأزمنة الحديثة».[٢٥]

لقد استثمر الجابري مفهوم البحث عن المرجعية التراثية للمفاهيم الحداثية، ليس من أجل غاية إبستيمولوجية وتاريخية فحسب، بل من أجل غاية خطابية، والتي تتجلى في مواجهة الذين ينقلون نقلاً ميكانيكياً فجّاً؛ أي المفاهيم الغربية إلى الثقافة العربية، مع تجاهل الأضرار التي يلحقها هذا النقل بالذات عامة. فثراء الحضارة العربية والإسلامية، وغزارة العقل العربي ثقافياً ومعرفياً، يعتبران من مسوغات الدعوة إلى أهمية التأصيل والتبيئة الممثلة للتعبير عن الإيمان بإمكان «الكلام عن حداثة عربية خصوصية»[٢٦]. وبالتالي، فإن إصلاح الواقع السياسي العربي الراهن يمرُّ عبر قراءة التراث وفق منهجية جديدة ورؤية جديدة تتماشى مع عصرنا وزمننا وإنساننا كذلك.

خاتمة

إن الفكر العربي المعاصر مدعوٌّ إلى نقد المجتمع ونقد العقل، في تجريديته، وفي علاقته بالسياسة والاقتصاد والدين والثقافة... فبدون هذا النقد بطريقة علمية حديثة، سيبقى كل كلام عن التطور والتقدم والبناء الإنساني مجرد كلام موجه للأحلام والأماني. فبدلاً من التفكير الطائفي والمتعصب للرأي والموقف الأيديولوجي الذي يعتبر نفسه رأياً يمتلك الحقيقة والصواب دون غيره، ينبغي إتاحة الفرصة لحرية التعبير والرأي، والتفكير والاختلاف والتحرر من سلطة الرقابة المغلفة بالدين والتراث والمقدس...

ولا يمكن تحقيق هذه الغاية إلا بفتح المجال، للحرية بكل أنماطها وأنساقها القيمية والأخلاقية، والتي لا تهدف إلا إلى تكريس الحس النقدي عند أفراد المجتمع العربي. ولن يتمَّ ذلك إلا بتحقيق الديمقراطية السياسية، والعدالة الاجتماعية، والثقافة النقدية... مع إعادة قراءة تراثنا وتفسيره وتأويله بأسلوب معاصر يستفيد من المناهج الحديثة والمعاصرة. أما التوغل في الماضي دون تفكير نقدي، أو قراءة منهجية جديدة، فهو عمل لن يقود إلا إلى المزيد من الخيبات والهزائم والضعف والتشرذم.

فالدعوة التي دعا إليها الجابري لاستحضار فكر ابن رشد وفلسفته، هي دعوة لها الكثير من الإيجابيات، بحكم أنها تريد الإصلاح والتغيير في المجتمع العربي. فابن رشد يبقى رائداً في مجاله، بدعوته إلى الحق والعقل، وتقوية العقل تكون بمواجهة الصراعات الأصولية المذهبية والعرقية والطائفية. وبالتالي، كان الجابري في منزلة المفكر الذي يريد الخير لوطنه ولقوميته لاعتبارات هوياتية متعددة.

٢٤- يقول الجابري: "إن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم تكنْ حاضراً لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا". التراث والحداثة، ص. ٢٣

٢٥- محمد المصباحي، "من أجل عصر تدوين عربي جديد"، مجلة الأزمنة الحديثة، الرباط، العدد ٣-٤، أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠١١، ص. ٦٣

٢٦- المرجع السابق، ص. ٦٧

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر الآن

(ورقيا)

سلسلة الندوات

صدر إلكترونيا
www.library.mominoun.com

هل نحن فعلاً أمام تصدير للتشيّع إلى دول المنطقة العربية؟

إعداد:
منى شكري
إعلامية أردنية

يطفو على السطح، بين الفينة والأخرى، الحديث عن تصدير إيران التشيّع إلى المنطقة العربية والإسلامية في سبيل تحقيق حلم الجمهورية الإسلامية بقيادة العالم الإسلامي، عبر مشروع ولاية الفقيه الذي لو تخلّت عنه لفقدت جوهرها وثوابتها.

وفي سياق ما أظهرته الأحداث التي تجري في عدد من العواصم العربية بأنّ إيران شوكة في خاصرتها، ولا سيما بعد ما كشفته احتجاجات العراق ولبنان القائمة منذ أكتوبر (تشرين الثاني) ٢٠١٩ والرفض الشعبي؛ الشيعي والسنّي، للتدخل الإيراني في شؤون بلادهم الداخلية، حذّر مختصون من مخاطر المشروع الإيراني السياسي الذي تسوقه للمنطقة، والذي وصل مراحله النهائية.

وللوقوف على هذا الموضوع، خصصت مجلة ذوات سؤال عددها (٦٠) حول: هل نحن فعلاً أمام مدّ شيعي وتصدير التشيع إلى دول المنطقة العربية؟ وفيما إذا كان التشيّع يشكل خطراً على المجتمعات العربية الإسلامية، أم هو حرية عقدية دينية فقط؟

أكد باحثون ومختصون، استطلعت «ذوات» آراءهم، أنّ ما تقوم به إيران من مخططات لدعم التشيّع في بعض البلدان يهدف إلى

خلق جيوب مذهبية، يمكن أن ترتكز عليها في تنفيذ مشروعها، أو ما تقدمه من دعم لأقليات شيعية في دول أخرى من أجل تسييسهم، ثم عسكرتهم ثم تمكينهم وتوظيفهم، لتحقيق إقامة مشروع إيران الكبرى.

وحذروا مما وصفوه بـ«تسمين الطائفية»، الذي تمارسه إيران لتسويق مشروعها السياسي، مهما حاولت تقديمه في ثوب الحرية الدينية وأصالة الشيعة والتشيع في المنطقة العربية.

وأوضح مختصون أنّ إيران عملت في المنطقة العربية، في سبيل تحقيق أهدافها السياسية التوسعية، على مستويين: الأول؛ من خلال توثيق الصلة مع الشيعة العرب، وباتجاهات تضمن نزع ولاءاتهم الوطنية لدولهم وأوطانهم، وبوصفهم جزءاً من تعددية في دولهم، وضمان ربطهم بولاء مطلق للقيادة الإيرانية تقتضيه التعليمات الدينية للمذهب الجعفري.

أما المستوى الثاني، وفق الباحثين، فيكمن في محاولة استقطاب السنّة في الدول العربية عبر أحزاب ذات أيديولوجيا دينية متقاربة كجماعة الإخوان المسلمين وتنظيمات جهادية تؤمن بفكرة الخلافة الإسلامية، أو من خلال استقطاب بسطاء السنّة وتحويلهم إلى المذهب الشيعي، بوصفه يشكل نموذجاً للخلافة الإسلامية.

وشدّد باحثون على خطورة التوسع الإيراني، من خلال تسييس الجماعات الشيعية المتواجدة في الدول العربية وعسكرتها، واستخدامها في حرب بالوكالة داخل تلك الدول، الأمر الذي يؤدي إلى تحكم إيران في قراراتها السياسية والاقتصادية.

ونوّهوا إلى أنّ نشر التشيع في العالم العربي،

في جوهره، مسألة أمن قومي للدول العربية؛ لأنّ خلفها أهدافاً سياسية ومشاريع كبرى، ويمثل الخلل بوحدة المجتمعات والتلاعب ببناها الطائفية مقدمة للتدخل الإيراني.

في حين رأى آخرون أنّه «لا يمكن» اعتبار سياسة إيران المتبعة بخصوص الشيعة العرب تمثّل تصديراً للتشيع إطلاقاً، بل ما جرى هو العكس، من خلال استغلال شيعة العرب بشكل مسيء للتشيّع وللبلاد العربية، مشددين على أنّ الشيعة لعبوا في العالم العربي دوراً بارزاً في المجالات الثقافية والفكرية والاجتماعية، وعرفوا تاريخياً بوطنيّتهم؛ غير أنّ كل هذه الأمور انحسرت بسبب الاستغلال الطائفي لصالح المحور الإيراني.

ورأوا أنّ السياسة الإيرانية ألحقت ضرراً بالغاً بالواقع الشيعي العربي، أقلّها الطعن بالولاء الوطني للشيعة في العالم العربي؛ مشيرين إلى أنّ الشيعة العرب يعيشون اليوم في مرحلة زمنية من أسوأ مراحلهم على الإطلاق؛ حيث يراد دفع «الطائفة» لتلعب دوراً أمنياً وعسكرياً.

ودعا الباحثون إلى الوقوف بوجه جماعات الإسلام السياسي بنسختيه؛ السنّية والشعية، والتصدي للمذهبية بكل أنواعها، والتي تشكل خطراً على المسلمين كلّهم بمن فيهم العرب؛ حيث اكتوى العالم بنيران الإرهاب التي بدأت مذهبية وطائفية، ثم توسعت إلى الخارج.

ونبّهوا إلى النهوض برؤية إنسانوية تتجاوز هذه الترسيمات الثقافية أو الخطوط الدينية التي ظلت عالقة مترسبة في اللاوعي الجمعي بطريقة مكبوتة وعنيفة أحياناً كثيرة، رؤية لا تنظر بعين الفوبيا إلى المختلف.

تسويق مشروع إيران السياسي

مصطفى الأنصاري

كاتب وصحفي متخصص في شؤون الخليج والمغرب العربي

تسمين الطائفية الذي تمارسه إيران لتسويق مشروعها السياسي خطير جداً مهما تم تقديمه على سبيل الحرية الدينية

في معرض ردّه، يقول الكاتب والصحفي المتخصص في شؤون الخليج والمغرب العربي مصطفى الأنصاري، إن تحدثنا بصراحة بعيداً عن الحساسيات القومية، فإنّ الإمبراطوريات القديمة عادة ما تسعى إلى استعادة أمجادها أو أكثر بأية طريقة تجدها ملائمة. حدث ذلك في العقود الأخيرة مع الروس والأتراك والصين، وحتى الغرب الذي بدا أنّه انكفأ، ولم يعد له توجّه توسّعي. هو فقط يتعامل مع الحالة الظرفية بما يناسب الوقت وإمكاناته، وإلا فما معنى أن نرى دولة مثل فرنسا تفرض الوصاية على مستعمراتها السابقة، وإيطاليا في ليبيا تعلو صرختها، وتنظر إلى الفرنسيين بوصفهم دخلاء، والمملكة المتحدة تقول إنّها مستعدة لخوض حرب من أجل جبل طارق الأقرب لإسبانيا والمغرب، لكنه بأمر القوة والهيمنة تحت الحكم البريطاني.

ويتابع الأنصاري: الإيرانيون يرون، إذن، أنّهم ليسوا استثناء؛ فجميع أمجاد إمبراطوريتهم الفارسية القديمة ونسخها الأقل انتشاراً فيما بعد، ينتظرون الوقت المناسب للانقضاض عليها. لكنهم وبذكائهم المعهود، يعرفون أنّ تحقيق ولو جزء من ذلك تحت شعار القومية الفارسية غير ممكن، فامتطوا صهوة التشيع وآل البيت. وهذا الجواد عبر بهم في التاريخ الماضي إلى مساحات هائلة، فجاءت الخمينية لمحاولة النفخ فيه، ليعود بكفاءته أيام الدولة الفاطمية.

التحدي بالنسبة إلى القوميات والدول الواقعة في نطاق ما تراه الفارسية مجداً قديماً لها مثل العرب وبعض دول وسط آسيا وشمال أفريقيا؛ هو، وفق الكاتب، أنّ تلك الأمجاد لن تكون إلا على حساب تلك الدول والقوميات التي يحاول الإيرانيون فرض الهيمنة فيها تدريجياً عبر الوكلاء، إلى أن تحين لحظة السيطرة المباشرة، وهم في ذلك لا يختلفون عن الأتراك والروس في شيء، وربما النازية في الماضي.

ويستدرك الأنصاري: إنما لحسن الحظ، فإنّ الفارسية طوقت نفسها بـ«المذهب الشيعي»، فجعل حدود حركتها ضيقة مقارنة بدول سنّيّة مثل؛ السعودية وتركيا وحتى باكستان في منطقتها الآسيوية. وهذا القيد انتبه إليه الإيرانيون وابتكروا تخريجاً للتحرر منه، وهو التشيع السياسي (أن تكون إيراني الهوى من أي مذهب أو طائفة أو حتى ديانة) عوضاً عن المذهبي، ولكنها تظل حيلة مهما انطوت على أقوام ستكون مكشوفة عند الأكثرية.

ويرى الأنصاري أنّ المذهبية بكل أنواعها تشكل خطراً على المسلمين كلّهم بمن فيهم العرب؛ فهي القتل على الهوية والإرهاب وتفكك المجتمعات والدول والعشائر وحتى الأسر. بما خلق ما سمّاه العاهل الأردني الملك عبدالله بن الحسين، حالة من الحرب الأهلية داخل الإسلام؛ فصار الشيعي يقاتل السنّي، وطوائف من السنّة تقاتل طوائف أخرى تحمل الاسم نفسه. وأحزاب اليمين في الطائفتين تصارع أحزاب اليسار،

وهكـذا. وهـذه الحالـة، بحسـب الأنصـاري، طالـت شرورهـا ليـس المسـلمين فقـط، ولكـن أيضـاً العالـم والديانـات الأخـرى المقيمـة منـذ القـرون في المناطـق الإسـلامية. حالـة الإرهـاب مثـلاً الـتي اكتـوى العالـم أجمـع بهـا بـدأت مذهبيـة وطائفيـة، ثـم توسـعت إلى الخـارج.

وهنـا يشـدد الأنصـاري عـلى أنّ تسـمين الطائفيـة الـذي تمارسـه إيـران لتسـويق مشروعهـا السـياسي، ضرره جـد خطـير، مهمـا تـم تقديمـه عـلى سـبيل الحريـة الدينيـة، وأصالـة الشـيعة والتشـيع في المنطقـة العربيـة.

ولـئن كان شـيئاً مـن ذلـك خافيـاً في وقـت مـضى فهـو الآن، بحسـب الكاتـب، قـد انكشـف في حالـة العـراق ولبنـان وسـوريا واليمـن؛ حيـث العواصـم ضحايـا طهران.

ويقـول الأنصـاري: المشـكل هنـا مـن يسـطّحون الوعـي مـن مثقفـي الشـيعة العـرب، حـتى بعـض اليسـاريين بدفاعهـم عـن الشـيعة والتشـيع كأنّهـا ديـن مسـتقل؛ أليـس الجميـع مسـلم. والقواسـم المشـتركة بـين الصوفيـة وشـيعة آل البيـت قبـل العهـد الخميـني، أكـثر مـن قواسـم الأشـعرية مـع السـلفية وكلاهمـا سـنّة. لا يمكـن تحميـل الشـيعة وحدهـم المسـؤولية فالإقصائيـون مـن السـنّة، حكومـات أو جماعـات، هـي الأخـرى لهـا دور بـارز. وكذلـك اليسـار الغـربي الـذي يلامـس التشـيع الإيـراني هـوى في نفسـه لأسـباب قوميـة وعرقيـة وفنيـة وحضاريـة، تقـدم أحيانـاً عـلى هيئـة بـزارات خداعـة، وتلـك قصـة أخـرى.

بداية نهاية المشروع الإيراني

مـن جانبـه، يقـول مديـر عـام مركـز ابـن خلـدون الكاتـب الأردني عمر الـرداد: ربمـا أصبحـت مقولـة: إنّ المنطقـة العربيـة أمـام مـدّ شـيعي تقـف وراءه إيران، جـزء مـن المـاضي، بعـد وصـول المـشروع الإيـراني مراحلـه النهايـة، بمـا في ذلـك مـا يوصـف بالهـلال الشـيعي، ومضمونـه القائـم عـلى جعـل طريـق طهـران؛ بغـداد ودمشـق ثـم بـيروت وصـولاً إلى شـواطئ البحـر المتوسـط، بالتزامـن مـع تطويـق الجزيـرة العربيـة بجماعـة أنصـار الله الحـوثي في اليمـن، والتعامـل مـع مواطـني دول الخليـج العـربي وخاصـة في السـعودية والبحريـن بوصفهـم جـزءاً مـن التابعيـة الشـيعة للـولي الفقيـه، هـذا إلى جانـب تمـدد شـيعي تقـف وراءه مؤسسـات إيرانيـة، تعمـل وفـق خطـط مدروسـة في شرق وغـرب أفريقيـا وأوروبـا وحـتى في أمريـكا اللاتينيـة.

ويبـيّن الـرداد أنّ المـشروع الإيـراني في المنطقـة العربيـة كان عـلى مسـتويين: الأول؛ توثيـق الصلـة مـع الشـيعة العـرب، وباتجاهـات تضمـن نـزع ولاءاتهـم الوطنيـة لدولهـم وأوطانهـم وبوصفهـم جـزءاً مـن تعدديـة في دولهـم، وضمـان ربطهـم بـولاء مطلـق للقيـادة الإيرانيـة تقتضيـه التعليمـات الدينيـة للمذهـب الجعفـري، وهـو مـا سـجلت فيـه القيـادة الإيرانيـة نجاحـات في كثـير مـن الـدول

عمر الرداد
كاتب أردني ومدير عام
مركز ابن خلدون

يبدو أنّ هذه المرحلة تشهد حالياً بداية النهاية للمشروع الإيراني بصيغته السياسية والدينية

العربيـة في بـلاد الشـام والخليـج العـربي وشـمال أفريقيـا، والثـاني؛ محاولـة استقطاب السنّة في الدولـة العربيـة بمسـتويين، وهمـا: أحـزاب ذات أيديولوجيـا دينيـة متقاربـة كجماعـة الإخـوان المسـلمين، وتنظيمـات جهاديـة تؤمـن بفكـرة الخلافـة الإسـلامية، والمسـتوى المتضمـن اسـتقطاب بسـطاء السـنّة وتحويلهـم إلى المذهـب الشـيعي، بوصفـه يشـكل نموذجـاً للخلافـة الإسـلامية.

وينـوه الكاتـب إلى أنّ المـشروع الإيـراني مـرّ بثـلاث مراحـل في إطـار تصديـر الثـورة منـذ عـام ١٩٧٩؛ المرحلـة الأولى، وهـي التي أعقبـت نجاح الثـورة الإيرانية، حيـث أيـدت الشـعوب العربيـة تلـك الثـورة خاصـة بعناوينهـا الإسـلامية البراقة، وخاصـة جماعـات الإسـلام السـياسي ممثلـة بالإخـوان المسـلمين الذيـن رأوا فيهـا نجاحـاً للنسـخة الشـيعية مـن الإسـلام السـياسي، يمكـن أن تشـكل سـنداً للنسـخة السـنّية باسـتعادة المشـترك المقـدس ممثـلاً بالخلافـة الإسـلامية، رغـم مـا بـين المذهبـين مـن خلافـات فقهيـة داخليـة. أمـا المرحلـة الثانيـة، فامتـدت عـلى طـول مـدة الحـرب العراقيـة الإيرانيـة «٨ أعـوام» والـتي أظهـرت انقسـاماً حـادّاً بـين الأنظمـة والشـعوب العربيـة، فباسـتثناء النظـام السـوري لـم يقـف أي نظـام عـربي بشـكل معلـن إلى جانـب النظـام الإيـراني، فيمـا وقفـت غالبيـة الشـعوب العربيـة إلى جانـب العـراق، باسـتثناء الأقليـة الشـيعية العربيـة، وكان لافتـاً أنّ شـيعة العـراق الذيـن خاضـوا الحـرب ضـد إيـران عـلى أسـس قوميـة.

أمـا المرحلـة الثالثـة، فبـدأت مـع أحـداث الحـادي عـشر مـن أيلول (سـبتمبر) ٢٠٠١ وحـتى عـام ٢٠١٩؛ حيـث عملـت إيـران عـلى اسـتثمار الفـراغ الـتي تركتـه المملكـة العربيـة السـعودية، بوصفهـا قائـدة للعالـم الإسـلامي السـنّي بعـد تلـك الأحـداث، ويبـدو أنّ هـذه المرحلـة تشـهد حاليـاً بدايـة النهايـة للمـشروع الإيـراني بصيغتـه، السياسـية والدينيـة؛ حيـث إنّ القواعـد الشـيعية في العـراق ولبنـان وإلى حـد مـا في سـوريا ذات الأغلبيـة السـنّية تشـهد ثـورة ضـد الرمـوز الشـيعية، بعـد ١٨ عامـاً مـن «النجاحـات» ومزاعـم قيـادات إيرانيـة بالسـيطرة عـلى دول عربيـة «بغـداد، دمشـق، بـيروت، صنعـاء»، كان الحـرس الثـوري الإيـراني وفيلـق القـدس برئاسـة قاسـم سـليماني أحـد أبـرز عناوينهـا.

وليسـت المشـكلة اليـوم فيمـا إذا كان التشـيع يشـكل خطـراً عـلى المجتمعات العربيـة والإسـلامية، في ظـل تحـولات عالميـة عنوانهـا سـقوط الأيديولوجيـا، والـتي أكدتهـا صناديـق الاقـتراع في أمريـكا وأوروبـا وحـتى في دول أمريـكا اللاتينيـة، بالإضافـة إلى سـقوط مـشروع التشـيع في حواضنـه وبيئتـه، وتحديـداً في إيـران والعـراق وفي لبنـان، بعـد مبـادرة شـيعة لبنـان للمشـاركة مـع اللبنانيـين في انتفاضـة ضـد إيـران وحـزب الله والنخبـة السياسـية كاملـة.

إسلام سياسي بنسخة شيعية

محمود حمدي أبو القاسم

باحث من مصر في المعهد الدولي للدراسات الإيرانية

تسييس الجماعات الشيعية المتواجدة فعلياً وعسكرتها واستخدامها في حرب بالوكالة داخل الدول العربية يمثل خطراً كبيراً

وفي سياق متصل، يقول الباحث المصري بالمعهد الدولي للدراسات الإيرانية محمود حمدي أبو القاسم: إنّ أيديولوجيا ولاية الفقيه تبلورت في الفضاء السياسي الإيراني على يد الخميني بعد سجالات داخل المذهب الشيعي امتدت لقرون، هذا التحول في الفقه الشيعي نحو الأدلجة السياسية ظهرت أبعاده الخارجية، باعتبار نموذج الخميني «ولاية الفقيه» يعد بمثابة مشروع إسلام سياسي بنسخة شيعية.

ويتابع الباحث: لهذا مع الإعلان عن قيام الجمهورية الإسلامية حدد النظام الإيراني مبادئ رئيسة للسياسة الخارجية تضمّنها الدستور، وأهمها الأممية الإسلامية، وتعني إعادة بناء الأمة الإسلامية وفق أسس الفكر الشيعي من خلال تشكيل حكومة إسلامية عالمية تكون إيران مركزها، وتكوين نظام دولي إسلامي، ويكون فيها الولي الفقيه وليّ أمر المسلمين كافة، فضلاً عن تحويل مدينة (قم) إلى عاصمة مقدسة للعالم الإسلامي، فتصبح هي أم القرى بدلاً من مكة المكرمة. ويتحقق هذا المبدأ في الفكر الشيعي من خلال تصدير الثورة وتحويل الأنظمة في الدول الإسلامية إلى «أنظمة شيعية» من ناحية، وتنظيم البعثات التبشيرية لنشر المذهب الشيعي من ناحية أخرى؛ وذلك باعتبار أنّ الدولة لها مهمّة رسولية.

ويضيف أبو القاسم: وبما أنّ إيران تسعى إلى تطبيق «الدولة الأسوة» على كافة الدول الإسلامية، فهي ستكون أمام تحدي إقصاء المذاهب الإسلامية الأخرى في الدول الإسلامية حال تطبيق المذهب الشيعي المنصوص عليه في الدستور.

بناء على ذلك لا يمكن، وفق الباحث المصري، فصل ما تقوم به إيران من مخططات لدعم التشيع في بعض البلدان لخلق جيوب شيعية، يمكن أن ترتكز عليها في تنفيذ مشروعها، أو ما تقدمه من دعم لأقليات شيعية في دول أخرى من أجل تسييسهم، ثم عسكرتهم ثم تمكينهم وتوظيفهم، عن مشروع إيران الكبرى، وحلم قيادة العالم الإسلامي.

فالمبادئ والأفكار هنا هي محرك السياسة؛ فالأيديولوجيا نتج عنها دستور يكرس لدور توسعي خارجي، وبنية النظام وصناعة القرار الخارجي تمت وفق نظرية الولاية، وتعمل للدفاع عنها. فما يدفع إيران إلى نشر التشيّع في المغرب العربي هو مشروع ولاية الفقيه، وحلم قيادة العالم الإسلامي، وما إن تتخلى إيران عن هذا الطموح، حتى تفقد ولاية الفقيه جوهرها ومضمونها وثوابتها.

ويبين أبو القاسم، أنّنا بناء على ما تقدم، نجد أنفسنا أمام خطرين: أحدهما؛ هو سياسة إيران بنشر التشيّع أو دعم الشيعة في بلدان المنطقة، وذلك في إطار مشروعها الطموح لقيادة العالم الإسلامي.

ومع أنّ التجربة أثبتت أنّ مسألة نشر التشيع تواجه عقبات كبيرة، غير أنّ تسييس الجماعات الشيعية المتواجدة فعلياً وعسكرتها، واستخدامها في حرب بالوكالة داخل الدول يمثل خطراً كبيراً، وفق الباحث الذي يرى أنّ هذه الجماعات مكّنت إيران من السيطرة على مقاليد الأمور في عدد من البلدان العربية منها؛ العراق وسوريا ولبنان واليمن، وحولت تلك الدول إلى دولة تابعة لها، وتحكمت في قراراتها السياسية والاقتصادية بصورة كبيرة، واستخدمتها شوكة في خاصرة الدول العربية.

ويشدد أبو القاسم على أنّ مسألة نشر التشيع في العالم العربي في جوهرها مسألة أمن قومي للدول العربية؛ لأنّ خلفها أهدافاً سياسية ومشاريع كبرى، ويمثل الخلل بوحدة المجتمعات والتلاعب ببناها الطائفية مقدمة للتدخل الإيراني.

مد عنصري تعبر عنه مظاهر سياسية

جاد الكريم الجباعي
باحث من سوريا

يقول الباحث السوري جاد الكريم الجباعي: هل هناك «مدّ شيعي» بالفعل، أم توسع إيراني خفَّض الدين والمذهب، (هنا الإسلام الشيعي)، إلى مجرد أداة، ومجرد قناع لميول إمبراطورية، متواترة في تاريخ «القومية» الفارسية؟

قبل الإجابة عن السؤال، لا بد من ملاحظة مفادها أنّ «الجمهورية الإسلامية الإيرانية» تقوم على ركنين لا يمتان إلى الجمهورية؛ أي العمومية (Republic) بأية صلة؛ هذان الركنان هما الإثنية والدين؛ الأولى دنيوية وعنصرية، والثاني سماوي مقدس، لا يمكن لهذين الركنين المتناقضين أن يتّسقا إلا إذا صارت الإثنية مقدسة والمذهب الديني عنصرياً، ومن ثم إنّ تصدير الثورة الإسلامية، هو تصدير عنصرية مقدسة وعنف مقدس وتعميمهما، حيثما أمكن ذلك. هذه العنصرية هي امتداد للعنصرية التي تمارسها الثورة الإسلامية داخل إيران ذاتها.

التشيّع في سوريا وغيرها ظاهرة سطحية وعابرة، مثلما هي طارئة، وتعتمد على النفوذ السياسي والقوة العسكرية لإيران

ويتابع الباحث: لذلك، نجيب عن السؤال الذي طرحناه بالنفي: ليس هنالك مدّ شيعي، هنالك مدّ عنصري تعبر عنه مظاهر «سياسية»، كالأحزاب والميليشيات الطائفية الشيعية في العراق ولبنان. كما تعبر عنه حركة تشيع لا تخفى، كما هي الحال في سوريا، وهذا مما يستحق البحث فيه.

ويشير الجباعي إلى أنّه من المعروف، من خلال التجارب التاريخية أنّ الناس لا يتخلّون عن عقائدهم الدينية إلا لثلاثة أسباب رئيسة موجبة، هي: الخوف والطمع والاقتناع الذاتي، وهذا الأخير يقتصر على الاختيار الفردي الحر، في حين يمكن أن يكون الخوف والطمع عاملين من عوامل

التخـلّي عـن العقيـدة الدينيـة بصـورة فرديـة أو جماعيـة، ومـن ذلـك التخـلّي عـن عقيـدة غـير دينيـة، ومذهـب غـير ديـني أيضـاً. وقلّمـا يكـون القـسر عامـلاً ناجعـاً لجعـل فـرد يتخـلّى عـن عقيدتـه الدينيـة، هنـا تسـاق أمثلـة مـن نـوع مثـال بـلال الحبـشي، مـؤذّن النـبي، عليـه السـلام، وسلسـلة طويلـة مـن الأمثلـة، والأصعـب مـن ذلـك هـو إكـراه جماعـة معينـة عـلى التخـلّي عـن عقيدتهـا. وليـس لدينـا معلومـات عـن تشـيّع بسـبب الخـوف، سـواء داخـل إيـران أم خارجهـا. ولا يمكـن نفـي هـذا الاحتمـال.

ويـردف: ومـن ثـم يكـون تشـيع غـير الشـيعة تشـيعاً بدافـع الطمـع، في معظـم الأحـوال. وهـذا النـوع مـن التشـيّع، بـل هـذا النـوع مـن التديـن، بوجـه عـام، هـو نفـاق أو أقـرب مـا يكـون إلى النفـاق. في هـذا السـياق، يتـداول السـوريون أخبـاراً، عـن أشـخاص يتقاضـون مبالـغ طائلـة مـن جهـات إيرانيـة، لبنـاء مسـاجد وحسـينيات وإنشـاء جمعيـات تخفـي نشـاطاً مذهبيـاً، وربمـا أكـثر مـن ذلـك. ويصعـب التحقـق مـن صحـة هـذه الأخبـار، مـع أنّ ثمـة مراجـع تتحـدث عـن اسـتنكار «علمـاء الشـام» في سـوريا لظاهـرة التشـيع، ببيان مـؤرخ في ٦ يوليـو (تمـوز) ٢٠٠٦. مـن هـذه المراجـع، كتـاب «البعـث الشـيعي»، المنسـوب إلى المعهـد الـدولي للدراسـات السـورية، برقـم إيـداع ٧٩٢٠ / ٢٠٠٩.

ويختـتم الجباعـي حديثـه بقولـه: إنّ ظاهـرة التشـيع في سـوريا، وغيرهـا ظاهـرة سـطحية وعابـرة، مثلمـا هـي طارئـة، وتعتمـد عـلى النفـوذ السـياسي والقـوة العسـكرية للجمهوريـة الإسـلامية الإيرانيـة وأدواتهـا المحليـة، فهـي قـد تتسـع باتسـاع هـذا النفـوذ وتضمـر بضمـوره، وقـد تتـلاشى. ولعلـه مـن الـضروري التفريـق بـين محـاولات التغيـير الديموغـرافي، الـتي يجـري الحديـث عنهـا، في سـوريا، وبـين ظاهـرة التشـيع؛ الأولى، أي عمليـات التغيـير الديموغرافي ذات أبعـاد سياسـية وقانونيـة.

ومـا تقولـه لنـا الثورتـان؛ العراقيـة واللبنانيـة، مـن جملـة مـا تقولانـه، إنّ التلاعـب بالديـن قـد يرتـد عـلى المتلاعبـين أنفسـهم، والثـورات الأخـرى السـابقة لا تقـل بلاغـة.

الظاهرة الشيعية ليست كتلة واحدة

عقيل حبيب

باحث من العراق

الشيعة العرب في العراق خاصة عانوا من الطموح السياسي لإيران، والذي ارتفعت حدته بعد الثورة الإيرانية في ١٩٧٩

من جانبه، يقول الباحث العراقي المتخصص في سيكولوجيا الجماعات المتطرفة، عقيل حبيب: قبل الخوض في مثل هذه المواضيع المتشابكة، وقبل أن يشوب السؤال عن (مد شيعي) أو (خطر شيعي) نزعة فوبيا يجب وضع محددات مفاهيمية تعمل كمقدمات، ثم ننتظر ما تؤول إليه من نتائج، واحدة من هذه القواعد المفاهيمية تتمثل في تجنّب النظر إلى الشيعة أو الظاهرة الشيعية بالتحديد على أنّها كتلة واحدة تاريخياً أو أيديولوجياً ولا حتى عقدياً- في بعض الأحيان.

لذا، فإنّ أول تلك الافتراقات (الداخلية)، وفق الباحث، هي بين الشيعة كجماعة دينية، وبين الشيعة كجماعة سياسية أو أيديولوجية؛ فالقيادات الشيعية السياسية بالضد من فئات كبيرة تشكل المجتمع الشيعي، وقد مارست عليها الكثير من أساليب التخويف من الآخر مستحضرة المخزون التاريخي والمخيالي لهذه الجماعة، وهذه القيادات بدورها، وبعد هزيمة تنظيم داعش بلغت درجة من التطرف أنّها لم تعد تخفي ولاءها للحكومة الإيرانية. هنا ولأول مرة بعد ٢٠٠٣، يظهر للعلن مفهوم جديد كنتيجة لهذا الانقسام (الداخلي)، وهو مفهوم الشيعة العرب مقابل الشيعة التابعين لإيران، هذا الفهم مثّله، وفق الباحث، مجموع الشباب المنتفضين منذ ٢٥ أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١٩، وبذلوا أرواحهم من أجل التأكيد على فصل شيعة العراق عن شيعة إيران، هذه الانتفاضة لقنت الجميع درساً أنّ العراق للعراقيين بكل ما يحملونه من هويات، وليس ساحة للتمدد الإيراني. هؤلاء الشباب الثائرون يعودون إلى جذور أسلافهم من الشيعة العرب الذين لم ينفصلوا في يوم من الأيام عن الهم الوطني ولا القضايا القومية، وليس هناك ما يميزهم عن المواطنين العرب خاصة في قضايا الأمة والهوية والاندماج المجتمعي، أينما كانوا يسكنون على امتداد الوطن العربي. هؤلاء الشيعة العرب، وهم الأغلبية داخل الأوساط الشيعية في بلد عربي فيه أتباع هذه الطائفة، لا يمكن أن نتحدث معهم عن تمدد طائفي ولا عن كونهم يشكلون خطراً عقائدياً، هؤلاء الشيعة لا يملكون طموحاً تبشيرياً، ولا يؤمنون بهوية عابرة للوطنية؛ مفاهيمياً وجغرافياً.

ويشدّد عقيل على هذا المنظور للشيعة قائلاً: هناك موجة من الاضطرابات؛ بل ومن التطرف وعودة إلى الهويات الطائفية تضرب أجزاء من الوطن العربي. كذلك بدا لي أحياناً، وكأنّ هناك من يحرص على بعث المخزون الهوياتي التاريخي لكلا الجماعتين؛ الشيعية والسنّية، وهذا مكمن الخطر، فنحن نعرف أنّ جزءاً مهمّاً من هذا المخزون تشكل مخيالياً بالنسبة إلى السنّة خلال الحقبة العثمانية، كما تشكل المخيال الشيعي من خلال الحقبة الصفوية.

وينوه الباحث أيضاً إلى عامل آخر يعتقد بأهميته وهو؛ استثنائية النموذج الشيعي العراقي - كما استثنائية أي نموذج شيعي في العالم والوطن العربي- ولكن هذا النموذج تبلور على خلفية تصارعية إمبراطورية؛

فـالأرض الـتي تمخضـت عـن الـولادة التاريخيـة للجماعـة الشـيعية شـهدت حروبـاً وصراعـات تمتـد إلى الـصراع بـين البيزنطيـين والفـرس، بـين العثمانيـين والصفويـين، الآن الـصراع بـين محوريـن عالميـين، همـا محـور إيـران وروسـيا وبشـار الأسـد، ومعهـم الصـين أحيانـاً وبعـض القـوى الأخـرى، ومحـور أمريـكا وبعـض الـدول العربيـة وعـدد مـن دول أوروبـا. هـل يمكـن أن نغـض الطـرف عـن هـذه البنيـة التصارعيـة في تشـكيل رؤيتنـا للقضيـة الشـيعية في الوطـن العـربي؟ كيـف يمكـن أن نغـض الطـرف عـن العامـل الـدولي المتمثـل بالتدخـل الأمريـكي في المنطقـة؟ مـع كل ذلـك أعتقـد أنّ الشـيعة العـرب في العـراق خاصـة عانـوا مـن الطمـوح السـياسي لإيـران، والـذي ارتفعـت حدتـه بعـد الثـورة الإيرانيـة في ١٩٧٩، ومـع ذلـك لـم يسـتطع هـذا الطمـوح أن يجـد لـه قواعـد شـعبية قويـة بـين شـيعة العـراق. لـذا، لجـأ إلى افتعـال الأزمـات.

ويـرى عقيـل أنّـه لـو لـم نأخـذ كل مـا تقـدم وننظـر إلى موضوعـة خطـرة جـدّاً؛ كالتمـدد والتبشـير الشـيعي...، فإنّـه سـيتم اسـتغلالها سياسـياً وطائفيـاً، وهـذا مـا لا يسـعى الجميـع إليـه، لا أخلاقيـاً ولا وطنيـاً ولا فكريـاً، فكمـا أسـلفنا أنّ الوطـن العـربي طـوال حقـب تاريخيـة ظـل أرض صراع ديـني وطائفـي، فضـلاً عـن أطمـاع إقليميـة ودوليـة، ومسـؤوليتنا تحتـم علينـا كمثقفـين أو عاملـين في المجـال الثقـافي والأكاديمـي والإعلامـي أن نعمـل عـلى تفكيـك بنيـة هـذه الأنسـاق الصراعيـة القـارة والهويـات المحتدمـة، ومحاولـة إعادتهـا إلى هشاشـتها وسـيولتها، كي يتمكـن الجميـع أن ينظـر إليهـا بحياديـة وأنّهـا ليسـت مقدسـة أو ضرورة ميتافيزيقيـة.

الشّيعة العرب والعمل لصالح المحور الإيراني

الشيخ محمد علي الحاج العاملي
مدير عام حوزة الإمام السجاد العلمية

الخطر المتأتي ليس من الوجود الشيعي العريق بالبلاد العربية، بل من محاولات بعض الدول التلاعب به للدخول إلى النسيج العربي والعبث به

ولمدير عام حوزة الإمام السجاد العلمية في بيروت الشيخ محمد علي الحاج العاملي رأيه في هذا الموضوع، إذ يقول: لا يمكننا اعتبار سياسة إيران المتبعة بخصوص الشيعة العرب تمثّل تصديراً للتشيع إطلاقاً، إذا لم نقل بأنّ العكس هو الصحيح، فهناك استغلال سيئ لشيعة العرب بشكل مسيء للتشيّع وللبلاد العربية، فقد لعب الشيعة في العالم العربي دوراً بارزاً في المجالات الثقافية والفكرية والاجتماعية، وعرفوا تاريخياً بوطنيّتهم؛ كل هذه الأمور انحسرت بسبب الاستغلال الطائفي لصالح المحور الإيراني!

ويتابع: كما كان الشيعة العرب في عصرهم الذهبي قبل تأسيس النظام الديني في إيران، قياساً بواقعنا الراهن؛ حيث أودت السياسة الإيرانية لإلحاق ضرر بالغ بالواقع الشيعي العربي، أقلّها تمّ الطعن بالولاء الوطني للشيعة في العالم العربي.

ويضيف العاملي: عقب سقوط نظام الشاه في إيران، وتأسيس نظام ديني فيها شاع مصطلح «تصدير الثورة الإسلامية»، وبقي «تصدير التشيّع» يمارس في بعض المجتمعات؛ حيث تدعو الحاجة، علماً أنّ النَفَس المذهبي تضاعف في الإدارة الإيرانية مع وفاة الخميني، الذي طرح شعارات إسلامية عامة، بالرغم من منحاه الطائفي؛ لكنّه كان أقل طائفيّةً من الإدارة الراهنة.

ويرى العاملي أنّ الشيعة العرب يعيشون اليوم في مرحلة زمنية من أسوأ مراحلهم؛ هي مرحلة انحطاط بامتياز، ليس على المستوى الفكري والثقافي فحسب؛ بل حتى على الصعيد السياسي؛ بالرغم من أنّه قد يظهر -للوهلة الأولى- أنّهم في واقع مميّز، لكن بنظرة عميقة نستنتج أنّه يعمل على استغلال الشيعة العرب في مشاريع خارجية فئوية؛ ما يفقدهم دورهم المأمول اضطلاعهم به، وطنياً وأخلاقياً..؛ حيث يراد دفع «الطائفة» لتلعب دوراً أمنياً وعسكرياً!

وبالعموم، يشير العاملي، إلى أنّ توجّه أية مجموعة دينية للتميّز عن سواها في أي وطن يؤدي للإساءة لهذه المجموعة؛ ولذا كانت دعوة بعض مفكري الشيعة لاندماج الشيعة في أوطانهم، ولعدم تأسيس مشاريع سياسية خاصة، وليكن مشروع الشيعة الولاء المطلق لأوطانهم حصراً.

ويقول العاملي: مع تحفظنا على أصل وجود دور سياسي للطوائف والأديان، التي هي معتقدات دينية صرفة، لا يجوز الإساءة لها بمجالات دنيوية ليست من شأنها.. فلا قيمة لطائفة تحاول أن تمزج بين فكرها الديني ومشاركتها السياسية؛ فالإيمان بمعتقد ما لا يخوّل محاولة استثمار ذلك المعتقد في مشاريع سياسية تقزم دور الدين وتمحقه.

ويستدرك العاملي: ولا ينبغي أن نتجاهل أنّ لاستغلال الشيعة في العالم العربي موجباته، التي يفترض معالجتها؛ حيث إنّ السلطة السياسية في البلاد

العربية على امتداد التاريخ بيد غير الشيعة، ما جعل الشيعة تاريخياً خارج السلطة؛ وتالياً أسّس ذلك لواقع مضطرب بين الشيعة والسلطات؛ وعليه ينبغي حلّ عقدة المعارضة عند الشيعة، ذلك بتحديث آليات الحكم، وبالفصل التام بين الدين والدولة، انطلاقاً من اعتبار أنّ تجربة الإسلام السياسي فاشلة بامتياز.

وأما بالنسبة إلى الخطر، فإنّه متأتٍّ، وفق العاملي، ليس من الوجود الشيعي العريق في البلاد العربية، بل من محاولات بعض الدول الإقليمية التلاعب على الوتر الشيعي للدخول إلى النسيج العربي والعبث به.

موجات التصعيد المذهبي

محمد بكاي
كاتب من الجزائر

أما الكاتب الجزائري محمد بكاي، فيقول: بداية، علينا ألاّ ننكر اتّساع الحركة الشيعية في العالم الإسلامي؛ فظهورها وامتدادها لا يمكن إنكاره لارتباطها المبكّر بمراحل الإسلام الأولى. لذلك، أستهجن كلمة تصدير التّشيع. فبعيداً عن احتمال وجود نيّات لتوسعة هذا المذهب أم لا، ما يهمّ فعلاً هو النظر إلى الشيعة والمتشيعين كلبنة مهمة في صرح تراثنا الإسلامي شئنا ذلك أم أبينا.

ويتابع بكاي: بعيداً أيضاً عن السرديات الشعبية والحماسة الدينية في تحيزها للسنّة أو للشيعة أو غيرهما، ما أحوجنا اليوم إلى حفريات تاريخية وثقافية عميقة لبحث حيثيات تشكل الحركة الشيعية، معترفين أنّها ارتبطت بالاضطهاد المسلط عليها. لهذا، علينا التصالح مع ذواتنا ومع تاريخنا الإسلامي الذي شهد لطخة دموية وظلماً بيّناً لبعض الفئات من قبل السلطة، وأحياناً باسم التمركز المذهبي. وللأسف، لا يزال اليوم هذا التعصب والتمركز يتغذّى عن طريق الوسائط الميديائية الجديدة في شحن العقول وشحذ الهمم للفصل بين الفرق الإسلامية وإثارة الفتن والتقاتل بينها.

على الرؤية الإنسانية المتسامحة أن تؤمن بالاختلاف وبحرية المعتقد كيفما كان مشربه أو أصله أو صورته

وينبّه الكاتب إلى أنّه علينا التيقن أنّنا في الألفية الثالثة، ولسنا في قرون تشكل السنّة أو الشيعة، مع ضرورة النهوض برؤية إنسانوية تتجاوز هذه الترسيمات الثقافية أو الخطوط الدينية التي ظلت عالقة مترسبة في لاوعينا الجمعي بطريقة مكبوتة وعنيفة أحياناً كثيرة.

ويرى الكاتب أنّ الرؤية الإنسانية المتسامحة عليها أن تؤمن بالاختلاف وبحرية المعتقد كيفما كان مشربه أو أصله أو صورته، وهي لا تنظر بعين الخطر أو الفوبيا أو التوجّس للتشيع أو غيره من الاعتقادات أو الحركات الدينية على أنّه خطر أو شر مستطير، بقدر ما تبحث عن السّلم والتعايش

بين المختلفين، وهو ما لا نلمحه كثيراً في المجتمعات العربية والإسلامية. وعلى هذه الأخيرة، أن تطرح سؤالاً على نفسها، هل يمكنها العيش معاً -بحق- في ظلّ الاختلاف والتلوّنات المذهبية والثقافية؟ بعيداً عن الكراهية والعدوان؟ علينا فتح أبواب الاعتراف، وألّا نضيّق أفق الاعتقاد الرّوحي وحصره في فرقة بعينها، فكلّما ضاقت الرؤية تعالت المركزيات والتوتاليتارية استنجاداً بالفرقة الناجية مثلاً أو المذهب القويم. وعلى العقل الاجتماعي أن يزيح تلك الهالة، ويذيب الجليد عن هذه المخيالات التي وطّدها الجهل المقدّس المستشري في الثقافة والمجتمع أو القهر الكولونيالي وبؤس الأنظمة السياسية الفاسدة والمرجعيات الدينية الدوغمائية التي أبعدت الآخر بدل الاستثمار في اختلافه والحوار معه. فمكمن العلّة في غياب الحس والوعي بهذه الاختلافات وفقر الذات في تربية نفسها على التسامح مع كل مختلف عنها غير متطابق معها. علينا أن نغيّر نظرتنا لمن هو مختلف عنّا، وألّا ننصاع وراء موجات التصعيد المذهبي في إطار هيمنة المثاليات الرّوحية وأحقية قطب على آخر في امتلاكه لليقين والحقيقة.

بستالوتزي: تربية لي

ناء الرجال

بقلم :
الزبير مهداد

كاتب وباحث مغربي

بحلول سنة ٢٠٢٠، تكون قد مرت مائتا عام على صدور كتب وأعمال بستالوتزي الفكرية التي تعرف بتجربته الإصلاحية السياسية التربوية، التي خلفت أصداء واسعة في كل العالم في العصر الحديث، ما حدا بالفيلسوف الألماني فختة أن يصفه بأنه «أعظم مربٍّ حر في العالم».

يوهان بستالوتزي الذي ولد عام ١٧٤٦ في زيوريخ بسويسرا في أحضان أسرة متواضعة، كان أبوه طبيبا جراحا. مات الأب مبكرا، وعاش بستالوتزي طفولته يتيما في رعاية أمه.[١]

انخرط في العمل السياسي مبكّرا في الجامعة، مع زمرة من الشباب السويسري الذي كان يناضل لأجل إقرار نظام سياسي، يضع حدًّا لحكم الأقلية، وللفساد السياسي المرتبط بالأسر الحاكمة السويسرية.[٢]

في الجامعة تلقى دروسا في الآداب والفلسفة، والقانون، وبعد نهاية المرحلة الجامعية، قرر أن يتجه نحو الزراعة، فانخرط في تدريب مهني، إلا أنه أوقف مسار التدريب ليتزوج آنا شولتيس في عام ١٧٦٩، وكانت تنحدر من أسرة ميسورة، ساعدته في تحقيق مشاريعه الخيرية التربوية، حتى وفاته عام ١٨٢٧، وكان لمشاريعه وخططه وكتبه أثر كبير في السياسات التربوية لدول العالم، وبالخصوص سويسرا، فرنسا، ألمانيا وأمريكا وغيرها.

١- CHAVANNE, Dan Alex: EXPOSÉ de la méthode élémentaire de H PESTALOZZI; Paris, Levrault, Schoell, ١٨٠٥: p٩٩

٢- BOSER, Lukas; La réception plurielle de la méthode Pestalozzi, revue germanique internationale, N٢٣, juin ٢٠١٦, p٥٢

سوء فهم

هناك سوء فهم لسيرة وجهود بِستالوتزي، فما يروج عنه يختزل سيرته في إصلاح التعليم الابتدائي، والحقيقة غير ذلك، فقد كان يرى نفسه مصلحا اجتماعيا ومناضلا سياسيا.

كانت أوروبا في القرن الثامن عشر تعيش مرحلة انتقالية عصيبة؛ فالثورة الصناعية كانت لها انعكاسات اجتماعية، سياسية واقتصادية على الأوروبيين، أثرت كثيرا على بنيات المجتمع، وكان الفقر أحد أسوأ انعكاسات الثورة الصناعية، لأنها أدت إلى انتقال

السكان من العمل الحرفي اليدوي والزراعي، إلى المدن الصناعية، للعمل في المصانع الجديدة، إلا أن ذلك كان بأجور زهيدة في الغالب، ما أدى إلى تدني أحوال العمال، فغرقوا في الفقر، واضطرت الأسر لتشغيل أبنائها، مضحية بحقهم في التعليم، وفي شروط النمو الصحية والعقلية والعاطفية الملائمة، وللتخفيف من هذه الانعكاسات السلبية، ظهرت في المدن الصناعية مدارس للفقراء[٣]، كانت ترعاها في الغالب الكنائس،

عرف بستالوتزي بإنتاجاته الفكرية التي تعرف بتجربته الإصلاحية السياسية التربوية، التي خلفت أصداء واسعة في كل العالم في العصر الحديث

٣- TROHLER, Daniel; La société juste comme projet pédagogique, traduction Pierre-G MARTIN [Actes du colloque international "La pédagogie à l'épreuve de la question sociale (١٨e٢١-e siècle) ٢٧-٢٨ octobre ٢٠١٦ a Yverdon-les-bains; ed centre PESTALOZZI ٢٠١٧] p١٣٦

مدفوعة بالتعاليم المسيحية التي تمتدح الإحسان إلى الفقراء.

هذه المدارس كانت مجرد أماكن لتجميع الأطفال الفقراء في غياب والديهم، وتوفير تعليم بسيط يمحو أميتهم، ويهيئهم لأعمال السخرة بالمصانع، بانتهاك سافر لكرامتهم، وطفولتهم، ما أدى إلى استفحال الفقر والهشاشة، فلم يكن عمل الأطفال يؤدي إلى إكسابهم مهارات تفيدهم وترتقي بأحوالهم، وتنضج شخصياتهم. وتحررهم من الفقر والفاقة، فكان هذا النظام يعيد إنتاج الفقر والهشاشة.

كان بِستالوتزي يرى أن الأزمة الاجتماعية الخانقة التي كانت تهيمن على الحياة الأوروبية، وجه من أوجه الأزمة السياسية، وحلها في الإصلاح السياسي الذي ينصب على دواليب الحكم وإدارة الشأن العام، وذلك بإنتاج النخب التي تتولى مناصب المسؤولية السياسية وتدبير الشأن العام، ولما كان ذلك مستحيل التحقق لممانعة الحكام، فقد وجه اهتمامه نحو الإصلاح التربوي الذي ينصب على إعداد الناشئة التي ستكون دعائم المجتمع، وستتكون منها النخب، التي ستتولى قيادة التغيير السياسي. قال بستالوتزي: «حلم إصلاح الرجال من خلال السياسة قبل أن يصبحوا أشخاصا ذوي أهمية، قد اختفى من حياتي. سياستي الوحيدة الآن، هي أن أجعل من الرجال شيئاً».[٤]

٤- TROHLER, p١٣٩

كان نظام التربية والتعليم من بين أهم الحقول التي حظيت باهتمام وعناية السياسيين والمفكرين، ويدل ذلك على وعي بأهميته وثقله وقوة تأثيره في التنمية البشرية والاقتصادية والاجتماعية. كانت التجارب في مضمار التعليم، جزءا من الاختمار الفكري الذي اضطربت به أوروبا في هذه الفترة. فأفرزت عدة تجارب في سويسرا وألمانيا وفرنسا وإنجلترا وغيرها.[٥]

انطلق بستالوتزي في تنفيذ مخططاته وأفكاره الإصلاحية ومشاريع تحسين حالة الشعب، فابتاع مزرعة في بير في كانتون «أرجاو» سماها «نوهوف». ولأن المشروع الخيري لا يستطيع منافسة المشاريع الربحية،

إن خطة بستالوتزي لبناء الرجال هي التي أكسبته شهرة، وأضفت على مشاريعه قيمة اجتماعية وسياسية

فقد كان الفشل حليفه، كما فشلت عدة مشاريع أخرى تلته، الأمر الذي كلفه الكثير، وجعله يعيش حياة الفقر، التي تحملها بشجاعة ونكران الذات، في سبيل مبادئه الإنسانية، فواصل مشاريعه التي تتخذ المدرسة مطية لتمرير أفكاره الثورية التي شرحها في كتبه، فلمع اسمه ككاتب ومربّ ومصلح اجتماعي، كرس حياته للبحث عن أنجع السبل والأدوات من أجل الارتقاء بأوضاع الأطفال، كشرط ضروري للارتقاء بأحوال ومستوى الشعب عامة.

مشروع بِستالوتزي المجتمعي

إن خطة بستالوتزي لبناء الرجال (faire des hommes) هي التي أكسبته شهرة، وأضفت على مشاريعه قيمة اجتماعية وسياسية. إنها لا تشير إلى سياق مثالي، ولكن إلى الطبيعة السليمة للأطفال. فالخطة تتأسس على فرضية مفادها أن الطبيعة السليمة للأطفال تهيئهم بشكل طبيعي نحو النمو، لكنها لا تمتلك القوة الكافية لبلوغ ذلك تلقائيا و«تنشئ الرجال»، فكل تعليم نقدمه للشخص، هو لا شيء عدا مد يد العون لاتجاه الطبيعة نحو تطورها الخالص.[٦]

هذه الفرضية كانت محور مشروع واضح، يضع الإنسان الفرد، من حيث هو قيمة بذاته في المجتمع المدني. فلم يكن يعنى بتلقينه المعرفة، بقدر عنايته بتكوين شخصيته وإنضاجها، والكشف عن قدراته الكامنة، وإكسابه المهارات التي يحتاجها لإدماجه في التنمية، وتحقيق الإقلاع الاقتصادي والإصلاح السياسي.

٥- ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة فؤاد أندراوس، بيروت، دار الجيل، ص١٦٣

٦ - TROHLER, p١٤٠

أسس بستالوتزي العلاقة التربوية مع الأطفال على احترام ذاتيتهم، وعلى المودة والعطف والبعد عن السلطوية

يـرى بسـتالوتزي أن التربيـة يجـب أن تهـدف إلى تحقيـق الإصـلاح الاجتماعـي والسـياسي عـن طريـق تكويـن الفـرد الـذي سـيقود عمليـة التغيـير والإصـلاح. يقـول بسـتالوتزي: «ليـس الهـدف الأسـمى مـن التربيـة الوصـول إلى درجـة الكمـال في الأعمـال المدرسـية، ولكنـه الصلاحيـة للحيـاة، وليـس اكتسـاب عـادات عمياء كالطاعـة المطلقة، ولكنـه إعـداد لحيـاة العمـل الاسـتقلالية».٧

فالكرامـة الإنسـانية هـي الغايـة مـن المـشروع، وتبـدأ مـن الطفولـة، الـتي ينشـأ فيهـا تقديـر الـذات، وذلـك منـذ مراحـل الطفولـة الأولى الـتي تـبرز فيهـا هـذه المهـارات وتتشـكل الشـخصية وتـبرز معالمهـا وميولهـا؛ فمضمـون التعليـم وأسـاليبه وأدواتـه يراعي مسـتوى النمـو. والمعرفة يجـب أن تتـم عـن طريـق الاكتشـاف الـذاتي والإدراك الحـسي، وليـس عـن طريـق الإمـلاء والتلقـين كمـا كانـت تمـارس في الكنيسـة. لذلـك، كان يرفـض أسـلوب الحفـظ الآلي للنصـوص، ويشـجع عـلى التفكـير المنطقـي؛ أي تحريـر الفـرد مـن سـلطة الديـن، وإقـداره عـلى التحكـم والاسـتفادة مـن الواقـع.

أسس مشروع بِستالوتزي

يقـوم مـشروع بِسـتالوتزي عـلى عـدة أسـس، أهمهـا:

تقويـة الـروح: التربيـة يجـب أن تحمـل هـم النخـب، ولا تتركهـم ينسـاقون لأنانيتهـم، ولكـن يجـب تكويـن الفضيلـة، وتقويـة روحهـم لتحصينهـم، حـتى يظلـوا متمسـكين بالفضائـل، مخلصـين لهـا، في مجتمـع يـزداد اتجاهـه يومـا بعـد يـوم نحـو تغليـب القيـم التجاريـة، وتسـليع كل شيء مـن البضائـع والأفـكار والمبـادئ.

تقويـة الـروح لا يمكـن تحقيقهـا إلا في ظـل الرفـض السـياسي والديـني لمـا هـو قائـم، عـن طريـق التقـاء مبـادئ الجمهوريـة الكلاسـيكية والبروتسـتانتية؛ فمبـادئ الجمهوريـة الكلاسـيكية ترسـم ملامـح المواطـن الحـر، في حـين أن البروتسـتانتية الإصلاحيـة هـي سـبيل إصـلاح الفكـر الديـني الـذي يدعـم مبـدأ الجمهوريـة الحـرة، حيـث تسـتهدف البروتسـتانتية الـروح الحـرة للفـرد.٨

كان بسـتالوتزي مسـيحيا متشـبعا بالـروح الدينيـة،

٧- المسعودي، محمد: تعليمنا بنصف دماغ فقط، جريدة الوطن (مؤسسة عسير للصحافة والنشر) ٥ أكتوبر ٢٠١١

٨- TROHLER, p١٣٨

وأحد الأفراد النادرين الذين يتخذون العهد الجديد مرشداً للسلوك، وفي خطته التعليمية أيضا كان متمسكا بأهداف الدين دون تعصب ولا تضخيم، وكان يراه أداة مهمة لإكساب المشاعر والقيم الأخلاقية المسيحية النبيلة، وقوى النفس الداخلية، وأن يوقظ في طلابه مشاعر المحبة الأخوية. لذلك، وضع التعليم الديني الخلقي في مقدمة الأهداف التربوية. إلى جانب الاهتمام بالجانب الجمالي بتدريس الرسم والموسيقى والفنون الجميلة، والعناية بالصحة البدنية من خلال دروس الرياضة المدرسية.[٩]

المواطن الحر: إن الاهتمام بالفرد في عصر الثورة الصناعية، هو نتيجة تطور الفكر السياسي، الذي تزامن مع نمو البورجوازية، وظهور البرلمانات والمجالس التشريعية. ولكن منذ القرن الثامن عشر الذي يسمى قرن التنوير، أخذ مفهوم الفرد يتجذر في الفكر والممارسة الأوروبيين، ثم غدا قاعدة أساسية للفلسفات والنظم السياسية الحديثة. فامتلاك الإنسان لحريته الفردية وشعوره الطبيعي بالأنا، وحقه في تحديد مصيره، كان حجر الزاوية في البناء السياسي والقانوني الحديث؛ فالديمقراطية تدين بالشيء الكثير لهذه الفردية التي تتأسس على قاعدة إطلاق الفرد من جميع القيود التي تكبل حريته وحركته، وإتاحة أوسع حرية ممكنة له، كي يبلور فرديته، ويمارس فعله الإنساني والاجتماعي.[١٠]

٩- حداد، رامي نجيب (وآخران): فلسفة التربية الموسيقية عند كل من جان جاك روسو وجون بِستالوتزي، جامعة اليرموك، ٢٠١٨، ص ١٦

١٠- سلمان، عمران: جوهر الحداثة يتأسس على الفرد وحقوقه الطبيعية، الرابط: https://www.albayan.ae/opinions///٢٠٠٠-٠٣-٢٩-١،١٠٩٥٥٢٦

أعطى بستالوتزي التربية هدفاً جديداً هو تحرير الشعب من تخلفه السياسي وفقره الاقتصادي

لكن ذلك لم يكن كافيا في رأي بستالوتزي؛ فالنخب لا تستجيب دوما لتطلعات المواطنين، فكثير منها تخلت عن الفضائل، وانساقت وراء الإغراءات والمزايا التي تضمنها المناصب والوظائف.

يتفق بستالوتزي مع روسو على أن المدنية أفسدت الإنسان، ولكنه يؤمن أن الإصلاح يمكن أن يتحقق عن طريق «تكوين الرجال» بإعادة تكوين السلوك الإنساني بالتربية. بدل الاكتفاء بوضع الأنظمة والقوانين التي لم تحقق النتائج المرجوة، لذلك كان طوال حياته يرحب بالأطفال، ولا سيما الفقراء منهم، وخصوصاً المشردين؛ يأويهم ويعلمهم، ويطبق في تعليمهم المبادئ التحررية التي يقتبسها من كتاب روسو «إميل»، ومن غيره من المصنفات.[١١]

أسس بستالوتزي العلاقة التربوية مع الأطفال على احترام ذاتيتهم، وعلى المودة والعطف والبعد عن السلطوية، وقرر أن يعطيهم من الحرية القدر الذي تسمح به حقوق الآخرين، ففردية الطفل مقدسة ويجب احترامها.

خلاصات تجربته دونها في روايته «ليونارد وجِرترود» التي ألفها عام ١٧٨١، وهي رواية تعليمية يبسط فيها فكرته في الإصلاح الاجتماعي السياسي من خلال التعليم.[١٢] فينبغي أن يبدأ التعليم المبكر بالقدوة، وأن يعلم الطفل بالأشياء والحواس، والخبرة، لا بالكلمات أو الأفكار أو الصم.[١٣]

خلعت مدرسة بِستالوتزي عنها اللباس الديني، ونزعت يدها من يد الكنيسة، وأخذت تلقي في نفوس التلاميذ الاعتماد على النفس وحب العمل، وتبث فيهم مطالب اللاهوت الأدبي الذي قال به «كانط» الفيلسوف القول بحب الذات أو بالشخصية الحرة المستقلة.[١٤]

تعليم ديمقراطي تنموي: طالب بستالوتزي بضمان الحق في التعليم الجيد الملائم لعموم الشعب، فقرائهم مثل أغنيائهم، تحقيقا للمساواة، وعمل في سبيل ذلك؛ فالديمقراطية كما عرفها روسو تنطلق أساسا من فكرة أن الناس كلهم متساوون أمام القانون، بموجب العقد الاجتماعي الموقع بينهم، وبما يكفل حقوقا متكافئة في المجالات الطبيعية التي يشملها هذا العقد[١٥]، مثل المواطنة

١١- ديورانت، ص٣٨٩
١٢- حداد، ص١٥
١٣- ديورانت، المرجع نفسه
١٤- الكواكبي، عبد الرحمان: مجلة المقتبس، دمشق، سوريا، عدد ١٠ شهر أكتوبر ١٩٠٧ صفحة ٥٣٧
١٥- https: //www.alawan.org/٢٠١٣/١٢/٠٨/جان-جاك-روسو-أصل-التفاوت-والعقد-الاجت/

والحريات الخاصة والعامة وسائر الحقوق المدنية والسياسية. ولا يمكن تحقيق فكرة المساواة ابتداء بدون وجود أفراد مستقلين وأحرار، يملكون الحق في الاختيار والممارسة الحياتية في شتى جوانبها.[١٦] لذلك عد بِستالوتزي من أنصار الفقراء والفلاحين والمهمشين، وكان مشروعه الاجتماعي التربوي يسعى إلى تمتيع هذه الفئات بالكرامة الإنسانية التي انتهكت فيهم، وتحقيق تعليم جيد لهم، وتربيتهم على تقدير الذات واحترامها.

لتحقيق هذه الغاية كان يعمل على تفريد التعليم، تأسيسا على القيمة الفردية وحرصا على إدماج الفرد في التنمية، وأشار إلى أساس تجربته هي البحث عما يحقق للطفل رغباته اليومية، ويدخل إلى نفسه الشعور بالحب والأمان[١٧]. فالغرض من التعليم الابتدائي هو تنمية القوى العقلية، وتحقيق النمو السليم، وليس اكتساب المعرفة.

ولتنزيل فكره الإصلاحي الاجتماعي الاقتصادي أدخل التعليم الحرفي الإنتاجي لإدماج المتعلمين في التنمية، وتحريرهم من الهشاشة الاقتصادية والتهميش الاجتماعي، وتدريبهم على التدبير التشاركي وروح المسؤولية، ولرفع مستوى الطبقات الفقيرة اقتصاديا، وهو ما أكسب تربيته جاذبية اجتماعية وسياسية، فوجدت تعاليمه صدى إيجابيا، وانتشارا واسعا، في سويسرا وألمانيا بالخصوص، وسعى الإصلاحيون والمثقفون إلى الإفادة منها، في سبيل إحداث نقلة نوعية في أنظمة التربية وطرائق التعليم، مثل فروبل وهربارت وفختة وآخرون.

لمع اسم بستالوتزي كأحد الممثلين الأقوياء للاتجاه الديمقراطي في التربية، نجح في التأثير على جيل من المعلمين والمثقفين والسياسيين في أوروبا، بل تجاوز تأثيرة القارة الأوروبية وامتد حتى إلى أمريكا، ولاحقا كل العالم. على الرغم من أن كتّابا ومفكرين آخرين لهم تجارب مهمة، ولكنها لم تبلغ ما بلغته تجربة بِستالوتزي من إشعاع. الأمر الذي حدا بالفيلسوف الألماني (البروسي) الكبير فيخته إلى نصح أمته بالاستفادة من الفكر التربوي البستالوتزي، بإرسال مجموعة من المعلمين ليتتلمذوا على يد بِستالوتزي، أعظم مربّ حر في العالم آنذاك، وعيا منه بقيمة الفكر الجديد الذي يحمله هذا المربّي المبدع، الذي يعد أعظم ملهم في إصلاح التربية الشعبية في أوروبا.[١٨]

واعتبارا للطبيعة المحافظة للنظام السياسي الألماني، فإن الفيلسوف فيخته كان لا يتوقع انبعاث أمته عن طريق الإصلاح السياسي، بل عن طريق الإصلاح التربوي، أو هو بتعبير آخر، يود أن يصلح الدولة المحافظة عن طريق إصلاح تربية المواطنين الذين سيعملون على إحداث التغيير السياسي المطلوب في النظام الشمولي المحافظ، وهو الأمر الذي نادى به المربي بِستالوتزي أيضا.

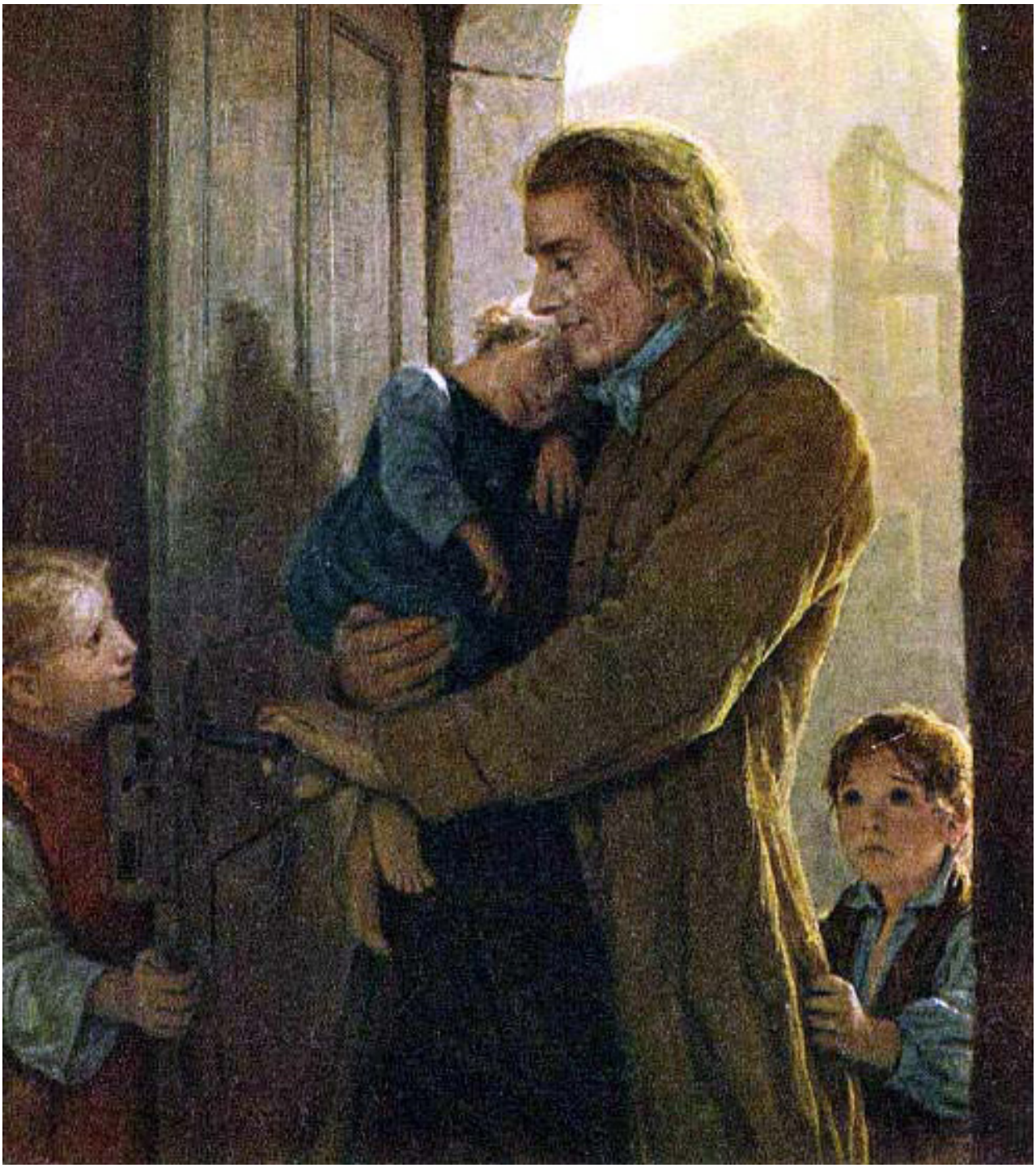
خلاصات

إن بستالوتزي الذي برز في الجامعة بين أترابه بمحاسنه السياسية وجرأته الثورية، قرأ كثيرا من كتب الأدب والفلسفة، وتأثر بفكر روسو وفيخته وغيرهما، وتكوّن لديه شعور عميق ببؤس الشعب وضرورة التغيير السياسي. فجعل هدف حياته من ذلك الحين مداواة أمراض المجتمع، عن طريق تحرير أبناء الشعب من جهالاتهم وبؤسهم، وتكوين الفاعلين السياسيين النزهاء.

إن بستالوتزي يعترف بفضل أفكار روسو عليه، لكنه امتاز عليه بعمله من أجل الشعب، فطبق المبادئ التي وضعها روسو لتربية فرد واحد، على عدد كبير من الأطفال، فطالب عملياً لكل طفل، مهما كان فقيراً متواضع المحيط والقابليات، بما طالب به روسو نظرياً لابنه إميل، فحاز بجدارة فضل النضال في سبيل نشر التعليم الشعبي، معتبرا التربية واسطة للإصلاح الاجتماعي والتغيير السياسي. فبستالوتزي أعطى التربية هدفاً جديداً هو تحرير الشعب من تخلفه السياسي وفقره الاقتصادي.

فلا يمكن ولا يصح عزل طرائق التعليم التي ابتكرها بستالوتزي عن سياقها السياسي والفلسفي؛ فالإصلاح التربوي الذي رفع لواءه لم يكن إصلاحا للبنية الأساس للمدرسة؛ أي لم يقتصر على السبورة أو البناء المدرسي أو الكتب، بل

١٦- جريدة البيان، مرجع سابق
١٧- حداد، ص ١٦
١٨- http: //www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=٣٣٧٦



كان همه «بناء الرجال»، بإحلال عقيدة مجتمعية جديدة، ترسي مداميك مجتمع جديد قوامه مواطن حر يقدر ذاته، قوي الروح يتمسك بالقيم العليا، ومشارك سياسي، يتمتع باستقلالية القرار وحرية الاختيار، وواع بحقوقه المدنية ومدافع شرس عنها، ولديه طموح قوي ودائم للتغير السياسي والارتقاء نحو الأفضل، وإنقاذ أمته وترقيتها.

إن الإصلاح التربوي هو إصلاح سياسي قبل كل شيء، وهو ثورة ثقافية تهدف لاجتثاث عناصر الثقافة البالية، وطرائق التفكير البدائي. وهذا مدخل لوظيفة الفلسفة ودورها في الإصلاح.

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر الآن

(ورقيا)

سلسلة الندوات

صدر إلكترونيا
www.library.mominoun.com

بقلم : نادر رزق
كاتب وباحث أردني

«الشيعة والتصحيح» للموسوي يفك اشتباك الشيعة والتشيّع

منذ ظهور الصراع بين السنّة والشيعة الذي أخذ في البداية طابعاً سياسياً، ثم تطور عقائدياً وفكرياً، قلّما ظهرت من الجانبين مساعٍ جادّة لمراجعة الأسباب ومحاولة البحث عن الحلول، إلا إذا استثنينا بعض المحاولات المتأخرة ككتاب (المراجعات)، الذي ظهر عام ١٩٣٦، ووثّق فيه الإمام عبد الحسين شرف الدين العاملي (ت ١٩٥٧) بعد ربع قرن، مراسلاته مع الشيخ سليم البشري، الذي تولّى مشيخة الأزهر بين عامي ١٩٠٠ و١٩١٦، وكان دافعُ العاملي لتأليف هذا الكتاب، كما يقول، زيارته لمصر عام ١٩١١ والتقاء الشيخ البشري، فكان حصيلة ذلك مناقشات دارت بينهما في المسائل العقائدية، كموضوع الإمامة وأهم أسباب الاختلاف بين أهل السنّة والشيعة.

ومن دعاة الإصلاح والتوفيق على الجانب الشيعي الشيخ محمد مهدي الخالصي (ت ١٩٢٥) الذي دعا إلى محاربة بعض البدع ومظاهر الشرك والغلوّ الموجودة في التشيع، إضافة إلى سعيه للتقريب بين السنّة والشيعة، وهو الذي نعاه الزهاوي بقصيدة مطلعها:

فجعتنا حوادثُ الأيّامِ / بأبي الشعب حجّة الإسلام
بمحبِّ الإسلام بالمصلحِ الأكبر/ بالحبرِ بالعميدِ الهمام

ولكن رغم ما اتّسمت به هذه المحاولات من جرأة، إلا أنّها كانت جرأة «نسبية»، لم تنكر كثيراً من نقاط الخلاف الجوهرية كولاية الأئمة الاثني عشرية والموقف من الصحابة، رضي الله عنهم، وأمهات المؤمنين، رضي الله عنهن.

ونذكر هنا من آخر الجهود كتاب (تطور الفكر السياسي الشيعي: من الشورى إلى ولاية الفقيه) للشيخ أحمد الكاتب (١٩٩٨)، الذي نسف فيه مشروعية ولاية الفقيه، ونظريَّة نيابة الإمام التي تمنح المرجعيَّات

يعد كتاب الدكتور موسى الموسوي، أهم الكتب المنتقدة للشيعة وأكثرها جرأة؛ إذ واجه الموسوي بسببه هجمات غير مسبوقة من بني مذهبه وصلت حدّ تكفيره

الدينيَّة سُلطة مُطلَقة في ممارسة العمل السياسي، وإن لم يستطع في طروحاته أن يخرج تماماً من موروثه المذهبي ومنظومته الفكرية.

في هذا السياق، يعد الكتاب الذي نحن بصدده (الشيعة والتصحيح: الصراع بين الشيعة والتشيع) للدكتور موسى الموسوي، الذي نشره باللغتين؛ العربية والفارسية (النسخة العربية العام ١٩٨٧)، أهم هذه المحاولات وأكثرها جرأة؛ إذ واجه الموسوي بسببه هجمات غير مسبوقة من بني مذهبه وصلت حدّ تكفيره، رغم أنّ جده هو المرجع الأعلى في زمانه أبو الحسن الأصفهاني.

والموسوي مفكر إصلاحي إيراني توفي عام ١٩٩٦، عمل أستاذاً للفلسفة الإسلامية في جامعة بغداد، ثم انتخب رئيساً للمجلس الأعلى الإسلامي في غرب أمريكا، كما عمل أستاذاً زائراً في أكثر من جامعة، وعُرف بمعاداته لثورة الخميني كما يظهر في كتابيه؛ «الثورة البائسة»، و«الجمهورية الثانية».

حفر تاريخي..

يصف الموسوي كتابه (الشيعة والتصحيح) بجملة لافتة يقول فيها: «إنّه نداء للشيعة، مبعثه الإيمان المطلق بالله وبرسالة الإسلام الخالدة وبقوة المسلمين وكرامة الإنسان. إنّه نداء يدعو إلى الطرق الإصلاحية الكبرى لمحاولة إنهاء الخلاف الطائفي بين الشيعة والفرق الإسلامية الأخرى إلى الأبد وإلى أن تقوم الساعة. إنّه صرخة لله ولاستيقاظ الشيعة من نوم عميق دام ألفاً ومئتي عام» (ص٦، ٧).

تنبع أهمية هذا الكتاب من المنهج الذي اتبعه صاحبه بعدم الاكتفاء بسرد أسباب الخلاف، إضافة إلى الحفر التاريخي الذي تتبع فيه بداية «الانحراف الفكري» في التشيع، الذي يعيده إلى القرن الرابع الهجري، وتحديداً بعد الإعلان الرسمي عن غيبة الإمام المهدي في العام ٣٢٩هـ، وكانت البداية، كما يقول، في ظهور آراء مستحدثة لا تأصيل لها قبل ذلك: بأنّ الخلافة بعد الرسول، صلى الله عليه وسلم، كانت في عليّ بن أبي طالب، رضي الله عنه، بنص إلهي، وأنّ الصحابة، رضي الله عنهم، ما عدا نفراً قليلاً خالفوا هذا النص الإلهي بمبايعتهم أبا بكر، رضي الله عنه.

ومكمن الخطورة هنا، أنّ الخلاف «السياسي» بين العلويين (آل البيت) المتعلق بالسلطة تحوّل لأول مرة إلى مسألة «دينية»، بل و«عقائدية» على يد شيعة آل البيت لا آل البيتِ أنفسهم! «فأصبح الإيمان بالإمامة مكملاً للإسلام، بل إنّ بعض علماء الشيعة أضافوا الإمامة والعدل إلى أصول الدين الثلاثة: التوحيد، النبوة، والمعاد» (ص ١٤، ١٥). وبذلك، فإنّ الخلاف الفكري تجاوز حدود البحث العلمي والاختلاف في الرأي، وبدأ يأخذ طابعاً حادّاً وعنيفاً وصل إلى المواجهات الدامية التي كانت تسكن مدة، وما تلبث أن تشتعل بشكل أشد في كل مرة.

وفي هذا السياق، يلفت الموسوي إلى أنّه في خلافة معاوية بن أبي سفيان الذي سنّ سبّ الإمام علي على المنابر، وحتى بعد مقتل الإمام الحسين وظهور الثورات الداعية، إلى الأخذ بالثأر «لم نجد أثراً لدى المتشيعين لـ «علي» وأهل بيته للآراء الغريبة التي ظهرت فجأة في المجتمع الإسلامي بعد الغيبة الكبرى، تلك الآراء التي ساهم بعض رواة الشيعة وبعض علماء المذهب في بثها ونشرها وغرسها في عقول الساذجين من أبناء الشيعة» (ص ١٥).

الشيعة والتشيع عند الموسوي أمران مختلفان، وبينهما هوة عظيمة قد تصل في بعض الأحيان إلى التناقض الصارخ

الفصل بين الشيعة والتشيع

يحرص الموسوي على الفصل الواضح بين الشيعة والتشيع؛ فعنده أنّهما أمران مختلفان وبينهما، كما يقول، هوة عظيمة قد تصل في بعض الأحيان إلى التناقض الصارخ، بل اعتبر أنّ ثمة صراعاً بينهما يعود إلى تاريخ طويل قسمه إلى ثلاثة عصور: العصر الأول هو عصر ظهور الصراع الفكري بعد الغيبة الكبرى الذي مهد الطريق للعصر الثاني، وهو ظهور الدولة الصفوية على يد مؤسسها الشاه إسماعيل الصفوي في العام ٩٠٧هـ وتأسيس الدولة الشيعية في إيران، ويمتد العصر الثالث إلى التاريخ المعاصر.

ويوجز الموسوي فكرة التشيع بأنّها أصلاً الاعتقاد أنّ عليّاً بن أبي طالب، رضي الله عنه، كان الأولى بالخلافة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وأحق بها من غيره، ولكن المسلمين نزولاً عند مبدأ الشورى ارتضوا أبا بكر، رضي الله عنه، خليفة، كما فعل الإمام علي نفسه عندما بايعه وبايع الخليفتين عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، رضي الله عنهما، «وأخلص لهما في المشورة والرأي»، لكن التشيع لعلي و«أهل بيته» بدأ يأخذ شكلاً خطيراً بعد مقتل الإمام الحسين في عهد يزيد بن أبي سفيان؛ إذ غذت هذه الحادثة المأسوية عدداً من الثورات ذهب ضحيتها ثلة من أهل البيت كما وثقهم الأصفهاني في كتابه (مقاتل الطالبيين).

على الرغم من ذلك، يؤكد الموسوي أنّ أئمة الشيعة من نسل علي كانوا يتمتعون في عهد الخلفاء العباسيين باحترام كبير لدى المسلمين، بل إنّ فكرة أحقيتهم بالخلافة كانت تراود كثيراً من الناس، ويدلّل على ذلك باختيار الخليفة العباسي المأمون الإمام «علي الرضا» ولياً لعهده، غير أنّه توفي في عهد المأمون واستمرت الخلافة في العباسيين.

معضلة الإمامة والخلافة

يبدأ هذا الكتاب، الذي يقع في ١٦٠ صفحة، بالتعرض لأهم قضية خلافية بين الشيعة والسنّة، ألا وهي الإمامة والخلافة، ليخلص إلى أنّ الصراع بين الشيعة والتشيع أخذ بالتصاعد عندما حرفت الشيعة معنى التشيع من حب الإمام علي وأهل البيت إلى ذم الخلفاء الراشدين ومعظم الصحابة وزوجات النبي، عليه السلام، وتجريحهم بصورة مباشرة و«تجريح الإمام علي وأهل بيته بصورة غير مباشرة» (ص ٥).

في هذا السياق، يؤكد الموسوي أنّ مبايعة علي للخلفاء الراشدين وضعت علماء الشيعة (المتأخرين) في حرج، فلم يجدوا بدّاً لتعليل ذلك في الكتب العديدة التي ألفوها من أمرين: فمنهم من ذهب إلى أنّ الإمام علياً بايع خشية منه على ضياع الإسلام، ودَبّ الفرقة التي كانت تؤدي إلى هدم الإسلام. أما التعليل الثاني أنّه عمل بمبدأ «التقية» خشية على نفسه، وبذلك أساؤوا لواحد من أجرأ الشخصيات التي عرفها تاريخ الإسلام أيما إساءة لمجرد تعزيز وجهة نظرهم، فظهر صاحب الحق في صورة رجل مخادع مداهن طيلة خمسة وعشرين عاماً، حتى إنّه زَوَّجَ ابنته أم كلثوم لِعمر بن الخطاب، بل وسمّى أولاده: أبا بكر وعمر وعثمان، «ألد أعدائه» لإخفاء بغضه لهم كما يزعمون!

ويفرد الموسوي حيّزاً معتبراً لمبدأ التقية الذي يقول فيه: «أعتقد جازماً أنّه لا توجد أمة في العالم أذلت نفسها وأهانتها بقدر ما أذلت الشيعة نفسها في قبولها لفكرة التقية والعمل بها» (ص ٥١)، مبيّناً أنّ هذه الفكرة تنقضها ببساطة مواقف أئمة الشيعة أنفسهم الذين لم يلجؤوا إليها، بل منهم من سُجن

بقول الموسوي إنه لا توجد أمة في العالم أذلت نفسها وأهانتها بقدر ما أذلت الشيعة نفسها في قبولها لفكرة التقية والعمل بها

أو دفع حياته في سبيل ما يؤمن به دون أن يعمل بهذه الرخصة المزعومة كالحسين بن علي والعشرات غيره.

ويقول إنّ «التقية» ظهرت في أواسط القرن الرابع الهجري بمستهل ظهور عصر الصراع بين الشيعة والتشيع «عندما أرادت الزعامات الشيعية المذهبية والسياسية والفكرية أن تتخذ العمل السريّ وسيلة للقضاء على الخلافة العباسية الحاكمة والإعلان بعدم شرعيتها» (ص ٥٦). وبهذا، فإنّها لعبت دوراً كبيراً في عزلة الشيعة عن الفرق الإسلامية الأخرى كما أنّها «سببت في رميها بأمور عجيبة وغريبة ما أنزل الله بها من سلطان، وهي بريئة منها، ولكن الدفاع عن تلك الاتهامات والأوهام لاق صعوبة بالغة بسبب اشتهار الشيعة بالتقية» (ص ٥٧).

ويخلص الموسوي في تصحيحه لهذا الموضوع (الإمامة) إلى أنّ على الشيعة أن يعلموا أنّ كل الروايات التي ذكرتها كتب الشيعة في حق الخلفاء الراشدين والحق الإلهي بالخلافة لآل البيت هي روايات وضعت متأخرة منقطعة (وبلا سند) عن آخر إمام للشيعة وهو المهدي، مؤكّداً أنّ السبب الحقيقي والأساسي لتخلف الشيعة الفكري والاجتماعي هو «السير وراء زعاماتها المذهبية» من أصحاب الامتيازات المالية الكبيرة التي حصلوا عليها من أموال الشيعة باسم «الخُمس».

بدعة ولاية الفقيه

يقول الموسوي إنّ «بدعة» ولاية الفقيه انبثقت من استغلال فكرة المهدي الغائب المنتظر التي اعتبرها فكرة «حلولية» أشبه بالسلطات الإلهية التي منحتها الكنيسة لنفسها أمام رعاياها في عصر الظلمات، ووجدت الفرصة المواتية للخروج من حيز الفكر إلى حيز العمل بعد استيلاء إسماعيل الصفوي على السلطة في إيران، واستدعائه علي بن عبد العال الكركي العاملي، كبير علماء الشيعة بجبل عامل بلبنان، حتى يوطّد له سلطته السياسية باسم الولاية العامة التي هي من صلاحيات الفقيه، ويظهر بذلك أنّ فكرة «ولاية الفقيه» كانت موجودة في الفكر الشيعي قبل الدولة الصفوية بدعوى «عدم شرعية الخلافة الإسلامية أو أية حكومة أخرى، إلا إذا أجازها وباركها الفقيه» (ص ٧١، ٧٢).

وهنا يتساءل الموسوي في سياق تفكيكه لهذا الخطاب الثيوقراطي: هل ولاية الفقيه منصب ديني أم سياسي؟ «فإذا كانت منصباً دينياً لا يخضع للانتخاب ولا يخضع للعزل ولا يخضع للتفريق؛ فكل من بلغ مرتبة الفقاهة اتصف بصفة الولاية وشملته الحصانة، ويجب على المسلمين إطاعة أوامره والرضوخ لولايته»، ويتابع قائلاً: أما إذا كانت ولاية الفقيه منصباً سياسياً فلماذا ربط بالدين وبالمذهب، وظهر في مظهر العقيدة ووجوب الإطاعة لصاحبه؟ ثم كيف يمكن من الناحية العملية أن يتصور المرء ولاية الفقيه عندما يتضارب الفقهاء بينهم في الآراء؟ فلمن يا ترى يجب على المسلمين أن يستجيبوا ويطيعوا، وكيف يجمعوا بين آراء متضاربة أو متناقضة؟ (ص ٧٥).

ويتنبأ الموسوي أنّ الواقع العملي أثبت بطلان هذه الولاية وفشلها، وأنّها تنسف نفسها بنفسها، وفي طريقها إلى الاضمحلال والزوال.

ممارسات وأفكار مقحمة

بعد ذلك، يبدأ الموسوي بعرض مجموعة من البدع التي لا أصل لها في المذهب الشيعي وأقحمت عليه إقحاماً؛ بدءاً من الغلوّ في تقديس الأئمة،

دعا الموسوي الطبقة المثقفة من الشيعة الإمامية إلى بذل قصارى الجهد، لمنع «الجهلة» من القيام بضرب القامات في يوم عاشوراء تحت ذريعة حب الحسين

ورفعهم إلى منزلة تتجاوز أحياناً الأنبياء من خلال روايات مكذوبة تتنافى مع العقل، مثل: العصمة، والعلم اللدني، وعلم الغيب، والكرامات العجيبة.

ثم ينتقل الموسوي إلى مظهر آخر من مظاهر الغلوّ يتمثل فيما يقرؤه الزوار الشيعة عند مراقد الأئمة من عبارات مطولة تحت اسم «الزيارة» تثني عليهم وتهجو «أعداءهم»، خاصة في مناسباتهم الدينية المشهودة كذكرى كربلاء، وتتمثل مشكلة الإصرار على قراءة هذه «الزيارات»، كما يقول الموسوي، أنّها تمنح نصّاً بشرياً قداسة إلى جانب النص الإلهي، فضلاً عن محتواها نفسه الذي يعزّز الطائفية، ويزيد الحقد على غيرهم، ويحملهم وزر أحداث تاريخية طواها الزمن.

وامتداداً لهذا النمط من التقديس، ظهرت بدعة أخرى تتمثل في «التطبير» أو ضرب القامات في يوم عاشوراء تحت ذريعة حب الحسين، وقد دعا الموسوي الطبقة المثقفة من الشيعة الإمامية أن تبذل قصارى الجهد لمنع «الجهلة» من القيام بمثل هذه الأعمال، مستذكراً ما قام به كبير علماء الشيعة في سوريا، السيد محسن الأمين العاملي في العام ١٣٥٢ هجرياً، عندما أعلن تحريم مثل هذه الأعمال وأبدى جرأةً منقطعة النظير في الإفصاح عن رأيه ولاق في سبيل ذلك، معارضة قوية داخل صفوف العلماء ورجال الدين والدهماء على السواء.

ثم يتطرق الموسوي إلى واحدة من أشهر الممارسات التي أساءت إلى الشيعة ويصرون على المضي فيها، ألا وهي الزواج المؤقت (أو المتعة)، بحجة أنّ عمر هو من تفرد بتحريمه، ويقول إنّ الرد المفحم على مثل هذا الكلام أنّ الإمام علياً نفسه عندما تسلم الخلافة، لم يقر هذا الأمر.

وعلى هذا المنهج في العرض والتصحيح، يمضي الموسوي مع مثل هذه العقائد والممارسات: كالسجود على التربة الحسينية في الصلاة، والقول بتحريف القرآن الكريم، وعقيدة الرجعة التي تزعم عودة أئمة الشيعة الراحلين ليحكموا العالم، والجمع بين الصلاتين بلا عذر موجب، كما انتقد على الإمامية تركهم لصلاة الجمعة حتى عودة الإمام (المهدي) المنتظر، وبين فساد ما هم عليه من معارضة للنصوص الصريحة في وجوب صلاة الجمعة.

يرى الموسوي أنّ المصالحة بين الشيعة والسنّة تستلزم عقلية نقدية لغير المقدس ونزع القداسة عن كل العقائد والأعمال التي تديم الخلاف مع الفرق الإسلامية الأخرى بما يتناقض مع روح الإسلام والعقل السليم بحكم أنّها «لم تزل وبالاً على المذهب الشيعي، حيث أدت إلى تشويه سمعته ومسخ معالمه في العالم الإسلامي، بل وفي العالم كله». (ص ٦)

ويختتم كتابه بدعوة الطبقة الواعية والمثقفة للمساهمة في حركة الإصلاح والتصحيح التي يدعو إليها بتحكيم كتاب الله تعالى ورسوله، عليه السلام، والعقل «في كل رواية يستند عليها بعض فقهائنا وعلمائنا لتثبيت البدع التي ألصقت بالمذهب الشيعي، وأن يكون كل فرد هو الحَكَمُ والقاضي في كل ما يلقى على مسامعه من غث أو سمين أو صحيح أو سقيم باسم الروايات الواردة عن أئمة الشيعة، وهذه هي الطريقة الوحيدة للخلاص من سلاسل قيّدت عقول الشيعة وقلوبهم عبر القرون» (ص ١٥٦)

إصدارات

يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي:
book.mominoun.com

الفن والمقدس

صدر في حديثا عن «دار مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع» بلبنان، كتاب جديد تحت عنوان «الفن والمقدس نحو انتماء جمالي إلى العالم» للباحثة والأكاديمية التونسية أم الزين بنشيخة المسكيني.

يستدعي هذا الكتاب أهم النقاشات الفلسفية والجمالية المعاصرة، التي دارت حول موضوع إشكالي، طرح وما زال يطرح الكثير من الأسئلة، وكان مساحة فلسفية لمعارك خاضها العقل البشري مع فكرة المقدّس الديني، بما هو باحة للقرابين منذ الديانات الوثنية وللذبائح مع الحروب الدينية. لهذا، نجد هذا الكتاب يراهن على فكرة أساسية هي قدرة الفنّ على اختراع ألعاب مقدّسة جديدة تجعل الحياة ممكنة، على الرغم من سياسات الإنعاش والقحط الأنطولوجي في هذه الأزمنة الرديئة. ومهمّة كهذه لا يقدر عليها غير الذين يواصلون الأغنيات على إيقاع الكارثة، وربّما لا أحد في وسعه أن يتماسك جيّداً في هذا الخراب الجميل غير الفنّانين والمبدعين، أو من في وسعهم تحرير الحياة، حيثما يقع اعتقالها، غير أنّ الحياة في هذا العصر ما بعد الديني وما بعد الإنساني هي الموضوع الأساسي للمقدّس.

لقد وقّع الغرب الحديث نهاية الدين التقليدي

الـذي يتحكّـم في المصـير المـدني للإنسـانية، ودخـل منـذ قـرن في أفـق «المقـدّس الدنيـوي». إنّ مـا حـدث تحديـداً هـو رسـم الخرائـط وتعيـين الحـدود بـين أن تؤمـن وأن تفكّـر وأن تبـدع، بـين مـا يدخـل تحـت سـقف العقـل البـشري ومـا يخـرج عنـه، فيتحـول إلى الخرافـة والشـعوذة والتعصّـب بأشـكاله. لكـن هـل في وسـعنا اليـوم رسـم خرائـط العقـل في أوطاننـا؟ هـل في وسـعنا العبـور إلى «مـا بعـد» مغايـر ونحـن لـم نبـدأ بعـدُ بإحصـاء أشـكال «المـا قبـل» الـتي تخصّنـا؟ وهـذه «النحـن» الـتي أصبحنـا رهائـن ميتافيزيقيـين في صلبهـا، ألـم يحـن الوقـت لتفكيكهـا، أم علينـا التأريـخ لذاكرتنـا في أفـق سرديـات جديـدة للمسـتقبل؟

نحـو انتمـاء جمـالي إلى العالـم، هـو الرهـان الكبـير لهـذا المؤلـف، الـذي تـؤرخ فيـه الكاتبـة أم الزيـن بنشـيخة المسـكيني بلغـة الضـاد، للتحـولات الفلسـفية والتشـكيلية والإبداعيـة في البارادايـم الاسـتيطيقي الكبـير منـذ كانـط وهيجـل وهايدغـر وريكـور وغادامـر إلى باديـو وميشـال سـار وغاتـاري...، وهـو تأريـخ يتـم في أفـق أسـئلة «الربيـع العـربي»، والإرهـاب الإسـلاموي.

يتـوزع الكتـاب إلى مقدمـة عامـة بعنـوان «المقـدس يغـير مـن عناويـن»، وثلاثـة أقسـام، هـي: الحداثـة انتمـاء جمـالي إلى العالـم، والأدب والمقـدس، وكيـف نرسـم المقـدس؟

العدد ٣ من مجلة "تأويليات"

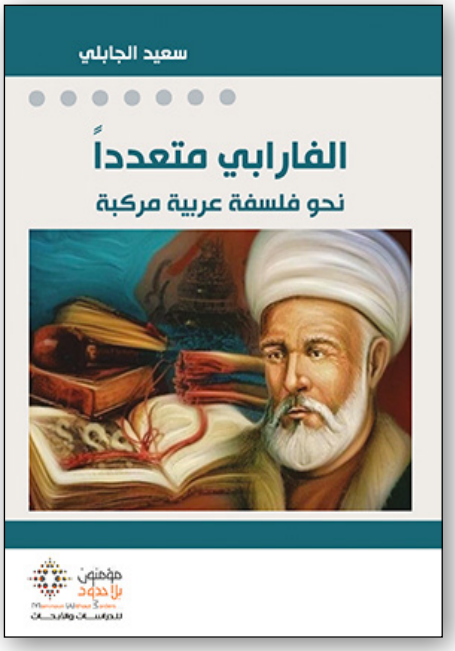
مع العـدد الثالـث، تبلـغ مجلـة "تأويليـات" بدايتهـا الجداليـة الـتي كانـت تـروم الوصـول إليهـا منـذ البدايـة: خلـق سـياق مـن النقـاش الفلسـفي حـول الإشـكالية التأويليـة نظريـة وتطبيقـا، فـلا حيـاة فلسـفية دون جـدال بـين المتفلسـفين. هـذا مـا عـبر عنـه الدكتـور محمـد أبـو هاشـم محجـوب، رئيـس تحريـر مجلـة "تأويليـات"، المجلـة الفصليـة المحكمـة الـتي تعـنى بالتأويليـات النظريـة والتطبيقيـة والمناهـج، والصـادرة عـن مؤسسـة "مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث"، إلكترونيـا وورقيـا، في تصديـره لهـذا العـدد الثالـث، حيـث قـال إن التأويليـات العربيـة تمثـل "فرصـة فريـدة في إعـادة صياغـة السـؤال الفلسـفي التأويـلي مـن سـياق فكـر ليـس عديـم التقليـد في بـاب التأويـل، بـل طـوّر جـدلا كامـلا حـول نظريتـه البلاغيـة، وحـول علـم الـكلام، وحـول الفلسـفة، وحـول التجربـة الصوفيـة، وحـول علـم الـكلام الجديـد. لذلـك، فـإنّ أي اسـتئناف للمجهـود التأويـلي لا بـد أن يسـتحضر هـذا التاريـخ، مميـزا ضمنـه مـا بـين مـا ينتمـي إلى التاريـخ [= التاريخـي]، وبـين مـا يؤسـس التاريـخ ويعطيـه معـنى [= التاريخـاني]".

ثـم تسـاءل محجـوب: مـا الـذي يمثّـل عنـصرَ التأويـل؟ وهـل يمكـن لنـا ممارسـة التفلسـف بإعـادة بناء

تاريخه خارج الأخدود الذي تسطّرت فيه مفاهيمُه الأساسية؟ إنّ هذا السؤال يأتي لمجادلة الموقف الذي يريد أن يجعل من تاريخ التفلسف خصومة مع مفهوم لم يُسمع ولم يُنطق به، والإشارة، من خلال مناقشة مسألة ليست "ترجمية" إلا في ظاهرها، إلى أنّ مفهوم الوجود هو، من داخل الفلسفة العربية، المفهومُ الذي كَشف وحَجب في آن، ولذلك لا بدّ من العمل على استئناف التفلسف بالعربية.

وانطلاقا من هذا الرهان، تعمل مقالات العدد الثالث من مجلة "تأويليات" على النبش في قضية الترجمة، بما هي تجربة تأويلية قصوى، وبما هي براديغم التّأويل نفسه، وقضية القراءة التأويلية لنصوص بعينها، وسؤال المناهج التّأويلية، نبدأها بمقال "هايدغر والعربية: في مهب الترجمات" لمحمد أبو هاشم محجوب، و"المتصوفة والعقل: نصوص فوق العادة" لخالد التوزاني، و"الترجمة وترجمة الذات" لخليل قويعة، و"تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد" لسعيد عبيدي، و"الكلي وتصاريفه: لغة الفلسفة بين ريكور وليفيناس" لفتحي إنقزّو، و"خطاب السلطة بين قداسة النصوص ونسيان قصة التأسيس" لعمر بن بوجليدة، و"سبينوزا قارئاً ديكارت" لسفيان سعد الله، و"الصمت وفضاءات التأويل في "كليلة ودمنة"" لأحمد أوالطوف، و"الزخرف والمعمار الإسلامي: إشكالية روحنة الفضاء" لسهير الأمين، و"جان غرايش: الأنتولوجيا والزمانية – خطخطة تأويل جامع للوجود والزمان" ترجمة: محمد أبو هاشم محجوب، و"في التماهي بين الترجمة والفلسفة: عبد السلام بنعبد العالي: "كتابات في الترجمة"" لعبد الرحيم رجراحي، إضافة إلى بيبليوغرافيا غادامر في العربية.

الفارابي متعدّدا



يَهدف كتاب "الفارابي متعدّداً: نحو فلسفة عربية مركبة"، للكاتب التونسي سعيد الجابلي، إلى إعادة بناء وظائف المثقف العربي تجاه المجتمع والسياسة، والتأسيس لحركة نقد جديدة لمرحلة ما بعد الثورات العربية، موضحا قدرة الفلسفة العربية على أن تكون الأساس لكيفية مواجهة التحديات والعقبات، وعلى رأسها تحدي "الهوية".

وكتاب "الفارابي متعدّداً: نحو فلسفة عربية مركبة"، الصادر حديثا عن "دار مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع" بلبنان، هو في الأصل سلسلة من المقالات والدراسات التي قام المؤلف سعيد الجابلي بنشرها على مراحل متعاقبة في مجلات تونسية وعربية محكمة، وهو مُؤلَّف من الحجم المتوسّط يتنزّل ضمن فضاء إبستيمي مداره الأساس تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية خلال العصر الوسيط ممثلاً، هاهنا، في فكر الفيلسوف العربي الفارابي الذي يشكّل قامة من قامات الفلسفة عبر تاريخها قديماً وحديثاً، وحتى معاصراً.

وفي تقديمه لهذا العمل، يرى الدكتور محمد علي الكبسي، أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة المنار تونس، أن هذه الدراسة حول الفارابي مغامرة

فلسفية من جهة أنها قراءة جديدة في مصارعتها لمفاهيم ورؤى تعج بها نصوص الفارابي، وهو ما عبر عنه الكاتب نفسه بقوله:

«لقد صرّفنا في هذا الكتاب من كلٍّ مثلٍ يُجلي لنا الطابعَ النسقي المركّب لفلسفة الفارابي المتعدّد، وهو أمرٌ تُجليه فصولُ المتن الثمانية التي أفردناها لمقاربة قضايا العقل النظري وقضايا العقل العملي، عساها تمكّننا من تبيّن السبق الفكري والتّاريخي لأبي نصر في تأصيله لمقولة النسق في تاريخ الفلسفة العربية. ومهما يكن من أمر، فإنّ الإحاطة النظرية بتلابيب تلكم المسألة لا تكون ممكنة إلّا بردِّها إلى سؤال: «من هو الإنسان؟» في سعيه الدّائم إلى تحصيل السّعادة بوصفها نهاية الكمال الإنساني».

إنّ هذا المؤلّف لَيشكّل في النهاية منجزاً يُضاف إلى جملة المراجع والبحوث التي اهتمّت بفلسفة المعلم الثاني لإعادة اكتشاف ثرائها وعمقها؛ وتأهيلاً لتذوّق جديد للفارابي والتفكير فيه على سطح السّاحة الفلسفيّة، ما يعني أنّ تفكيره مازال حقلاً ثرياً للبحوث، لم يُستفرغ القول فيه بعد. فهذا الفيلسوف الفذّ لم يقصّر، منذ أن اكتمل نسقه، لا في خلق الأتباع فحسب، بل في خلق الخصوم أيضاً. أفلا يكون ما يَطرأ اليوم من كتاباتٍ حول الفارابي امتداداً متخفّياً لهذا التيار أو ذاك؟

ويتوزع الكتاب، إلى تقديم ومقدمة، وثمانية فصول، هي: مفهوم العلم الإنساني عند الفارابي، والفارابي ومشترك الإيتيقي السياسي، والفلسفة والموسيقى عند الفارابي، ونظرية المدينة والسعادة عند الفارابي، ونظرية الحرب العادلة عند الفارابي، والفارابي مؤرخا للعلوم والصناعات، والفارابي وصروف العلاقة بين الفلسفة والملة، ثم الهامشي: الفيلسوف – النابت والسياسة المدنية الفاضلة عند الفارابي.

العرب في قياس التحصيل العلمي

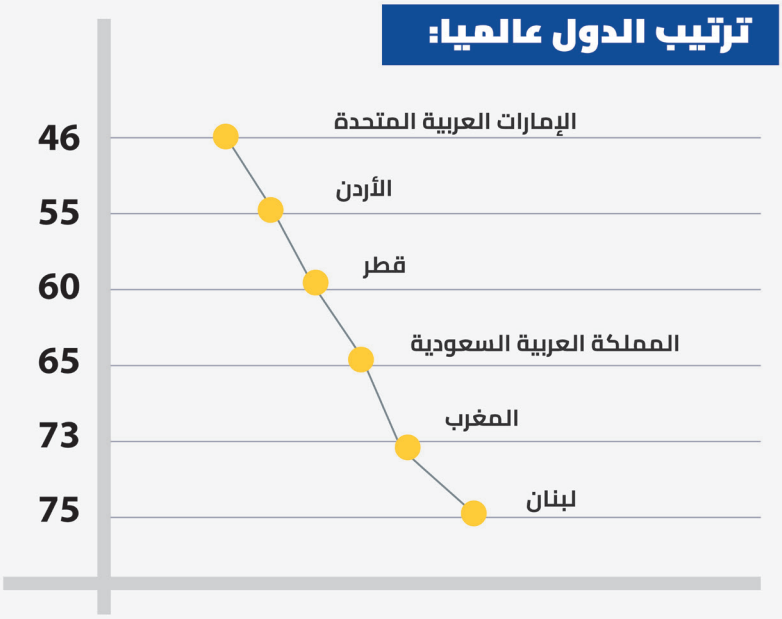
خلصت دراسة عالمية تعنى بقياس التحصيل العلمي للتلاميذ في سن 15 عاما، والتابع للبرنامج الدولي لتقييم الطلبة، المعروف اختصارا بـ (بيزا/PISA)، إلى أن طالبا من بين أربعة طلاب في 36 دولة غنية، يفتقر إلى مهارات القراءة، وسوف يعاني في "عالم رقمي ومتقلب بصورة متزايدة".

ترتيب الدول العربية في "بيزا" 2018 حسب القراءة:

ترتيب الدول عربيا

1 الإمارات العربية المتحدة
2 الأردن
3 قطر
4 المملكة العربية السعودية
5 المغرب
6 لبنان

ترتيب الدول عالميا:



وأكدت الدراسة التي تقيس التحصيل العلمي للطلاب عبر العالم منذ عام 2000، اعتمادا على استخدام معارفهم ومهاراتهم في القراءة والرياضيات والعلوم لمواجهة تحديات الحياة الحقيقية، أن التلاميذ الصينيين احتلوا الصدارة في قائمة 77دولة شملتها الدراسة، حيث حصل الطلاب الصينيون المشاركون على 555 نقطة في القراءة و591 في الرياضيات و590 نقطة في العلوم.

ترتيب الدول العربية في "بيزا" 2018 حسب العلوم:

ترتيب الدول عالميا:

ترتيب الدول عربيا

1 الإمارات العربية المتحدة
2 الأردن
3 قطر
4 المملكة العربية السعودية
5 لبنان
6 المغرب

"بيزا" أو "PISA" هي اختصار لـ "Program for International Student Assessment", وتعني البرنامج الدولي لتقويم الطلبة. وتم إجراء الدراسة للمرة الأولى عام 2000, وكان هدفها هو توفير بيانات قابلة للمقارنة بهدف تمكين البلدان من تحسين سياساتها ونتائجها التعليمية. أما آخر تطبيق لها, فكان في عام 2018 بمشاركة 79 دولة. ويشرف على الاختبارات دولياً منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OECD).

ترتيب الدول العربية في "بيزا" 2018 حسب الرياضيات:

ترتيب الدول عربيا

1 الإمارات العربية المتحدة
2 قطر
3 الأردن
4 لبنان
5 المملكة العربية السعودية
6 المغرب

ترتيب الدول عالميا:

وبينت نتائج الدراسة, التي رصدت قياس التحصيل العلمي لـنحو 600 طالب من 79 دولة حول العالم, من ضمنها ست دول عربية, وجود تفاوت بين الأنظمة التعليمية في الدول العربية المشاركة, وأظهرت ارتفاع عدد التلاميذ ممن لا يجيدون القراءة منذ عام 2009.

المصادر:

https: //www.acer.org/ae/ozpisa/key-findings-2018
https: //www.acer.org/ae/ozpisa

2019

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

صدر الآن

كتاب مترجم

للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com

«أي دور للفلسفة أمام زحف الإرهاب؟»

ترقبوا

في العدد القادم