



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

العُنفُ اللُّغويُّ في الخطابِ الراديكاليِّ الإسلاميِّ دراسة تفكيكية

الطبعة الأولى
1446 هـ - 2025 م

د. سالم علي الكعبي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

تأليف

د. سالم علي الكعبي

الطبعة

الطبعة الأولى 1447 هـ - 2025 م

الترقيم الدولي

ISBN 9789948682370

جَمِيعُ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبياً بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

+971 2 4999000 info@mbzuh.ac.ae www.mbzuh.ac.ae



mbzuh



MBZ university for humanities

الرسائل الجامعية

الْعُنْفُ اللُّغَوِيُّ
فِي الْخُطَابِ الرَّادِيكَالِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
دراسة تفكيكية







مقدمة

تتحدد بنية الخطاب الراديكالي عند تقاطع السلطة والمعرفة، وفوق كونه إنتاجًا فكريًا خالصًا، فهو في الوقت ذاته آلية لإعادة تشكيل الواقع وفق منطق إقصائي، وموقف متصلب تجاه القيم والمفاهيم، وتحوير متعمد لمسارات الإدراك والتأويل، يجعل من النصوص الدينية أدوات مشروطة برؤية أيديولوجية مسبقة، تُعيد إنتاج المفاهيم في سياق صراعي يُحتمّ القطع مع أي قراءة غير متماهية مع تصورها الخاص. وبهذا المعنى، فإن الخطاب الراديكالي لا يُنظر فقط للعنف، وإنما يُؤسس له بنيويًا عبر عنف لغوي، يُمارس بواسطة المفاهيم قبل أن يُترجم إلى مواقف وسلوكيات فعلية.

إن العنف في هذا السياق لا ينشأ بالضرورة من الإرادة المباشرة للفعل، بل قد ينشأ من إعادة تعريف مقولات الهوية والآخر والسلطة والمعرفة، إذ يصبح الصراع ضرورة معرفية قبل أن يكون صراعًا اجتماعيًا أو سياسيًا. فالراديكالية في بنيتها العميقة، لا تمثل مجرد نزعة تطرف إزاء القيم أو المؤسسات، بل تحويرًا جوهريًا لمفهوم الحقيقة والشرعية والوجود، عن طريق إعادة صياغة العلاقات بين الأفراد والجماعات عبر خطاب يُعيد هيكلية المجال الدلالي هيكلية يفقد أي تصور مغاير مشروعيتها. إن هذه البنية تجعل الخطاب الراديكالي غير معنيٍّ بإقناع الآخر أو التفاوض معه، بل بتفكيكه وإخراجه من نطاق الاعتبار والشرعية، وهو ما يجعل العنف، في صيغته الرمزية أو المادية، امتدادًا طبيعيًا لهذا التصور المغلق للواقع.

تجد هذه البنية الصراعية للخطاب الراديكالي تعبيرها الأكثر وضوحًا في الراديكالية ذات المرجعية الدينية، وذلك حين يتحول التوظيف الأيديولوجي للنصوص إلى أداة لإعادة تشكيل الواقع وفق منطق يقيني مغلق، يجعل من المطلقات العقدية بديلاً عن التفاعل مع المعطيات التاريخية والاجتماعية. وفي هذا السياق، يتموضع الخطاب الراديكالي الإسلامي كإحدى أكثر الصيغ تعقيداً للراديكالية المعرفية، ترفض الواقع القائم، وتسعى إلى إعادة تعريفه باعتباره حالة انحراف جوهري، تستدعي قطيعة تامة معرفياً وسوسولوجياً، مع كل ما لا يندرج تحت تصوراتهِ الحصرية للإسلام والشرعية والهوية. وبهذا، فإن العنف في الراديكالية الإسلامية يتم عبر مستويين: الأول، باعتباره أداة تغيير، والثاني باعتباره ضرورة لإعادة إنتاج المجتمع وفق هندسة عقدية صارمة، تجعل من المفاهيم الدينية أدوات للصراع والتعبئة، لا أفقاً للفهم والتجديد.

هذا ما يجعل الراديكالية الإسلامية، كما تتجلى في خطاب أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، حركة فكرية تسعى إلى استعادة مركزية الإسلام في المجال العام من خلال محاولة لإعادة بناء القيم والمفاهيم الإسلامية على نحو يجعلها غير قابلة للانفتاح أو التفاعل، بل مرهونة بإطار تفسيري يضيق على نفسه حتى يُغلق تماماً.

ولا تتحقق هذه الراديكالية فقط عبر المفاهيم الكبرى مثل الحاكمية، والمفاصلة، والجاهلية، والعزلة الشعورية، بل من خلال توجيه اللغة نفسها نحو إنتاج سلطة تأويلية ترفض أي تعددية معرفية، فيخرج بذلك عن كونه

رؤية ورواية في الاستدلالات العقائدية، ويتحول إلى بنية خطابية مغلقة تُسجّر الاستدلال الشرعي لإنتاج قطيعة إدراكية ونفسية مع المخالف.

هذه البنية، وإلى جانب المواقف العلنية، تتجسد في طريقة بناء الجملة، وكيفية توظيف المصطلح، ونوعية الإحالات النصية والتاريخية، بل وحتى في الإيقاع النفسي الذي يُفرض على المتلقي، كل ذلك ينقل النص من كونه خطاباً تفسيريّاً إلى سلطة دلالية مُهيمنة تفرض استنتاجاتها على القارئ قبل أن يُتاح له حتى طرح الأسئلة.

في هذا السياق، يكتسب العنف اللغوي مركزيةً خاصة في فهم الخطاب الراديكالي، حيث يُمارس على ثلاثة مستويات متداخلة:

1. إعادة تعريف المفاهيم، وذلك بتفريغها من حمولاتها الأصلية وتُشحن بدلالات جديدة تُوظّفها في بناء نسق الصراع.
2. تفكيك الهوية الجماعية، عبر خلق ثنائية حادة بين "نحن" و"هم"، تجعل أي انتماء خارج الجماعة المؤدلجة خروجاً عن الشرعية الدينية والأخلاقية.
3. إنتاج العنف الرمزي، من خلال بناء سرديات تُضفي طابع الحتمية على المواجهة، وتجعل العنف ضرورة شرعية وعقدية وتاريخية.

وبهذا، فإن تحليل العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي محاولة لاكتشاف كيفية عمل اللغة نفسها كأداة للهيمنة الفكرية والتعبئة الأيديولوجية، من خلال منظومة استدلالية تعيد إنتاجه ضمن خطاب مُوجه يتلاعب بالتلقي، ويُصادر أي محاولة للتأويل خارج إطاره المرسوم.

وهكذا، فإن دراسة آليات العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي ضرورة لفهم كيف يُعاد تشكيل الإدراك، وكيف تتحول اللغة من أداة تواصل إلى أداة صراع، وكيف يُعاد بناء المفاهيم الدينية لتكون أدوات استقطاب وتعبئة.

أ- أهمية الموضوع

يمثل الخطاب الراديكالي الإسلامي إحدى الظواهر الفكرية التي تستدعي دراسة معمقة، ليس فقط بسبب تأثيره في تشكيل الاتجاهات الفكرية والسياسية، ولكن أيضًا لدوره في إعادة إنتاج مفاهيم الدين والسلطة والهوية ضمن رؤية صدامية. ويُظهر هذا الخطاب آليات لغوية تُعيد تعريف المفاهيم الإسلامية، مثل الحاكمية والجاهلية والمفاصلة، وتحولها من أدوات لفهم الدين إلى أدوات لبناء تصور مغلق للعالم. وتنبع أهمية هذا البحث من الحاجة إلى تحليل هذه الآليات، وفهم كيف تؤثر إعادة صياغة المفاهيم الدينية على بناء المواقف الفكرية والسلوكية، بما يسمح بتقديم قراءة أكثر دقة لتأثير الخطاب الراديكالي على الأفراد والمجتمعات. كما يسعى البحث إلى تفكيك الاستراتيجيات اللغوية المستخدمة في هذا الخطاب، وبيان دورها في تشكيل التصورات الأيديولوجية التي تؤدي إلى إقصاء المخالف، وهو

وناء عليه، يمكن تلخيص أهمية البحث فيما يلي:

- 11 -

ب- أسباب اختيار البحث

تكمن بعض أسباب اختيار البحث في الاعتبارات الآتية:

- أهمية الخطاب الراديكالي الإسلامي في إعادة تشكيل التصورات الدينية والاجتماعية، وتأثيره العميق على الأفراد والجماعات.
- الطابع التعبوي للخطاب، الذي لا يقتصر على كونه إنتاجًا فكريًا، بل يعمل على استقطاب الأتباع وإعادة صياغة الواقع وفق رؤية مغلقة.
- الحاجة إلى تحليل لغوي ومعرفي أعمق، لفهم كيف تُستخدم اللغة كأداة لإعادة بناء المعاني وتوجيه الفكر الأيديولوجي.
- تجاوز المقاربات التقليدية التي تركز على الأبعاد السياسية أو الأمنية، والتركيز على البنية الخطابية وآليات إنتاج المعنى.
- فهم آليات التأثير والاستقطاب التي يعتمد عليها الخطاب الراديكالي، مما يساهم في تقديم قراءة أكثر دقة لطبيعته وامتداداته.
- تقديم إسهام علمي في دراسة العلاقة بين اللغة والفكر الأيديولوجي، عبر تحليل كفاءات توظيف المفاهيم الدينية في بناء الرؤية الراديكالية.

أما عن أسباب اختيار شخصيتي المودودي وقطب دون غيرهما ممن يمكن أن يكون أنموذجًا للخطاب الراديكالي، فإنها تتمثل في الآتي:

تأثيرهما العميق في تشكيل الخطاب الراديكالي الإسلامي، إذ يُعد كل منهما من أبرز المنظرين الذين ساهموا في إعادة صياغة المفاهيم الدينية في إطار أيديولوجي صدامي، امتد تأثيره إلى حركات إسلامية متعددة حول العالم.

1. وضعهما للأسس الفكرية للرايكية الإسلامية الحديثة؛ إذ كان المودودي هو أول من قدم مفهوم الحاكمية الإلهية في سياق سياسي، بينما طور سيد قطب هذا المفهوم ليصبح قاعدة خطابية صلبة لتبرير المفاصلة بين "المجتمع المسلم" و"المجتمع الجاهلي".

2. اعتماد خطابهما على بنية لغوية مؤثرة، وامتياز كليهما بقدرة خطابية قوية تستند إلى تأويل جديد للمفاهيم الإسلامية، مما جعلهما مرجعية فكرية أساسية في بناء الخطاب الراديكالي.

3. امتداد أفكارهما إلى الحركات الإسلامية الحركية والجهادية، وتأثير أدبياتهما في العديد من الجماعات والتنظيمات التي تبنت رؤى أيديولوجية متشددة، مما يجعل تحليل خطابهما ضروريًا لفهم التحولات الفكرية داخل هذه الحركات.

4. تمثيلهما لمرحلتين حاسمتين في تطور الفكر الراديكالي، فالمودودي يعد مؤسسًا للنواة الأولى للفكر السياسي الإسلامي الراديكالي في العصر

الحديث، بينما قام قطب بتنظير المفاهيم الدينية ضمن سياق صدامي حاد، مما جعله النموذج الأكثر تأثيراً في العقود اللاحقة.

5. إمكانية دراسة كفاءات إعادة إنتاج المفاهيم الدينية في خطابهما، إذ يمثل كلاهما حالة نموذجية لفهم كيف تتحول المصطلحات الدينية إلى أدوات خطابية تعبوية داخل الخطاب الراديكالي الإسلامي.

ت - إشكالية البحث

يطرح الخطاب الراديكالي الإسلامي تحدياً فكرياً ومعرفياً؛ لأنه لا يقتصر على محتواه الأيديولوجي، بل يقوم على إعادة صياغة المفاهيم الدينية ضمن رؤية صدامية مغلقة. وتتجلى خطورته في توظيف اللغة كأداة لإنتاج العنف الرمزي والتعبئة الفكرية، مما يجعله أكثر من مجرد خطاب ديني، بل منظومة لغوية تُعيد تشكيل الإدراك والسلوك. ويبرز هذا بوضوح في كتابات أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، اللذين قدّما تأويلاً جديداً لمفاهيم مثل: الحاكمية، الجاهلية، المفاصلة، والعزلة الشعورية، مما جعل خطابهما حجر الأساس لكثير من الحركات الإسلامية الراديكالية.

بناءً على ذلك، يتحدد السؤال المركزي للبحث في: كيف يستخدم الخطاب الراديكالي الإسلامي العنف اللغوي في إعادة صياغة المفاهيم الدينية، وما أثر ذلك على تشكيل الفكر والسلوك؟

وتتفرع عنه الأسئلة الفرعية الآتية:

1. ما الخصائص اللغوية والمعرفية التي تميز الخطاب الراديكالي الإسلامي؟
2. كيف أسهمت كتابات المودودي وقطب في إعادة تأويل المفاهيم الدينية ضمن رؤية راديكالية؟
3. ما الآليات اللغوية التي يعتمد عليها الخطاب الراديكالي الإسلامي في إنتاج العنف الرمزي؟
4. كيف يؤثر العنف اللغوي في بناء التصورات الفكرية والهوية الجماعية داخل هذا الخطاب؟
5. ما العلاقة بين العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي وإمكانية تحوله إلى مواقف وسلوكيات أكثر تشددًا؟

ث- حدود الإشكالية

يقتصر البحث على دراسة البنية الخطابية للراديكالية الإسلامية من خلال أعمال المودودي وقطب، دون التطرق إلى الجوانب السياسية أو التنظيمية، مع التركيز على تحليل بعض المفاهيم والآليات اللغوية التي تُعيد تشكيل المعاني الدينية داخل هذا الخطاب.

ج- الدراسات السابقة

يشكو الباحث من قلة الدراسات العربية في سياق البحث، ولذلك فما يختاره البحث من دراسات سابقة مبني على اعتبارات التقاطعات التي يمكن أن تكون في طيات بعض الأعمال الأكاديمية، ومن بينها:

1. أثر الخطاب المتطرف في استقطاب الشباب والتأثير عليهم: دراسة في النسق الأسلوبي واستراتيجيات الإقناع، عبد الله بن حمود الفوزان، ومختار عبد القادر محمد لزعر، مجلة كلية دارالعلوم، العدد 148، يناير 2024، ص: 883. يتقاطع هذا المقال مع موضوع دراستي من حيث انشغاله بالبنية الأسلوبية للخطاب الراديكالي، وتحليله لاستراتيجيات الإقناع والمغالطة التي تُستعمل في استقطاب الشباب، وهي جوانب تدخل ضمن ما أسميه بـ"العنف اللغوي الرمزي"، غير أن المقال يختلف عن توجهي في كونه يُعالج الظاهرة بمنهج وصفي تحليلي يُغلب البعد الوقائي والتربوي، دون أن ينفذ إلى التفكيك الجذري لبنية العنف الكامنة في اللغة ذاتها، كما لا يستند إلى رؤية معرفية تعيد مساءلة الأسس الخطابية التي تُنتج العنف في الخطاب الراديكالي، وهو ما تسعى إليه دراستي من خلال الكشف عن الميكانيزمات النصية والرمزية التي يُعاد بها تشكيل المفاهيم والسلطة داخل النص الراديكالي الإسلامي.

2. العنف اللغوي في الخطاب السياسي المغربي: دراسة في أيديولوجيا الشتم السياسي من خلال نظرية أفعال الكلام، محمد همام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، المجلد: 4، العدد: 15، 2016. يتقاطع هذا

البحث مع موضوع الدراسة من حيث انشغاله ببنية العنف الكامنة في اللغة، وإبرازه أن الخطاب ليس مجرد نقل للواقع، بل فعل يُنتج الواقع ويعيد تشكيله عبر آليات لغوية حجاجية، ويستثمر هذا التصور من خلال نظرية أفعال الكلام لتحليل مظاهر العنف الرمزي والانفعالي في الخطاب السياسي المغربي. غير أنّ هذا البحث، وإن شارك هذه الدراسة في تحليل العنف بوصفه مُنجزاً لغوياً لا مجرد انفعال، فإنه يختلف من وجهين: الأول أنّه ينطلق من خطاب سياسي مؤسسي موجه إلى جماهير منتظمة سياسياً، بينما يتناول هذا البحث الخطاب الراديكالي الإسلامي الموجه إلى جمهور مفكك تبحث فيه اللغة عن شرعية للقتل الرمزي أو المادي. والثاني أن البحث يُركّز على نظرية أفعال الكلام كمفصل تحليلي، بينما هذا البحث يعتمد مقارنة تفكيكية تتجاوز البنية الحجاجية إلى البنية الأيديولوجية والخيالية التي تُنتج العنف بوصفه وظيفة تأسيسية للخطاب الراديكالي لا مجرد أداة تعبئة.

3. مداخل بلاغية لفهم ظاهرة التطرف، ضمن موسوعة تفكيك خطاب التطرف، لمحمد حافظ الروسي، 2023، يتقاطع هذا البحث مع الدراسة في كونه يحلل العنف داخل الخطاب المتطرف باعتباره نتيجة لصناعة لغوية واستعارية معقدة، ويقارب الظاهرة من زاوية بلاغية دقيقة، تُبرز كيف يُعاد بناء التاريخ، والمقدس، والهوية، عبر استعارات نسقية وتراكيب مشحونة بالإيهام والتمويه، مما يجعل اللغة حاملةً مركزية للعنف الرمزي. غير أن هذه الدراسة تتميز عنه من جهتين: الأولى أنّ تركيزها منصب على البنية التفكيكية للعنف اللغوي في الخطاب الراديكالي الإسلامي تحديداً،

لا بوصفه مجازاً بلاغيًا فحسب، بل بوصفه بنية تأسيسية للمفصل الأيديولوجي. والثانية أن البحث يتعامل مع الاستعارة كآلية معرفية تُؤسس العلاقة بين المتكلم والمتلقي على قاعدة إقصاء الآخر، وتحويل العنف من فعل متخيل إلى فعل مبرر عبر بنية لغوية مقنّعة، وهو ما تسعى دراستي إلى تفكيكه ضمن منطق التحليل الخطابى النقدي.

4. أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة – الإخوان المسلمون في مصر نموذجًا: رائد محمد عبد الفتاح دبعي، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، فلسطين، 2012. يبحث هذا العمل في أساليب التغيير السياسي لحركة الإخوان المسلمين في مصر بين عامي 1928 و2005، محللاً تباين الفكر والممارسة في استراتيجياتها، التي تراوحت بين الدعوة، والمشاركة الديمقراطية، والعمل السري العنفي. يستعرض البحث السياقات الفكرية والتاريخية التي أثرت في نشأة الجماعة، ثم يتتبع تطور الجماعة عبر علاقتها بالسلطة وتحولاتها الفكرية. يتقاطع هذا البحث مع هذه الدراسة في تحليل استراتيجيات الخطاب والتعبئة داخل الحركات الإسلامية السياسية، لكنه يختلف في تركيزه على الإخوان المسلمين كحالة سياسية، بينما أركز على البنية الخطابية للرايكية الإسلامية وآليات العنف اللغوي، مما يجعل نقطة التقاطع هي تحليل إعادة إنتاج المفاهيم الإسلامية ضمن الخطاب التعبوي، لكن باختلاف في المنهج والهدف البحثي.

5. المعرفة من أجل العمل: جينيا لوجيا الخطاب الإسلامي الراديكالي من سيد قطب إلى القاعدة (انجليزي): برونو أوليفيه بيور، (Bruno-Olivier Bureau ، رسالة ماجستير، جامعة مكغيل – معهد الدراسات الإسلامية، مونتريال، كندا، 2015، تناقش الدراسة التطور التاريخي للخطاب الإسلامي الراديكالي من خلال تحليل جذوره الفكرية من سيد قطب إلى تنظيم القاعدة. يجادل الباحث بأن قطب أسس لرؤية أيديولوجية ثورية تركز على مفهوم "المعرفة من أجل العمل"، وأنه اعتبر أن الحقيقة الدينية لا تكتسب إلا من خلال الجهاد الفعلي وليس عبر التقليد الفقهي التقليدي. يوضح البحث كيف استندت القاعدة والحركات الجهادية إلى مفهوم "الفقه الحركي" عند قطب، الذي يعكس رؤية معرفية ترى في الجهاد وسيلة وحيدة لتحصيل المعرفة الدينية الشرعية. كما يناقش العلاقة الجدلية بين الخطاب الجهادي السلفي والعلماء التقليديين، وسعي هذه الحركات إلى التقليل من دور العلماء المؤسسين لصالح "العلماء المجاهدين" الذين يستمدون شرعيتهم من القتال. يلتقي البحث مع موضوعي في تحليل البنية الخطابية للحركات الإسلامية المتطرفة وآليات إعادة إنتاج مفاهيم الجهاد والشرعية الدينية، لكنه يختلف عنه في تركيزه على التطور الفكري للحركات الجهادية، بينما أركز على آليات العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي.

6. الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي: نعامي عزيزة وطيباوي نورة، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2016. يتناول البحث مفهوم الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي من خلال تأصيله اللغوي والتاريخي، وبيان جذوره في الفكر الإسلامي، خاصة عند الخوارج. يناقش

الباحث كيف أعاد المودودي إحياء مفهوم الحاكمية، معتبراً أن المجتمع المعاصر جاهلي لأنه لا يحتكم لحاكمية الله، وهو ما شكل أساساً للفكر السياسي الإسلامي الحديث. يوضح البحث أيضاً تأثير أفكار المودودي على سيد قطب، خاصة في الربط بين الجاهلية والحاكمية، ويرصد الاعتراضات التي وُجّهت لمفهوم الحاكمية، مثل انتقاد الديمقراطية، وتقييد حرية الإنسان في التشريع. كما يبرز البحث كيف أدى تحويل مفهوم الحاكمية من المجال اللغوي إلى السياسي إلى تصاعد الفكر المتطرف وظهور الجماعات الإسلامية الراديكالية. يلتقي هذا البحث مع بحثي في تحليل إعادة تأويل المفاهيم الدينية داخل الخطاب الراديكالي، خاصة في دور المودودي في إرساء الحاكمية كمفهوم مركزي في الفكر الإسلامي الراديكالي وتأثيره على سيد قطب. كما يتفق مع بحثي في دراسة كفاءات تحويل المصطلحات الدينية إلى أدوات خطابية تعبوية. لكنه يختلف عن بحثي في تركيزه على التأصيل اللغوي والتاريخي للحاكمية، بينما ينصب اهتمامي على البنية الخطابية وآليات العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي، وكيف تُستخدم الحاكمية كأداة لإنتاج الهيمنة الفكرية داخل الجماعات المتطرفة

7. إشكالية المنظور السياسي في تصور الدين وأثرها على مسيرة الدعوة - أبو الأعلى المودودي نموذجاً، عبد الباسط دردور، مجلة البعث، العدد: 61، 2016. يتناول البحث إشكالية توظيف الدين لأغراض سياسية من خلال تحليل رؤية أبي الأعلى المودودي، موضحاً كيف قام بإعادة تفسير المفاهيم الدينية الأساسية مثل الألوهية، الربوبية، العبادة، والدين وفق منظور سياسي، وكيف اعتبر الحاكمية جوهر التوحيد، والطاعة السياسية أساس العبادة، مما أدى إلى تحويل بنية الفكر الديني لصالح مشروع دولة

إسلامية ذات طابع سياسي شمولي. يناقش البحث الآثار السلبية لهذا المنظور على الخطاب الدعوي، حيث استبدلت الدعوة إلى الإيمان بمواجهة الأنظمة السياسية، مما أنتج خطاباً صدامياً وهيمنوياً يتعارض مع جوهر الدعوة الإسلامية. يلتقي البحث مع موضوعي في تحليل إعادة إنتاج المفاهيم الدينية ضمن خطاب تعبوي مغلق، لكنه يختلف عنه في تركيزه على النقد الفقهي والفكري لرؤية المودودي، بينما أركز على تحليل الخطاب وآليات العنف اللغوي في الفكر الراديكالي.

وبناء على أهم الدراسات المذكورة، يأتي هذا البحث ليسد الثغرات الآتية:

- تحليل البنية الخطابية وآليات العنف اللغوي بدلاً من الاختصار على التأصيل التاريخي والفكري للراديكالية.
- دراسة كيف يعاد إنتاج المفاهيم الدينية مثل الجاهلية والحاكمية داخل الخطاب الراديكالي، بدلاً من الاكتفاء بتحليلها كأفكار مجردة.
- تفكيك العلاقة بين العنف اللغوي والإدراك الجمعي لفهم كيف يؤثر الخطاب في تشكيل الوعي الجماعي داخل الحركات الراديكالية.
- النظر إلى الخطاب الراديكالي كأداة هيمنة رمزية واستقطاب فكري، وليس مجرد أيديولوجيا سياسية.
- كشف دور الحاكمية في إنتاج العنف اللغوي وتبرير الإقصاء.
- التعامل مع الفكر الراديكالي كعملية دلالية مستمرة، وليس كمنظومة مغلقة، مما يسمح بفهم تطور الخطاب وآلياته التأثيرية.

ح- منهج البحث

يعتمد البحث على المناهج الموجهة الآتية:

المنهج التداولي لدراسة تأثير اللغة على تشكيل الوعي الجماعي واستقطاب الأتباع.

المنهج السيميائي لتفكيك الرموز والدلالات المستخدمة في الخطاب وفهم وظيفتها داخل النسق الأيديولوجي. يجمع هذا التوظيف بين تحليل البنية الفكرية والخطابية، وكشف كيفيات إنتاج المعاني داخل الخطاب الراديكالي، مما يتيح فهم آلياته التأثيرية وتوظيفه للعنف اللغوي.

كما استعان البحث ببعض المناهج المساعدة منها:

المنهج التحليلي النقدي لفحص الخطاب الراديكالي كبنية متكاملة تجمع بين الفكر واللغة.

المنهج التفكيكي لتحليل إعادة تأويل المصطلحات الدينية مثل: الجاهلية والحاكمية في سياق عقدي وفكري مغلق.

خ- صعوبات البحث

تتلخص أهم صعوبات البحث في الآتي:

- ندرة الدراسات التي تتناول الخطاب الراديكالي من منظور لغوي، مما يتطلب بناء إطار تحليلي خاص لفهم آليات العنف اللغوي.

- التداخل بين المفاهيم الشرعية والتوظيف الأيديولوجي لها، مما استوجب التمييز بين المعاني الأصلية وإعادة إنتاجها داخل الخطاب الراديكالي.
- تعقيد البنية الخطابية للحركات الراديكالية، كونها تعتمد على أساليب لغوية متداخلة مثل الإيحاء والاستقطاب والإقصاء، مما تطلب استخدام أكثر من منهج تحليلي.
- صعوبة الحصول على مصادر أولية معتمدة، بسبب الطبيعة السرية لبعض الحركات الراديكالية واعتمادها على شبكات مغلقة في نشر خطابها.
- تطور الخطاب الراديكالي وتأثره بالسياقات السياسية والاجتماعية، مما فرض الحاجة إلى تحليل ديناميكي يراعي التحولات في بنية الخطاب.
- إمكانية التأويل الخاطئ لبعض النصوص الراديكالية، مما استلزم الحذر في التحليل والتأكد من سياق الاستعمال داخل المنظومة الفكرية للحركات المدروسة.

د- خطة البحث

لقد انتظمت خطة البحث في مقدمة وباين؛ احتوى كل منهما على فصول ومباحث ومطالب مفصلة على النحو الآتي:

مقدمة

الباب الأول: الخطاب الراديكالي والعنف اللغوي والتطرف

الفصل الأول: الأطر المفاهيمية

المبحث الأول: تعريف التفكيك

المطلب الأول: تعريف التفكيك بين المعجم العربي وغيره

المطلب الثاني: التفكيك اصطلاحًا

المبحث الثاني: تعريف الخطاب الراديكالي

المطلب الأول: الخطاب

المطلب الثاني: تعريف الراديكالي

المطلب الثالث: تعريف الخطاب الراديكالي من وجهة نظر البحث

المبحث الثالث: تعريف العنف اللغوي

المطلب الأول: تعريف العنف

المطلب الثاني: تعريف اللغة

المطلب الثالث: تعريف العنف اللغوي

الفصل الثاني: الراديكالية والعنف اللغوي

المبحث الأول: متلازمة الراديكالية الدينية

المطلب الأول: عقيدتا النقاء الذاتي والحيوية

المطلب الثاني: عقيدة الاستعلاء والعزلة الشعورية

المطلب الثالث: الانقلاب والحلول الحادة

المبحث الثاني: الخطاب الراديكالي والتطرف والعنف

المطلب الأول: تعريف التطرف

المطلب الثاني: الراديكالية والتطرف

المطلب الثالث: العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي

المبحث الثالث: التلازم بين الخطاب الراديكالي والعنف اللغوي

المطلب الأول: لماذا تحدى لغة الخطاب الراديكالي؟

المطلب الثاني: من ملامح مقاصد الخطاب الراديكالي من توظيف العنف اللغوي

المطلب الثالث: بنية الخطاب الراديكالي: عنف البلاغة وبلاغة العنف

المبحث الرابع: أيديولوجيا الإسلام السياسي وعلاقتها بالأصولية والراдикаلية والعنف اللغوي

المطلب الأول: تعريف الإسلام السياسي



المطلب الثاني: الإسلام السياسي والأصولية الإسلامية

المطلب الثالث: أيديولوجيا الإسلام السياسي وعلاقتها بالراديكالية

الباب الثاني: تفكيك الخطاب الراديكالي: العنف اللغوي والتطرف
عند حركات الإسلام السياسي

الفصل الأول: البصمة الأسلوبية للخطاب الراديكالي والعنف اللغوي
عند المودودي وسيد قطب

المبحث الأول: البصمة الأسلوبية للخطاب الراديكالي وآليات العنف
اللغوي

المطلب الأول: البصمة الأسلوبية مؤشر الهيمنة الأيديولوجية

المطلب الثاني: توظيف اللغة في بناء الهيمنة الرمزية والسيطرة
الفكرية

المبحث الثاني: الوظيفة الإيعازية والانفعالية للغة في الخطاب
الراديكالي

المطلب الأول: الوظيفة الإيعازية وأثرها في تشكيل القنوات
الراديكالية

المطلب الثاني: الوظيفة الانفعالية وآليات التحشيد العاطفي وبناء
الهوية الجماعية

المطلب الثالث: إثارات تفكيكية: الأيديولوجيا الراديكالية بين الإقصاء
والطوباوية



الباب الأول



الخطاب الراديكالي والعنف اللغوي والتطرف





الفصل الأول



الأطر المفاهيمية



المبحث الأول:
تعريف التفكيك

المبحث الثاني:
تعريف الخطاب الراديكالي

المبحث الثالث:
تعريف العنف اللغوي



كما يظهر من المصادر اللغوية الواردة أعلاه، يحمل التفكيك لغة يحمل دلالات متعددة تتقاطع في معناها الجوهرية حول "الفصل"، "الإزالة"، و"التخليص".

ومن ملاحظة هذه التعريفات يمكن استنتاج بعض الأبعاد يثبتها الجدول الآتي:

الرمزية	الدلالة اللغوية	المعنى اللغوي
يعبر عن التفكيك كعملية فصل تهدف إلى إزالة التداخل لفهم كل عنصر على حدة.	فصل الشيء عن مشتبهه أو إزالة التداخل بين العناصر، مثل فصل اللحيين أو فك ارتباط الأشياء المتشابكة.	الفصل والإزالة
يشير إلى التحرر من القيود واستعادة الحالة الأصلية، مما يبرز الطبيعة التحريرية للتفكيك	تحرير الشيء من قيود أو ارتباطات، فكك الرهن أو تحرير الرقبة أو إطلاق اليد.	التخليص الإطلاق
يعبر عن إزالة الجواجز للوصول إلى المعاني أو المحتوى المخفي.	فتح المغلق وإظهار مكنونه، مثل فك ختم الكتاب أو فتح شيء مغلق لإظهار ما بداخله.	الإظهار بعد الإغلاق
يرمز إلى التحليل التدريجي للوصول إلى الفهم الشامل للعناصر المفككة.	تفكيك الشيء خطوة بخطوة، كفصل المكونات المتشابكة أو المعقدة لإعادة ترتيبها.	التحليل التدريجي
يعكس قدرة التفكيك على كشف ما هو غير متوقع أو خفي خلف التماسك الظاهري.	وجود ارتباط بين العناصر التي تظهر وكأنها منسجمة، لكن عند فكها تظهر تناقضات أو فروقات.	التناقض الداخلي

محاورة عناصر الجدول:

بعد تردد في وضع هذا الجدول، وبعد تأمل في نتيجة ترديد النظرين التعريفات اللغوية، اتضح أن كل معنى يفيد التفكيك، يعكس ثنائية حسيّة ومعنوية، فكل تعبير يحمل في بنيته إمكانًا مزدوجًا للتعبير عن الواقع الملموس والمعنى المجرد، وبيان ذلك كالآتي:

1. الفصل والإزالة: تحمل كلمة "الفصل" دلالة حاسمة بإفادتها معنى التمييز بين شيئين متصلين، وكأنك تنزع أحدهما عن الآخر. بينما "الإزالة" تضيف بعداً إضافياً للدلالة، وتشير إلى التخلص من حالة التداخل أو الالتصاق. أما "الإزالة"، فهي وإن كانت عملية مادية، إلا أنها تمتد أيضاً إلى الإزالة المعنوية، كما في إزالة اللبس أو الغموض. والتركيب الحاصل من "الفصل والإزالة" يُظهر خاصية مزدوجة: الفصل للتوضيح، والإزالة للتمكين، وبالتالي فهي تعكس حركة حسية تتطلب تداخلاً فيزيائياً يمكن فصله، مثل فصل اللحيين أو الأشياء المترابطة، لكنه في بعده المعنوي يشير إلى إزالة الالتباس أو التداخل بين الأفكار والمفاهيم، مما يجعل هذه الثنائية تجسد الانتقال من المعاينة الحسية إلى التفريق الإدراكي.

2. التخليص والإطلاق: "التخليص" في أصله مأخوذ من مادة "خلص"، وهو معنى يحمل في طياته التحرير والإنقاذ من القيود. أما "الإطلاق"، فهو يمتد دلاليًا ليعني التحول إلى حالة الحرية بعد أن كان الشيء مقيدًا. يرتبط "التخليص" بدلالات أخلاقية ومادية في آن واحد، مثل تخليص الحق من الباطل أو تحرير شيء مادي من قيده. أما "الإطلاق"، فهو يضفي شعورًا

بالحرية الكاملة، وهذا ما يضعنا أمام صورة حسية تظهر في فعل مادي كالتحرر من قيد ملموس، لكنها صورة لا تنفصل عن بعد معنوي أعمق يتمثل في استعادة الصبغة الأصلية، كتحرر الأفكار والمفاهيم من القيود التي تقيدها.

3. الإظهار بعد الإغلاق: كلمة "الإظهار" تنتمي إلى الجذر "ظهر"، الذي يعني الانكشاف والوضوح. أما "الإغلاق"، فهو ضد الإظهار، ويرمز إلى الحجب والمنع. والحاصل أن المعنى يتأسس على جدلية بين الإظهار كعملية لغوية تميل إلى الكشف والوضوح، والإغلاق كحالة لغوية تعبر عن الحجب، وهذا التضاد يحمل في طياته فكرة التحول من الغموض إلى الإدراك، أو لنقل يعتمد على الثنائية بين الحركة الحسية، كفك ختم أو مغلق، والانتقال إلى البعد المعنوي الذي يعبر عن كشف المستتر أو الوصول إلى الحقيقة بعد إزالة الحجب.

4. التحليل التدريجي: "التحليل" من الجذر "حل"، وهو تفكيك الشيء إلى أجزائه. أما "التدريجي"، فهو دلالة على السير بخطوات متتابعة. وإذا كانت علاقة المنعوت بالنعت أنه تابع له يكمل متبوعه بمعنى جيد يناسب السياق¹، فإن التركيب بين اللفظين يظهر فكرة الإبطاء المتعمد للوصول إلى العمق. و"التحليل" بحد ذاته يُبرز قدرة اللغة على فك الرموز، و"التدريجي" يُضيف بعداً زمنياً يُظهر الطبيعة المنظمة لهذه العملية، وهي بهذا ثنائية تبرز من خلال خطوات حسية متتابعة لتحليل الأجزاء المادية، لكنها تمتد

1 ينظر: حسن، عباس، النحو الوافي، مطبعة دار المعارف، مصر، 1975، 437/3.

إلى العقلانية المجردة التي تعتمد على تدرج منطقي لفهم الظواهر المعقدة.

5. التناقض الداخلي: "التناقض" مشتق من "نقض"، وهو يفيد الاختلاف والاختلال في الانسجام. أما "الداخلي"، فهو دلالة على أن هذا الاختلاف ينبع من ذات الشيء، وبالتالي فالتناقض كخاصية لا تقتصر على التباين الخارجي، بل تمتد إلى البنية العميقة للشيء، وهو ما يعني أنه يحيل على ثنائية واضحة، فتظهر الحسية في فهم الترابط الظاهري بين العناصر التي تبدو منسجمة، بينما المعنوي يكمن في كشف التباينات والصراعات العميقة التي تظهر فقط عند التفكيك والتحليل.

الفرع الثاني: تعريف التفكيك لغة في المعاجم غير العربية

يقابل التفكيك في اللغة الفرنسية مصطلح (Déconstruction). وكما جاء في معجم لاروس (LAROUSSE) الفرنسي فإن مصطلح (Déconstruction) يفيد عملية تفكيك شيء ما أو إعادة هيكته، ويُشار إليه أحياناً بإعادة التكوين أو فكّ البنية¹. وهذا يشير إلى عملية تفكيك أو إعادة تحليل شيء معين، سواء كان فكرة، هيكلًا، أو مفهومًا، بغرض الكشف عن مكوناته الأساسية وآليات بنائه.

ويلزم سياق البحث بالنظر إلى لفظ "التفكيك" في لغته الأم، وذلك باعتبار أن نشأته الفلسفية والمعرفية كانت مع الفرنسي جاك دريدا الذي عبر عنه بلفظ "Déconstruction".

1 Déconstruction : Fait de déconstruire quelque chose déstructuration.

يُعد تحليل هذا المصطلح معجميًا أساسًا لفهم بنيته ودلالاته اللغوية والثقافية. وهو ما يبينه الجدول التالي¹:

العنصر	الوصف	الدلالة الشارحة
السابقة "dé"	<ul style="list-style-type: none"> - الأصل اللغوي: مشتقة من اللاتينية، تُستخدم للإشارة إلى النفي أو الإزالة. - المعاني المعجمية: <ol style="list-style-type: none"> 1. النفي (negation): إزالة الشيء أو إنكاره. 2. التراجع (reversal): عكس أو إبطال العملية. 3. التفكيك (dismantling): فكّ الترابط. 4. القطع (separation): فصل الأجزاء المتصلة. 	<p>تشير إلى أن التفكيك يهدف إلى إزالة القيود التقليدية للبنية، مع التركيز على تحليلها بعمق.</p>
المقطع "con" with/ together	<p>الأصل اللغوي: مشتق من اللاتينية cum بمعنى "مع" أو "رفقة".</p> <ul style="list-style-type: none"> - المعاني المعجمية: <ul style="list-style-type: none"> . الترابط (connection): العلاقة بين المكونات. . التعاون (cooperation): العمل المشترك بين العناصر. . التزامن (simultaneity): حدوث الأشياء بشكل مترابط أو متزامن. 	<p>يُظهر هذا المقطع أن التفكيك لا ينفصل عن فهم العلاقات بين العناصر داخل البنية.</p>
الجذر -struct (structure)	<ul style="list-style-type: none"> - الأصل اللغوي: مشتق من اللاتينية structura بمعنى "البناء" أو "الهيكل". - المعاني المعجمية: <ul style="list-style-type: none"> . التنظيم (organization): طريقة ترتيب المكونات. . الهيكلية (structure): الإطار العام أو الشكل المنظم. . التصميم (design): التركيب الذي يُظهر وظائف البنية وشكلها. 	<p>يُركز الجذر على أن البنية المبدئية هي الأساس للتحليل، مع محاولة فهم طريقة تنظيمها وعلاقتها الداخلية.</p>

1 ينظر: وغيلسي، يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص 350.

- 39 -

العنصر	المعجم العربي "التفكيك"	المعجم الأجنبي (Déconstruction)
الجذر اللغوي	- "فك": أصل الكلمة يعبر عن الحركة المزدوجة (الفصل والإزالة) لإظهار ما كان مختلطاً أو مغلقاً. - يرتبط المعنى بالتححرر أو الإظهار الواضح للعناصر.	- Struct: مشتقة من اللاتينية وتعني البناء أو التنظيم. - Dé: تدل على النفي أو الإزالة، بما يعكس عملية مزدوجة لتحطيم الهيكل واستعادة العلاقات الأولية
الأصل المعجمي	- الجذر "فك" يركز على عملية فصل وإظهار واضحة تتضمن الحركة والتحرر من القيود	- التركيب "Dé-con-struct-ion" يعبر عن سلسلة من العمليات اللغوية التي تبدأ بالنفي أو التراجع (dé) وتنتهي بتحليل البنية.
الجذر اللغوي	- التفكيك في اللغة العربية يصف عمليات ملموسة مثل: الفصل: فصل الأشياء عن تداخلها المادي أو المعنوي. التحرير: إزالة القيود ك فك الرهن أو تحرير الرقبة. الإظهار: الكشف عن مغلق أو غير مرئي.	- Struct: مشتقة من اللاتينية وتعني البناء أو التنظيم. - Dé: تدل على النفي أو الإزالة، بما يعكس عملية مزدوجة لتحطيم الهيكل واستعادة العلاقات الأولية
الدلالة الوظيفية	- الدلالات ترتبط بالتطبيق العملي مثل إزالة التداخل، الكشف عن المخفي، أو تحليل تدريجي للعناصر للوصول إلى الوضوح التام.	- دلالات التفكيك تتصل بالنقد والتحليل العميق للعلاقات البنيوية، ما يجعل التركيز على فهم النصوص أو الهياكل بطريقة مترابطة.

* التفكيك بين المعنى المعجمي العربي وبين المعنى المعجمي غير العربي

من خلال محاورة بين المعنى المعجمي العربي، والمعنى المعجمي غير العربي، يتضح ما يلي:

النتيجة حسب الباحث

يرتبط التفكيك في اللغة العربية بعملية مباشرة ومادية، تهدف إلى الفصل والتحرر من القيود، مما يُبرز ارتباطاً بالتحليل الوظيفي لفهم الأجزاء من خلال إظهار المعاني المخفية أو إزالة التداخل. في المقابل، مفهوم التفكيك في اللغة الأجنبية ينبع من التركيب المعجمي المعقد، حيث يُعبر عن عملية تحليلية تجريدية تتعامل مع النص كبنية متشابكة، مع التركيز على العلاقات بين العناصر والنفي المتعمد للبنية التقليدية. هذا الاختلاف يعكس جذوراً معرفية ولغوية مختلفة؛ ففي العربية، التفكيك يخدم غاية إيضاح المعنى أو استنباطه، بينما في السياق الأجنبي يُستخدم كأداة لإعادة تشكيل النصوص وكشف تناقضاتها البنيوية.

المطلب الثاني: التفكيك اصطلاحاً

1. عرفه عبد الله إبراهيم بأنه "مصطلح يدل على التهديم والتخريب، وهي دلالات تقتزن عادة بالأشياء المادية والمرئية، وفي مستواها الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية، وإعادة النظر فيها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المغمورة فيها"¹.

1 إبراهيم، عبد الله، التفكيك: الأصول والمقولات، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 1990، ص 45.

هذا التعريف يشير إلى العمق في تحليل الخطابات والنظم الفكرية، ويربط بين الأبعاد المادية والفكرية للنصوص، لكن استعمال مصطلحات مثل "التهديم والتخريب" قد يُوحي بدلالات سلبية لا تعكس بالضرورة طبيعة التفكيك باعتباره منهجاً تأويلياً، كما أن التعريف يبدو عامّاً ولا يُحدد منهجية واضحة أو أبعاداً تطبيقية.

2. عرفه بسام قطوس بأنه: "تفكيك الخطابات والنظم الفكرية، وإعادة قراءتها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبور الأساسية المطمورة فيها"¹.

هذا التعريف يركز على نفس العناصر الأساسية للتعريف الأول، مع تبسيط اللغة وإبراز أهمية العناصر المطمورة، إلا أنه يُظهر اختزالاً دون إضافة عمق جديد. كما يغيب فيه التفصيل عن منهجية التعامل مع البنى الفكرية أو الأدوات المستخدمة في عملية التفكيك.

3. جاء في المعجم الفلسفي: التفكيك عند علماء النفس هو انفصال العناصر الذهنية عن بعضها، فالعنصر المرتبط (dissociation) بأحد الأشياء مرة وبغيره أخرى يميل إلى الانفصال عن كل منهما حتى يصبح عنصراً مجرداً كما في التجريد، الذي ينشأ عن تفكك الصور الذهنية المترابطة، ويمكن تسمية ذلك بقانون التفكك: Loi dissociation.²

1 قطوس، بسام، المدخل إلى مناهج النقد الأدبي، 2006، ص 144.

2 صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، 316/1.

يُبرز تعريف المعجم البعد النفسي والفلسفي للتفكيك، ويربطه بعمليات ذهنية معقدة مثل التجريد، غير أنه يبتعد عن السياق النصي والخطابي للتفكيك، حيث يركز على العمليات الإدراكية بدلاً من النصوص والخطابات، مما يجعله محدود الفائدة في الدراسات التي تستهدف التحليل النصي.

4. عرفه عبد العزيز حمودة بأنه "صيغة لنظرية النص والتحليل، تقرّأ قراءة مستمرة مفصلة ومجزأة، تحلل الأفكار الموروثة عن العلامة، واللغة، والنص، والسياق، ودور التاريخ، وعملية التأويل، والتفسير، وأشكال الكتابة"¹¹.

يقدم حمودة تصوراً شاملاً للتفكيك كنظرية تحليلية، مع ربطه بأبعاد مثل العلامة، النص، والتأويل، لكن التعريف يبدو معقداً وغير موجز، وقد يشتت القارئ عن جوهر التفكيك بسبب كثرة الجوانب التي يحاول تغطيتها، دون تحديد محوريته أو نطاقه الأساسي.

5. عرفه جيرارد جانجومبر بأنه "تفجير النص انطلاقاً من مبدأ اللاتماسك، وجعله يلعب ضد ذاته"².

يُبرز تعريف جانجومبر الجانب الصدامي في التفكيك، مع التركيز على كشف التناقضات الداخلية للنصوص، كما أنه يجعل التفكيك أحادي البعد، ويختزله في عملية "تفجير النص"، مما يُهمّل الجوانب الأخرى

1 حمودة، عبد العزيز، المراسم المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1998، ص 291.

2 Gengembre, *Les Grands Courants de la Critique Littéraire*, Editions du Seuil, p. 35.

للتحليل، مثل إعادة بناء المعنى أو الفهم السياقي. كما أن مصطلح "اللعب ضد الذات" قد يبدو مبالغاً فيه.

اختيار وتبرير

بناء على هذه الملاحظات الموجزة على كل تعريف، يستبعد البحث تعريف المعجم الفلسفي، وتعريف جانجومبر، وذلك للمبررات الآتية:

يركز تعريف المعجم الفلسفي على الجوانب النفسية والذهنية، مثل التجريد والتفكك الذهني. بينما الخطاب الراديكالي يحتاج إلى تحليل منهجي للنصوص والبنى الفكرية، وليس إلى العمليات النفسية أو الإدراكية.

يختزل جانجومبر التفكيك في عملية "تفجير النص" و"اللعب ضد الذات"، وهو توجه قد يكون مفيداً في النقد الأدبي، لكنه غير مناسب عند التعامل مع الخطاب الراديكالي الذي يتطلب منهجاً أكثر توازناً للكشف عن التناقضات الأيديولوجية دون أن يفقد المعنى أو الهدف.

أما تعريف إبراهيم وقطوس، فإنهما وإن تماس بناؤهما مع غاية البحث، إلا أنهما لا يلبيان القراءة النقدية التي يحتاجها الخطاب الراديكالي. وبالتالي يبقى تعريف حمودة أكثر شمولية ومنهجية لتركيزه على تحليل النصوص والعلامات والسياقات ودور التاريخ، وعملية التأويل، غير أنه وإن كان مناسباً إلا أن كثرة المتداخلات فيه قد تشوش على هذه المناسبة، ولكن يمكن تضيق مساحة هذه المتداخلات بالتركيز على تفكيك الخطاب الراديكالي باعتباره منظومة لغوية وأيديولوجية.

وبناءً على ما سبق، فإن البحث لا يعتمد التفكيك بالصورة التي أسسها جاك دريدا، والتي قد تتصل بها بعض التعريفات، لأن الغاية من هذا البحث ليست بعثرة النص بحيث "يصبح المعنى لا نهائياً، وتتفجر حدود النص، ويكتفي المؤول بتتبع الآثار في حقل التناص اللانهائي. فتصبح مجموعة من التأويلات ممكنة بالتساوي، ويظهر النص دائماً التناقض مع نفسه، مما يحول النشاط التأويلي إلى مقارنة حدسية شبه انطباعية"¹.

ويرى الباحث إلزامية تبرير هذا الاختيار حسب ما توصل إليه من قراءات، وذلك من خلال ما يلي:

1. تفكيكية دريدا تهدف إلى اللاتحديد، حيث ترى أن النصوص مفتوحة لتأويلات لا نهائية، ولا تثبت على معان حاسمة. بينما يسعى البحث إلى تفكيك الخطاب الراديكالي بشكل يكشف عن بنيته الداخلية وأيديولوجياته المستترة، مما يتطلب منهجية منضبطة تبرز التناقضات بطريقة منهجية، لا أن تغرق النصوص في فضاء تأويلي لانهائي.

2. تسعى تفكيكية دريدا إلى استنزاف النصوص دون تقديم بديل، وتركز على تقويض المعاني الثابتة دون تقديم رؤية تفسيرية منهجية. في حين يهدف البحث إلى تحليل الخطاب الراديكالي بشكل منهجي، لا لكشف تناقضاته فقط، ولكن لتقديم قراءة لبعض مكامن الخلل وتأثيرها السلبي على الواقع.

1 ينظر: الإدريسي، رشيد، سيمياء التأويل الحريري بين العبارة والإشارة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2000، ص 15.

3. تلغي تفكيكية دريدا مركزية النص باعتباره منظومة متماسكة، وتعتبره مجرد سلسلة من الآثار المفتوحة على التناص اللا محدود. بينما تحليل الخطاب الراديكالي، غالبًا ما تكون النصوص مركزية وقائمة على بني أيديولوجية، وأي تجاهل لها أو محاولة تفجيرها بمعزل عن تحليل سياقها، قد يؤدي إلى تشويه النتائج العملية للبحث.

4. تعتمد التفكيكية على الحدس أكثر من المنهجية العلمية الدقيقة، فيُصبح التأويل نشاطاً شبه انطباعي. في حين أن البحث العلمي يتطلب أدوات تحليلية دقيقة، تسمح بفهم الخطاب الراديكالي ضمن إطار أيديولوجي وسياقي متماسك، مما يجعل التفكيكية غير مناسبة لغياب هذا الانضباط.

5. يتميز الخطاب الراديكالي بالبنية المغلقة، وبالتركيز على المعاني الأحادية التي تدعم توجهاته الأيديولوجية. بينما الدريدوية تركز على التناقضات الداخلية للنصوص، وتفكيك التماسك الظاهري، وهذا ما قد يُهمل خصوصية الخطاب الراديكالي ويُشتت التحليل، بينما يتطلب البحث منهجًا يُبرز مركزية الأيديولوجيا في الخطاب ويُفكك مكوناتها بوعي دقيق.

6. غالبًا ما تبتعد التفكيكية عن التطبيق العملي، ولا تهتم بآثار التحليل بقدر ما تركز على التفويض الفلسفي للمعاني. بينما البحث في الخطاب الراديكالي يحتاج إلى نتائج قابلة للتطبيق في نقد الفكر الراديكالي وتقديم بدائل تفسيرية تُسهم في تفكيك العنف اللغوي والأيديولوجي المرتبط به.

المبحث الثاني: تعريف الخطاب الراديكالي

يتسم مصطلح "الخطاب" بمرونة دلالية تجعل معانيه متعددة ومتغيرة وفقاً للحقل المعرفي الذي يُستخدم فيه. فقد تطور المفهوم من كونه مجرد وسيلة للتعبير أو التواصل في السياقات اللغوية البسيطة إلى أن أصبح أداة فكرية معقدة تعكس نظم المعرفة والسلطة، وتؤثر في تشكيل الوعي والفعل الإنساني.

إن التداخل بين المعاني اللغوية والفلسفية والاجتماعية والسياسية للخطاب يعكس طبيعته المركبة، حيث يتجاوز كونه مجرد أداة لغوية ليصبح إطاراً يحكم الفكر والاتصال الإنساني. ومن هنا، تأتي أهمية دراسة الخطاب باعتباره مفهوماً مركباً في فهم التحولات الفكرية والثقافية، وكذلك في تحليل الأيديولوجيات والنظم المعرفية.

المطلب الأول: الخطاب

الفرع الأول: تعريف الخطاب لغة:

ينبغي أن نستحضر عند تعريف الخطاب لغة، أن هذا المصطلح تناولته معاجم المتقدمين واستحضرت في سياقات متنوعة تتسم بنوع من توسيع المعنى، وبيان ذلك:

جاء في كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ): خطب: الخَطْبُ: سَبَبُ الأمر

وفي تهذيب الأزهري (370 هـ)، الْخَطْبُ سَبَبُ الْأَمْرِ. تقول: مَا خَطْبُكَ؟ أي: مَا أَمْرُكَ؟ وتقول: هَذَا خَطْبٌ جَلِيلٌ وَخَطْبٌ يَسِيرٌ. وَجمعه خُطُوبٌ... الْخِطَابُ: مُرَاجَعَةُ الْكَلَامِ، وَجمْعُ الْخَطِيبِ خُطَبَاءٌ، وَجمْعُ الْخَاطِبِ خُطَّابٌ. وَقَالَ بعضُ الْمُفَسِّرِينَ فِي قَوْلِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ: ﴿وَفَصَّلَ الْخِطَابَ﴾ [ص: 20]: هُوَ أَنْ يَحْكُمَ بِالْبَيِّنَةِ، أَوِ الْيَمِينِ. وَقِيلَ: مَعْنَاهُ أَنْ يَفْصَلَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَيُمَيِّزُ بَيْنَ الْحُكْمِ وَضِدِّهِ.

وقال ابن فارس (ت395هـ): ".. والخطبة من ذلك. وفي النكاح الطلب أن يزوج، قال الله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [البقرة: 235]. والخطبة: الكلام المخطوب به. والخطب: الأمر يقع، وإنما سمي بذلك لما يقع فيه من التخاطب والمراجعة"¹.

وعند ابن سيده (ت458هـ): "الخطب: الشأن أو الأمر، صغر أو عظم. وفي التنزيل: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ [الذاريات: 31] وجمعه: خطوب. والخطاب، والمخاطبة: مراجعة الكلام. وقد خاطبه، وهما يتخاطبان. وخطب الخطيب على المنبر، يخطب خطابة. واسم الكلام: الخطبة". وفصل الخطاب هو: "ما ينفصل به الأمر من الخطاب"².

1 ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م، ج2، ص198.

2 ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، 1421هـ/2000م، 122/5.

وفي لسان العرب لان منظور (711هـ): "خطب: الخطب: الشأن أو الأمر، صَغُرَ أو عَظُمَ: وَقِيلَ: هُوَ سَبَبُ الأَمْرِ. يُقَالُ: مَا خَطْبُكَ؟ أَيِ مَا أَمْرُكَ؟ وَتَقُولُ: هَذَا خَطْبٌ جَلِيلٌ، وَخَطْبٌ يَسِيرٌ. والأخطب: الأمر الذي تَقَعُ فِيهِ المَخَاطَبَةُ، والشأن والحال؛ وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ: جَلَّ الخَطْبُ أَيِ عَظُمَ الأمر والشأن"¹.

وعند أبي البقاء الكفوي: "الخطاب: خاطبه: وهذا الخطاب له، لا خاطب معه والخطاب معه إِلَّا بِاعْتِبَارِ تَضَمِينِ مَعْنَى المَكَامِلَةِ وَهُوَ الكَلَامُ الَّذِي يَقْصِدُ بِهِ الإِفْهَامَ. وَلَفْظُ (المُخَاطَبِ) لَمْ يَوْضِعْ لِمَخَاطَبِ يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ الخَاطَبُ بِلَفْظِ المُخَاطَبِ، بِخِلَافِ (أَنْتَ) بَلْ هُوَ، وَكَذَا لَفْظُ (الْمُتَكَلِّمِ) مَوْضُوعَانِ لِمَفْهُومِهِمَا لَا لِدَاثِهِمَا فِي الْأَحْكَامِ. والخطاب: اللَّفْظُ المتواضع عَلَيْهِ الْمُقْصُودُ بِهِ إِفْهَامٌ مِنْ هُوَ مَتَرِيٌّ لِفَهْمِهِ احْتَرَزَ "بِاللَّفْظِ" عَنِ الحَرَكَاتِ وَالإِشَارَاتِ المِفْهَمَةِ بِالمَوَاضِعَةِ وَ"بِالتَّوَاضُّعِ عَلَيْهِ" عَنِ الْأَلْفَافِ الْمُهِمَّةِ، وَ"بِالْمُقْصُودِ بِهِ الإِفْهَامَ" عَنِ كَلَامٍ لَمْ يَقْصِدْ بِهِ إِفْهَامَ الْمُسْتَمِعِ فَإِنَّهُ لَا يُسَمَّى خَطَابًا، وَقَوْلُهُ: "لَمِنْ هُوَ مَتَرِيٌّ لِفَهْمِهِ" عَنِ الْكَلَامِ لَمِنْ لَا يَفْهَمُ كَالنَّائِمِ، وَالْكَلَامُ يُطْلَقُ عَلَى الْعِبَارَةِ الدَّالَّةِ بِالْوَضْعِ وَعَلَى مَدْلُولِهَا الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ، فَالخطابُ إِذَا الْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ أَوِ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ المَوْجِهَ نَحْوَ الْغَيْرِ لِلإِفْهَامِ"².

1 ابن منظور، لسان العرب، 360/1

2 الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، 1419هـ/1998م.

وقال الزبيدي (ت 1205هـ): "الخطب: الشأن، والخطب: الحال، والأمر صغراً وعظماً. والخطب: الأمر الذي يقع فيه المخاطبة.. والخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام"¹. وقال في موضع آخر: "والخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للإفهام..."².

تحليل واستنتاج

يلاحظ الباحث أن الخطاب في المعاجم اللغوية عرف ثباتاً في جوهره مع تطور في أبعاده ووظائفه، بما يعكس مرونة اللغة في استيعاب السياقات المختلفة. يظهر في التعريفات الأولى عند الخليل بن أحمد أن الخطاب عملية تفاعلية قائمة على مراجعة الكلام ومرتبطة بسبب أو شأنٍ يستدعي الحديث، وهو ما حافظت عليه التعريفات اللاحقة باعتباره أساساً ثابتاً. وقد عزز الأزهري وابن فارس هذا البعد بإبراز العلاقة بين الخطاب والسياق الواقعي، وذلك لما أصبح الخطاب أداة للتفاعل مع الشؤون التي تتطلب النقاش والتوضيح.

ويضاف مع ابن سيده عنصر البلاغة، فيصبح التركيز على وضوح التعبير ودقته شرطاً في فاعلية الخطاب، مما أضاف بُعداً نوعياً يتعلق بجودة الأداء اللغوي. أما الكفوي والزبيدي، فقد نقلوا الخطاب إلى مستوى وظيفي أكثر تنظيماً، فلم يعداه مجرد عملية تخاطب عفوية، بل أداة موجهة لتحقيق الإفهام، مع مراعاة حال المخاطب وسياقه.

1 الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق جماعي، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، 1995، 370/2.

2 السابق، 70/1.

الفرع الثاني: تعريف الخطاب اصطلاحاً

عرّف مفهوم الخطاب في الفكر العربي الإسلامي بكونه حركة دائمة في مراحل تكونه إلى أن بلغ مستوى يتجاوز فيه كونه مجرد تعبير بسيط إلى كونه منظومة معرفية متكاملة ومتفاعلة العناصر لغوياً، ودلالياً، وسياقياً، وسواء في ذلك أهل اللغة، أم أهل الأصول، أم أهل الكلام والفلسفة.

أ- عند المتقدمين

اللغويون

يرى ابن جني صاحب الخصائص أن الخطاب: "لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، وهو الجمل المستقلة بأنفسها الغنيّة عن غيرها، والكلام واقع على الجمل دون الأحاد، والكلام أيضاً عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها المستغنية عن غيرها، وهي التي يسميها أهل هذه الصنعة الجمل على اختلاف تراكيبها"¹، فما وراء عبارات ابن جني معنى دقيق جداً، يتأسس على أن الجمل المستقلة هي الأساس في الخطاب، لما تتمتع به من خاصية وخصوصية الاكتفاء الذاتي في إثبات المعنى دون أن تنتظر ما يسندها من خارج ذاتها. وهذا مستوى دقيق من الفهم، ورفعته تتعلق بأهمية التراكيب اللغوية في تحقيق دلالة الخطاب الكاملة، إذ الألفاظ وحدها لا تستقل بإثبات الدلالات، بل تعاضدها وتضاممها داخل بعد نسقي واحد هو الذي يعطي للخطاب معناه وصورته المجردة والحسية.

1 ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، ط2، 1952م، ج1، ص 17.

الأصوليون

وإذا يمينًا تلقاء أصول الفقه، سنجد تحولًا وظيفيًا، وتطورًا معرفيًا أضفاه الأصوليون على ما نشأ في الدرس اللغوي ارتباطًا بالغاية من درسهم التي هي "معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة"¹، وهذا يعني البحث في كيفية إفادة الدليل للحكم الشرعي، وإفادته متوقفة على إفادة الخطاب للمعنى، وهو ما يدرس عندهم ضمن دوائر الوضع، والاستعمال، وظهور وخفاء المعنى². وبرهان ذلك نقلهم له من الفحص اللغوي إلى نطاق التداول التشريعي، وخاصة لما جعلوه وسيلة لفهم الشرع الذي جاء متعلقًا بأفعال المكلفين، وذلك ضمن ثلاثية: النص المُكَلَّف، والإنسان المُكَلَّف، والبيئة التنزيلية، والتي عدها أهل الأصول ضمنية وقمينة بأن تقيم الربط الواصب بين النص والواقع، وبين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف كما هو ثابت في أدبيات الأصوليين وخاصة الإمام الشاطبي المالكي.

المتكلمون والفلاسفة

وفي مجال علم الكلام والفلسفة، سيعرف الخطاب أبعادًا جديدة، نقلته من أداة للفهم إلى آلية إقناع وحجاج، وجعلته أساسًا لتداوليات البناء العقلي والمنطقي، وذلك حين يعد المتكلمة الخطابيا معنى أبعد من مجرد النطق، وهو ما يقرره الرازي حين يشترط القدرة التامة للمرء على تبليغ ما

1 ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في أصول الفقه، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، 1413هـ/1993م، ص7

2 ينظر: التفتازاني، سعد الدين بن عمر، التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، مصر، 1957م، ج1، ص55.

في النفس، وإفهام ما يدور في العقل، وهو ما يتحقق به معنى فصل الخطاب الذي يرى أنه "عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِهِ قَادِرًا عَلَى التَّغْيِيرِ عَنْ كُلِّ مَا يَخْطُرُ بِالْبَالِ ويحضر في الخيال"¹.

ب - المعاصرون²

لم يخرج مفهوم الخطاب في العصر الحديث عن دلالاته الكلاسيكية عند المتقدمين، ومن أبسط الأدلة على ذلك ما المعجم الوسيط الذي عرف الخطاب بأنه "المخاطبة والمحادثة، أو توجيه الكلام إلى شخص ما"، وهو تعريف يعكس تمثلات عن طبيعة الخطاب باعتباره وسيلة للتواصل والإفهام والتفاعل اللغوي المباشر بين أطراف الخطاب.

غير أن هذا التعريف يبقى محصوراً ومحدوداً في تفسير الدلالات الحديثة التي أضفيت على الخطاب، وخاصة مع انفتاح الفكر العربي على الدراسات اللغوية الغربية الحديثة، وهو ما أنتج واقع تحد يلزم بالتلاؤم والمواءمة المنهجية والفكرية تفرضها الترجمة والتعريب، وهو ما جعل الخطاب يشمل دلالات جديدة تتعلق بتفاعل النصوص مع السياقات الاجتماعية والثقافية.

وينبغي التأكيد على أن "الخطاب" في المفهوم الغربي متأثر بجذوره الفلسفية والتاريخية، وبتطور المعرفة وتحولات الفكر الحديث، تأثر لم يكن الفكر العربي الحديث بمنأى عن الاصطباغ ببعض ملامحه، فأعيدت

1 ينظر: الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، ج26، ص76.

2 سيقصر البحث في هذه الجزئية على البعد الفلسفي، دون أن يتعداه إلى البعد اللساني الحديث؛ لأن الغاية هي ما يخدم سياق الموضوع وليس التفرع والتشعب.

صياغة المصطلحات بأسلوب يعكس المحمولات الغربية أكثر مما يحافظ على جذورها العربية. وقد أدى هذا إلى ما وصفه بعض النقاد بـ "الإقصاء الاصطلاحي"¹، وانحسرت المحمولات العربية التقليدية للخطاب لصالح دلالات جديدة مستمدة من الفكر الغربي.

يبدأ مفهوم الخطاب في الفكر الغربي مع أفلاطون الذي كان يطلق عليه لفظ "المقال"²، حيث كان يُوظّفه أداة حجاجية عقلانية ومنطقية لتوجيه الفكر نحو الحقيقة عبر الجدل الفلسفي. وفي عصر النهضة، سيكون للفيلسوف الفرنسي ديكارت DESCARTES دور في إعادة تشكيل مفهوم الخطاب من خلال كتابه "مقال في المنهج" الذي مثل تأسيساً لرؤية معرفية جديدة³، ليعرف "الخطاب" تطوراً وتحولاً إبستمولوجياً مع ميشيل فوكو MICHEL FOUCAULT، والذي جعل "الخطاب" شبكة معقدة من النظم الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز الكيفية التي ينتج بها الكلام كخطاب⁴، وهو ما يعني أن الخطاب عنده "لم يعد طريقة للتعبير أو حديثاً متساوفاً، أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة، أو تحليلاً لذات واعية"⁵.

1 ينظر: إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية الحديثة والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999، ص 117.

2 ينظر: زيادة، معين، الموسوعة الفلسفية الغربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986م، ج 1، ص 771.

3 ينظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 1987م، ص 432.

4 ينظر: بوقرة، نعمان، المصطلح اللساني النصي، ضمن أعمال ملتقى اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية، جامعة باجي مختار، الجزائر، ص 243.

5 فوكو، ميشال، حفريات المعرفة (ترجمة: سالم يفوت)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 1968م، ص 78.

وهو ما ينفي -بالنسبة لفوكو- نفي استقلالية الخطاب، لكونه صورة إدراكية لا شعورية ذات طابع فكري محض، تنمو وتتطور وفق إبستيمي داخلي مخصوص، يشمل مجموعة من الأفراد داخل المجتمع، يشتركون في جملة من الأهداف والمصالح، ويمثلون نسيجًا سوسيوثقافيا متميزًا داخل المجتمع الإنساني في لحظة تاريخية محددة¹.

وفي هذا السياق، يؤكد محمد عدناني أن التصور الفلسفي للخطاب "لم يكن نتاجًا لبحث خاص في مفهوم الخطاب، وإبراز حدود المصطلح، وضبط علاقاته... وإنما جاء في معرض الحديث عن قضايا الخطاب عمومًا؛ أي: طبيعته وبناءه وخصائصه وأدوات إنتاجه وتحليله والتفاعل معه أيضًا..."².

الخلاصة أن المنظور العربي للخطاب كان يُركّز على البلاغة والنصوص كأدوات للإفهام والتواصل، ليتحول إلى التصور الغربي الأكثر تعقيدًا، فقد أصبح يُنظر إليه باعتباره مجال تفاعل بين الإنسان والمعرفة ومستويات السلطة اللغوية والسياسية والاجتماعية، وهو ما يمكن أن يصنف داخله نوع من الخطاب سيرتبط لاحقًا بما يسمى بالخطاب الأيديولوجي.

1 ينظر: منسي، عبد العزيز، وعطية، يوسف، «خطاب المنهج وفتوحات الإبستيمي في الفكر الفوكوي: مراجعة نقدية»، مجلة النص، م10، ع1، 2024م، ص 308.

2 عدناني، محمد، الخطاب بين التصور القديم والحديث، أعمال المؤتمر الدولي الأول لجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبوظبي، 2021، ص 239-240.

- 57 -

ارتباطاً بالحركات الدينية خاصة الإسلامية¹ التي تنتمي إلى منظومة فكرية أو إيديولوجية تدعو إلى تغييرات جذرية وعميقة في المجتمع²، وعادةً ما تستند إلى تصور بأن النظم أو الهياكل القائمة تعاني من خلل كبير أو أنها ظالمة. وترى الراديكالية أن تحقيق هذه التغييرات لا يمكن أن يتم إلا من خلال وسائل ثورية أو تحولات جذرية، وليس عبر الإصلاحات التدريجية³.

وهذا الصنف من الحركات هو موضوع هذا البحث، وبالتالي لن يكون من باب الإخلال الاقتصار عليها؛ لأنها يهيمن داخلها خطاب رفضي راديكالي من خصائصه ادّعاء امتلاك الحقيقة الدينية وتوهم التوافق مع النص المقدس ... إنّه خطاب تحرّكه انفعالية حادة على صلة بردود الفعل الغاضبة وسيكولوجيا الغربة والانتقام وهوس الغلبة والاستيلاء على السلطة⁴.

غير أن مفهوم الراديكالي رغم كثرة تداوله في أدبيات البحث العلمي والسياسي والأمني والاجتماعي، فإنه لم يستقر له تعريف، خاصة وأنه تتجاذبه مفاهيم أخرى تستغرقه أحياناً، أو تحل محله في السياقات، وذلك

1 ما يثبته البحث هنا من باب الوصف لا من باب الإقرار، لأنه وإن كانت الحركات الإسلامية قد تدخل وصفاً وحتى فعلاً ضمن التوصيف الراديكالي، فإن البحث لا يربط التطرف والعنف الذي يتناوله بسياق الدين الإسلامي خاصة أو الدين بمفهومه الشامل.

2 ينظر: الجراي، فتحي، من أجل استراتيجية عربية لمكافحة التطرف العنيف والفكر المتشدد ومعالجة آثارهما، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 2020.

3 «Radicalism.» Vocabulary.com <https://www.vocabulary.com/dictionary/radicalism> Accessed 12 Apr. 2024.

عشور، عبد الكريم، الراديكالية والتطرف: مقارنة مفاهيمية، مركز المسبار للدراسات والبحوث، تاريخ النشر: 18 نوفمبر 2022 تاريخ الزيارة: (12 أبريل 2024): <https://www.almesbar.net>.

4 ينظر: ثابت، الطاهر، «مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب»، قلمون المجلة السورية للعلوم الإنسانية، ع4، 2018م، ص 144 (ضمن ص 119-151).

كمفهوم الأصولية والصحة والإرهاب والتطرف¹، وبالتالي فكل جهد لتعريف الراديكالي إنما يكون مرتبطاً بخلفيات القائم به ومرجعياته، وهذا ما يؤكد الجراي حين يقول: ويمكن تعريف "الراديكالي" بصيغ متنوعة تبعاً للطرف السائد. ففي بعض السياقات، قد يشير المفهوم بكل بساطة إلى "من يريد التسبب بتغيير سياسي". وفي سياق الجهود الرامية إلى منع التطرف العنيف، يُستخدم مصطلح "الراديكالية" بشكل شائع لوصف العمليات التي يعتمد الشخص من خلالها وجهات نظر أو ممارسات متطرفة إلى حد تشريع استخدام العنف أو تبريره. والمفهوم الأساسي هنا هو عملية تبني العنف. فإذا أردنا أن نشير إلى العملية التي يصبح الشخص من خلالها متطرفاً عنيقاً، فستكون عبارة "الراديكالية المؤدية إلى العنف" ملائمة أكثر من "التطرف العنيف".²

المطلب الثالث: تعريف الخطاب الراديكالي من وجهة نظر البحث

يتبين من المطالب السابقة أن الخطاب الراديكالي منظومة دلالية شاملة تتجاوز النصوص إلى التفاعل مع السياقات الاجتماعية، الثقافية، والسياسية التي تحيط بها، وهذا يعني حسب فلسفة فوكو³ أن الخطاب لا يكون خطاباً إذا نظر إليه باعتباره مجرد نصوص منفصلة أو أدوات تعبيرية، وإنما لا تضافى على منتج كلامي صفة الخطاب إلا إذا كان إطاراً

1 ينظر: أبو الرب، صلاح الدين محمد، السياسة الإسلامية والإسلام السياسي، دار الخليج، الإمارات العربية المتحدة، 2017م، ص 113.

2 ينظر: الجراي، من أجل استراتيجية عربية لمكافحة التطرف، ص 10.

3 ينظر: فوكو، ميشال، نظام الخطاب (ترجمة: محمد سبيلا)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م، ص 8.

ينتج المعاني والدلالات من خلال علاقات السلطة والمعرفة التي تعيد تشكيل الفكر والواقع. ضمن بنية متكاملة تدمج بين النصوص وسياقاتها، لا ينفصل فيها عن المعطيات الخارجية التي تمنحه معناه ووظيفته.

كما اتضح أن الراديكالية حركة فكرية تسعى إلى إحداث تغييرات جذرية وشاملة، انطلاقاً من رفض الأنظمة والقيم السائدة. ورغم تنوع الرؤى حول الراديكالية بين التركيز على الأبعاد السياسية، أو الأيديولوجية، أو الدينية، فإن ما يمكن أن يقع الاتفاق عليه أن هذه الرؤى كلها قاسمها المشترك هو استهداف البنية القائمة، والسعي إلى استبدالها ببنية مغايرة تعكس تصوراتها الأيديولوجية، وهو سعي يرفض التغيير باعتماد التدرج الإصلاحي، ويعتمد على رؤية ترى أن التحول الجذري شرط ضروري لإعادة بناء الواقع وفق أسس جديدة.

وبناء على هذا، فإن انضمام الخطاب إلى الراديكالية، يعني أنه بنية تعبوية تجمع بين النصوص، وبين الأيديولوجيات والسياقات، للإعلان عن رفض شامل للنظام القائم، وهو إعلان يعتمد لغة صدامية تُثير الانفعالات وتُثَوِّر النفوس والعواطف لاستقطاب الجمهور لقبول مشروع تغيير جذري، ويعتمد بناء التصورات الفكرية، ويعمل على تهيئة الظروف النفسية والاجتماعية لمواجهة الواقع، سواء بشكل سلمي أو عنيف.

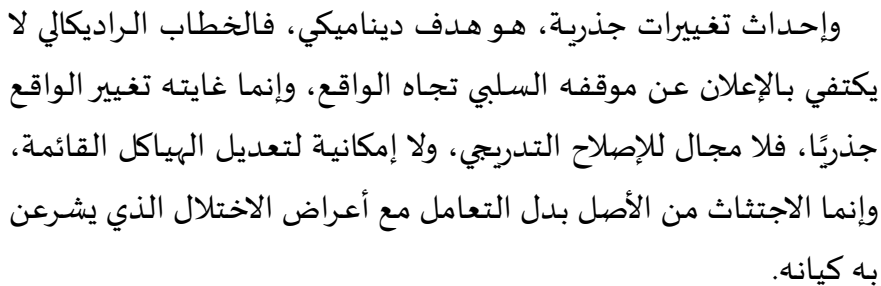
لكن، وتأكيداً لما ذكر في المطالب السابقة، ينبغي التأكيد على أن العنف ليس عنصراً جوهرياً في كل خطاب راديكالي، غير أنه اختيار مبدئي ومترسخ في بعض النسق الراديكالي باعتباره وسيلة مؤقتة أو باعتباره جزءاً من الرؤية والرواية الكلية للتغيير.

وبهذا، يقترح الباحث تعريف الخطاب الراديكالي بأنه: "منظومة أيديولوجية وخطابية تتبنى مواقف رافضة للنظم والقيم القائمة، وتسعى إلى إحداث تغييرات جذرية من خلال لغة حجاجية تتسم غالبًا بالعنف".

تحليل التعريف

إن الباحث حين يقول إن الخطاب الراديكالي منظومة أيديولوجية وخطابية، فمبنى ذلك على أن الخطاب الراديكالي ذو بنية وكيان متكامل، وليس أفكارًا متفرقة أو مواقف منعزلة، يقوم على هيكل فكري ومنهجي يضي عليه صفة النظام. أما كونه أيديولوجية، فذلك باعتباره حركة فكرية غير محايدة أو عشوائية تسعى إلى إعادة تشكيل الواقع انطلاقًا من قناعات راسخة لدى أصحابه. وأما وصف الخطابية، فذلك لأن هذه المنظومة تتوسل بأدوات لغوية غايتها التأثير على الأفراد والجماعات، وهو ما يخرجها من الدائرة النظرية إلى المجال الإقناعي والتعبوي.

وكون هذه المنظومة تتبنى مواقف رافضة للنظم والقيم القائمة، فمعناه أن الخطاب الراديكالي ليس خطابًا عابرًا أو ظرفيًا، وإنما يسعى إلى الثبات والاستمرار والتجذر في مواقفه تجاه الأنظمة والقيم السائدة، وهو ما يتحدد معه مجال حركته، على المستوى السياسي (النظم الحاكمة)، وعلى المستوى الاجتماعي (القيم)، وعلى المستوى الفكري الفردي والمؤسسي (الأنماط السائدة للتفكير).



تتسم غالبًا بالعنف: هذا نوع من المرونة في بناء التعريف، فليس يلزم من كون الخطاب راديكاليًا أن يكون العنف حاضرًا في كل تجلياته وتمظهراته وتوجهاته، وهو ما يُبقي الباب مفتوحًا لاحتمال استخدامه في سياقات معينة كوسيلة لتحقيق الأهداف.

المبحث الثالث: تعريف العنف اللغوي

المطلب الأول: تعريف العنف

الفرع الأول: العنف لغة

العنف من الجذر الثلاثي (ع.ن.ف)، وهو جذر يحمل دلالات الشدة والقسوة، ويدل على الخرق في الأمر مع غياب الرفق واللين. قال الخليل: "عنف: العُنْفُ: ضد الرفق. عَنَفَ يَعْنِفُ عُنْفًا فهو عنيفٌ. وعَنَفْتَهُ تعنيفًا، ووجدت له عليك عُنْفًا ومشقة. وعُنْفُوانُ الشَّباب: أولُ بهجته"¹. وفي الصحاح: "العُنْفُ: ضد الرفق. تقول منه: عَنَفَ عليه بالضم وعَنَفَ به أيضًا. والعَنيفُ: الذي ليس له رَفْقٌ بركوب الخيل؛ والجمع عُنْفٌ. واعتَنَفْتُ الأمر: إذا أخذته بعنف. واعتَنَفْتُ الأرض، أي كرهتها. وهذه إبلٌ مُعْتَنِفَةٌ، إذا كانت في بلدٍ لا يوافقها. والتَّعْنِيفُ: التعبير واللوم. وعُنْفُوانُ الشيء: أوله. يقال: هو في عُنْفُوانٍ شبابه. وعُنْفُوانُ النبات: أوله"².

ولم تخرج سائر المعاجم عما ذكره الخليل، فقد تقرر فيها أن العنف هو الشدة والقسوة ضد الرفق، سواء كان في التعامل مع الأشياء أو الأشخاص. ويضيف أن "التعنيف" يمثل صورة واضحة للعنف اللغوي، حيث يُستخدم التوبيخ والتقريع كوسائل للردع أو التأثير النفسي على المخاطب.

1 الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي مخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ج2، ص 157.

2 الجوهرى، الصحاح، 4/1407.

وفي معجم *Larousse* لاروس الفرنسي، يحيل لفظ العنف *violence* على عدة دلالات منها:

- السلوك العدواني والقوة الوحشية التي يمارسها الشخص.
- استخدام القوة لإجبار الآخرين، وتعميم استخدام القوة المادية.
- طبع الذي يتعامل أو يتظاهر بالقوة أو حتى الغضب، رياح عنف المتطرفين، مرادفها فورة غضب شديد.
- شعور أو إحساس قوي جدًا.
- شخصية متطرفة بالكلمة كعنف الكلام، والعنف الخطابي والسياسي. الغلو والإفراط والسيطرة وضدها الاعتدال¹.

أما معجم أوكسفورد Oxford فيعرف العنف بأنه: " العنف: أسلوب عدائي يهدف إلى إلحاق ضرر بشخص ما أو قتله كالجرائم والأعمال والممارسات والتهديدات العنيفة"².

مقارنة

يتضح من خلال المنظورين اللغوي والمعجمي، أن المعاجم العربية والغربية تتعامل مع مفهوم العنف من خلال مقاربات وإن اختلفت، إلا أنها تعكس طبيعة السياقات الثقافية والفكرية التي صاغت هذه التعريفات.

1 Dictionnaire Larousse, *Maxipoche editions*, Larousse, 2017, P. 1460.

2 *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, AS Hornby Ninth Edition, Editors: Leonie Hey Susanne Holloway Oxford University Press p. 1741.

تربط المعاجم العربية العنف بالشدة والقسوة كضدّ للرفق، وذلك ضمن ثنائية واضحة ومباشرة هي ثنائية "العنف والرفق" التي تُضفي على المصطلح بعداً أخلاقياً قيمياً. كما يتجلى العنف في هذه المعاجم في بعدين رئيسيين:

البعد المادي: يظهر في الأفعال التي تتسم بالشدة والقسوة، مثل "عنف به" بمعنى أخذه دون لين.

البعد القولي: يتمثل في "التعنيف"، أي: التوبيخ واللوم الشديد، وهو عنف معنوي يستهدف التأثير النفسي على الآخر.

وما يثير الانتباه هنا هو أن العنف في السياق المعجمي العربي يُفهم ضمن إطار سلوكي شخصي، يكون فيه الفرد إما فاعلاً أو متأثراً، دون أن يمتد إلى أبعاد أوسع.

على النقيض من ذلك، تنحو المعاجم الغربية منحنى أكثر شمولية، وذلك عندما تتجاوز ثنائية "العنف والرفق" إلى بعد واسع يشمل القوة والعدوانية بوصفهما أدوات لتحقيق السيطرة أو الإضرار، وهذا ما يجعل العنف غير محصور في سياق السلوكيات الفردية، بل يمتد إلى سياقات متعددة بتعدد مجالات دراسة العنف وبيئات التناول والطرح، الشيء الذي يتقرر معه أن المعاجم الغربية تركز على وظيفة وأثر العنف دون حكم قيمي مباشر، كما يتقرر أن الاختلاف بين المعجم العربي وبين المعجم الغربي ليس مجرد اختلاف لغوي، وإنما هو اختلاف يعكس روح ثقافتين مختلفتين: الأولى تُقيّم السلوك من منظور أخلاقي، والثانية تدرسه كظاهرة وظيفية متعددة الأبعاد.

الفرع الثاني: العنف اصطلاحاً

عرف بعض المختصين العنف إجرائيًا بأنه: "الاستخدام غير المشروع للقوة المادية بأساليب متعددة لإلحاق الأذى بالأشخاص والجماعات، وتدمير الممتلكات، ويتضمن ذلك أساليب العقاب والاعتداءات المختلفة، والتدخل في حرية الآخرين"¹.

هذا التعريف يُعنى بتحديد المشروعية وعدمها كمعيار مركزي لتصنيف السلوكيات، وهو إضفاء للصبغة العملية والمعارية للتمييز بين العنف المشروع وبين العنف غير المشروع.

وفي علم النفس، العنف "سلوك مشوب بالقسوة والقهر والإكراه، وهو سلوك بعيد عن التّحضر والتّمدن، تستثمر فيه الدّوافع والطاقت العدوانية استثمارًا صريحًا بدائيًا: كالضّرب، والتّقتيل للأفراد، والتّكسير والتّدمير للممتلكات، واستخدام القوة، والإكراه للخصم، وقهره. ويمكن أن يكون العنف فرديًا يصدر عن فرد واحد، كما يمكن أن يكون جماعيًا يصدر عن جماعة أو هيئة أو مؤسسة"².

ينظر علماء علم النفس إلى العنف باعتباره سلوكًا عدوانيًا يستثمر الطاقات والدوافع العدوانية، وهو بهذا يسمح بأن تشمل رؤيته البعد الفردي والجمعي والمؤسسي للعنف، دون تداخل بين هذه المستويات، مما يسم التعريف بنوع من التعقيد.

1 ينظر: الحيدري، إبراهيم، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساق، بيروت لبنان، 2015م، ص 19.

2 ينظر: طه، فرج عبد القادر، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، دار الصباح، الكويت، 2005م، ص 551.

وعند علماء الاجتماع هو "الإكراه، أو استخدام الضَّغط، أو القوَّة استخدامًا غير مشروع أو مخالف للقانون، من شأنه التَّأثير على إرادة فرد ما أو مجموعة من الأفراد"¹.

يتعامل علماء الاجتماع مع العنف باعتباره ظاهرة اجتماعية ذات آثار على العلاقات الجماعية. ويركزون على معيار المشروعية القانونية والاجتماعية ضمن بعد هيكلي للعنف ومظاهره ودوافعه وأثره على الفرد والمجتمع.

وأما السياسيون فيرون أنه: "استخدام كافة الوسائل المتاحة وفي مقدمتها القوَّة، أو التَّهديد باستخدامها لتحقيق أهداف محددة مسبقًا، وفق حدٍّ أدنى من الوضوح النظري من جانب القائمين على السلطة، أو المضادين للتأثير في قراراتهم"².

ينطلق السياسيون من البعد الاستراتيجي للعنف، وينظرون إليه باعتباره وسيلة لتحقيق أهداف محددة مسبقًا، وهو ما يدخل معيار النية والغاية كمؤثر في بناء المفهوم، وذلك من خلال التركيز على الاستخدام الهادف والمنظم للقوة أو التهديد بها، سواء من قبل السلطة الحاكمة أو المعارضين. وبالنظر إلى مجموع هذه التعريفات، يتضح بروز منطق الأولويات في كل مجال، وهو وإن كان اختلافًا جوهريًا، لكنه لا ينفي قاعدة التكامل،

1 ينظر: العيسوي، عبد الرحمن، سيكولوجية المجرم، دار الراتب الجامعية، بيروت لبنان، 1997م، ص 64.

2 ينظر: قبي، آدم، «رؤية حول العنف السياسي»، مجلة الباحث، ع1، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2002م، ص 102.

على اعتبار أنه لا يمكن أن تكون هناك مقاربة شمولية وحيدة، فإذا كان السياسي ينظر إلى الأبعاد الاستراتيجية، فإن علم النفس يعطي تفسيرات للدوافع التي تحمل على العنف، بينما عالم الاجتماع يتخذ منحنى أوسع لفهم العنف كمشكلة مجتمعية.

المطلب الثاني: تعريف اللغة

الفرع الأول: اللغة لغةً

اللغة، واللغات، واللغون، من فعل "لغا، يلغو، لغواً، واللغو كما عند الخليل اختلافُ الكلام في معنى واحدٍ، ويعني اختلاط الكلام في الباطل، ومنه قول الله عز وجل: "﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾" [الفرقان: 72] أي: بالباطل. وقوله تعالى: "وَالْغَوَا فِيهِ" أي: يعني: رفع الصوت بالكلام ليغلطوا المسلمين¹. وجاء في المحكم: "اللَّغُو، واللغا: السقط، وَمَا لَا يَغْتَد بِهِ مِنْ كَلَامٍ وَغَيْرِهِ، وَلَا يَحْصُلُ مِنْهُ عَلَى فَائِدَةٍ وَلَا نَفْعٍ. وَشَاةٌ لَغُو، ولغا: لَا يَغْتَد بِهَا فِي الْمُعَامَلَةِ...وَكُلُّ مَا أَسْقَطَ فَلَمْ يَغْتَد بِهِ"². وقال الأزهري: "وَاللُّغَةُ مِنَ الْأَسْمَاءِ النَّاقِصَةِ، وَأَصْلُهَا لُغُوَةٌ مِنْ لَغَا إِذَا تَكَلَّمَ".

1 ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 4/449.

2 ابن سيده، المحكم، 6/62.

واللغة فُعلة من لغوت لُغوة، والفعلة جعلت لموضع الفعل في الأعضاء¹، وعضو اللغوة اللسان المنتج للأصوات، وبما أن الكلام حرف وصوت، وأن أكثر الأعضاء قبولاً للترداد هو اللسان، فقد كانت اللسان موضع اللغة باعتباره "القوة النطقية القائمة بالجراحة لا الجراحة نفسها"²، والكلام دلالة على ما تتحقق به حاجة الإنسان المتمدن بالطبع إلى التعبير عن مقاصده³، وهو المعنى الذي يثبته ابن خلدون بقوله: "اعلم أن اللغة هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم"⁴.

يظهر من أبعاد التعريف اللغوي أن تعريف اللغة ينطلق من جوهرها الوظيفي، وذلك باعتبار أنها وسيلة تعبير تجمع بين القصد والفائدة. وتبين التعريفات اللغوية أن للغة شرطين: الأول: أداة فاعلة وهي اللسان، والثاني: صياغة معنى يعبر عن حاجات الإنسان ومقاصده، وبالتالي لا ينبغي قصر اللغة على كونها مجرد أصوات، وإنما هي منظومة ونظام اصطلاحي يرتبط بكل أهل لغة بحسب تفاعلهم مع مكوناتهم الإنسانية، والدينية، والاجتماعية، والحضارية.

1 ينظر: الرضي، محمد بن الحسن الأسترآبادي، شرح شافية ابن الحاجب، ومعها شرح شواهد لعبد القادر البغدادي، تحقيق جماعة من المحققين، (د.ط)، 1/161.

2 ينظر: الكفوي، الكليات، ص 798.

3 ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، 1418هـ/1998م، ج1، ص 32.

4 ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، العبروديان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، المعروف ب«تاريخ ابن خلدون»، دار الفكر، بيروت، ج7، ص 753.

الفرع الثاني: اللغة اصطلاحًا

أ- في التراث العربي الإسلامي

عرفها ابن جني بأنها: "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"¹.

وقال ابن حزم: "ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني المراد إفهامها"².

وقال ابن خلدون: "هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل إنساني ناشئ عن القصد لإفادة المتكلم"³.

تعريف ابن جني يؤكد خلاصة ما ذكره البحث في التعريف اللغوي، أي: طبيعة اللغة باعتبارها أصواتًا، ووظيفتها، واختلافها بين الأمم والجماعات الإنسانية، وهذا معنى حاضر في كل لغات البشر، وهو حد طبيعي كما أكد ابن سيده في مخصصه⁴. وتظهر التعريفات البعد الوظيفي للغة في التراثين العربي والإسلامي، فهي تتعدى كونها وسيلة تعبير إلى كونها بنية إنسانية تربط الإنسان بمحيطه، لذلك فابن جني يؤكد على البعد الجماعي الناشئ عن الصوت الذي تم التواضع عليه ليكون لغة، ويحيل ابن حزم هذا البعد إلى الجمع بين الإدراك الحسي للمسميات وبين التجريد العقلي للمعاني، لتكون اللغة بذلك جسرًا بين الإنسان وبين واقعه، بين فكره وبين حركته. أما ابن خلدون، وإن كان تعريفه يتعلق بالفرد إلا إنه يركز على رؤية

1 ابن جني، الخصائص، 33/1.

2 ابن حزم، علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ج 1، ص 46.

3 ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 735/1.

4 ابن سيده، المخصص، 35/1.

للغة باعتبارها فعلاً إرادياً نابعاً من القصد الإنساني، يقصد إلى بناء المعنى والتواصل في إطار اجتماعي، وهذا الإطار هو الذي يمكن أن يقلل من حدة نقد تعريف ابن خلدون لدى المعاصرين على اعتبار أنهم يجعلون من الفروق الجوهرية بين الكلام واللغة التمييز بين البعد الفردي والبعد الاجتماعي¹.

ب- في الدراسات اللغوية الحديثة

من أشهر ما صاغه اللغويون المحدثون في تعريف اللغة ما جاء به فرديناند دي سوسير، حيث عرفها بأنها "نتائج اجتماعي" ملكة اللسان ومجموعة من التقاليد الضرورية التي تبناها مجتمع ما ليساعد أفرادها على ممارسة هذه الملكة"². أو هي: "نظام من الإشارات التي تعبر عن الأفكار"³.

اللغة عند إدوارد سابير هي: "وسيلة إنسانية خالصة، وغير غريزية إطلاقاً، تهدف إلى توصيل الأفكار، والانفعالات، والرغبة عن طريق نظام من الرموز التي تصدر بطريقة إرادية"⁴.

هذه النماذج المنتقاة من تعريفات اللغة في اللسانيات الحديثة، تعكس ملمحاً من ملامح تطور اللغة، وذلك بتجاوزها المستوى السطحي البسيط إلى بناء نظام مركب ذي أبعاد اجتماعية وإنسانية. فإذا كان دي سوسير

1 البركاوي، عبد الفتاح، مدخل إلى علم اللغة الحديث، ط 4، 2005م، ص 25.

2 دي سوسير، فرديناند، علم اللغة العام (ترجمة: يوثيل يوسف عزيز)، آفاق عربية، 1985م، ص 27.

3 السابق، ص 34.

4 Language is purely human and non-instinctive method of communicating ideas, emotions and desires by means of voluntarily produced symbols. Sapir. Edward: language, An Introduction to the study of speech, New York , 1922 . p 32.

يعتبر اللغة منتوجًا جماعيًا للملكة اللسانية في مجتمع ما، ينتج عن تقاليده وتوافقاته في أدوات التواصل التي تشكل نظام إشارات ينقل الأفكار والمعاني من الوجود الذهني إلى الوجود الخارجي، فإن سابير يطرح بعدًا إنسانيًا مكملًا، باعتبار اللغة وسيلة واعية غير غريزية للتفكير والتعبير عن الذات، وتوصيل الأفكار والمعاني والانفعالات والرغبات من خلال رموز إرادية ومقصودة.

وهذه التعريفات إن غصنا في عمقها أكثر، ستوصلنا إلى حقلي علم النفس وعلم الاجتماع، إذ يقرر بعض علماء النفس أن اللغة هي "الوسيط شبه الإجباري لاختزال التفكير إلى أنظمة موضوعاتية أو مادية"¹، وبعض علماء الاجتماع يذهبون إلى اللغة هي "مرآة ينعكس فيها ما يسير عليه الناطقون بها في شؤونهم الاجتماعية العامة، فعقائد الأمة وتقاليدها، وما تخضع له من مبادئ في نواحي السياسة والتشريع، والقضاء والأخلاق، والتربية وحياة الأسرة، وميلها إلى الحرب أو جنوحها إلى السلم، وما تعتنقه من نظم في الموسيقى، والنحت والرسم والتصوير، وسائر أنواع الفنون الجميلة... كل ذلك وما ليه يصبغ اللغة بصبغة خاصة في جميع مظاهرها في الأصوات، والمفردات، والدلالة، والقواعد، والأساليب"².

1 ينظر: أوليون، بيار، اللغة والنمو العقلي (ترجمة: محمود إبراهيم)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ت)، ص 107.

2 ينظر: وافي، عبد الواحد، اللغة والمجتمع، دار النهضة، مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، (د.ت)، ص 4.

إن ما سبق يكشف أن اللغة لا تقف عند حد كونها أداة للتواصل، بل تتخذ هيئة وبنية نظام فاعل في تشكيل الفكر الإنساني وعكس صورة واقع المجتمع أو الجماعة أو الفرد، فهي وسيط يختزل التفكير في قوالب ملموسة يتحرك فيها المعنى.

تكشف هذه التعريفات، عند التعمق فيها، أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل، بل هي نظام دقيق يحمل في طياته قدرة على تشكيل الفكر الإنساني وعكس الواقع الاجتماعي. فمن منظور علم النفس، تُعد اللغة وسيطاً ضرورياً لاختزال التفكير المجرد إلى أنظمة ملموسة، مما يُنظم عملية الإدراك ويمنح الإنسان أداة للتعبير عن ذاته وأفكاره. إنها قالب يتحرك فيه الفكر ويتجسد من خلاله المعنى.

لكن هذه الطبيعة العاكسة، والصبغة الأداتية للغة، قد تقودنا إلى إشكاليات معقدة، وذلك حين تتحول اللغة إلى أداة غير محايدة، توظف في إعادة إنتاج الهيمنة، وتقويض النظم القائمة، وتفتيت القيم الحاكمة، الشيء الذي يحيلها إلى ساحة للصراع غير المباشر، أو المباشر، وإلى سلاح رمزي يوظف لإقصاء الآخر، أو تهيمشه، أو السيطرة على وعيه، أو تحجيم حضوره، أو تشويه صورته دينياً، وإنسانياً، وسياسياً، وفكرياً، عبر أشكال من العنف اللغوي والرمزي.

المطلب الثالث: تعريف العنف اللغوي

من الضروري أن يستند الانتقال من تعريف العنف، ومن تعريف اللغة من خلال البعد الإفرادي إلى تعريف العنف اللغوي إضافةً وتركيبًا، على فهم العلاقات البنيوية بين العنف وبين اللغة، وهذه العلاقات تقوم على أساس تجاوز العنف الأضرار النفسية والمعنوية إلى الأقوال والأفعال التي تصطبغ بصبغة الإكراه والهيمنة المباشرة أو الضمنية¹، وتجاوز كون اللغة أداة تواصل وتعبير، إلى كونها أداة ذات تأثير عميق في تشكيل الخطاب وأطره البنيوية والدلالية.

وهذا يبرر بوضوح علاقة العنف باللغة من الناحية التداولية، أي: دراسة اللغة في سياق استعمالها ضمن الخطاب ووظيفتها في تحقيق أهداف معينة، وذلك باعتماد بنية خطابية تتسم بالعنف، وفي سياق توظيف اللغة لفرض الأيديولوجيات، والهيمنة الخطابية، وهو ما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بطبيعة الخطاب الراديكالي الذي يوظف العنف اللغوي في الإقصاء والتهميش، وعملية التأجيج التي تبني بها النصوص والخطابات، بقصد إحداث واقع جديد على الأرض، وبناء منظومة مغلقة ذات رؤية أحادية همها الإخضاع لا الإقناع.

الواقع، أنه بعد البحث والتقصي، لم يظفر الباحث بتعريف دقيق للعنف اللغوي لدى الدارسين العرب، وما تم العثور عليه إنما جاء في

1 Dantan, Emmanuelle et autre, Quand le système discursif impose: le principe de violence discursive, Congrès Mondial de Linguistique Française - CMLF 2024.
www.shs-conferences.org/articles/shsconf/pdf/202411//shsconf_cmlf2024_01018.pdf

سياق الحديث عن العنف اللفظي، والفرق بين المصطلحين بَيِّن، وبينهما عموم وخصوص مطلق، على اعتبار أن كل عنف لفظي هو عنف لغوي، وليس كل عنف لغوي هو عنف لفظي، وذلك لاعتبارات استنتجها الباحث، وبيانها كالآتي:

من حيث المجال: العنف اللفظي مجاله الكلمات المنطوقة أو المكتوبة بصورة مباشرة وواضحة وصريحة، بينما العنف اللغوي نطاقه أوسع، فيمكن أن يكون نصوصًا، أو رموزًا، أو إيماءات، أو خطابات مبطنة.

من حيث الأسلوب: يتسم العنف اللفظي بسمة الفجاجة والغلظة والوقاحة، ودون أي صور بلاغية، بينما العنف اللغوي متنوع الأساليب، يعتمد التلاعب البلاغي، ويوظف الاستعارات، والتوريات، والكنيات، والتضخيم، ويستبطن الإقصاء، ويعتمد التراكيب اللغوية التي تنتج التحريض والتشويه بطرق غير مباشرة.

من حيث الأدوات: ليس للعنف اللفظي أدوات محددة، ولا لغة منضبطة بضوابط، بل لغته لغة مباشرة غير متقنة تهدف إلى تحقيق الأذى النفسي المباشر. في حين أن العنف اللغوي له لغة ذات أبعاد رمزية وبلاغية، ظاهرها الحياد والموضوعية والإيجابية، لكن وراء الألفاظ والجمل والتراكيب إحياءات خفية ومقاصد غير مصرح بها جملة أو تفصيلًا.

من حيث المستوى: مستوى العنف اللفظي غالبًا سطحي ودون تعقيد أو تركيب، بينما العنف اللغوي فيه عمق وتعقيد بسبب توظيف الأساليب البلاغية كالتكرار والتلميح لتوصيل الرسائل العنيفة دون تصريح مباشر بها.

من حيث التأثير: تأثير العنف اللفظي آني ومباشر في حصول الإيذاء المعنوي والاجتماعي، أما العنف اللغوي، فإن أثره بعيد المدى؛ لأنه يترك آثارًا نفسية واجتماعية عميقة، ويسهم في بناء قنوات أيديولوجية وخطابات كراهية.

لكن هذا التمايز لا يمنع من أن نجد بعض الإشارات التعريفية عند الباحثين الغربيين، وذلك على اختلاف مشاربهم الفرنكوفونية أو الأنجلوسكسونية، أي: إننا نجد العنف اللغوي في هذه المرجعيات يأخذ مسميات عدة، كالعنف اللفظي، والعنف الخطابي *violence discursive* La، ويمثل المدرسة الأولى كلودين مويز *Claudine Moïse* التي تعرف العنف اللغوي بأنه: "مجموع الممارسات اللغوية المهددة التي تُشعر بأنها انتهاكات ضد الشخص كفرد وعضو في مجموعة"¹، في حين أن المدرسة الأنجلوفونية ترى أن العنف الخطابي العنف مرتبط بأشكال مختلفة من الخطابات العنيفة، العدوانية "الخطاب الهجومي" *assaultive discourse*، وبالتالي فالعنف الخطابي عند جونز هو عمليات وممارسات لكتابة نص عن مجموعات أو أشخاص في أماكن، وبطرق تتعارض مع كيفية تعريفهم لأنفسهم. في هذه العمليات، يُخفي العنف الخطابي العلاقات الاجتماعية-

1 Moïse, C., Oprea, A.(2015). "Présentation. Politesse et violence verbale détournée." Semen 40, 1-8

المكانية التي من خلالها يتم إخضاع مجموعة ما. والنتيجة النهائية هي وضع المجموعات أو الأشخاص في مواقع تابعة¹.

إذن، ما سبق من هذه التعريفات المقاربية، يفيد هذا البحث في ضرورة الفصل بين العنف اللفظي وبين العنف اللغوي من جهة، وبين العنف اللغوي وبين عنف اللغة أو لغة العنف من جهة أخرى؛ لأن هذا التمييز هو الذي يسعف في عملية تفكيك الخطاب الراديكالي، ويجعل البحث أيضاً يتجاوز إشكالية حصر العنف في بعده المادي، ويسمح بعدم الوقوع في إشكالية ثنائية النص والخطاب التي تقتضي النظر في الملفوظ أو المكتوب من جهة البنية باعتباره نصاً، ومن جهة الدراسة اللغوية باعتباره خطاباً نظامياً مرتبطاً بشروط إنتاجه، والبحث يختار الاعتماد على المؤشرات اللغوية في الخطاب الراديكالي لرصد مظاهر العنف اللغوي.

ومن هذا المنطلق، فإن مفهوم العنف اللغوي الذي يقترحه الباحث ويسير عليه في تفاصيل البحث هو أنه "نمط من الاستعمالات اللغوية التي تتعدى الوظيفة التواصلية للغة إلى جعلها أداة بناء خطابات تضرر الإكراه والكراهية، وتستبطن التحريض، وتتجاوز الأثر اللحظي إلى تشكيل واقع نفسي، أو ديني، أو سياسي، أو اجتماعي، وفق رؤية أيديولوجية في سياق تداولي معين"

1 Jones, J. P., Nast, H. J., Roberts, S. M. (1997) Thresholds in feminist geography: difference methodology representation. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. Quand le système discursif impose : le principe de violence discursive, p. 3.

شرح التعريف:

"نمط من الاستعمالات اللغوية": يتأسس على أن العنف اللغوي ليس حدثًا عابرًا أو ممارسة فردية، بل هو جزء من نهج منتظم يتكرر في استخدام اللغة لتحقيق أهداف معينة.

"تتعدى الوظيفة التواصلية للغة": بمعنى أن اللغة في السياق الراديكالي ليست فقط وسيلة لتبادل الأفكار والتعبير عن الرغبات والحاجيات، وإنما هي أداة يتبنى من يستعملها أهدافًا خاصة تتجاوز وظيفتها الأصلية.

"إلى جعلها أداة لبناء خطابات": يشير إلى أنه من خلال اللغة تصاغ نصوص أو رسائل أو خطابات شمولية تتسم بالعنف الرمزي أو الفكري.

"تضمهر الإكراه والتحريض": بمعنى أن هذه الخطابات لا تتبنى أسلوب الإيضاح والإفصاح عن عنفها أو أهدافها العنيفة بشكل صريح، وإنما تخفيها ضمن رسائلها أو صياغتها اللغوية، بحيث تبدو محايدة أو مقبولة ظاهريًا.

"وتتجاوز الأثر اللحظي": يميز بين الأثر السريع الذي ينتهي بمجرد انتهاء الخطاب (مثل الشتم أو الإهانة المباشرة) وبين الأثر المستدام للعنف اللغوي، الذي يترك بصماته على الأفراد أو المجتمعات لفترات طويلة.

"إلى تشكيل واقع نفسي، أو ديني، أو سياسي، أو اجتماعي": معناه أن العنف اللغوي يتغلغل أثره في العمق، ليعيد تشكيل القناعات، ونقض النظم القائمة والقيم الحاكمة.

"وفق رؤية أيديولوجية": بمعنى أن هذه الخطابات ليست عشوائية، وإنما لها غايات ترتبط بأيديولوجيا معينة، سواء كانت دينية، سياسية، اجتماعية، أو غيرها.

"ضمن سياق تداولي معين": أي: إن هذا النوع من العنف لا يقع ضمن الفراغ، وإنما ضمن سياقات محددة ومؤطرة تحدد طبيعة الخطاب سياسيًا أو أيديولوجيًا أو إعلاميًا.



الفصل الثاني



الراديكالية والعنف اللغوي



المبحث الأول:

متلازمة الراديكالية الدينية

المبحث الثاني:

الخطاب الراديكالي والتطرف والعنف

المبحث الثالث:

التلازم بين الخطاب الراديكالي والعنف اللغوي

المبحث الرابع:

أيديولوجيا الإسلام السياسي

وعلاقتها بالأصولية والراديكالية والعنف اللغوي



- 83 -

النموذج المثالي النقي الذي يحمل رسالة إصلاحية تتجاوز حدود الزمان والمكان. يتبع ذلك عقيدة الاستعلاء والعزلة الشعورية، التي تُرسخ شعور الانفصال عن المجتمع ومكوناته، مع تعزيز الإحساس بالتميز الأخلاقي والروحي. وأخيرًا، عقيدة الانقلاب والحلول الحادة، التي تعكس ميلًا دائمًا نحو التعامل مع الواقع من خلال تبني مواقف ثورية تُقصي كافة البدائل وتُقدم نفسها الحل الوحيد الممكن.

المطلب الأول: عقيدتا النقاء الذاتي والحيوية

يعتمد الخطاب الراديكالي على عقيدة "وجوب العودة إلى الأصول النقية"، وذلك تحت تأثير الشعور بالنقاء الذاتي، أو ما يمكن أن نزعّم مقاربتة بما يسمى بالطهرانية الكالفينية التي شرحها فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية"¹، وذلك باعتبار أن الرضى الإلهي لا يحصل إلا بإقامة نظام سياسي قائم على الأصول الأولى بحسب تفسير الخطاب الراديكالي السياسي المنتسب إلى الإسلام، وبناء على ذلك يتأسس واجب "محاربة الشر وجعل الخير ينتصر عليه، وأن تأخذ هذه العملية بعدها الشمولي ليتطهر المجتمع بكامله من كل شركامن فيه؛ لأجل خلاصه ووضعه على طريق الفضيلة والصواب..."².

1 ينظر: فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (ترجمة: محمد علي مقلد)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991.

2 ينظر: فهي، عبد القادر محمد، «العقيدة الدينية وأثرها في منهج التفكير السياسي للولايات المتحدة الأمريكية»، مجلة العلوم السياسية، ع35، 2007م، ص 24.

يقول سيد قطب: "كان رسول الله ﷺ يريد صنع جيل خالص القلب، خالص العقل، خالص التصور، خالص الشعور، خالص التكوين من أي مؤثر آخر غير المنهج الإلهي الذي يتضمنه القرآن الكريم. ذلك الجيل استقى إذن من ذلك النبع وحده، فكان له في التاريخ ذلك الشأن الفريد.. ثم ما الذي حدث؟ اختلطت الينابيع...! صبت في ذلك النبع الذي استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم، وأساطير الفرس وتصوراتهم، وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات. واختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم، وعلم الكلام، كما اختلط بالفقه والأصول أيضاً. وتخرج على ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرر ذلك الجيل أبداً"¹.

قبل معالجة كلام سيد قطب، ولرفع أي احتمال لتأويل فاسد، لا بد من التأكيد على أن الجيل الأول للإسلام كان أنموذجاً فريداً في التاريخ الإنساني، صاحبته خصائص موضوعية جعلته قادراً على تأسيس حضارة غير مسبوقة، وهذا نشأ بلا شك عن الارتباط المباشر بالوحي الإلهي وتوجيهه الروحي والفكري، وأيضاً عن وجود النبي ﷺ بين ظهراني ذلك الجيل، فقد قاده بخصائصه النبوية وبشخصه العملي في مجالات حياتهم المتناسبة مع طبيعة زمانهم، وبيئتهم الاجتماعية التي اتسمت ببساطة التركيب الحضاري والفكري، بعكس واقع الناس المتأخر عنهم حتى في أزمنة البزوغ الإسلامي التي لحقت الجيل الأول، وهو ما يغيب جهلاً أو يُغَيَّب عمدًا عن الفكر الحركي والإسلامي السياسي اليوم.

1 قطب، سيد، معالم في الطريق، ط6، 1979م، ص 14.

وبعد حسم مادة فساد التأويل، وبالعودة إلى سيد قطب، يمكن ملاحظة بروز نزعة إلى "النقاء الخالص"، تهدف إلى إعادة استنساخ الجيل الأول بعيداً عن شروطه الموضوعية، وفق رؤية تشوبها إشكاليات منهجية تتعلق بتعميم مفهوم "النقاء الذاتي" واعتباره شرطاً حصرياً للصوابية والفهم السليم للدين. وهذا ما يبرز عدة ملاحظات نقدية منها:

يقرر قطب أن الجيل الأول كان خالياً تماماً من أي تأثيرات خارجية، وإنما وقع الانحراف نتيجة تفاعل لاحق للأجيال التالية مع الحضارات والثقافات الأخرى، والسؤال الذي يطرح: هل كان من شرط الإسلام أن يبقى منعزلاً عن محيطه حتى يظل بنوه أنقياء نقاء الجيل الأول؟ والحال أن الجيل الأول نفسه تفرق في الأقطار.

مسألة مهمة تجب الإشارة إليها وتفصيلها لاحقاً، وهي مسألة الحاكمية المختبئة ضمن ثنایا اللغة القطبية حين قال: "...خالص التكوين من أي مؤثر آخر غير المنهج الإلهي الذي يتضمنه القرآن الكريم"¹، فاستعمال تعبير "خالص التكوين" يقرر رؤية حصرية تنزع نحو الفصل التام بين "المنهج الإلهي" وبين أي منظومة أو تأثير خارجي، وبالتالي يتأسس على ذلك وهذا رفض قاطع للتعددية أو الاستفادة من أي تجارب إنسانية.

إن ما قرره قطب من تأثير النبع الصافي بالثقافات المحيطة وعلوم وعقائد الأديان الأخرى، يقرأ من نوع من ضعف مناعة الإسلام وعدم قدرته على تحصين المسلمين، وبالتالي فما يفهم من قطب أن ما تمتع به الجيل الأول

1 قطب، معالم في الطريق.

للإسلام كان بسبب تقوقعه، وبالتالي فتصوير التأثيرات الخارجية باعتبارها تلوناً يفقد الإسلام كل قدرته على استيعاب الإنسانية، وتحقيق التكامل بين الوحي ومتطلبات الواقع ضمن السياقات الحضارية المتعددة.

في كلام قطب غفلة عن سنن التاريخ وديناميكية التطور الإنساني، وإلغاء لسنة التنوع الثقافي والمعرفي التي أسهمت في تطوير العلوم الإسلامية وبناء المنظومات الحضارية للمسلمين. فالسؤال الواجب إذن، ما هو الثمن الذي ينبغي أن تدفعه المجتمعات المسلمة لتعود إلى مستوى النقاء الخالص الذي كان عند الجيل الأول؟

من متطلبات النقاء الذاتي حسب النظرية القطبية الراديكالية الارتباط بعقيدة ثنائية، يسميها بعض الدارسين بعقيدة "الحيوية" *Vitalism*، وهي عقيدة تُسقط على المجتمعات نزعة حتمية تجعلها أسيرة "ميول عبر-تاريخية" تعيدها دائماً إلى حالتها الأولية من "النقاء والطهر"¹. وفق هذه الرؤية، يتم تصوير التحديات التاريخية أو التأثيرات الثقافية ك"عوامل فيروسية"، تسعى الجماعات الراديكالية إلى مقاومتها عبر استعادة "الجزور" و"الثوابت"، وتجعل من ذلك إطاراً تفسيريّاً يُعزز الانفصال عن الواقع.

"اختلاط الينابيع"، وصف ليس بريئاً في الخطاب القطبي، فهو ذو حمولة تفيد أنه مشكلة معرفية، وعامل انحراف داخلي عميق عن النموذج الأصلي، وهو ما يمهد أرضية بناء مفهوم الجاهلية، فقطب يربط ضمناً بين

1 ينظر: العظمة، عزيز، هل الإسلاموية قدر العرب؟ (ترجمة: حمود حمود)، موقع الديمقراطية، تاريخ النشر سبتمبر 2014، <https://www.democratsudan.com>، (تاريخ الزيارة: 2024/03/22).

التي ليست "التكوين الخالص" وبين المجتمعات التي يصفها بـ"الجاهلية" التي ليست مجرد حالة دينية أو فكرية، بل هي وصف لحالة اجتماعية وثقافية كاملة، لا يملك إصلاحها إلا عبر تغيير راديكالي، وتثوير التوتر في النفوس ليُصبح محرّكاً للبحث عن إعادة تأسيس "النقاء الخالص"، حيث يتم تحويل مشاعر العجز أو التدهور الحضاري إلى شرعية للعداء تجاه الآخر من خلال عقيدة "النقاء" باعتبارها آلية نفسية وثقافية تُنتج خطاباً تصعيدياً يبرر التحول من الانفصال إلى العنف اللغوي والمادي.

يستلزم هذا الخطاب الراديكالي القطبي بنية خطابية ولغوية دقيقة، وبلاغة عالية يمكن من خلالها شرعنة الإقصاء من خلال إعادة تعريف المجتمع الإسلامي باعتباره كياناً مستقلاً عن التأثيرات الخارجية، مما يُهدد لتحويل التوتر النفسي الداخلي عند المتلقي إلى صراع مع الآخر، سواء كان هذا الآخر داخلياً (داخل المجتمعات الإسلامية) أو خارجياً (الحضارات والثقافات الأخرى).

المطلب الثاني: عقيدة الاستعلاء والعزلة الشعورية

يقول سيد قطب: "وعشت - في ظلال القرآن - أنظر من علو إلى الجاهلية التي تموج في الأرض، وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة.. أنظر إلى تعجب أهل هذه الجاهلية بما لديهم من معرفة الأطفال، وتصورات الأطفال، واهتمامات الأطفال.. كما ينظر الكبير إلى عبث الأطفال، ومحاولات الأطفال. ولثغة الأطفال.. وأعجب.. ما بال هذا الناس؟! ما بالهم يرتكسون في الحمأة الوبيئة، ولا يسمعون النداء العلوي الجليل. النداء الذي يرفع العمر ويباركه ويزكيه؟".

هذه صورة ذهنية واضحة، تقوم على فصل حاد بين "أهل القرآن" و"أهل الجاهلية"، بعقيدة استعلائية تضع معتقدها في موقع المتسامي، بينما ترمي غير المعتقد لهذه العقيدة إلى هامشية الحياة وصغارها. عبارته "أنظر من علو إلى الجاهلية" تكريس لموقف ذهني قائم على القطيعة الشعورية الكاملة مع المجتمع، وهي فكرة مركزية في الخطاب القطبي تحول التفسير إلى أداة لتعميق الشرخ بين "الفئة الناجية" و"المجتمع الجاهلي".

وأسلوب الافتتاح في الخطاب لا يترك للقارئ فرصة للتدرج أو التساؤل، بل يفرض عليه مباشرة رؤية مشحونة بالرفض الكلي، وبحمل على يقين مطلق يُريح القارئ من أي تساؤل داخلي. إنه خطاب يؤسس لنفسه سلطة تأويلية فوق جميع القراءات الأخرى، فهو لا ينشغل بتقديم اجتهاد علمي متدرج، بل يباشر بموقف عدائي ضد المجتمع، مما يمنع أي مساحة للنقاش أو النقد الداخلي، من خلال "التفسير التعبوي".

رغم أن قطب لا يصرح في هذا المقطع مباشرة بتكفير المجتمع، إلا أن بنية خطابه توحى به بوضوح، وذلك من خلال استخدام مصطلحات مثل "الجاهلية"، و"هجر طريق الحق"، و"اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة"، مما يوحي بأن هؤلاء لا يدينون بالإسلام الحقيقي. هذا الأسلوب هو نموذج لما يمكن تسميته بـ"التكفير غير المعلن"، يتم من خلاله الدفع بالقارئ إلى نتيجة حتمية دون التصريح بها، مما يتيح مساحة للإنكار الظاهري بينما تظل الفكرة مغروسة في الذهن.

1. التلاعب بالإحالات الشعورية

في هذا المقطع، يحاول قطب خلق إحساس بالغرابة لدى القارئ تجاه مجتمعه، فيشعر القارئ بأنه يعيش في محيط "جاهلي" يحتاج إلى الانسلاخ عنه والتموقع في "الصف المؤمن"، مما يؤدي إلى إنتاج قطيعة نفسية حادة بين الفرد وبيئته. هذه الاستراتيجية اللغوية هي واحدة من أبرز وسائل الخطاب الراديكالي التي تعتمد على تحويل النص من وسيلة فهم إلى أداة استقطاب وإقصاء.

2. التأصيل الشعوري للعداء

لا يتوقف قطب عند استعلاء فكري مجرد، بل يدفع القارئ إلى تبني موقف شعوري عدائي تجاه المجتمع، حيث يجعله ينظر إلى "تعجب أهل الجاهلية" بازدراء، وهي لغة تحريضية تجعل التفاعل مع المجتمع نوعاً من الخيانة للعقيدة. وهذا ما يشكل خطراً كبيراً، لأن التطرف يبدأ بتحويل الأفكار إلى مشاعر، ثم بالمشاعر إلى مواقف، ثم بالمواقف إلى أفعال، مما يجعل هذا الخطاب نواة لاستقطاب المتطرفين.

يقول سيد قطب: "كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية، فهو قد انفصل نهائياً من بيئته الجاهلية واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية. وحتى ولو كان يأخذ من بعض المشاركين ويعطي عالم التجارة والتعامل اليومي، فالعزلة الشعورية شيء والتعامل اليومي شيء آخر"¹.

1 قطب، معالم في الطريق، ص 20.

يعكس هذا النص عقيدة الاستعلاء كفرع عن عقيدة النقاء، ويثبت بُعدًا نفسيًا عميقًا لدى منظري الخطاب الراديكالي، يتمثل في اعتقاد وجوب "العزلة الشعورية"، وذلك باعتبارها ضرورة شرعية لإعادة تشكيل الهوية الفردية والجماعية، بمعنى أنه يجب على التابع الانفصال التام عن محيطه ومجتمعه عاطفيًا ووجدانيًا، ولا بأس في استمرارية التعامل المادي معه، ولكن بشرط استبطان الشعور بالاستعلاء الإيماني والاعتراب عن العالم "الجاهلي"، أي: "المخالطة مع التميز، والأخذ مع الترفع، والصدع بالحق في مودة، والاستعلاء بالإيمان في تواضع..¹ مما يؤدي إلى تعزيز الهوية الانتمائية داخل الجماعة الإسلامية وحدها. هذا يعني إعادة تعريف العلاقات الاجتماعية وفق رؤية صارمة، تعتبر كل الروابط خارج الجماعة غير مشروعة شعوريًا، مما يخلق حالة من الانغلاق الفكري والعاطفي، ويدفع الأفراد إلى تبني رؤية أحادية تُقصي الآخر وتختزل العالم في ثنائية "الإسلام مقابل الجاهلية".

على المستوى النفسي، تُظهر هذه العزلة الشعورية آليات دفاعية تُوظف لحماية الذات من أي تأثير خارجي يُهدد "نقاء" العقيدة. غير أن هذا الانفصال يخلق توترًا داخليًا للفرد، حيث يعيش تناقضًا بين التفاعل المادي مع محيطه والانفصال العاطفي عنه. من الناحية الاجتماعية، يؤدي هذا الطرح إلى تآكل البنية التقليدية للعلاقات الإنسانية، واستبدالها بانتماء ضيق يرتكز على الرؤية الأيديولوجية للجماعة. هذا النمط من الخطاب

1 قطب، معالم في الطريق، ص 176.

يُظهر قوة حجاجية مغلفة بنصوص دينية تُضفي على العزلة طابعاً شرعياً، لكنه في الواقع يضعف قدرة الفرد على بناء علاقات إنسانية متوازنة، ويُكرّس الانقسام داخل المجتمعات، مما يجعل العزلة الشعورية إحدى أدوات الهيمنة الفكرية للجماعات الراديكالية.

المطلب الثالث: الانقلاب والحلول الحادة

يقول أبو الأعلى المودودي: "الإسلام ليس نحلة كالنحل الرائجة، والمسلمون ليسوا أمة كأمم العالم، بل إن الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره ويأتي بنيانه من القواعد، ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العلمي"¹.

هذه الجمل القليلة تعبر عن رؤية أبي الأعلى المودودي، التي تقوم على تحويل الإسلام من رسالة شاملة للإنسانية، إلى مشروع سياسي ثوري خاص وفق رؤية تعكس من خلال وصف الإسلام بالفكرة الانقلابية سعياً إلى إخضاع الدين للقولبة السياسية الثورية، وإحالاته إلى طاقة صراع ومفاصلة، فالخطورة هنا تكمن في أن هذا التوصيف يجعل الدين أداة للصراع، وهو ما يناقض جوهر الدين عمومًا، الذي يمنحنا "قدرة على أن نرى الآخر كرؤيتنا لذواتنا، وأن نتعاطى مع شرعية وجودنا عبر ما نضفيه على الآخر من شرعية للوجود"²، فهل ما يقرره المودودي هو حقيقة الإسلام

1 المودودي، أبو الأعلى، الجهاد في الإسلام، ط 6، 1403هـ-1983م، ص 10.

2 شلايرماخر، فريدريك، عن الدين: خطابات لمحتقره من المثقفين (ترجمة: أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي)، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، 2017م.

وحقيقة المسلم، بحيث ينسجم ذلك مع طبيعة الرسالة الإسلامية في كليتها، أم أنها مجرد انحراف تأويلي يحوّل النصوص إلى أدوات أيديولوجية؟ هذا السؤال يفرض ملاحظة ما يلي:

خطاب المودودي ليس مجرد نص هدفه التعبئة، بل هو يمثل محاولة لإعادة تشكيل العلاقة بين النص والواقع. المودودي هنا يضع الإسلام في إطار "القطيعة"، قطيعة مع كل ما هو قائم، دون التمييز بين الجاهلية كمنظومة أخلاقية وفكرية وبين النظم الاجتماعية باعتبارها نتاجاً للتراكم التاريخي الإنساني. هذه القطيعة، بظاهرها الحاد، تحمل أبعاداً أعمق من مجرد الدعوة للهدم والبناء.

عندما يقول المودودي إن الإسلام يريد "هدم نظام العالم الاجتماعي بأسره"، فهو لا يتحدث عن الإصلاح التدريجي الذي يُعدّ جزءاً أساسياً من الفهم الإسلامي التاريخي، بل إنه ينطلق من عملية تأويلية مجردة ومطلقة، ومنطلق اجتزائي يقوم على عملية إعادة خلق كاملة. لكنه هنا يتجاهل أن الإسلام، كما هو في نصوصه ومقاصده، لا ينطلق من قاعدة "الهدم"، بل من قاعدة "التكميل"، بل فيه تجاهل لما عكسه النص القرآني المعصوم على مراحل من فلسفة بناء تراكمية، تتداخل فيها الأبعاد الروحية والاجتماعية والسياسية، فأى فرق إذن بين نتائج القيم الغربية الديمقراطية وبين مقتضيات قيم الشريعة؟¹

1 ينظر: ابن بيه، عبد الله، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، مركز الموطأ، أبوظبي، ط2، 2018، ص19.

فتح القرآن الكريم دائماً المجال للإصلاح اعتماداً على فهم الواقع، ولم يقدم الواقع ابتداء كعدو ينبغي القضاء عليه، وهذا يظهر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]، لكن المودودي هنا يعيد تعريف العلاقة بين الإسلام والعالم بوصفها علاقة صدامية، متجاهلاً فلسفة الإسلام القائمة على "التفاعل"، وأن الإسلام في عمقه ليس نظاماً مغلقاً، فهو يؤسس آليات للاندماج مع الواقع أيّاً كانت طبيعته وتركيبته، والواقع في نهاية الأمر هو الإنسان¹، كما أن النبي ﷺ عندما دخل مكة فاتحاً لم يهدم مؤسساتها القبلية أو الاقتصادية، بل أعاد صياغة علاقتها بالقيم الأخلاقية العليا.

تكمّن وراء نص المودودي إشكالية مركزية لاحظها البحث عند قطب، وهي أنه ينطلق من مفهوم الحاكمية باعتبارها إطاراً مطلقاً غير قابل للمساومة أو التدرج، وعليها تتأسس رؤيته للعالم من منظور ثنائي صارم: إما الإسلام وإما الجاهلية. وهي ثنائية تُفضي إلى حالة من العدمية الفكرية، واليأس أو بالأحرى التيئيس من الإصلاح، وهي رؤية تتناقض مع الفلسفة الإسلامية التي ترى في التجربة الإنسانية جزءاً من المشيئة الإلهية، فالنظم الاجتماعية ليست فقط منتجات بشرية معزولة، بل هي في كثير من الأحيان تعبير عن قيم ومبادئ يمكن أن تكون متوافقة مع الإسلام إذا أُحسن توجيهها.

1 ابن بيه، تنبيه المراجع، ص 47.

إذا كانت الحاكمة كما يرى المودودي، تعني أن الإسلام يجب أن يتحكم في كل تفاصيل الحياة سياسيًا، فإن هذا الفهم لا يترك مجالاً للتعددية أو الاجتهاد، والحال أن النصوص الإسلامية الكبرى لم تُغلق على تفسير واحد، بل تركت مساحة واسعة للتفاعل مع الزمان والمكان. بل إن التجربة السياسية الإسلامية نفسها والمتمثلة في تجربة الخلافة الراشدة لم تكن قائمة على نموذج جامد، بل على نماذج متعددة من التفاعل مع الواقع. فكيف يمكن للمودودي أن يتجاوز هذا الإرث لي طرح رؤية تصادمية تقوم على إلغاء كل ما سبق وإعادة بناء العالم من جديد؟

تستبطن لغة المودودي عنقاً رمزياً يقوم على ثلاثة محاور:

الاستحواذ المفهومي على معاني الإسلام وصفات الأمة المسلمة، وذلك ما يوقع المتلقي تحت سلطة هيمنة تأويلية نتيجة إعادة تعريف المفاهيم وصياغتها وفق الغاية التي يتغياها المودودي.

الاحتكار التأويلي، وهذا أيضاً صورة رمزية للعنف، فمثلاً تصوير الإسلام كفكرة انقلابية لا يتناسب مع طبيعة الإسلام كدين مصدره إلهي، فكيف يكون فكرة شأنها شأن الأفكار البشرية الأخرى، وهو بهذا يضع المتلقي أمام احتكار حقيقي يغلق معه مساحة الانفتاح على الغير التي يفرضها الإسلام نفسه، ويلغي أي تأويل آخر يعتمد منطق تعدد السياقات التاريخية والإنسانية وتغيرها.

الخطاب الإطلاقي: وفي ذلك غاية كامنة، تتمثل في تشويه الواقع لضمان استجابة المتلقي، ووضعه أمام خيار واحد وهو الانصياع، لهدم نظام

العالم الاجتماعي بأسره، وهذا لن يتوقف عند النظام، بل سيلغي الواقع كله ويضعه في موضع النقيض العدمي، وينزع الشرعية عن المؤسسات والهياكل القائمة، ويعيد تشكيل هذا الواقع في صورة فساد مطلق لا صلاح فيه ولا أمل في إصلاحه.

يتجلى مما سبق أن الخطاب الراديكالي في رؤيته لتفسير الدين والواقع، لا يكتفي بتأويل النصوص لإثبات رؤيته، وإنما يوظف نسقًا لغويًا وبلاغيًا تضمن استجابة المتلقي وتضعه في إطار نفسي مغلق يهيئه للانتقال من العزلة الشعورية إلى المواجهة، ومن الخطاب النقدي إلى العنف الذي لا يقتصر على الأفعال المادية، بل يبدأ في صورته الأولية عبر أدوات اللغة نفسها التي يُعاد تشكيلها لتكون وسيلة استقطاب وتبعيد.

إن العلاقة بين الخطاب الراديكالي والتطرف تتخذ صورة متلازمة عضوية، ذلك أن الخطاب يصبح أداة لبناء نفسية صدامية ترى العالم في ثنائية صارمة: "نحن مقابل الآخر"، مما يؤدي إلى تأسيس حالة من التوتر المستمر مع المحيط. وهذا التوتر يُترجم تدريجيًا إلى أشكال متباينة من العنف، تبدأ بالرفض الشعوري للمجتمع وتنتهي بتبرير العداء المادي والرمزي.

من هنا، يمكن للمبحث الثاني أن يتوسع في تحليل هذه العلاقة بين الراديكالية وإطار فكري وبين التطرف كمنتج سلوكي، متناولًا آليات تشكل العنف اللغوي كمرحلة وسطى تمهد لتحول الخطاب إلى أداة تحريض على العنف الفعلي. هذا الربط بين اللغة والسلوك يجعل من دراسة الخطاب الراديكالي مدخلًا لفهم جذور التطرف وتفكيكه منهجيًا.

المبحث الثاني: الخطاب الراديكالي والتطرف والعنف

المطلب الأول: تعريف التطرف

التطرف لغة

يحمل مفهوم "التطرف" في اللغة معاني دقيقة تُبرز طبيعته كحالة انحراف عن الاعتدال وابتعاد عن الوسطية. فكلمة "التطرف" مأخوذة من الجذر الثلاثي (ط-ر-ف)، وهو جذر يدلّ على الحدّ والحافة، أو بمعنى آخر، الغاية القصوى التي يصل إليها الشيء، متجاوزاً نقطة التوازن.

إنّ هذه الجذور اللغوية تُبرز بوضوح كيف أنّ التطرف يعكس حركة تتجاوز المعهود والمقبول، سواءً كان ذلك على مستوى الأفكار أو السلوكيات. فالطرف، كما أوضحته معاجم اللغة¹، يشير إلى نهاية الشيء وحافته، وهو ما يوحي بحالة الابتعاد عن الأصل أو المركز. وعندما يُقال "تطرفت الشمس"، فإنّ ذلك يعني أنها دنت من الغروب، وهو انتقالها إلى آخر موقع في دورتها اليومية، مما يؤكد أنّ التطرف في جوهره حركة تتجاوز الوضع الطبيعي نحو الحافة أو النهاية، وهو ما يتطابق مع في تاج العروس من كون التطرف هو عدم الثبات في الأمر، والابتعاد عن الوسطية، والخروج عن المألوف، ومجاوزة الحد، والبعد عما عليه الجماعة².

1 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 146/8.

2 ينظر: الزبيدي، تاج العروس، 179/24.

من هنا، فإنّ مفهوم التطرف لا يُعبّر فقط عن حالة لغوية، بل ينقل رسالة جوهرية حول خطورة الانحياز المفرط إلى أحد الجانبين على حساب التوازن والاعتدال. إنّ حركة التطرف تفتح الباب أمام الاختلال، لأنها تفصل الإنسان عن المسار الذي يضمن السلامة والاستقرار.

التطرف اصطلاحاً

يظل مفهوم "التطرف" في الاصطلاح متماسكاً مع جذوره اللغوية والمعجمية، ولكنه يأخذ أبعاداً أكثر دقة وخصوصية ترتبط بالسياقات الفكرية والاجتماعية. فالتطرف في الاصطلاح يشير إلى حالة من الغلو المفرط والمتجاوز للحدود الطبيعية أو المقبولة في العقيدة، أو المذهب، أو أي فكرة، أو موقف. ويُعبّر هذا التطرف عن اتجاه فكري أو سلوكي يتسم بالجمود والمبالغة، بحيث ينطلق من تصورات ومناهج صارمة تُقصي كل ما يخالفها¹.

ويمتد هذا المعنى ليشمل أي فكر أو ممارسة تتبناها جهة معينة، سواء كان ذلك فرداً أو جماعة أو مؤسسة، تسير على نهج متطرف يتسم بالتعصب لرؤيتها الخاصة، ورفض التعددية أو الاختلاف. ويتمظهر التطرف كمنهجية متكاملة تبدأ من التصورات، ثم تمتد إلى التطبيق والأسلوب والطريقة، بحيث يُنتج نسقاً فكرياً أو عملياً مغلقاً ينفي أي مرونة أو اعتدال، يتسم بالتشدد والخروج عن الاعتدال، والبعد عن المألوف، وتجاوز المعايير الفكرية

1 ينظر: الفوزان، عبد الله حمود، «أثر الخطاب المتطرف في استقطاب الشباب والتأثير عليهم، دراسة في النسق الأسلوبي واستراتيجيات الإقناع»، مجلة كلية دارالعلوم، ع 148، 2024، ص 896.

والسلوكية والقيم الأخلاقية التي ارتضاها المجتمع¹؛ أي: إن هذا النسق يبني معتقدات وأفكارًا تتجاوز المتفق أو المتعارف عليه سياسيًا واجتماعيًا ودينيًا داخل الدول والمجتمعات.²

وعليه، فإن التطرف منظومة متكاملة تتجسد في الفكر والسلوك، وتشمل تصورات متشددة تُطبَّق بمنهجيات جامدة، تُنتج حالة من الإقصاء للآخر في الفكر والممارسة، بمعنى أن المتطرفين يرفضون أي تسوية أو حل وسط مع الآخرين الذين لا يشاركونهم في آرائهم.³

بين التطرف والغلو

يمكن ملاحظة وجود تلازم دلالي بين مفهوم "التطرف" ومفهوم "الغلو"، إلا أن هناك فارقًا دقيقًا بينهما يجعل لكل منهما نطاقًا خاصًا⁴. فالتطرف، كما يظهر من جذوره اللغوية، يشير إلى الميل نحو أحد الطرفين، سواء كان ذلك الطرف الأدنى أو الأقصى، مما يعكس انحرافًا عن الوسطية والتوازن، دون أن يحمل بالضرورة عنصر التشدد المفرط.

1 ينظر: عبد الستار، ليلي، «تنمية التفكير السليم لدى الشباب الجامعي لمواجهة التطرف»، مجلة دراسات تربوية، رابطة التربية الحديثة، القاهرة، مج 7، 92/43.

2 ينظر: الطراونة، أنس، ظاهرة التطرف والإرهاب ما بين الفكر والعقل، القاهرة، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، <http://democraticacde/?p=24980>، (تاريخ الزيارة: 2024/06/12).

3 ينظر: سراج الدين، إسماعيل، التحدي: رؤية ثقافية لمجابهة التطرف والعنف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015، ص 91.

4 ينظر: الفوزان، أثر الخطاب المتطرف، ص 898.

أما الغلو، فهو مفهوم أكثر تخصيصًا وتشددًا؛ إذ هو "المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحد"¹، يعني الاندفاع نحو أقصى درجات التمسك بالشيء والتعصب له، بما يشمل كل ما يستلزمه ذلك من ممارسات أو اعتقادات. والغلو، على عكس التطرف، لا يترك مجالًا للميل نحو الطرف الأدنى، بل يركز على المبالغة في التشدد والجمود في المواقف، مما يجعل الغلو مصحوبًا دائمًا بنوع من الإصرار على التشدد الذي لا يقبل التراجع أو التخفيف.

إن التطرف يتميز بكونه أوسع نطاقًا وأكثر تنوعًا في مظاهره؛ فهو يشمل أي حركة نحو الأطراف، سواء كانت إلى أقصى حدود التشدد أو إلى حدود التفريط. بينما الغلو يظل مقصورًا على حالة واحدة من هذه الحالات، وهي الاندفاع المفرط نحو الطرف الأكثر صلابة وتعنتًا.

وبهذا الفهم، يمكن القول: إن كل غلو هو تطرف، ولكن ليس كل تطرف يُعدّ غلوًا، لأن التطرف قد يكون في الاتجاه الآخر أيضًا، أي: نحو التفريط أو الإهمال، وهو ما يجعل التطرف أكثر شمولية في توصيفه للمواقف والاصطفافات والانحرافات.

المطلب الثاني: الراديكالية والتطرف

تمثل العلاقة بين الراديكالية والتطرف تمثيلًا متداخلة تشبه العلاقة بين الجذر والفرع، فيمكن أن تكون الراديكالية أرضًا خصبة ينبت فيها

1 ينظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 1390 هـ، 87/13.

التطرف إذا توفرت الظروف الملائمة. لفهم هذه العلاقة بوضوح، لا بد أن ننطلق من استحضار تعريف الراديكالية باعتبارها موقفًا فكريًا يسعى إلى العودة إلى الجذور والأسس الأولى، ومنح الأولوية للمبادئ المطلقة فوق التكيفات الواقعية. هذا الطموح الجذري وإن بدا للوهلة الأولى مشروعًا فكريًا نقديًا، إلا أنه يحمل في طياته استعدادًا للانغلاق إذا ما تبنى قراءة جامدة تُقصي التنوع وتُعلي من سلطة اليقين المطلق.

إن تنوع دلالات مصطلح "الراديكالية" يجعله محورًا للنقاش عند الربط بينه وبين مفهوم "التطرف"، لا سيما في سياق التطرف المتسم بالعنف. ينبع هذا التباين في فهم المصطلح من قدرته على التكيف مع السياقات المختلفة التي يُستخدم فيها. فعلى المستوى السياسي والاجتماعي، قد يُشير إلى توجهات أو أفراد يسعون إلى إحداث تغييرات عميقة وجذرية في البنية السائدة.

هذا التعدد في دلالات مصطلح "الراديكالية" يؤكد ضرورة التمييز بين سياقات استخدامه، حيث يتطلب كل سياق مقارنة محددة تضمن وضوح المفهوم وتجنب الخلط بين أبعاده المختلفة. يُعد هذا التحديد أمرًا أساسيًا لفهم طبيعة الظاهرة، مما يتيح تصميم آليات فعّالة للتعامل معها، سواء من خلال الوقاية التي تستهدف جذور التطرف الفكري، أو المواجهة التي تُعالج مظاهره العنيفة¹.

1 ينظر: الجراي، من أجل استراتيجية عربية، ص 10.

أما في سياق التصدي للتطرف العنيف، فإن "الراديكالية" تُفهم غالبًا كعملية يتحول خلالها الأفراد أو الجماعات إلى تبني أفكار متطرفة تنتهي بتبرير العنف أو اللجوء إليه كوسيلة لتحقيق غايات محددة. يتجلى هنا الفرق الجوهرى بين مجرد تبني أفكار جذرية وبين الممارسات العنيفة التي قد تترتب على تلك الأفكار¹.

من جهة أخرى، التطرف هو المآل الطبيعي للراديكالية حينما تُدفع إلى أقصاها. فالراديكالية التي تبحث عن تغيير جذري قد تنحرف تحت ضغط العقائد أو الأيديولوجيات²، لتصبح أداة صراع تتجه نحو فرض التغيير بالقوة. وهنا يكمن الخطر: فالتطرف ليس مرحلة منفصلة، بل هو راديكالية مطلقة، تجاوزت حدود الفكر إلى التطبيق المادي الذي لا يعترف بالمخالف، ولا يرى في التنوع إلا تهديدًا لثوابته.

لتعزيز هذا الطرح، يمكن استدعاء نماذج تاريخية ومعاصرة تُظهر كيف تتحول الراديكالية إلى تطرف. فعلى سبيل المثال، الحركات التي ترفع شعارات العودة إلى الأصول الدينية بدأت غالبًا كراديكاليات فكرية تطرح تساؤلات حول واقع المجتمعات وأسباب تراجعها، لكنها انزلت إلى التطرف حين استبدلت أدوات الإقناع بأدوات الإكراه، وبدأت تعتبر نفسها الممثل الحصري للحق، مما أفرز أشكالًا متنوعة من العنف.

1 ينظر: عشور، الراديكالية والتطرف.

2 ينظر: الصوري، عادل، الراديكالية والتطرف.. قراءة في جذور العولمة العنيفة، شبكة النبأ المعلوماتية، 13 مارس (آذار) 2017، <https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/10212>، (تاريخ الزيارة: 2024/06/18).

لكن، هل يعني هذا أن الراديكالية دائماً تُنتج تطرفاً؟ الجواب لا. فالراديكالية قد تكون حالة فكرية إيجابية إذا التزمت بقيم الحوار والاعتراف بالآخر، والتزمت النظام العام واختيارات المجتمع. ومع ذلك، تظل هذه الحالة استثناءً نادراً، لأن الراديكالية الدينية على وجه الخصوص تُبنى على منظومة من العقائد التي تمنحها يقيناً مطلقاً، مما يجعلها أكثر عرضة للانزلاق نحو التطرف.

لذلك، فإن وضوح السياق يساعد في تفادي التعميمات التي قد تُضعف قدرة الباحثين أو صانعي القرار على التعامل مع الجوانب المعقدة لهذه الظاهرة، ويُمهّد الطريق لوضع استراتيجيات شاملة تأخذ في الاعتبار التنوع في مراحل التكوين الفكري والعقائدي المؤدي إلى العنف.

إن مواجهة التطرف تتطلب وعياً عميقاً بالعلاقة الجدلية بينه وبين الراديكالية. ويجب أن نُدرك أن تطويق التطرف يبدأ من تفكيك البنية الفكرية والخطابية للراديكالية التي تغذي هذا التطرف. ولإقناع المتلقي بخطورة العلاقة بين الراديكالية والتطرف، يمكن تسليط الضوء على النتائج الواقعية لهذه الجدلية. التطرف لا يُلحق الضرر فقط بمن يُستهدف بالعنف، بل يمتد ليقوض المجتمعات بأكملها، مسبباً شروخاً في النسيج الاجتماعي، وتعطيلاً لآليات الحوار، وتصعيداً للصراعات الداخلية والخارجية. ومن هنا، فإن أي محاولة لفهم التطرف بمعزل عن الراديكالية ستظل قاصرة عن معالجة جذوره الحقيقية.

المطلب الثالث: العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي

الفرع الأول: الغموض والتضمين في لغة الخطاب الراديكالي

يرتبط الخطاب الراديكالي بالعنف اللغوي ضمن بنية منهجية تعمل على إعادة تشكيل التصورات الجماعية، وتقوم بتحويل المعاني وتوظيفها لصناعة واقع فكري ونفسي يُبرر الصدام والإقصاء. وهذا ناشئ طبعاً عن طبيعة الخطاب الراديكالي غير العابرة أو المحايدة، فهو خطاب مصمم لإحداث تأثير عميق في بنية الوعي الجمعي، وينطلق من رؤية مغلقة للعالم، ترتكز على ثنائية "نحن" و"هم"، وتستحضر الآخر كعنصر تهديد دائم يجب مواجهته وإقصاؤه.

وفي هذا السياق، تتجلى اللغة أداة مركزية، لكنها لا تُستخدم بوظيفتها الأصلية كوسيلة للتواصل أو البناء، بل تتحول إلى أداة استراتيجية لإعادة تعريف القيم والمفاهيم بما يخدم أهداف الراديكالية. فاللغة تُفقد حياديتها وتصبح وسيلة لصناعة "الآخر العدائي"، والتحريض الرمزي لإعادة تشكيل الإدراك الجمعي تجاهه. هذا التحريض لا يكتفي بالتنظير، بل ينفذ إلى مستوى التعبئة، مما يجعل العنف اللغوي أساساً للتبرير الأخلاقي للعنف المادي.

هنا -وكما سيفصله المبحث الثالث من هذا الفصل- يبرز التلازم بين الخطاب الراديكالي والعنف اللغوي في صناعة الهيمنة الرمزية. فالراديكالية لا تكتفي بطرح أفكار صدامية، بل تسعى لفرض هيمنتها على فضاء الخطاب نفسه، وتُغَيِّب أي روايات بديلة، وهي هيمنة تُمارَس عبر أنماط لغوية تُعزز الاستقطاب وتُقصي كل محاولات الوساطة أو الحوار.

إن هذا التوظيف المتعمد للغة يجعلها منصة لتهيئة الفضاء الاجتماعي للعنف، حيث يتحول العنف الرمزي إلى مرحلة تمهيدية للعنف المادي. فاللغة الراديكالية تحمل في بنيتها تحريضاً مقنناً، يتغلغل في الوعي الجمعي ليصبح العنف نفسه خياراً مقبولاً أو حتى واجباً شرعياً في أعين أتباع هذا الخطاب.

يعتمد الخطاب الراديكالي على الغموض والتضمين بوصفهما أدوات استراتيجية لتكريس هيمنته وإعادة صياغة المفاهيم وفقاً لأهدافه. غير أن هذه الأدوات في سياق الخطاب الراديكالي تتجاوز غايات التواصل والإقناع التقليدي إلى بناء منظومة رمزية تبرر العنف، سواء كان لغوياً أو مادياً. فلا يظهر العنف اللغوي في هذا الخطاب كفعل مباشر أو صريح، بل يتغلغل في النصوص والعبارات ضمن سياقات محسوبة، تُحكم صياغتها بحيث تتيح المجال للتأويل الذي يخدم غايات التحريض والتعبئة.

يتجلى الغموض هنا كأداة لتوسيع دائرة التأثير، إذ يُخَفَّف من حدة التصريح المباشر دون أن يفقد الرسالة مضمونها العدائي. هذا الغموض ليس عشوائياً، بل مقصود بدقة ليُبقى الباب مفتوحاً أمام المتلقي لتفسير الرسالة وفق تصوره الخاص أوظروفه الاجتماعية والنفسية. أما التضمين، فيسمح للمرسل بتحميل اللغة معاني خفية تحمل بعداً تصعيدياً دون الدخول في مواجهة صريحة، مما يعزز من قدرة الخطاب على الوصول إلى جمهور متنوع واستقطاب شرائح مختلفة.

تعمل هذه الآليات على تطهير العنف اللغوي ضمن بنية خطابية تُعيد تشكيل إدراك المتلقي للواقع. فالخطاب الراديكالي يوظف هذه البنية لخلق حالة من "الاستنفار الرمزي"، ويجعل من اللغة نفسها سلاحًا يُمهّد الطريق أمام العنف المادي. السياق الذي يُلقى فيه الخطاب يزيد من تعقيد العلاقة بين العنف اللغوي والراديكالية؛ ففي بيئات مشحونة بالتوتر، يغدو الغموض وسيلة لتحريض مكثف يستند إلى التضمين بدل التصريح.

إن العلاقة بين الخطاب الراديكالي والعنف اللغوي علاقة تأسيس عميقة. الخطاب لا يكتفي باستخدام العنف اللغوي كأداة، بل يُسخره كمنهجية لإعادة تعريف الآخر، وتجريده من إنسانيته، وتبرير كل أشكال العدوان ضده. بهذا، يُحوّل الخطاب الراديكالي الغموض والتضمين من أدوات لغوية إلى ركائز بنيوية تُرسخ للعنف وتمنحه غطاءً شرعيًا في أذهان متلقيه.

الفرع الثاني: البناء الثلاثي للعنف اللغوي من خلال أفعال الكلام

يقرر الباحثون اللغويون أن كل عملية تخاطبية هي "فعالية يسعى من خلالها المتكلم إلى جعل المخاطب يتصرف على نحو محدد، أي: الدفع به إلى تثبيت أو تعديل أو تبديل معتقد المتلقي قصد جعله يأتي بفعل ما أو يمسك عنه"¹. ويمكن القول: إن الخطاب الراديكالي يمثل نموذجًا تطبيقيًا متكاملًا لهذا البعد، من خلال توظيف اللغة بوصفها أداة بناء وإعادة تشكيل

1 ينظر: الباهي، حسان، فلسفة الفعل: اقتران العقل النظري بالعقل العملي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2004م ص 8.

إدراك المتلقي، مستفيداً من نظرية أفعال الكلام كما وضعها أوستن¹، وهو ما يمكن معه أن نقرر باطمئنان مقولة عبد الرحمن بدوي التي تفيد أن "اللغة أسلوب عمل وليست توثيق فكر"².

إن الخطاب الراديكالي لا يتوقف عند كونه مجموعة من النصوص الموجهة، بل يتحرك ضمن منظومة ثلاثية تُمكنه من إنتاج معانٍ تُرسّخ العنف، سواء كان لغوياً أو مادياً، عبر مراحل القول والإنجاز والتأثير.

فعل القول: وهو الفعل الذي يضع الألفاظ والجمل منطوقة أو مكتوبة ضمن نسق معنوي ظاهر خاضع للقواعد اللغوية، أي: هو البنية السطحية التي يختار الخطاب الراديكالي من خلالها ألفاظه وصياغاته بعناية. الكلمات في هذا السياق تُصاغ لتُظهر تماسكاً ظاهرياً يخفي في عمقه رسالة صدامية. يستخدم الخطاب ثنائيات متعمدة مثل "نحن وهم"، أو "المؤمن والكافر"، لزرع الانقسام وتصوير الآخر ككيان معادٍ، مما يمهد الطريق نفسياً لتقبل الإقصاء.

فعل الإنجاز يتجاوز مجرد التعبير عن الأفكار إلى تنفيذها لغوياً. الخطاب الراديكالي، بمجرد تلفظه بعبارات معينة، يُنجز أفعالاً تُغير في الواقع الإدراكي لمتلقيه. على سبيل المثال، عندما يصرح قائله بأن "الآخر خطر يهدد القيم والمجتمع"، فإنه لا يُعلن عن فكرة فقط، بل يُنجز فعلاً تحريضياً يُجرد الآخر

1 ينظر: أوستن، جون ل.، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام (ترجمة: عبد القادر قيني)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991.

2 ينظر: بدوي، عبد الرحمن، «اللغة والمنطق في الدراسات الحالية»، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج 2، ع 1، 1971، ص 69.

من إنسانيته، ويضعه في موضع التهديد المشروع استهدافه. في هذه المرحلة، تتحول اللغة إلى أداة تنفيذية تُمارس العنف الرمزي بشكل مباشر.

فعل التأثير هو الذروة التي يصل إليها الخطاب الراديكالي. هنا، يتحقق الهدف الحقيقي للخطاب: التأثير النفسي والسلوكي في المتلقي. من خلال تكرار الرسائل المبطنة، وتحميلها شحنات عاطفية مكثفة، يُعاد تشكيل تصور الجمهور للواقع، بحيث يصبح العنف، سواء كان لفظيًا أو ماديًا رد فعل مشروعًا، بل وربما واجبًا أخلاقيًا. هذا التأثير لا يتوقف عند حدود الإدراك، بل يمتد ليشكل الحافز لتحويل الأفكار إلى أفعال.

بهذا التكامل بين مستويات القول والإنجاز والتأثير، يُرسخ الخطاب الراديكالي العنف اللغوي كجزء لا يتجزأ من بنيته. إنه خطاب لا يهدف إلى نقل المعلومات أو التعبير عن مواقف، بل يسعى إلى بناء واقع جديد يُشرعن الصراع، ويبرر الصدام، ويُقصي كل محاولات الحوار أو التفاهم. إن هذه الاستراتيجية تجعل من العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي أكثر من مجرد مظهر عارض، بل هو جوهره الذي يقوم عليه ويمهد الطريق لكل أشكال العنف الأخرى، وذلك لا يمكن إدراكه إلا من خلال استحضار السياقات أثناء تحليل الأعمال الكلامية، ذلك أنه كما يقول جون ليونز: "يتوجب علينا في تحليل الأعمال الكلامية أن نحسب حسابًا لحقيقة أن الجمل تنطق ضمن سياقات معينة، وأن جزءًا من معنى نقش الكلام (المنطوق) يستمد من السياق الذي ينتج فيه، ويتضح هذا تمامًا في إشارة التعابير المؤشرة التي يشملها السياق"¹.

1 ينظر: ليونز، جون، اللغة والمعنى والسياق (ترجمة: عباس صادق الوهاب)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987، ص 200.

ولتوضيح ما سبق عملياً، يمكن أن ننظر في نص لسيد قطب يقول فيه: "اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، آدابهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وتفكيراً إسلامياً، هو كذلك من صنع الجاهلية"¹.

حين نقرأ كلام سيد قطب من خلال نظرية أفعال الكلام، ومن خلال ما قدمه البحث عن مفهوم العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي، يمكننا أن نلمح أن النص يحمل أبعاداً تتجاوز الإبلاغ عن الواقع أو التحليل الفكري، ليصبح أداة لغوية تُمارس العنف الرمزي عبر فرض رؤية أحادية وإقصائية، وهو ما يتبين من خلال ما يلي:

1. العنف اللغوي في الفعل التلفظي: إعادة صياغة المفاهيم

في قوله: "اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية..."

العنف في التوصيف اللغوي: خطاب قطب يعيد تعريف "الجاهلية"، وهو مصطلح ديني تقليدي، ليجعله وصفاً يشمل كل ما هو خارج عن رؤيته للإسلام. هذا التوسيع للمفهوم يُقصي التنوع الثقافي والفكري، ويختزل المجتمع في ثنائية حادة: الإسلام مقابل الجاهلية.

الإقصاء الرمزي: استخدام عبارات مثل "كل ما حولنا جاهلية" يُلغي أي إمكانية للاعتراف بشرعية أو صلاحية أي منظومة خارج منظوره الفكري،

1 قطب، معالم في الطريق، ص 6.

مما يُمارس عنفًا رمزيًا على التنوع الحضاري. هنا يظهر العنف اللغوي في توظيف المصطلحات لتهميش الآخر، حيث تصبح اللغة وسيلة لفرض الهيمنة الفكرية وتجريد المخالفين من شرعية وجودهم الثقافي والديني.

2. العنف اللغوي في الفعل الإنجازي: التوصيل الإيديولوجي

وفقًا لنظرية أفعال الكلام، يتمثل الفعل الإنجازي في الغاية التي يُراد تحقيقها من النص. في خطاب قطب:

إنجازية إقصائية: النص يُراد به إقناع القارئ بأن العالم من حوله في حالة "جهل مطلق"، ما يستوجب الانفصال عنه فكريًا وسلوكيًا. هذا يحمل في طياته دعوة ضمنية إلى القطيعة مع المجتمع، وهو أساس العنف الفكري.

تحفيز التوتر: الوصف بـ "الجاهلية" يُراد به خلق حالة من الاستياء والشعور بالاغتراب لدى القارئ تجاه بيئته، مما يضعه في مواجهة صدامية مع الواقع. هذا الصدام يُمهّد الطريق لشرعنة الخطوات الراديكالية. العنف اللغوي هنا يكمن في تحميل اللغة وظائف تحريضية، حيث تُستخدم لتعزيز شعور بالعداء تجاه المجتمع، وتصويره كعدو مشترك يُستوجب تغييره أو مواجهته.

3. العنف اللغوي في الفعل التأثيري: الأثر على المتلقي

يتجلى الفعل التأثيري في نص قطب من خلال الأثر الناتج على القارئ: تعزيز الاغتراب¹: النص يدفع القارئ إلى رؤية المجتمع ككيان معادٍ، مما يعزز الشعور بالعزلة والاغتراب، وهو أساس نفسي للفكر الراديكالي.

1 هذا مرتبط بالعقائد التي تناولها المبحث السابق.

- خلق أفضية للعنف المادي: عندما يُصور النص الواقع ك"أظلم" من جاهلية ما قبل الإسلام، فإن ذلك يبرر ضمناً الحاجة إلى تغييره بوسائل استثنائية، مما يُمهّد الطريق لتبرير العنف المادي.

إلغاء الحوار: العنف اللغوي في خطاب قطب يُغلق أبواب الحوار مع المختلف، حيث يُعرّف المخالفين على أنهم جزء من "الجاهلية" التي يجب مقاومتها.

4. اللغة أداة للعنف الرمزي

السياق والإقصاء: يحدد السياق معنى كلام قطب، ذلك أنه يُنتج في سياق تاريخي واجتماعي يهيمن عليه الصراع بين الإسلام والحادثة، مما يجعل من خطابه محاولة لتقديم تفسير جذري ومطلق للواقع يفضي على ممارسة عنف على التنوع ويُقصي أي سياق مخالف.

وظيفة اللغة: لغة قطب تؤدي أفعلاً لا مجرد نقل معاني. في خطاب قطب، اللغة تُستخدم كأداة لإعادة تشكيل الواقع، لكنها تفعل ذلك من خلال فرض تصورات عنيفة تُقصي وتهتمش المخالفين.

الإقناع بالعنف كضرورة: الجمع بين الإنجازية والتأثيرية في خطاب قطب يخلق حتمية للتغيير الجذري، مما يُشرعن استخدام العنف كوسيلة لتحقيق "الهدف الإسلامي".

المبحث الثالث:

التلازم بين الخطاب الراديكالي والعنف اللغوي

المطلب الأول: لماذا تحدي لغة الخطاب الراديكالي؟

حين يكون الدارس مدرّكاً لوزن أسئلة قلقلة ومقلقة من قبيل: لماذا تنجح اللغة الراديكالية؟ فإنه بذلك يكون قد دخل في عمق معركة استرجاع وتصحيح المفاهيم، واستنقاذ الأديان والإنسان والأوطان من أيدي المؤدّلجين، وإطلاق سراح العقول وإعادة برمّتها، وتخليصها من الشحنات والنزعات السلبية التي تسعى إلى الهيمنة على الأفراد والجماعات والمجتمعات والمؤسسات¹، وتتغى إعادة تشكيل الواقع من خلال منظومة خطابية محكمة، لا تخاطب العقل المجرد، وإنما تخاطب الدواخل النفسية، فتغرس في المتلقي بذور الشك والخوف والتوجس، حتى يصبح أسيراً لرؤية محدودة وأحادية لا يرى من خلالها إلا ما يمليه عليه هذا الخطاب.

من طبيعة الخطاب الراديكالي أنه يتسلل بين الشقوق والفراغات التي يحدثها الواقع بكل مكوناته وتركيباته وإكراهاته ومتغيراته، ومن ثم فهو يجد بيئة خصبة خاصة في أوقات الأزمات، وأزمة الانكسار الجماعي، وفي الفضاءات التي تهملها السلطة السياسية، أو تعجز عن ملئها المؤسسات الدينية والتعليمية، أو الثقافة المجتمعية المحصنة، فإذا ما تمكن من إيجاد موقع قدم في هذه الفضاءات لم يقف عند حد إثبات الوجود، ولا يكتفي

1 ينظر: أحمد، عالم، «ثنائية اللغة والأيدولوجيا في ترجمة رواية الأئمة»، مجلة الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري - تيزي وزو، مخبر الممارسات اللغوية، الجزائر، المجلد 10، ع 4، ديسمبر 2019، ص51.

بمجرد تفسير الواقع، بل إنه يستغل هذا الواقع لإعادة خلقه من جديد وفق رؤيته ومنطقه وفكره، بخطاب مدروس، يستهدف الشعور بالمظلومية، ليصنع سرديات مأزومة حول هذا الواقع، وبناء قناعة لدى المتلقي بضرورة تغييره جذرياً دون هواده أو ببطء، ودون تفكير في النتائج والمآلات، مع حرص شديد على "أدلجة التاريخ" بإدخال بعض الحوادث التاريخية "التي تصنف ضمن فصول تاريخ البشرية بمآسيها وإنجازاتها ضمن مفاهيم العقيدة، واعتبارها جزءاً من الأيديولوجيا التي تتكون منها العقيدة، واعتبار كل رؤية أخرى خارج سياقها أنها خارجة عن العقيدة والإيمان الصحيح"¹.

وإذا كان السؤال السابق أي: "لماذا تنجح اللغة الراديكالية؟" سؤالاً مهماً، فإن هناك سؤالاً آخر يوازيه وربما يفوقه في الأهمية، وهو سؤال: "لماذا يفشل خطاب الاعتدال في منافسته؟ هنا نجد أن للراديكالية -التي تعني البحث- قدرةً على إتقان صناعة الصراعات عاطفية؛ وإثارة الخوف، وتأجيج الغضب، وزرع بذور الكراهية، في الوقت الذي يعجز فيه خطاب الاعتدال والوسطية عن الوعي بهذه المشاعر، أو يُقَصِّرُ في استيعابها وتحويلها إلى طاقة بناءة. إنه صراع بين خطابين: خطابٌ يسعى إلى التنازع على البقاء، وخطابٌ يسعى إلى التعاون عليه²، وتزداد الخطورة حين ترتبط الأيديولوجيا³ بالدين، لأن "أخطر

1 ينظر: البلوشي، صالح عبد الله، الإسلام السياسي وصناعة الخطاب الراديكالي، الانتشار العربي، بيروت، 2018م، ص58.

2 مقتبس من كلام الشيخ عبد الله بن بيه في الملتقى الأول لمنتدى أبوظبي للسلم، 9 مارس 2014، أبوظبي، منتدى أبوظبي للسلم، ص15.

3 احتاج البحث إلى استثمار مصطلح «الأيديولوجيا» بحسب تعريف قاموس كامبريدج الذي يعرفها بأنها: «نظرية أو مجموعة من المعتقدات، تكون خاصة بفئة معينة من الناس أو ربما بشعوب بكاملها أحياناً، وربما يقوم عليها نظام سياسي معين أو حزب أو منظمة».

https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/ideology تاريخ الزيارة: 2024/04/12.

ما في الأيديولوجيات الدينية هي تحويل الصراعات الأرضية إلى صراعات دينية، كي تدرج العدد الأكبر من الناس في صراعاتها"¹، وبناء على ذلك يعمل الخطاب الراديكالي غالباً في دائرة خطاب العدل، والحق، والحرية، ويستنجد بصناعة أيديولوجيا مضادة للنظم والقيم (للأيديولوجيا)² السائدة في الواقع من أجل تحييدها بالمفهوم العسكري، أي إخراجها من ساحة الصراع وهدمها كلياً، هذه الأيديولوجيا المصنوعة تقوم على أساس أن الإنسان الذي لا تشبع النظم والقيم القائمة والحاكمة حاجياته، ولا تحقق أهدافه، ولا تعطيه تفسيراً أو تبريراً لظروفه وواقعه، فإنه يكون ساخطاً على الحاضر وخائفاً من المستقبل، ولذلك فهو "يتجه إلى الأيديولوجيات المنبثقة أو التي تستعيد نشاطها، والتي يرى فيها صورة لحياة أفضل"³.

1 برقاي، أحمد نسيم، الدين والأيديولوجيا، موقع الزراع، Les Semeurs، (تاريخ الزيارة: 2024/05/02)

<https://www.lesemeurs.com/Lecture-zen-acv.aspx?ID=2284>.

2 وضع الباحث الأيديولوجيا بين قوسين في سياق الكلام عن النظم والقيم القائمة، بناء على استحسان لمعاني وردت في مقال للباحثة علا عزمي الشربيني تقول فيه: «والأيديولوجية في بعض المعاني تنبع من الماضي وتحن إليه، وفي البعض الآخر تعكس الحاضر والأمر الواقع، وفي معنى ثالث تبشر بالمستقبل والمثل الأعلى، وفي معنى رابع تربط الماضي بالحاضر بالمستقبل، فيتحول الماضي إلى المستقبل أو العصر الذهبي أداة لتغيير الحاضر، وهكذا دواليك. والأيديولوجية لها فعالية حسب رأي ما: لأنها تعزل الجماهير عن الواقع، وهي لها فعالية حسب رأي آخر: لأنها تُبَسِّطُ لهم الواقع وتفهمهم إياه. لكل هذا فالأيديولوجية تعني كل شيء وعكسه، وبوسع كلمة «أيديولوجية» أن تؤدي معاني مختلفة حسب منظور المتكلم». القول خطاباً أيديولوجياً، مجلة فكر وإبداع، رابطة الأدب الحديث، مج 126، ص 233.

3 عبید، مالک، ومحمد محمود، الأيديولوجيا السياسية: دراسات في الأيديولوجيات السياسية المعاصرة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، بنغازي، 1425هـ، ص 66.

إن خطورة الخطاب الراديكالي لا تتحدد في محتواه فقط، بل إن اللغة التي يعتمد عليها تتجاوز الكلمات والألفاظ والجمل إلى 'إطار فكري وعقدي' يعيد تشكيل الهوية، يضخم الأنا في نفس المتلقي، ويجعله يشعر بأنه جزء من مشروع كبير لتغيير الواقع جذريًا، يمتلك إجابات قطعية لكل الأسئلة، وهذا طبعًا متعلق بالشمولية التي تدعّمها الأيديولوجيات¹، مما يحتاج معه إلى التوسل باللغة أداة للتجنيد والتعبئة لنشر نظرة أحادية ذات نسق فكري مغلق، يغذي العقل بمجموعة من المعتقدات والمفاهيم التي تعلن الحرب على فكرة لا تشبهها، ويترتب على ذلك إنتاج نسخ متشابهة، من البشر، وجمع الجمهور على المبادئ التي تقرّها الأيديولوجيا مهما كانت نتائجها، واعتقاد أن ذلك هو الحق².

لهذا، فلا سبيل إلى مواجهة الخطاب الراديكالي بالخطابات العاطفية الانفعالية، أو بالتهوين من أدواته ووصفه بأوصاف تصغيرية كالرجعية والظلامية، وإنما المواجهة تكون بتفكيك البنية اللغوية ذاتها لهذا الخطاب، ومن خلال تكثيف الجهود المتكاملة لكشف آلياته، وفهم نقاط قوته التي يستقطب بها الجماهير.

1 طه، المتوكل، بين الدين والأيديولوجيا، (تاريخ الزيارة: 2024/05/04). <https://www.maannews.net/articles/991987.html>

2 ينظر: سالم، عواد محمود عواد، «مقدمة في فلسفة الأيديولوجيا ودعوى تطبيقها في العقائد»، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمهور، المجلد 5، العدد 3، 2018، ص 39.

المطلب الثاني: من ملامح مقاصد الخطاب الراديكالي من توظيف العنف اللغوي

استنادًا إلى ما تم عرضه في الفصل السابق من تعريف للعنف اللغوي والخطاب الراديكالي، يظهر أن العلاقة بينهما تتجاوز المستوى الوصفي إلى مستوى أكثر عمقًا يُبرز التداخل البنيوي والوظيفي بين المفهومين، إذ اقتران العنف اللغوي بالخطاب الراديكالي، يجعل منه بنية تعبيرية تعمل على إعادة صياغة المفاهيم ضمن واقع جديد يكون من أهدافه:

تقويض شرعية الآخر: يتجلى دور العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي من خلال آلية إعادة صياغة المعاني، وتجريد الكلمات من سياقاتها الوضعية التقليدية وتُشحن بدلالات جديدة تهدف إلى خلق قطيعة حادة وجذرية مع الآخر. هذه العملية تندرج ضمن استراتيجية خطابية يمكن تسميتها -حسب رأي الباحث- بإعادة صياغة المفاهيم، وذلك بغاية إعادة بناء الواقع المفاهيمي بما يعزز أهداف الخطاب الراديكالي، والأمثلة في هذا السياق كثيرة لعل أبرزها مفاهيم مركزية مثل "الكفر" و"الإيمان"، و"الحق" و"الباطل"، و"دار الإسلام" و"دار الحرب"، وغيرها من المعاني التي يعزز استغلالها الانقسام داخل المجتمعات وتبرير المواقف العدائية، والتي تتسم بطابع المركزية والمحورية في خطاب الراديكالية والتطرف الذي يدمجها ضمن منظومات دلالية مغلقة تجعل الآخر خارج نطاق الشرعية الدينية، وذلك على اعتبار أنه "لا نجاة للعصبة المسلمة في كل أرض من أن يقع عليها العذاب إلا بأن تنفصل عقيدًا وشعوريًا ومنهج حياة، عن أهل

الجاهلية من قومها حتى يأذن الله لها بقيام دار إسلام تعتصم بها، وإلا أن تشعر شعورًا كاملاً بأنها هي الأمة المسلمة وأن ما حولها ومن حولها ممن لم يدخلوا فيما دخلت فيه؛ جاهلية وأهل جاهلية"¹.

إعادة صياغة المفاهيم المركزية: يُعاد توظيف المفاهيم داخل الخطاب الراديكالي بعيداً عن سياقاتها التقليدية، وذلك مثل "الجاهلية" و"الحاكمة" و"المفاصلة" و"الاستعلاء"، ويتم شحنها بدلالات تهدف إلى خلق حالة من القطيعة الرمزية مع الآخر على جميع مستويات التفاعل، سواء أكان الآخر فرداً، أم جماعة، أم نظاماً سياسياً، أم مجتمعاً بأكمله، وذلك لتحقيق غاية مفصلية في الفكر الراديكالي الذي يعتني به البحث، وهي "إعادة وجود الأمة المسلمة وبعثها لقيادة البشرية"²، إذ كما يقول سيد قطب: "لا بد من الإيمان ليملك الدعاة إلى الخير، الأمرون بالمعروف، الناهون عن المنكر، أن يمشوا في هذا الطريق الشاق، ويحتملوا تكاليفه وهم يواجهون طاغوت الشر في عنفوانه وجبروته، ويواجهون طاغوت الشهوة في عرامتها وشدها، ويواجهون هبوط الأرواح، وكلل العزائم، وثقله المطامع..."³، وهذا يعني إعادة صياغة للمفاهيم برؤية استعلائية، تستحضر الجاهلية وطاغوت الشر لا ليسم بهما المجتمعات غير المسلمة، بل لجعلها حكماً على المجتمعات المسلمة المعاصرة التي لا تدخل تحت عباءة رؤية العالم التي يؤسس لها. كما أن مفهوم الإيمان يتوسع ليحيل على المواجهة المطلقة، في الوقت الذي

1 قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط 30، 2001، 2122/4.

2 ينظر: جمال، أحمد، «الأصولية الجديدة والحداثة: معالم في الطريق» أنموذجاً، حوليات آداب عين شمس، جامعة عين شمس، كلية الآداب، مج 40، يناير - مارس 2012، ص 21.

3 قطب، في ظلال القرآن، 448/1.

يضيف على الاستعلاء بعداً رمزياً للجماعة من خلال زرع شعور داخلها بالفوقية على المجتمع الجاهلي أخلاقياً ودينياً وفكرياً، وبناء هوية مغلقة مرتكزة على التمايز.

إعادة تشكيل الهويات والحدود: يسهم العنف اللغوي في إعادة رسم المشهد الديني والاجتماعي والسياسي، من خلال تكريس حدود صارمة تفصل بين "نحن" و"هم"، وإقصاء الآخريناً من نطاق الشرعية، مما يؤدي إلى تعزيز حالة الصدام بين الهويات، مع ترسيخ شعور التفوق والطهرانية، والتمايز عن المجتمعات الجاهلية المتسمة بالجهل المطبق، والانحطاط الأخلاقي والعقلي، كما يرى ذلك سيد قطب في بعض أدبياته، وذلك من قبيل قوله: "والمسألة في حقيقتها هي مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام. وهذا ما ينبغي أن يكون واضحاً.. إن الناس ليسوا مسلمين - كما يدعون - وهم يحيون حياة الجاهلية. وإذا كان فهم من يحب أن يخدع نفسه أو يخدع الآخرين، فيعتقد أن الإسلام يمكن أن يستقيم مع هذه الجاهلية فله ذلك. ولكن انخداعه أو خداعه لا يغير من حقيقة الواقع شيئاً.. ليس هذا إسلاماً، وليس هؤلاء مسلمين. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد..."¹.

الحسم والمفاصلة: يقول سيد قطب: "ولا بد أن يصل الأمر إلى ذلك المستوى من الحسم والوضوح في نفوس العصابة المسلمة التي تعاني مواجهة الجاهلية الشاملة في هذه الفترة النكدة من حياة البشرية، فإنه

1 قطب، معالم في الطريق، ص 136.

بدون هذا الحسم وهذا الوضوح، تعجز طلائع البعث الإسلامي عن أداء واجبها في هذه الفترة الحرجة من تاريخ البشرية، وتتأرجح أمام المجتمع الجاهلي، وهي تحسبه مجتمعا مسلما، وتفقد تحديد أهدافها الحقيقية، بفقدانها لتحديد نقطة البدء من حيث تقف البشرية فعلا، لا من حيث تزعم!! والمسافة بعيدة بين الزعم والواقع، بعيدة جدا¹.

إن من بين ما يمكن قراءته من وراء ألفاظ هذا النقل هو محاولة فرض هيمنة رمزية على المتلقي، وذلك من خلال النفخ في حجم التهديدات وتضخيمها، والإيحاء بانتفاء الخيارات، ليجعل القارئ أمام تفسير وحيد ضمن هيمنة رمزية تُغلق الباب أمام أي نقد أو إعادة تقييم، خاصة مع ربط المتلقي مع صورة ميتافيزيقية متخيلة متمثلة في "الفترة الحرجة"، أي: كأنه يقول للقارئ: الوقت ينفذ، ونحن في مرحلة فاصلة من تاريخ البشرية، وهو واقع يبرر اللجوء إلى أية حلول جذرية ووسائل حادة لتغيير الواقع.

وإذا كان العنف اللغوي عنصرا أصيلا بنويًا ووظيفيًا في الخطاب الراديكالي، فإن هذه الأصالة تقتضي رصد بعض المرتكزات التي يركز عليها الخطاب الراديكالي في تحقيق ما سبق ذكره آنفاً، وهي بالضرورة مرتكزات تعمل على توجيه بنيته ودلالاته، وتحتاج إلى تحليل يحاول البحث تقديم صورة عنه من خلال المطالب اللاحقة.

1 قطب، في ظلال القرآن، 1945/4.

المطلب الثالث: بنية الخطاب الراديكالي: عنف البلاغة وبلاغة العنف

المقصود ببنية الخطاب الراديكالي، هو الهيكل اللغوي الذي يوظفه في بناء خطاب عنيف على المستويين الرمزي والفكري دون الحاجة إلى التعبير المادي المباشر. وتعتمد هذه البنية على صياغة اللغة في صورة أيديولوجية محددة، تقوم على إغلاق المفاهيم، وتفجير العنف الرمزي من خلالها، لصياغة حقائق من الواجب على القارئ المؤدلج أو المستلب أن يتلقاها باعتبارها يقينيات مطلقة، وغير قابلة للتأويل أو التفسير المخالف، أو الشك فيها، أو على الأقل مناقشتها، بمعنى أنه يعاد تشكيل وعي المتلقي ليكون مستعدًا إلى الانتقال من العنف اللغوي أو الفكري إلى القبول بمواقف وانفعالات وأفعال أكثر راديكالية وتشددًا دون تفكير.

هذا الهيكل يمكن أن يعطى وصفًا مستعارًا من الدراسات اللغوية المعاصرة، وهو وصف "عنف البلاغة وبلاغة العنف" الذي يمكن عده أحد الأدوات الخطيرة التي يستخدمها هذا النوع من الخطاب في صناعة الهوية الجماعية لدى الأتباع، وبناء الإيمان الجازم بعقيدة المفاصلة التي سبقت الإشارة إليها في المطلب السابق.

إن مفهوم "عنف البلاغة وبلاغة العنف" يعني في قسمه الأول الاستخدام المفرط للغة في الخطاب الراديكالي، وذلك بغاية إحداث أثر نفسي وفكري من خلال صور خطابية تحاصر العقل، وهو فعل سابق على عنف البلاغة الذي يلخص استغلال اللغة بشكل مدروس من أجل خلق ديناميكية العنف

والسيطرة والهيمنة¹، ومن أجل بناء سرديات محددة للأحداث التاريخية، أو رؤية ورواية مؤطرة للمفاهيم الدينية، وغير ذلك مما يتعلق بالسياق التأويلي، أو التأصيلي للقطيعة والعداوة تجاه الآخرين، وتبني مفاهيم مغلقة تُغذي السلوكيات المتشددة.

تشير كاروث *Caruth* إلى أن فكرة التاريخ كما نعرفها نشأت من غموض الصدمة²، وهو ما يمكن أن يصدق على الخطاب الراديكالي الذي يتعامل معه البحث، وهي صدمة ترجع إلى سقوط الدولة العثمانية، ورغم أن هذا السقوط كانت له مبرراته الذاتية والموضوعية، إلا أن صدمته ظلت غير قابلة للفهم سرديًا، وعلى هذا الأساس قام الخطاب الراديكالي -بناءً على تفسير البحث لرأي كاروث- بإنشاء سردياته الخاصة لتفسيرها بغرض إضفاء معنى عليها، وهو معنى يستلزم التوسل والاستنجاد بمفاهيم دقيقة جدًا وذات حدين من قبيل: الحاكمية، والجاهلية، والأمة، والجهاد، التي يجعلها الخطاب الراديكالي في دوائر متشابكة لا يمكن للمتلقي فصلها نظرًا لشدة التلازم بينها، وبالتالي، فإن نفي الحاكمية، يستلزم الوقوع في الجاهلية، والوقوع في الجاهلية يترتب عنه حتماً المفاصلة بين الفئة المؤمنة والفئة الجاهلة، وهذا التولد يلزم منه الإقناع بالجهاد، واستلاب عقل المتلقي وإقناعه بأنه ما خُلِق إلا ليكون مجاهدًا.

-
- 1 James C. Gunter, *THE RHETORIC OF VIOLENCE, A thesis submitted to the faculty of Brigham Young University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts*, Department of English, Brigham Young University. August 2008, p. 20.
 - 2 Cathy, Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma and the Possibility of History*. Yale French Studies. 79 (1991); 181192-.p. 182.

حدد عالم النفس فريدريك هاكر *Frederick J. Hacker* ثلاثة أنواع مميزة من الإرهابيين في عنوان كتابه المجاهدون، والمجرمون، والمجانين¹، وبين أن كل مستوى من هذه المستويات الثلاث له دوافعه إلى التطرف والعنف، فالمجاهدون (*Crusaders*) دوافعهم مثالية في خدمة قضية عليا يؤمنون بها، والمجرمون (*Criminals*) مقاصدهم شخصية لا علاقة لها بقضية أو مبدأ، والمجانين (*Crazies*) يدفعهم المرض النفسي لتحقيق مجد شخصي، أو التغلب على الشعور بعدم الأمان، أو للانتقام من المحيط الذي يرعهم.

إن هذا التصنيف يكشف الأبعاد النفسية والسلوكية التي يستغلها الخطاب الراديكالي عبر بنية العنف اللغوي. والذي يعيننا من هذا التصنيف هو الصنف الأول (المجاهدون)، إذ يستغل الخطاب الراديكالي لغة تعتمد على التمجيد وتقديس القضايا، واستثارة المظلوميات الدينية والتاريخية والسياسية، بغرض شرعنة أي عنف مادي أو معنوي لدى "مجتمع المباركين"²، والاطمئنان لوجوب المفاصلة بين الكفر والإيمان، والعدل والظلم، والخير والشر، دون إغفال استغلال البعد النفسي من خلال توظيف بلاغة العنف كأداة مركزية لاستدعاء أزمنة النكبات، وإعادة صياغة أحداثها أو لنقل تداعياتها بلغة مشحونة بالعنف لتكون جزءاً مركزياً في بناء الهوية الخطابية للجماعة الداخلة تحت سلطان الهيمنة الفكرية لمنظري الخطاب الراديكالي، على الرغم من أن غالبية هؤلاء الأتباع

1 *Frederick J. Hacker, Crusaders, Criminals, Crazies: Terror and Terrorism in Our Time*, (New York: Norton, 1976), passim.

2 Dowling, Ralph E., *The Rhetorical Genre of Terrorism: Identification and Policy Implications*, paper presented at the Annual Meeting of the Western Speech Communication Association, Denver, CO, February 191982 ,23-, p. 8.

لم يعيشوا تلك الأزمنة، إلا أن التأثير النفسي للخطاب الراديكالي ينقلهم إلى العيش في ذلك الزمن والتفاعل معه والاندماج فيه كأنهم من أهله.

إن بلاغة العنف تستلزم حتمًا عنف البلاغة، ليس فقط في اختيار الألفاظ والعبارات، بل في بناء سياقات خطابية تُخوف من إعادة إنتاج الصدمة عبر التشبيه، التكرار، والمبالغات التي تجعل الخطر يبدو واقعًا ومستمرًا، مما يؤدي إلى استثارة المشاعر بشكل متعمد، والتحسيس بالخوف وعدم الأمان، حتى في غياب أي تهديد مادي حقيقي. المتلقي، إذن، لا يعيش تجربة العنف بشكل مباشر، بل يعايشها كصورة ذهنية مغروسة عبر الخطاب، تجعل كل جملة وسيلة لتكريس الخوف وتعزيز الهوية الجماعية في مواجهة "الآخر" الذي يُصور كخصم دائم.

من هذا الأساس، يمكن أن نفهم ما أشار إليه رالف *Ralph* بخصوص الجمهور الذي يستهدفه الخطاب الراديكالي بمختلف اتجاهاته، حيث قرر أن الجماعات المتطرفة تهدف إلى تغيير العالم وفقًا لرؤية شمولية، غير أن بعض هذه الجماعات لا تستطيع أن تحقق الإقناع الأيديولوجي، بسبب أنها تواجه نوعين من الجمهور:

الجمهور الأول: الأتباع المخلصون للحركة، الذين لا يحتاجون إلى إقناع.
الجمهور الثاني: الجماهير العامة، الذين لا يمكن إقناعهم بسبب غموض الأيديولوجيات الإرهابية، وردود الفعل السلبية الناتجة عن العنف الضروري لتحقيق أهداف الإرهابيين¹.

1 Dowling, Ralph, *The Rhetorical Genre of Terrorism*, P. 10.

لا يتفق الباحث مع رالف جزئيًا في هذا السياق، بسبب أن كل التيارات الراديكالية تواجه نفس الجماهير، صحيح أن جزءًا منها يعتمد على الفعل أكثر من البلاغة، لكن الغالبية منها سواء كانت دينية أم غير دينية تعتمد بلاغة العنف وعنف البلاغة لصياغة العنف الرمزي والمادي على حد سواء لاستبقاء ولاء الأتباع خاصة فئة المجاهدين التي أشار إليها البحث في موضع سابق.



الفصل الثالث



الراديكالية والإسلام السياسي



المبحث الأول:
الإسلام السياسي



والتشريعات في المجتمعات الإسلامية¹. الشريعة، في هذا السياق، ليست مجرد منظومة قانونية، بل هي رؤية حضارية تسعى لتطبيق القيم والمبادئ الإسلامية على جميع مستويات الحياة، بهدف تحقيق العدل والتنمية وفقًا لمنهج إلهي شامل، من منطلق الاعتقاد أن الإسلام يمتلك القدرة على تقديم حلول عملية للمشكلات الاجتماعية والسياسية، ويؤكد على ضرورة دمج المبادئ الإسلامية في هيكل الدولة والتشريعات لضمان انسجامها مع هوية الأمة ومبادئها التأسيسية². وعليه، يمكن النظر إلى هذا المصطلح باعتباره تعبيرًا إجرائيًا يصف ديناميات الحركات الإسلامية في استخدام الأدوات السياسية الحديثة، مع إدراك محدودية المصطلح في الإحاطة بشمولية المشروع الإسلامي. وقد برز هذا المفهوم على نحو ملحوظ في القرن العشرين، متأثرًا بسياقات متعددة أبرزها إخفاق الأيديولوجيات العلمانية والقومية في تقديم حلول شاملة للتحديات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تواجه المجتمعات الإسلامية³.

وباعتباره ظاهرة، فإن الإسلام السياسي تتخذ أشكالًا متعددة وفقًا للسياقات المحلية والإقليمية، ولكن القاسم المشترك بين كل تمظهراته

1 Larsson, Tommy, *The Islamist Ideology of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb: A Comparative Analysis*, Master's Thesis in History, Department of Archaeology, Conservation and History, Faculty of Humanities, University of Oslo, Autumn 2017, p. 13.

2 Muhammad Mustafa Raza, «Political Islam as Explained by Sayyid Qutb and Maulana Mawdudi: A Comparison», *Pak. Journal of International Affairs*, Vol. 4, Issue 1, 2021.

3 ينظر: نوري، عزيز، الخطاب الأمني تجاه الإسلام السياسي في منطقة المتوسط بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 (رسالة دكتوراه غير منشورة)، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة، الجزائر، 2019، ص 69.

هو السعي إلى تحقيق النفوذ السياسي والسيطرة على المجال الاجتماعي والقانوني والاقتصادي لبناء دولة تطبق مفهوم الشريعة الإسلامية أو الحاكمة الإلهية ب"العموميات والخصوصيات"¹.

تتنوع أساليب الحركات الإسلامية بين العمل السلمي والانتخابات الديمقراطية، وبين النشاط الدعوي والاجتماعي، وصولاً إلى استخدام القوة في بعض الحالات لتحقيق غاياتها. ومن ثم، فإن الإسلام السياسي مشروع شمولي يسعى لدمج الدين في كافة جوانب الحياة العامة والخاصة.

المطلب الثاني: الإسلام السياسي والأصولية الإسلامية²

تتسم العلاقة بين الإسلام السياسي والأصولية الإسلامية بتداخل عميق تتخلله مستويات متباينة من التعاون والتوتر، يظهر بوضوح عند مواجهة تحديات معاصرة. فالأصولية الإسلامية، بميلها إلى التمسك بالنصوص الأصلية وفهمها وفق منهج تقليدي صارم، غالباً ما ترى في التحديث والتعددية محاولات لتفكيك هوية الأمة وتهديداً لوحدها الثقافية والدينية. هذا الموقف يدفعها إلى تبني نهج فكري مغلق، يرفض التغيير الذي لا يتسق مع مفاهيمها الثابتة، مما يجعلها أقل تقبلاً لأي إصلاح قد يمس جوهر رؤيتها الشمولية للأمة والمجتمع.

1 ينظر: السعدي، رواء جاسم، الإسلام السياسي: حزب العدالة والتنمية في تركيا ودوره في التغيير السياسي، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، 2010، ص4.

2 لن يعتني البحث بتفصيل تعريف الأصولية الإسلامية، وذلك لأسباب موضوعية تتعلق بطبيعة البحث نفسه، فالمقصود في هذا المطلب أن يكون جسراً إلى المطلب الموالي الذي هو صميم الفصل الثالث المتعلق بالحديث عن الراديكالية والإسلام السياسي، وذلك اعتباراً لتركيبة عنوان البحث.

في المقابل، يشكل الإسلام السياسي إطارًا أكثر مرونة، يُظهر استعدادًا للتفاعل مع معطيات الواقع ومقتضيات السياسة. لكنه في الوقت ذاته يعتمد على جذور أصولية في بناء شرعيته، مستفيدًا من قوة الخطاب الأصولي في تعبئة الأتباع وتأطير المشروع السياسي. ورغم هذا الارتباط، فإن الإسلام السياسي ينزع في كثير من الأحيان إلى تبني مواقف أكثر براغماتية، قد تتعارض مع الصرامة الأصولية، خاصة في القضايا التي تتطلب مقاربات عقلانية وانفتاحًا على التنوع¹.

يسعى الإسلام السياسي إلى تقديم نفسه كبديل شامل وأكثر مرونة، قادر على التفاعل مع معطيات العصر واستيعاب التحولات المجتمعية والسياسية. هذه المرونة تُمكن حركات الإسلام السياسي من التكيف مع الأنظمة الديمقراطية أو القضايا ذات الطابع العالمي، مثل حقوق الإنسان والتنمية. ومع ذلك، فإن هذا التكيف يضعها في مواجهة مع الأصولية الإسلامية، التي قد تعتبر هذه المرونة تنازلًا عن المبادئ أو انحرافًا عن المسار الصحيح.

هذا التناقض، رغم ما يبدو عليه من تعارض، يكشف عن طبيعة جدلية العلاقة بين الظاهرتين. فالتداخل بينهما يتمثل في الاعتماد المتبادل؛ إذ تستند حركات الإسلام السياسي في الغالب إلى الفكر الأصولي لتعبئة الأنصار وبناء الشرعية، في حين ترى الأصولية الإسلامية في الإسلام السياسي فرصة

1 ينظر: سالي، العيفة، المقاربات النظرية في دراسة حركات الإسلام السياسي واتجاهاتها، مركز المجدد للبحوث والدراسات، باشاك شهير، تركيا، 2022، ص 7.

لتوسيع تأثيرها الفكري في الفضاء العام. غير أن هذا التداخل يتحول إلى تصادم حين تتباين الأولويات أو تنشأ مواقف تتطلب مرونة سياسية يفتقر إليها النهج الأصولي.

الواقع أن مصطلح "الإسلام السياسي" كما يشير إليه الباحث فرانسوا بورجا يتسم بإشكالية تتعلق بتحديد معناه الدقيق، فهل هو مجرد تعبير عن التشدد الإسلامي، أم أنه يمثل امتداداً للأصولية الإسلامية، أم أن هناك تمايزاً جوهرياً بينهما؟¹ إن الإجابة عن هذه التساؤلات تفرض ضرورة التعمق في تحليل المفهومين للكشف عن نقاط الالتقاء والافتراق بينهما، دون الانجراف نحو تبسيط يخل بطبيعة الظاهرة وتعقيداتها.

يتأسس الإسلام السياسي على رؤية تعتبر الإسلام نظاماً شاملاً يشمل الأبعاد السياسية والاجتماعية والقانونية والاقتصادية، متجاوزاً بذلك البعد التعبدى إلى تصور أكثر شمولية يستهدف بناء الدولة والمجتمع وفق القيم الإسلامية. وبهذا المعنى، يصبح الإسلام السياسي حركة تسعى لتوظيف الدين في المجال العام، مستندة إلى خطاب يجمع بين النصوص الشرعية والممارسات السياسية المعاصرة. في المقابل، تقوم الأصولية الإسلامية على مقارنة تستند إلى الالتزام الحرفي بالنصوص وتطبيقها وفق فهم تقليدي لا يراعي بالضرورة تعقيدات الواقع المعاصر، مما يجعلها أكثر ميلاً للانعزال عن التفاعل المباشر مع مؤسسات الدولة والمجتمع.

1 ينظر: بورغا، فرانسوا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، قراءة جديدة للحركات الإسلامية في شمال أفريقيا (ترجمة: لورين زكري)، دار العالم الثالث، القاهرة، ط2، 2001، ص27.

ورغم هذا التمايز، لا يمكن إنكار وجود تداخلات واضحة بين الإسلام السياسي والأصولية الإسلامية التي تتبنى بعض الحركات السياسية الإسلامية خطاباً أصولياً لتأكيد شرعيتها، كما أن بعض التيارات الأصولية قد تنخرط في العمل السياسي تحت ضغط الظروف الاجتماعية والسياسية. وهذا التشابك يعكس طبيعة العلاقة الجدلية بين الدين والسياسة، حيث تتأثر كل منهما بالآخر وفقاً للسياق والمرحلة التاريخية. ومن هنا، فإن محاولة الفصل التام بين المفهومين تبدو غير واقعية، خاصة في ظل التحديات التي تواجه العالم الإسلامي والتي تفرض على الحركات الإسلامية تقديم رؤى عملية لمواجهة تلك التحديات.

إن الإشكال الجوهرى الذي يطرحه الإسلام السياسي يتمثل في مدى قدرته على التوفيق بين القيم الإسلامية ومتطلبات الدولة الحديثة، إذ يواجه تحديات تتعلق بإعادة تأويل النصوص بما يحقق توازناً بين الموروث والتطورات المعاصرة. وعلى الجانب الآخر، تواجه الأصولية الإسلامية معضلة الانغلاق الذي قد يؤدي إلى فقدانها للقدرة على التأثير في الواقع المتغير. ومن هنا، يتضح أن العلاقة بين الإسلام السياسي والأصولية الإسلامية تتراوح بين التكامل والتناقض، وفقاً للسياقات المحلية والتحديات المطروحة.

وأمام هذه التعقيدات، يصبح من الضروري التعامل مع هذه الظاهرة بقدر كبير من الدقة والتفكيك المنهجي، بعيداً عن التعميمات التي تخل بعمق الظاهرة. إن تحليل العلاقة بين الإسلام السياسي والأصولية الإسلامية

يجب أن يأخذ في الاعتبار الخصوصيات الفكرية والحركية لكل منهما، مع التركيز على الديناميكيات المتغيرة التي تحكم تطور هذه الحركات. فقط من خلال التحليل الدقيق والمتوازن يمكن فهم هذه الظاهرة المركبة بعيداً عن الصور النمطية والأحكام المسبقة.

المطلب الثالث: أيديولوجيا الإسلام السياسي وعلاقتها بالراديكالية

قد يطول التفصيل في العلاقة بين الإسلام السياسي وبين الأصولية الإسلامية أو الإسلامية، لكن الذي يفرضه سياق البحث هو التعامل مع الإسلام السياسي ضمن نسق الصراع الأيديولوجي على السلطة، خاصة أن من بين تمثلاته للواقع أنه واقع ينبغي تغييره؛ لأنه غير ملائم وغير متوافق مع الأسس والمعتقدات السياسية التي يؤمن بها، وهو ما يدخله في رأي البحث ضمن دائرة الفكر الراديكالي.

تتسم العلاقة بين الإسلام السياسي والأيديولوجيا والراديكالية بتعقيد يفرض مقارنة تحليلية دقيقة تستند إلى تفكيك المفاهيم ودراسة تداخلاتها. فمفهوم الأيديولوجيا، كما يُظهره الباحثون ومنهم ديفيد ماكيلان، يفتقر إلى تعريف محدد، نظراً لطبيعته المرنة والمتغيرة بتغير السياقات الاجتماعية والسياسية. إن هذه الطبيعة المراوغة تجعل الأيديولوجيا قادرة على التغلغل في مختلف الحركات والأفكار¹، بما في ذلك الإسلام السياسي، الذي يُعتبر في

1 نقلا عن أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيا السياسية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012م، ص14.

جوهرة تعبيراً عن تصور شامل للحياة يتجاوز البُعد الديني ليشمل الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومن هذا المنطلق، يُصبح الإسلام السياسي مشروعاً أيديولوجياً يسعى إلى فرض رؤى محددة حول شكل الدولة والمجتمع وفق تأويل معين للشريعة الإسلامية.

عند النظر في علاقة الإسلام السياسي بالأيديولوجيا، يظهر بوضوح كيف أن الحركات الإسلامية السياسية توظف الأيديولوجيا لبناء خطاب يهدف إلى تحقيق مشروعها المجتمعي، مستندة إلى مرجعيات دينية يُعاد تفسيرها لتتماشى مع الظروف الراهنة. فالأيديولوجيا هنا تعمل كإطار فكري يضيء الشرعية على ممارسات هذه الحركات، ويمنحها القدرة على استقطاب الأتباع وتوجيههم نحو تحقيق أهداف سياسية محددة. لكن هذه العلاقة ليست ثابتة أو جامدة، بل تتطور بتغير الظروف السياسية والاجتماعية، مما يجعل الإسلام السياسي في حالة دائمة من التكيف مع السياقات المتغيرة، سواء عبر الاعتدال والانفتاح أو عبر التشدد والانغلاق.¹

في المقابل، فإن الراديكالية تظهر كمآل محتمل للإسلام السياسي حين تتحول الأيديولوجيا من أداة تنظيمية إلى رؤية صلبة متعصبة ترفض أي شكل من أشكال التكيف أو المراجعة. فحينما يتم التعامل مع الإسلام السياسي كحقيقة مطلقة غير قابلة للنقد أو التطوير، يتحول الخطاب إلى نزعة إقصائية تُفضي إلى العنف أو المواجهة مع الأنظمة والمجتمعات التي لا تبني نفس الرؤية. ومن هنا، تتجلى خطورة تحول الأيديولوجيا من

1 ينظر: زلغوط، يوسف، «الأيديولوجيا ووظائفها السياسية، أوراق ثقافية»، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج 3، ع 12، ص 209.

إطار فكري مرّن إلى أداة تبريرية تستخدم في خلق صراع دائم بين الإسلام السياسي وخصومه، مما يؤدي إلى تعميق الفجوة بين مختلف الأطراف الفاعلة في المشهد السياسي والاجتماعي.

غير أنه ينبغي استحضار كون العلاقة بين الإسلام السياسي والراديكالية ليست علاقة حتمية، فهي تتشكل وفق العوامل المؤثرة في البيئة السياسية والاجتماعية. فبعض تيارات الإسلام السياسي تسعى إلى التفاعل الإيجابي مع الأنظمة القائمة، مستفيدة من الأيديولوجيا في خلق خطاب براغماتي قادر على تحقيق مكاسب تدريجية دون الانزلاق إلى الراديكالية. في المقابل، هناك تيارات أخرى تجد في الراديكالية الخيار الوحيد لمواجهة ما تعتبره انحرافاً عن المبادئ الإسلامية، ما يبرز أهمية دراسة هذه العلاقة من منظور أكثر شمولية يأخذ في الاعتبار تأثير العوامل الداخلية والخارجية على تطور الإسلام السياسي.

يتطلب تقييم العلاقة بين الإسلام السياسي والأيديولوجيا والراديكالية يتطلب عدم الاكتفاء بالتحليل السطحي، بل يستوجب الغوص في الديناميكيات التي تحكم هذه العلاقة، سواء من حيث الخطاب والممارسة أو من حيث التفاعلات مع الواقع المتغير. فالفصل بين هذه المفاهيم يظل أمراً نسبياً يعتمد على الزاوية التي يتم النظر منها، وهو ما يستدعي الحذر في تقديم الأحكام والتفسيرات، مع ضرورة تبني رؤية تحليلية تستند إلى السياق كعامل رئيسي في فهم الظاهرة وتحولاتها.

تساهم الأيديولوجيا بشكل فعّال في تشكيل الهويات الجماعية وصياغة الروابط العاطفية بين الأفراد داخل الجماعات السياسية والاجتماعية، مما يجعلها عنصراً جوهرياً في ديناميات الحركات السياسية، بما في ذلك الإسلام السياسي. فالأيديولوجيا، بقدرتها على تقديم إطار فكري موحد، تُسهل عملية الاندماج داخل الحركات الإسلامية، حيث تخلق الشعور بالانتماء وتعزز الهوية الجماعية عبر مشاركة الأفراد في مجموعة من القيم والمبادئ التي تُشكل رؤيتهم للعالم. هذا التماسك الفكري يُمكن الحركات الإسلامية من تحقيق قدر عالٍ من الوحدة التنظيمية والتماسك الاجتماعي، مما يساهم في تعزيز فعاليتها وتأثيرها في المشهد السياسي والاجتماعي.

إن الإسلام السياسي، بوصفه حراكاً أيديولوجياً، يستفيد من هذه الديناميكية من خلال تقديم رؤية شمولية تتجاوز الأبعاد السياسية إلى الجوانب الاجتماعية والثقافية، مما يمنحه قدرة على التعبئة الجماهيرية واسعة النطاق. فالأفكار المشتركة التي يُقدمها الإسلام السياسي لأتباعه لا تقتصر فقط على الجانب العقائدي، بل تشمل تصوراً متكاملًا للنظام السياسي والاجتماعي، ما يُعزز الشعور بالفخر والانتماء لدى الأفراد المنضوين تحت لوائه. ومن هذا المنطلق، تصبح الأيديولوجيا وسيلة فعالة في تحقيق الترابط الداخلي وتعزيز الولاء للأفكار والمشروع الإسلامي ككل، مما يؤدي إلى تكوين هياكل تنظيمية صلبة قادرة على مواجهة التحديات.

مع ذلك، فإن طبيعة الأيديولوجيا التوحيدية التي يعتنقها الإسلام السياسي قد تحمل في طياتها خطر التحول إلى راديكالية إذا تم توظيفها

بطريقة تُقصي الآخر وتؤطره خارج نطاق الجماعة "المؤمنة" بالفكرة. فحينما تصبح الأيديولوجيا وسيلة لتحديد المقبول والمرفوض بناءً على تفسير جامد للنصوص، قد تنشأ حالة من الاستقطاب الحاد بين المنتسبين إلى الحركة الإسلامية وغيرهم، مما يؤدي إلى ترسيخ الانقسام داخل المجتمعات. وفي هذه الحالة، تتحول الأيديولوجيا من أداة للتماسك الداخلي إلى وسيلة للتفوق الفكري والانغلاق على الذات، وهو ما يُمكن أن يقود إلى تبني مواقف أكثر تطرفًا في مواجهة الآخر¹.

علاوة على ذلك، فإن الأيديولوجيا في الإسلام السياسي لا تعمل فقط على تعزيز التماسك الداخلي، بل تُسهم أيضًا في تبسيط المعاني والمفاهيم للمؤيدين، مما يُسهل عملية الاتصال والتفاعل داخل الجماعة. فوجود إطار أيديولوجي مشترك يجعل الخطاب السياسي أكثر وضوحًا وقابلية للفهم من قبل الأتباع، ويُسهل عملية تجنيد أعضاء جدد من خلال تقديم إجابات واضحة ومحددة لقضايا معقدة. إلا أن هذه البساطة قد تؤدي في بعض الحالات إلى اختزال الواقع في ثنائيات جامدة تعيق القدرة على التعامل مع التحديات المتغيرة، مما يُضعف من قدرة الإسلام السياسي على الاستجابة للمتغيرات السياسية والاجتماعية بمرونة وفعالية.

تتسم العلاقة بين الإسلام السياسي والراديكالية بتعقيد يكشف عن بنية أيديولوجية متشابكة، حيث يستند الإسلام السياسي إلى رؤية شمولية تسعى إلى إعادة تشكيل المجال السياسي والاجتماعي وفق تأويل معين

1 ينظر: محفوظ، محمد، «عنف الإسلام السياسي»، جريدة عكاظ، 7 يناير 2022، متوفر على الرابط: <https://www.okaz.com.sa/culture/culture/2093303> (تم الاطلاع عليه في 18 أبريل 2024)

للشريعة الإسلامية، بينما تنشأ الراديكالية كرد فعل على ما تعتبره إخفاقاً في تحقيق التغيير الجذري المطلوب. فالحركات الراديكالية غالباً ما تتغذى على إحباطات الجماعات الأم، معتبرة أن النهج السياسي الإصلاحي الذي تتبناه تلك الجماعات غير كافٍ لمواجهة التحديات السياسية والاجتماعية، مما يدفعها إلى تبني خطاب أكثر تشدداً يُفضي إلى استخدام العنف كأداة لتحقيق أهدافها.

يشكل الإسلام السياسي، من زاوية التحليل الأيديولوجي، بيئة خصبة لنمو الراديكالية من خلال اعتماده على مقولات أساسية تُبسّط الواقع المعقد إلى ثنائيات جامدة مثل "الحاكمية" و"العبودية"، و"الجاهلية" و"الإسلام"، وغيرها من المصطلحات والمفاهيم التي هي في طبيعتها متناقضة، وكل ثنائية تستلزم حتماً أن يتم فيها قمع عنصر وتفرد الآخر¹.

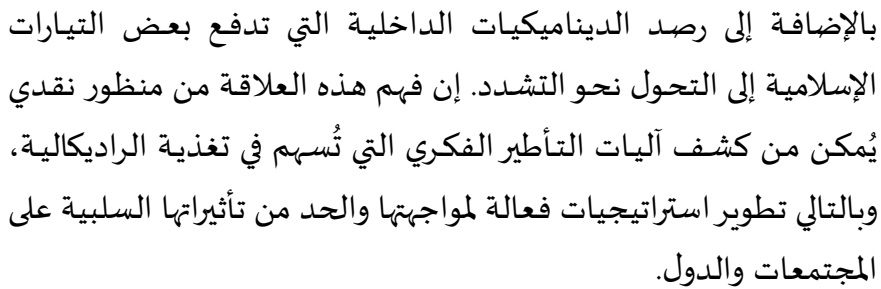
حيث تُوظف هذه المفاهيم في تأطير الأتباع وإعادة تشكيل وعيهم بطرق تقود إلى مواقف أكثر حدة تجاه الأنظمة والمجتمعات المخالفة. فالإسلام السياسي، رغم أنه يعلن تبنيه لآليات العمل السياسي والدعوي، إلا أن بنيته الفكرية تتقاطع مع الأطر الراديكالية من حيث تفسيراته للواقع وإصراره على ضرورة تغييره وفق تصورات أحادية لا تقبل التعددية أو التكيف مع معطيات العصر.

LeBihan, Keith Green and Jill LeBihan, *Critical Theory and Practice A Coursebook*, 1
.Routledge, London, 2001, P. 215

ومن هنا، فإن الجماعات الراديكالية التي انبثقت عن الإسلام السياسي لم تأت من فراغ، بل نشأت كرد فعل داخلي على التناقضات التي يعيشها المشروع السياسي الإسلامي، حيث رأت هذه الجماعات أن الإسلام السياسي الأم قد انحرف عن أهدافه الأصلية واستسلم للواقع السياسي القائم، مما دفعها إلى تبني رؤية أكثر حدة تقوم على المواجهة المباشرة، سواء عبر العمل الثوري أو من خلال العنف المسلح. هذه الجماعات، بدورها، استندت إلى قراءات راديكالية لمفاهيم مثل "التمكين" و"الجهاد"، معتبرة أن التغيير لا يمكن أن يحدث إلا من خلال المواجهة المباشرة للأنظمة الحاكمة.

إن العلاقة بين الإسلام السياسي والراديكالية تعكس صراعاً داخلياً بين منطق التدرج الذي تتبناه الجماعات الأم ومنطق الحسم الذي تتبناه الجماعات الراديكالية. فبينما تسعى الجماعات الأم إلى العمل ضمن الأطر القانونية والاجتماعية المتاحة، ترى الجماعات الراديكالية أن هذه الأطر ما هي إلا جزء من "الجاهلية الحديثة" التي يجب مقاومتها بكل الوسائل الممكنة. وبالتالي، فإن العلاقة بين الطرفين ليست مجرد علاقة تمايز في الوسائل، بل هي علاقة توتر دائم بين رؤية إصلاحية ذات أبعاد سياسية واجتماعية، وبين رؤية راديكالية تسعى إلى التغيير الجذري دون الاعتراف بالمراحل التدريجية.

في ضوء هذه التحولات، يصبح من الضروري تفكيك العلاقة بين الإسلام السياسي والراديكالية من خلال تحليل البنية الأيديولوجية المشتركة بينهما، وتبسيط الضوء على النقاط التي يستند إليها الخطاب الراديكالي في تفسيراته،





الباب الثاني



تفكيك الخطاب الراديكالي

العنف اللغوي والتطرف عند حركات الإسلام السياسي





الفصل الأول



البصمة الأسلوبية للخطاب الراديكالي والعنف اللغوي عند المودودي وسيد قطب



المبحث الأول:

البصمة الأسلوبية للخطاب الراديكالي وآليات العنف اللغوي

المبحث الثاني:

الوظيفة الإيعازية والانفعالية للغة في الخطاب الراديكالي



الكلام، ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربي فيه، فإن لكل فن من الكلام أساليب تختص فيه وتوجد فيه على أنحاء مختلفة"¹.

نلاحظ في تعريف ابن خلدون أنه يجعل الأسلوب صورة ذهنية ينتزعها المبدع من تراكيب اللغة، ثم يعيد تشكيلها في الخيال وفق منوال خاص²، فينتقي التراكيب الصحيحة ويرصّها كما يفعل البناء بالقوالب، مما يمنح كل كاتب بصمته المميزة. بهذا، يصبح الأسلوب عملية إبداعية تتجاوز حدود البلاغة التقليدية إلى إعادة تركيب الخيال اللغوي وفق ملكة اللسان العربي.

ما نستنتجه هو أن هناك مجموعة من المعايير اللغوية والدينية والفكرية والسياسية والاجتماعية تشكل الفضاء المعرفي واللغوي الذي ينتقي المتحدث منه وله ألفاظه وتراكيبه، مما يعني أن لكل متحدث بصمة أسلوبية تميزه عن غيره، هذه البصمة الأسلوبية يمكن تعريفها بأنها "الأدوات والاستراتيجيات التي يتبنى الأفراد من خلالها اللغة والقيم والأيدولوجيات الخاصة بمجموعة أو جماعات أو مجتمعات ينتمون إليها"³.

1 ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، نشر الدكتور علي عبد الواحد وافي، القاهرة، 1960.

2 ينظر: شوقي، عبد الجليل، «الأسلوب لدى ابن خلدون: فاعلية تركيب المعاني وآلية بناء الدلالة»، موقع المجلة العربية، 24 أكتوبر 2014، متوفر على (تم الاطلاع عليه في 18 فبراير 2024) : <https://www.arabicmagazine.net/arabic/ArticleDetails.aspx?id=3894>

3 شاهين، أحمد فهد، «الخصائص الأسلوبية للغة الخطاب المتطرف في الفضاء السيبراني: خطاب داعش أنموذجاً»، مجلة أنساق في الآداب والعلوم الإنسانية، مج 8، ع 1، 2024، ص 69.

- 151 -

المطلب الثاني: توظيف اللغة في بناء الهيمنة الرمزية والسيطرة الفكرية

العنف اللغوي واستراتيجيات التأثير النفسي

لقد أكد كل ما سبق من البحث أن العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي مكوّن جوهريٍّ يُمارَس عبر أنماط أسلوبية محددة، مهمتها أن تُعيد تشكيل اللغة بما يخدم الأهداف الأيديولوجية لهذا الخطاب، والقصد منه أن يؤثر بشكل مباشر على المتلقي على مستوى الإدراك والانفعال معًا.

لا يتجلى هذا العنف فقط في المفردات الصريحة أو العبارات القاطعة، بل يتغلغل في بنية الخطاب ذاته، وتُنتج البصمة الأسلوبية نظامًا لغويًا مغلقًا، يُوظّف تقنيات خطابية تُعزز من فاعليته في التوجيه والتحريض. هذا البُعد الأسلوبي ليس مجرد اختيار لغوي، هو في جوهره وسيلة للهيمنة على الوعي، وإعادة توجيه العواطف نحو مواقف معينة، مما يُفسّر الارتباط الوثيق بين البصمة الأسلوبية للخطاب الراديكالي ووظيفته الإيعازية والانفعالية.

تعتمد هذه البصمة الأسلوبية على بناءٍ لغوي يُعيد إنتاج المعاني وفقًا لمنظور أيديولوجي خاص، ومن ثم يُعاد تعريف المصطلحات، وتُدمج المفاهيم ضمن شبكة دلالية مُحكمة تُنتج تصورًا جديدًا للواقع. تتسم الجمل بطابعها المُتَشعّب، وبتوظيف الإطناب، والاستطراد، وتكثيف الأدوات البلاغية، مثل التكرار والاستعارة، في خلق إحساس زائف بالعمق المعرفي، مما يجعل المتلقي أكثر عرضة لقبول الخطاب بوصفه بنية فكرية مُحكمة يصعب تفكيكها. كما يُلاحظ أن استخدام العبارات القطعية والتوكيدية

يُسهم في إغلاق أي مجال للجدل أو التأويل، مما يُوجّه الإدراك نحو مسار أحادي يمنع المتلقي من ممارسة التفكير النقدي.

في السياق نفسه، تُستخدم هذه الأساليب اللغوية لإنتاج وظيفة إيعازية تُمارس عبر تفعيل الانفعال النفسي والتعبئة الشعورية داخل المتلقي. يعمل الخطاب الراديكالي على استثارة مشاعر الإحساس بالخطر، والتهديد، والاستعجال، مما يجعله خطابًا قائمًا على دفع المتلقي نحو الاستجابة الفورية بدلًا من التحليل الهادئ. يُمكن ملاحظة كيف تُسهم أنماط التعبير البلاغي في تشكيل هذا الأثر، حيث تُستخدم الاستعارات القتالية، والصور الرمزية المُحمّلة بالدلالات الصراعية، لخلق بيئة وجدانية تجعل الانفعال جزءًا من عملية التلقي ذاتها. بهذا، لا يصبح المتلقي مجرد مستمع أو قارئ، بل يتحوّل إلى طرف مُنخرط في منظومة الخطاب، يتبنى مواقفه دون الحاجة إلى مناقشتها عقليًا.

العلاقة بين العنف اللغوي والسيطرة على الإدراك

تعمل البصمة الأسلوبية للخطاب الراديكالي على إنتاج بنية خطابية مُغلقة ومُتماسكة، في حين تتولى الوظيفة الإيعازية والانفعالية توجيه أثر هذا الخطاب على المتلقي، مما يُنتج نموذجًا تواصلًا مُتحكّمًا يُسلب فيه القارئ أو المستمع قدرته على المراجعة النقدية، ويُستدرج نحو مواقف وأحكام جاهزة تُعيد إنتاج الرؤية الراديكالية للعالم، وتحوّلها إلى قناعة وجدانية تُمارس تأثيرها حتى خارج نطاق الفعل المباشر.

يؤدي تحليل البصمة الأسلوبية في الخطاب الراديكالي إلى الكشف عن بنيته اللغوية المغلقة التي تُعيد تشكيل الواقع والمفاهيم وفق منظور أيديولوجي محدد، مستخدمةً تقنيات بلاغية واستراتيجيات لغوية تُكرّس السيطرة على وعي المتلقي. غير أن هذه البصمة لا تعمل في فراغ، بل تتكامل مع وظيفة أخرى أساسية تُضاعف من فاعلية الخطاب وتأثيره، وهي وظيفته الإيعازية والانفعالية. فبقدر ما تُنتج البصمة الأسلوبية خطابًا مُتماسكًا ومتجانسًا داخليًا، فإنها تُفعّل الوظيفة الإيعازية آليات التأثير النفسي، مُحركةً العواطف، ومُوجهةً الاستجابات وفقًا لنسق شعوري محدد. وهذا الترابط الوثيق بين البنية اللغوية وأثرها الوجداني يفرض دراسة الوظيفة الإيعازية والانفعالية للغة الراديكالية، باعتبارها امتدادًا طبيعيًا للبصمة الأسلوبية، وأحد أهم أدوات الخطاب في التأثير والتوجيه.

الاستخدام للغة يعكس قدرة الكلمات على اختراق وعي المخاطب، وإحداث تغييرات ملموسة في إدراكه وسلوكه¹.

إن هذا الذي ورد آنفًا، يجد كثيرًا من مصاديقه في أدبيات أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، إذ الوظيفة الإيعازية حاضرة بقوة في خطابهم الفكري، وفيه من تجيش العواطف واستثارة الأنفس ما يكمن من وراء الألفاظ والكلمات، ولنقف على بعض ذلك من خلال الأمثلة الآتية:

• مثال الوظيفة الإيعازية عند أبي الأعلى المودودي

يقول المودودي بعد حديث طويل عن واقع مؤامرة تسطيح الغربيين مفهوم الجهاد ومعناه عند المسلمين: "هذه مكايدهم السياسية التي كشفنا لك القناع عن بعضها فيما تقدم. لكننا إذا أنعمنا النظر في المسألة من الوجهة العلمية، ودققنا النظر في الأسباب التي أشكل لأجلها استجلاء حقيقة "الجهاد في سبيل الله"، واستكناه سرها على المسلمين أنفسهم، فضلاً عن غير المسلمين؛ لاح لنا أن مرجع هذا الخطأ إلى أمرين مهمين لم يسبروا غورهما، ولم يدركوا مغزاهما على وجه الحقيقة: فالأول أنهم ظنوا الإسلام نحلة بالمعنى الذي تطلق عليه كلمة النحلة عامة. والثاني أنهم حسبوا المسلمين أمة بالمعنى الذي تستعمل فيه هذه الكلمة في عامة الأحوال.

1 ينظر: مصطفى، عادل، المغالطات المنطقية: فصول في المنطق غير الصوري، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2007م، ص 109.

فالحقيقة أن خطأ القوم في فهم هذين الأمرين المهمين، وعدم استجلائهم لوجه الحق في هاتين المسألتين الأساسيتين هو الذي شوه وجه الحقيقة الناصعة في هذا الشأن، وعاقهم عن إدراك مغزى الجهاد الإسلامي، بل الحق، والحق أحق أن يتبع، أن هذا الخطأ الأساسي في فهم هاتين المسألتين قد أרך سدوله على حقيقة الدين الإسلامي بأسره، وقلب الأمر ظهراً لبطن وجعل موقف المسلمين من العالم ومسائله المستجدة ومشاكله المتشعبة حرجاً ضيقاً لا يرضاه الإسلام وتعاليمه الخالدة.

فالنحلة على حسب الاصطلاح الشائع عندهم لا يراد بها إلا مجموعة من العقائد والعبادات والشعائر. ولا جرم أن النحلة بهذا المعنى لا تعدو أن تكون مسألة شخصية، فأنت حر فيما تختاره من العقيدة، ولك الخيار في أن تعبد بأي طريق شئت من رضيت به رباً لنفسك. وإن أبت نفسك إلا التحمس لهذه النحلة والانتصار لعقيدتها فلك أن تخترق الأرض وتجوّب بلاد الله الشاسعة داعياً إلى عقيدتك مدافعاً عن كيائها بالحجج والبراهين، مجادلاً من يخالفونك فيها بمرهفات الألسنة وأسنة الأقلام. أما السيف وآلات الحرب والقتال، فما لك ولها في هذا الشأن؟ أتريد أن تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين بعقيدتك؟ وإن كان الإسلام نحلة كنحل العالم، على حسب الاصطلاح الشائع عندهم كما يزعمون، فالظاهر أنه لا شأنه فيها للسيف وأدوات الحرب كما قالوا. ولو كان موقف الإسلام في نفس الأمر كما زعموا ووصفوا لما كان فيه مساع للجهاد، ولم يكن من الإسلام في ورد ولا صدر، لكن الأمر على خلاف ذلك..."¹

1 المودودي، أبو الأعلى، الجهاد في سبيل الله ، الطبعة السادسة. 1403هـ-1983م، ص8-9.

تظهر لغة المودودي في هذا النص بوضوح وظيفتها الإيعازية التي تتجاوز مجرد نقل الأفكار إلى التأثير المباشر في وعي المخاطب وسلوكه. فما نقرأه من وراء كلمات النص هو أن المودودي يسعى إلى إعادة بناء مفهومي الإسلام والجهاد أدوات تصحيحية، تُعالج ما يصفه بالتشويه الغربي للإسلام، ويمكن أن نفصل ذلك فيما يلي:

يبدأ المودودي بنقد التصور الغربي للإسلام باعتباره مجرد "نحلة"، أي: كونه نظامًا عقائديًا وشعائريًا محدودًا، وهو تصور مرفوض تمامًا عنده، وبالتالي فهو يعيد صياغة الإسلام بوصفه نظامًا عالميًا يتداخل في جميع مجالات الحياة. يستخدم أسلوبًا خطابيًا يستهدف إقناع المخاطب بأن الإسلام يُمثل منظومة شاملة تتطلب تغييرًا جذريًا في طريقة التفكير والسلوك. الكلمات في هذا السياق تحمل طابعًا توجيهيًا يدفع القارئ إلى الشعور بأن أي فهم للإسلام يتجاوز هذه الشمولية هو فهم ناقص ومضلل.

لذلك يمكن أن نستنتج أبرز ملامح الأسلوب الخطابي الذي يحقق به المودودي الوظيفة الإيعازية للغة في سياق الحجاج، وذلك من خلال ما يلي:

أ. الحسم واليقين

"الحق، والحق أحق أن يتبع": هذه العبارة تُبرز سلطة الموقف الذي يتبناه المودودي، حيث يجعل رؤيته بمثابة الحقيقة المطلقة التي لا تقبل النقاش، وهذا النوع من العبارات يُقنع القارئ أن أي رأي مخالف هو باطل أو ناقص.

"هذا الخطأ الأساسي قد أُرْخِيَ سدوله على حقيقة الدين الإسلامي بأسره": هذه العبارة تُصوِّر المشكلة على أنها ليست جزئية أو محدودة، بل تُغلف الدين الإسلامي بأسره، مما يضخم حجم الأزمة في ذهن القارئ. فهذه العبارات تؤكد على يقينية طرحه، وتُوحِي بأن موقفه هو الموقف الصحيح الذي لا يحتمل النقاش، مما يُقنِع القارئ بقوة حججه.

ب. إثارة الشعور بالأزمة

"شوه الحقيقة الناصعة"، هذا تصوير يوحي بجمال الحقيقة الأصلية وتشويهها على يد من أساء فهمها، مما يثير مشاعر الحزن أو الغضب لدى القارئ، نتيجة شحن عاطفي يعتمد إيراد فعل "شوه" والذي يبرز حجم الانحراف عن الحقيقة.

"قلب الأمر ظهراً لبطن"، هذا التصوير المجازي هنا يُبرز مدى الانحراف الجذري الذي تعرضت له المفاهيم الإسلامية، مما يجعل القارئ يشعر أن القضية تتعدى الخلاف الفكري، إنها انحراف خطير، مما يُثير القارئ ويدفعه إلى توطين المشكلة والأزمة في عقله ووعيه بل وفي لاوعيه، وهذا راجع طبعاً إلى منثني الخطاب من خلال لغته التي "تصدر عن طبقات الرغبة واللاوعي"¹.

1 ينظر: المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، ، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، 1982، ص63.

وعاقهم عن إدراك مغزى الجهاد الإسلامي": عبارة تُثير شعورًا بأن هذا الجهل أو الخطأ قد تسبب في ضرر كبير، مما يدفع القارئ إلى الشعور بالحاجة لإصلاح هذا الوضع، خاصة أن فعل "عاقهم" يفيد أن هناك حالة من الحجب والمنع المتعمد، مما يزيد من توتر القارئ تجاه ما يعتبره المودودي عوائق فكرية، فهذه نبرة خطابية تشكك في النوايا، وتثير الحماسة والغضب.

"جعل موقف المسلمين من العالم... حرجًا ضيقًا"، تُستخدم لتضخيم الإشكالية المطروحة وشحن القارئ نفسيًا بضرورة البحث عن الحل الجذري، فالعبارة تبرز التداعيات العملية لسوء فهم الإسلام والجهاد على الواقع المعاصر للمسلمين، مما يشعر القارئ بثقل المسؤولية تجاه التصورات التي وضعت المسلمين في مأزق خطير مما يدفع القارئ إلى الانحياز الكامل لرؤية المودودي والتي تتفرع عن ثنائيات من قبيل: "الإيمان والكفر"، و"نحن وهم"، و"الإسلام والجاهلية"...

ت. صبغ الخطاب بالصبغة العقلانية

"لكننا إذا أمعنا النظر في المسألة من الوجهة العلمية": هذه العبارة لا تخاطب القارئ بعاطفة فقط، بل تدعوه إلى التفكير المنهجي، مما يضيف على الهدف طابعًا عقليًا يعزز تأثيره.

ث- تعمد التكرار لتأكيد الأفكار

"فالحقيقة أن خطأ القوم في فهم هذين الأمرين المهمين... هو الذي شوّه وجه الحقيقة الناصعة"، فاستخدام كلمة "الحقيقة" مرتين يُركز على أهمية استكشاف المعنى المقصود للمفاهيم المطروحة، مما يدعو القارئ للتمعن بجدية.

"مرجع هذا الخطأ إلى أمرين مهمين لم يسبروا غورهما."

" هذا الخطأ الأساسي قد أرحى سدوله على حقيقة الدين الإسلامي بأسره."

هذا التكرار يُظهر أن سوء الفهم ليس مجرد إشكالية جزئية، بل هو قضية محورية تؤثر على جوهر الدين بأكمله. الهدف هنا هو ترسيخ فكرة أن المشكلة ذات بُعد شامل وعميق.

ج- نزع الشرعية عن أي تصورات مخالفة

يمارس المودودي عنفاً لغوياً من خلال نزع الشرعية عن التصورات التي تختلف مع رؤيته، ولو كانت من مسلمين.

"لو كان موقف الإسلام في نفس الأمر كما زعموا ووصفوا لما كان فيه مساغ للجهاد."

العبارة تنفي أي إمكانية لوجود تصور إسلامي شرعي يخالف رؤية المودودي. استخدام كلمة "زعموا" يُضعف من قيمة الرأي المخالف ويجعله يبدو كادعاء فارغ.

النجلة بهذا المعنى لا تعدو أن تكون مسألة شخصية": هنا يتم تقزيم الفهم الآخر للإسلام إلى مجرد تصورات فردية، مما يُشعر القارئ أن هذا الفهم لا يُمثل الإسلام الحقيقي.

ح- التوجيه العملي والإيعاز

"أما السيف وآلات الحرب والقتال، فما لك ولها في هذا الشأن؟ أتريد أن تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين بعقيدتك؟": هذه التساؤلات البلاغية تُظهر خطأ الاعتراض على الجهاد بشكل ضمني، وتُحرك القارئ للبحث عما وراء الألفاظ.

"لكن الأمر على خلاف ذلك...": وهو ما يخفي دعوة إلى الانتقال الحاسم من عرض المشكلة إلى تقديم الحل يُشعر القارئ بأن النص لا يكتفي بالنقد، بل يُقدّم رؤية شاملة تستحق الالتزام.

• مثال الوظيفة الإيعازية عند سيد قطب

يقول سيد قطب: "إن الذين يحاولون تمبيع هذه المفاصلة الحاسمة، باسم التسامح والتقريب بين أهل الأديان السماوية، يخطئون فهم معنى الأديان كما يخطئون فهم معنى التسامح. فالدين هو الدين الأخير وحده عند الله. والتسامح يكون في المعاملات الشخصية، لا في التصور الاعتقادي ولا في النظام الاجتماعي.. إنهم يحاولون تمبيع اليقين الجازم في نفس المسلم بأن الله لا يقبل دينًا إلا الإسلام، وبأن عليه أن يحقق منهج الله الممثل في الإسلام ولا يقبل دونه بديلاً ولا يقبل فيه تعديلاً - ولو طفيفاً - هذا

اليقين الذي ينشئه القرآن الكريم وهو يقرر: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19].. ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 85].. ﴿وَأَحْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: 49] ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: 51] .. وفي القرآن كلمة الفصل.. ولا على المسلم من تميع المتميعين وتمييعهم لهذا اليقين! ويصور السياق القرآني تلك الحالة التي كانت واقعة والتي ينزل القرآن من أجلها بهذا التحذير: ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَىٰ أَنْ تُصِيبَنَا دَآِِرَةٌ﴾ [المائدة: 52].¹

هذا النص مثال متكامل لاستثمار الوظيفة الإيعازية للغة في إعادة بناء التصورات العقدية، وتعزيز منظومة قضوية صلبة، وإلزام المتلقي بمواقف حتمية لا تقبل التفاوض. غير أن الأثر الإيعازي في هذا الخطاب لا يقتصر على الجانب الوجداني أو الإيديولوجي، بل يمتد إلى المجال القضوي، حيث يُستخدم كأداة لتبرير مواقف عقدية وفق آليات خطابية تُكسبها طابعاً تشريعياً، فيتحول الرأي العقدي إلى حكم شرعي واجتماعي ملزم.

بمعنى آخر، يظهر في نص سيد قطب توظيف مكثف للفعل الإنجازي²، خاصةً في سياق الإيعاز، التحذير، والتأطير القضوي الملزم. والمقصود

1 قطب، في ظلال القرآن، 912/2.

2 والفعل الإنجازي كما سبق في الباب السابق قسم من الأفعال الكلامية بحسب نظرية أوستين وسيرل.

بالمحتوى القضوي هنا هو تضمين الخطاب لآليات حُكمية تجعل من المفاهيم العقدية أو الفقهية قضايا خاضعة لحكم شرعي يتسم بالاحتمية والإلزامية، وهو ما يعني تجاوز مستوى التقرير والتوصيف إلى الإلزام النفسي والفكري، وذلك من خلال آليات لغوية وخطابية متقنة، غايتها إعادة تشكيل وعي المتلقي ليكون عنده المعتقد الراديكالي أمراً بديهياً لا يقبل الجدل.

وفقاً لنظرية الأفعال الكلامية لجون سيرل، فإن الإيعاز اللغوي للمحتوى القَضَوِي لا يتم فقط عبر الأمر المباشر، بل إنه يتم من خلال طرائق متعددة تبدأ بالشرط اللغوي المتضمن للإلزام، ثم التحذير من العواقب كأسلوب إيعازي، ثم التكرار والاحتمية لإغلاق أي باب للتفاوض، ثم إقامة التقابلات الثنائية كالحق والباطل، والإيمان والكفر، والجماعة المؤمنة والجاهلية، وهو ما يمكن الوقوف عليه من خلال القضايا الآتية:

أ- التأطير الثنائي أساساً للإيعاز

يبدأ النص بتقديم ثنائية صارمة بين من "يحافظ على المفاصلة" ومن "يحاول تمييعها"، في عملية تصنيف نفسي وعقدي تهدف إلى إلغاء المنطقة الرمادية بين الطرفين:

"إن الذين يحاولون تمييع هذه المفاصلة الحاسمة، باسم التسامح والتقريب بين أهل الأديان السماوية، يخطئون فهم معنى الأديان كما يخطئون فهم معنى التسامح."

يتحقق الإعزاز هنا عبر:

- التآطير السلبي للموقف المخالف: من خلال استخدام فعل "يحاولون" بدلاً من تقديمه كواقع محايد، مما يجعله فعلاً مضمراً بالخداع أو النية غير الصادقة.
- توظيف مصطلح "تميع": وهو لفظ ذو دلالة تحقيرية، حيث يحمل معنى التفريط والتلاعب بالقيم الدينية.
- إضافة "باسم التسامح والتقريب": يوحي بأن هذه القيم ليست سوى غطاء زائف يستخدمه المخالفون لأغراض غير نزيهة.

ب- النفي المطلق والإلزام الحتمي

"فالدين هو الدين الأخير وحده عند الله."

- يُستخدم هنا تركيب "هو الدين الأخير وحده" بأسلوب حصر مضاعف:
1. التوكيد بـ "هو": وهي أداة حصر تُستخدم لتعزيز الحتمية العقدية.
 2. "الأخير وحده": تُلغي أي احتمال لمشروعية الأديان الأخرى حتى كأديان سماوية سابقة.
 3. "عند الله": يضيف بُعدًا شرعيًا قاطعًا، مما يُحيل الرأي المخالف إلى موقف ديني باطل.

ت- الإيعاز عبر التحذير من العقوبات والتلاعب باليقين

"إنهم يحاولون تجميع اليقين الجازم في نفس المسلم بأن الله لا يقبل دينًا إلا الإسلام، وبأن عليه أن يحقق منهج الله الممثل في الإسلام ولا يقبل دونه بديلاً ولا يقبل فيه تعديلاً ولو طفيفاً.

يتم هنا نقل الفعل الإيعازي من مستوى التوجيه إلى مستوى التحذير الصريح، ويتعزز الخطاب عبر:

- "تجميع اليقين الجازم" مما يوحي بأن هناك مؤامرة على استقرار العقيدة، ويثير لدى المتلقي خوفاً من ضياع الثواب.
- "بأن عليه أن يحقق منهج الله": يتضمن إلزاماً دينياً بفعل التنفيذ، وليس مجرد الإيمان النظري.
- "ولا يقبل فيه تعديلاً - ولو طفيفاً-": يمنع أي مجال لإعادة التفكير أو التكييف الاجتهادي، مما يجعل الدين قالباً ثابتاً لا يُمس.

ث- الإيقاع الإيعازي والتكرار التراكمي

يستخدم سيد قطب في المقطع التالي تكراراً موجهاً نفسياً:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾..﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾..
﴿وَأَحْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾

يتحقق الإيعاز من خلال استدعاء النصوص الشرعية، لكنها تُستخدم في سياق يجردها من سياقاتها التفسيرية الأوسع، مما يجعلها دعائم إقناعية لا تُناق، وذلك بغرض.

1. فعل التحذير "وَاحْذَرُهُمْ": يضع المخالفين في دائرة الخطر، مما يؤدي إلى رفع مستوى التأهب النفسي عند المتلقي.

2. التصعيد التدريجي: يتحرك النص من التأكيد الشرعي (الدين عند الله الإسلام) إلى رفض المخالفين (لن يُقبل منهم) وصولاً إلى التحذير من الفتنة (احذرهم).

ج - الإيعاز عبر الوصم الاجتماعي

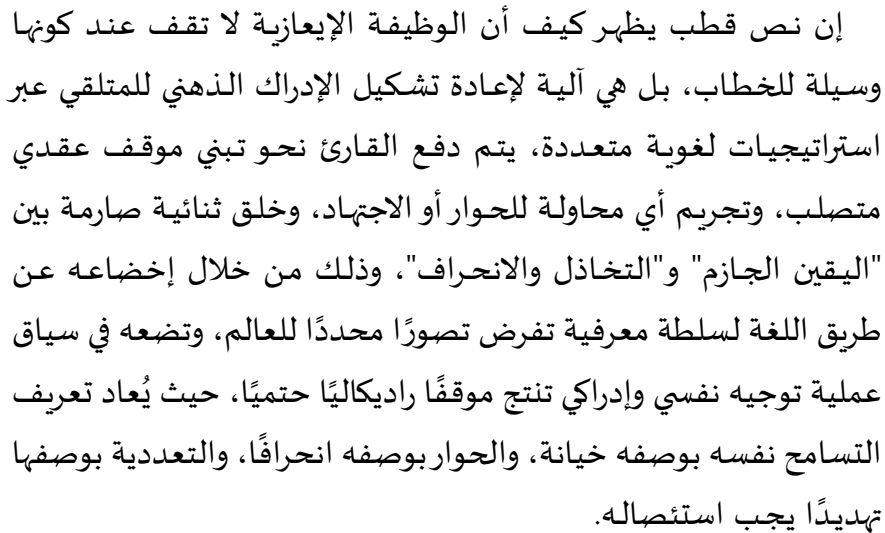
﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾

يتم في هذا المقطع استثمار آلية التشويه الرمزي عبر:

• "الذين في قلوبهم مرض": وهي عبارة قرآنية تحوّلت في هذا السياق إلى أداة لإنتاج "عدو داخلي"، مما يجعل أي مراجعة دينية مرتبطة بحالة مرضية.

• "يسارعون فيهم": تعبير يوحي بالخضوع والانهمزامية، مما يخلق تبايناً نفسياً بين "الطائفة المؤمنة الصلبة" و"الضعفاء المائعين".

• "نخشى أن تصيبنا دائرة": تسخيف لمخاوف المخالفين، مما يُظهرهم بمظهر المتخاذل الذي يفضل السلامة على المواجهة.



إن المثاليين اللذين قدمهما البحث عن المودودي وقطب، يؤكدان أن الإيعاز اللغوي في الخطاب الراديكالي ليس محايداً، فهو أداة تُستخدم لبناء تصور أيديولوجي متكامل. دراسة هذه الآليات في الخطاب الراديكالي لا تعني فقط فهم استراتيجياته، بل تكشف أيضاً كيف يتم تطويع النصوص الشرعية داخل بنية خطابية مغلقة ترفض أي تأويل خارج حدودها. وهذا ما يجعل تحليل الوظيفة الإيعازية ضرورة منهجية لفهم كيف يتحول الخطاب من مجرد أفكار إلى منظومة تأثير نفسي وسياسي واسعة المدى.

المطلب الثاني: الوظيفة الانفعالية وآليات التحشيد العاطفي وبناء الهوية الجماعية

الوظيفة الانفعالية وآليات التحشيد العاطفي

تعد الوظيفة الانفعالية أحد الركائز الأساسية التي تعتمد عليها الجماعات أو الأفراد الراديكاليون لتحقيق أهدافهم الإيديولوجية والسياسية، سواء عبر تعبئة المشاعر الجماعية أو تفعيل آليات التضامن العاطفي مع قضية ما، أو عبر استثمار الغضب والخوف لخلق حالة من الاستقطاب. وبالتالي فهي ليست أداة بلاغية سطحية، إنما هي استراتيجية خطابية مُعقدة تُسَخَّرُ العواطف كوسيلة لتجاوز العقلانية النقدية وتوجيه الرأي العام نحو تبني مواقف متطرفة.

تركز الوظيفة الانفعالية على تعبير المُرسِل عن مشاعره الذاتية، لكن في السياق الراديكالي، تتحول هذه الوظيفة إلى آلية لتضخيم المشاعر الجماعية عبر خطاب يستند إلى ثنائيات حادة مثل "نحن/هم"، "الخير/الشر"، "الوجود/العدم"، بمعنى آخر، فإن اللغة لا توظف للتعبير عن الذات فحسب، بل إن لها أبعادًا غائية تجتمع كلها في تشكيل الهوية الجماعية عبر استدعاء روايت تاريخية أو دينية أو ثقافية، كما يرى إرنستو لاكلو في تحليله للخطاب الشعبي كصراع على التمثيل الرمزي.

يستحضر البحث في هذا السياق نظرية الهوية الاجتماعية لهنري تاجفيل، لأهميتها في بناء مدخل أساسي لفهم ديناميات التمايز الجماعي في

الخطاب الراديكالي، إذ يمكن من خلالها تفسير كيف يسعى الأفراد إلى تعزيز هويتهم عبر تصنيف أنفسهم داخل مجموعات متميزة، مقابل تحديد الآخر كمصدر للتهديد أو التناقض القيمي.

يُنتج هذا التصنيف ثلاث عمليات متكاملة: تصنيف الأفراد إلى جماعات، وتبني هوية الجماعة كجزء من الذات، ثم المقارنة مع الجماعات الأخرى بغرض تعزيز التفوق الجماعي. يتحوّل هذا البناء المعرفي إلى أداة مركزية في الخطاب الراديكالي، ويُعاد تشكيل الواقع الاجتماعي عبر ثنائية "نحن" و"هم"، مما يولد تمايزًا نفسيًا يسهل من خلاله إنتاج مشاعر العداوة والتحفيز العاطفي.

وربطًا بالخطاب الراديكالي، فإن الوظيفة الانفعالية للغته تتجاوز نقل المعنى إلى تحفيز الاستجابات العاطفية، ما يجعلها وسيلة لإنتاج التماسك الداخلي وتحفيز الفعل باستعمال الخطاب ألفاظًا مشحونة دلاليًا مثل "الطغاة"، و"الكفار"، و"الخونة"، وغيرها من التعبيرات المؤدية إلى إثارة الغضب والخوف وتعزيز الفصل الإدراكي بين الجماعة الداخلية والخارجية. وفي المقابل، تُسبغ الوظيفة الانفعالية أوصافًا إيجابية على أعضاء الجماعة مثل وصف "المجاهدين"، و"الطليعة المؤمنة"، مما يولّد إحساسًا بالتفوق والتمايز الأخلاقي، كما تستخدم الاستعارات ذات البعد الحركي مثل "معركة"، و"حرب"، و"عدو"، وذلك بغرض تقوية الإطار التصادمي للصراع وجعل العنف اللغوي ممارسة مبررة ضمن نطاق الدفاع عن الهوية أو الدين.

العنف اللغوي والتصنيف الاجتماعي في الخطاب الراديكالي

يرتبط العنف اللغوي ارتباطاً وثيقاً بمنظومة التصنيف الاجتماعي، إذ يعمل على تكريس الإقصاء، وتحويل التصنيف الإدراكي إلى ممارسة رمزية تؤسس لشرعنة العدوان. يتحقق ذلك من خلال نزع الصفة الإنسانية عن الآخر باستخدام لغة التشيي، حيث يتم تصوير الجماعات المخالفة بوصفها كيانات غير بشرية مثل "الملحدين الفاسدين"، مما يقلل من التعاطف معها ويسهل تبرير ممارسات القمع أو العنف ضدها، ويبني سرديات مغلقة تقوم على تقديم تفسير واحد للأحداث، مما يمنع التشكيك أو مساءلة الرواية الراديكالية، ويعزز القطيعة مع أي خطاب مغاير. يترافق ذلك مع تأويل انتقائي للنصوص الدينية والتاريخية، حيث تُستخدم لا لتقديم فهم من، بل كأداة تثبيت لشرعية الموقف الراديكالي، ما يجعل العنف اللفظي مقدمة للعنف الفعلي.

يُمكن تحليل هذه العلاقة من خلال مسار تدريجي يوضح كيف يتحول التصنيف الاجتماعي إلى عنف لغوي ومن ثم إلى عنف مادي. يبدأ الخطاب بترسيخ التمايز الجماعي عبر تصنيفات واضحة تضع الأفراد ضمن ثنائية حادة، ثم يعمل على تحفيز المشاعر الانفعالية تجاه الجماعة الخارجية، مما يولّد حالة إدراكية ترى الآخر كمصدر تهديد دائم. تترسخ هذه الحالة من خلال إنتاج سرديّة العدو، حيث يتحول إلى كيان يتطلب المواجهة، سواء كانت لغوية أو فعلية، وهو ما يؤدي إلى شرعنة العنف داخل الجماعة المستهدفة. بهذه الطريقة، يصبح العنف اللغوي امتدادًا عضويًا للبنية

المعرفية الراديكالية، ولا يتمثل في مجرد استخدام مفردات عنيفة، بل في تشكيل واقع إدراكي يُحوّل الاختلاف إلى تهديد، والتهديد إلى مواجهة حتمية.

الهوية الاجتماعية من التصنيف إلى العنف اللغوي الرمزي

إن نظرية الهوية الاجتماعية تفسر كيف أن الخطاب الراديكالي يعزز الانتماء عبر تصوير "الآخر" كتهديد وجودي، مما يُحفّز المشاعر الدفاعية لدى الجماعة. هذا التصعيد الانفعالي يُحوّل القضايا المُعقدة إلى صراعات بسيطة، تُختزل فيها الحلول إلى فعلٍ ثوري أو عنيف، كما يظهر في خطابات الجماعات المتطرفة التي تُقدّم العنف كـ "واجب أخلاقي" لإنقاذ الهوية، وذلك من خلال خطاب مؤدلج يقوم على تضخيم خصائص الجماعة الساعية إلى الهيمنة الاجتماعية والسياسية والعقدية، وفي الوقت ذاته تهوين قدر الجماعات الأخرى بتضخيم سلبياتها من خلال افتراضات المعنى، أو أوصاف الأشخاص، والمجازات البلاغية والبنى الحجاجية من جهة، واختيار أفعال كلامية محددة، واستراتيجيات محادثة من جهة أخرى¹.

ينطلق النظر في الوظيفة الانفعالية للغة في الخطاب الراديكالي من قناعة بأن المواقف التي يعبر عنها المتحدث – تجاه الموضوع أو المتلقي – تتأسس على مجموعة من العلامات التي لا تقتصر على نبرة الصوت المباشرة. يرسّخ هذا الاقتناعُ تصوّرًا واسعًا لمفهوم "الرمز" في اللغة، حيث تحل الصيغ العرفية والمبالغات والعبارات التهوينية والصور الكلامية² محلّ

1 ينظر: دايك، توين فان، الخطاب والسلطة (ترجمة: غيداء العلي)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، ص 36.

2 ينظر: أوغدن، وريتشاردز، معنى المعنى، دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية (ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى)، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2003، ص 340-341.

الآليات الصوتية في التعبير عن الانفعال، وتكشف عن بنية مضمرة للتأثير الوجداني على المتلقين.

وتستمد هذه الوظيفة قوّتها من قدرتها على شحن المفردات والصور البلاغية بإيحاءات وجدانية تثير الحماسة أو الاستياء لدى الجمهور المستهدف، أي: إن الخطاب الراديكالي يعتمد على هذه الشحنة الوجدانية بوصفها أداةً لإحداث التماهي أو الانقسام، ولتثبيت رؤية أحادية يلتف حولها الجمهور؛ إذ تُوجّه البنية الانفعالية للرسائل قدرةً المتحدث على تحريك العواطف واستثارة التوترات.

تتجلى سلطة الكلمات¹ في هذا السياق حين تُوظّف لإبراز معانٍ تضمّنية تخلق واقعاً لغوياً موازياً للواقع الخارجي، وتتجاوز وظيفتها الإخبارية المحايدة لتؤسس علاقةً قوامها الاصطفاف العاطفي والمواقف الذهنية المسبقة، وهذا ما يمثل ربطاً الخطاب بآليات السلطة؛ فيبرز كيف يمكن للكلمات، بفعل تكرارها وتحميلها دلالات مخصصة، أن تفرض نمطاً من السيطرة على المتلقي. يلتقي هذا التحليل مع مقولة "كل الكلمات روحية" التي تؤكد حضور البعد النفسي والروحي في بنية اللغة، وتمنحها قوةً تتجاوز ما هو مادي أو ملموس.

وبالنظر إلى الخطاب السياسي عموماً، والخطاب السياسي الأيديولوجي كما عند حركات الإسلام السياسي، فإن لهذا الخطاب خصائص مهمة، قد تكون غالباً غير جليلة، وهي "التضمينات، أي إن الآثار الواقعية للكلام

1 ينظر: أوغدن، معنى المعنى، ص 89.

ومحتواه، لا تستمد كثيراً من الخطاب في حد ذاته، ولكن على أساس سياقات هذا الخطاب التي يقوم المشتركون بفهمها وبناءها...¹.

يُرسى هذا التوظيف للغة ملامح خطابية تحركها الدوافع الوجدانية أكثر مما تحركها الحجج الموضوعية. يُضفي المتحدث - من خلال العبارات المؤثرة والمجازات والعبارات التقريرية - هالةً من الحماس أو القلق أو الطمأنينة، ويستميل جمهوره بتضليل² نحو موقف يجري توكيده باستمرار عبر رسائل تتكرر فيها الرموز والدلالات الانفعالية. يحقق الخطاب الراديكالي بذلك تأثيراً عميقاً في المتلقي، ويؤسس لتماسك داخلي يتجاوز الدليل العقلي المباشر، فيتسخ التوجه الراديكالي كنتيجة طبيعية لهذا الانجذاب الوجداني الذي تشحنه سلطة الكلمات وقوتها التعبيرية.

يقول المودودي: "وأزمة شؤون العالم ومصادر سلطاته ومراكز قياداته في يد الزعماء الملاحدة الذين لا يؤمنون بشرائع الله، ولا يألون بطاعته، ولا يلقون بالأل للعمل بأحكامه واتباع أوامره ولا يهتمهم أن يقودوا الجماعات الإنسانية إلى الهاوية فكيف ينتظر منهم قياداً إلى شرع الله ومعالجة مشاكلها على ضوء هديه؟

هذه ونظائرها مما يسود عالم المدنية الحديثة هي نذر الشر التي تدفع البشرية إلى المصير الجهنمي ليحني الوبال والخراب. وإذا كنا نمثل جزءاً من هذا العالم فلن نستطيع أن نعيش بمعزل عن آثارها

1 ينظر: دايك، الخطاب والسلطة، ص 25.

2 ينظر: أوغدن، معنى المعنى، ص 76.

السيئة، والموقف السلبي من تلك النظم الهدامة سيجرنا ويجر الأجيال القادمة بعدنا إلى التردى في مهاوي الدمار في الدنيا، وملاقاة ما هو أشد وأنكى في الأخرى.

ولهذا تحتم علينا أن نقاوم هذه النظم بعزم حديدي لا يعرف الوهن حتى نستبدل بها شرعة الله لإنقاذ العالم كله أولاً من تلك العواقب الوخيمة، وإنقاذ أنفسنا بالتالي منها، ونعتقد أن من واجبنا في هذا السبيل يفرض علينا كفاحاً مريئاً، وجهاداً متواصلاً يستترف طاقتنا للقضاء على أنظمة الحياة الفاسدة وإقامة قواعد الحياة الإنسانية بشتى نظمها على شرع الله الذي نؤمن بصلاحه، ونثق في قدرته على إسعادنا وتوفير الرفاه والسلام لنا، ونعتقد أنه الوسيلة الوحيدة لنجاة الإنسانية كلها وخلصها.

وهذا ما تريده الجماعة الإسلامية وتدعو إليه وتبذل وسعها لتحقيقه، ودعوني الآن أوضح لكم الأسس التي تبني عليها المدنية الحديثة حياتها وتريد الجماعة الإسلامية هدمها، والأسس التي تريد الجماعة أن تقيم نظام الحياة البشرية عليها"¹.

1 المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة، 1979م، ص32.

أولاً- على مستوى البنية الخطابية

يستند خطاب المودودي إلى الوظيفة الانفعالية للغة بوصفها أداة حشدية تهدف إلى خلق وعي جمعي مبني على الاستقطاب الحاد. هذه الوظيفة تتجلى في استخدامه تعبيرات تحكيمية تصف العالم وفق تقسيم ثنائي صارم بين المؤمنين وغيرهم، كما يظهر في قوله: "أزمة شؤون العالم ومصادر سلطاته ومراكز قياداته في يد الزعماء الملاحدة الذين لا يؤمنون بشرائع الله"، فهذه العبارة تندرج ضمن الخطاب التأييدي الذي يعيد إنتاج الصراع من خلال تقديم الآخر كعنصر سلبي يتحكم في مسارات العالم.

هذه الاستراتيجية تتقاطع مع مفهوم "العدو المطلق"، حيث لا يتم تصوير الآخر منافساً سياسياً أو فكرياً، وإنما تقديمه خصماً متجذراً في منظومة الشر، مما يؤدي إلى نزع أي شرعية عنه. وبهذا، يتحول الخطاب إلى أداة تهدف إلى إنتاج حالة دائمة من الصراع، لا مجرد نقدٍ سياسي أو فكري، وذلك ما دام "العالم خاضعاً لسلطان من يدعي أن له حرية في أن يحكم أو يصدر قوانين يخضع لها البشر"، إذ هو كافر؛ لأنه ينازع الألوهية في أخص خصائصها وهي الحاكمية، ومن يطع من يحكم ويضع القوانين الحاكمة فهو أيضاً مشرك؛ لأنه اتخذ من دون الله إلهاً آخر¹. إنه نفس المعتقد الذي يعتقده سيد قطب، وذلك حين يقول: "مَنْ أطاع بشراً في شريعة من عند

1 ينظر: «مفاهيم جاء بها سيد قطب ما أنزل الله بها من سلطان»، لقاء تليفزيوني مع شيخ الأزهر الإمام الأكبر أحمد الطيب، منشور على موقع 06 CNN Arabic، مارس 2015، (تمت الزيارة في 13 مارس 2024): <https://arabic.cnn.com/middleeast/2015/03/06/azhar-qotob/>. muslim-brotherhood

نفسه ولو في جزئية صغيرة، فإنما هو مشرك. وإن كان في الأصل مسلمًا ثم فعلها فإنما خرج بها من الإسلام إلى الشرك أيضًا، مهمًا بقي بعد ذلك يقول: أشهد أن لا إله إلا الله بلسانه، بينما هو يتلقى من غير الله، ويطيع غير الله. وحين ننظر إلى وجه الأرض اليوم في ضوء هذه التقارير الحاسمة، فإننا نرى الجاهلية والشرك -ولا شيء غير الجاهلية والشرك- إلا من عصم الله فأنكر على الأرباب الأرضية ما تدّعيه من خصائص الألوهية ولم يقبل منها شرعًا ولا حكمًا إلا في حدود الإكراه¹.

المطلب الثالث: إثارات تفكيكية: الأيديولوجيا الراديكالية بين الإقصاء والطوباوية

يجد البحث نفسه في وضع ذهول نتيجة التفاعل مع هذه النصوص وأخيائتها، ولم يشأ الباحث أن ينصرف عن هذا السياق دون أن يسجل هذه الإثارة، لعلها تكون أرضية لبحوث أخرى من أجل استنقاذ من يمكن استنقاذه من برائن التطرف والراديكالية.

هل يمكن للهوية الجماعية أن تُبنى دون وجود "آخر" يُحدد معالمها؟ وهل تتشكل الذات دون أن تجد نفسها في مواجهة تهديد ما؟ تنطلق هذه الأسئلة من جوهر البنية الفكرية التي شيدها أبو الأعلى المودودي الذي يعتمد في خطابه على ثنائية حادة تُقسّم العالم إلى معسكرين متقابلين: "نحن" الذين يمثلون المشروع الإلهي، و"هم" الذين يُجسّدون الانحراف والعداء. لكن، هل يمكن لمثل هذه الثنائية أن تُعبر عن واقع مركب؟ أم أنها تُعيد تشكيله وفق منطق صراعي يُلغى فيه التنوع وتُختزل الحقائق في معادلة صفيرية؟

1 قطب، في ظلال القرآن، 1198/3.

إلى أي مدى يمكن للأيديولوجيا أن تُنتج رؤية عقلانية للواقع؟ وهل تمتلك القدرة على تقديم بدائل موضوعية، أم أنها بطبيعتها مغلقة تُعيد إنتاج ذاتها دون نقدٍ أو مراجعة؟ تكشف كارين آرمسترونغ، في كتابها "النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام"، عن الطبيعة الإقصائية للأيديولوجيات، مشيرة إلى أنها لا تتيح إمكانية استيعاب وجهات النظر المختلفة، بل تعمل على إنتاج رؤية اختزالية تُبَسِّط التعقيدات في إطار ثنائي صارم يُعزز الاستقطاب والصراع.

إن ما نراه هو أن الأيديولوجيات تعيد تشكيل الواقع من خلال منطقٍ مغلق يُنتج تصنيفات حادة، تُلغي أي إمكانية للتواصل الفكري مع الآخر. وبحسب كارين دائماً، فإن الماركسيين على سبيل المثال أن الرأسمالية هي مصدر كل الشرور، مما يمنعهم من إدراك قيمها أو فهم أسباب جاذبيتها لأنصارها. وبالمثل، لا يستطيع الرأسماليون استيعاب الأطروحات الاشتراكية، إذ يتم تصويرها بوصفها تهديداً جوهرياً للنظام الاقتصادي والاجتماعي. لا يتوقف هذا النمط من التفكير على المجال الاقتصادي، بل يمتد إلى الخطابات السياسية والدينية، حيث يُصبح الخصم ليس فقط مخالفاً في الرأي، بل عنصراً مُعَادِياً يجب تحييده أو القضاء عليه.

تسعى الأيديولوجيات إلى تجاوز تعقيدات الواقع من خلال إنتاج نموذج مثالي، يُقدَّم بوصفه الحل المطلق لكل الأزمات. تُشير آرمسترونغ إلى أن جميع الأيديولوجيات تُنتج تصورات يوتوبية عن "مدينة فاضلة" لا تستند إلى أسس واقعية، بل يتم توظيفها كأداة تعبئة تُحفّز الأتباع على الإيمان

المطلق بالمشروع الفكري. المشكلة لا تكمن فقط في أن هذه التصورات غير قابلة للتحقق، بل في أنها تُستخدم لإضفاء الشرعية على إقصاء الآخر، إذ يتم تصوير أي محاولة للنقد أو المراجعة على أنها خروج عن المسار الصحيح، أو خيانة للقضية.

ورغم أن الأيديولوجيات تبدو متصارعة في الظاهر، إلا أنها -وفقًا لأرمسترونغ- تستمد مفاهيمها من السياق التاريخي ذاته، مما يجعلها تحمل القيم والعواطف ذاتها التي تُعبّر عنها أيديولوجيات أخرى منافسة. فالنزعة القومية على سبيل المثال قد تكون جزءًا من خطاب ديمقراطي ليبرالي، لكنها قد تُستخدم أيضًا كأداة تعبئة في خطاب شمولي مُناهض للديمقراطية. الأمر ذاته ينطبق على مفاهيم مثل الحكم الذاتي والمساواة، التي يتم توظيفها بأشكال مختلفة داخل مشاريع فكرية متباينة بما فيها مشروع الإسلام السياسي الذي لا يخرج عن هذا الاعتبار¹.

بناء عليه، إذا كانت جميع الأيديولوجيات تُعيد إنتاج القيم نفسها في سياقات مختلفة، فهل يعني ذلك أنها مجرد نسخ متكررة من البناء المغلق ذاته؟ أم أن هناك إمكانيات لتجاوز هذا الإطار نحو تفكير أكثر مرونة؟ هذه التساؤلات تظل مفتوحة أمام أي محاولة لتفكيك الخطابات الأيديولوجية، واستكشاف إمكانية الخروج من أسر الثنائية الصراعية التي تُعيد إنتاج ذاتها باستمرار.

1 أرمسترونغ، كارين، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام (ترجمة: محمد الجورا)، (د.ت)، ص 256-257.

إن تحليل خطاب المودودي ضمن إطار الثنائيات الصراعية يسلط الضوء على الآليات التي تُعيد إنتاج الاستقطاب داخل الأيديولوجيات المغلقة، وهو ما يشكل مدخلاً رئيسياً لفهم العنف اللغوي والراديكالية الفكرية. فعندما تُصاغ الهوية الجماعية على أساس نفي الآخر وإقصائه، لا يبقى الصراع مجرد خلاف فكري، بل يتحول إلى ضرورة وجودية تُشرعن المواجهة المستمرة.

هذا النمط الخطابى يتلاقى مع ما أشار إليه ميشيل فوكو حول "نظام الحقيقة"، حيث لا تُبنى السلطة فقط على القوة المادية، بل أيضاً على إعادة إنتاج مفاهيم تُحدد ما هو مشروع وما هو مرفوض داخل الوعي الجمعي. وفي هذا السياق، فإن الخطاب الراديكالي لا يقتصر على تقديم رؤية تفسيرية للواقع، بل يُمارس عنفاً رمزياً عبر لغة تُضفي طابعاً أخلاقياً مطلقاً على الصراع، مما يجعل الحوار العقلاني مستحيلاً.

وبما أن الأيديولوجيا كما سبق، تُعيد إنتاج نفسها من خلال تبسيط التعقيد، فإن الخطاب الإسلامي السياسي لا يشذ عن هذه القاعدة، بل يعمل على تشكيل وعي جماعي قائم على تصور مثالي (يوتوبيا غير قابلة للتحقق)، تُبرّر من خلاله سياسات الإقصاء. وهكذا، يتخذ العنف اللغوي في هذا السياق شكلاً مزدوجاً: تشويه صورة الآخر من جهة، وإضفاء القداسة على الذات الجماعية من جهة أخرى، وهو ما يُفسر لماذا تتحول هذه الخطابات إلى بيئات خصبة للراديكالية.

إذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن لأي مشروع فكري، دينيًا كان أو سياسيًا، أن يخرج من أسر هذه الثنائيات الصراعية؟ وهل ثمة إمكانية لتشكيل خطاب قادر على الحفاظ على الهوية دون أن يسقط في فخ العنف الرمزي؟ هذه الأسئلة تظل حاضرة في كل تحليل يسعى إلى تفكيك آليات الخطاب الأيديولوجي، واستكشاف البدائل الممكنة لفكر أكثر شمولاً وانفتاحاً.

يعتمد المودودي على تفكيك الشرعية السياسية القائمة وإعادة بنائها وفق مفهوم السيادة الإلهية المطلقة، كما يتضح في قوله في كتابه الآخر (نظرية الإسلام وهديه): "الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام، أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانوناً لهم ينقادوا له ويتبعوه"¹.

هذا طرح لا يقبل الصبغة التنظرية الفقهية وإن حاول التلبس بها؛ لأنه يتجاوزها ليصبح جزءاً من بنية خطابية موجهة نحورفض الوضع القائم، إذ يعمل على شرعنة القطيعة مع كل أشكال الحكم التي لا تتوافق مع هذا التصور. وبهذا، لا يترك المودودي مجالاً لأي شكل من أشكال التعددية السياسية أو الاجتهاد البشري في التشريع، مما يؤدي إلى فرض رؤية مغلقة للسلطة الدينية والسياسية.

1 المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1969م، ص 31-33.

يندرج نص المودودي ضمن "التأزيم المقصود" كما وصفه سعيد السريحي، حيث لا يتم تقديم رؤية تحليلية أو نقدية للوضع السياسي فحسب، بل يتم خلق أزمة مستمرة تُبرر الصراع الدائم. لذلك تمتلئ سرديات معظم المنظمات المتطرفة العنيفة بسجلات مبالغ فيها للاضطهاد الحقيقي أو المتخيل الذي يمارسه أعداء مجتمعهم. هناك ميل إلى التباكي على الأخطاء التاريخية لسنوات طويلة للحفاظ على شعلة الغضب الجماعي مشتعلة¹. هذه الآلية تجعل الفضاء السياسي والديني فضاءً محكومًا بمعادلة صفيرية لا تعترف إلا بالخيار الأحادي، وهو الخضوع التام لرؤية المودودي حول السيادة الإلهية، دون أي إمكانية لوجود تعددية فكرية أو سياسية.

يؤدي هذا التأطير الخطابي إلى تكريس:

1. ثنائية الخير المطلق والشر المطلق، حيث يتم تصوير الجماعة المؤمنة كمصدر وحيد للحق، بينما يُحمل الآخرون مسؤولية أزمات العالم، وهذا شأن "جميع السرديات المتطرفة تميل إلى رؤية العالم من منظور الخير المطلق والشر المطلق، ولا تترك مجالاً للاختلافات أو وجهات النظر المتعددة، ناهيك عن وجود منطقة وسطى. جميع الأحكام حول الصواب والخطأ تتماشى حتمًا مع المصالح الخاصة بالجماعة"².

1 Rasheed, Adil, *COUNTERING THE RADICAL NARRATIVE*, Manohar Parrikar Institute for Defence Studies and Analyses, Published in India by Kalpana Shukla, 2020, p. 58

2 Rasheed, *COUNTERING THE RADICAL NARRATIVE*, P. 57.

2. نفي الشرعية عن جميع الأنظمة السياسية القائمة، بما في ذلك الأنظمة الإسلامية التي لا تتبنى رؤيته، مما يجعل الصراع ليس بين الإسلام والغرب فحسب، بل داخل الفضاء الإسلامي ذاته، وهو ما يستلزم الجهاد ضرورة دائمة لا ترتبط فقط بظرف الدفاع عن النفس، وذلك بغرض القضاء على حكم الأنظمة غير الإسلامية. وبما أن الإسلام دين عالمي، فإنه لا ينوي حصر حكمه في دولة واحدة أو بضع دول. إن هدف القرآن هو إحداث ثورة. وعلى الرغم من أن المرحلة الأولى تقتضي أن يجلب المسلمون الثورة إلى النظام السياسي للدولة التي ينتمون إليها، فإن هدفهم النهائي ليس سوى ثورة عالمية¹.

يمثل نص أبي الأعلى المودودي السابق نموذجاً متكاملًا لتوظيف العنف اللغوي ضمن الأيديولوجيات الراديكالية، حيث يستند إلى الاحتيال الدلالي في صناعة نص مشحون بالإقصاء، يشرعن العنف باسم الدين، وتشكيل المفاهيم، والتحريض العاطفي عبر التلاعب بالأساليب البلاغية، والتوجيه القسري للمواقف الفكرية، بحيث يصبح القارئ أمام بنية خطابية مغلقة لا تتيح أي مساحة للنقد أو التأويل.

يبدأ المودودي نصه بتأطير الصراع على أنه مواجهة بين الإيمان الخالص والإلحاد المطلق، بقوله: "وأزمة شؤون العالم ومصادر سلطاته ومراكز قياداته في يد الزعماء الملاحدة الذين لا يؤمنون بشرائع الله، ولا يأبهون بطاعته، ولا يلقون بالأل للعمل بأحكامه واتباع أوامره."

1 Marath, Munir Masood, *Abul A'la Maududi and Sayyed Qutb on Revolution: A Comparative Analysis*

يمارس المودودي ما يمكن أن نصفه بالتسميات المغرضة، حيث يعتمد إلى اختزال الأنظمة الحديثة في وصفٍ كليٍّ "الزعماء الملاحدة"، وهي تقنية تندرج ضمن التأطير السلبي للمتلقي، والاحتيايل الدلالي والتعتيم على الواقع من خلال تبني سردية تعمل على إخفاء التناقضات الداخلية في نظام دلالي مستمر، مما يجعل الخطاب يبدو منظومة متماسكة ومنسجمة وذات رؤية عالمية موحدة".¹

يدلّل هذا الطرح على نوع من الاستحواذ الدلالي، حيث يُعرّف المودودي العالم الحديث بمعيار واحد وهو القبول المطلق للشرائع الدينية، مما يجعل أي رفض لنظامه المعياري "إلحادًا"، حتى لو لم يكن كذلك. فالقصد أن تنتج هذه الدلالة حالة من الاستقطاب الدلالي تجعل القارئ غير قادر على التفكير خارج القوالب التي يفرضها خطاب المودودي وغيره، ويجعله يقبل تبرير الثورة من خلال إعادة تعريف فلسفة الجهاد، التي أصبحت قائمة على عقيدة الدولة الإسلامية، والتي تعد ضرورية لإنهاء الجاهلية الحديثة، على غرار ما فعله النبي ﷺ عندما خاض الجهاد ضد قوى الجاهلية السابقة للإسلام.²

إذا كنا نتحدث عن البصمة الأسلوبية للخطاب الراديكالي من خلال المودودي، فإن المعاني ذاتها وبحدة أكبر نجدها في نصوص سيد قطب، فرغم اختلاف السياقات السياسية والاجتماعية بين الندوي وقطب، فإن الوظيفة الانفعالية في لغة قطب الراديكالية تنحو نفس المنحى نفسه،

1 Rasheed, *COUNTERING THE RADICAL NARRATIVE*, P. 53.

2 Marath, Munir Masood, *Abul A'la Maududi and Sayyed Qutb on Revolution: A Comparative Analysis*

ولنأخذ مثلاً قوله: "والذي يدرك طبيعة هذا الدين - على النحو المتقدم - يدرك معها حتمية الانطلاق الحركي للإسلام في صورة الجهاد بالسيف - إلى جانب الجهاد بالبيان - ويدرك أن ذلك لم يكن حركة دفاعية - بالمعنى الضيق الذي يفهم اليوم من اصطلاح "الحرب الدفاعية" كما يريد المنهزمون أمام ضغط الواقع الحاضر وأمام هجوم المستشرقين الماكر أن يصوروا حركة الجهاد في الإسلام - إنما كان حركة اندفاع وانطلاق لتحرير الإنسان في الأرض"¹.

يعتمد سيد قطب في خطابه الراديكالي على استراتيجية إحكام البنية الدلالية ضمن الوظيفة الانفعالية للغة، ولا يترك مجالاً للشك أو التأويل المتعدد، بل يصوغ نصوصه بلغة تقطع أي مسار للمساءلة العقلية. في المقطع المذكور، يستخدم قطب تعبير "حتمية الانطلاق الحركي للإسلام"، وهي عبارة ذات حمولة دلالية ثقيلة، حيث يستبطن مفهوم "الحتمية" وكأنه قانون طبيعي أو سنن إلهية لا تقبل المراجعة، مما يلغي أي إمكانية للنقاش أو التأويل المختلف. ومن خلال هذا التلاعب الدلالي، يتحول الجهاد، وفق منطق، من كونه خياراً فقهياً خاضعاً للظروف والسياقات، إلى قدر محتوم لا بد من تحقيقه، مما يفرغ النقاش الشرعي من منطقته التداولي ويؤسس لحالة من الانفعال الشعوري العنيف تجاه الواقع.

1 قطب، معالم في الطريق، ص 64.

تتجلى إحدى أبرز صور الاحتيال الدلالي في المقطع المذكور عندما يعيد سيد قطب تعريف الجهاد عبر تفكيك المفاهيم وإعادة ترتيبها. فهو يرفض التفسير الفقهي التقليدي الذي يقر بمفهوم "الحرب الدفاعية" ليضع مقابلها ما يسميه "حركة اندفاع وانطلاق لتحرير الإنسان في الأرض". هذه البنية اللغوية ليست بريئة، لأنها تعيد إنتاج مفهوم الهجوم في صورة تحررية، مما يؤدي إلى إزاحة دلالية مقصودة؛ فبدل أن يكون الجهاد أداة لرد العدوان أو لحماية الكيان السياسي الإسلامي وفقًا لظروفه، يصبح أداة ثورية ذات طابع هجومي، لكن بغطاء دلالي يمنحه المشروعية. إن هذا الأسلوب يلتقي مع العديد من الخطابات الراديكالية التي توظف مفهوم "التحرير" كأداة لغوية لتبرير العنف، تمامًا كما فعلت الحركات الثورية ذات النزعة الأيديولوجية في القرن العشرين، حيث كان العنف يُبرَّر تحت شعارات التحرير الاجتماعي أو القومي.

يُلاحظ أن الخطاب القطبي يوظف أسلوب الاستثارة العاطفية كأساس للوظيفة الانفعالية في خطابه، وهو ما يتجلى في الاستخدام المقصود لكلمات مثل "يدرك"، "حتمية"، "انطلاق"، "تحرير"، وهي ألفاظ ذات بعد ديناميكي تُحيل القارئ إلى صورة حركة لا تتوقف، مما يخلق استجابة نفسية تلقائية عند المتلقي. ويُضاف إلى ذلك أسلوب الإلحاح التكراري الذي يظهر في العبارة "يدرك... يدرك"، وهو أسلوب يوحي بأن القارئ الذي لا يستوعب هذا الطرح يعاني من نقص في إدراكه أو فهمه، مما يدفع المتلقي إلى قبول الفكرة دون مساءلة، خشية أن يقع في دائرة "عدم الإدراك" التي يرفضها الكاتب ضمنيًا.

لا يكتفي سيد قطب بترسيخ مفهوم "حتمية الجهاد"، بل يلجأ إلى تشويه المخالفين باستخدام تعابير دلالية تنزع الشرعية عن أي طرح بديل. ففي المقطع أعلاه، يوظف تعبير "المنهزمون أمام ضغط الواقع الحاضر" للإشارة إلى العلماء والمفكرين الذين يدافعون عن الطرح الفقهي السلي للجهاد، مما يجعل موقفهم يبدو وكأنه خضوع وذل، لا اجتهاد شرعي مشروع. إن هذا التصنيف الدلالي يعكس إستراتيجية الإقصاء اللغوي التي يعتمدها الخطاب الراديكالي، والتي لا يكتفي بالاختلاف مع الآخرين، بل يعمل على تجريدهم من أي مشروعية فكرية أو أخلاقية، مما يسهل التحريض ضدهم وإقصاء أصواتهم.

يُلاحظ أيضًا أن المقطع يوظف نظرية المؤامرة كأداة لتعزيز الانفعال اللغوي، حيث يربط المفهوم التقليدي للحرب الدفاعية بتأثير "المستشرقين الماكين"، مما يوحي بأن الفكرة نفسها ليست نتاج اجتهاد فقهي إسلامي، بل هي جزء من مؤامرة خارجية تسعى إلى تفرغ الجهاد من بعده "الحركي". وبهذا الأسلوب، يتم توجيه المتلقي إلى القبول بالرؤية الراديكالية باعتبارها الموقف الأصيل، مقابل اعتبار أي طرح آخر خيانة فكرية متأثرة بأعداء الإسلام. هذه الازدواجية الدلالية هي سمة مركزية في الخطاب القطبي، توظف العدو الخارجي دائمًا كأداة لإغلاق أي نقاش داخلي، مما يعزز حالة الاستقطاب والتصلب الأيديولوجي.



الفصل الثاني



استراتيجيات العنف اللغوي والتطرف في الخطاب الراديكالي



المبحث الأول

استراتيجية التضخيم وعقيدة اجتثاث الطاغوتية والفرعونية

المبحث الثاني

استراتيجية الإقناع البلاغي القسري



وعقيدة اجتثاث الطاغوتية والفرعونية

تؤكد من خلال كل ما سبق من البحث أن الخطاب الراديكالي يمثل أحد أبرز تجليات التحول اللغوي في تحليل الواقع السياسي، لأنه تتجلى فيه نزعة التآزم والتضخيم من خلال استدعاء نماذج تاريخية ذات دلالات

- 191 -

رمزية متطرفة. ومن بين هذه النماذج، يحتل فرعون موقعاً محورياً في البناء الخطابي للحركات الإسلامية ذات النزعة الراديكالية، إذ يتم استحضاره باعتباره النموذج الكلي لكل سلطة سياسية غير إسلامية. هذا الاستدعاء لا يتم بوصفه إسقاطاً تاريخياً محايداً، بل باعتباره جزءاً من "حتمية الصراع"، حيث يُقدّم الحاضر في هيئة نسخة مكررة من الماضي القرآني، ما يضفي على الموقف السياسي بعداً قدرئياً مغلقاً لا مجال فيه للاجتهاد أو التأويل.

استراتيجية التضخيم من خلال مفهوم الجاهلية:

يرتكز هذا الخطاب على استراتيجية تضخيمية، تُحوّل الواقع إلى مأساة كونية تهدد بزوال الإسلام، ذلك أن الحركات الإسلامية الراديكالية تعتمد على تأويل مشحون للماضي، حيث يُسقط نموذج فرعون على أي نظام حكم حديث لا يتطابق مع تصوراتها للشريعة، مما يؤدي إلى اختزال كل تعقيدات الواقع في ثنائية الخير المطلق والشر المطلق، والجاهلية والإسلام، والخلافة والمملك، والتوحيد والشرك...

1. الجاهلية جاهليات عند المودودي

إن براءة الظاهر لا ينفي عنف الباطن في اللغة، ولفهم ذلك، يسوق الباحث نصين للمودودي وقطب يتعلقان بالجاهلية.

من المعلوم أن تقسيم المودودي للجاهلية ثلاثي، فالجاهلية عنده: جاهلية محضة، وجاهلية شرك، وجاهلية رهبنة.

الجاهلية المحضة: يطلقها على من يرى أن "نظام هذا العالم كله حادث قد حدث مصادفة، فليس وراءه من حكمة تدبره أو غاية مصطلحة تسير دفته، وإنما ظهر إلى الوجود فجأة، وهكذا هو سائر في طريقه بلا قصد أو غاية، وسوف يبلغ منتهاه من غير أن يكون له عاقبته..."¹.

جاهلية الشرك: يسم بها من يرى أنه "لا ريب أن نظام هذا الكون لم ينبعث مصادفة، ولا هو قائم بدون إله. إلا أنه ليس له إله واحد، بل آلهة متعددة..."².

جاهلية الرهبانية: وتتعلق بمن يرى أن "هذه الدنيا وهذا الوجود الإنساني المجسد دار عذاب وشقاء للإنسان. وما روح الإنسان في هيكل جسده إلا كالأسير حبس في السجن جواء ما قدمت يداه. وأما اللذات والرغبات وجميع ما يمس الإنسان من الحوائج لعلاقة روحه بالجسم، فهي في نفس الأمر أغلال هذا السجن وسلاسله. وكلما ازداد الإنسان تعلقاً بهذه الدنيا وما فيها من متع العيش ولذاته ازداد تلوناً بالرجس والنجس..."³.

إن براءة ظاهر الألفاظ خداع، خاصة إذا ما اقتصر القارئ عليه، واكتفى بغلبة عاطفته العقدية، فوراء هذا التقسيم بعد آخر لا يقف عند حد تعيين الجاهليات، فهو تمهيد وتهيي للمتلقي ليقنع دون أن تفكير بما سيلقيه إليه المودودي في السياقات التالية للكلام، وذلك عند قوله:

1 المودودي، أبو الأعلى، موجز في تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ترجمة: محمد كاظم سياق)، دار الفكر الحديث، لبنان، ط 2،

2 الطيب، عبد الله، موجز في تاريخ تجديد الدين، الطبعة الثانية، 1990م، ص 22.

3 الطيب، موجز، ص 28.

وكان أشد وأخطر ما في هذا الانقلاب المركوس أن جاءت الجاهلية بأنواعها الثلاثة لابسة لباس الإسلام، وجعلت تتأصل في المجتمع العربي الإسلامي، وتتمشى فيه وغدت آثارها تزداد انتشارًا على مرور الأيام¹.

فمن هذه النقطة يبدأ الخطاب الراديكالي في الانسياب بين العقيدة والسياسة والتأويل المتعسف، حين يسقط المراتب الثلاث على تاريخ الإسلام منذ أزمنته الأولى بعد فترة الخلافة الراشدة، إذ يقول: "فأما الجاهلية المحضة فعمدت إلى الدولة والحكومة فهيمت عليها، وانقلبت على الخلافة قيصرية² جاء الإسلام يقطع دابرها، ولم يبق فيها من الخلافة إلا اسمها. ولما كان اعتقاد الألوهية للملوك لم يعد يتجاسر عليه أحد فاحتالوا بأخذهم بالأثر المروي: السلطان ظل الله، وتبوأ الملوك والأمرأ بهذه الحيلة منزلة المطاع المطلق التي هي خاصة الإله"³.

لا يقف تضخيم المودودي عند تضخيم الانقلاب السياسي كما سماه، بل يعتمد إلى المجتمع فيضعه في دائرة جاهلية الشرك، وذلك لما "وثبت على عامة الناس، وعدلت بهم عن جادة التوحيد إلى ملاوي الضلال المتشعبة، وأن المسلمين وإن لم يرجعوا إلى الوثنية الصريحة إلا أنه لم تبق صورة

1 الطيب، السابق، ص 48.

2 هو ما فصله المودودي في كتابه: «الخلافة والملك»، حيث يقول -بتصرف-: «كان امتلاك معاوية لأعنة الحكم مرحلة انتقالية على طريق تحول الدولة الإسلامية من الخلافة إلى الملك... هكذا قُضي على نظام الخلافة الراشدة قضاءً مبرماً وأخذت العائلات الملكية مكان الخلافة. ومن بعدها وإلى يومنا هذا لم تقم للمسلمين خلافة يرضونها». الخلافة والملك، (تعريب: أحمد ادريس)، الطبعة الأولى، 1978، ص 94-98.

3 الطيب، موجز، ص 46.

من صور الشرك لم ترج في مجتمعهم رواجًا، وكان من دخل في الإسلام من أفراد الأمم القديمة جاؤوا يجرون معهم كثيرًا من تصورات الشرك وتقاليده إلى المجتمع الإسلامي. وهناك لما أرادوا ما تعودوه من عبادة غير الله لم يتكلفوا غير أن يلتمسوا لهم في أكابر المسلمين وأوليائهم آلهة لهم بدلًا من آلهتهم السالفة"¹.

لن تكتمل نزعة التضخيم إذا ما اقتصرت على قمة الهرم وقاعدته، بل لا بد أن ينال ما بينهما حظه من الجاهلية، ولم يتبق إلا جاهلية الرهبانية، التي كانت من نصيب العلماء والمشايخ وأهل الورع والزهد، إذ من "جرا هذه الجاهلية فشا في المجتمع الإسلامي ما فشا من الفلسفة الإشرافية ونظام الأخلاق الرهباني، وجهة النظر القنوطية في جميع مناحي الحياة، ولم يمس كل ذلك فنون الأدب والمعارف فحسب، بل خدربأثره العنصر الصالح من المجتمع وفعل في أعصابه فعل المنومات..."².

2. ملامح بلاغة التضخيم عند المودودي

يبني المودودي خطابه على تقنية بلاغية تقوم على المبالغة وتكثيف المفاهيم لإحداث أثر نفسي عميق لدى المتلقي، ولإعادة تشكيل الواقع وفق رؤية أحادية متطرفة. هذا المنهج يتجلى من خلال عدة آليات خطابية، أبرزها:

1 الطيب، موجز، ص 46.

2 السابق، ص 48.

التحويل الرمزي والتأويل المشحون: يقوم المودودي بإعادة تأويل المصطلحات الدينية التقليدية ضمن إطار مشحون بالأزمة، مما يؤدي إلى اختزال التعقيد السياسي والاجتماعي في صراع أزلي بين الجاهلية والإسلام. إسقاطه لنموذج فرعون على الأنظمة الحديثة يتجاوز حدود القياس الفقهي أو التحليل السياسي، ليتحول إلى تشبيه تام يضفي طابعاً ميتافيزيقياً على الخصومة السياسية، بحيث تصبح السلطة السياسية القائمة كياناً جاهلياً مطلقاً.

التقطيع السردى وتمويه السياق: يعتمد الخطاب على التقسيم الثلاثي للجاهلية، وهو تقسيم يظهر في صورة تحليل فكري هادئ، لكنه في الحقيقة يندمج تدريجياً في بنية خطابية تسوق المتلقي نحو استنتاجات جاهزة. فالانتقال من تحديد المفاهيم إلى توصيف المجتمع الإسلامي ككيان ممتلئ بهذه الجاهليات دون أن يدرك، يجعل القارئ يواجه أزمة وجودية، حيث يجد نفسه بين خيارين: إما أن يكون جزءاً من الجاهلية أو أن ينفصل عنها بشكل جذري، وهو ما يمهد لتقبل الخيارات الراديكالية، على أساس الوعد الذي قطعه الله للعصبة المستخلفة، فالله "لم يقطع ما قطع من المواعيد لأفراد متفرقين مشتتين... وإنما قطعها لجماعة منسقة متمتعة بحسن الإدارة والنظام..."¹.

التصعيد الدرامي وزحف الجاهلية: تتجلى تقنية التضخيم الخطابي في تحويل الجاهلية من كونها حالة فكرية أو دينية، إلى "عدو متجسد" يسيطر على كل مفاصل التاريخ الإسلامي بعد الخلافة الراشدة. هذا التصعيد

1 المودودي، أبو الأعلى، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، طبعة القاهرة، 1977، ص 40.

يحقق تأثيراً نفسياً مزدوجاً: من جهة: توليد الإحساس بالكارثة، بحيث تبدو كل مراحل التاريخ الإسلامي المتأخرة وكأنها سلسلة من الانهيارات المستمرة. ومن جهة ثانية، إحداث القطيعة النفسية عبر تصوير المسلمين وكأنهم يعيشون في مجتمع مغتصب من الداخل، مما يعزز نزعة الانفصال عن الواقع والاستعداد لمواجهة كعدو.

الازدواجية بين الظاهر والباطن: يشكل الخطاب الراديكالي نظاماً لغوياً مزدوجاً، حيث تبدو الكلمات لأول وهلة كمفاهيم تحليلية، لكنها في بنيتها العميقة تحمل شحنات تحريضية ضمنية. على سبيل المثال، تقسيم الجاهلية إلى ثلاث مراتب يبدو وكأنه تقسيم أكاديمي، لكنه يتحول إلى شبكة إدانة شاملة تطال الدولة والمجتمع والعلماء، مما يجعله أداة تصنيفية تُستخدم لاستبعاد المخالفين وتجريدتهم من الشرعية.

الاستنزاف الدلالي للمفاهيم الدينية: يركز الخطاب على الاستيلاء على مفاهيم مثل "الخلافة"، و"التوحيد"، و"الإسلام"، وإعادة تأويلها ضمن رؤية إقصائية، بحيث تصبح هذه المفاهيم أدوات إدانة للآخر بدل أن تكون مفاهيم دينية مفتوحة على الاجتهاد والتعدد. على سبيل المثال، القول بأن "الخلافة تحولت إلى قيصرية" يُفضي إلى إلغاء كل التجارب السياسية الإسلامية بعد الخلافة الراشدة، وإضفاء بعد كارثي على كل أشكال الحكم الإسلامي لاحقاً.

3. ملامح بلاغة التضخيم عند سيد قطب

ويكفي أن نقرأ مقدمة "في ظلال القرآن" لسيد قطب، والتي لا يمكن إخفاء ما فيها من استعلاء صريح، يظهر في قول سيد قطب: "وعشت - في ظلال القرآن - انظر من علو إلى الجاهلية التي تموج في الأرض، وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة.. أنظر إلى تعجب أهل هذه الجاهلية بما لديهم من معرفة الأطفال، وتصورات الأطفال، واهتمامات الأطفال.. كما ينظر الكبير إلى عبث الأطفال، ومحاولات الأطفال. ولثغة الأطفال.. وأعجب.. ما بال هذا الناس؟! ما بالهم يرتكسون في الحمأة الوبيئة، ولا يسمعون النداء العلوي الجليل. النداء الذي يرفع العمر ويباركه ويزكيه؟"¹.

إن هذا المقطع ليس "فلتة قلم، أو مجازًا عابرًا، بل تكاد تكون هي المحور الرئيس الذي سيجرّله تفسيره لآيات القرآن الكريم متى استطاع إلى ذلك سبيلًا، فلن يفوت أي فرصة ليكرّس مفهومه لـ"الاستعلاء على جاهلية" هذا الزمان، التعبير الذي هرب إليه معبرًا عن مكنونات نفسه التي لا يفهم منها إلا تكفير معظم المسلمين باسم ترك حاكمية الله، بعد أن مرّ بمجموعة عاصفة من التحولات في حياته استقر فيها أخيرًا بالسخط على هذا المجتمع الذي "هجر طريق الحق"².

1 قطب، في ظلال القرآن، 11/1.

2 ينظر: رزق، نادر، «في ظلال القرآن» لسيد قطب: هل اختبأ التكفير خلف سحر البيان؟، موقع حفريات، تاريخ النشر: 2025/01/18، (تاريخ الزيارة: 2025/01/22): <https://hafryat.com>

هذا التحليل يتفق مع رؤية جيل كيبل، الذي أوضح في كتابه "النبى والفرعون"¹ أن الجماعات الراديكالية تلجأ إلى استدعاء ثنائية الخير والشر، والحق والباطل، والله والشيطان، بهدف شرعنة خطابها القائم على الصراع والإطاحة بالنظام القائم، معتبرة أن هذا الاستدعاء ليس مجرد تشبيه، بل هو رؤية دينية ملزمة بوجوب المواجهة.

في مؤلفات منظري الإسلام السياسي والراديكالي نجد العديد من النصوص التي تستمد النموذج العبر تاريخي بحسب تعبير كيبل²، وهي نصوص تعكس تصوير الواقع كأزمة مستمرة و كارثة حتمية، واستحضار الرمزيات، مما يؤدي إلى شحن الأتباع بمشاعر الاستنفار الدائم، وجعل أي تسوية أو حلول سلمية تبدو مستحيلة.

يعتمد الخطاب الراديكالي الإسلامي على تحويل شخصية فرعون من كيان تاريخي إلى رمز للصراع الديني والسياسي، ويعيد قراءة القصة القرآنية وفق رؤية انتقائية تُسقطها على الواقع المعاصر. هذا التوظيف لا يهدف إلى استلهام العبرة من القصة بقدر ما يسعى إلى إنتاج ثنائيات صارمة، تجعل من أي معارضة سياسية أو فكرية امتداداً لما يمثله فرعون من طغيان وكفر في الخطاب الديني.

تُستخدم آليات دلالية معقدة لإعادة تعريف مفهوم الطغيان، بحيث يتجاوز دلالاته الشرعية إلى وصف فضفاض يُطبق على كل سلطة سياسية تُعارض الرؤية الأيديولوجية للجماعات الراديكالية. يتم بذلك تحويل أي

1 ينظر: كيبل، جيل، النبى والفرعون (ترجمة: أحمد خضر)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988، ص 105.

2 السابق، ص 36.

نظام حكم لا يتبنى نموذجهم إلى صورة فرعونية مستنسخة، وهو ما يمنح أتباع هذه الجماعات شعورًا بمشروعية مقاومته، بل واستئصاله إن لزم الأمر، تحت مبرر مكافحة "الطاغوت".

تعمل هذه السردية على تبسيط الصراع السياسي وتحويله إلى صراع وجودي بين موسى وفرعون، وتصوير الجماعات المتشددة على أنها امتداد لموسى في مواجهة أنظمة حاكمة تُمثل الامتداد المعاصر لفرعون، موسى الذي واجه فرعون بهذه "الحقيقة الهائلة بوصفه رسولاً من رب العالمين.. ملزماً ومأخوذاً بقول الحق على ربه الذي أرسله"، ومن ثم وجب على أتباع موسى مواجهة كل فرعون في سبيل "إبطال شرعية كل حكم يزاول السلطان على الناس بغير شريعة الله وأمره وتنحية كل طاغوت عن تعبيد الناس له - من دون الله - بإخضاعهم لشرعه هو وأمره"¹.

هذا التبسيط المخل يُفضي إلى تبرير العنف السياسي، إذ يصبح أي خلاف سياسي معركة عقائدية لا تقبل التفاوض أو التسويات، ما يؤدي إلى تقويض أي بدائل سلمية أو ديمقراطية.

1 قطب، في ظلال القرآن، 3/1346.

المطلب الثاني: نصب الفرعونية لتبرير القطيعة والعنف السياسي والاجتثاث

تؤدي هذه الآلية إلى شرعنة التكفير والتمرد المسلح، وإلى إلغاء الفوارق بين المعارضة السياسية والتمرد على السلطان، ويتم تقويض أسس الفقه السياسي التقليدي الذي يضع قيودًا واضحة على مسألة الخروج المسلح. يؤدي ذلك إلى تفريغ السياسة من أدواتها المدنية وتحويلها إلى ميدان مفتوح للصراعات الوجودية، حيث يتم إقصاء كل البدائل الإصلاحية التي لا تتبنى منطق العنف والتصعيد، فهذا السلطان غير المعترف بشرعيته الدينية والسياسية اتخذه المجتمع الجاهلي إلهًا بالصورة الفرعونية التي وردت في قوله تعالى على لسان فرعون مخاطبًا موسى عليه السلام: ﴿لَيْسَ اتَّخَذَتْ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَكَ مِنْ الْمُسْجُونِينَ﴾، لذلك من شأن الخطاب الراديكالي أن يقول عنه: "فالذي اتخذ إلهًا هو إما واحد من البشر أو نفس الإنسان نفسه، ولم يتخذ ذلك إلهًا من حيث أن الناس يدعونه أو يعتقدون فيه أنه يضرهم وينفعهم، أو أنه يستجار به، بل قد اتخذه إلهًا من حيث تلقوا أمره شرعًا لهم، واثتمروا بأمره وانتهوا عما نهى عنه، واتبعوه فيما حله وحرمه، وزعموا أن له الحق في أن يأمر وينهى بنفسه، وليس فوقه سلطة قاهرة يحتاج إلى الرجوع والاستناد إليها"¹.

1 المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القرآن (تعريب: محمد كاظم سباق)، ط5، 1971، ص21.

يفضي هذا التوظيف إلى نتائج خطيرة على المستويين الفكري والسياسي، حيث يتسبب في تعطيل أدوات الاجتهاد الفقهي، ويدفع باتجاه خطاب إقصائي يُنتج مزيدًا من التوترات الاجتماعية والسياسية بغرض إخراج الجماهير من الجاهلية وعبادة الطواغيت كما يقول قطب، و"الجماهير لا تتحول أبدًا من الجاهلية وعبادة الطواغيت، إلى الإسلام وعبادة الله وحده إلا عن ذلك الطريق الطويل البطيء الذي سارت فيه دعوة الإسلام في كل مرة.. والذي يبدأ فرد، ثم تتبعه طليعة، ثم تتحرك هذه الطليعة في وجه الجاهلية لتعاني ما تعاني حتى يحكم الله بينها وبين قومها بالحق ويمكن لها في الأرض".

إن تفكيك هذه السردية يتطلب إعادة قراءة القصة القرآنية ضمن سياقها الشرعي والتاريخي، والكشف عن التلاعب الدلالي الذي يُمارسه الخطاب الراديكالي لتحويل شخصية فرعون إلى أداة لتبرير الصراع والعنف. لذلك، سيورد الباحث نصين للمودودي وقطب، من أجل غاية هذا الفصل، ولا يهمننا هنا أن ندخل في مقارنات بين المودودي وقطب؛ لأن أولًا ذلك ليس سياق البحث، وثانيًا لأن الغاية هي إثبات أن الخطاب الراديكالي عند منظري الإسلام السياسي يصدر من مصدر واحد، فإذا كان الباحث قد حاول قد الإمكان إثبات وجود بصمة أسلوبية للخطاب الراديكالي، فإن الأمر نفسه يتعلق بوجود ما يمكن أن نسميه -اقتراحًا-

"الحمض اللغوي الراديكالي"¹ ضمن خطاب الحركات الإسلامية، وهو الذي يوحدها رغم اختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية.

بمعنى آخر، تعبير "الحمض اللغوي الراديكالي" ليس مجرد وصف بلاغي إنما هو تشخيصٌ لجذر الانغلاق والتصلب في الخطاب المتطرف؛ إنه يشير إلى "الشيفرة" التي تجعل الأفكار الراديكالية قابلةً للتكرار كلما وجدت بيئةً خصبة؛ لأن هذا الحمض يشتمل على أدوات الإقصاء ورؤية العالم في ثنائية الحق المطلق والباطل المطلق، ويستمر في إعادة إنتاج نمط التفكير ذاته، بغض النظر عن اختلاف السياقات والأزمنة.

قال المودودي في سياق استعراض معاني الدين، وبالضبط عند قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [غافر: 26] : "وبملاحظة جميع ما ورد في القرآن من تفاصيل لقصة موسى عليه السلام وفرعون، لا يبقى من شك أن كلمة (الدين) لم ترد في تلك الآيات بمعنى النحلة والديانة فحسب، بل أريد بها الدولة ونظام المدينة أيضًا. فكان مما يخشاه فرعون ويعلنه:

1 تنبثق تسمية «الحمض اللغوي الراديكالي» من حاجةٍ إلى توصيف العمود الفقري للخطاب، فهو يشير إلى عناصر لا يمكن تجاهلها في أي خطاب متطرف، ويُعبّر عن القاعدة الثابتة التي تُستمد منها الأحكام المُسبقة والالتزامات المتشددة. «الحمض اللغوي الراديكالي» بوصفه مجازًا يُحاكي طبيعة المادة الوراثية في الكائنات الحية؛ والغرض منه الإشعار بأن الخطاب الراديكالي يتضمن في بنية نصه شيفرةً أساسية تُعيد إنتاج المنظومة نفسها في كل موضع تنشط فيه. يحمل «الحمض اللغوي» خصائص جوهرية يتوارثها الخطاب، سواءً في مقولاته الكبرى (مثل تقسيم العالم إلى حق وباطل)، أو في آلياته البلاغية (كالاعتماد المفرط على الضمير الجماعي، وصناعة الأعداء)، أو في لغته التعبوية التي توظف الشحن العاطفي وتطرح الحقائق المفترضة طرحًا قطعياً لا يُقبل بمناقشته.

أنه إن نجح موسى عليه السلام في دعوته، فإن الدولة ستدول وإن نظام الحياة القائم على حاكمية الفراعنة والقوانين والتقاليد الرائجة سيقتلح من أصله. ثم إما أن يقوم مقامه نظام آخر على أسس مختلفة جداً، وإما ألا يقوم بعده أي نظام، بل يعم كل المملكة الفوضى والاختلال¹.

وقال سيد قطب: "فهل هناك أطرف من أن يقول فرعون الضال الوثنى، عن موسى رسول الله- عليه السلام- "إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ"!! أليست هي بعينها كلمة كل طاغية مفسد عن كل داعية مصلح؟ أليست هي بعينها كلمة الباطل الكالح في وجه الحق الجميل؟ أليست هي بعينها كلمة الخداع الخبيث لإثارة الخواطر في وجه الإيمان الهادئ؟ إنه منطق واحد، يتكرر كلما التقى الحق والباطل، والإيمان والكفر. والصالح والطغيان على توالي الزمان واختلاف المكان. والقصة قديمة مكررة تعرض بين الحين والحين².

يكشف منظرًا الخطاب الراديكالي لحركات الإسلام السياسي عن نزعة تضخيم تأويلي تجعل من الدين إطارًا شاملاً لإعادة تفسير التاريخ والسياسة وفق منطق حتي لا يقبل التعددية. يتجلى هذا في استخدام مفهوم "الفرعونية" في خطاب المودودي وقطب، حيث يتحول الصراع السياسي إلى قَدَرٍ تاريخي مطلق، ويصبح كل من يختلف مع الرؤية الراديكالية امتدادًا حديثًا لفرعون، وتصبح المواجهة معه حتمية دينية لا بد منها، وهو ما يعكس

1 المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ص 128.

2 قطب، في ظلال القرآن، 3078/5.

ظاهرة "التأطير الأسطوري للصراع السياسي" التي تصور الخصم السياسي امتدادًا لأعداء دينيين سابقين، يتحول الخطاب إلى خطاب أسطوري يجعل من الصراع السياسي قانونًا كونيًا غير قابل للتفاوض¹.

لا بد أن نستحضر أن الأيديولوجيا هي الأفكار والقيم والتصورات التي تحملها جماعة معينة أو هيئة سياسية كالحزب أو الدولة عن المجتمع والتاريخ²، وبالتالي فهي تعمل ضمن الفكر الراديكالي على إعادة تأويل المفاهيم وإنتاج خطاب يُوجِّه الفهم الجمعي وفق منظومة فكرية تتجاوز المعاني الأصلية للنصوص، ويتمدد فيها المدلول الدلالي للمفاهيم ليشمل أبعادًا جديدة تخدم المشروع السياسي والأيديولوجي للجماعة الحاملة لهذا الخطاب. ومن هذا المنطلق، يُصبح الخطاب السياسي، كما يوضحه فان ديك³، غير محدود بموضوعه أو بأسلوبه فقط، بل يتحدد من خلال العناصر الفاعلة فيه، مثل المتكلم، والجمهور المستهدف، والسياق الذي يُنتج فيه، والأهداف التي يسعى لتحقيقها، مما يجعله أداة فاعلة في هندسة الوعي الجمعي وتوجيهه نحو رؤية محددة للواقع.

أحد أبرز الأدوات التي توظفها الأيديولوجيا في الخطاب السياسي هو التضخيم التأويلي الذي يعتمد توسيع نطاق المفاهيم الشرعية وإعادة

1 Lincoln, *Theorizing Myth*, 1999, p. 147.

2 ينظر: العروي، عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1988م، ص 42.

3 Van Dijk, Teun, «*Discourse, Knowledge and Ideology: Reformulating Old Questions and Proposing Some New Solutions*,» تمت الزيارة في 13 أغسطس 2024، <https://www.scribd.com/document/324242845/Discourse-Knowledge-and-Ideology-pdf>.

صياغتها بطريقة تجعلها أكثر اتساعاً من مدلولها التقليدي، وهو ما يتجلى بوضوح في خطاب المودودي. فبدلاً من التعامل مع المفاهيم الدينية وفق سياقها العقدي والتشريعي، يُعيد تشكيلها ضمن إطار سياسي يُكرّس مشروع "الحاكمية"، محوّلًا النصوص الدينية إلى موجّهات سياسية تُستخدم لتبرير مشروعه الفكري.

تتجلى استراتيجية التضخيم التأويلي في خطاب المودودي عندما يُعيد تعريف مفهوم "الدين" في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [غافر: 26]. يرى المودودي أن فرعون هنا لا يدافع عن عقيدة شركية فحسب، بل يحمي نظاماً سياسياً وسلطة دنيوية، مما يعني أن أي مواجهة للأنظمة الحديثة التي لا تطبق "الحاكمية" هي امتداد لموقف موسى وفرعون. يقول المودودي: "بملاحظة جميع ما ورد في القرآن من تفاصيل لقصة موسى عليه السلام وفرعون، لا يبقى من شك أن كلمة (الدين) لم ترد في تلك الآيات بمعنى النحلة والديانة فحسب، بل أريد بها الدولة ونظام المدينة أيضاً"¹.

إن هذا التأويل يعكس إعادة صياغة المعاني الدينية لتصبح أدوات سياسية، مما يجعل أي تغيير سياسي خارج الحاكمية الإلهية بمثابة "تبديل للدين" نفسه. ثم إن إعادة الصياغة المذكورة تخدم بصورة قوية نقصد "تشكيل الهوية الاجتماعية التي تعرض لها البحث في الفصل السابق، وذلك من خلال إقامة جسرين الأفكار وبين المفاهيم في صورتها

1 ينظر: المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ص 95.

الأيديولوجية، وكما تؤكد دراسات نورمان فيركلوف فالخطاب الأيديولوجي لا يكتفي بنقل الأفكار، بل يعيد تشكيل المفاهيم بحيث تصبح أدوات للتحكم في الوعي الجمعي، مما يُحوّل المصطلحات الدينية إلى أوامر سياسية مطلقة¹. هذا التحريف التأويلي يُرسى مبدأ القطعية التاريخية، ويصبح كل حكم غير إسلامي امتداداً للفرعونية، مما يُلغي أي محاولة للنقاش أو التفكيك، لأن فرعون في الخطاب الديني ليس حاكمًا ظالمًا فقط، إنما هورمز للباطل المطلق.

المطلب الثالث: التأطير القدرى للصراع: إلغاء الزمنية وتحويل التاريخ إلى نموذج مباشر للفعل

إذا كان المودودي قد أرسى الأساس النظري لتحويل الفرعونية إلى مفهوم سياسي شامل، فإن قطب قام بتكريسه كحتمية تاريخية مستمرة. يقول قطب: "إنه منطق واحد، يتكرر كلما التقى الحق والباطل، والإيمان والكفر، والصلاح والطغيان على توالي الزمان واختلاف المكان"². بهذا التصور، لا يعود الصراع بين موسى وفرعون حدثًا تاريخيًا، بل نموذجًا كونيًا يتكرر باستمرار، مما يعني أن كل نظام سياسي غير إسلامي هو سليل الفرعونية القديمة.

لذلك، عندما يتحول الخطاب السياسي إلى خطاب مطلق، فإن النتيجة أن يتم تجرييد الخصم من أي هوية مستقلة، فلا يبقى خصمًا سياسيًا، ولكن يستحيل صورة لامتداد تاريخي متجذر في الشر المطلق³. وهذا ما

1 Fairclough, *Discourse and Social Change*, 1992, p. 64.

2 قطب، في ظلال القرآن، 3400/6.

3 Van Dijk, *Discourse and Power*, 2008, p. 95.

نلاحظه في خطاب قطب، حيث يتم تصوير أي سلطة غير إسلامية على أنها مجرد إعادة إنتاج للفرعونية، مما يجعل مواجهتها أمرًا ضروريًا ليس على أساس المصلحة السياسية فقط، بل من باب الواجب الديني الذي لا منصرف عنه.

يتسم خطاب الإسلام السياسي الراديكالي بظاهرة إلغاء الزمنية في فهم النصوص، حيث لا يعود القارئ يتعامل مع القصة القرآنية كحدث تاريخي، بل كـ"دليل تشغيلي" مباشر يحدد موقفه من الواقع المعاصر. يقول قطب في ذلك: "والقصة قديمة مكررة تعرض بين الحين والحين"¹. هذا الإلغاء للبعد التاريخي يُرسى مفهوم "القدريّة الصراعية"، ويجعل الصراع مع الأنظمة الحديثة أمرًا لا مفر منه، تمامًا كما كان الصراع بين موسى وفرعون حتميًا، ومن ثم فأى انحراف عن "الصراع الأبدي" مع الفرعونية يُعد خيانة لموسى ودعوته.

أحد أخطر مظاهر التضخيم التأويلي لمفهوم الفرعونية هو تحويلها إلى أداة لتبرير العنف الثوري، ولذلك لا بد "بعد أن تفاصيل العصبية المؤمنة قومها السادرين في الضلال وتعتبر نفسها أمة وحدها لها دينها ولها ربها ولها قيادتها المؤمنة ولها ولاؤها الخاص فيما بينها. وتعلن الأمة المشتركة من قومها بهذا كله، وتدعها تلاقي مصيرها الذي يقدره الله لها. وفق سنته التي لا تتخلف على مدار الزمان"²، بمعنى أن لا يبقى الصراع السياسي مسألة خيارات سياسية، بل يصبح واجبًا دينيًا يجب تنفيذه مهما كانت

1 قطب، في ظلال القرآن، 3401/6.

2 قطب، في ظلال القرآن، 1928/4.

العواقب. يقول المودودي في ذلك: "إن نظام الحياة القائم على حاكمية الفراغنة والقوانين والتقاليد الرائجة سيقطع من أصل¹، وهذا ما يُضفي طابع الحتمية على المواجهة مع الدولة الحديثة، ويجعل إصلاح النظام السياسي أمرًا ميوؤسًا منه، وبالتالي يجب اقتلعه كما اقتُلِع نظام فرعون، لأن هذه الدولة لا تحقق صورة الأمة بالمعنى الإسلامي، فالأمة في التعريف الإسلامي هي مجموعة الناس التي تدين بعقيدة واحدة وتصور واحد وتدين لقيادة واحدة، وليست كما هي في المفهوم الجاهلي القديم أو الحديث، مجموعة الناس التي تسكن في إقليم واحد من الأرض وتحكمها دولة واحدة! فهذا مفهوم لا يعرفه الإسلام، إنما هي من مصطلحات الجاهلية القديمة أو الحديثة!"²

هنا -ومع اختلاف الإطار المعرفي والسياقي- نستطيع أن نستدعي كلامًا لبرنار ليفي يتحدث فيه عن حقيقة الملفوظات عند فوكو، فإنه قد قرر أن حقيقة الملفوظات "ليست في صمت معناها، أو في الكلام الأخرس الذي تستخرجه عملية التعليق، بل إن حقيقتها قائمة في موقعها، وفي استراتيجية المتحدث بها... بحيث إن السؤال لا يتعلق بما يقوله، بل بالذي قاله، وبماذا قاله، من الذي يملك الخطاب ولي هدف أو غاية يستعمله"³، وبناء عليه، فإن الخطاب هو ذاته الحقل الذي يتم فيه استثمار الرغبة، وهو الأداة والرهان في معركة السلطة، فلا يُنتج بمعزل عن علاقات القوة، بل هو أحد أبرز تجلياتها.

1 المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ص 96.

2 قطب، في ظلال القرآن، 1385/3.

3 ينظر: ليفين، برنار هنري، نسق فوكو (ترجمة: محمد سبيلا)، دار التنوير، بيروت، 1984، ص 59.

الحضارية.. إن هذا الخواء المرير يطارد البشرية كالشبح الرعيب. يطاردها فتهرب منه. ولكنها تنتهي كذلك إلى خواء مرير"¹.

تستلزم الرغبة في السلطة إعادة تشكيل المخيال السياسي للجماهير، وتقديم الصراع حتمية تاريخية وأخلاقية، يُفرض فيها على الأفراد أن يكونوا في أحد المعسكرين: إما المقاومة وإما الطغيان، إما الإيمان أو الكفر، ما يغلق الفضاء السياسي أمام أي بديل ثالث، وبذلك تستحيل الفرعونية أداة معيارية لتجريم النظام السياسي المعاصر، يكون معها الملفوظ الراديكالي أداة لإنتاج سلطة معرفية، وهذا يعني أن إغراءه ليس في مضمونه، إنما في قدرة من يملكونه على فرضه حقيقة معيارية لبناء تصور شامل يُعيد تشكيل الواقع السياسي من خلال فرض قطيعة معرفية بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية. وادعاء من يتبنون هذا الخطاب سلطة رمزية تسمح لهم بتحديد من هو الطاغوت ومن هو المجاهد، ومن هو العدو ومن هو الحليف، مما يمنحهم موقعاً مهيماً في الفضاء السياسي والديني على حد سواء، وفضاء لإنتاج العنف سواء على مستوى التصورات أو الممارسات، ليس فقط من خلال شرعنته، بل عبر جعله المأل الوحيد الممكن، وخلية لإنتاج أنماط تفكير تعمل على إلغاء تعددية الخيارات السياسية، ويصبح الموقف الوحيد المقبول هو الموقف الثوري الذي تنتفي معه مساحات تفاوضية بين الحاكم والمحكوم، وهو ما يستلزم ممارسة سلطوية تحتكر الحقيقة، وتنتج نموذجاً تفسيريّاً لا يسمح إلا بنتيجة واحدة: الاقتلاع، لأن "الانطلاق بالمنهج الإلهي تقوم في وجهه عقبات مادية من سلطة الدولة

1 قطب، سيد، هذا الدين، ط 15، 2001، ص 26 .

، ونظام المجتمع ، وأوضاع البيئة .. وهذه كلها هي التي ينطلق الإسلام ليحطمها بالقوة. كي يخلوله وجه الأفراد من الناس، يخاطب ضمائرهم وأفكارهم، بعد أن يحررها من الأغلال المادية ويترك لها بعد ذلك حرية الاختيار"¹.

وهكذا، لا يكون السؤال المطروح هو ما إذا كان النظام السياسي معيباً أو قابلاً للإصلاح، بل يصبح السؤال الوحيد الممكن: متى يبدأ إسقاطه؟ ومن هنا، يصبح الخطاب هو البنية التحتية للعنف، وهو المسرح الذي تُستثمر فيه الرغبة في الهيمنة، لتُعاد صياغة العلاقات السياسية وفق منطق الصراع الأبدي، حيث لا مكان إلا للقطيعة.

1 قطب، في ضلال القرآن، 1441/3.

والسلوك. يستهل النص بعرض فكرة العبودية المضاعفة، فيرسّخ انطباعاً بوجود واقع مظلّم يستدعي المواجهة والتصدي، ويحدّد إطاراً ثنائياً يفرض جماعتين متقابلتين: نحن من جهة، والغرب من جهة أخرى.

يبرز المودودي معاناة الأمة من هيمنة مركّبة: عبودية سياسية في بعض الأقطار، وعبودية فكرية وثقافية في أخرى. يرسّخ هذا العرض انقساماً صارماً بين استقلال سياسي مزعوم وحرية شكلية لا تكفي لإنقاذ الأفراد من سطوة الأفكار الوافدة. تؤدي هذه المعادلة إلى تضخيم الإحساس بالخطر المتمثل في استيلاء الغرب على العقول والقلوب، ما يضيف على الخطاب طابعاً تهيجياً يدفع المتلقي إلى تبني موقف دفاعي أمام هذا الآخر المهيمن.

يعمد المودودي إلى استخدام ألفاظ حاسمة من قبيل استولت وامتلكت لوصف تغلغل الحضارة الغربية في تفاصيل حياة المسلمين، من مؤسساتهم التعليمية إلى أسواقهم وسلوكهم اليومي. يدفع هذا الأسلوب إلى تصور الغرب قوة قاهرة قادرة على تسيير العقول وتوجيه الأفكار، مما يستثير النزعة الشعورية لضمير نحن ويؤسس خطاباً حافلاً بالانقسام الحاد بين طرفين.

تجعل هذه الثنائيات اللغوية الجماعة المسلمة كياناً واحداً متماسكاً في مقابل الآخر المحمّل بكل دلالات التغريب والهيمنة. تدعو دراسات تحليل الخطاب، مثل أعمال نورمان فيركلاف وتيون فان دايك، إلى التنبّه لخطورة هذه التصورات القطعية التي تحجب التعقيدات الواقعية وتجعل التباين أشبه بصراع وجودي. ينشأ عن ذلك عنف لغوي يأخذ شكل الإقصاء

والاستعداد، إذ تختزل العلاقة بين الحضارتين في هيمنة مفروضة ومقاومة واجبة، ولذلك تفتقر الجماعة بوصفها ضحية إلى سيادة مستقلة على المستويين السياسي والفكري، وهو ما يحفز لدى الأتباع إحساسًا بالعجز يدفع نحو صياغة مواقف راديكالية تنطلق من رفض كل ما يمت إلى الغرب بصلة، وبالتالي تبرير عنف الخطاب في تبنيه لغة المواجهة وجعلها خيارًا ذهنيًا تلقائيًا لا يسمح بتدرج فكري أو نقاش متعدد.

هذه البنية الاستقطابية التي تحوّل العالم إلى ثنائية قاتمة لا تحتمل التنوع أو الاختلاف، تنتج خطابًا يتسم بالتأجيج ويعتمد على تصوير الذات الجمعية في موقع الضحية التي تواجه تهديدًا دائمًا من الخارج. يشير هذا الاستخدام المكثف لصيغة نحن إلى رغبة في توحيد المشاعر وتعبئة الأنصار، ويبين أن ثنائية ضمير نحن تتخذ بُعدًا حركيًا يدفع نحو تبني أشكال من العنف اللفظي أو الرمزي في سبيل التحرر المنشود.

المبحث الثاني: استراتيجية الإقناع البلاغي القسري

بعد مصاحبة طويلة للمودودي وقطب، يجد الباحث نفسه مقتنعاً بأن الخطاب الراديكالي الذي تستند عليه تيارات الإسلام السياسي، صنع لنفسه استراتيجية يمكن تسميتها باستراتيجية الإقناع القسري كأحد أهم مرتكزاته الجوهرية في استغلال الوظيفة الانفعالية للغة لتقديم أيديولوجيته على أساس أنها حتميات غير قابلة للنقاش، مما يحوّل عملية التفاعل مع الخطاب إلى استسلام فكري محكوم بإرادة لغوية مهيمنة.

وإذا كان الإقناع الطبيعي يستند إلى الحوار المفتوح والاستدلال الموضوعي، فإن الإقناع القسري يشغل ضمن بنية خطابية مغلقة، تتكامل فيها آليات التوجيه النفسي، والتأطير الدلالي، والاحتكار التأويلي، ويتم عزل المتلقي عن أي أفق للتفكير المستقل، ودفعه إلى تماهٍ مطلق مع الرؤية الراديكالية.

تعد الاستعارة الآلية الأمثل في هذا السياق، وبحسب سيمينو فإن الاستعارة في الخطاب السياسي عموماً توظف ضمن ثلاث غايات هي: "القسر، وإضفاء الشرعية وسحب الشرعية، والتمثيل وإساءة التمثيل"¹، والخطاب الراديكالي هو خطاب سياسي بامتياز مهما اختبأ وراء المسميات، وتترسّس بهريق المقاصد والغايات، لهذا فإن استراتيجية الإقناع القسري تحضر فيها الاستعارة باعتبارها إحدى أهم الآليات التي يوظفها الخطاب

1 ينظر: سيمينو، إيلينا، الاستعارة في الخطاب (ترجمة: عماد عبد اللطيف وخالد توفيق)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص 197.

الراديكالي سواء على مستوى حاضنته الداخلية، أم على مستوى الخطاب الموجه إلى الآخر.

إن تحليل هذه الاستراتيجية يقتضي الكشف عن الأسس البلاغية التي يستند إليها الخطاب في تحقيق سلطته الإقناعية، مما يزعم معه البحث أن الإقناع القسري لا يمكن أن يكون ممارسة لغوية عشوائية، بل هو عملية تقوم الأذهان الراديكالية من خلالها بصياغة مفاهيم البيئات المكانية، والبيئات الزمانية، وعللها¹.

إنما هو نظام دلالي مركّب يتوزع على ثلاثة مستويات بلاغية رئيسة تتضافر فيما بينها لتشكيل خطاب قادر على الهيمنة والسيطرة العقلية، وهي:

1. بلاغة السلطة والمرجعية الدينية: توظيف الآليات اللغوية التي تمنح الخطاب احتكاراً وتأويلًا مطلقاً، مما يؤدي إلى تقييد مساحات الفهم وتأطيرها ضمن رؤية أحادية صارمة.

2. بلاغة العاطفة الدينية: استثمار الانفعال الديني في صياغة خطاب وجداني يغلق مداخل التفكير النقدي، ويعيد تشكيل المفاهيم ضمن شبكة دلالية قائمة على الاستثارة الشعورية.

1 ينظر: السهوري، محمد عبد المنعم، الاستعارة في الخطاب، 2007م، ص 205.

3. بلاغة الحجاج¹: إنتاج منظومة حجاجية تعمل على توظيف المغالطات المنطقية والتزييف التأويلي لتبرير المقولات الراديكالية، وتحويلها إلى مسلمات غير قابلة للنقاش.

المطلب الأول: بلاغة السلطة والمرجعية الدينية

إن معاركة أدبيات الخطاب الراديكالي المؤطر للإسلام السياسي، تجعل المهتم يصل إلى مؤشرات منهجية تنتصب علامات تشير لفهم الاستراتيجيات البلاغية للتطرف، ومن بين هذه الاستراتيجيات بلاغة السلطة والمرجعية الدينية، والتي تمثل منهجاً خطابياً يهدف إلى ترسيخ الهيمنة الفكرية والدينية، عبر تشكيل واقع معرفي مغلق يحتكر التفسير والتأويل.

إنها بلاغة تُسهم في إنتاج "رأس المال الرمزي"² للمتحدث، مما يمنحه

1 لم يتناول البحث بلاغة الحجاج ضمن تحليل آليات الخطاب الراديكالي، وذلك استناداً إلى مبررات منهجية تتعلق بطبيعة العنف اللغوي الذي يشكل جوهر الدراسة. فالحجاج - حتى في أشد صيغه تطرفاً - يقتضي وجود حدٍ أدنى من القابلية للتفاعل الجدلي، وهو ما يتناقض مع طبيعة الخطاب الراديكالي، الذي لا يستهدف الإقناع التفاعلي بقدر ما يسعى إلى إنتاج أنظمة دلالية مغلقة، تفرض سلطتها عبر آليات التوجيه القسري، لا من خلال الاستدلال المفتوح. علاوة على ذلك، فإن التحليل النقدي لبلاغة الحجاج يفترض - بالضرورة - الدخول في نقاش حول درجة تماسك البنية الاستدلالية للخطاب، مما قد يفضي إلى نتائج تشتت هدف البحث، الذي يركز على تفكيك الخطاب بوصفه ممارسة للهيمنة الرمزية، لا بوصفه نسقاً حجاجياً قابلاً للتقييم المنطقي. ومن ثم، فإن حضور الحجاج في الخطاب الراديكالي لا يرقى ليكون آلية رئيسة في تشكيل السلطة الرمزية لهذا الخطاب، بل يظل توظيفه تكميلياً لخدمة بنيى السلطة المرجعية والعاطفة الدينية، اللتين تشكلان جوهر التأثير والإخضاع.

2 يمثل الفيلسوف الفرنسي بيير بورديو رند صناعة هذا المفهوم، في عدد من أديباته، وخاصة في كتابه: أسباب عملية: إعادة النظر في الفلسفة (ترجمة: أنور مغيث)، دار الأرملة الحديثة، بيروت، 1998، وكتابه الرمز والسلطة، (ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي)، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط 2.

القدرة على توجيه الجماعات والتحكم في وعيها، وهذه السلطة تساهم في تمرير الأيديولوجية لصناعة تكتل فعلي للأتباع، وإقامة ما يحقق التواصل المباشر على جميع المستويات المادية والروحية والفكرية، على اختلاف أمكنتهم وأزمته، بما يحقق لهم التكتل الوهمي في مجموعات أو جماعات أو تنظيم، بناء على ثقافة موحدة للأتباع، وفي الوقت ذاته مميزة لهم عن غيرهم.¹ بهذا التوصيف، يمكن أن نضع تفسيراً لمعنى بلاغة السلطة والمرجعية الدينية كما يلخصها كتاب "بلاغة الإسلاميين لجاكوب هوجلين"²، بأنها تعني استخدام اللغة وآلياتها الخطابية لبناء وتثبيت سلطة المتحدث كمرجع ديني يتمتع بشرعية خاصة، بحيث يتجاوز كلامه مستوى الرأي والاجتهاد إلى مستوى الحقيقة المطلقة.

بلاغة السلطة المرجعية والدينية ضمن حقل الإيتوس البلاغي

يمثل الإيتوس، في إطار بلاغة أرسطو، أحد الألوان الأساسية للإقناع، التي لا يمكن للخطاب أن يحقق فعاليتها من دونها؛ أي: "صورة الذات الإيجابية التي من شأنها أن تمنح الخطيب السلطة والمصداقية"³. وقد أكد أرسطو على تحديد أن هذا العنصر لا يتعلق فقط بقدرة الخطيب على توظيف الأدلة المنطقية أو إثارة المشاعر لدى المتلقي، بل يمتد إلى الجانب الأخلاقي للشخصية التي يتصورها المتلقي عن الخطيب نفسه. الإيتوس كما

1 ينظر: بورديو، بيار، الرمز والسلطة، (ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي)، الدار البيضاء، دار

توبقال للنشر، ط2، 1998م، ص 5.

2 ينظر: هوجلين، بلاغة الإسلاميين.

3 Amossy Ruth, *présentation de soi, Ethos et identité verbale*, Paris, PUF, 2010, p. 5

رآه أرسطو يُشاكل الصورة الذاتية التي يبنيها الخطيب داخل خطابه، إذ لا يكفي أن يكون لدى المتكلم حجج منطقية، بل عليه أن يظهر في موقف الثقة لدى الجمهور ليكون قادرًا على إقناعهم.

يسهم الخطاب نفسه، سواء من خلال اللغة أو بنية الأفكار، في إنشاء صورة مقنعة للمتكلم. وهنا نلاحظ كيف أن هذا العنصر، والذي قد يبدو للوهلة الأولى عنصرًا تراكميًا مرتبطًا بالسمعة الشخصية، يُبنى في سياق بلاغي محكم، متكامل، ومتناغم مع باقي أجزاء الخطاب.

يقول المودودي: "إذا عرفت ما ذكرت من وضوح قضية الدولة الإسلامية، فتعال نفكر فيما عساه أن يكون من سبيل لتحقيقها والوصول إليها، فالدولة لا تتكون إلا وفق ما يتهيأ لها من العوامل الفكرية والخلقية والمدنية في المجتمع... فكما لا يمكن أن تكون الشجرة منذ أول أمرها إلى أن يتم نموها شجرة كمثرى أوليمون مثلًا، ثم إذا آن أوان إثمارها انقلبت شجرة تفاح أورمان، كذلك الدولة الإسلامية فإنها لا تظهر دولة إسلامية بطريقة خارقة للعادة، بل لا بد لإيجادها وتحقيقها من أن تظهر أولاً حركة شاملة مبنية على نظرية الحياة الإسلامية وفكرتها، وعلى قواعد وقيم خلقية وعملية توافق روح الإسلام وتوائم طبيعته. يقوم بأمرها رجال يظهرون استعدادهم التام للاصطباج بهذه الصبغة المخصوصة من الإنسانية، ويسعون لنشر العقلية الإسلامية، ويبذلون جهودهم في بث روح الإسلام الخلقية في المجتمع"¹.

1 المودودي، أبو الأعلى، منهاج الانقلاب الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض، 1987م، ص 22.

يمكن اعتبار خطاب أبي الأعلى المودودي هذا نموذجًا بارزًا للبلاغة الحجاجية التي تستند إلى مزيج من الإيتوس كأداة لفرض السلطة الرمزية، والعنف اللغوي كآلية لإنتاج خطاب إقناعي قسري يُعيد تشكيل وعي المتلقي. يعكس نصه أعلاه رؤية أيديولوجية متماسكة حول شروط تحقق الدولة الإسلامية، ويمكن بناء على هذا ملاحظة الآتي:

بناء السلطة الرمزية وتوظيف المرجعية الدينية: حيث يعكس صورة المتكلم كما تنعكس في خطابه، وليس كما تُعرف عنه خارجه. في نص المودودي، نلاحظ أنه يعمل بوعي خطابي دقيق على إنتاج إيتوس مهيمن يقوم على فرض سلطة رمزية دينية، إذ لا يعتمد فقط على عرضه لمفاهيم الدولة الإسلامية، بل يقدّمها في صورة حتمية تفرض ذاتها كحقيقة مطلقة لا يمكن مراجعتها. فهو يؤكد، بأسلوب قاطع، أن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تنشأ إلا من خلال حركة شاملة مبنية على نظرية الحياة الإسلامية، أي إنه يُلغي أي احتمال آخر لظهور نموذج مختلف للدولة. ومن خلال هذه الاستراتيجية، يقوم بإنتاج صورة الخطيب الموثوق الذي لا يعرض آراء شخصية، بل ينقل تصورًا قائمًا على ضرورة شرعية وتاريخية مطلقة، الأمر الذي يُرسّخ صورته كصاحب مشروع فكري متكامل يتجاوز الفردية إلى مستوى المشروع الحضاري.

العنف اللغوي وتشكيل الإقناع القسري: يشكّل العنف اللغوي في خطاب المودودي أحد أدواته المركزية في توجيه المتلقي نحو حتمية التصديق والالتزام. فالنص لا يعرض الفكرة كمجرد خيار ضمن سياقات متعددة،

بل يستخدم لغة حتمية تتجلى في توظيف العبارات القطعية، مثل "لا بد لإيجادها" و"تحقيقها"، مما يؤدي إلى تقويض أي احتمال بديل أو تفسيرات مغايرة. هذه البنية اللغوية تجعل الخطاب مغلقاً ينفي كل إمكانية للنقاش أو التفكيك، مما يحول القارئ من متفاعل نقدي إلى مستقبل لمحتوى يُقدم باعتباره نهائياً وغير قابل للمراجعة.

كما أن الاستعارة التي يوظفها المودودي حول الشجرة ونموها تُعزز هذا العنف اللغوي بطريقة غير مباشرة، حيث يجعل التحول نحو الدولة الإسلامية أمراً طبيعياً مثل نمو الكائنات الحية، وهو ما يُنتج تصوراً ذهنياً لدى المتلقي بأن أي مسار آخر غير هذا المسار هو خارج عن الفطرة والتاريخ، بل وربما يتناقض مع قوانين الطبيعة ذاتها. وهنا تبرز مهارة المودودي في إدخال المتلقي ضمن حتمية فكرية تُحكم قبضتها على وعيه، وتوجهه نحو الإذعان الخطابى دون أن تتيح له مساحة للجدل أو التساؤل.

التفاعل بين الإيتوس والعنف اللغوي في بناء الخطاب الراديكالي

تُبرز القراءة الدقيقة لهذا النص كيف يتفاعل الإيتوس والعنف اللغوي معاً لإنتاج خطاب راديكالي متماسك. فمن جهة، يستثمر المودودي الإيتوس كآلية لإضفاء الشرعية على رؤيته، بحيث يُقدم نفسه مفكراً أو مصلحاً، وفوق هذا منظرًا لمشروع إسلامي متكامل يقوم على أسس شرعية وفكرية وأخلاقية لا يمكن دحضها. ومن جهة أخرى، يستخدم العنف اللغوي لجعل هذا المشروع قدرًا تاريخيًا محتمًا، مما يُجبر المتلقي على الانخراط في الخطاب دون أن يُتاح له مجال لإعادة التفكير في إمكانية وجود بدائل عقلانية أو منطقية.

إن هذا التفاعل بين الإيتوس والعنف اللغوي لا يُعد مجرد سِمة أسلوبية في خطاب المودودي، بل هو جزء من بنية إنتاج الخطاب الراديكالي بصفة عامة، حيث تعمل هذه البنية على إلغاء المساحات الرمادية وإعادة تشكيل الواقع وفق تصورات ذات طبيعة أحادية. وهذا ما يجعل الخطاب ليس فقط أداة إقناع، بل وسيلة لإعادة إنتاج الوعي الجمعي في صورة تُلغي أي احتمالات خارج إطار المرجعية التي يحددها الخطيب نفسه.

جدلية الهيمنة الرمزية والإقناع القسري

يُعاد تحليل خطاب المودودي من خلال مفهوم الإيتوس والعنف اللغوي مدخلاً مهماً لفهم كيفية عمل الخطابات الأيديولوجية، لا سيما تلك التي تنتمي إلى المجالين الديني والسياسي. فالنص الذي بين أيدينا يكشف عن قدرة عالية على الاستثمار البلاغي في تشكيل التصورات الجماعية من خلال آليات خطابية تقوم على التأطير الفكري المغلق، الذي يُساهم في تشكيل وعي المتلقي ضمن نطاقات معرفية محددة مسبقاً. إن تحليل هذا النص لا يُفضي إلى فهمه بمعزل عن سياقه الفكري والتاريخي، بل يكشف عن منهج أوسع يمكن أن يُطبّق على دراسات أخرى تتناول كيف تعمل اللغة كأداة للسلطة الرمزية، وكيف يُمكن أن تُستخدم البلاغة ليس فقط للإقناع، بل لإنتاج حالات وعي قسري تُعيد تشكيل إدراك الفرد والمجتمع لمفهوم الدولة والهوية والسيادة.

يجب التذكير في هذا السياق بفكرة محورية وردت غير مرة في ثنايا البحث، وهي أن الخطابات الأيديولوجية المغلقة تعمل دائماً على إعادة

تشكيل وعي الأفراد والجماعات دون الحاجة إلى ممارسة العنف المادي المباشر وفقًا لما أشار إليه بيير بورديو¹، فإن هذا النوع من العنف لا يُمارس بوضوح أو بشكل محسوس، بل يتسلل إلى البنى الذهنية والأنظمة القيمية، ليحدث تحولات عميقة في الإدراك الجمعي للأفراد، تجعلهم خاضعين لمقولات محددة دون إدراك لطبيعة الإخضاع الذي يتعرضون له، وينطلق هذا هنا من فرض نظام معرفي مهيم يُعيد تعريف الواقع وفقًا لتصورات تُقدّم على أنها الحقائق المطلقة، في حين أنها ليست سوى منتجات خطابية مشحونة بأبعاد أيديولوجية. فالأفراد الذين يخضعون لهذا النوع من العنف غالبًا لا يدركون طبيعة الآليات التي يتم من خلالها إعادة تشكيل وعيهم، إذ يتجلى هذا العنف في صور تبدو مألوفة مثل الخطاب الديني، والمقولات الثقافية، والأعراف الاجتماعية، لكنه في جوهره يكرّس أنماطًا من السيطرة الرمزية التي تُعيد إنتاج البنية السلطوية نفسها.

إن إنتاج الخطاب الثقافي والقيمي هو أحد الأدوات الأساسية التي تُمارس عبرها الهيمنة الرمزية، حيث يتم ترسيخ منظومة فكرية متكاملة تتغلغل في اللاوعي الجمعي، وتجعل الأفراد يتقبلونها وكأنها حقائق طبيعية لا تقبل المراجعة أو النقد. فالأفكار التي يرسّخها العنف الرمزي لا تُفرض من خلال الإقناع العقلاني المباشر، بل تُكتسب تدريجيًا عبر عملية مستمرة من التلقين والتطبيع الثقافي، ومن تماهي الأفراد مع النظام الفكري السائد دون الحاجة إلى ممارسة الضغط المباشر عليهم.

1 ينظر: بورديو بيير، كلود باسرون جان، إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم (ترجمة: تريمش ماهر)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007 ص 68.

وعليه، فإن تناول خطاب المودودي من هذا المنظور لا يُعد مجرد قراءة بلاغية، بل هو تفكيك منهجي لآليات إنتاج الهيمنة الفكرية التي تستند إلى الإيتوس كسلطة خطابية، والعنف اللغوي كألية قسرية توجه الوعي، وهو ما يجعلنا أمام نموذج دقيق من الخطاب الراديكالي الذي لا يقتصر تأثيره على مستوى التنظير.

إن العنف اللغوي في هذا السياق يتخذ شكل التهديد أو التحريض، ويمثل في الوقت ذاته جزءاً من عملية تشكيل الهوية الخطابية نفسها. فكما أن الحمض النووي الراديكالي يحتوي على معلومات بيولوجية دقيقة تحدد ملامح الكائن الحي وتوجهاته، فإن الخطاب البلاغي، بفعاليته، يحدد مستقبل التواصل الفكري، ويُسهّم في صياغة الوعي الجمعي للأمة التي يتوجه إليها. وهذا هو مجال القوة التي يتيحها الإيتوس القدرة على تشكيل الصورة الداخلية في الذاكرة الجمعية من خلال لغة مقنعة لا تكتفي بالاحتكام إلى البراهين المادية، بل تركز على الثقة التي يبنها المتكلم في خطابه نفسه. الثقة، إذن، هي العامل المحوري الذي يضمن للمخاطب ألا يقيم حاجزاً معرفياً ضد الأفكار المطروحة، بل يفتح لها ويقبلها من دون مقاومة.

لقد تجسّد هذا التوجه بوضوح في ممارسات الإقناع لدى المودودي وقطب، حيث استخدموا البلاغة القسرية باعتبارها أداة فاعلة لإعادة تشكيل الواقع الاجتماعي والسياسي. من خلال العنف اللغوي، يتمكن كل منهما من غرس فكرة مستدامة في أذهان الجمهور، والهدف هو إعادة تكوين الوعي الجماعي وفقاً لرؤية واحدة تفرض إيماناً مطلقاً بقوة الخطاب

الموجّه. فإذا كان أرسطو يركز على بناء الصورة الذاتية للمتكلم من خلال الثقة المنبعثة من الخطاب نفسه، فإن المودودي وقطب نجحا في استخدام هذه الثقة للهيمنة على العقول والقلوب معاً، مستعينين في ذلك بمفردات تتجاوز المحتوى الظاهر لتصل إلى اللاوعي الجمعي، وتبني سياقاً ثقافياً ودينياً يشكل الأساس الذي يتم عليه التصديق دون الحاجة إلى براهين خارجية.

لكنّ هذا الاستخدام الاستراتيجي للبلاغة القسرية لا يقتصر فقط على استثارة العواطف أو التأثير النفسي؛ بل يتجاوز ذلك ليشكّل أيديولوجيا مترسخة في الخطاب البلاغي، بحيث يُفرض على الجمهور أن يقبلها كحقيقة نهائية لا يُمكن نقضها. وهنا يظهر الإيتوس في أقوى صوره، حيث يكون المتكلم بمثابة سلطة مرجعية في ذاته، تتحكم في كيفية تلقي الخطاب وتفسيره. إن براعة المتكلم في تشكيل الصورة الذاتية له تُساهم في بناء هيكل بلاغي سلطوي يقوم على إعادة توجيه العقل الجمعي نحو نمط تفكير أحادي، وهو ما يعكس مهارة عميقة في الاستراتيجيات اللغوية.

وفي التحكم في الانطباع، وهو ما يعتبر من أبرز سمات الخطاب الذي يقوده باحث أو مفكر ذو مهارات أسلوبية وتفكير توليدي من أعلى مستويات الإبداع البلاغي.

فإلى جانب تلك المهارات البلاغية، يبرز القدرة على النقد التوليدي في تلك الاستراتيجيات، إذ يظهر صاحب الخطاب صانعاً للأفكار، يقوم باستحضار الحجة، وفي الوقت ذاته يمهد لتشكيل أفق فكري جديد يُساهم

في إعادة تشكيل العقل الجمعي من خلال مزيج من اللغة العنيفة التي تؤثر في العقل الواعي، والإشارات الرمزية التي تتغلغل إلى أعماق اللاوعي. هذا هو المدى الذي تصل إليه البلاغة الراديكالية، حيث يعكس المتكلم صورة حكيمة، وقادرة على التأثير الجذري في العقل الجمعي، مما يعزز من تأثيره ويسهل له استمالة الجماهير والإقناع بهم.

المطلب الثاني: بناء الهرمية المعرفية التراتبية من خلال بلاغة السلطة والمرجعية الدينية

إن من يستغل هذا النمط البلاغي الخطابي يقيم تراتبية هرمية معرفية تُرسّخ مكانته مرشدًا دينيًا أعلى. تعتمد بلاغة السلطة على دمج المتلقي ضمن جماعة "مختارة" أو متخيلة - حسب تعبير بينيديكت أندرسون- ذات هوية جماعية تتجاوز الانتماءات الواقعية إلى الانتماءات الأيديولوجية.

وتبعًا لهذه البلاغة، يتحول الخطاب الديني إلى أداة سلطوية تُرسّخ قواعدها على إلغاء التنوع الفكري، وتوجيه الأتباع نحو نمط محدد من الفهم والتطبيق، بما يتجاوز كونه مجرد نص ديني إلى كونه وسيلة لإعادة إنتاج النظام الاجتماعي والسيطرة عليه.

ثبت في غير ما موضع من البحث أن الخطاب الراديكالي يستبطن في بنيته العميقة آليات لغوية محكمة تهدف إلى فرض احتكارتأويلي مطلق، تؤدي إلى إغلاق أفق التفكير النقدي، وإلى إخضاع المتلقي لسلطة خطابية مهيمنة. وفي هذا السياق، يعتمد خطاب الإسلام السياسي، على البعد

الديني مصدرًا للشرعية المطلقة، ومن خلال هذا البعد يُقدّم رؤيته للنظام السياسي الإسلامي بوصفه النموذج الوحيد للحكم، مما يلغي إمكانية الاعتراف بأي نموذج سياسي آخر.

تبرز بلاغة السلطة والمرجعية الدينية في هذه البنية الخطابية بوصفها أداة لإعادة تشكيل مفهوم الحكومة والتدبير السياسي ضمن نسق ديني مغلق، حيث يتم تصوير الإسلام نظام حكم شمولي يُحكم قبضته على آليات السلطة والتشريع والتنفيذ. ومن خلال هذا التوظيف الخطابي، يُعيد منظرو الإسلام السياسي تشكيل التصورات السياسية على أسس دينية لم تكن حاضرة بهذا الشكل في تدبير النبي ﷺ شؤون المجتمع المسلم، ولا في نظام الحكم الذي ساد في عهد الخلفاء الراشدين، بناء على قراءة أيديولوجية متأخرة تعيد إنتاج نموذج الدولة الحديثة في سياق ديني قسري، على أساس أيديولوجي لاحق يسعى إلى فرض الدولة الدينية كحتمية تاريخية ودينية لا يمكن تجاوزها عبر إخضاع مفهوم الدولة لمقولات خطابية تستلهم أدوات الحداثة السياسية، لكنها تلبسها لباسًا دينيًا صارمًا، حيث يتم تحويل الشريعة إلى نظام قانوني.

يضع أبو الأعلى المودودي في كتابه منهاج الانقلاب الإسلامي منهاجًا مخصصًا للحركات الإسلامية، وتصورًا صارمًا للدولة تتجاوز البعد السياسي الاجتهادي المتغير، ليبليغ بها مستوى الحتمية التي تستمد مشروعيتها من يقين ديني مغلق. تتشكل بنيته الخطابية من قوة مرجعية تُمسك بزمام التأويل، فلا تتيح للمتلقي سواء إيعازًا أو انفعالًا مساحة للاختيار أو النظر،

بل تجعله في مواجهة رؤية تفرض نفسها بسلطة يقينية قاهرة، تنصهر في
طياها المفاهيم السياسية والتاريخية ضمن بناء بلاغي يجعل الدولة الإسلامية
قدرًا محتومًا، لا نتيجة تطور أو سياق. وتحول الخطاب من عرض فكرة
إلى توجيه ذهني، ومن تبرير إلى إملاء، حيث تتداخل المرجعية الدينية مع
السلطة التأويلية، فيُعاد إنتاج التاريخ ليصبح شاهدًا على ما لم يكن،
ودليلاً على ما لم يُطرح للنقاش أصلاً في الصدر الأول.

يقول المودودي تحت عنوان: "المنهاج المخصوص للحركة الإسلامية:
"يحسن بي الآن أن آتي ببيان تاريخي يتضح به كيف يحدث تغيير جوهري
في أساس الحياة الاجتماعية وكيف يؤسس بنيانها من جديد لتشييد صرح
الانقلاب الإسلامي"¹.

يستهل المودودي خطابه بأسلوب يُمدّ نفسيًا للمتلقي قبل أن يدخل
في صلب أطروحته، حيث يستعمل "يحسن بي الآن" كافتتاحية ذات طابع
إرشادي ناعم يخفي خلفه طبيعة خطاب إلزامي مقنع. هذه الجملة التي
تبدو للوهلة الأولى خيارًا شخصيًا للمتحدث، تحمل في بنيتها إحياءً ضمنيًا
بأن ما سيُقدمه هو أمرٌ حتمي وضروري، مما يجعل القارئ يدخل في حالة
انتظار لتلقي معرفة يفتقر إليها. هذا الأسلوب البلاغي يحقق تأثيرًا نفسيًا
يُشعر المتلقي بأن هناك فراغًا معرفيًا ينبغي ملؤه، وأن المودودي هو المصدر
الوحيد لهذه المعرفة.

1 المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ص 33.

على المنوال ذاته، يُعيد سيد قطب إنتاج هذا النمط الخطابي، لكنه ينقله إلى مستوى أكثر حسماً، فيُقدِّم الإسلام لا كمصدر إرشادي أو منظومة أخلاقية، بل كسلطة مطلقة، لا يمكن للإنسان أن يستمد منها جزءاً ويرفض آخر، بل عليه أن يخضع لها كلياً بوصفها المرجعية الوحيدة للحياة.

يقول قطب: "جاء الإسلام ليرد الإنسان إلى ربه، وليجعل هذه السلطة هي السلطة الوحيدة التي يتلقى منها موازينه وقيمه".

تتجلى البنية الإلزامية نفسها التي يعتمدها المودودي التي تصور الإسلام ليس فقط كمنظومة إيمانية يختارها الإنسان، بل كسلطة مطلقة تُهيمن على الفكر والتصورات والقيم. فكما يُبَيِّن المودودي القارئ نفسياً لتلقي يقين قاطع، يُصيغ قطب خطابه الذي لا يعد القبول بالإسلام مجرد اختيار، بل حتمية وجودية، تجعل أي خروج عنه ضرباً من الضياع والتهيه، لا مجرد اختلاف في الرأي أو الاجتهاد.

يبرز العنف اللغوي في هذا البناء الخطابي من خلال نزع صفة الاختيار عن المتلقي، وتحويله من كائن قادر على الاجتهاد إلى كائن مُستقبل، يُملأ عليه الفهم الصحيح للدين، دون أن يكون له أي هامش للنقد أو التأمل المستقل. ففي حين أن الخطاب الإرشادي في الفكر النقدي الحديث يهدف إلى توسيع آفاق القارئ وتمكينه من التفكير بحرية، يستخدم قطب – مثل المودودي – هذا الأسلوب بطريقة عكسية، بحيث يُصبح التوجيه مدخلاً للإلزام، ويُصبح الخطاب الذي يبدو ظاهرياً معرفياً أداةً لإحكام السيطرة التأويلية، مما يحوّل عملية تلقي الأفكار إلى شكل من أشكال الخضوع المعرفي.

ويمثل هذا الأسلوب الخطابي أحد أخطر أدوات الإسلام السياسي؛ لأنها تحول الدين من كونه إطارًا للهداية والرحمة إلى سلطة تأويلية تحتكر الحقيقة، وتُترغم المتلقي على التسليم بها، دون ترك أي مساحة للنقاش أو إعادة النظر. فهذا الخطاب لا يكتفي بتقديم الإسلام كمصدر للقيم، بل يجعله المرجعية الوحيدة التي يجب أن تُحدد للإنسان كيف يعيش، وكيف يفكر، وكيف يرى العالم، مما يُنتج حالة من الانغلاق الذهني، تجعل أي رؤية مغايرة تُصنّف تلقائيًا على أنها جاهلية، وأي اختلاف يُفسّر باعتباره خروجًا عن النظام الرباني، لا مجرد اجتهاد بشري مشروع.

بهذا، يُعيد كل من المودودي وقطب صياغة الخطاب الإسلامي وفق نسق يُلغي الفردية، ويجعل الإنسان مجرد مستقيل للحقيقة، لا مشاركًا في إنتاجها، مما يفتح الباب أمام التطرف لتحويل المرجعية الدينية من أداة للهداية إلى أداة للمهيمنة، وتتحول السلطة المعرفية من وسيلة للإرشاد إلى وسيلة للإخضاع، مما يُفضي في نهاية المطاف إلى منظومة فكرية مغلقة، لا تقبل النقد، ولا تحتمل التعدد، وتُحوّل الخضوع العقائدي إلى خضوع سياسي واجتماعي شامل.

أسلوب التقرير واليقين آلية من آليات الإقناع القسري، تبرز من خلال الحديث بصيغة الجزم القطعي دون ترك أي مجال للشك أو التساؤل، مستخدمًا تعبير "يتضح به كيف يحدث تغيير جوهرى"، وهو تركيب يوحي بأن التغيير حقيقة مطلقة قابلة للإثبات الحتمي. هذا النوع من الأسلوب التقريري يغلق أمام المتلقي أبواب المقارنة أو التفكير النقدي، مما يدفعه إلى الاستسلام المعرفي أمام سلطة الخطاب.

يصل النص إلى ذروة الإقناع القسري عبر تصعيد دلالي متدرج ينقل القارئ من فكرة التغيير إلى فكرة التشييد القسري للنموذج الإسلامي. فحينما يقول "وكيف يؤسس بنيانها من جديد لتشييد صرح الانقلاب الإسلامي"، فإنه يوظف بلاغة البناء والتشييد التي تعكس مفهوم الإحلال والإقصاء؛ ولا يقتصر على إعادة ترتيب المجتمع، بل يؤكد أن هذا التغيير هو بناءٌ لصرح جديد على أنقاض القديم.

يتطابق هذا الخطاب مع ما يطرحه سيد قطب، ولكن مع تصعيد أشد وطأة، حيث لا يقتصر على جعل الدولة الإسلامية الشكل الوحيد الممكن للحكم، بل يُحوّل كل ما عداها إلى جاهلية صريحة، لا بد من محوها واستئصالها. يقول: "وأن هناك نظامًا واحدًا هو النظام الإسلامي وما عداه من النظم فهو جاهلية."

يحمل هذا النص نفس البنية الحجاجية التي يعتمد عليها المودودي، ولكنه يُحوّل الإقناع القسري إلى منطق إقصائي شامل، حيث لا يُنظر إلى النماذج السياسية الأخرى كمجرد اجتهادات مختلفة، بل كأشكال من الضلال والانحراف، مما يجعل هدمها ضرورة لا مفر منها. يُلغي هذا الخطاب أي إمكانية للتعددية، فلا يكون الإسلام خيارًا ضمن بدائل، بل الحد الفاصل بين الحق والباطل، وبين الإيمان والكفر، وبين المشروع وغير المشروع.

يتجلى العنف اللغوي في هذا التوظيف، حيث لا يترك الخطاب أي مجال للحوار أو المراجعة، بل يُعيد صياغة الواقع في إطار قطعي صارم، يُقسم العالم إلى معسكرين متضادين، لا مجال بينهما للتفاوض. فتمامًا كما يُقدّم

المودودي مشروع الدولة الإسلامية كحتمية لا تقبل التأجيل، يُصعد قطب هذه الحتمية، فيجعلها معركة وجودية بين الإسلام والجاهلية، حيث لا يكون الحل في الإصلاح أو التدرج، بل في المواجهة المباشرة والاستئصال الكامل لكل ما هو قائم.

يُفضي هذا التصعيد إلى تطرف سياسي واضح، حيث تتحوّل الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية من كونها مشروعًا فكريًا إلى برنامج ثوري، يُراد له أن يفرض نفسه بالقوة، لا بالإقناع الحر. فكما يُصوّر المودودي إقامة النظام الإسلامي على أنقاض الأنظمة الأخرى، يُحوّل قطب هذا الهدم إلى مسار حتمي، يجعل التغيير مسألة "إزالة وإحلال"، لا مجرد تحول طبيعي في بنية المجتمعات. في هذا السياق، لا يكون التغيير السياسي مجرد عملية إصلاحية، بل انقلابًا شاملاً، يُعاد من خلاله تشكيل المجتمع بالقوة، وتُفرض من خلاله الدولة الإسلامية كقدر محتوم، لا يقبل التشكيك أو المعارضة.

بهذا، يتكامل الخطابان، ويستبطن كلاهما منطقًا تأويليًا مغلقًا، يُقدّم مشروع الدولة الإسلامية لا كاجتهاد سياسي، بل كضرورة دينية مطلقة، تجعل رفضها ضربًا من ضروب الجاهلية، وتُحوّل التصور السياسي إلى معركة عقدية، لا يُسمح فيها بأي اجتهاد أو مراجعة.

يحمل التعبير "صرح الانقلاب الإسلامي" بعدًا بلاغيًا مزدوجًا، فمن جهة، توجي كلمة "صرح" بالثبات والقوة والعلو، مما يُضفي على المشروع الإسلامي طابعًا نهائيًا لا رجعة فيه. ومن جهة أخرى، تستبطن كلمة "الانقلاب" دلالة

القطيعة الحادة مع الماضي، ولا يتم الاكتفاء بمجرد الإصلاح، بل لا بد من هدم ما هو قائم واستبداله بنموذج آخر يُرغم القارئ على رؤية الواقع الحالي بوصفه باطلاً لا يحتمل الاستمرار، مما يدفعه نفسياً إلى القبول بما يُقدّم له كبديل حتمي.

لقد سبق وأن تحدثت البحث عن البصمة الأسلوبية، واقتراح "الحمض اللغوي الراديكالي" للدلالة على وجود قاعدة جامعة للخطاب الراديكالي في الدائرة الإسلامية على اختلاف حركات الإسلام السياسي وأوضاعها السياسية والاجتماعية والعقدية، لذلك فإن قطب لن يبتعد عن بنية هذا "الحمض اللغوي الراديكالي"¹، إذ على النهج نفسه، يأتي سيد قطب ليعيد إنتاج البنية الخطابية ذاتها، لكن في سياق أكثر حدة، وذلك برفع سقف الحتمية الدينية لجعلها تتجاوز البعد السياسي والتشريعي، فتتغلغل في بنية التفكير نفسها، لتحدد ليس فقط كيف يجب أن يكون الحكم، ولكن أيضاً كيف يجب أن يفكر الإنسان ويفهم وجوده.

1 يتحقق هذا الحمض -حسب ملاحظة البحث- على مستويين:

- المستوى البنوي: يشمل العناصر اللغوية والبلاغية والتصويرية التي تُرسّخ فكرة حصريّة الحق في صنفٍ واحد، وتجعل من الاختلاف نقطة تمزّق وضياح. يتصدّر فيه ضمير "نحن" ومقابلته "هم"، وتُستبعد المساحة المشتركة للحوار والتعايش.
- المستوى الوظيفي: يسعى إلى تطويع اللغة لتوليد حافز شعوري وسياسي يفرض الانتقال من الجدل الفكري إلى الفعل الفوري، ثم يُبرر صُوراً مختلفة من الاستبعاد أو العنف اللفظي والمادي ضد «الآخر». يلعب هذا المستوى دوراً في تجديد التوتّر وتأجيجه بحيث تبقى القواعد المتطرفة حيّة في الوعي الجماعي.

يقول قطب: "والإسلام هو عبودية الناس لله وحده¹ بتلقيمهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم وقوانينهم وقيمهم وموازينهم والتحرر من عبودية العبيد!"²

يُخفي هذا النص رؤية قطب لسلطة تأويلية مطلقة، تُلغي أي إمكانية للقراءات المتعددة، وتجعل الإسلام ليس فقط نظامًا للحكم، بل مصدرًا حصريًا لكل ما يتعلق بالفكر والمعرفة والقيم. فكما أن المودودي جعل من "الدولة الإسلامية" ضرورة لا يمكن الخروج عنها، يُصوّر قطب أي محاولة لفصل السياسي عن الديني بأنها شكل من أشكال "عبودية العبيد"، مما يحوّل الإسلام من كونه هاديًا وموجهًا للمجتمع إلى كونه الإطار الوحيد الممكن لتشكيل الفكر، والسياسة، والاقتصاد، والقانون.

لكن البنية الخطابية عند قطب تتجاوز منطق الحصرية السياسية الذي صاغه المودودي، لتتحول إلى منطق القطع الوجودي، حيث يتم تقسيم العالم إلى ثنائيات متضادة، لا توسط فيها ولا درجات بينها: إما الإسلام وإما الجاهلية، إما العبودية لله وإما العبودية للبشر. بهذا التصعيد الدلالي، تُصبح أي محاولة لنقد النموذج السياسي الإسلامي الذي يتبناه خطاب الإسلام السياسي خروجًا عن الدين نفسه، لا مجرد اختلاف فكري أو اجتهاد فقهي.

1 يرجو الباحث من القارئ أن يبتعد في قراءة المضمون عن أية أحام قيمة، وذلك لأن البحث إنما يناقش التوظيف الراديكالي للمفاهيم القرآنية. ولا يتعامل معها في حد ذاتها كما جاءت في نصوص القرآن والسنة.

2 قطب، معالم في الطريق، ص 149.

وتحقيقاً لهذه الغاية، يستثمر قطب البنية العاطفية للخطاب، ولا يكفي بتقديم الإسلام كمصدر للتشريع، بل يجعله المصدر الوحيد لكل جوانب الحياة، مما يجعل أي انفصال بين الديني والسياسي نوعاً من "الاستعباد"، فيُلغى بذلك أي احتمال للنقاش حول إمكانيات التعدد أو التنوع السياسي. بهذا، يصبح التأويل الديني في خطاب قطب سلطة معرفية مطلقة، تُحدد معالم الفكر والمجتمع والسياسة، فلا يبقى للفرد أي خيار سوى القبول أو الرفض المطلق، ولا يُترك له أي مجال للمواءمة أو المراجعة أو إعادة النظر.

يتكرر هذا العنف اللغوي عند سيد قطب، ولكن بمزيد من التصعيد والتصلب، وذلك عندما يُحوّل القطعية التأويلية إلى معادلة صدامية، لا تكتفي بإلغاء الاجتهاد السياسي، بل تضع كل خروج عن النسق الذي يطرحه في خانة الجاهلية المطلقة. يقول قطب: "إن الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية. لا من ناحية التصور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور.. فإما إسلام وإما جاهلية¹".

يصل العنف اللغوي في هذا الخطاب إلى مستوى القطعية التامة، حيث يتم استبدال الحوار بالتصنيف القاطع بين الإسلام والجاهلية، فلا يُسمح بأي موضع بيني يمكن أن يتحرك فيه الاجتهاد أو التعدد. فتماماً كما يُحكم المودودي قبضته على التأويل الديني، يُحكم قطب قبضته على التصور السياسي، فيجعل كل ما هو خارج رؤيته نوعاً من الضلال والانحراف، لا

1 قطب، معالم في الطريق، ص 149.

مجرد اختلاف مشروع. هذا التطرف اللغوي لا يكتفي بإقصاء المخالف، بل يُعيد إنتاج الواقع ضمن ثنائية صفرية، لا مجال فيها للمرونة أو التسويات، بل فقط لمعادلة "إما معنا أو ضدنا".

يُفضي هذا العنف اللغوي إلى تطرف سياسي مباشر، حيث يتم تحويل الاختلاف الفكري إلى حالة صدامية، يصبح فيها الآخر خصمًا ينبغي إزالته لا محاورًا يمكن التفاوض معه. فالجاهلية عند قطب ليست مجرد خطأ فكري، بل عدو يجب محاربته، مما يجعل خطابه لا يتجسد فقط رفضًا للأنظمة السياسية القائمة، بل مشروعًا ثوريًا يهدف إلى اجتثاثها واستبدالها بنظام يفرض نفسه بقوة العقيدة والسلطة معًا. في هذا السياق، تتحول العقيدة الإسلامية من منهج للعبادة إلى أداة للهيمنة، ويُعاد تشكيل مفهوم الدولة لا بوصفها اجتهادًا سياسيًا، بل بوصفها قدرًا دينيًا لا مفر منه. بهذا، يتم توظيف الدين لإضفاء الشرعية على العنف، حيث يصبح الصدام ضرورة عقدية، لا مجرد خيار سياسي، ويتحوّل رفض الآخر إلى واجب ديني، لا مجرد موقف فكري، مما يرسّخ الأساس النظري للعنف السياسي، ويفتح الباب أمام تحويل الخطاب الراديكالي إلى ممارسة إقصائية، لا تكتفي بالتأثير على الوعي، بل تسعى إلى إعادة تشكيل الواقع بالقوة.

في موضع آخر، يُعيد سيد قطب إنتاج ذات الرؤية، لكنه يرفع منسوب الإلزام فيها، حيث لا يكتفي بجعل الدولة الإسلامية نموذجًا ممكنًا، بل يجعلها الحد الفاصل بين الحق والباطل، والشرعية والجاهلية.

يقول قطب: "وأن هناك دارًا واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهيمن عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضًا ، وما عداها فهو دار حرب ، علاقة المسلم بها إما القتال ، وإما المهادنة على عهد أمان ، ولكنها ليست دار إسلام ، ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين"¹.

تُظهر هذه العبارة ذات البنية الخطابية التي يعتمد عليها المودودي، حيث يتم تقديم الدولة الإسلامية بوصفها "دارًا" وحيدة، لا تقبل القسمة، ولا تحتل أي بدائل سياسية أخرى. لكن قطب يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يُحوّل هذه الاستعارة إلى مبدأ تقسيمي صارم، يُعيد رسم الحدود بين الإسلام والجاهلية، لا على مستوى الأفراد فحسب، بل على مستوى الدول والمجتمعات، مما يجعل الدولة الإسلامية كيانًا يجب أن يُفرض، لا نتيجة تطور طبيعي، بل كضرورة عقدية تقتضي إزالة كل ما يخالفها.

يتجلى العنف اللغوي في هذا البناء الاستعاري، حيث لا يتم تصوير التغيير بوصفه عملية سياسية قائمة على التفاوض أو الإصلاح، بل كحالة قطيعة جذرية، تُرادف عملية الهدم وإعادة البناء، مما يُفرز ثنائية حتمية: إما الدولة الإسلامية، وإما الفوضى والجاهلية. هنا، لا يتم التعامل مع التاريخ السياسي بوصفه فضاءً مفتوحًا للاجتهاد، بل يتم تقليصه إلى مخطط جاهز، ينبغي أن يتحقق وفق هندسة مثالية، لا تسمح بالانحراف أو التعديل. في هذا السياق، تصبح الدولة الإسلامية عند قطب ضرورة

1 قطب، معالم في الطريق، ص 137.

وجودية لا تستقيم الحياة إلا بها، مما يجعل كل محاولة للخروج عن هذا النموذج نوعاً من التمرد على النظام الكوني ذاته.

ويكشف هذا التصور عن تطرف سياسي واضح، لا يعتبر الانتقال إلى الدولة الإسلامية عملية تحوّل سياسي طبيعي، بل يصبح ضرورة تفرض نفسها بالعنف إن لزم الأمر، تمامًا كما أن البناء الجديد لا يُقام إلا بعد هدم القديم. فكما أن المودودي يُقدم المجتمع الإسلامي كنموذج هندسي يُعاد تشكيله، يُقدّم قطب الدولة الإسلامية كنموذج وحيد، ينبغي أن يفرض نفسه بالقوة، لا عبر الممارسة السياسية التدريجية. بهذا، يتحوّل الخطاب الراديكالي إلى أداة للتعبئة، تُرغم الأفراد على رؤية الواقع في صورة نقيضية حادة، تجعل الصدام مع الآخر أمرًا محتومًا، وتجعل التغيير السياسي أشبه بعملية إعادة تشكيل قسرية، يُلغى فيها كل ما سبق، ليُقام بديله الإسلامي وفق رؤية مثالية، لا مجال فيها للنقاش أو التعدد.

وهذا، تتضح البنية العميقة للخطاب الراديكالي عند المودودي وقطب، حيث يتم تحويل الدين إلى إطار صارم، يُحدد معالم السياسة والمجتمع وفق قواعد هندسية مغلقة، لا تترك مجالاً للاجتهاد أو التطور الطبيعي، بل تفرض نفسها كحتمية صارمة، تجعل من الدولة الإسلامية قدرًا لا مفر منه، ومن أي نموذج آخر خطيئة يجب تصحيحها، لا رؤية يمكن التفاوض حولها.

في الخطاب المودودي توظيف الاستعارات البنيوية التي تعزز الطابع الحتمي للتغيير، إذ يتحدث عن "تغيير جوهري في أساس الحياة الاجتماعية"،

حيث تُصور الحياة الاجتماعية ككيان هندسي له أسس ثابتة يمكن هدمها وإعادة بنائها من جديد. هذه البنية الاستعارية ليست عشوائية، فهي تُستخدم لجعل الفكرة تبدو حتمية ومنظمة، وكأنها تخضع لقوانين البناء والهدم الفيزيائية، مما يُضفي عليها طابع الضرورة التاريخية.

بهذه الطريقة، يُبعد المودودي أي تصور عن أن التغيير قد يكون تدريجيًا أو اجتهاديًا، بل يجعله عملية انقلابية صارمة ينبغي أن تحدث دفعة واحدة، ولإقناع بذلك -وحسب وجهة نظر البحث- لا بد من أن تحضر بلاغة السلطة المرجعية والدينية بوصفها أداة أساسية ضمن الإقناع القسري، وذلك من خلال منهجية النقل والاستبدال.

منهجية النقل والاستبدال ونظام الاستعارات

منهجية النقل والاستبدال واحدة من صور الاستعارات البيانية الأرسطية¹ كوسيلة لإعادة بناء المفاهيم وتوجيه الإدراك الجمعي نحو تصورات محددة للحركة الإسلامية. يحضر العنف اللغوي ضمنا في نص المودودي عبر آليات خطابية تحوّل الحجاج إلى إلزام، والتنوع إلى انحراف، والاجتهاد إلى خروج عن المسار الصحيح، ومن بين ملامحها:

- 241 -

وظيفتنا الأولى هي إحلال التصورات الإسلامية والتقاليد الإسلامية في مكان هذه الجاهلية. ولن يتحقق هذا بمجاراة الجاهلية والسير معها خطوات في أول الطريق، كما قد يخيل إلى البعض منا.. إن هذا معناه إعلان الهزيمة منذ أول الطريق".¹

يعكس هذا النص الميكانيزمات اللغوية نفسها التي يعتمد عليها المودودي، ويتم استبعاد أي بديل أو قراءة اجتهادية لا تتماشى مع الحاكمية الحركية. فإذا كان المودودي قد جعل الحاكمية مرادفة للحركة الإسلامية المنظمة، فإن قطب يُعيد إنتاج المعنى ذاته عبر ثنائية الإسلام والجاهلية، وجعل الحاكمية مرادفة للإسلام، وكل ما عداها جاهلية خالصة. هذه الثنائية القطعية لا تترك مجالاً لأي اجتهاد أو مراجعة، بل تفرض نفسها كسلطة تأويلية مطلقة، لا تقبل إلا كما هي.

إذن، وكما أكد البحث غير مرة، هناك بصمة أسلوبية حاضرة، وهناك نواة حمضية راديكالية تنتج تطرفاً في الفهم، وفي التأويل، وفي التنزيل، ويمكن أن تتضح من خلال ما يلي:

التضييق الدلالي: في خطاب المودودي، يتم الانتقال بالحاكمية من كونها فكرة عقديّة واسعة ذات أبعاد متعددة (علاقة الإنسان بالله، مسألة التشريع، مفهوم الطاعة) إلى إطار حركي مغلق، حيث تصبح الحاكمية مرادفة للحركة الإسلامية المنظمة التي "تبني صرح الإنسانية على حاكمية الله"، أما في خطاب قطب، فإنه يتم تضيقه ليصبح نقيضاً مطلقاً للجاهلية،

1 قطب، معالم في الطريق، ص 161.

مما يُنتج نفس النتيجة: لا وجود لتعددية تأويلية، بل هناك تفسير واحد صحيح للحاكمية.

إلغاء التعددية التأويلية: الحاكمية في أصله لمفهومٌ فضفاضٌ يتباين تفسيره بين المدارس الفقهية والكلامية. غير أن النقل إلى النوع يحوِّله إلى معنى جامد، لا يحتمل إلا تأويلاً واحداً يخدم غاية محددة، في كلا الخطابين، يتم تصوير أي تأويل آخر للحاكمية باعتباره وانحرافاً، حيث لا يُسمح بأي قراءة فقهية تقليدية، بل يُفرض الفهم الحركي بوصفه المعيار الوحيد للصواب.

إقصائية الخطاب: عندما تُصاغ الحاكمية كحقيقة مطلقة لا تحتمل النقاش ("هذه الحركة جارية على سنن واحدة منذ أقدم عصور التاريخ")، فإن هذا يعني تحويل المفهوم إلى إطار سلطوي مغلق، بحيث يصبح رفض هذا التصور رفضاً للإسلام ذاته، وهو ما يؤدي إلى تشكيل سلطة خطابية إقصائية. وكما أن المودودي جعل الحاكمية إطاراً مغلقاً يحدد الانتماء للحركة الإسلامية، فإن قطب يجعل رفض هذا التصور بمثابة إعلان للهزيمة والاستسلام للجاهلية، مما يعني أن أي معارضة للحاكمية الحركية خروج عن الإسلام ذاته.

ب- تكريس سلطة الحركة الإسلامية بوصفها المسار الحتمي الوحيد

يعتمد المودودي على التوسيع القسري للمفهوم الحركي عبر إحلاله محل المسار التاريخي للنبوة، وذلك عندما يقول: "وقادتها هم صفوة رجال الإنسانية الملقبون برسول الله، فإن أردنا القيام بهذه الحركة والعمل على تسييرها، فلا بد لنا من اتباع هؤلاء القواد وقفو آثارهم."¹ هنا، يمارس النص عنفًا لغويًا تأصيليًا يعتمد النقل من النوع إلى الجنس²، وذلك عندما يُقَدِّم النموذج الحركي بوصفه الامتداد الشرعي الوحيد للمسار النبوي، فهو بذلك يحوّل النوع الحركي (حركته الإسلامية) إلى الجنس الأكبر (الإسلام نفسه وامتداد النبوة)، مما ينتج عنه احتكار المرجعية الدينية وفقًا للتصور الحركي الذي يتبناه، فالنقل الذي يقع يكون وفق الصورة التالية:

✓ الحركة الإسلامية = نموذج تنظيمي ضمن الإسلام

✗ الحركة الإسلامية = الإسلام ذاته = الامتداد الطبيعي للنبوة

يُعيد سيد قطب إنتاج هذا النمط الخطابي، لكن بمنطق أكثر قطعية، حيث يُحوّل الإسلام من كونه دينًا ذا مسارات متعددة في التاريخ الإسلامي إلى مشروع شمولي يتطلب انقطاعًا تامًا عن أي نظام سابق، ليصبح الإسلام انتقالًا جذريًا لا يقبل أي اجتهادات وسطية أو محاولات إصلاحية تدريجية.

1 المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ص 34.

2 يشير النقل من النوع إلى الجنس إلى عملية توسيع الدلالة بحيث يتم إحلال مفهوم خاص (النوع) محل مفهوم أوسع وأشمل (الجنس)، مما يؤدي إلى إلغاء الفروقات الداخلية وتقديم هذا المفهوم الجزئي وكأنه الصيغة الوحيدة الممكنة للجنس الأكبر الذي يندرج تحته.

يقول قطب: "إن النفس البشرية فيها الاستعداد للانتقال الكامل من حياة إلى حياة. وذلك قد يكون أيسر عليها من التعديلات الجزئية في أحيان كثيرة.. والانتقال الكامل من نظام حياة إلى نظام آخر أعلى منه وأكمل وأنظف، انتقال له ما يبرره في منطق النفس.. ولكن ما الذي يبرر الانتقال من نظام الجاهلية إلى نظام الإسلام، إذا كان النظام الإسلامي لا يزيد إلا تغييرًا طفيفًا هنا، وتعديلًا طفيفًا هناك؟ إن البقاء على النظام المؤلف أقرب إلى المنطق. لأنه على الأقل نظام قائم، قابل للإصلاح والتعديل، فلا ضرورة لطرحه، والانتقال إلى نظام غير قائم ولا مطبق، مادام أنه شبيه به في معظم خصائصه!"

في هذا المقطع، يمارس قطب عملية نقل من النوع إلى الجنس بوضوح شديد، من خلال الآتي:

1. نقل الإسلام من كونه دينًا يشمل مراحل متعددة من الاجتهاد إلى كونه نموذجًا نهائيًا يجب أن يُفرض قسرًا، لا يعود الإسلام نظامًا يمكن أن يتكيف مع الواقع، بل يصبح حدًا فاصلاً بين الجاهلية والهداية، بحيث يكون أي بقاء داخل الأنظمة القائمة غير مبرر، مما يلغي أي إمكانية للتحويلات التدريجية.

2. نقل فكرة "التغيير" من كونها جزءًا من عملية تطويرية إلى "حتمية انقلابية": في السياق الإسلامي العام، كان التغيير يتم عبر مراحل، لكنه عند قطب يُحوّل إلى انتقال جذري ونهائي، وبالتالي تصبح أي محاولة إصلاحية نوعًا من الخيانة الفكرية، مما يجعل الانضمام إلى المشروع الحركي شرطًا للخروج من الجاهلية.

3. إلغاء أي تمييز بين "الإسلام" و"الحركة الإسلامية": في الخطاب القطبي، لا يوجد فارق بين القبول بالإسلام والانتماء إلى المشروع الحركي، فإما الانتقال الكامل إلى التنظيم الإسلامي، وإما البقاء في "النظام المؤلف"، أي الجاهلية.

إن هذا النوع من الممارسة اللغوية يترتب عليه:

توسيع المفهوم الحركي قسرًا: المودودي لا يعرض الحركة الإسلامية كأحد أشكال الاجتهاد الإسلامي الممكنة، بل يحيلها إلى الامتداد الحتمي الوحيد للمسار النبوي، مما يعني أن هذا النموذج التنظيمي الحركي لا يُعدُّ خيارًا من بين خيارات، بل هو الطريق الحصري والأوحد، وهو المعنى القطبي ذاته الذي ينقل الإسلام من كونه إطارًا شاملاً يحتمل التنوع، إلى كونه انتقالًا حتميًا وجذريًا من الجاهلية إلى الإسلام بمفهومه السياسي.

إلغاء الفروقات داخل الجنس (الإسلام) عند المودودي يؤدي إلى إلغاء كل التيارات الإسلامية الأخرى، سواء كانت صوفية، سلفية، أو فقهية غير حركية. وبهذا، فإن أي مشروع لا يندمج ضمن هذه الحركة يصبح فاقداً للشرعية الدينية. أما قطب، فلن يبقى أي مجال لانتقالات وسطية، بل يتحول الإسلام إلى عملية انتقال جذرية ونهائية، لا يقبل أي تعديلات أو تطويرات.

خلق استقطاب ثنائي بين "المؤمن بالحركة" و"المتخلف عنها": يصبح الانضمام إليه معيارًا للإيمان الصحيح، بينما يصبح البقاء خارجه بمثابة تخلف عن المسار الديني الصحيح، وهذا يؤدي إلى خلق ثنائية حادة بين

"أتباع الحركة" و"المتخلفين عنها"، مما يولد استقطاباً داخلياً في الساحة الإسلامية لا يتيح أي خيار سوى الاندماج أو الإقصاء.

ت - تحويل الأزمات الاجتماعية إلى صراع وجودي ضد "الآخر المتسلط"

تظهر ممارسة العنف اللغوي بشكل واضح في الطريقة التي يعيد بها المودودي تأطير الأزمات الاجتماعية والاقتصادية بوصفها نتاجاً لمؤامرات قوى الهيمنة والاستغلال، وذلك حين يقول: "فالذي يعرفه القاصي والداني أن العالم كان مصاباً بأمراض خلقية وعمرانية واقتصادية وسياسية تقتضي طبيئاً نطاسياً يعالجها ويخفف من آلامها، حينما بعث النبي ﷺ داعياً إلى الله، فهناك تسلط روما وفارس، وهنالك تنافس وامتيازات بين مختلف طبقات البشر واستغلال اقتصادي ممقوت".¹

يعمل هذا النقل ضمن سياق النقل من النوع إلى النوع²، مارس المودودي النقل من النوع إلى النوع عندما لا يتم التعامل مع الفقر والفساد الاجتماعي كأمراض يمكن معالجتها بالإصلاح، بل يجري نقلها إلى نوع آخر من التفسير يقوم على الصراع التاريخي، حيث يُصبح الفساد الاقتصادي والاستغلال الاجتماعي جزءاً من هيمنة قوى عالمية (روما وفارس قديماً، والغرب حديثاً)، مما يؤدي إلى إعادة تأطير المشكلة من كونها قضية تنموية إلى كونها حرباً ضد قوى الاستعمار والتسلط.

1 المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ص36.

2 معناه استبدال مفهوم معين بمفهوم آخر من نفس المرتبة التصنيفية. ولكن مع إحداث تغيير جوهري في دلالاته وأبعاده. بمعنى آخر، يتم نقل القضية من إطار تفسيري إلى إطار بديل، ليس بالضرورة أكثر شمولاً أو خصوصية، بل مختلفاً في زاوية المعالجة والتأطير الدلالي.

✓ المشكلات الاقتصادية والاجتماعية = تحديات داخلية قابلة للإصلاح

✗ المشكلات الاقتصادية والاجتماعية = مؤامرة كونية مفروضة على

الأمة الإسلامية يجب التصدي لها

يعتمد سيد قطب على البنية نفسها، لكنه يُعيد إنتاجها بمنطق أكثر تطرفاً، حيث يُحوّل الأزمات السياسية والاجتماعية من كونها مشكلات داخلية إلى نتاج مباشر لوجود "الطواغيت"، مما يؤدي إلى نقلها إلى إطار الصراع العقائدي بين الإسلام والجاهلية.

يقول قطب: "ويحسبون أنهم يسدون إلى هذا الدين جميعاً بتخليه عن منهجه وهو إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعاً، وتعبيد الناس لله وحده، وإخراجهم من العبودية للعباد إلى العبودية لرب العباد! لا بقهرهم على اعتناق عقيدته، ولكن بالتخلية بينهم وبين هذه العقيدة.. بعد تحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة، أو قهرها حتى تدفع الجزية وتعلن استسلامها والتخلية بين جماهيرها وهذه العقيدة، تعتنقها أو لا تعتنقها بكامل حريتها".¹

ينقل قطب الأزمة السياسية من كونها قضية إصلاحية إلى صراع عقائدي ضد "الطواغيت"، بحيث لا يعود ممكناً تطوير النظام السياسي أو مراجعته، بل يصبح الحل الوحيد هو إزالته بالكامل بوصفه عائقاً أمام تحرير الأمة.

1 قطب، معالم في الطريق، ص 58.

✓ المشكلات السياسية = تحديات داخلية تحتاج إلى إصلاحات
دستورية وقانونية

✗ المشكلات السياسية = جاهلية وطمغان لا يمكن القضاء عليه إلا
بتحطيم الأنظمة الحاكمة

الانتقال من تحليل الأزمات بوصفها مشكلات اجتماعية واقتصادية إلى
تأطيرها كجزء من مؤامرة كونية: في الأصل، تُعتبر المشكلات الاقتصادية
والاجتماعية نتاجاً لعوامل معقدة مثل الفقر، الفساد، السياسات
الاقتصادية، والتطورات التاريخية، وهي تحتاج إلى تحليل موضوعي يأخذ
في الاعتبار البنية المجتمعية الداخلية، غير أن المودودي بهذه اللغة لا
يُبقى المشكلة في إطارها الاجتماعي، بل ينقلها إلى سياق "المؤامرة العالمية
والاستعمارية"، ويعتبر القوى الخارجية هي السبب الوحيد لهذه الأزمات،
ويتربى على ذلك إعادة تشكيل فهم المتلقي، بحيث يُصبح الحل الوحيد
ليس الإصلاح الداخلي أو التنمية، وإنما المواجهة والتصعيد ضد العدو
الخارجي.

استبدال التحليل النقدي بعقيدة الصراع: عوضاً عن طرح تفسير
يعتمد على تفكيك العوامل الداخلية المساهمة في الأزمات، يتم استبدال
هذا التفسير بنظرية الصراع مع "الآخر"، وبذلك يتحول السياق من تحليل
داخلي للأسباب، إلى مواجهة مع قوى "تسلطية" خارجية، بحيث يبدو العدو
كأنه الطرف الوحيد المتسبب في المشكلات، مما يُبرر لاحقاً خطاب المواجهة.

إغلاق أي إمكانية للنقاش الموضوعي: عندما تُقدّم الأزمة على أنها نتاج "مؤامرة" أو "تسلط"، فإن هذا الإطار يُغلق أي محاولة لمناقشة الأسباب الحقيقية أو البحث عن حلول واقعية. إن هذا المنطق يوجه الجمهور إلى رؤية العالم من زاوية واحدة فقط، فلا يبقى هناك مجال لتحليل اقتصادي أو اجتماعي، بل فقط "عدو" يجب مواجهته.

ث- التماثل بين العبودية لله والسيادة المطلقة

يقول المودودي: "فلا تكن إلا عبدًا لله ولا تأتمر إلا بأمره ولا تسجد لأحد من دونه، فإنه ليس هناك من صاحب جلالة، فالجلالة كلها مختصة بذاته، جل وعلا، وليس هناك من صاحب قداسة، فالقداسة بأسرها مركزة فيه، تقدست أسماؤه".¹

يعتمد أبو الأعلى المودودي في هذا السياق على قاعدة النقل القائم على التماثل النسبي²، حيث يعيد تشكيل العلاقة بين الإيمان والتوحيد، وبين التوحيد والسيادة، وبين الدعوة والمواجهة عبر إحلال حدود متقابلة محل بعضها البعض، مما يؤدي إلى خلق بنية لغوية قسرية تحصر الوعي في إطار دلالي مغلق لا يسمح بالخروج عنه، وذلك استنادا إلى تقنية التبادل الدلالي

1 المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ص 39.

2 النقل القائم على النسبة تحوير العلاقة بين المفاهيم أو إعادة صياغة نسبتها إلى بعضها البعض، بحيث يتم تغيير طبيعة العلاقة بين الطرفين بما يخدم الغاية البلاغية للمتكلم. يتم ذلك عبر إعادة ترتيب العلاقات السببية، أو الإسناد التفسيري، أو الترتيب الهرمي للمفاهيم، مما يؤدي إلى تقديم صورة مشوهة أو محرفة عن الواقع. في هذا النوع من النقل، لا يُستبدل المفهوم بمفهوم آخر (كما في النقل من الجنس إلى النوع أو العكس)، وإنما يتم إعادة تأطير العلاقة بين المفاهيم بطريقة توهم بوجود رابطة حتمية بينها، رغم أنها قد تكون مفتعلة أو غير دقيقة.

التي تفرض على القارئ رؤية موحدة للعالم، بحيث لا يُتاح له فهم التوحيد والإيمان إلا من خلال القالب الذي يقدمه الخطاب.

وبناء على هذا المنطق، فعلاقة (العبودية / طاعة الله) = (السيادة / ملك الله)، تستبدل بعلاقة جديدة تقوم على التبادل النسبي لتصبح (العبودية لله / تحرر من كل سلطة بشرية) = (السيادة الإلهية / نفي أي سيادة أخرى)، فهذا الاستبدال يفرض نفيًا قاطعًا لأي سيادة بشرية، حيث لا تعود العبودية خضوعًا تعبديًا فقط، بل تتحول إلى إقصاء مطلق لأي مفهوم سيادي آخر، مما يُفضي إلى إنتاج وعي تصادمي مع كل سلطة غير مندرجة ضمن هذا التصور.

ونتيجة النقل القائم على التماثل النسبي في الخطاب الراديكالي، يمكن أن نتحدث عن عدة تماثلات من قبيل:

التماثل بين التوحيد والمحو التام للنظام الاجتماعي القائم: وهذا نلمسه عندما يقول المودودي: "فنظرية التوحيد هذه ليست بعقيدة دينية فحسب كما تقدم ذكره آنفًا، إنما تقضي هذه النظرية على نظام الحياة الاجتماعية المبني على أساس استقلال الإنسان بأمره أو حاكمية غير الله وألوهيته، وتنقلع بها هذه الشجرة الملعونة من جذورها وينهدم هذا البنيان من أساسه، ويقوم وينهض بنيان جديد على أساس آخر غير هذا الأساس"¹، فهنا يتم هنا تبادل دلالي قسري بين:

1 المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ص40.

يعتمد سيد قطب على الاستراتيجية نفسها، لكنه يُكثفها ويحملها بعداً أكثر راديكالية، حيث التوحيد لا يقتصر على رفض كل سلطة بشرية، بل يشمل رفض الوجود السياسي والاجتماعي لأي نظام لا يقوم على الحاكمية المطلقة.

يريد الخطاب الراديكالي نقل التوحيد من المجال العقدي إلى المجال السياسي الانقلابي، بحيث يصبح الإعلان عن الإيمان إعلاناً عن القطيعة المطلقة مع كل نظام قانوني وسياسي غير إسلامي، مما يعني أن الإسلام، وفق هذا الطرح، لا يمكن أن يوجد في ظل أي نظام غير إسلامي، بل يجب أن يتحقق فقط بعد إزالة الأنظمة القائمة.

الدعوة إلى التوحيد = تبليغ العقيدة الإسلامية للناس بالوسائل السلمية.

الدعوة إلى التوحيد = رفض كل سلطة غير إسلامية، والانفصال عن أي نظام سياسي غير قائم على الحاكمية.

خاتمة المطلب

ما يمكن قوله في خاتمة هذا المطلب هو أن الخطاب الراديكالي ينتج عنقاً لغوياً يقوم على أساس بلاغة السلطة المرجعية والدينية، لأنها تؤدي وظيفة مزدوجة، تنطلق من كونها أسلوباً تعبيرياً لتصبح أداةً للتحكم في بنية الإدراك الجماعي، عبر فرض إلزام تأويلي مطلق لا يترك أي مجال للاجتهاد أو المعارضة¹.

إن الخطاب الراديكالي لا يكتفي بتحديد المعاني، وإنما يُعيد تشكيل العلاقة بين المتلقي والمعرفة، ويُنتج نظاماً تأويلياً مغلقاً يجعل من التسليم المطلق بالمعنى شرطاً ضرورياً للقبول الاجتماعي داخل الجماعة المؤمنة بهذا الخطاب، وبذلك لا تبقى النصوص الدينية فضاءً للاجتهاد والتعدد، بل تصبح كيانات خطابية مسيجة بمفاهيم الإلزام والحتمية، تحول المتلقي إلى مستهلك للمعنى، لا مُنتجاً له. وهذه البنية البلاغية تجعل الخطاب الديني الراديكالي أقرب إلى "آلة لغوية قسرية" تنتج الطاعة لا الفهم، حيث تُفرض الحقيقة بوصفها مسلمة نهائية لا تخضع لأي جدل، بل ترتكز على آلية إخضاع ذهني متكاملة.

إن ارتباط بلاغة السلطة بالمرجعية الدينية لا يتوقف عند حدود الهيمنة الرمزية، بل يُستخدم كآلية لتبرير العنف اللغوي الذي يسبق العنف المادي، وذلك عندما يتحوّل الخطاب الديني المغلق إلى نسق إقصائي قائم على ثنائية الولاء أو العداء، ذلك أن الأنظمة الخطابية التي تُعيد تشكيل الواقع

1 وفقاً لما يطرحه بيير بورديو حول السلطة الرمزية،

(Bourdieu, Pierre. Language and Symbolic Power, Harvard) University Press, 1991, p 163.

عبر ثنائيات صارمة تهيئ المتلقي نفسيًا لعبور "عتبة الفعل"، أي الانتقال من التصوّر الذهني للعنف إلى ممارساته بوصفها ضرورة حتمية، الشيء الذي يفسّر كيف يتبلور الخطاب الراديكالي ضمن منظومة لغوية قسرية تنتج حتمية تاريخية للقطيعة مع المجتمع، مما يُفرز حالةً من الاصطفاف الإيديولوجي الحاد، حيث يُعاد بناء العلاقة مع العالم وفق منطق العداة الوجودي.

المطلب الثالث: بلاغة العاطفة الدينية: آلية ضمير "نحن" للاستمالة والتحشيد

يتغلغل الخطاب الراديكالي في نسيج الوعي الجمعي عبر أدوات لغوية محكمة الصياغة، لا تقتصر على نقل المعاني، بل تُعيد تشكيل المشاعر، وتصوغ الوجدان وفقًا لرؤية أحادية تحشد الأتباع ضمن بنية أيديولوجي متماسك. في قلب هذا الخطاب، تصدر بلاغة العاطفة الدينية باعتبارها أداة مركزية في توجيه المتلقي، لا يترك النص للقارئ من خلالها مساحةً للتأمل الحيادي، بل يدفعه قسرًا إلى التفاعل، مستثمرًا آليات الاستمالة العاطفية والتماهي النفسي مع الخطاب.

تهض هذه البلاغة على بناء علاقة وجدانية تُلغي المسافة بين منتج الخطاب ومتلقّيه، حيث يُصاغ النص بأسلوب يخلق إحساسًا قويًا بالألفة والانتماء. فالمخاطب ليس كيانًا منفصلًا، إنما هو فاعل مدمج في السياق، يخضع لعمليات لغوية دقيقة تُعيد تشكيل هويته، وتصوغ وعيه وفقًا لمنطق الصراع الدائريين جماعة الحق ومجتمع الضلال. هذه الثنائية الحادة لا

تُقدّم كمجرد تحليل توصيفي، بل كواقع محتوم يفرض على القارئ موقفًا لا يقبل الحياد.

يتأسس الخطاب الراديكالي على بلاغة عاطفية مكثفة تستهدف إعادة تشكيل الوجدان الجمعي، حيث لا يُقدّم النص كمادة معرفية محايدة، بل كأداة لاستثارة المشاعر وتوجيهها نحو غايات محددة، بحيث يصبح التفاعل العاطفي مع النص جزءًا من عملية إدراكية تنتهي بإعادة صياغة وعي المتلقي، وليس مجرد إقناعه بحجة أو برهان.

العاطفة تؤدي إلى الإثارة والإثارة تؤدي إلى الانتباه¹

يرتكز الخطاب الراديكالي على توظيف العاطفة الدينية بوصفها أداة للإثارة الشعورية، وتحويل التأثير النفسي إلى مدخل للهيمنة الفكرية. إن العاطفة في هذا السياق لا تُستخدم لتعميق الوعي أو تحفيز التفكير، وإنما تُسخّر لإنتاج حالة ذهنية مشحونة تمنع المتلقي من التفاعل النقدي مع مضمون الخطاب. ولتحقيق هذا الهدف، يعتمد هذا الخطاب على تسلسل منهجي يبدأ بالإثارة، ويمرّ بالتحكم في الانتباه، لينتهي إلى صناعة الإقناع القسري.

إنها عملية تُبنى تدريجيًا لضمان انقياد المتلقي دون أن يعي أنه أصبح رهينة لمنظومة فكرية مغلقة. إن أولى الخطوات في هذه المنهجية تكمن في إثارة العاطفة الدينية إلى أقصى درجاتها، وذلك عبر استدعاء صور

1 ينظر: روبرت هيث، إغواء العقل الباطن: سيكولوجية التأثير العاطفي في الدعاية والإعلان (ترجمة: محمد عثمان)، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2016، ص 160.

وجدانية قوية تستهدف المشاعر الجوهرية لدى المتلقي، كالإيمان، والغيرة على الدين، والخوف من العقاب الإلهي، والشعور بالمظلومية. هذه الإثارة لا تُقدّم باعتبارها جزءاً من استدلال منطقي، وإنما تُستخدم كآلية لفرض السيطرة النفسية، بحيث يجد المتلقي نفسه مضطراً للاستجابة دون المرور بمرحلة تحليل واعٍ. وهنا، يلعب العنف اللغوي دوراً حاسماً، حيث يتم توظيف مصطلحات حادة تحوّل التوتر الشعوري إلى قناعة متصلبة، مثل الحديث عن "المعسكر الإسلامي مقابل المعسكر الجاهلي"، أو وصف المجتمع بـ"الطاغوتي" و"المتخاذل"، مما يؤدي إلى خلق إحساس بعدم الانتماء إلى المحيط الاجتماعي، وبالتالي يولّد الحاجة إلى البحث عن بديل أكثر "نقاءً"، يتمثل في الجماعة الراديكالية.

وبعد ترسيخ هذه الإثارة العاطفية، ينتقل الخطاب إلى مرحلة التحكم في الانتباه، ويُعاد تشكيل إدراك المتلقي ليصبح انتقائياً، فلا يرى إلا ما يدعم السردية الراديكالية، بينما يتم تحييد أو تشويه أي أفكار أخرى قد تعارضها. يتم تحقيق ذلك عبر آليتين مترابطتين؛ الأولى تتمثل في احتكار التأويل الديني، حيث يُقدّم الخطاب على أنه الفهم "الصحيح" والوحيد للنصوص، بينما يُصوّر أي اجتهاد مخالف على أنه انحراف أو خيانة. أما الثانية، فتتمثل في عزل المتلقي نفسياً وفكرياً عن أي مصادر معرفية أخرى، سواء عبر شيطنة الخطابات المعتدلة، أو عبر خلق بيئة لغوية تمنع التساؤل، مثل استخدام تعبيرات من قبيل "لا تجادل في الدين"، أو "هذا هو حكم الله الذي لا اجتهاد فيه". وبهذا، يتحوّل الانتباه من كونه عملية معرفية ديناميكية إلى أداة موجهة تُستخدم لتثبيت رؤية واحدة لا تُقبل معها أي مراجعة أو إعادة تقييم.

وحين يصل المتلقي إلى هذه المرحلة، يكون الخطاب قد نجح في تحقيق غايته الأساسية، وهي إنتاج الإقناع القسري، لأنه ساعتها يكون قد وضع المتلقي وبعنف لغوي أمام "حركة آتية من خارج النطاق الأرضي، ومن خارج المحيط البشري.. إنها تتمثل في عقيدة آتية من الله للبشر، تنشئ لهم تصورًا خاصًا للوجود والحياة والتاريخ والقيم والغايات، وتحدد لهم منهجًا للعمل يترجم هذا التصور.. الدفعة الأولى التي تطلق الحركة ليست منبثقة من نفوس الناس ولا من مادة الكون.. إنها - كما قلنا - آتية لهم من خارج النطاق الأرضي، ومن خارج المحيط البشري.. وهذا هو المميز الأول لطبيعة المجتمع الإسلامي وتركيبه"¹.

إن هذا النوع من الإقناع لا يقوم على البرهان العقلي، فهو لا يعدو أن يكون طوباوية تسقط من تصوراتها حقائق التاريخ والواقع، ويعتمد على آلية نفسية تُشعر المتلقي بأن تبني الخطاب الراديكالي ضرورة وجودية ودينية وليست مجرد خيار فكري.

في هذه المرحلة، يصبح التراجع عن هذه القنوات أمرًا شبه مستحيل، بسبب الخوف من العقاب الإلهي الذي يزرعه الخطاب في النفوس من جهة، ومن جهة أخرى بسبب الضغط الجماعي الذي يُمارَس على الأفراد داخل البيئة الراديكالية من أجل "الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور.. أو بتعبير آخر مرادف:

1 قطب، معالم في الطريق، ص 117.

الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور.. ذلك أن الحكم الذي مردّ الأمر فيه إلى البشر، ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه للبشر، يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله. إن هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان الله المغتصب ورده إلى الله، وطرد المغتصبين له"¹.

إن هذه البنية البلاغية تُفسر لماذا يُعدّ الخطاب الراديكالي أحد أكثر الخطابات قدرة على استقطاب الأتباع، ليس لأنه يقدم طرحاً عقلياً متيناً، ولكن لأنه يوظف العاطفة والإثارة بأسلوب يجعل أي محاولة للخروج منه تبدو مستحيلة. وهكذا، لا يكون هذا الخطاب مجرد وسيلة تعبير، بل يصبح منظومة هيمنة نفسية تُعيد تشكيل الوعي، وتجعل المتلقي لا يقتنع بالخيار الراديكالي لأنه مقتنع بحججه، بل لأنه لم يعد يرى أي خيار آخر ممكن، فإما "نحن" الضمير المحوري في تأطير العنف اللغوي يتقرر عند أهل النحو أن الضمائر من أعرف المعارف بعد لفظ الجلالة "الله"²، وقصد النحاة بـ "أعرف المعارف" أداة أو لفظة تشير إلى الأشخاص أو الأشياء التي تكون معروفة ومتعارف عليهما في سياق الكلام، والتي يتوقع السامع أو القارئ أن يكون له معرفة بها مسبقاً.

ومن ناحية بلاغية وخطابية، فإن الضمائر لها ارتباطها الوثيق بالمعرفة المشتركة بين المتكلم والمخاطب، وتنظيم التفاعل الخطابي وتوجيهه وفقاً لأسس فهمية وإفهامية بين طرفي الخطاب.

1 قطب، معالم في الطريق، ص59.

2 التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام، البهجة في شرح التحفة، ضبطه وصححه محمد عبد القادر شاهين، 1998، ج 1، ص 15\1.

يعد استخدام الضمائر في الخطاب الراديكالي أداة بلاغية استراتيجية لا تقتصر على بناء الهوية الجماعية وتوجيه المشاعر فحسب، بل تمثل أيضاً مدخلاً إلى العنف اللغوي والتطرف الفكري، إذ تساهم هذه الأدوات في استمالة المتلقين نحو تبني مواقف حادة وإقصائية تجاه الآخر.

قد مر سابقاً أن الخطاب الراديكالي يعتمد بلاغة السلطة لدمج المتلقي ضمن جماعة "مختارة" أو متخيلة ذات هوية جماعية تتجاوز الانتماءات الواقعية إلى الانتماءات الأيديولوجية. وأنه يستند إلى الاحتيال الدلالي في صناعة نص مشحون بالإقصاء، يشرعن العنف باسم الدين، ويعيد تشكيل المفاهيم، ويحرض العاطفة عبر التلاعب بالأساليب البلاغية، ويفرض التوجيه القسري للمواقف الفكرية. وليست الضمائر بمعزل عن البعد الواسطي في الخطاب الراديكالي وصناعة العنف اللغوي، باعتبار أن الضمائر هي ركن ركين وجزء خطير من بنية اللغة.

وبناء عليه، فإن "الضمائر أدوات لغوية شديدة الأهمية في تشكيل الخطاب، لا سيما الخطاب ذي الأبعاد السياسية، فهي تعمل على رسم توجهاته الخطابية وبلورة الصيغة التي يتبناها منتج الخطاب في محاولة ترسيخ أفكاره في ذهن الجمهور، أو بناء واقع يفترضه مسبقاً ويعمل على أن يكون حقيقياً، فالخطاب السياسي لا يصف العالم، بل ينشئه، وبغيره".¹

1 ينظر: عبد اللطيف، عماد، «الضمائر في خطب التنصيب والوداع»، مجلة العدوى للسانيات العرفنية وتعليمية اللغات، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، مج 3، ع 1، ماي 2023، ص 40.

يقول المودودي: "إذا عرفت ما ذكرت من وضعية الدولة الإسلامية، فتعال نفكر فيما عسى أن يكون من سبيل لتحقيقها والوصول إليها، فالدولة لا تتكون إلا وفق ما يتهيأ لها من العوامل الفكرية والخلقية والمدنية في المجتمع... فكما لا يمكن أن تكون الشجرة منذ أول أمرها إلى أن يتم نموها شجرة كمثرى أو ليمون مثلاً، ثم إذا آن أوان إثمارها انقلبت شجرة تفاح أو رمان، كذلك الدولة الإسلامية فكونها لا تظهر دولة إسلامية بطريقة خارقة للعادة، بل لا بد لإيجادها وتحقيقها من أن تظهر أولاً حركة شاملة مبنية على نظرية الحياة الإسلامية وفكرتها، وعلى قواعد وقيم خلقية وعملية توافق روح الإسلام وتوائم طبيعته. يقوم بأمرها رجال يظهرون استعدادهم التام للانطباع بهذه الصبغة المخصوصة من الإنسانية، ويسعون لنشر العقلية الإسلامية، ويبذلون جهودهم في بث روح الإسلام الخلقية في المجتمع"¹.

يُظهر نص المودودي كيفية استثمار النداء الجماعي في صياغة رؤية جذرية للدولة الإسلامية من خلال تحفيز المتلقين على المشاركة الفاعلة في إعادة بناء الواقع الاجتماعي والسياسي وفق معايير إسلامية أصيلة. يُستخلص من النص ما يلي:

1. إيقاع المتلقي لا شعورياً في فخ الجماعة

في عبارة "تعال نفكر"، تُستدعى الجماعة للمشاركة في عملية تأمل جماعي يُوجِّهها الفكر الإسلامي الخالص؛ تُثير هذه الدعوة شعوراً بالانتماء إلى كيان فريد لا يقبل بتعدد الآراء، مما يجعل هوية المتلقين موحدة. يُصبح

1 المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ص 21-22.

النداء لتجسيد الفكر دعوة جماعية تحفّز على إقامة حوار داخلي حول طبيعة الدولة الإسلامية ومتطلبات بنائها؛ وتُركّز هذه الدعوة على ضرورة تجاوز التفكير النظري إلى التنفيذ العملي، وهو ما يُهيئ التفاعل العاطفي السريع.

تنقل صيغة الأمر في النص المتلقي إلى حالة من الاستجابة الفورية؛ يُطرح العمل كخيار وحيد لا يقبل التأجيل، فيكون ضمير "نحن" بمثابة استدعاء جماعي يزيل مجال التفكير النقدي. يُفرض من خلاله نوع من الالتزام المطلق، ويُنظر إلى أي شك أو تأخير على أنه انحراف عن المسار الذي يستحقه المجتمع. يتبلور هذا النداء في حالة من التوتر اللغوي تُستغل فيها الكلمات لتوليد إحساس بالعجلة والضرورة المطلقة، مما يمهّد الطريق لظهور مواقف متطرفة تُستبعد فيها أي تعددية في الرأي.

تنسج صيغة "نحن" في النص شبكة معنوية تضع المتلقين في مواجهة مباشرة مع القوى التي لا تشترك معهم في الرؤية؛ يُقارن النمو الطبيعي للشجرة بعملية بناء الدولة الإسلامية، ويُستدل على أن الفكرة لا تتحقق إلا عندما يشارك "نحن" بكل كياناتنا، في حين تصور كل المؤثرات الخارجية معوقات يجب مواجهتها. هذا التأطير اللغوي يشكل قاعدة للتطرف، وتقسيم العالم إلى فئتين، فئة مكرسة لبناء المستقبل الإسلامي وفئة أخرى تُستبعد دون مجال للحوار، مما يضع المتلقين في موقف يبرر رفض أي بديل عن النموذج الذي يُرسيه الخطاب.

من خلال هذه الآليات، يتحول ضمير "نحن" إلى أداة حيوية تُسهم في إنتاج العنف اللغوي؛ فهو يعبر عن الانتماء، ولكن في الوقت ذاته يُعيد تشكيل الواقع الإدراك، ويفرض رؤية حتمية لا تقبل التراجع. يترتب على ذلك ظهور لغة تصف كل بديل ومعارضة بأنه عدو وجودي، مما يؤسس لبيئة تتزايد فيها حدة الخطاب وتتلور اتجاهات متطرفة على صعيد الفكر والسلوك. يُعد هذا الاستخدام للمصطلحات والأوامر الجماعية مؤشراً على مدى قدرة الخطاب على تحويل الوعي الفردي إلى قوة تحرُّك جماعية تسعى إلى تجسيد نموذج سياسي واجتماعي أحادي، لا يترك مجالاً للتسامح أو الحوار المفتوح، مما يُشكل الأساس لظهور العنف اللغوي كخطوة أولى نحو التطرف.

إن وقوع المتلقي في فخ الجماعة، يترتب عليه حتمًا أن يخضع لسلطان دعوة الانقلاب والتغيير، خاصة إذا ترسخت عنده عقيد الاصطفاء التي ما انفك المودودي يبثها في نفوس المتلقين، في مواضع كثيرة من مؤلفاته يكفينا منها نص دلالاته تغني عن سوق باقها. يقول: "دعوتنا لجميع أهل الأرض أن يحدثوا انقلاباً عاماً في أصول الحكم الحاضر الذي استبد به الطواغيت والفجرة الذين ملؤوا الأرض فساداً، وأن ينتزعوا هذه الإمامة الفكرية والعملية من أيديهم، حتى يأخذها رجال يؤمنون بالله وباليوم الآخر ويدينون دين الحق، ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً."¹

1 المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، ص 40.

2. تأطير العملية التحولية كحدث حتمي

تستخدم بلاغة الاستعارة في تشبيه نمو الشجرة لتوضيح أن الدولة الإسلامية لا تظهر فجأة، بل تحتاج إلى مراحل متتالية من النمو والتطور. هذا التشبيه يضع المتلقين أمام صورة واضحة للواقع؛ حيث يُستحضر تصور بأن كل خطوة في العملية التحولية تتطلب مشاركة جماعية حتمية. نتيجة لذلك، يصبح ضمير "نحن" عاملاً مهيماً يُجبر الفرد على الاندماج في حركة شاملة لا مجال فيها للمساومة أو النقاش، مما يؤدي إلى تصعيد لغة الخطاب وتحوله إلى أداة لتبرير مواقف لا ترحم كل ما يخالف هذا النموذج.

وبناء على الوحدة الجينية اللغوية والفكرية للخطاب الراديكالي، يمكن أن نتلمس حضور "نحن" عند سيد قطب من خلال كتابه "معالم في الطريق" تزكي ما خلص إليه البحث.

يقول قطب: "نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية.. تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية!! لذلك لا تستقيم قيم الإسلام في نفوسنا، ولا يتضح في عقولنا، ولا ينشأ فينا جيل ضخم من الناس من ذلك الطراز الذي أنشأه الإسلام أول مرة. فلا بد إذن - في منهج الحركة الإسلامية - أن نتجرد في فترة الحضانة والتكوين من كل مؤثرات الجاهلية التي نعم فيها ونستلهم منها. لا بد أن نرجع ابتداءً إلى النبع الخالص الذي استمد

منه أولئك الرجال، النبع المضمون أنه لم يختلط ولم تشبه شائبة. نرجع إليه لنستلهم منه تصورنا لتحقيق الوجود كله ولتحقيقة الوجود الإنساني ولكافة الارتباطات بين هذين الوجودين وبين الوجود الكامل الحق، وجود الله سبحانه.. ومن ثم نستلهم تصوراتنا للحياة، وقيمنا وأخلاقنا، ومناهجنا للحكم والسياسة والاقتصاد وكل مقومات الحياة. ولا بد أن نرجع إليه - حين نرجع - بشعور التلقي للتنفيذ والعمل لا بشعور الدراسة والمتاع. نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منا أن نكون، لنكون"¹.

يُعدُّ نصُّ سيد قطب المشار إليه مثلاً بارزاً على استخدام ضمير "نحن" كأداة استراتيجية في الخطاب الراديكالي لإنتاج العنف اللغوي وتحصيل هوية جماعية مُستبعدة تُرسِّخ الانقسام بين من يُعتبرون أصحاب "الحق" وبين من يُصفون بـ"الآخر".

هذا نص يمثل صورة عن عشرات النصوص الأخرى في أدبيات سيد قطب، وتأمل يسير فيه يفضي بنا إلى استنتاج ما يلي:

أ. إعادة استحضار الجاهلية كمنطق نقدي لإعادة بناء الهوية

يبدأ النص بتقديم حالة المجتمع الراهن على أنها "جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم"، والقناعة المراد تبليغها أن هناك فجوة واضحة بين الماضي الإسلامي النقي وبين الحاضر المتخلف. وهذا التقييم الجذري للمجتمع (من حيث تصورات الناس وعقائدهم وعاداتهم) بمثابة

1 قطب، معالم في الطريق، ص18.

دعوة لاستعادة الهوية الإسلامية الأصلية من خلال الرجوع إلى "النبع الخالص" الذي لم "يختلط" بأي شوائب. وهنا يكمن دور ضمير "نحن" في رسم صورة الهوية المثالية؛ إذ استغل هذا الضمير لتجسيد مجتمع يتبنى معاييرًا وقيماً إسلامية خالصة، مما يؤدي إلى بناء تصور ثنائي يقسم العالم إلى "نحن" المنتقى و"هم" المنحرفون عن هذا المنهج.

ب. توظيف ضمير "نحن" لإحداث الفعل

يظهر في النص تحولٌ لغوي واضح؛ فبدلاً من الاستغراق في الدراسة والتأمل النقدي (المتاع) يُستدعى المتلقي إلى "التنفيذ والعمل". هذه الدعوة التحفيزية التي تُعبر عنها عبارة "نرجع إليه - حين نرجع - بشعور التلقي للتنفيذ والعمل" تتخطى حدود الخطاب الفكري النظري لتصل إلى حث الأفراد على الفعل المباشر، وهو ما يُسهّم في تضخيم العنف اللغوي. إذ ينقض هذا النداء الحيادي الحاجة إلى التأمل النقدي، ويُفضي إلى استجابة عاطفية آلية تُرسخ الانقسام؛ فالمتلقون المُحدّدون بالضمير "نحن"، يُجبرون على تبني موقف عدائي تجاه "الآخر"، مما يُرئى التربة لتطرف سلوكي يُمكن أن يتحول فيما بعد إلى عنف فعلي.

ت. بناء الهوية الجماعية عبر "نحن" والعزل اللغوي للآخر

يُبرز النص دور ضمير "نحن" في تكوين هوية جماعية حصرية ترتكز على مفاهيم الأصالة والإحياء؛ إذ يُطالب النص بإعادة التجرد من مؤثرات الجاهلية التي "نعيم فيها" ونستلهم منها، وذلك لتكوين فكر متحرر من الرواسب الفكرية السائدة. إن استخدام ضمير "نحن" يخلق حدوداً نصية

صارمة تُبعد الآخرين وتضخم الشعور بالتفرد. فهذا الضمير لا يمثل مجرد أداة لغوية محايدة، بل يُعزز من شعور الانتماء والولاء لجماعة مُعينة، مما يرسّخ الانقسام بين "المؤمنين" و"الكافرين" أو "الضالين"، وهو ما يُعدُّ حجر الأساس في العنف اللغوي الذي يُحفز التطرف الفكري.

ث. وظيفة الضمير "نحن" في خلق حالة من الطوارئ الفعلية

في النص تناقضٌ بين المعرفة والفاعلية؛ فبدلاً من تقديم المعرفة كعملية تأملية بحتة، يُستدعى المتلقي إلى استجابة فورية تنبثق من شعور التلقي الذي يفرض التنفيذ والعمل. ويُعدُّ هذا التحول من "الدراسة والمتاع" إلى "التنفيذ والعمل" دلالة على أن الخطاب الراديكالي لا يهتم بإثراء العقل أو النقاش، بل يُعطي أوامر مباشرة تُملي السلوكيات. هذا التحول الإيعازي من أهم أدوات العنف اللغوي في خطاب منظري الإسلام السياسي، إذ يُستغلّ الضمير "نحن" لإضفاء طابع استثنائي على الجماعة المستهدفة، مما يجعلها ترى في أي تردد أو نقد تهديداً لوجودها، فيتجه المتلقون نحو استجابة فورية وعاطفية لا تحتل التأويل أو النقد.

ج. دور الضمير في تأجيج الانقسام

إن الاستخدام المكثف لضمير "نحن" كما ورد في النص يؤسس لنظام تأويلي مغلق يُشدد على الانقسام بين جماعة الحق ومن لا ينتمي إليها. هذا النظام لا يتيح مجالاً للاجتهاد أو الحوار؛ بل يعمل على فرض رؤية عالمية أحادية لا تقبل بديلاً. وهنا تبلور وظيفة العنف اللغوي: إذ يتم تجسيد "الأخر" كعدو يتعين مقاومته بكل الوسائل، سواء كان ذلك على مستوى

الفكر أو الفعل. هذه الاستراتيجية الخطابية تُعدّ من الآليات الأساسية التي تُستخدم في حركات الإسلام السياسي لتأجيج روح العداء والتحريض على العمل الثوري.

يُظهر نص سيد قطب كيف يُمكن لضمير "نحن" أن يتحول من مجرد أداة لغوية إلى عنصر أساسي في بناء هوية جماعية مُستبعدة تعمل على تفكيك العلاقات الاجتماعية التقليدية، وإعادة تشكيل الواقع في إطار ثنائي صارم بين أصحاب الحق ومن لا ينتمون إليه. إذ تُستخدم هذه الأداة لإلغاء التفكير النقدي وتحفيز استجابات عاطفية فورية تؤدي إلى عنف لغوي متصاعد يُرسّخ التطرف الفكري والسلوكي. وفي هذا السياق، يبقى تحليل توظيف ضمير "نحن" في الخطاب الراديكالي دليلاً قوياً على أن العنف اللغوي عملية تأويلية وإيعازية تهدف إلى إعادة تشكيل الوعي الجماعي بما يتماشى مع أهداف حركات الإسلام السياسي الراديكالية.

ويقول قطب أيضاً: "نحن، حين نريد من الإسلام أن يجعل من نفسه (نظرية) للدراسة، نخرج به عن طبيعة منهج التكوين الرباني، وعن طبيعة منهج التفكير الرباني كذلك، ونخضع الإسلام لمناهج التفكير البشرية! وكأنما نريد أن نرتقي بمنهج سماوي في التصور والحركة ليوافق مناهج العبيد! والأمر من هذه الناحية يكون خطيراً، والهزيمة تكون قاتلة.

إن وظيفة المنهج الرباني أن يعطينا - نحن أصحاب الدعوة الإسلامية - منهجاً خاصاً للتفكير، نبرأ به من روااسب مناهج التفكير الجاهلية السائدة في الأرض، والتي تضغط على عقولنا، وترسب في ثقافتنا. فإذا نحن أردنا

أن نتناول هذا الدين بمنهج تفكير غريب عن طبيعته، من مناهج التفكير الجاهلية الغالبة، كنا قد أبطلنا وظيفته التي جاء ليؤديها للبشرية، وحرمنا أنفسنا فرصة الخلاص من ضغط المنهج الجاهلي السائد في عصرنا، وفرصة الخلاص من رواسته في عقولنا وتكويننا.¹

يبرز نص سيد قطب كيف يُوظَّف ضمير "نحن" في إعادة رسم ملامح الهوية الفكرية لأصحاب الدعوة الإسلامية، بحيث يصبح هذا الضمير محورًا استراتيجيًا يُعيد تأطير الواقع الفكري والسياسي وفق رؤية صارمة تستبعد البدائل وتفرض مواجهات حتمية مع من يمثلون نماذج التفكير التقليدية. ويمكن تفصيل ذلك على النحو الآتي:

1. استحضار الهوية التأسيسية المميزة للتحفيز على الفعل

يبدأ النص بتحديد الهوية الجماعية من خلال عبارة "نحن، حين نريد من الإسلام أن يجعل من نفسه (نظرية) للدراسة"، وأن يُعلن المتحدث عن انتماء جماعي يتصف بالاستثنائية. إذ تُستَخدم هذه الصيغة لتأكيد أن أصحاب الدعوة الإسلامية يتبنون منهجًا فكريًا خاصًا ينعكس في سعيهم إلى نزع التأثيرات التي تفرضها مناهج التفكير البشرية التقليدية. هذا الاستخدام يعزز شعورًا بالتميز والحق المطلق، ما يضع المتلقين في إطار لا يقبل التسامح مع أي محاولة للاندماج مع نماذج الفكر السائدة.

1 قطب، معالم في الطريق، ص 119.

تظهر عبارة "نحن، حين نريد من الإسلام أن يجعل من نفسه (نظرية) للدراسة" دعوة صريحة لتجميع أصحاب الدعوة الإسلامية تحت راية هوية فكرية متميزة، هي هوية تفنن في وصفها بأنها: "تجمع عضوي حركي"¹، و"عصبة مختارة"²، "عصبة مسلمة"³، و"جيل قرآني فريد"⁴، فقطب هنا يمرر رسالة أن الالتزام بالمنهج الرباني الخاص هو شرط أساسي لتعريف الذات، ويضع "نحن" علامة فارقة تفصل بين أصحاب هذا المنهج وبين كل من يتبنى مناهج التفكير البشرية، ومن ثم فحسب توجيهاته للأتباع يكون "من واجب أصحاب الدعوة الإسلامية ألا يستجيبوا للمناورة! من واجهم أن يرفضوا إملاء منهج غريب على حركتهم وعلى دينهم! من واجهم ألا يستخفهم الذين لا يوقنون! ومن واجهم أن يكشفوا مناورة الإحراج، وأن يستعلوا عليها، وأن يرفضوا السخرية الهازلة فيما يسمى "تطوير الفقه

1 يقول سيد قطب: « ينبغي ألا تكون مرحلة دراسة نظرية للعقيدة، ولكن مرحلة ترجمة لهذه العقيدة - أولاً بأول - في صورة حية، متمثلة في ضمائر متكيفة بهذه العقيدة ومتمثلة في بناء جماعي وتجمع حركي، يعبر نموه من داخله ومن خارجه عن نمو العقيدة ذاتها، ومتمثلة في حركة واقعية تواجه الجاهلية، وتخوض معها المعركة في الضمير وفي الواقع كذلك، لتتمثل العقيدة حية، وتنمو نموًا حيًا في خضم المعركة». معالم في الطريق، ص39.

2 يقول سيد قطب: « المتعلقة بنظام الحياة، إلا بعد أن علم الله أنها قد استوفت ما تستحقه من البيان، وأنها استقرت استقرارًا مكينًا ثابتًا في قلوب العصبة المختارة من بني الإنسان، التي قدّر الله أن يقوم هذا الدين عليها، وأن تتولى هي إنشاء النظام الواقعي الذي يتمثل فيه هذا الدين» معالم في الطريق، ص21.

3 قال سيد قطب: « إن الجاهلية لا تريد بهذا الإحراج إلا أن تجد لنفسها تعلقة في نبد شريعة الله، واستبقاء عبودية البشر للبشر.. والأ أن تصرف العصبة المسلمة عن منهجها الرباني، فتجعلها تتجاوز مرحلة بناء العقيدة في صورة حركية، وأن تحول منهج أصحاب الدعوة الإسلامية عن طبيعته التي تبلور فيها النظرية من خلال الحركة، وتتحدد ملامح النظام من خلال الممارسة، وتسبب فيها التشريعات في مواجهة الحياة الإسلامية الواقعية بمشكلاتها الحقيقية». ص45

4 وضع قطب هذا الوصف عنواناً لمبحث مستقل في كتابه: معالم في الطريق، ص 11.

الإسلامي " في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله ورفضه لكل شريعة سواها. من واجهم أن يرفضوا هذه التلهية عن العمل الجاد.. التلهية باستنبات البذور في الهواء.. وأن يرفضوا هذه الخدعة الخبيثة!"¹.

يأتي تكرار "نحن" في إطار خطاب يفرض ضرورة اتخاذ إجراءات حاسمة، إذ يُعرض تطبيق الفكر على أنه مهمة جماعية لا مجال فيها للتردد. يُستدعى أعضاء الجماعة للمشاركة الفاعلة، ويُتخذ من رفض التأثيرات الخارجية شرطاً أساسياً للحفاظ على الهوية. يشير النص إلى أن تجاهل هذا الالتزام يؤدي إلى "الهزيمة" بمفهوم يشير إلى خسارة القدرة على تجسيد الفكر الإسلامي كما هو منصوص عليه. بهذه الطريقة، يُستخدم الضمير لتوليد شعور بالمسؤولية المشتركة وحتمية التصرف، ما يضع المتلقين في موقف يتطلب استجابة سريعة لا تقبل التأجيل لمبررات التحرير، "مبررات التحرير العام للإنسان في الأرض. بإخراج الناس من العبودية للعباد إلى العبودية لله وحده بلا شريك.. وهذه وحدها تكفي.. لقد كانت هذه المبررات ماثلة في نفوس الغزاة من المسلمين، فلم يسأل أحد منهم عما أخرجه للجهاد فيقول: خرجنا ندافع عن وطننا المهدد! أو خرجنا نصعد عدوان الفرس أو الروم علينا نحن المسلمين! أو خرجنا نوسع رقعتنا ونستكثر من الغنيمة!"².

1 قطب، معالم في الطريق، ص 45.

2 قطب، معالم في الطريق، ص 75.

2. إعادة تأطير العلاقة مع الواقع الإنساني

من خلال العبارة الختامية "إن وظيفة المنهج الرباني أن يعطينا - نحن أصحاب الدعوة الإسلامية - منهجًا خاصًا للتفكير"، يُعاد رسم العلاقة مع التراث الفكري؛ إذ يتم التأكيد على أن الانتماء إلى هذه الجماعة يتطلب تنقية الفكر من رواسب "منهاج التفكير الجاهلي السائد". يتجلى هنا دور "نحن" في خلق جدار حدودي يفرض رفضًا منهجيًا لأي تأثير قد يخل بالتجديد. تُسهّم هذه الحدة في إنتاج لغة تصف البدائل بأنها مصدر ضغط هدام على العقول، ما يمهّد الطريق لتبني مواقف متطرفة تركز على رفض كل ما لا يتفق مع النموذج المتبني.

تُظهر هذه الآليات كيف يُستثمر ضمير "نحن" لتفعيل عملية حشد جماعي تُحوّل الفكرة إلى تجربة وجدانٍ وعملية ملزمة. يتكون الخطاب من سلسلة أوامر ضمنية تُرسّخ حالة من الطوارئ الفكرية، حيث يُنظر إلى كل تغيير أو نقاش على أنه خطر يهدد سلامة الهوية. يساهم ذلك في إنتاج عنف لغوي يتجلى في رفض التعددية والحوار، وتوجيه الجماهير نحو مواجهة كل ما لا يندرج ضمن المثل العليا التي تبناها الخطاب، ما يُعتبر أحد الأسس التي تُفضي إلى التطرف في الفكر والسلوك.

يستكمل النص عرض رؤيته من خلال عبارة "إن وظيفة المنهج الرباني أن يعطينا - نحن أصحاب الدعوة الإسلامية - منهجًا خاصًا للتفكير"، مما يشير إلى أن عملية التجديد تجتاز مدى كونها نقاشًا فكريًا نظريًا إلى كونها تحولًا عمليًا يعبر عنه التزام جماعي ينطلق من الهوية التي يجسدها

الضمير "نحن". هذا الالتزام الجماعي يُوجه المتلقين إلى استبعاد كل ما يثبت رواسب من مناهج التفكير الجاهلية السائدة، في خطوة تؤسس لرفض كلي يُستند إليه في مواجهة البدائل الفكرية. يتضح من ذلك أن استخدام "نحن" يسهم في خلق حالة من الضغوط اللغوية التي تحفز المتلقين على تبني مواقف حازمة تتخذ من رفض التقليدية وتهميشها قاعدةً أساسية لتجديد الفكر.

من خلال تكرار ضمير "نحن" في سياق يصف العملية الفكرية باعتبارها مواجهة مع رواسب الفكر الجاهلي، يُستحضر نموذج انقسامي يتحدد من خلال فاصل معرفي حاد؛ بحيث يصبح كل من ينحرف عن هذا النموذج هدفًا لاستبعاد إجباري. يرتبط هذا التوجه مباشرة بإنتاج عنف لغوي يكمن في التصوير اللغوي للبدائل كأعداء يتوجب معالجتهم بالقوة الفكرية. إذ تُفرض على المتلقين مواجهة كل محاولة تجريبية للنظر في الفكر الإسلامي بمنهج يختلف عن النموذج المُقتبس، ما يخلق حالة من عدم التسامح ويُفضي إلى مواقف متطرفة تتميز بالرفض الحاد لكل بديل، إذ لا ينبغي أن "تبلغ بنا الهزيمة أن نتلمس للإسلام مشابهاً في بعض الأنظمة القائمة، وفي بعض المذاهب القائمة، وفي بعض الأفكار القائمة. فنحن نرفض هذه الأنظمة في الشرق أو في الغرب سواء.. إننا نرفضها كلها لأنها منحطة ومتخلفة بالقياس إلى ما يريد الإسلام أن يبلغ بالبشرية إليه".¹

1 قطب، معالم في الطريق، ص 175.

تشكل هذه السمات البلاغية - من الحشد الوجداني إلى التوتير المتصاعد - الحمض اللغوي للخطاب الراديكالي، فيؤثر في المخاطبين عبر آلية تُضخّم الخطر وتعيد ترتيب الأولويات الدينية والوجودية تحت راية المسلّمات والأحكام القاطعة. يتبدّل بذلك مقصد الشريعة الأساسي في إحقاق الإنسانية والعدل إلى أنماط تصادمية تسمح بمحو المختلف، وتزيح النقاش العلمي والعقلي لصالح التعبئة الانفعالية التي تسير بالجماعة نحو استبعاد أكثر صرامة لكلّ ما لا ينسجم مع رؤيتها. بذلك، يصير اشتداد العاطفة الدينية في هذا السياق حجاباً يحول دون تواصل أصحاب الرأي والفكر، وينصبّ على ترسيخ لغة الإلغاء والتصعيد، فيتحول الأمر من مجرد خلافٍ إلى اتّهامٍ بالخيانة ومشروعٍ دائمٍ للتصادم.

يُستنتج، إذن، أنّ البلاغة الراديكالية المنطلقة من العاطفة الدينية لا تكتفي بمجرد استمالة وجدانية محدودة، بل تتوخّى بناء كيان نصّي يفرض نمطاً من التفكير الإجباري يدرأ النقاش ويفتح الأفق لتصاعد خطاب التطرف. يحدث هذا عبر تعظيم دور المشاعر الدينية بوصفها طاقةً دافعةً تفرض مواجهةً شاملة مع المختلف، فتتوارد الألفاظ والتعابير التي تُسوّر الموقف المشترك وتُغلّفه بقداسة مانعة لأيّ شبهة نقد، مما يجعل طريق الاعتدال حبيساً خلف جدران التجنيد العاطفي، ويؤذن بزوغ مظاهر أكثر صرامة من الانغلاق والتوجّه نحو مظانّ العنف المتصاعد.



الخاتمة



النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

1. كشف البحث عن بنية العنف اللغوي داخل الخطاب الراديكالي عند المودودي وقطب، موضحاً كيف تتشكل متلازمة الراديكالية عبر آليات لغوية واستراتيجيات بلاغية تُعيد إنتاج المفاهيم الدينية ضمن نسق تعبوي مغلق. وتوضح العلاقة بين العنف اللغوي والتطرف في الخطاب الراديكالي من خلال عدة نتائج رئيسة:
2. يتحد الخطاب الراديكالي عند المودودي وقطب في حمض لغوي راديكالي مشترك، يتميز ببنية خطابية مغلقة، تُعيد صياغة المفاهيم الدينية ضمن إطار أيديولوجي يُبرر العنف ويُنتج التطرف.
3. متلازمة الراديكالية تتجلى في الخطاب الراديكالي عبر ثلاث ركائز: النقاء الذاتي، العزلة الشعورية، والانقلاب الفكري، مما يُؤسس لعقلية صدامية تُشرعن العنف اللغوي بوصفه مقدمة للعنف المادي.
4. يعتمد الخطاب الراديكالي على إعادة تعريف المفاهيم الدينية ضمن قوالب استقطابية، حيث يتم تحويل الحاكمية، الجاهلية، المفاصلة، والجهاد لتُصبح أدوات شرعية لإقصاء الآخر وتبرير الصدام معه.
5. تستخدم الضمائر في الخطاب القطبي والمودودي كأداة لغوية لتعزيز الاستقطاب، حيث يتم تضخيم هوية الجماعة "نحن" في مواجهة الآخر "هم"، مما يؤدي إلى إنتاج خطاب يُعزز القطيعة الشعورية ويمهد للتطرف.

6. العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي يُمارس عبر ثنائية "الحتمية والاستثناء"، حيث يتم تصوير المجتمع في حالة سقوط دائم لا يمكن إنقاذه إلا عبر "الجماعة المؤمنة"، مما يُبرر تبني العنف كوسيلة ضرورية للخلاص.

7. الخطاب الراديكالي لا يقتصر على استخدام المصطلحات الحادة، بل يُمارس العنف اللغوي عبر البناء الدلالي للمفاهيم، ويتم إفراغ المصطلحات من معانيها الأصلية وإعادة شحنها بدلالات تخدم المشروع الأيديولوجي.

8. استراتيجية التضخيم تُمارس العنف اللغوي عبر المبالغة في تصوير الواقع بوصفه أزمة مستمرة، وتقديم المجتمع كفضاء "جاهلي أظلم" يستدعي التدخل الراديكالي العنيف لإعادة بنائه وفق الحاكمية الإلهية.

9. التضخيم في خطاب المودودي وقطب يُستخدم لإنتاج حالة من الخوف الجمعي، وتكثيف صورة "العدو الداخلي" و"الخيانة الثقافية"، مما يجعل القارئ يعيش داخل واقع مُتخيل يُبرر العداء المستمر للمجتمع.

10. التكرار الأسلوبي في الخطاب الراديكالي يُنتج إقناعاً قسرياً من خلال استخدام مصطلحات مثل "الحاكمية"، "الطاغوت"، "المجتمع الجاهلي" بشكل متكرر لترسيخها في وعي الأتباع، مما يُعزز التطرف.

11. الإقناع القسري في الخطاب الراديكالي يُمارس من خلال فرض تفسير واحد للنصوص الدينية، وتصوير التأويلات الأخرى على أنها انحرافات خطيرة تستوجب العنف الفكري قبل العنف المادي.

12. التضخيم البلاغي يجعل كل معارضة داخل الجماعة تُعامل كتهديد داخلي، مما يُنتج بيئة لغوية تُقصي المخالفين من داخل الجماعة نفسها، وتدفعهم إما إلى الامتثال أو الإقصاء القسري.
13. العنف اللغوي في خطاب المودودي وقطب يُريّ الذهن لقبول العنف الفعلي، من خلال استخدام لغة تُجرد المخالفين من شرعيتهم الأخلاقية والدينية، مما يجعل استهدافهم أمراً مشروعاً.
14. الخطاب الراديكالي يُمارس "الإرهاب اللغوي" عبر عزل الأتباع نفسياً عن المجتمع، وإعادة تأطير العلاقة مع الدولة والمجتمع ضمن مفاهيم تُحرض على العداء المستمر.
15. المفاصلة عند قطب أكثر من مجرد قطيعة فكرية، هي مقدمة صريحة للمواجهة العنيفة، واعتبار التفاعل مع المجتمع كخيانة عقدية، مما يجعل الانفصال عنه ضرورة شرعية.
16. الخطاب القطبي والمودودي يُحول العنف اللغوي إلى مبدأ تعبوي يُعيد صياغة العلاقة بين الفرد والجماعة، ويجعل الانضمام إلى الحركة الراديكالية هو الخيار الوحيد للحفاظ على "النقاء العقدي".
17. الاستعارات الحربية تُستخدم لإضفاء طابع استثنائي على المواجهة مع المجتمع، وتصوير الصراع مع الدولة والمجتمع بوصفه "معركة مصيرية"، مما يُريّ الأتباع للانتقال إلى الفعل العنيف.
18. البلاغة الإيحائية تُمارس العنف اللغوي من خلال التلميح بدلاً من التصريح، حيث يتم إيصال رسائل صدامية ضمن عبارات ظاهرها بريء، لكنها تحمل دلالات تحريضية ضمنية.

19. التوظيف البلاغي للقرآن والسيرة يُستخدم في الخطاب الراديكالي لإضفاء الشرعية على العنف، وذلك باستدعاء الآيات والسياقات التاريخية خارج إطارها الفقهي لتبرير المواجهة المسلحة.
20. التقابل اللغوي بين "النور والظلام"، "الحق والباطل"، "الإيمان والكفر" يُمارس عنفًا لغويًا يُلغي أي مساحة للتعايش، باعتبار أن الآخر بوصفه تجسيدًا للشر، مما يُشرعن العداء المطلق له.
21. الخطاب الراديكالي يعتمد على "الإرهاب البلاغي" عبر تصوير العنف كحالة ضرورية للخلاص، وذلك باعتماد أسلوب تصويري يجعل القارئ يشعر أن الحل الوحيد هو المواجهة المسلحة.
22. الراديكالية السياسية في خطاب المودودي وقطب تُنتج خطابًا لغويًا يُمهّد لانتقال الإسلام السياسي إلى العنف المسلح، وتقديم الدولة الإسلامية بوصفها الحل الوحيد، وأي نظام آخر بوصفه عدوًا يجب مواجهته.
23. الإسلام السياسي يُعيد تأطير القيم الإسلامية ضمن نسق لغوي يجعل العنف مبررًا، ويعيد تعريف الجهاد، الولاء والبراء، الحاكمية ضمن مفاهيم استقطابية تؤسس للصدام مع الدولة والمجتمع.
24. العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي لا يستهدف فقط العدو الخارجي، بل يُعيد تشكيل الهوية الجماعية داخل الحركات الإسلامية، ومن ثم يُصبح المخالف داخل الجماعة نفسها عرضة للعنف الرمزي أو حتى المادي.

25. المودودي وقطب يُمارسان العنف اللغوي من خلال "التلاعب بالتأويل"، حيث يتم إعادة تفسير النصوص الدينية لتتماشى مع المشروع السياسي الراديكالي، مما يجعل التطرف نتيجة حتمية لهذا النسق الخطابي.

26. الإسلام السياسي عند المودودي وقطب لا يُنتج فقط حركات أيديولوجية، بل يُنتج بيئة لغوية مُغلقة تجعل الانفكاك عنها صعبًا، مما يُفسر استمرار العنف اللغوي حتى بعد تفكيك الحركات الراديكالية سياسيًا.

ثانيًا : التوصيات

استنادًا إلى نتائج البحث حول العلاقة بين الخطاب الراديكالي والعنف اللغوي والتطرف في حركات الإسلام السياسي من خلال أدبيات المودودي وقطب، تُقترح التوصيات الآتية التي تستهدف تفكيك الخطاب الراديكالي، وتعزيز المناعة الفكرية للأجيال، وحماية الدولة الوطنية من التهديدات الأيديولوجية:

1. إنشاء مراكز بحثية متخصصة في تحليل الخطاب الراديكالي تفكيكيًا وبلاغيًا، بحيث يتم كشف الحمض اللغوي الراديكالي وآلياته البلاغية والاستراتيجية، مما يُمكن من تصميم خطاب بديل قادر على مواجهة تأثيره النفسي والاستقطابي.

2. إعداد معاجم نقدية للمصطلحات الراديكالية، تتناول كيفية تحوير المفاهيم الدينية داخل الخطاب الراديكالي، وإعادة تصحيح هذه المفاهيم وفق منظور علمي وأكاديمي، مما يمنع استغلال اللغة في إنتاج التطرف.

3. دمج التحليل البلاغي للعنف اللغوي في مناهج الدراسات الشرعية واللغوية والإعلامية، كي يصبح الأكاديميون قادرين على كشف الاستراتيجيات الخطابية التي توظف التضخيم والإقناع القسري لتبرير العنف والإقصاء.
4. الاعتناء بالرفع من كفاءة اللسان العربي لدى الطلبة لإمكانهم من فهم الخطاب الراديكالي فهما صحيحًا وتمييزه من خلال بصمته الأسلوبية وحمضه اللغوي.
5. تطوير أدوات تحليل لغوي رقمية تعتمد على الذكاء الاصطناعي، لرصد المحتوى الراديكالي في وسائل الإعلام الرقمية، والكشف عن أنماط العنف اللغوي، مما يُتيح مراقبة تطور الخطاب الراديكالي في الزمن الفعلي.
6. إصلاح المناهج الدراسية بإدماج مواد في "التفكير النقدي والتحليل الخطابي"، بحيث يتمكن الطلاب من التمييز بين الخطاب الديني الرصين والخطاب الأيديولوجي الموجه، مما يمنع انجرافهم نحو التطرف.
7. تصميم برامج تربوية تعتمد على التحليل المقارن بين الخطاب الإسلامي الوسطي والخطاب الراديكالي، بحيث يتم تدريب الأجيال على تفكيك الخطابات المتشددة وفهم خطورتها، دون الوقوع في تبسيط مغلٍ أو رفض غير مبرر.
8. إعادة تأطير العلاقة بين الدين والدولة في الخطاب العام، بحيث يتم تقديم الإسلام في إطار قيم مدنية حديثة تحترم التعددية السياسية والاجتماعية، دون السماح بإعادة إنتاج الخطاب الراديكالي الذي يُشرعن استبدال الدولة الوطنية بأنظمة شمولية.

9. إطلاق برامج توعوية حول مخاطر الإسلام السياسي على وحدة الدولة الوطنية، بحيث يتم تسليط الضوء على كيفية تحويل الدين إلى أداة سياسية تُهدد استقرار الأنظمة والمجتمعات.

10. تعزيز الخطاب الوطني الجامع الذي يُعيد إنتاج الولاء للدولة الوطنية بدل الولاءات الأيديولوجية، من خلال تطوير خطاب سياسي يُعزز الهوية الوطنية القائمة على المواطنة لا على التصنيفات الدينية أو الطائفية.

11. تفعيل دور المؤسسات الدينية الرسمية في تفكيك الخطاب القطبي والمودودي، عبر تقديم بدائل فكرية تُبرز التعددية داخل الفقه الإسلامي، وتفكيك التصورات الراديكالية حول الحاكمية والمجتمع الجاهلي.

12. إنشاء وحدات إلكترونية متخصصة في تفكيك الخطاب الراديكالي، تعتمد على المحاكاة اللغوية ونماذج التحليل الذكي، للرد على الخطاب المتشدد بنفس التقنيات التي يعتمد عليها في انتشاره.



فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

الكتب

1. أرمسترونغ، كارين، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام (ترجمة: محمد الجورا)، (د.ت).
2. إبراهيم، عبد الله، التفكيك: الأصول والمقولات، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 1990.
3. _____، الثقافة العربية الحديثة والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999.
4. أرسطوطاليس، فن الشعر (ترجمة وشرح وتحقيق عبد الرحمن بدوي)، دار الثقافة، بيروت، (د.ت).
5. أوغدن، وريتشاردز، معنى المعنى، دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية (ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى)، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2003.
6. أوليون، بيار، اللغة والنمو العقلي (ترجمة: محمود إبراهيم)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ت).
7. الباهي، حسان، فلسفة الفعل: اقتران العقل النظري بالعقل العملي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2004م.
8. البركاوي، عبد الفتاح، مدخل إلى علم اللغة الحديث، ط 4، 2005م.
9. البلوشي، صالح عبد الله، الإسلام السياسي وصناعة الخطاب الراديكالي، الانتشار العربي، بيروت، 2018م.

- 10.التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام، البهجة في شرح التحفة، ضبطه وصححه: محمد عبد القادر شاهين، الطبعة الأولى، 1998، ج 1.
- 11.التفتازاني، سعد الدين بن عمر، التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، مصر، 1957م.
- 12.الجري، فتحي، من أجل استراتيجية عربية لمكافحة التطرف العنيف والفكر المتشددومعالجة آثارهما، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 2020.
- 13.الحيدري، إبراهيم، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساق، بيروت، 2015م.
- 14.الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420هـ.
- 15.أبو الرب، صلاح الدين محمد، السياسة الإسلامية والإسلام السياسي، دار الخليج، الإمارات العربية المتحدة، 2017م.
- 16.الرضي، محمد بن الحسن الأسترآبادي، شرح شافية ابن الحاجب، ومعها شرح شواهد لعبد القادر البغدادي، تحقيق جماعة من المحققين، (د.ط.).
- 17.الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق جماعي، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، 1995.
- 18.السعدي، رواء جاسم، الإسلام السياسي: حزب العدالة والتنمية في تركيا ودوره في التغيير السياسي، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، 2010.
- 19.السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، بيروت، 1418هـ/1998م.
- 20.العروي، عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1988م.
- 21.العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 1390هـ.
- 22.العيدوي، عبد الرحمن، سيكولوجية المجرم، دار الراتب الجامعية، بيروت، 1997م.

23. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في أصول الفقه، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، 1413هـ/1993م.
24. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، ط 1، 1419هـ/1998م.
25. المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، 1982.
26. المودودي، أبو الأعلى، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، طبعة القاهرة، 1977.
27. _____، الجهاد في الإسلام، ط 6، 1403هـ.
28. _____، الخلافة والملك (تعريب: أحمد ادريس)، 1978.
29. _____، المصطلحات الأربعة في القرآن (تعريب: محمد كاظم سباق)، ط 5، 1971.
30. _____، منهاج الانقلاب الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض، 1987م.
31. _____، موجز في تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ترجمة: محمد كاظم سباق)، دار الفكر الحديث، لبنان، ط 2، 1967.
32. _____، نحن والحضارة الغربية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض، 1407هـ / 1987م.
33. _____، الإسلام والمدنية الحديثة، 1979م.
34. _____، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1969م.
35. أوستن، جون ل.، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام (ترجمة: عبد القادر قيني)، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1991.
36. بورديو، بيير، أسباب عملية: إعادة النظر في الفلسفة (ترجمة: أنور مغيث)، دار الأزمنا الحديثة، بيروت، 1998.

37. بورديو، بيير، الرمز والسلطة، (ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي)، ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 2، 1998م.
38. بورغا، فرانسوا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، قراءة جديدة للحركات الإسلامية في شمال أفريقيا (ترجمة: لورين زكري)، دار العالم الثالث، القاهرة، ط 2، 2001.
39. بوقرة، نعمان، المصطلح اللساني النصي، ضمن أعمال ملتقى اللغة العربية وأدائها، كلية العلوم الإنسانية، جامعة باجي مختار، الجزائر.
40. ابن بيه، عبد الله، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، مركز الموطأ، أبوظبي، ط 2، 2018.
41. بورديو بيير، كلود باسرون جان، إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم (ترجمة: تريمش ماهر)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.
42. ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، ط 2، 1952م
43. ابن حزم، علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ج 1، (د.ت).
44. حسن، عباس، النحو الوافي، مطبعة دار المعارف، مصر، 1975.
45. حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1998.
46. دايك، توين فان، الخطاب والسلطة (ترجمة: غيداء العلي)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.
47. دي سوسير، فرديناند، علم اللغة العام (ترجمة: يوثيل يوسف عزيز)، آفاق عربية، 1985م.

48. زيادة، معين، الموسوعة الفلسفية الغربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986م، ج1.
49. سالي، العيفة، المقاربات النظرية في دراسة حركات الإسلام السياسي واتجاهاتها، مركز المجدد للبحوث والدراسات، باشاك شهير، تركيا، 2022.
50. سراج الدين، إسماعيل، التحدي، رؤية ثقافية لمجابهة التطرف والعنف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015.
51. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص، تحقيق خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت).
52. _____، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، 1421 هـ/2000م.
53. سيمينو، إيلينا، الاستعارة في الخطاب (ترجمة: عماد عبد اللطيف وخالد توفيق)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.
54. شلايرماخر، فريديريك، عن الدين: خطابات لمحتقره من المثقفين (ترجمة: أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي)، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، 2017م.
55. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
56. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 1987م.
57. طه، فرج عبد القادر، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، دار الصباح، الكويت، 2005م.
58. عبيد، مالك، ومحمد، محمود، الأيديولوجيا السياسية: دراسات في الأيديولوجيات السياسية المعاصرة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، بنغازي، 1425هـ.

59. عدنان، محمد، الخطاب بين التصور القديم والحديث، أعمال المؤتمر الدولي الأول لجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبوظبي، 2021.
60. فوكو، ميشال، حفريات المعرفة (ترجمة: سالم يفوت)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 1968م.
61. فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (ترجمة: محمد علي مقلد)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991.
62. قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط 30، 2001.
63. _____، معالم في الطريق، ط 6، 1979 م .
64. _____، هذا الدين، ط 15، 2001.
65. قطوس، بسام، المدخل إلى مناهج النقد الأدبي، 2006.
66. كيبيل، جيل، النبي والفرعون (ترجمة: أحمد خضر)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988.
67. ليفين، برنار هنري، نسق فوكو (ترجمة: محمد سبيلا)، دار التنوير، بيروت، 1984.
68. ليونز، جون، اللغة والمعنى والسياق (ترجمة: عباس صادق الوهاب)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987.
69. مصطفى، عادل، المغالطات المنطقية: فصول في المنطق غير الصوري، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2007م.
70. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 2، 1414هـ.
71. فوكو، ميشال، نظام الخطاب (ترجمة: محمد سبيلا)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م .
72. روبرت هيث، إغواء العقل الباطن: سيكولوجية التأثير العاطفي في الدعاية والإعلان (ترجمة: محمد عثمان)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2016.

73. أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيا السياسية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012م.
74. وافي، عبد الواحد، اللغة والمجتمع، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت).
75. وغليسي، يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

المجلات

1. أحمد، عالم، "ثنائية اللغة والأيديولوجيا في ترجمة رواية الأزمة"، مجلة الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري - تيزي وزو، مخبر الممارسات اللغوية، الجزائر، المجلد 10، ع 4، ديسمبر 2019.
2. بدوي، عبد الرحمن، "اللغة والمنطق في الدراسات الحالية"، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج 2، ع 1، 1971.
3. ثابت، الطاهر، "مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب"، قلمون المجلة السورية للعلوم الإنسانية، ع4، 2018م.
4. جمال، أحمد، "الأصولية الجديدة والحدثة: "معالم في الطريق" أنموذجاً"، حوليات آداب عين شمس، جامعة عين شمس، كلية الآداب، المجلد: 40، يناير- مارس 2012.
5. زلغوط، يوسف، "الأيديولوجيا ووظائفها السياسية، أوراق ثقافية"، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج 3، ع 12.
6. سالم، عواد محمود عواد، "مقدمة في فلسفة الأيديولوجيا ودعوى تطبيقها في العقائد"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمهور، المجلد 5، العدد 3، 2018.
7. الشربيني، علا، "القول خطاباً أيديولوجياً"، مجلة فكر وإبداع، رابطة الأدب الحديث، المجلد 126.

8. شاهين، أحمد فهد، "الخصائص الأسلوبية للغة الخطاب المتطرف في الفضاء السيبراني: خطاب داعش أنموذجاً"، مجلة أنساق في الآداب والعلوم الإنسانية، مج 8، ع 1، 2024.
9. الشربيني، علا، القول خطاباً أيديولوجياً، مجلة فكر وإبداع، رابطة الأدب الحديث، المجلد 126.
10. عبد اللطيف، عماد، "الضمائر في خطب التنصيب والوداع"، مجلة العدوى للسانيات العرفنية وتعليمية اللغات، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، مج 3، ع 1، ماي 2023.
11. فهمي، عبد القادر محمد، "العقيدة الدينية وأثرها في منهج التفكير السياسي للولايات المتحدة الأمريكية"، مجلة العلوم السياسية، ع 35، 2007م.
12. الفوزان، عبد الله حمود، "أثر الخطاب المتطرف في استقطاب الشباب والتأثير عليهم، دراسة في النسق الأسلوبي واستراتيجيات الإقناع"، مجلة كلية دارالعلوم، ع 148، 2024.
13. قبي، آدم، "رؤية حول العنف السياسي"، مجلة الباحث، ع 1، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2002م.
14. منسي، عبد العزيز، وعطية، يوسف، "خطاب المنهج وفتوحات الإستيعي في الفكر الفوكوي: مراجعة نقدية"، مجلة النص، م 10، ع 1، 2024.

الرسائل الجامعية

نوري، عزيز، الخطاب الأمني تجاه الإسلام السياسي في منطقة المتوسط بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 (رسالة دكتوراه غير منشورة)، كلية الحقوق والعلوم السياسية،

جامعة باتنة، الجزائر، 2019.

المراجع الأجنبية

1. Amossy Ruth, *présentation de soi*, Ethos et identité verbale, Paris, PUF, 2010
2. Dantan, Emmanuelle et autre, *Quand le système discursif impose*, le principe de violence discursive, Congrès Mondial de Linguistique Française - CMLF 2024.
3. Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, 1991.
4. Cathy, Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma and the Possibility of History*, Yale French Studies.79 (1991); 181-192.
5. Chilton, Paul, *"Analysing Political Discourse,"* Routledge, 2004.
6. Dictionnaire Larousse, *Maxipoche editions*, Larousse, 2017.
7. Dowling, Ralph E., *The Rhetorical Genre of Terrorism: Identification and Policy Implications*, paper presented at the Annual Meeting of the Western Speech Communication Association, Denver, CO, February 19-23, 1982.
8. Frederick J. Hacker, *Crusaders, Criminals, Crazies: Terror and Terrorism in Our Time*, New York: Norton, 1976, passim.
9. Gengembre, *Les Grands Courants de la Critique Littéraire*, Editions du Seuil.



10. James C. Gunter, *THE RHETORIC OF VIOLENCE*, A thesis submitted to the faculty of Brigham Young University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, Department of English, Brigham Young University. August 2008.
11. Jones, J. P., Nast, H. J., Roberts, S. M. (1997) *Thresholds in feminist geography: difference methodology representation*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. Quand le système discursif impose : le principe de violence discursive.
12. *Language is purely human and non-instinctive method of communicating ideas, emotions and desires by means of voluntarily produced symbols*. Sapir, Edward: *language, An Introduction to the study of speech*, New York , 1922.
13. Larsson, Tommy, *The Islamist Ideology of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb: A Comparative Analysis*, Master's Thesis in History, Department of Archaeology, Conservation and History, Faculty of Humanities, UNIVERSITY OF OSLO, AUTUMN 2017.
14. LeBihan, Keith Green and Jill LeBihan, *Critical Theory and Practice A Coursebook*, Routledge, London, 2001.
15. Marath, Munir Masood, *Abul A'la Maududi and Sayyid Qutb on Revolution*, A Comparative Analysis.
16. Mine, Benjamin et autres, *La Radicalité Verbalisée*, Analyse du discours de personnes radicales à.
17. Muhammad Mustafa Raza, *Political Islam as Explained by Sayyid Qutb and maulana Mawdudi: A Comparison*, Pak. Journal of Int'L Affairs, Vol 4, Issue 1 (2021)

18. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, AS Hornby
Ninth Edition, Editors: Leonie Hey Susanne Holloway Oxford University
Pres.
19. Rasheed, Adil, *COUNTERING THE RADICAL NARRATIVE*, Manohar
Parrikar Institute for Defence Studies and Analyses, Published in India by
Kalpana Shukla, 2020.
20. Rey A. (sous la dir.), Tomi, M., Hordé, T. et Tanet, Ch., A – E. *Dictionnaire
historique de la langue, française, Tome 1, Paris, Le Robert, 2006.*

المواقع الالكترونية

1. الصوري، عادل، الراديكالية والتطرف.. قراءة في جذور العولمة العنيفة، شبكة
النبأ المعلوماتية، 13 مارس (آذار) 2017، (تاريخ الزيارة: 18/06/2024)
<https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/10212>
2. الطراونة، أنس، ظاهرة التطرف والإرهاب ما بين الفكر والعقل، القاهرة، المركز
الديموقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، (تاريخ
الزيارة: 12/06/2024).
<http://democraticacde/?p=24980>
3. صالح، وائل، على غرار "متلازمة الإسلاموية"، الإسلاموية: رؤية واحدة مسارات
متعددة ومصير واحد، موقع تريندز للبحوث والاستشارات، تاريخ النشر: 06
أبريل 2022، (تاريخ الزيارة: 17/04/2024) : <https://trendsresearch.org>
4. درويش، حسام الدين، في مفهوم الإسلام السياسي ومستقبله في العالم العربي،
موقع العالم، 24 نوفمبر 2023، (تم الاطلاع عليه في 13 مارس 2024)
<https://alaalam.org/ar/politics-ar/syria-ar/morajaat/item/762-24112023>

5. العظيمة، عزيز، هل الإسلاموية قدر العرب؟(ترجمة: حمود حمود)، موقع الديمقراطية، تاريخ النشر سبتمبر 2014 (تاريخ الزيارة: 22/03/2024)
<https://www.democratsudan.com>
6. محفوظ، محمد، "عنف الإسلام السياسي"، جريدة عكاظ، 7 يناير 2022، متوفر على الرابط (تم الاطلاع عليه في 18 أبريل 2024) <https://www.okaz.com.sa/culture/culture/2093303>
7. رزق، نادر، "في ظلال القرآن" لسيد قطب: هل اختبأ التكفير خلف سحر البيان؟، موقع حفريات، تاريخ النشر: 18/01/2025، (تاريخ الزيارة: 22/01/2025):
<https://hafryat.com>
8. شوقي، عبد الجليل، "الأسلوب لدى ابن خلدون: فاعلية تركيب المعاني وآلية بناء الدلالة"، موقع المجلة العربية، 24 أكتوبر 2014، متوفر على (تم الاطلاع عليه في 18 فبراير 2024):
<https://www.arabicmagazine.net/arabic/ArticleDetails.aspx?id=3894>
9. طه، المتوكل، بين الدين والايديولوجيا،(تاريخ الزيارة: 04/05/2024): <https://www.maannnews.net/articles/991987.html>
10. برقواوي، أحمد نسيم، الدين والأيديولوجيا، موقع الزراع، Les Semeurs، (تاريخ الزيارة: 02/05/2024)
11. <https://www.lesemeurs.com/Lecture-zen-acv.aspx?ID=2284>
12. <https://www.maannnews.net/articles/991987.html>
13. عشور، عبد الكريم، الراديكالية والتطرف: مقارنة مفاهيمية، مركز المسبار للدراسات والبحوث، تاريخ النشر: نوفمبر 2022، (تاريخ الزيارة: 12 أبريل 2024)
<https://www.almesbar.net>

14. درويش، حسام الدين، في مفهوم الإسلام السياسي ومستقبله في العالم العربي، موقع العالم، 24 نوفمبر 2023، (تم الاطلاع عليه في 13 مارس 2024):

<https://alaalam.org/ar/politics-ar/syria-ar/morajaat/item/762-24112023>

15. "مفاهيم جاء بها سيد قطب ما أنزل الله بها من سلطان"، لقاء تليفزيوني مع شيخ الأزهر الإمام الأكبر أحمد الطيب، منشور على موقع 06 CNN Arabic، مارس 2015، (تمت الزيارة في 13 مارس 2024):

<https://arabic.cnn.com/middleeast/2015/03/06/azhar-qotob-muslim-brotherhood>

16. *VanDijk, Teun, Discourse, Knowledge and Ideology : Reformulating Old Question and Proposing Some New Solution,*

17. <https://www.scribd.com/document/324242845/Discourse-Knowledge-and-Ideology-pdf>

18. *Radicalism.* " Vocabulary.com <https://www.vocabulary.com/dictionary/radicalism> Accessed 12 Apr. 2024.

19. <https://www.vocabulary.com/dictionary/radicalism> .Accessed 12 Apr. 2024.

فهرس المحتويات

7..... مقدمة

10 أ- أهمية الموضوع

12 ب- أسباب اختيار البحث

14 ت - إشكالية البحث

15 ث- حدود الإشكالية

16 ج- الدراسات السابقة

22 ح- منهج البحث

22 خ- صعوبات البحث

24 د- خطة البحث

29 الباب الأول: الخطاب الراديكالي والعنف اللغوي والتطرف

31 الفصل الأول: الأطر المفاهيمية

33 المبحث الأول: تعريف التفكيك

33 - المطلب الأول: تعريف التفكيك بين المعجم العربي وغيره

33 الفرع الأول: تعريف التفكيك لغة في المعجم العربي

37 الفرع الثاني: تعريف التفكيك في المعاجم غير العربية

42 - المطلب الثاني: التفكيك اصطلاحاً

48 المبحث الثاني: تعريف الخطاب الراديكالي

48	- المطلب الأول: الخطاب
48	الفرع الأول: تعريف الخطاب لغة
52	الفرع الثاني: تعريف الخطاب اصطلاحًا
57	- المطلب الثاني: تعريف الراديكالي
59	- المطلب الثالث: تعريف الخطاب الراديكالي
63	المبحث الثالث: تعريف العنف اللغوي
63	- المطلب الأول: تعريف العنف
68	- المطلب الثاني: تعريف اللغة
74	- المطلب الثالث: تعريف العنف اللغوي
81	الفصل الثاني: الراديكالية والعنف اللغوي
83	المبحث الأول: متلازمة الراديكالية الدينية
84	- المطلب الأول: عقيدتنا النقاء الذاتي والحيوية
88	- المطلب الثاني: عقيدة الاستعلاء والعزلة الشعورية
92	- المطلب الثالث: الانقلاب والحلول الحادة
97	المبحث الثاني: الخطاب الراديكالي والتطرف والعنف
97	- المطلب الأول: تعريف التطرف
100	- المطلب الثاني: الراديكالية والتطرف
104	- المطلب الثالث: العنف اللغوي في الخطاب الراديكالي
112	المبحث الثالث: التلازم بين الخطاب الراديكالي والعنف اللغوي

- 112 - المطلب الأول: لماذا تحدي لغة الخطاب الراديكالي؟
- المطلب الثاني: من ملامح مقاصد الخطاب الراديكالي من توظيف العنف اللغوي 116
- المطلب الثالث: بنية الخطاب الراديكالي: عنف البلاغة وبلاغة العنف 120
- الفصل الثالث : الراديكالية والإسلام السياسي 127
- المبحث الأول: الإسلام السياسي 129
- المطلب الأول: تعريف الإسلام السياسي 129
- المطلب الثاني: الإسلام السياسي والأصولية الإسلامية 131
- المطلب الثالث: أيديولوجيا الإسلام السياسي وعلاقتها بالراديكالية 135
- الباب الثاني: تفكيك الخطاب الراديكالي: العنف اللغوي والتطرف عند حركات الإسلام السياسي 145
- الفصل الأول: البصمة الأسلوبية للخطاب الراديكالي والعنف اللغوي 147
- المبحث الأول: البصمة الأسلوبية للخطاب الراديكالي وآليات العنف اللغوي 149
- المطلب الأول: البصمة الأسلوبية مؤشر الهيمنة الأيديولوجية 149
- المطلب الثاني: توظيف اللغة في بناء الهيمنة الرمزية والسيطرة الفكرية .. 152
- المبحث الثاني: الوظيفة الإيعازية والانفعالية للغة في الخطاب الراديكالي 155
- المطلب الأول: الوظيفة الإيعازية وأثرها في تشكيل الفئات الراديكالية 155
- المطلب الثاني: الوظيفة الانفعالية وآليات التحشيد العاطفي وبناء الهوية الجماعية 169

- المطلب الثالث: إثارات تفكيكية: الأيديولوجيا الراديكالية بين الإقصاء والطوباوية	177
الفصل الثاني: استراتيجيات العنف اللغوي والتطرف في الخطاب الراديكالي ...	189
المبحث الأول: استراتيجية التضخيم وعقيدة اجتثاث الطاغوتية والفرعونية	191
- المطلب الأول: التضخيم وتحويل السياسة إلى قدرية تاريخية	191
- المطلب الثاني: نصب الفرعونية لتبرير القطيعة والعنف السياسي والاجتثاث	201
- المطلب الثالث: التأطير القدري للصراع: إلغاء الزمنية وتحويل التاريخ إلى نموذج للفعل	207
- المطلب الرابع: الإيحاء بالعبودية لتبرير الصراع	213
المبحث الثاني: استراتيجية الإقناع البلاغي القسري	216
- المطلب الأول: بلاغة السلطة والمرجعية الدينية	218
- المطلب الثاني: بناء الهرمية المعرفية التراتبية من خلال بلاغة السلطة والمرجعية الدينية	227
- المطلب الثالث: بلاغة العاطفة الدينية: آلية ضمير "نحن" للاستمالة والتشديد	255
النتائج والتوصيات	278
فهرس المصادر والمراجع	285
فهرس المحتويات	299



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية

MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

نبذة عن الكتاب

تندرج هذه الدراسة ضمن أفق مشروع فكري نقدي واسع، يهدف إلى تأسيس أدوات معرفية متقدمة تتجاوز التبسيط التحليلي، وتتعمق في تفكيك البنى الرمزية التي تشكل أساس الخطاب لدى الجماعات الراديكالية. تسعى هذه الأدوات إلى كشف الآليات التي من خلالها تبرر تلك الجماعات ممارساتها باسم الدين، وما ينجم عنها من انحرافات تمس جوهر علاقة الإنسان بوطنه ومجتمعه. تأتي هذه الدراسة كحلقة إضافية في سلسلة الجهود الرامية إلى تفكيك الخطاب الراديكالي، عبر تحليل تمفصلاته الأيديولوجية التي تمثل النواة الصلبة لتيارات الإسلام السياسي، على اختلاف توجهاتها التنظيمية ومساراتها الحركية. وقد اختصت الدراسة بتحليل الخطابات المرجعية التي تمنح الشرعية للممارسات العنيفة الموجهة ضد الدولة والمجتمع، حيث يتم استخدام الدين كغطاء لهذه الأفعال.

يتجه هذا البحث نحو مقارنة داخلية، من خلال تحليل البنية اللغوية التي تعيد إنتاج المفاهيم الدينية ضمن نسق تعبوي صدامي مغلق. ويكشف البحث عن الاستراتيجيات البلاغية التي يعاد من خلالها بناء المفاهيم، وتوجيه الإدراك، وتشكيل الوعي الجمعي. وتخلص الدراسة إلى أن الخطاب الراديكالي يتأسس على عنف لغوي ممنهج، يعيد تعريف العلاقة بين الإنسان والدين، والفرد والجماعة، والجماعة والدولة، وفق هندسة فكرية مغلقة تستبطن التحريض باسم النص، وتصادر الشرعية من خارجها.

ISBN 9789948682370



9 789948 682370



mbzuh



MBZ university for humanities



mbzuh.ac.ae