

نقد السيرة الشعبية - مقارنة بنيوية

الأستاذة: : إسمهان بعجي
جامعة الجزائر 2

الملخص:

يعد البحث في التراث السردى العربى القديم من أهم القضايا النقدية المعاصرة والتي شغلت العديد من النقاد، حيث سعوا إلى البحث في بنية النص السردى العربى وفق مناهج وأدوات تحليلية غربية، ويعد سعيد يقطين وعبد الله إبراهيم من بين هؤلاء النقاد الذين حاولوا إعادة قراءة هذا التراث السردى العربى بمنظور غربى بهدف إثبات نصيته وأدبيته وتحديد ماهيته وأجناسه، لذا نسعى من خلال مقالنا إبراز أهم الأسس النقدية التي انتهجها كلا من الناقلين في قراءتهما للبنية النصية للسيرة الشعبية كجزء من هذا التراث السردى العربى القديم.

Abstract:

Research in ancient Arabic narrative heritage of the most important contemporary criticisms issues that occupied many critics, as they sought to restore Arab narrative's genres according to the Western approaches and analytical tools, and Said Yaktin and Ibrahim Abdellah among those critics who tried to re-read this Arab narrative heritage with a Western perspective to prove his text and literature and determine what it is and genres, so we seek through our article to highlight the most important criticisms principles adopted by Said Yaktin and Abdellah Ibrahim in his reading the textual structure of the popular biography as part of this ancient Arabic narrative heritage.

مقدمة

إن البحث في السرد العربى القديم ليست بالمهمة السهلة، ومرد ذلك غياب الآليات والمناهج الملائمة لمعالجة هذا التراث وقراءته، ضف إلى ذلك أن أي إبداع هو نتاج سياق ثقافى معين، لهذا كان من العسير قراءة هذا التراث السردى بمناهج مستعارة من بيئات

ثقافية مختلفة، وبالرغم من كل هذه الصعوبات نجد بعض النقاد والدارسين العرب قد حاولوا الولوج إلى هذا التراث وإعادة قراءته بغية معرفة الصورة الحقيقية للمجتمع العربي آنذاك والتي انعكست في هذا التراث، ولعل من أهم فنون التراث السردى العربي والتي حاولت أن تعكس رؤية ووجدان وفكر العربي هو فن السيرة الشعبية، هذا الفن الذي لطالما عبر عن بطولات العربي ومجد انتصاراته، والذي يدرجه النقاد ضمن جنس الخبر أو السرد.

تعددت أبحاث النقاد واختلفت في دراسة التراث السردى والعربي ولعل أهم هذه الدراسات هي دراستي سعيد يقطين وعبد الله إبراهيم والتي تناولتا الجانبين الخطابي والنصي للسيرة الشعبية من خلال كتبهما النقدية المتعددة: كالكلام والخبر وقال الراوي والسردية العربية... إلخ، مستفيدين في ذلك من الأبحاث النقدية الغربية في هذا مجال السرد، حيث يرى رولان بارت أن السرد قائم في الأسطورة والحكاية كما هو قائم في الكوميديا والتراجيديا والقصة أيضاً¹، فيعد السرد بذلك مصطلح نقدي يدخل في بناء العديد من الأشكال النثرية، كالقصة والأمثال والسير والملاحم والرواية...، كما أن القصة وهي مضمون السرد حاضرة في الكوميديا والمسرح الإيماني والصور الملونة وإنها لحاضرة أيضاً في كل واجهة زجاجية وفي المحادثة، حاضرة بكل هذه الأشكال الغير متناهية تقريبا، في كل الأزمنة وفي كل الأمكنة وفي كل المجتمعات وإنها لتبدأ مع التاريخ الإنسانى نفسه²، فالسرد بذلك فعل نشأ مع نشأة الإنسان وتمظهر في كل أشكال الحياة المرتبطة به وفي كل الأزمنة فهو كما يعرفه سعيد يقطين: فعل لا حدود له، يتسع ليشمل مختلف الخطابات سواء كانت أدبية أو غير أدبية يبدعها الإنسان أينما وجد وحيثما كان، وهو مفهوم شامل لكل صور الحياة الإنسانية وأنماطها³.

ولقد مارس الإنسان العربي السرد والحكي شأنه في ذلك شأن أي إنسان في أي مكان، بأشكال وصور متعددة، وانتهى إلينا مما خلفه العرب من تراث مهم⁴، ويمكننا أن نعتبر

رولان بارت: مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري - للترجمة والنشر، ط1، 1993، ص12.

- المرجع نفسه ص25-26.

- ينظر سعيد يقطين: الكلام والخبر، المركز الثقافى العربى، ط1، بيروت، 1997، ص19.

- ينظر سعيد يقطين: الرواية والتراث السردى- من أجل وعي جديد بالتراث، المركز الثقافى العربى، ط1، بيروت، 1992، ص66.

أن السرد ديوان آخر للعرب¹، تضمن رؤاهم ومواقفهم من الوجود وعكس ذاتهم وآمالهم، لهذا يعتبر سعيد يقطين أن العودة للتراث السردى والبحث فيه من الأشياء التي تثبت هوية هذا الإنسان العربي بهدف دفعه قدما نحو مستقبل أفضل، كما يؤكد سعيد يقطين على ضرورة الوعي بهذا التراث السردى وأن هذا الأخير متواجد بقوة وبتجليات مختلفة بقوله: "إن التراث الذي وصل إلينا لا يزال يمتد فينا، ولا نزال نحيا بواسطته شئنا أم أبينا، وعينا ذلك أم لم نعه"²، فقد اختار الباحث مدونة تراثية قديمة قوامها السيرة الشعبية وعمل على البحث في بنياتها الحكائية من أجل إثبات نصية السيرة الشعبية ومادتها الحكائية وهو الأمر نفسه الذي قام به عبد الله إبراهيم في كتابه "السردية العربية"، حيث يقول سعيد يقطين حول منهجه في دراسة نصية السيرة الشعبية: «وعندما نتخذ من السيرة الشعبية موضوعا للاشتغال من خلال التساؤل عن حكايتها نبغي ملامسة أوسع لمختلف مظاهر القصة أو المادة الحكائية...»³ ويحدد سبب اختياره للتراث السردى والسيرة الشعبية بالخصوص فيقول: "ارتأيت الانطلاق من السرد العربي القديم، إنه من الغنى، والتنوع، والتعدد، بالقدر الذي يتيح لنا إمكانية معالجة الموضوع المؤجل (البحث في القصة أو المادة الحكائية) بالصورة الملائمة"⁴.

كما أن السيرة الشعبية تجسد مختلف التمثلات الوجودية والذهنية العربية، للذات والآخر لهذا عمل كلا من سعيد يقطين وإبراهيم عبد الله على إثبات نصيتها كنص سردي له خصوصيته التي تميزه عن باقي الأنواع السردية العربية، كما عمل على إثبات أن السيرة الشعبية نص ثقافي منفتح على مختلف مكونات الواقع العربي وثقافته وتقدم لنا نصا يتفاعل مع مختلف ما أنتجه الإنسان العربي في تاريخه⁵، فالسيرة الشعبية نص سردي مفتوح نتج عن تفاعل عدد من النصوص التاريخية والدينية والثقافية والأدبية والتي تعكس حياة العربي بمختلف جوانبها وثقافته.

¹ - المرجع نفسه، ص 72.

² - ينظر سعيد يقطين: الرواية والتراث السردى، رؤية للنشر والتوزيع، ط 1، 2006، ص 225.

³ - ينظر سعيد يقطين: قال الراوي- البنيات الحكائية في السيرة الشعبية-، المركز الثقافى العربى، ط 1، الدار البيضاء، 1997، ص 07.

⁴ - ينظر سعيد يقطين الكلام والخبر، ص 07.

⁵ - ينظر المرجع السابق، ص 09.

السيرة الشعبية:

تتحدد الدلالة الدقيقة للمصطلح (السيرة) طبقا للسياق الذي وردت فيه، وحسب الشكل السردى الخاص به، وبالإجمال يحيل لفظ السيرة دلاليا على الطريقة، وتقترن الطريقة بالسُّنة فثمة تلازم بينهما، فسنة القوم طريقتهن، وسيرتهن، ولهذا فمن المعاني الأساسية للسيرة الطريقة المحمودة المستقيمة، كما تدل السيرة على الحديث فيقال سير سيرة: حدّث أحاديث الأولين، وتشير الدلالة الأخيرة إلى أمرين الأول تضمن اللفظ معنى الخبر أو الحكاية والثاني الإشارة إلى قدم مرويّات السيرة بدلالة ربطها بأحاديث الأوائل¹. وتبعاً لما سبق يتحدد مفهوم السيرة الشعبية باعتباره يمثل الحكاية أو الخبر هذا من جهة وأنه مرويّات مוגلة في القدم من جهة ثانية.

ويعتبرها عبد الله إبراهيم نوعاً سردياً يضم أنواعاً من السير ذات سمات فنية وأسلوبية متشابهة، حيث يقول: "توسع مفهوم السيرة الشعبية، تبعاً لتنوع الأشكال السيرية التي تنضوي تحت هذا النوع السردى، فأصبح مصطلح السيرة الشعبية يدل على مجموعة من الأعمال الروائية ذات سمات فنية متشابهة وأهداف فنية متماثلة"²، وهناك من يعدّها امتداداً وتوسيعاً لمفهوم الحكاية الخرافية، ذلك أن هذه الأخيرة تعدّ أدباً معبراً عن الرغبة الإنسانية الملحة في تغيير وجود الإنسان الداخلي بل تغيير الوجود كله، فالحكاية الخرافية تقدم جواباً شافياً حول مصير الشعب محولة كل ما هو ثقيل في عالم الواقع إلى أشكال خفيفة مناسبة في دائرة الوجود عن طريق التلاعب الحر³. بمعنى أن هروب الإنسان من واقعه جعله يخلق عوالم متخيلة يتنفس فيها عباً الواقع وثقله منتجا ما يسمى بالحكاية الخرافية أو السيرة الشعبية.

أما موضوعها وهدفها فيتمثل في استثمار الصور المتخيلة للأبطال العظام في التاريخ العربي الإسلامي، فمخيال العامة مدفوع بنقض فكرة التراتب الذي تفرضه آداب الخاصة، فالمهمشون يستعيدون أدوارهم عبر تضخيم التخيلات وانتخاب الرموز العامة، وشحنها برغباتهم، وإخراجها من مجالها الخاص والدفع بها إلى المجال العام، وهو الأمر الذي يفسر الكيفية التي جرت فيها عملية اختيار الأبطال الكبار للقيام بأعمال

- ينظر عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة 1
موسوعة، بيروت، لبنان، 2008، ص 221.

- المرجع نفسه، ص 221-222.

- نبيلة إبراهيم أشكال التعبير الشعبي، دار العالم العربي، دط، دت، مصر، ص 65.

جلية¹، فكانت السيرة الشعبية بذلك متنفسا يستعيد من خلاله كل المهتمين والمقvisين اجتماعيا أدوارهم ويجسدون من خلالها أحلامهم، كما قد تكون بالإضافة إلى خضوعها في وضعها للخيال الشعبي، قد خضعت في نفس الوقت في تناقلها لعمليات التراكم الفلكلوري وإسقاطات أضافها النقلة والرواة من واقع بيئتهم وظروفها التاريخية²، فيكون بذلك نص السيرة الشعبية عرضة للزيادة والنقصان، غير أنه وبالرغم من هذه التغيرات التي اعترت نص السيرة الشعبية، تبقى تعبيرا فنيا شعبيا مستقلا بذاته له قواعده وأصوله، له بناؤه الفني الخاص به، وله أهدافه الفنية الاجتماعية والسياسية التي استقل بها³.

وبالرغم من ذلك كان نص السيرة الشعبية في الزمن القريب نصا مهمشا، ويرجع سبب هذا التهميش وإخراجها من دائرة الآداب العربية إلى الثقافة العربية والأبعاد الإيديولوجية التي كانت تحكم المجتمع آنذاك، حيث ولأسباب تتصل بالشفرة الثقافية جرى اعتبار السيرة الشعبية نصوصا غير أدبية، فقد اختارت هذه المؤسسة، وهي بناء عربي خالص، أن تستبعد عن همومها النقدية المشرعة، جميع المظاهر الأدبية الشعبية، أي ذلك النوع من النصوص التي لا يندرج في شفرة الأنواع الشكلية عند العرب، ولا يخضع للبناء الإيديولوجي للغة الأدبية⁴، وقد يعود سبب تهميش السيرة الشعبية إلى الباحثين أنفسهم، ففي نوع أدبي من أنواع الأدب العربي الذي أهمل وأغفل حتى أنه لم يدخل ضمن الأنواع الأدبية المعروفة وقد اشترك في هذا الإهمال كثير من الباحثين عربا كانوا أو غير عرب⁵.

أما سعيد يقطين والذي كان مدار بحثه حول السيرة الشعبية فقد عرفها بأنها: "نص يجسد مختلف القيم القومية والبطولية، نص يقوم على أساس الصراع وهو أساس كل عمل أدبي، كما أنها تعتبر نص نموذجي لكونها تمثل الوجدان القومي العربي خير تمثيل"⁶. فالسيرة الشعبية قصة طويلة شفوية أو مدونة، نثرية أو شعرية، ذات

¹- المرجع نفسه، ص 247.

²- المرجع نفسه، ص 15.

³- المرجع نفسه، ص 44 و 54.

⁴- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

⁵- أحمد شمس الدين الحجاجي: مولد البطل في السيرة الشعبية، دط، دار الهلال، 1991، ص 7.

⁶- ينظر سعيد يقطين: الكلام والخبر، ص 94.

اهتمامات بطولية، تعبر عن اللاشعور الجمعي للأمة، وهي أشبه بالوعاء الذي صب فيه كل صنوف التراث الشعبي من عادات ومعتقدات وقصص وأخبار.

بنية السيرة الشعبية

لم تحظ السيرة الشعبية بالدراسات الكافية من الباحثين العرب، بالرغم من امتلاكها لمعايير تلحقها بجنس السرد، وقد يرجع سبب ذلك إلى استمرار النظر إلى الموروث الأدبي العربي على أنه متمركز في الشعر فقط، أو أن نص السيرة الشعبية نص لا يرقى أن يعكس رؤية وجود وفكر العربي، لذا كانت الدراسات النقدية البنيوية لها شحيحة ومقتضبة ومتفاوتة عمقا وتفصيلا، وهي التي سنسعى في بقية المقال إلى استعراضها وسنبداً مع الناقد العراقي إبراهيم عبد الله، حيث يهدف من خلال بحوثه¹، إلى استنباط السردية في الموروث العربي كما تشكلت في دائرة الثقافة العربية²، فالسردية حسب إبراهيم عبد الله لا تعنى بالمتون السردية ذاتها، إنما بكيفيات ظهور مكوناتها سرديا، أي بالممارسة التي اتخذتها مكونات السرد ضمن البنية السردية³، حيث يعتبر إبراهيم عبد الله أن بنية السيرة الشعبية تتكون من عدد من الوحدات الحكائية تكون موضوعا مباشرا للتحليل، ذلك أن متون السير الشعبية تتكون من عدد كبير من الوحدات الحكائية المترابطة بشكل متتابع، تكوّن بمجموعها متون تلك السير⁴، كما أن للسيرة الشعبية نظام داخلي يحكم بنيتها الداخلية، ومنطق داخلي يوجه تعاقب مكونات وحدتها الحكائية⁵.

وقد حدد إبراهيم عبد الله مكونات الوحدة الحكائية المتعاقبة بسلسلة الأفعال والشخصيات المتتالية وفق منطق ثابت⁶، وذلك كما يلي:

القرار: يقرر البطل الوصول إلى الهدف (الحافز)، الرحيل: رحيل البطل عن البؤرة المكانية، اتجاه محدد للبطل، الخصم، المساعد، إخبار البطل بحصانة الخصم،

- ينظر عبد الله إبراهيم: السردية العربية، النثر العربي القديم، موسوعة السرد العربي¹.

- عبد الله إبراهيم: السردية العربية - بحث في البنية للموروث الحكائي العربي -، ص 6.

- المرجع السابق، ص 7.

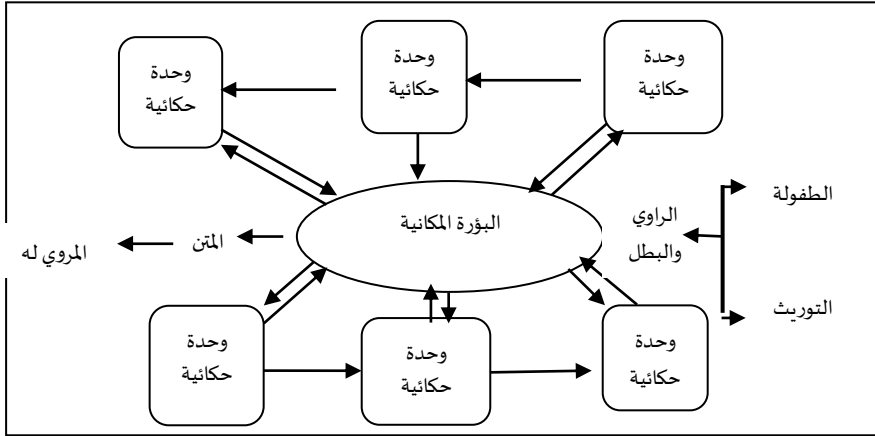
- المرجع نفسه، ص 150.

- ينظر المرجع نفسه، ص 155.

- عبد الله إبراهيم: النثر العربي - بحث في البنية السردية -، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث⁶.

ط 1، قطر، 2002، ص 181.

تزويد البطل بصفات الخصم، كشف نقاط ضعف الخصم، استثمار علاقة المساعدين بالخصم لصالح البطل، تحديد نوع المساعدة، ظروف أخرى مساعدة، تقرب البطل إلى الهدف، معاقبة الخصم، مكافأة المساعد على دوره، العودة إلى البؤرة المكانية، تغيير طبيعة العلاقات التي تحكم الشخصيات، العودة. إن سلسلة الأفعال المتعاقبة التي يقوم بها البطل عبر مراحل حياته ضمن فضاء ينظم الوقائع والأحداث وأفعال الشخصيات، أو ما سماه بالوحدات الحكائية هي من تحدد نسيج البنية السردية للسيرة الشعبية، والذي حدده بالمخطط التالي¹:



زمن الرواية

شكل 1: بنية السيرة الشعبية.

وبحسب هذا المخطط فقد حدد إبراهيم عبد الله الراوي والمرئى له خارج متن السيرة الشعبية، حيث يقوم الراوي بإنشاد هذا المتن على المرئى له. أما المتن فإنه يقوم أساساً على مجموعة من الوحدات الحكائية المترابطة والتي تقوم أساساً على أفعال البطل وعبر مراحل حياته، وهذا في حركة محورية مركزها البؤرة المكانية، بمعنى أن جميع الأفعال داخل متن السيرة الشعبية تتم من وإلى بؤرة مكانية محددة، وقبل الولج إلى متن السيرة الشعبية فإن الراوي حسب إبراهيم عبد الله يبتدئ بمرحلة الطفولة، فهي تقع خارج نسيج البنية السردية مثلها مثل مرحلة التوريث.

¹- المرجع نفسه، ص 200.

إن وجود الراوي والمروي له خارج المتن السيري، وإدراجه ضمن شروط تجلي البنية السردية راجع إلى أن خضوع السيرة الشعبية لصيغ الإرسال الشفاهي هو من يضمن جنسيتها السردية من جهة ومن جهة أخرى يضمن اكتمال بنيتها¹.

وهذا ما ذهب إليه محمد القاضي حين اعتبر أن الخبر والذي تنطوي تحته السيرة الشعبية هو مجموع الأحداث والشخصيات التي تمثل ضرباً من المادة الخام التي بها قوام السردية²، بمعنى أن في كل خبر ملفوظات حالة وهي تصل بين الشخصيات والصفات، وملفوظات فعل، وقوامها الأحداث التي تغير من الحالات، ويكون بذلك النص السردى سلسلة من التحولات التي تطرأ على ملفوظات الحالة بواسطة ملفوظات الفعل، هذا فيما يخص البنية السردية (المادة الحكائية أو القصة). في حين أن محمد القاضي يعتبر أن تبين خصائص الخبر السردية لا تتوقف على تحليل البنية فحسب بل يجب أن تتعداها إلى الخطاب³، حيث يفترض وبحسب محمد القاضي أن أسلوب التمثيل هو المدخل الرئيسي للخبر والذي يتوقف على راوي هذا الخبر، وأسلوب التمثيل يظهر في المتن من خلال أقوال الشخصيات وما يدور بينها من حوار⁴، فقد يكون الراوي أو سلسلة الرواة مدونة في متن السيرة الشعبية (الخبر)، وهذا على خلاف ما جاء به إبراهيم عبد الله حين اعتبر أن جنسية السيرة الشعبية تتوقف على الإنشاد من الراوي إلى المروي له. وهو الشيء نفسه الذي خلص إليه سعيد يقطين في دراسته حول السيرة الشعبية، وذلك أن صيغ التلفظ هي من تحدد جنسية وبنية السيرة الشعبية⁵، غير أن هذه الصيغ قد تكون مدونة في متن السيرة لا خارجها.

فقد ميز سعيد يقطين في دراسته للسيرة الشعبية بين الحكائية والسردية، معتبراً أن الحكائية عامة ثابتة موجودة في الأعمال التخيلية والصورة والحركة...، بينما السردية

¹ - ينظر المرجع السابق، ص 201-202.

² - محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي -دراسة في السردية العربية-، منشورات كلية الآداب

منوبة، ط 1، تونس، 1998، ص 353.

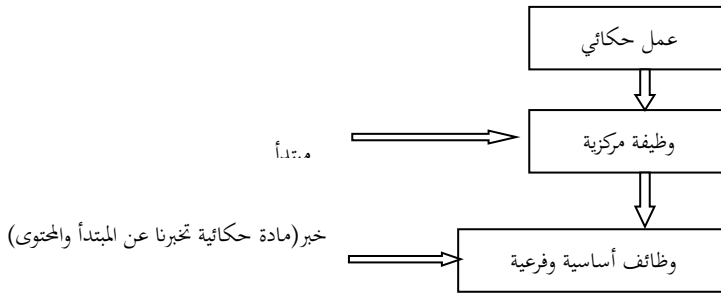
³ - المرجع نفسه، ص 388.

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ - ينظر الكلام والخبر، ص 188.

فهي خاصة تميز السرد كملفوظ¹، فإذا اعتبرنا أن السيرة الشعبية تدخل ضمن إطار السردية وحدها فوجودها يكون مرتبطاً إذا بالإنشاد والتلفظ في حين إذا أسندناها إلى الحكائية صارت جنساً ثابتاً لاتصالها بالقصة.

لذا فالسيرة الشعبية ثابتة ومتحولة، ثابتة من حيث مادتها الحكائية وهي التي تحدد جنسيتها ومتحولة لارتباطها بالخطاب (صيغ التلفظ)، هذا التحول هو من يحدد نوعها². واستناداً لما جاءت به جماعة أنثروفيون وأن هيترو وبول ريكو حول المادة الحكائية بأنها: مظهر من الحالات والتحولات المسجل في الخطاب والضامن لإنتاج معنى³، اعتبر سعيد يقطين أن العمل الحكائي (السيرة الشعبية) يتضمن وظيفة مركزية والتي تمثل الفعل المركزي (بؤرة الحكى أو المبتدأ) ووظائف أساسية هي الأفعال التي تتولد من الفعل المركزي (الوظيفة المركزية أو الخبر)⁴، ويمكن تفسير ذلك بالمخطط التالي:



شكل 2: وظائف السيرة الشعبية

فبؤرة الحكى عند سعيد يقطين هي الفعل وليس المكان كما جاء به إبراهيم عبد الله. إن بنية العمل الحكائي للسيرة الشعبية حسب سعيد يقطين تقوم على بنية المركزية وبنيات الأساسية، حيث:

- البنية المركزية للعمل الحكائي تقوم على عدد من الوظائف أو ما يسميه الشكلاونيون الروس بالحافز حيث:

- سعيد يقطين: قال الراوي -البنيات الحكائية في السيرة الشعبية-، المركز الثقافي العربي، ط1، 1.

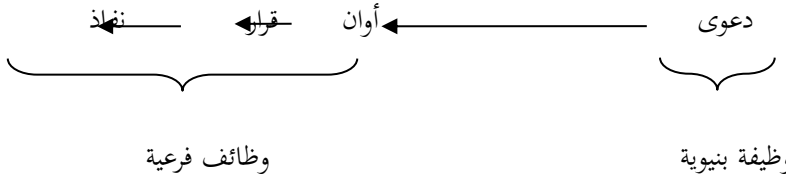
الدار البيضاء، 1997، ص15.

- ينظر المرجع السابق، ص20.

- ينظر المرجع نفسه، ص14.

- ينظر المرجع نفسه، ص35.

- الدعوى: غاية العمل الحكائي والشيء الذي يستند إليه في انبثائه.
 - الأوان: ميلاد البطل مثلاً (لحظة بداية تحقق الدعوى).
 - القرار: انجاز الدعوى.
 - النفاذ: تحقق الدعوى.
- إن هذه البنية ناتجة عن مبدأ الاختزال لأنها تتولد عنها بنيات لا حصر لها، فهي صورة مختزلة لعدد لا حصر له من البنيات الأساسية
- 2- البنيات الأساسية: تقوم هي الأخرى على عدد من الوظائف حيث تكون مطابقة لوظائف البنية المركزية:



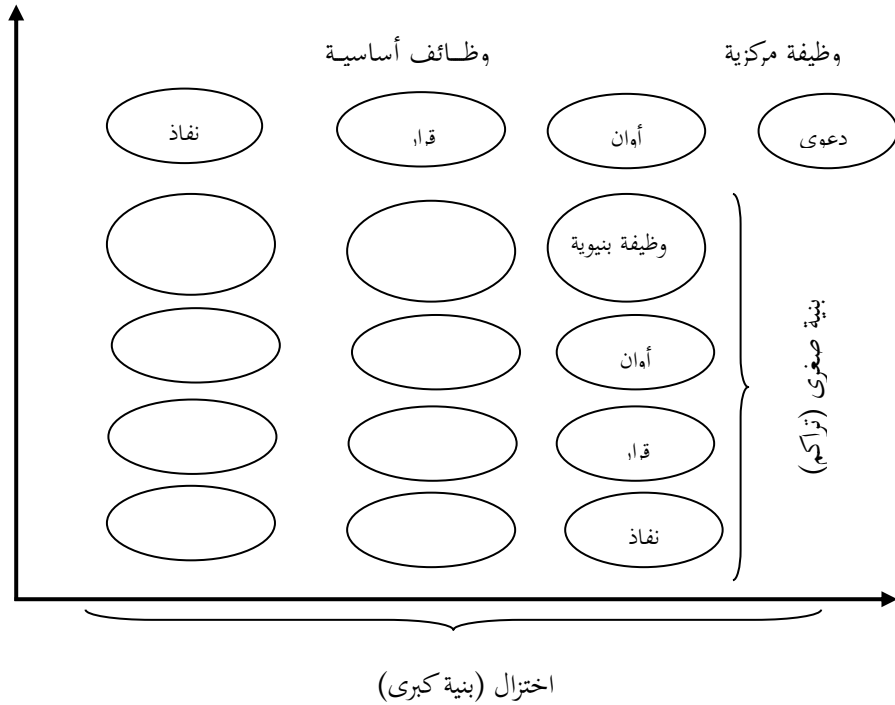
حيث أن بنية الأساسية تشمل كل الأفعال والحالات والتحويلات التي ترتبط بصفة مباشرة أو غير مباشرة بالبنية المركزية، كما أن تراكم هذه البنيات هو من يعطي لنا البنية الحكائية الكبرى للسيرة الشعبية.

إن البنية التي توصل إليها سعيد يقطين من خلال منهجه البنيوي تفسح المجال للتقعيد الاستنباطي لبنية السيرة الشعبية، هذا التقعيد كما يقول جان بياجيه يترجم بمعادلة رياضية، أو يمر بواسطة نموذج إحيائي آلي، حيث توجد درجات مختلفة من التقعيد الاستنباطي تتوقف على قرارات المنظر في حين يجب تحديد نمط البنية التي يحددها¹.

تتم الوظيفة المركزية (البنية المركزية) والوظائف الأساسية (البنية الأساسية) على المحور الأفقي وهذا يستلزم تعيين البنية الكبرى للسيرة الشعبية وتمثل لنا اختزال (نموذج) لباقي البنيات الصغرى. أما المستوى العمودي فتتم عليه مختلف البنيات الصغرى التي تتحقق من خلال عملية التراكم الحكائي.

- ينظر جان بياجيه: البنيوية، تر: عارف منيمنة، بشير أوبري، منشورات عويدات، ط4، بيروت،¹ 1985، ص8.

إن البنية الأولى المركزية للسيرة الشعبية التي استخرجها سعيد يقطين هي: دعوى، أوان، قرار، نفاذ، وبواسطة التعقيد الاستنباطي وباستعمال نموذج آلي وباستعمال كذلك مبدأي التراكم والاختزال يمكننا استخلاص البنية الكبرى للسيرة الشعبية كما يلي:



تراكمات الوحدات الحكائية يؤدي إلى تحقيق الأوان، القرار، النفاذ. يقوم العمل الحكائي عند سعيد يقطين على وظائف (بنى، جمل) تتمفصل هذه الوظائف إلى وظيفة مركزية (الدعوى) ووظائف أساسية (أوان، قرار، نفاذ) وأخرى فرعية، ومن جماع كل هذه التمفصلات تصطف مختلف العوالم الحكائية وتتحرك مشكلة العالم الكلي للسيرة الشعبية.

لقد حاول كل من إبراهيم عبد الله وسعيد يقطين ملامسة البنية النصية للسيرة الشعبية، وذلك بتطبيق آليات ومناهج نقدية غربية على نص السيرة الشعبية، غير أن هذه المحاولات لم تف النص حقه من التحليل، ذلك أن قراءة الناقدين لنص السيرة الشعبية اقتصر على البنية النصية مستبعدين السياق الثقافي الذي نشأ فيه النص السيري والذي كان له الأثر البارز في تشكيلاته وفي بنيته السردية، وفي تفاعلها النصي مع أنواع سردية متنوعة.

إيديولوجية التطرف وطرائق العرض للعنف عبر الإعلام

الأستاذ: عمر حاتم
جامعة الجزائر 2

ملخص المقال:

تحرّك مادّة هذا المقال حاجتان: حاجة إلى منظومة علمية بسيطة وفعّالة والذي تيسّره مجلة من مثل مجلاتكم المحترمة، وحاجة إلى مقارنة تحلّل الخطابات التي تحيط بنا، والتي تزايدت وتيرة إنتاجها وتعاطيها ليقلّل ذلك من درجة الوعي لدينا ومن المسافة اللازمين في كل تدبّر. لذلك سيكون تحليل الخطاب المتطرف وفق مقاربتنا له، باعتبار التاريخ الذي أنتجه والظروف التي أكسبته مفاهيمه وتصوّراته. هذا التاريخ المعاصر المتعدّدة مناهله الثقافية بحكم العولمة التي تعجّ بالاحتكاك والصراع والتعايش، حتى صار مستحيلا التمييز بين الأنا والآخر. وهذا الذي كان من شأنه أن يؤدّي إلى قبول الناس بعضهم بعضا على اختلافهم، لكن العكس هو الذي حدث، وهو ما سيسعى مقالنا البحث في أسبابه.

Article summary:

Our article feeds on two needs: a need for a simple and effective scientific system, facilitated in particular by magazines such as yours. Moreover, another need; Which is to get an approach capable to analyze the discursive flow which surrounds us on all sides within an addiction of all moments, accelerating by an overconsumption of the information emitted through different channels of communications. Thus, the analysis of extremist discourse according to our approach will take into account the historical fact and the various conditions that sculpted its concepts and notions, in particular the recent heteroclit history with its multiple cultural sources, shaped by globalization and its Frictions, its conflicts and its coexistences, it has become difficult to detect the self of the other, this difficulty should facilitate the acceptance between human beings, but the opposite has occurred, this is what our article will discuss.

يبدو أنّ الخطاب المتطرّف يعاني استقطاباً حاداً بين الذات والأخر في تشكيله هويّته، والتي يرى فيها ملاذه، ونجاته من قبضة الغريب الذي يتصوّره متطّفاً سينافسه المال والبلد والمرأة والولد، فالتنافس بين المواطن (الأصلي) و(الوافد) تنازع على التراث؛ المادي منه والمعنوي، إلى أن يفضي الصراع بينهما إلى حلّ وسط وتمازج أو إلى حرب إبادة وإفناء. وسنعمد في التعامل مع هذا الموضوع منهج التحليل الثقافي؛ أي الوقوف على مظاهر الثقافة العدّة أثناء التحليل، وعلى ما ينتجه الناس من مفاهيم في الميادين المختلفة وفي مجال الإعلام خاصة، لننتهي إلى الخطاب المتطرّف الذي يحاول تخويف الناس وزرع البغضاء بينهم، وهذا بعد تحليله، والذي سيّتم بمساءلة الظروف الاجتماعية التي أنتجه كما أسلفنا، وذلك بالنظر في العلاقات التي تربط بين التطرّف والهوية والمثّة والأخلاق والتاريخ والمجتمع من خلال الخطاب الرائج في وسائل الإعلام والذي يحدّد معالم العلاقات المحليّة والدولية اليوم. علّنا بذلك سنُشارك في كشف هذه الهشاشة التي أصبحت ثوابت تكتسب شرعيّتها كلما صدّقها الناس مع مرور الأيام "فكلما عظمّ الكذب زاد تصديق الناس له" كما كان يقول مسؤول الإعلام والدعاية في ألمانيا النازية.

على أن مقالنا هذا في سعيه للإجابة عن الإشكال المطروح هنا، سيحاول المزج بين ما هو تعليمي وما هو تأويلي، وذلك من خلال تقديم مادة فلسفية تعرض لروح الإيديولوجية والهوية والخطاب المتطرّف، بوصفها متغيّرات تنطلق منهما أنواع الإبداع والتحليل على اختلافها، وهذا في زِيّ تعليمي قريب من الطلبة في الجامعة، فضلاً عن أن عملنا هذا ما هو إلّا محاولة قرائية تُضَافُ إلى القراءات القليلة، وردود الفعل الكثيرة المضطربة والتي لا تكاد أن تتجاوز الغضب الطرّفي. وردود الفعل للحظيّة هي ما حُظّيت به الخطابات المتطرّفة عموماً والتي أرهقت نفسها في قذف الإسلام خاصة. لذلك يمكننا الادّعاء أننا بصدد تقديم قراءة (جديدة) نرجوها في مُتناول الجميع، لهذا الواقع الخطابي، من خلال تحليل إيديولوجي، سيحاول تجاوز نقد (البراءة) و(الهدم) إلى نوعٍ من النقد (البناء)... لكن وفي المقابل غالباً ما يدّعي التحليل الإيديولوجي أنه يمتلك الحقيقة التي تُخفيها نفس الإيديولوجية لذلك واجب علينا التوضيح أننا لا ندعي امتلاك الحقيقة وأنّ طموحنا هو اقتراح أداة للاجتهاد تصيب وتخطئ، لكنها تحاول وتبذل جهداً، فضلاً عن أن رجاءنا هو أن تكون هذه الأداة مرنة تقبل الزيادة والتغيير. لكن إلى أي مدى بمقدور هذا المقال أن يوفّق بين مثالية التنظير ومعطيات الواقع العملية؟

في الإيديولوجية:

يمكن القول إنّ الإيديولوجية هي: "أولاً: استعمال القرن الثامن عشر حيث تعني الإيديولوجية الأفكار المُسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد والاستغلال. ثانياً: استعمال الفلاسفة الألمان حيث تعني منظومةً فكريةً تعبّر عن الروح التي تحفّز حِقْبَةً تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام"،¹ والمعنيان يستعملهما هذا المقال، وربما يغالي في استعمالهما، رغم أنّ المعنى الأول يحوي الكثير من النسبية وأحكام القيمة. أمّا الاستعمالات الأخرى والتي يحاول هذا المقال أن لا يغفل عنها فهي: "ثالثاً: الاستعمال الماركسي حيث الإيديولوجية منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي. فيُنظَرُ إلى الإيديولوجية انطلاقاً من البنية الباطنية للمجتمع الإنساني الذي يتميز بإنتاج² وسائل استمراريته. رابعاً: استعمال نيتشه حيث الأيديولوجية مجموع الأوهام والتعليقات والحيل التي يُعَاكِسُ بها الإنسان/الضحية قانون الحياة. خامساً: استعمال فرويد حيث الإيديولوجية مجموع الفكرات الناتجة عن التعاقل الذي يُبرّر السلوك المعاكس لقانون اللذة والضروري لبناء الحضارة"³.

ويمكن القول من جهة، إن الإيديولوجية في الاستعمالات الخمس أعلاه، شيء سلبي لكنه يكاد يكون ضروري أو لنقل لا مفر منه، ومن جهةٍ أخرى فهي شيء واجب التخلص منه؛ فكأن السلوك المرتبط بالإيديولوجية شبيه بالانفصام، فهو حالةٌ غير عادية، ضروري التّطَبُّبُ منها. "ومن الواضح أن هذه الأقوال تحتوي على بنية مشتركة: وهي أن الأفكار رموزٌ لا تحمل حقيقتها فيها، بل تُستَترُ حقيقة باطنية وفي هذا التستر ذاته تُوَمِّئُ إلهاً، وتبْأَوِيلُ ذلك الإيماء تكشف عن الحقيقة المستورة"⁴. والبنية الأخرى المشتركة هي عنصر التبرير فكأن الإيديولوجية تبرير لسلوك غير طبيعي، أي إن الإيديولوجية مناقضةٌ للطبيعة الخالصة، ومن هنا تبدأ رحلة البحث عن المشروعية -أي مشروعية هذا السلوك المخالف للطبيعة- من طريق نفس الإيديولوجية بواسطة شبكة معقدة من الرموز والإيماءات، وهذا مشتركٌ بين مستعمل الإيديولوجية ومستهلكها ومحللها على السواء. وهناك أيضاً بنية مشتركة في هذه التعاريف للإيديولوجية، وهي البعد الدّعوي

¹ - عبد الله، العروي (2003) مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء/بيروت، ص103.
² - بل يتجاوز ذلك عند لويس ألتوسير -في مقاله الإيديولوجية وأجهزة الدولة الإيديولوجية المنشور سنة 1976 في مجلة (position)- عملية الإنتاج البحتة إلى عملية إعادة إنتاج وسائل الإنتاج، والقوى المنتجة والعلاقات بين أطراف عملية الإنتاج.
³ - عبد الله، العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المرجع السابق، ص103، 104.
⁴ - المرجع نفسه، ص43.

قصد الانخراط ضمن مشروع بعينه، والمشروع هنا اجتماعي في أساسه؛ أي يؤسس للعلاقات بين الأفراد وبينهم جميعا وبين المكان والزمان، ووسيلة الدعوة فيه خطابية، ومنذ البدء. فالتواصل هنا مقصودٌ، مُوجَّهٌ ومتواضعٌ عليه. وهذه الرموز والإيماءات التي من طبيعة خطابية غايتها تحقيق التواصل أصلا، ثم لتُنسَّقَ وراء رغبة التسلُّط وبسط النفوذ على الآخر وعلى الأسواق وعلى الربيع وربما حتى على وسيلة التواصل نفسها. فالإيديولوجية "نسقٌ (له منطقهِ ودقَّتُهُ الخاصَتين) من التمثلات (من صور وأساطير وأفكار وتصورات حسب الأحوال) يتمتع داخل مجتمع ما بوجود ودور تاريخيين"¹؛ أي إنَّ الإيديولوجية تُحقِّقُ إلى جانب نوعٍ من الوظيفة المعرفية، وظيفة اجتماعية. فالناس في تألفهم لا يعبرون من طريق الإيديولوجية "عن علاقتهم مع ظروف عيشهم، بل عن (الكيفية) التي يعيشون بها علاقتهم مع تلك الظروف"²؛ وهذه المسافة بين الذوات المعبرة وعلاقات نفس هذه الذوات مع ظروف عيشهم، هي التي تشغلها الدعاية ويشغلها التضليل والوهم، "حينئذ يغدو الوهم من صميم الواقع، وتهار الثنائية الميتافيزيقية وهم/ واقع"³ أي أن طرفي الثنائية يُصهران في قالب واحد، فيذوب الواحد في الآخر ليَصُغَبَ التمييز بينهما، "ففي الإيديولوجية توضع العلاقة الحقيقية داخل العلاقة الوهمية: تلك العلاقة التي تعبر عن (إرادة) أو أملٍ وحين أكثر مما تصف واقعا معنا"⁴؛ لذلك ثَمَّ من ينكر الواقع من أساسه ويجعل الوجود مجموعةً من التصورات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك من يجعل العلم التجريبي بالمادَّة (الذي هو ترجمةٌ أخرى للمعرفة بالواقع) مقابلًا للإيديولوجية وبالتالي مُرَادِفًا للحقيقة المطلقة، وتصبح الإيديولوجية مرادفة للكذب والزيف، لكن يمكن لهذا النوع من العلم أن يكون إيديولوجيًا بما أنه مجرد وصفٍ للواقع، يخضع لنوعية وسائل الملاحظة للمرحلة الحضارية، ويتخلَّله في الكثير من الأحيان أنواع التضليل والوهم. والظن هو أن معايير كالمصلحة العامة والمُصارحة دون المراوغة والنقد الذاتي؛ أي النية (الصالحة) المرتبطة بالإنسان وعلمه وعمله وإيديولوجيته هي من تصنع الفارق. أمَّا عن طموح التخلص من

¹ - محمد، سبيلا وعبد السلام، بنعيد العالي (1999) دفاتر فلسفية، الإيديولوجيا، دار توبقال، الدار البيضاء،

ص 8.

² - المرجع نفسه، ص 9.

³ - عبد السلام، بنعيد العالي (2008) ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء، ص 51.

⁴ - المرجع نفسه، ص 10.

الإيديولوجية نهائيا -في مفاهيم من مثل نهاية التاريخ والرجل الأخير- بما أنها تمثل العائق النهائي الذي يحول دون مفاهيم من مثل الحقيقة والطبيعة والغريزة والمعرفة... والتي من شأنها تحقيق الأفراح أو الأتراح التي يبحث عنها الإنسان، إذا سلّمنا بأنها الغاية من عيشته وميتته، فهو -أي طموح التخلص من الإيديولوجية- غاية يصعب بلوغها، أو يستحيل.

الإيديولوجية (من تصوير العالم إلى تكوين العقل):

يرى عبد الله العروى مُستندًا إلى أعمال مانهايم (Mannheim) أن الإيديولوجية مُنَوِّطةٌ بالإنتاج الفكري الناتج بين الناس وزاوية النظر التي ينظر من خلالها الجميع، وتَوَجُّه الخطاب المهيم على مستوى الفضائين العام والخاص، وبالتالي فإنّ الإيديولوجية "تُنِيطُ إنجازا فرديا بتصوّرٍ خاصٍ للكون يعطي للفرد وسائل الإدراك والتحليل والتركيب والتساؤل والإجابة. ليس ذلك التصوّر من إبداع الباحث ولا انعكاس حقيقة مطلقة دائمة وليس تفكيرًا خاصًا بالفرد الحُرّ، بل هو تصوّر جموعي محدّد تاريخيا، سائدٌ في كل المجتمع أو في فئة فقط"¹؛ أي إن الإيديولوجية تتخذ من الخطاب أداة تحكي بها العالم، وتصنع بها مجتمعا أو جماعة من خلال "وجود بؤرة ذهنية تُنِيطُ بها الإنجازات الذهنية الفردية لِنُكْسِمَها بنية داخلية وَلِنَتَفَهِّمَها بدون تعليل ولا حكم"². إذاً يمكن القول بأنّ المصلحة الاقتصادية الخاصة تحاول أن تُصوّر نفسها على أنها نشاطٌ كوني، من خلال خطاب خاص يدّعي الكونية تتناقله قنوات التواصل العدة بما في ذلك قنوات الإعلام الجديد وفق سرديّة تاريخية خاصّة -لها أبطالها وأعداؤها ومسانديها- تصف نفسها على أنّها الحقيقة المطلقة وترمي أنواع السرد الأخرى بصفات الكذب والضلال، لأنّ "الأيديولوجية كتصوّر للكون، كأداة لفهم الأعمال الفكرية، لا تنفصل عن النسبية التاريخية"³، ولأنّ "مجمّل الدلالات التي تثيرها الصورة من خلال بُعْدَها الأيقوني والتشكيلي ليست وليدة مادةٍ مضمونية دالة من تلقاء ذاتها وليست وليدة معاني قارة ومثبتة في أشكال لا تتغير، إنها أبعاد أنثروبولوجية مشتقة من الوجود الإنساني ذاته. فهي لذلك ليست سابقة على الممارسة الإنسانية، إنها في الممارسة وجزءٌ منها، إنها مرتبطة بخطاب إنساني يجنح إلى منح الظواهر الطبيعية أبعادا دلالية تتجاوز

¹ - عبد الله، العروى (2003) مفهوم الإيديولوجيا، المرجع السابق، ص 73

² - المرجع نفسه، ص 74 و75.

³ - المرجع نفسه، ص 75.

الأبعاد المادية الوظيفية"¹. ويمكن أن نصلح على كل هذا بما سمّاه الدكتور طه عبد الرحمان بالتكوثر، بوصفه فعلا عقليا وقصديا ونفعيا، مستندا في بناء مفهومه للتكوثر إلى تعدّد الأصوات والتوليد النحوي والتعدّد والتراكم المعرفيين: وينتج عن هذا تكوُّثا للكلام وفق علاقات خطابية؛ أي التواصل مع الغير قصد التأثير والتوجيه والإفهام. وبَعْدَهَا يأتي الدور على الخطاب فيتكوثر وفق علاقات استدلالية تعتمد إقامة الدليل أو الاعتراض على شيء مجهول عند الطرف الآخر من شبكة التخاطب انطلاقا من معلوم. وهذا ينتهي إلى تكوثر الحجاج استنادا إلى علاقات مجازية من خلال شبكة التفاعل بين أطراف العملية التواصلية. وهذا ما يميز الحجج عن البراهين الرياضية رغم اعتماد كليهما على الاستدلال، إلا أن الحجج تحتوي على اعتبارين اثنين قادمين مباشرة من المجاز وهما اعتبار الواقع واعتبار القيمة.[#]

وإذا عدنا وتحديثنا عن علم المُشاهد من الظواهر، فإن "علم الموضوع في الخارج، يُنبئني على إدراكٍ وتمثّل، فيزداد العلم التصاقا بموضوعه كلّما تنوعت طرق التمثيل والتمثّل. (...) فإذا انحصر في تمثّل واحد، ونعني تمثّل الألفاظ (الكون كله أسماء وحروف وأرقام) انتهى بالضرورة إلى علمٍ اسمي ولفظي وحرفي"²، فينحسر العلم وينكمش في وجهة النظر الواحدة التي تَسدّ الأفاق وتُضيّق على الناس، فتفرض عليهم ما هو أشبه بحياة السجون، والذي نراه جليا في العالم المسلم. أمّا علم الغيب فصنّته ودرجة التصاقه بموضوعه مرتبطة بالمصدر الواحد الموثوق، وعلم المُشاهد مرتبط بالمصادر المتعدّدة والمقارنة بينها. وإذا نظرنا إلى واقع المسلمين مثلا نرى أن الذي "عاكس ظهور حساب الاحتمال نظريا، داخل الفكر الإسلامي، هو بالضبط المانع من إبداع نظرية عامة حول الفعل تهمُّ الحرب والاقتصاد والسياسة وأخيرا التاريخ، فالعقل مجال تجارب الإنسان المتجددة"³، لكن الناس يَنزِعون إلى تجميده وفرض القيود عليه، أو إلى إلصاقه بغرائز بهيمية، رغم أن العقل يتميزّ علما وإن تماهى معها. فغالبا ما يتركّ العقل المصلحي الأهواء تتصرّف مكانه من خلال توجيه الخطابات و(أدلجتها) إن صح قول ذلك، وفق حسابات

¹ - سعيد، بنكراد (2005) السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار، ط2 سورية، ص151.

[#] - ينظر كتاب الدكتور طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ومعالجته للحقيقة النطقية الإنسانية.

² - عبد الله، العروي (2001) مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء/بيروت، ص352.

³ - المرجع نفسه، ص356.

أنانية قد تضر بصاحبها وبالأخرين. ويرى عبد الله العروي أن الثقل النوعية تكون من العقل التجريدي المرتبط بعالم المفاهيم ونقاشها، إلى العقل التجريبي القادم مباشرة من علاقة الإنسان واحتكاكه بالعالم المادي، ومن ثم الانتقال إلى العقل السلوكي الذي يتناول العلاقات بين بني البشر مع أنفسهم ومع غيرهم¹.

إذاً يمكن القول أنّ طرائق تكوين العقول الخطابية من تتحكم في تصويرنا للعالم الذي نعيشه، وفق الثنائية الميتافيزيقية (الضيق) مجرد/ مادي، فإذا اقتصرنا على التجريد وحده (أي الذي لا يمكن بلوغه في الواقع) صنعنا عالماً مثالياً مُنغلقاً على نفسه، مسطحاً لا عمق فيه، شمولياً يعيد نفسه باستمرار ومتأخراً دوماً إلى أن تخرّ قواه فيفنى ويموت. وإذا اقتصرنا على المادة وحدها (التي تجزم كل حقبة امتلاك حقائقها وأسرارها) صنعنا عالماً متفسخاً منحللاً فوضوياً لا يقبل التنظيم ويتبى العشواء، يهدم نفسه باستمرار ليدمر ما بناه من حضارة بقوة يديه والتي أفنى طاقته ليحصلها. أمّا إذا نظرنا في العلاقات بين التجريد والمادة (مع الوعي بأن أدوات النظر تتغير وأن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد تفسيرٍ تحكمه معارف المرحلة) صنعنا عالماً -حقيق- لا يثبت على حال فيه من الارتفاع والانخفاض، لكنه عالمٌ مبدع مبتكر، يملك القدرة على التأقلم مع ظروف الحياة المتقلّبة، فضلاً على أنّه لا يتنكر للآخر المختلف، ويمكن تجاوز الصعاب معه بالتكافل والتعاون. أمّا ما يخصّ المعتدين فهناك العفو أو القصاص والمعاقبة بالمثل.

تجليات الإيديولوجية من خلال الخطاب المتطرّف:

انطلاقاً من "التناوب بين الخيال المنتج، والخيال المُعيد للإنتاج"² تعبّر المصالح الاقتصادية الخاصة عن توجهاتها باستعمال آلية (خطابية) قاعدية وهي مستويّ الترميز الأول الذي يوافق اليوتوبية والثاني الذي يوافق الإيديولوجية، فوفق هذا النموذج "كل شيء يتمّ كما لو أنّ المُتخَيِّل الاجتماعي لا يستطيع أن يمارس وظيفته غريبة الأطوار (في إنتاج الواقع) إلّا من خلال اليوتوبية، ووظيفته في مضاعفة الواقع إلّا من خلال الإيديولوجية"³ أي أنّ خيال الجماعة لا يستطيع تأويل نظام الزمان والمكان إلّا من خلال علاقات خطية أولاً تربط الأشياء ببعضها وفق متواليّة سردية. ثم يأتي الدور على

¹- المرجع نفسه، ص356.

²- بول، ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد، برادة وحسان، بورقية، دار الأمان، ط1، الرباط، ص272.

³- المرجع نفسه، ص272 و273.

تأويل نظام القوى ثانياً، من خلال العلاقات الرأسيّة -إن صحّ قول ذلك- والتي يطوّرُها الناس مع ما يعيق سيرهم الذي يتصورونه خطياً داخل الزمان والمكان؛ أي داخل واقعهم/أو الواقع،^٥ وهذه المعوّقات غالباً ما يُنظر إليها على أنّها انحرافات وطفرة واجبٌ تجاهلها وإقصاؤها في تحليل الواقع وتصويره وتصوّره مع "اعتبار الواقع كميات من القوة في حالة توتر"^٦ وهذا ما سيدفع بفوكو "إلى القول بأن الواقع من إنتاج السلطة وبأن القوة والسلطة إستراتيجية فعّالة مهمتها أن تنتج الواقع غليانه وتعدده"^٧ لتصبح السلطة هنا وظيفة اجتماعية تعطي معنى للواقع في حركيّته باتجاه السيطرة والإخضاع، "ف وراء إنتاج المعاني قوّة تهدف إلى الإخضاع والسيطرة"،^٨ وهما أوّل ما يتجلى في الخطابات على اختلافها، فضلاً عن الأجرام التي تدور في أفلاكها من ظلمٍ وطغيان، وعداء وتباغض وتحاسد وكذبٍ وبخلٍ وأناية... وكذلك تتجلى في الخطابات، المسؤولية والنظام والتعاون والتآلف والصدق والمحبة والكرم والإيثار والأمان والسلام^٩... وللإنسان أن يختار بأي نوعا الخطاب سيتعامل.

لكن الذي يهمننا هنا هو العلاقة بين السيطرة على العقول -مزاج الخطاب المتطرّف- والإيديولوجية- بوصفها مزاجاً للتعبير عن الهويات- ولأجل التعمّق في هذه العلاقة بين السيطرة على العقول والإيديولوجية يكون الخوض في الخوف والتخويف ضرورياً بوصفه مدخلاً إلى إيديولوجية التطرّف. وخطابات التخويف تصبح إيديولوجية تطرّف تُضمّر وتُظهر سوء نيتها "عندما تكون في خدمة سيرورة السلطة وإضفاء المشروعية (عليها)"^٤: السلطة في صورتها المكيافيلية كما أسلفنا. وللتقليل من هذا النزوع

^٥- والواقع يبقى مرتبطاً بتصوّر الناس له، فمهما بلغ التصاق الناس بواقعهم إلا أن ثمّ مسافة بين نفس الواقع وإدراكهم له، لذلك فضّلت التّليل على الواقع بثنائية واقعهم: أي المُدرَك، والواقع القائم فعلاً. عكس الذين يقولون بعدم وجود الواقع أصلاً أو الذين يرون فيما يدركه الناس، الواقع في مطلقه.

^٦- عبد السلام، بنعبد العالي (2000) أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، المرجع السابق، ص 148.

^٧- المرجع نفسه، ص 148.

^٨- المرجع نفسه، ص 147.

^٩- وهذا يقترب كثيراً مما يسميه السميائي الفرنسي جاك فونتانييه بسميائيات الأهواء؛ أي أن الأهواء هنا تصبح علامات تحمل الدلالات التي نتأوّل لنتنتج بها سيرورةً تدلّلية نسردها العالم كما نراه أو كما نحاول أن نريه للناس. ينظر في كتاب سيميائيات الأهواء (sémiotique des passions) لجاك فونتانييه.

^٤- المرجع نفسه، ص 267.

الإيديولوجي نحو الصراع على الحقيقة المطلقة وفرض ما نراه نموذجا طبيعيا للمعيشة، يمكن اتخاذ المقارنة منهجا (إيديولوجيا) – إن صح قول ذلك- لأن "العدول عن المقارنة هو عدول عن التجريد والتحديد"¹ وبالتالي عدول عن الرمزي الحواري، والذي يؤدي إلى تحول الناس إلى الصراع سلاحا سَفْكَاً للدماء.

آليات اشتغال خطابات التطرف (حالة صناعة الخوف أنموذجا):

الواضح من اصطلاح التخويف هو أنه مصدر يدل على إرادة مُبَيَّتة... إرادة صناعة الخوف بمجموع استراتيجيات التخويف: التي تبدأ بخلق شيء من الذهول والدَّعْر، وتصوير التخلّص منهما الذي يفترض مواجهة وصراعا مزاجهما التآزّم، وذلك ما يفسح المجال للخطابات المتطرّفة وللقرارات الجائرة الضيقة الأفق، والتي لا تُتَّخَذُ عادةً إلا بعد توفير كل أسباب التخدير. ثم بعد ذلك يأتي الدور على اعتماد ما نسميه التسويق السلبي: أي اختيار المُستهَدَف من التسويق وحثّه على تجنّب البضاعة بإظهار فسادها، وعدم مناسبتها وبدائيتها في مقابل الحادثة² وذلك بانتهاج ما يُسمّيه تشومسكي بتصحيف التاريخ، "فعندما نعتدي على مخلوق وندمّره واجبّ التظاهر بالحماية والدفاع ضد معتدّ عتيد"³، وذلك اجتهدا برسم "رؤية للعالم يرى من خلالها الملاء، صورة تكون تشويها مبتعدا عن الواقع والحقيقة، مقبورا لها عميقا تحت طبقات مترسّبة من الكذب"⁴، وهكذا تمر "الرسالة كالبرقية عبر يريدها، خصوصا إذا كان النظامان التربوي والإعلامي مراقبين كليهما، والمريدون من أهل العلم ينعقون بما يسمعون"⁴، ويتبعون أهواء الدعاية والتضليل يعيدونها على مسامع الناس مقتنعين أو غير مبالين بما فيها من سرد ودجل. ثم يأتي الدور على التعبئة الإعلامية: وذلك بإغراق المجال الإعلامي بالصور والخطابات التي تخدم المنحى التسويقي المذكور آنفا، بما يسميه تشومسكي (Chomsky)

¹ - عبد الله، العروي (2001) مفهوم العقل، المرجع السابق، ص 353.

³ - مصطلح ضبابي يمزج بين مفاهيم بدائية (archaïques) –ولا أعني بها الأول أو الأصل بل هي في رأي انحطاط بالإنسان إلى ما دون الحيوانية إن صح قول ذلك- كالوثنية والطيرة والإغراء، و.... ومفاهيم كلاسيكية (وتنويرية) في العلم باللسان والإنسان، مُضافا إليها الابتكارات التقنية التي وحدها الحديثة، ليخلق ذلك إيهاما بأن كل هذا متجانس ومتربط لكنه لا يعدو أن يكون خطابا سرديا يعتمد المغالطة الزمنية.

² - Noam, Chomsky et Robert W, McChesney (2000) Propagande, média et démocratie Tra par Liria, Arcal, les Editions El hikma, Alger, p45.

³ - Ibid, p47.

⁴ - Ibid, p46.

أيضا بصناعة الرأي؛ "فحتى تُحرّك يجب التخويف"¹، وحتى تخوّف "يجب العودة بالجماهير إلى ما هي عليه من غفلة، وطواعية وخمول"²، ما دام الذين يظنون أنفسهم واعين "في الهامش مُستبَعدين خاضعين للوسائل المُبتدعة لإلهائهم، مع منعهم من كل ما يمكن أن يجمعهم ويُنظّمهم ويمكّن لأرائهم"³، لتستمرّ عزلتهم وبالتالي يستمرّ ضعفهم. وأخيرا الإقدام على الفعل: أي إعلانها حربا اعتداء باسم حرية سرابية، أو إصدار المتابعات القضائية والعقوبات باسم عدالة مزعومة... فلا يبقى بعد كل هذا إلا انتظار ردة الفعل، لأن مجموعة من الانتهازين أدركوا أن كل هذا تسويق وتجارة ومال في عوالم السلاح والحرب والعتاد والإمداد والتأمين... فراحوا يستثمرون في الأعمال المروّجة للتخويف ثم يدّعون البراءة ويتملّصون من كل هذا الذي ذكرنا من قبل، وربما يردفون ذلك شيئا من السخرية والضحك وخفة الدّم لكنها والتخويف صنوان منبتها عالم المشاعر والعقول المُخدّرة المدمنة على الومضات الإشهارية الهرمونية، وهذا العناء الإستراتيجي لِيُنَيّئُ ويستشرف بالمكّاره التي ستقع لا محالة بل قل إنّنا نرى هرجه كلّ يوم، وهذا ما يجعل المستقبل لمثل هذه الخطابات يقوم من مقعده، أو ليسقط من (طوله)؛ أي التدبير بالليل وادعاء البراءة نهارا، مفارقات تجعل الناس تفقد معالم الصواب لديها. وهناك مصطلحٌ ضيقٌ يجعل ممن يبحث في هذا النوع من الحقائق مخبولا لا يصلح إلا لمستشفى المجانين -مصطلح نظرية المؤامرة- والذي يمكن عدّه تجريدا لغويا لمصحّة الأمراض العقلية والتي ضاقت جدرانها بالمجانين الباحثين عن هدف لكل هذا الزخم من الرسائل، لكن لنقل أن الأمر مجرد سوء فهم، وأنّه لا وجود لأي إستراتيجية ولا أثر لأي غاية في الخطابات التي تبثّها قنوات الترويج لمثل هذا النوع من الإيديولوجيات المتطرفة. من انغلاق النماذج الإيديولوجية إلى انفتاح الدلالة في الخطابات المتطرفة:

الذي يحوّل من سلوك الناس إلى السلبية ثم إلى العداء هو التخويف دعايةً وتضليلا: وذلك برّد جوهر العلاقات بين الناس إلى التناحر لا إلى التعارف، وبرّد السلطة التي هي من أهم العلاقات بين الناس إلى الغايات لا إلى الوسائل، فضلا عن تصويرها جزءا من فؤاد الإنسان لا أداة بين يديه، وتصويرها -أي السلطة- على غير هيأتها؛ باستبدال قيم التنظيم فيها بقيم السيطرة والاستئثار بالأشياء، وإحلال قيم التنافس مكان قيم

¹ - Ibid, p39.

² - Ibid, p42.

³ - Ibid, p40.

التضامن، وقيم القهر بدل قيم المسؤولية، وقيم المحسوبية عوض قيم الكفاءة، وأخرى استبدال قيم العطاء بقيم السلب والأخذ... باختصار فرض قيم فاسد الأسواق مكان قيم أصلح المعابد، إلا أن تتساوى الأسواق والمعبد وأشياء أخرى...

وبشكل عام، فإن الذي يتحكم في أذواق الناس وتوجهاتهم، والذي يفتح النماذج الإيديولوجية المحدودة على دلالات متعددة، هو مجموع مخزون الذاكرة الفردية والجماعية، فالأشكال التي غالبا ما تَرْتَسِمُ في الذاكرة لا تنتظر إلا الذي يملأ فراغ المضامين فيها، أو الذي يعيد تنظيم شتات المضامين المترسبة هناك، فالكتابات عن الإسلام مثلا أو المقتبسة من تاريخه، خصوصا السلبية منها، قد تضمن المال والشهرة لأصحابها، فهم يتحدثون مباشرة إلى ذاكرة جماعية تملأها الأشكال السلبية عن هذا الدين والمنتمين إليه والتي بدورها -أي الأشكال- تملأها الفراغات والمناطق الضبابية والظلال والمُهمّات، التي لا تنتظر إلا الذي يُشبع فضولها أو رغباتها ويسكن مخاوفها. وهذه الآلية قد تتراوح بين السادية والمزوخية وحب التطلع والإيهام والاستهام. ذلك أن تكوين الأفراد وبناء المجتمعات قد يتم في مقابل شيء ما، أي شيء يعترضك ويقاومك، أما الفراغ وعدم المشاركة في حياة المدينة فقد تُميت الأفراد والمجتمعات على السواء، وقد تدفعهم إلى التطرف، فكل إنسان يودُّ أن يكون موجودا من خلال شيء ما يتقنه ويمارسه، أو يقوله ويعبر عنه وبه ومن خلاله، وإذا أغلقت الأبواب وسدّت الطريق الوسط، سعى الناس في شعب التطرف تحقيقا لذواتهم، لكن هذه المرة جهلا وظلما وطمعانا وعدوانا، أو كسلا وخمولا من دون حركة أو سعي خيرين. وآلية كل هذا هو الاستعمال المفرط للتسلط الإيديولوجي، باختياراته الخطابية المقصودة وحتى العفوية منها، والتي تُخبرنا عن ما هو قابع هناك في لاوعي الجماعة، والتي بالتالي تُبَلِّغُنَا الكثير عن المشاريع المستقبلية.

وهناك نتيجة أو مُنطلق ينتهي عنده أو يبدأ منه التخويف في الخطابات المتطرّفة وهي: نبذ التعدّد واحتقار الآخر المختلف، فضلا عن الشعور بالحنين لما مضى (la nostalgie) في شيء من تأليه الصورة التي تتشكّل في ذهن المتطرّف عن الزمن الغابر، في تعامله مع معطيات واقعه، لذلك نجد بعض من ينتمون إلى الإسلاميين مثلا يدعون إلى إعادة بعث تصوّر عن الإسلام ممزوجا بروح الحقبة الجاهلية، مُضَافًا إليه شيئا من المرحلة الأولى للإسلام والكثير من الأعراف التي تبنّاها الحكم والمجتمع في الحقبة الأموية، فضلا عن شيء من الانبهار بالحدائث والآلها. والعودة هنا إلى الماضي هي في الحقيقة نوع

من التمدّن المعاصر المتعترّ، والمشدود إلى ماضيه البدوي القبلي الطائفي المتعصّب، والمؤوّل للإسلام من خلال ذلك، ليمتزج لدى أهل هذا التوجّه نص الإسلام الأزلي المثالي بفهمهم له فلا يستطيعون تمييزا بينهما -إلا أنّ النصوص البشرية هي قراءة وتأويل يعتبرهما الكثير من النقصان، فقيران إلى النقد والتعديل فيهما مع تعاقب القرون والأجيال- والقاعدة الدينية النصية لهذه العودة (المزعومة) إلى الإسلام الأوّل التي يدّعيها أهل التطرّف من بين المسلمين: هي مجموع الأحاديث الضعيفة والموضوعة، فضلا عن آراء مريبة مصادرها، تُنقل مبتورة ولا تُورد كاملة ولا تحلل ولا تنقد، يُوصف أصحابها بالزُهاد الصالحين، ويمكن إضافة مختلف أنواع الطلاسم والهذيان والشعوذة الكثيرة الانتشار بين الجماهير. وكل هذا يبقى قريبا من البيئة البائدة (الجاهلية) في صورتها الأموية التي يودّ هؤلاء العودة إليها، فنراهم يتحاشون قدر الإمكان الاستعانة بالقرآن والصحيح من الأحاديث، وأفعال وأقوال عترة نبي الله والخلفاء الراشدين وعلماء الصحابة، ليعيدوا باستمرار الصراع الأموي الهاشي على السلطة في مكة والذي امتدّ من الجاهلية إلى يومنا هذا عبر فرقه وفتنه ونعاراته الطائفية التي نعرف، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك من يدعو إلى إعادة إسلام الأنوار، في محاولة منهم لإعادة الشروط الحضارية للعصر العباسي والذي كلف من الدم الكثير. لكن الذي يعيشه المسلمون هي رهانات الحضارة اليوم -ولا أقول هذا لأتنكّر للاستعانة بما مضى من التجارب الحضارية والاستفادة منها- والإسلام إسلام فقط، وليس إسلاما مضافا إليه صفة من الصفات، والتي تُعبّر عن توجّه إيديولوجي إقصائي يودّ الاستفراد بالسلطة والمال. فالإسلام أوّل وآخره إنما هو دينٌ عابر للثقافات لا يقف عند حدود ثقافة بعينها، فهو يُقرّ تساوي الناس في إنسانيتهم ويقرّ اختلاف انتمائهم وأعرافهم، فينطلق من التساوي وينظّم الاختلاف. وربما هذا ما يراه المخوفون من الإسلام بالمتناقض مع نفسه لكن التناقض أصلٌ في أذهانهم، لذلك على الذي يودّ قراءة نصوص الإسلام^٧ أن يقرأها في كليتها لا يفصلها عن بعضها ولا عن سياقها ولا عن تاريخية تلقّها، وهكذا ينبغي أن يكون السير في منهج القراءة في مواضيع العلم على اختلافها، رغم أنّ هذا النوع من القراءات الإبيستيمولوجية يبقى بعيدا عن الجماهير، لتنفرد به النخب التي تختلف نياتها ومرامها، وربما هناك منهم حتى من لا يودّ أن يشاركه الناس فيما يعلم ويعرف.

^٧- كآني في هذه السطور وفي غيرها أمثل الإسلام وأتحدث نيابةً عنه، لكنّي لا أزعم ذلك، فكل هذا يبقى نظرتي للإسلام وفهي له المليئين كليهما بالذاتية وأنواع الأخطاء والنقص.

العنف¹ والدعاية الأمنية ومصطلح الإرهاب:

وهذه المفاهيم في هذا العنوان من السلع التي لا ينفك الإعلام في جميع بقاع الأرض، يعرضها على الناس فيدفعهم إلى استساغتها، فصورة الأشعث الملتحي صاحب الأسلحة البيضاء والسوداء والحمراء وبكل الألوان، القاتل للصغير والكبير، والذي يبرّر قوانين أمنية تضطهد الناس وتُخوِّفهم أكثر ممّا تُؤمّنهم، وتضمن لأصحاب النفوذ البقاء في مناصبهم، من الصور الأكثر رواجاً من خلال قنوات الإعلام الجديد منه والقديم. تُعزّزها في ذلك صورة البدوي العدواني الشقي، المُتنقّل بخيمته وأنعامه خلال البراري، أو تلك لرجل الأرياف المقيم في بيت الطوب العتيق بين الأولاد والأوساخ والنساء في تعدّدهن، وطبق الأكل الرديء الواحد. صورةٌ وثائقية منقولة معها (مباشرة) ضوضاء تجمّعات الفحولة، صورة تبحث عن مصداقية لها في عالم يغلب عليه التمدّن كما يريه الإعلام للناس عبر مواقع الفيديو المختلفة ومواقع التواصل الاجتماعي المتعددة، ويكفي أن نقرأ التعليقات هنا وهناك حتى نعي مدى القدرة التعبوية والتضليلية لمثل هذه الصور والمصطلحات والتأويلات الاختزالية. رغم أن المسلمين في عمومهم، فيهم رجل الأعمال والعالم والأستاذ والطبيب والتاجر... المتمدّنون جميعهم، ومنهم البدوي والفلاح والراعي، وفيهم من التباين كما في غيرهم. وهذه الأحكام تحاول دحض الروايات القائلة بحضارية الإسلام، وذلك بتفنيد التاريخ الذي يُحدّثنا عن النقلة النوعية لتجمّعات بدوية تحوّلت إلى مجتمع متمدّن بعد عقود قليلة من تبنيها الإسلام في العصور الأولى من حياة هذا الدين. وتحاول هذه النظرة للإسلام أن تُنكر العلم والتقدّم التقنيين عن المسلمين وإن كانوا من السباقين إليه بالأمس ومن المشاركين فيه اليوم، ولا تتّسع الصفحات هنا لذكر العلماء المسلمين في مختلف المجالات قديماً وحديثاً، فضلاً عن أن هذه النظرة الملقّقة تحاول ربط المظهر الخارجي للناس بمستوى التعلّم لديهم وعند النسوة بخاصة؛ فكلمًا طال اللباس في عرف المخوّفين من الإسلام كلّما نقص المستوى العلمي، وكلما قصر نفس اللباس زاد مستوى العلم، بل ودرجة تحضّر المجتمعات مرتبطة بمعياري الطول والقصر في اللباس وفي غيره عند هؤلاء لحاجة في أنفسهم، ولا أود إصدار حكم قيمة على هذه الحاجة في أنفس هؤلاء. وإن حاولت السخرية من هذه النظرة في اللباس والحضارة، قلت

¹ - العنف في الإسلام من اختصاص الدولة وممنوع على الأفراد، والأدلة كثيرة في الكتاب والسنة، والشاهد أيضاً على ذلك هو الفترة المكية التي لم يستعمل فيها المسلمون الزجر والتعنيف حتى على من يستحقّه، فدولة الإسلام لم تكن قامت بعد، والمسلمون كان عليهم العيش وفق أعراف قريش (القانونية).

أن إنسان الكهوف الذي يخافه أصحاب هذه النظرة كان أكثر تقصيرا في اللباس. وللناس أن يراجعوا التاريخ والواقع وأنفسهم، بل إن اللباس طوله وقصره لا يدل على شيء في مجال العلم إلا في النزر القليل، أما وظائف اللباس الطويل والقصير أو الأنيق والحقير الاجتماعية، فتتراوح بين إبراز الانتماء والاستدارات الجسدية أو إخفاءها خيلاء وإغراء أو تواضعا وحياء، وبين أن يقي الإنسان نفسه من الحر والبرد وأنواع الحشرات ومما يضر جسده الهش!! وبعد ذلك يمكن لكل واحد أن يؤول أمارات التحضر ومستويي العلم والتعليم كيفما شاء.

وإذا عدنا أدرجنا إلى العنف والإرهاب من خلال سؤال من يقتل من؟ (qui tue qui?) ليسبب هذا السؤال الإحراج للكثيرين. والإسلام دين يمنع أذية الجماد من دون مصلحة تجلبها أو مضرة تدفعها أو هلاك تجتنبه... لذلك سأكون مؤصلا لبعض الوقت؛ للإسلام يُبيح القتل في ثلاث مواقع، بدولة قائمة في الأمن والسلام وأولوية المسالمة والمهادنة والعفو. أولا: القتال الدفاعي والإستراتيجي؛ إن قُتل الناس واعتُدي عليهم وأُخرجوا من ديارهم وحُرموا ممارسة دينهم، وهذا ما يسمى جهادا (le djihad) والذي ما يفتأ المخوفون من الإسلام يتداولونه فارغا من محتواه الأخلاقي والدعوي والسياسي فوحدها الدول تملك حق الجهاد لا الأفراد والجماعات المتشرذمة هنا وهناك كالذي كان بالأمس في الجزائر ونراه اليوم في مختلف الأمصار والأصقاع. ثانيا: القتل قصاصا؛ فالقاتل أو الجاني عموما لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال وحده الذي يملك الحق في القتل والاعتداء متى وكيفما شاء، دون الضحية وأهلها والتي تمثلها الدولة هنا أيضا، والتي وحدها من تملك حق الاقتصاص لأهل الضحية. والحالة الثالثة والأخيرة هي ما يتعلق بالخانتين الزوجية (للرجال والنساء) والسياسية التي يُصطلح عليها عادة بالردة؛ أي أهم خيانتين اجتماعيتين، العائلية والسياسية. أما الإرهاب والمخدرات والرهائن والفديات وقطع الطريق والتقتيل والتنكيل فالذي تعلّم كل هذا لم ينشأ على غرس الورود والأزهار، وإنما علّمه الذين يرمونه اليوم بأنواع السب والشتم والقنابل، علموه صنعة السلاح وسفك الدماء وإفساد الحرث والنسل، عندما كانوا بحاجة إلى ذلك أثناء الحرب الباردة، فالذي لا يعرف غير هذا، سيشارك بما يعرفه على مستوى عملية الإنتاج -لكن الذي خاض في الدماء والدمار له من المسؤولية ما للذين زجوا به في ذلك- لذا نجد هؤلاء المرتزقة (أشباه المجاهدين) يبحثون عن سياسة تسير إنتاجهم، وسلطة تمنحهم الشرعية والمشروعية اللازميتين لتبرير ذلك. والسلطة هنا مصدرها تأويل يزعم أنه الدين

الذي كان عليه الأولون كما أسلفنا، أو العدو الذي يدعون محاربته. فضلا عن أنّ الذي تتخلى عنه السياسة، تتبناه الحركات شبه السياسية والتي لا تملأ إلا الفراغ الذي تركته السياسة الحقيقية لها، وهنا إنّما أتحدّث عن أشباه السياسات التي تمارسها أشباه الدول (مخلّقات الحقبة الاستعمارية والاستبدادية الممتدة عنها) فغياب السياسة الفعلية والفعالة يفسح المجال لفعلٍ مُوازٍ يصعب التحكم فيه، وهنا يمكن إضافة أجهزة الاستعلامات والمخابرات التي يبقى عملها من جنس الموازي، لذلك يمتزج نشاط الجماعات التي تُسمى إرهابية مع نشاط أجهزة المخابرات حتى ليصعب التمييز بينهما، فوسيلتهما واحدة وهو خلق الفوضى، وغايتهما واحدة وهي اصطيد أكبر الفرائس والطرائد في سوق المال والسلطة. لذلك فالعلاقة بينهما ضرورة وجودية، فلا يمكن للواحدة منهما الاستغناء عن الأخرى. والدولة العميقة في أغلب بقاع الأرض عادة ما تلجأ إلى خدمات مثل هذه الأجهزة وهذه الجماعات للوصول إلى مآربها في زعزعت نظام أو التمكين لآخر، أو تكريس الحروب والدمار، والتستّر على المجازر واستنزاف خيرات الناس، فالعبرة في عرف أفراد الدولة العميقة هي في البقاء والاستمرار في الملذّات والشهوات وأنواع الترف.

خاتمة:

يمكن الانتهاء إلى أنّ هناك من يتلقى خطابات التطرّف على أنها حتمية تاريخية كما في نظريات الصراع، وهناك من يرى أنها حالة مرضية تستوجب التّطبّب لعلاجها، وهناك من يفضّل تحليل هذه الخطابات بأدوات نظرية المؤامرة، وهناك من يرى فيها مجموعة من الأخبار المتفرقة القريبة من الإيهام والتي يمكن أن تكون نسقا أو نوعا من الشّتات. والتخويف بوصفه عمادا للخطابات المتطرّفة تكتظّ به قنوات الإعلام، مرجعه في ذلك مشاكل الهوية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي والديني، إما تهميشا وإقصاء لآخر المختلف، أو تقصيصا للفرصة السياسية التي تمكّن أصحابها من ترويض الجماهير خدمة لمصالحهم الربعية أو لكليهما معا وهو الغالب. ويشغل التخويف من الإسلام بخاصّة - بوصفه مركزا تدور عليه الهوية الجزائرية، وطافت حوله أزمته في التسعينيات - على ثلاث محاور: المحور الدلالي الذي يمتن السفسطة اللغوية. والمحور السياسي الاجتماعي الذي

يحاول فرض النموذج الليبرالي العلماني بقيمه الإباحية. وأخيرا المحور التاريخي الذي يحاول قراءة التاريخ بما يخدم مصالح المجمع العسكري-الصناعي وحليفه البنكي، في محاولة أرباب العمل فيهما والمتواطئين معهم هنا وهناك استعباد الناس والاستفراد بالتراث والنفوذ.

في الأخير يمكن القول إنّ الحالة الجزائرية مع مرور الزمن أصبحت لدى الكثير من المتابعين للأحداث من حول العالم تعني مخبر التجارب الذي هيّا لعالم اليوم.