قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الثانية عشرة - العدد ٣٧-٣٨/ صيف وخريف ٢٠٠٨-١٤٢٩

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

سكرتيرة التحرير

انتزال الجبوري

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

هاتف: ٠٠٩٦٤٧٩٠١٩٧٨٨٧٥ ـ qahtanee@hotmail.com

www.rifae.com

مركز دراسات فلسفة الدين

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

١- الدعوة للتعددية والتسامح، وارساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.

٢- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.

٣- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.

٤- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.

٥- تعميم الاجتهاد ليشمل كافة حقول الموروث، واسبتعاد عناصره القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.

٦- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.

٧- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الانسانية.

٨- تطهير التدين من الكراهية والاكراهات.

٩- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.

١٠- الكشف عن الاثر الايجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

١١- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر،وتعزز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.

١٢- بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.

١٣- التثقيف على الحريات وحقوق الانسان ، وتجفيف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد ، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.

١٤- تجلية الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.

١٥- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحذ واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكر فيها.

١٦- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

الترجمة من الفارسية: حيدر نجف

الإخراج الفني: محمد حسين الرفاعي

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات ١٠٠ دولار امريكي، الأفراد ٥٠ دولار امريكي.

محتويات العدد

كلمة التحرير

عنف الحب.. عنف الكراهية	مصطفى ملكيان	٤

حوارات

حيث تنحسر الثقافة ينفجر العنف	د. برهان غليون	٢٢

دراسات

في التسامح	د. محمد أركون	٥٦
حقوق الإنسان ونصوص الأديان الإبراهيمية	محمد مجتهد شبستري	٩٤
الأطر الثقافية للعنف الممارس ضد النساء	د. أسماء جميل	١٠٤
الإستشهاد الجهادي في الإسلام	د. وجيه قانصو	١١٧
المسلم في لحظته العدمية	أحمد عبد الحسين	١٣٣
الانثروبولوجيا والنزعة العسكرية	هوغ جيسترسون	١٥٢
التطرف الديني والعنف	د. صلاح الجابري	١٧٤
الإرهاب وإرث عصر التنوير	جيوفانا بورادوي	٢٣٢
العنف والإرهاب	د. سعود المولى	٢٦٣
الحرب والعنف ـ مفهوم إسلامي	م. شمس الدين	٢٩٠

عنف الحب... عنف الكراهية

مصطفى ملكيان

ما أروم مناقشته في هذا البحث يمكن تلخيصه في ثلاث قضايا عامة:

القضية الأولى: هي أن بوسعنا من الناحية السايكولوجية ومن الناحية الأخلاقية أيضاً، تأكيد وجود العنف في «الحب» وفي «الكراهية» سواء بسواء. إذن، ليس لدينا «عنف كراهية» أي العنف الناجم عن الكره وحسب، إنما يمكن أيضاً تصور ضرب من «عنف الحب»، أي العنف النابع من الحب. هذا رغم طابع المفارقة (paradoxical) الذي يلوح على هذه الفكرة حين نقول إن الحب ينتج العنف. المراد من عنف الحب هنا عنف ذو جانبين: الأول عنف يمارسه العاشق ضد نفسه لأنه عاشق، والثاني عنف يمارسه ضد معشوقه.

القضية الثانية: هي أن عنف الكراهية يتوزع إلى حالتين، أو لنقل إننا أمام نمطين من عنف الكراهية يمكن رصدهما على مسرح التاريخ وعلى صعيد واقعنا الداخلي:

الأول: عنف الكراهية بمعنى العنف الذي كانت له جذور كراهية منذ البداية. فالعنف الذي أبدته شخصيات نظير ستالين، وبول بوت، وهتلر، وصدام، عنف كانت له جذورٌ كراهيةٍ منذ البداية.

الثاني: من العنف هو ذاك الذي لم يكن في بدايته عنف كراهية، وإنما كان عنف حب، لكنه صاحبَ جهلاً بحقائق العالم الإنساني، وتحول بالتالي إلى عنف كراهية. بمعنى أنني كُنتُ في البداية أعشق معشوقي، لكنني وبسبب عدم معرفتي بالحقائق الإنسانية تبدل عنف الحب لدي إلى عنف كراهية. طبعاً يجب التنويه إلى أن الآثار والنتائج المترتبة على هذين النوعين من العنف لا تختلف إطلاقاً، بمعنى أن

هذين النمطين من عنف الكراهية كلاهما مدمّر وهدّام، سواء للمحب (العاشق) أو للحبيب (المعشوق)، مع أنهما يفتكان بالمعشوق أكثر مما يدمران العاشق.

القضية الثالثة: هي أن عنف الكراهية يتناقض مع «الحرية»، ومع «العدالة» في نفس الوقت. وأريد التشديد على أننا حتى لو وافقنا كلام آيزيا برلين القائل «القيم الإنسانية لا تتصالح في نهاية المطاف (بالمآل) »، فلن تكون أمامنا مندوحة أيضاً من التأكيد على أن عنف الكراهية يتعارض والحرية ويتعارض كذلك والعدالة. إذا جارينا رأي آيزيا برلين، فستكون القاعدة القبلية لبحثنا هي «وجود تعارض أو عدم انسجام بين الحرية والعدالة في نهاية المطاف» وبعبارة ثانية تقول هذه القبلية إننا كـ«عامل» فاعلٍ أحياناً، وكـ«حكمٍ» راصدٍ في أحيان أخرى، لا مفر أمامنا من خيارين: إما أن نضحي بالحرية من أجل العدالة، أو بالعدالة من أجل الحرية. إذا استمرأنا هذه القبلية (ويمكن طبعاً رفضها وعدم استمرائها) واعتبرنا فكرة آيزيا برلين صحيحة، أي إن ثمة بالمآل عدمَ انسجامٍ بين القيم الإنسانية، ومثال ذلك عدم الانسجام بين العدالة والحرية، عندئذ سيدور نقاشنا حول أيهما يجب أن نختار مآلاً: الحرية أم العدالة. بتعبير آخر: نحن إزاء فئتين: الذين نسميهم تسامحاً «اشتراكيين» وهم من يعتقدون بالتحيّز للعدالة والتضحية بالحرية من أجلها عند بروز التناشز بينها وبين الحرية، والذين نسميهم تسامحاً «ليبراليين» ويعتقدون بضرورة التضحية بالعدالة على صخرة الحرية. أقول سواء تحيّزنا للنزعة الاشتراكية أو للميول الليبرالية، وببيان أدق سواء قلنا برجحان العدالة على الحرية أو الحرية على العدالة، يجب علينا في كلا الحالتين التسليم بأن عنف الكراهية ينقض كلاً من الحرية والعدالة. وبالتالي لا يحق لنا ممارسة عنف الكراهية لا بإسم الأفكار الاشتراكية ولا بإسم النظريات الليبرالية. لأن عنف الكراهية ينال من هذين المتنافسين (الحرية والعدالة) بنفس المقدار، أي إنه يضر بالحرية وينال من العدالة في آن واحد وبنفس الدرجة.

الفارق بين عنف الحب وعنف الكراهية

كثرت الآراء والأفكار على امتداد تاريخ الفكر والثقافة الإنسانية حول الظروف التي يمكن أن يتوفر فيها البشر على واقع أفضل وحياة أكثر سعادة، وكانت النقطة المشتركة بين كافة الآراء هي الأمل في تحقيق إنسان أفضل ومجتمع أكثر سعادة وبهجة. تصور البعض أن بالإمكان صناعة مثل هذا المجتمع الإنساني عن طريق «الدين». وفي عصر «الحداثة» ظن البعض أن مثل هذا النجاح لن يتأتى إلا عن طريق نشر «الديمقراطية». وذهب فريق إلى أن تأسيس «منظمة اقتصادية عالمية» تنظر لجميع أفراد البشر بعين المساواة في توزيع الخيرات المادية والمعيشية والرفاهية هو الكفيل بتوفير الواقع الإنساني المنشود. وخالت طائفة أخرى أنه بالثقافة فقط والتحصيل العلمي والجامعي ونشر التعليم والمعرفة أكثر فأكثر يتسنى تحقيق ذلك الوضع الإيجابي المطلوب. ما أرمي إليه في هذا المقام هو الادعاء بأن السبيل الوحيد لتشكيل مجتمع إنساني مثالي يكمن في بلوغ نوع من «الحب اللاأناني، والفعّال (النشيط) في نفس الوقت». ورغم أن هذا السبيل هو السبيل الأصعب للوصول إلى المجتمع الإنساني المنشود، إلا أنه مع ذلك السبيل الممكن الوحيد للوصول إلى تلك الغاية. السبل الأخرى التي اقترحت لتحقيق المجتمع الإنساني المثالي مع أنها يمكن أن تمثل شروطاً لازمة لذلك المجتمع بيد أنها ليست شروطاً كافية للوصول إلى الهدف المنشود. لبلوغ المجتمع المقصود ينبغي أن ننمّي في نفوسنا تدريجياً ضرباً من الحب اللاأناني والفعال تجاه أبناء جلدتنا. وأقصد هاهنا بلوغ نوع من الحب لا يرمي إلى المنفعة الذاتية وإشباع الرغبات الشخصية، إنما يجري التركيز والتوجّه فيه إلى الخارج والآخرين. وهذا الحب فعّال رغم أنه لا أناني. إنه ليس حباً منفعلاً ولابد لتلبيته من خطوات خارجية. بكلمة ثانية: إنه حب يرافقه الإحسان ومساعدة الآخرين.

الكثير ممن بحثوا في حقول علم النفس الاجتماعي، والأخلاق، وعلم الاجتماع والفكر السياسي يؤكدون أنه لابد لأجل بلوغ المجتمع المنشود من تنمية مثل هذا

الحب لدى الإنسان. إذا أردنا النظر للآخرين كغايات وأهداف وليس كوسائل وآلات، ولو شئنا أن لا نعد غيرنا مجرد سلالم لرقينا ورفعتنا، سنكون بحاجة إلى تفكير يرتكز إلى الشعور الخارجي. بناءً على حبنا الداخلي للناس الآخرين وللوصول إلى هذا الهدف المنشود، لن يكون ثمة سبيل سوى مساعدتهم، وهذه المساعدة الخارجية تحتاج طبعاً إلى تضحية وإشاحة نظر عن السلطة، والثروة، والمكانة الاجتماعية، والجاه، والمنصب، والشهرة، والشعبية، وما إلى ذلك. غض النظر عن هذه الميول والنزعات ليس مما يرتاح إليه الإنسان الطبيعي، وليس هناك أي شخص له استعداد أن يتنازل بسهولة عن ثروته وسلطته ومكانته وجاهه ومنصبه وشهرته وشعبيته وعيشه، وحتى بعض الأحيان عن علمه من أجل تحسين واقع غيره من الناس.

هذه المرارة الناجمة عن «إحسان يفرضه الحب» أسميها أنا «عنف الحب». حينما نعشق الناس الآخرين، ستغدو الحياة صعبة (عنيفة) بالنسبة لنا، والحب الذي يفرض علينا حياةً صعبة زاخرة بالمحن والمشاق هو حب عنيف بالتأكيد. النزعة المعنوية، سواء الذين يرتبطون بها على المستوى النظري، أو الذين لهم ممارساتهم المعنوية العملية، هؤلاء يؤمنون بجملة من الأمور يسمونها «مفارقات المعنوية». مفارقات المعنوية أحوالٌ متناقضة الظاهر يواجهها كل إنسان ذو ميول معنوية إنْ عاجلاً وإنْ آجلاً. هذه «المتناقضات الظاهر» تبدو متعارضة في نظر الإنسان غير المعنوي وغير العاشق، لكنها في حقيقتها وباطنها غير متناقضة. علماء الأخلاق والعرفاء والمهتمون بـ «علم نفس المعنوية» عدّدوا مفارقات المعنوية محاولين إحصاءها، فكان من أهمها تلك المفارقة التي تدعى «السلام بالسيف» حيث يشعر الإنسان المعنوي في طور معين من الحياة أنه لا يستطيع بلوغ السكينة إلا عن طريق السيف. والنبي عيسى أيضاً أشار إلى هذا «السلام بالسيف». المفارقة الأخرى هي «الحياة بالموت» والقاضية بأنك لا تنال الحياة ما لم تخسر الحياة، فالحياة غير ممكنة من دون الموت. ومن المفارقات المشهورة الأخرى «حكمة الحمقى» القائلة إن

للحمقى ضربا من الوعي والفطنة قد ينتهل منه حتى العلماء والحكماء أحياناً. «قوة الضعف» واحدة أخرى من هذه المفارقات، ويقال فيها إن الكثير من نقاط ضعف الإنسان تمثل نقطة قوة بالنسبة له، ولولا نقاط الضعف هذه لما ظهرت نقاط قوته. إنها نقاط ضعف يعد الافتقار إليها نقطة ضعف حقيقية. ومن هذه المفارقات أيضاً مفارقة «عنف الحب». ليس للحب أية صلة بالعنف حسب الظاهر، لكن الإحسان للآخرين ـ كما أوضحنا ـ ستدعي الصبر على هذا العنف. ومقابل عنف الحب هناك عنف الكراهية. وإذا كان عنف الحب منصباً على الإنسان نفسه، فإن عنف الكراهية يستهدف «الآخر». العاشق يطلب المتاعب والصعاب لنفسه. اذا العنف المطلوب للذات والناجم عن مودة فائقة للآخرين هو ما نسميه «عنف الحب» ويعني هنا أن أنحر كل ملذاتي وطيّباتي في مسلخ حبي للآخرين، وهو العنف الذي يبلغ بالإمام علي (ع) درجة يقول معها لو أحبني جبل وأراد مشاركتي نمط الحياة الذي اخترته لنفسي فسوف يتصدع وينهار. وتكررت في الأوبانيشادات عبارة: «مرونة الحب العنيفة، ولكن المداوية». ويلاحظ تعبير «عنف الحب» في نتاجات الرومي أيضاً:

الحب كان متمرداً دموياً منذ البداية لينفرَ من الميدان كلُّ من كان أجنبياً دخيلاً

ويقول حافظ الشيرازي:

ربيب النعمة والرفاهية لا يبلغ المحبوب الحب درب الشطار المُمتَحَنين بالبليّات

«عنف الحب» بهذا المعنى شرط لازم لا مندوحة منه لحياة يراد لها أن تكون إنسانية. وبالطبع فإن لهذا العنف نتائجه المترتبة عليه. النتيجة المترتبة على هذا العنف هي أنه يحوّل الإنسان ـ من الداخل ـ إنساناً آخر بشكل تدريجي، وشيئاً فشيئاً يتحول المجتمع أيضاً إلى مجتمع بهيج يعمه الفرح والسرور. عنف الحب الذي يعني غض الطرف عن الطيبات والملذات يشمل مساحةً واسعةً، باعتبار أن طيباتنا وملذاتنا متنوعة وكثيرة وواسعة النطاق. لنا طيباتنا الجسمية لأن لنا أجساماً. ولنا طيباتنا الذهنية لأن لنا أذهاناً. ولنا طيباتنا المعرفية لأن لنا معارفنا. ولنا لذائذنا الشعورية والعاطفية لأن لنا ـ كبشر ـ مشاعر وعواطف. وهناك أيضاً طيباتنا الحاجية والإرادية لأن لنا حاجاتنا

وإرادتنا ومطالبنا، وبالتالي هناك طيباتنا الاجتماعية باعتبارنا بشراً نعيش داخل نطاق المجتمع. إذا تدبرنا سعة وعمقَ هذه الطيبات البشرية، سنعرف كم هي عصيبة وقاصمة تلك التضحيات التي نصرف فيها النظر عن ملذاتنا وطيباتنا ونفائسنا.

يستخدم الغربيون مفردة Sacrifice للتعبير عن التضحية، ويسمون الحياة الطاهرة المقدسة Sacreed. لهذا ينتهز العرفاء المسيحيون هذه النقطة اللغوية فيقولون إن الحياة المقدسة تسمّى sacreed لأنها لا تتأتى من دون تضحية أو sacrifice، وكأننا من أجل التمتع بحياة مقدسة لابد أن نضحي دائماً بشيء معين في سبيل شيء معين، ونبدد طيباتنا من أجل طيبات الآخرين حتى نصل للطيبات النهائية المتمثلة بحب الإنسان وتجربة حياة عامرة بالحقيقة والمعنى. حينما يدور الحديث عن التضحية بمثل هذه المديات والأعماق فلا شك أن بوسعنا التحدث عن «الشهادة» معتبرينها الذروة والقمة في عنف الحب. فحينما أتقبل الشهادة وأقدم جسدي كله لتحسين أحوال الآخرين، أكون قد سلّمت نفسي للحد الأعلى من عنف الحب. وحصيلة هذه التضحية بالذات ــ كما مر بنا ــ ليست تحسن حال الآخرين وإسداء النفع لهم، بل من ثمارها أيضاً ولادة إنسان آخر في داخلي... إنسان هو بمعنى من المعاني ذلك الطفل الكامن في دواخلنا والمرادف لعودتنا إلى عهد الطفولة والبراءة. وهكذا، فالشهادة تعد ألطف ما يفعله إنسان للآخرين مع أنها تمثل غاية العنف. ومن المؤسف حقاً أن يخلط البعض أو يوحّد بين الشهادة وهي عنف الحب وبين عنف الكراهية. فسّر الكثيرون عنف الحب لدى مؤسسي الأديان والمذاهب وكأنه هو نفسه عنف الكراهية. رضي مؤسسو الديانات والمذاهب الدينية لأنفسهم حياةً مريرةً صعبة بهدف تحسين حياة الآخرين، ومما يحزّ في النفس حقاً أن يحلل البعض جهود هؤلاء العظماء وكأنهم أرادوا إعادة صناعة الآخرين بشكل متطابق مع أحوالهم ووضعهم، أو كأنهم أرادوا الناس خدماً لهم وليس العكس. لا مراء أن عنف الحب ينقلب في هذا الفهم إلى عنف كراهية. الشهادة باعتبارها الذروة من عنف الحب

ليست طموح شخص يرى لسفك دمه ـ بحد ذاته ـ قيمةً، إنما هي ضرورة يشعر بها الأفراد الروحانيون (المعنويون) في ذروة حبهم للآخرين.

انواع عنف الحب

لعنف الحب نوعان:

النوع الأول: العنف الذي أمارسه ضد نفسي حينما أعشق الناس لأني أعشق الناس. فحين أعشق الناس، سواء عشقت إنساناً واحداً أو عدداً من الناس، فإن أول عنف ينتجه هذا الحب سيكون من نصيب العاشق نفسه. أي إنني حين أعشق سأمارس العنف ضد نفسي من عدة وجوه. للمثال، حينما أحب إنسانا ستكون آلامه آلامي، وبمقدار ما أكون محباً له سيزداد ألمي عليه، وقد يكون حبي له بدرجة تجعل تألمي له أكثر من تألمه لنفسه. نبي الإسلام مثلاً يوصف في القرآن الكريم بأنه: «عزيز عليه ما عنتّم» وهذا هو تحديداً المعنى الذي نرمي إليه هنا، فما يعنتكم عنتاً ضئيلاً يعنته عنتاً كبيراً. أي إن النبي أعطف عليكم من أنفسكم. ومعنى ذلك أن العاطفة ورهافة الحس (Sensitivity) لدى شخصيات مثل بوذا والنبي محمد (ص) عالية جداً، لذا فهم يتألمون ويحزنون أكثر مما يتألم الناس. من جهة أخرى، لا أستطيع أن أقلل من آلام حبيبي بمجرد أن أتمنى له ذلك، إنما يجب أن أفعل له شيئاً لاستنقاذه، وفعل هذا الشيء يسبب لي نوعاً ثانياً من الألم والمعاناة. فحين أبادر لفعل شيء من أجل تقليل آلام المعشوق ومحنه سأواجه طبعاً جملة مشكلات ومتاعب.

النقطة الثالثة هي أن ما أمتلكه من إمكانات لتقليل معاناة الآخرين أقل دوماً من الإمكانات التي يستلزمها تقليل معاناة الناس كلهم. وعليه، سأعلم أني لن أستطيع حتى آخر عمري أن أرى بشراً ليست لهم معاناة وآلام. فكرة أن «الألم هو المصير التراجيدي لمحبوبي» أي عدم قابلية هذا الألم للزوال، هي بحد ذاتها تضاعف من آلامي ومحني. لهذه الأسباب الثلاثة، لا شك أنني حين أعشق الناس وأحبهم سيعود عليَّ هذا الحب بالألم والمرارة. إنه ألم يجلبه عليّ الحب، وبهذا المعنى يمارس

الحب العنف ضد المحب. وبعبارة أخرى، الحب جلاد المحب، والمحب يتلوّى دوماً تحت سياط حبه.

النوع الثاني: يختص بالمحبوب. أي إن العاشق فضلاً عن ما يتحمله من ألم ومرارة، قد يسبب الألم والمرارة لمحبوبه أيضاً. إذا صار الإنسان «إنساناً مثالياً» عندها ستسمّى طيباته «مصالح». وما نقصده من الإنسان المثالي ليس الإنسان الكامل الذي تحدّث عنه العرفان والأدب، إنما الإنسان المثالي من منظور فلاسفة الأخلاق هو الذي يتوفر على جميع المعلومات اللازمة لاتخاذ قرار معين. الطفل مثلاً قد لا يروقه تفريش أسنانه لأنه لا يتوفر على كل المعلومات المتعلقة بالآثار الإيجابية لتفريش الأسنان والآثار السلبية لعدم تفريشها. ولكن يفترض أن أباه وأمه يمتلكان كل هذه المعلومات حين يصران على أن يفرّش أسنانه. الإنسان المثالي في الأخلاق هو الذي يتوفر على جميع المعطيات الخاصة بفعله أو تركه فعلاً معيناً. الذي يمتلك مثل هذه المعلومات والمعطيات سيكون كل ما يروقه ويطيب له من مصلحته. أي إن ما يروقه وما يصلح له سيتطابقان تماماً، ويتطابق أيضاً ما لا يروقه مع ما لا يكون من مصلحته وفائدته. بيد أن معظم الناس ليسوا مثاليين طبعاً لذلك تتحرك رغباتهم ومصالحهم باتجاهين مختلفين. المثال الآخر هو إنني حين أمنع ولدي ليلة الأمتحان من مشاهدة التلفاز وآمره بمذاكرة دروسه وأحرمه بالتالي من مشاهدة الأفلام والبرامج التي يحبها، فإنه سينزعج ويتألم دون شك لأن هذه الحال لا تطيب له إطلاقاً، وقد يسبني ويلعنني في دخيلة نفسه حين يذهب لغرفته بنية مذاكرة دروسه. في هذا المثال، ما هو المسوّغ أو الحق الذي يسمح لي بفرض ما لا يروق لولدي عليه؟ المسوّغ هو افتراض أن لدي معلومات ليست لإبني، ولأني كذلك افترض أنه لو كانت لولدي هذه المعلومات في ظروفه المثالية لفعل ذات الشيء الذي أجبره الآن عليه. لكنه ليس كذلك حالياً ولا يتوفر على مثل هذه المعلومات. التفسير الأول الذي يمكن ذكره للتفكيك بين «الرغبة» و«المصلحة» هو أن الرغبة ليست مصلحة دائماً، وفي الإنسان المثالي فقط تتطابق الرغبات مع المصالح، والإنسان المثالي هو العالم علماً

تاماً بجميع آثار فعله ونتائجه. ويمكن ذكر تفسير آخر فحواه أن «الرغبة» تعني «اللذة العابرة» و«المصلحة» معناها «اللذة الدائمة». أنا طبعاً أرجح التفسير الأول لأسباب لا أروم الخوض فيها الآن، رغم أني لا أنكر متانة التفسير الثاني. نحن أمام رغبات وطيبات قصيرة الأمد، ورغبات وطيبات أخرى طويلة الأمد. مثلاً حين يريدون قطع عضو من أعضائنا بسبب المرض، مع أن قطع ذلك العضو عملية بغيضة إلينا ولا نرغب فيها إطلاقاً، بيد أنها في مصلحتنا على الأمد البعيد. وهكذا كأننا نميّز بين الرغبة والمصلحة عن طريق طول مدة الطيبات أو قصرها. فإذا كان الإنسان محباً لإنسان آخر لن يراعي ما يرغب وما لا يرغب فيه المحبوب. لماذا يتألم الوالدان حين يشاهدان أولادهما يتفرجون على التلفاز ليلة الامتحان فيرغمانهم على مذاكرة دروسهم، حتى لو سبب ذلك إزعاجاً وتبرماً لدى الأولاد، بينما لا يشعران بأية هموم تجاه أبناء الجيران حتى لو علما أنهم يتفرجون على التلفاز ليلة الامتحان؟ لأن المفترض هو أن حب الوالدين لأولادهم أكبر من حبهما لأبناء الجيران، وبالتالي فالعنف الذي يمارسانه ضد أولادهم أكثر من الذي يمارسانه ضد أبناء الجيران. بمعنى لو سألهم ابنهم: لماذا لا تغضبان على ابن الجيران أو تضربانه أو تصرخان فيه حين يأتيكم بشهادة رسوب، بينما تفعلان ذلك مع ابنكم، سيقولان لأننا نحبُّك أكثر من ابن الجيران. معنى هذا الكلام أنني حين أحب ولدي فسوف أمارس ضده عنفاً لا أمارسه ضد من لا أحبه، أو مع من أحبه بدرجة أقل. إذن، عنف الحب ناجم عن أن العاشق ينشد مصلحة معشوقه، ولأنه يروم مصلحة معشوقه، فهو يمارس ضده ضرباً من ضروب العنف.

انواع عنف الكراهية

عنف الكراهية على نوعين: الأول عنف ناجم عن الكراهية منذ البداية، وعنف لا ينبع عن الكراهية منذ البداية، إنما يصدر عن مشاعر الحب أولاً، لكنه ينقلب إلى عنف كراهية بسبب عدم الاطلاع على الحقائق الإنسانية. لن أناقش هنا النوع الأول

من عنف الكراهية وهو من ممارسات استالين وأمثال استالين، إنما أروم مناقشة السؤال القائل: كيف يتبدل عنف الحب لدى الإنسان إلى عنف كراهية، مع أنه كان يحب هؤلاء الآخرين في بداية المطاف؟! النوع الثاني من عنف الكراهية من الظواهر المشهودة بنسبة غير قليلة في عصرنا. لنفترض أنني أحبكم، إذن يجب أن أهتم لمصالحكم وليس لما ترغبون فيه وتشتهونه. وحين أمارس ضدكم عنف الحب سوف تبدون بعض المقاومة طبعاً. مثلاً حين أريد أن أرغم ولدي على الدراسة والمذاكرة سوف يقاومني إذا استطاع، وإذا لم يقاوم فلأنه لا يستطيع ذلك، لكنه سيبقى يلعنني ويتبرم مني في دخيلته. أي إن الطرف المقابل سيعيش ضرباً من المقاومة الجسمية، والذهنية، والنفسية رغم أني أحبه وأريد مصلحته. وإذا أردت تبديد مقاومة الطرف المقابل استطيع فعل شيئين. طبعاً كلا الفعلين صعب جداً، ويسبب لي ـ أنا العاشق ـ كثيراً من الألم والمرارة والعنف والتكلف والجهد. الفعل الأول هو أن أسوق البراهين والأدلة بواسطة «القوى الاستدلالية» أو على حد تعبير برتراند رسل «القوى المُقنِعة» لأقنع المتلقّي أو معشوقي بأن ما أفعله هو الصحيح وأنني على حق. إذن، أنا أستعين هنا بالقوى المقنعة، وإذا نجحت في استخدامي لهذه القوى عندئذ تتطابق رغبات معشوقي مع مصلحته. لأنه صَدَّق ما أقوله له واقتنع به. بيد أن الاستدلال والبرهنة عملية صعبة جداً. أصعب ما يمكن أن يقوم به إنسان في حياته هو أن يقنع إنساناً غير مقتنع بواسطة قوى الاستدلال فقط، أو يسلب قناعة إنسان مقتنع. بالطبع، كثيراً ما تستخدم في هذه العملية سائر القوى والدوافع المتاحة ولا يُقتصر على قوى الاستدلال والبرهنة. لكنه إذا استطاع أن يفعل ذلك بواسطة قوى الاستدلال فقط لكان قد أنجز مهمة صعبة بالفعل. أي إننا نقوم بعملية عصيّة جداً إذا استطعنا بواسطة قوى الاستدلال إقناع شخص أن «ألف هوب» بعدما لم يكن معتقداً بذلك، أو نسلبه اعتقاده أن «ألف هوب» بعدما كان معتقداً بذلك. وبالتالي إذا أردنا أن تتطابق الرغبات والمصالح عند معشوقنا فأول ما يجب فعله هو أن نسوق له الأدلة والبراهين وهذه عملية ليست سهلة على الإطلاق. يحتاج العاشق

لأجل ذلك إلى شيئين فضلاً عن غليان مشاعر الحب لديه تجاه محبوبه: الشيء الأول معلومات واسعة جداً. والثاني قدرة على التفكير عالية جداً. وهذان شيئان قد لا يتوفران في العاشق رغم حبه العارم للمعشوق. الافتقار لهذين العنصرين يجعلني عاجزاً عن إقناع المعشوق بالأدوات البرهانية، فيبقى معشوقي على مواقفه.

العملية الثانية التي استطيع فعلها، وهي بنفس درجة صعوبة العملية الأولى، أن أغيرّ «الأفق الوجودي» لمعشوقي. أي أبلغ به حالاً يفهم معها ما أقوله دون حاجةٍ لاستدلالات وبراهين. ومعنى هذا تغيير الأفق الوجودي لدى الطرف المقابل. وهنا لا تكون الأدوات والأساليب استدلالاية برهانية:

«سأل أحدهم: ما هو الحب؟ قيل له: إذا صرت مثلنا علمت ما هو».

معنى هذا الكلام أنك ما لم تصبح عاشقاً مثلي، لن تستطيع فهمَ ما هو العشق مهما سقتُ لك من البراهين والإيضاحات، وإذا أصبحتَ عاشقاً مثلي فلن تحتاج إلى أدلة وبراهين. وعليه، ما لم تجرب الحب لن تنفع معك الأدلة، وإذا جربت الحب لم تعد بحاجة للأدلة. إذا لم استطع أنا العاشق إنجاز أيٍّ من هاتين العمليتين (البرهنة أو تغيير الأفق الوجودي)، لكن عنفي لا يزال في طور عنف الحب، أي أريد العمل بمصلحتكم من دون أن أتمكن من إثبات هذه المصلحة لكم عن أي من الطريقين المذكورين، فمع أني سأبقى أحبكم إلا أن هذا من شأنه أن آخذ بأيديكم دائماً ذات اليمين وذات الشمال دون أن يروقكم ذلك. هذه عملية على الضد من رغباتكم، لذلك سوف تقاومونها إذا توفرت لديكم القدرة على ذلك. قد لا يستطيع الأطفال مقاومة آبائهم وأمهاتهم، بيد أن هذا لا يصدق على شعب بكامله. الشعب يستطيع المقاومة حيال شخص واحد. الشخص الذي يروم تغيير شعب بكامله، على فرض أن عنف الحب يملي عليه ذلك في البداية، فإن عنف الحب سيتحول تدريجياً إلى عنف كراهية. فهذا الشعب من وجهة نظره ليست له قابلية التغيّر وإعادة التشكيل، وهو لا يفترض أن العيب فيه، بل يعتقد اعتقاداً راسخاً ان العيب في هذا الشعب الذي لا يقبل التغيير. فهو كذلك الشخص الذي لا يتفطن إلى حماقته حين يصرُّ على تعليم

القط فنون الرقص! لهذا أشرت في بداية البحث إلى أن عنف الحب، إذا صاحبه عدم اطلاع على الحقائق الإنسانية، انقلب عنف كراهية. في هذا المثال، يجهل الشخص حقيقة أن تشريح (anatomy) جسم القط لا يسمح له بالرقص. أي إنه يجهل حقيقة تتعلق بعالم القطط، وبالتالي سيكره قطته ولا يفكر إطلاقاً بأن الذنب ذنبه، لأنه لا يدري أن القط لا يستطيع الرقص. ثمة الكثير من الشخصيات في التاريخ بدأوا مشاريعهم من منطلق حب الآخرين ولذلك لم ينظروا لرغبات هؤلاء الآخرين، بل شددوا على مصالحهم، لكنهم حين أرادوا تطبيق ذلك عملياً لم يستطيعوا إقناع الناس بهذه المصالح عبر الأدوات البرهانية والاستدلالية، ولم يستطيعوا كذلك تغيير الأفق الوجودي للناس، لذلك لجأوا للعنف. لقد كان العنف إلى هذا الحد عنف حب ولكن حين بدأ الناس يقاومونهم خاطبوا الناس قائلين: يا لهم من مخلوقات خبيثة هؤلاء الناس، نريد لهم الخير والصلاح وهم يقاومونا. ويتابعون تصوراتهم هذه بالقول إن هؤلاء الناس يعانون من مشكلة إما في «النطفة» او في «اللقمة»، أو في خبث الطينة، أو إن فطرتهم مزيفة ومعبوث بها أو ... الخ. حينما يواجه هؤلاء الأفراد حقيقة أن الناس لم يصبحوا على النحو الذي أرادوه لهم، تتصاعد الأحقاد والكراهية في نفوسهم. بمعنى أن الحب الذي دفعهم في البداية للعنف، تحول بسبب مقاومة الناس إلى كراهية، فراحوا يمارسون العنف بدافع الكراهية، أي يحاولون دفع الناس إلى ما يريدونه بالقوة، وهذه حالة ينبغي علينا جميعاً التنبه لها، طبعاً لا لأن كل واحد منّا قد يصبح يوماً ما زعيماً سياسياً للبلاد، إنما يجب علينا حتى في علاقاتنا بأبنائنا، وأزواجنا، وزملائنا، وأصدقائنا، وتلاميذنا، وأساتذتنا، وكل من نتعامل معهم في الحياة، ملاحظة فكرة أنني إذا أردت لكم بدافع الحب السير في الطريق الذي أسير فيه، فعليَّ التسلّح بتلكم الأداتين أو القوتين: قوة البرهنة، أو القدرة على تغيير الأفق الوجودي. وإلا فإنكم ستبقون تتبعونني ما لم تقدروا على مقاومتي، وحالما تكتسبون القدرة على المقاومة ستقفون بوجهي. وهذه المقاومة ستقلّص تدريجياً من حبي وتزيد من كراهيتي لكم. والنتيجة هي أنني سأكره الناس بعد مدة. هذه حقيقة

وقعت مراراً طوال التاريخ. المصلحون الخيرون ينقلبون شيئاً فشيئاً بسبب الجهل بالحقائق الإنسانية إلى مستبدين خيّرين، والمستبدون الخيرون يتحولون شيئاً فشيئاً إلى مستبدين أشرار. إذ أن كل إنسان يقف الآخرون بوجهه سيكرههم طبعاً. هذه فكرة سبق لي أن ألمحت إلى أنها مُحقّقة ومقبولة في علم النفس التجريبي فرع علم النفس الاجتماعي، والتاريخ يعاضدها ويؤيدها أيضاً. أي بالمقدور إثباتها بالمنهج التاريخي وأيضاً بمنهج العلوم التجريبية الإنسانية، وأقصد علم النفس الاجتماعي. إذن، لا مناص للإنسان الذي لا يريد للآخرين أن يقاوموه، وأن يتحركوا في طريق مصالحهم، أن يسلّح نفسه بهاتين القوتين أو بإحداهما على الأقل. بعبارة أخرى، إما أن يكون له تأثير في الآخرين بحيث يستطيع تغيير أفقهم الوجودي ـ ولهذه العملية طرائق شتى ـ أو أن يستخدم أدوات البرهنة والاستدلال لإقناعهم. ولكن هل سينجح عنف الكراهية هذا أم لا؟ أعود إلى مثال الوالد وولده محاولاً الإطلال على جميع الأفكار من شرفة هذا المثال. إذا كنت محباً لولدي حقاً فلا مراء أنني يجب أن أنظر لمصلحته لا لرغباته. ولكن ثمة إلى جانب ذلك أمرين: أولاً إذا كنت صادقاً في حبي لابني فلابد لي من التأكد من مقدمتين أو قبليّتين عندما أروم ممارسة العنف ضده وإكراهه على ما فيه مصلحته: المقدمة الأولى أن أتيقن من أن ما أعدّه مصلحةً لابني هو مصلحة له فعلاً. ولكن كيف لي أن أصيب هذا اليقين وأتوفر على هذه المقدمة؟ خذوا مثال تفريش الأسنان. لماذا أعنّف ولدي في مثال تفريش الأسنان؟ لأنه لا يستوعب هذه المصلحة حتى سن العاشرة، وبالتالي عليَّ فرض التفريش عليه. لماذا أسمح لنفسي بمثل هذا العنف والإكراه ضد ولدي؟ لأن هناك علم آفاقي/ عيني (objective) أي علم نتج عن أحد حقول الطب يمنحني يقيناً عينياً بأن تفريش الأسنان هو على العموم لصالح هذا الطفل. عليَّ التحلّي بمثل هذا اليقين، وليس اليقين الأنفسي / الذهني (subjective) أي اليقين الذي أحمله أنا لنفسي، إذ كل من يؤمن بخرافة معينة يتمتع بيقين ذهني يتعلق بهذه الخرافة. إذن، لابد من يقين عيني خارجي، أي يقين دلت فيه البحوثُ والتحقيقات العينية (وبعبارة أفضل، التحقيقات

المنهجية) على أن المصلحة في هذا الشيء أو في ذاك. إذن، المقدمة الأولى التي ينبغي لي تحقيقها هي أنني إذا اعتقدتُ أن مصلحة ولدي في تفريش أسنانه فلا استطيع الاكتفاء بعقيدتي هذه، إنما يتوجب أن تعاضد البحوث العينية (الخارجية) مثل هذا الحق والاعتقاد. وبغير ذلك قد أمارس العنف سنوات طويلة ضد ولدي وأكرهه على تفريش أسنانه، بينما لم يكن التفريش في مصلحته، بل ربما كان في ضرره، أي إنني كنت طيلة هذه المدة على خطأ. المحصلة هي أن المقدمة الأولى تقول إننا نستطيع ممارسة العنف ضد معشوقنا في قضية يعاضدني فيها العلم العيني. المقدمة المهمة الثانية هي أنني أستطيع ممارسة العنف في قضية لا يُؤثر في نتائجها أن تُمارس برغبة أو دون رغبة. ولو عدنا لمثال تفريش الأسنان لقلنا إن الطفل سواء باركَ أباه أو لعنه، أي سواء شكره أو تبرم منه (مهما كان وضعه النفسي من رضا أو سخط) فإن تفريشه لأسنانه سيترك تأثيره الإيجابي عليه. ببيان آخر: التأثير الإيجابي لتفريش الأسنان لا يختص فقط بالذين يقومون بهذا الفعل عن رغبة ورضا، بل حتى الذين يُكرهون عليه سينالون التأثير الإيجابي لعملهم هذا. غير أن الأعمال والممارسات ليست كلها من هذا النوع. فمثلاً هل تترك الصلاة بالإكراه ذات الأثر الذي يترتب على الصلاة المؤداة طواعية ورغبةً؟! أي هل للصلاة تأثير واحد سواء صلى الإنسان برغبة منه أو كرهاً؟ هنا يلوح لنا أن الظواهر على قسمين: ظواهر تفضي إلى نتائجها سواء تمت طوعاً (رغبةً) أو كرهاً (بالإجبار)، وظواهر لا تؤدي إلى النتائج المرجوة إلا حينما تتم بدافع الرغبة. إذن، عليَّ التنبه إلى أنني لا يحق لي ممارسة العنف إلا في الأمور التي يصل فيها المكره إلى النتيجة سواء قام بفعله عن رغبة أو عن غير رغبة، طوعاً أو كرهاً، إرادياً أو رغم إرادته. لكن الأمور ليست جميعها على هذه الشاكلة. الذين يتبدل عنف الحب لديهم تدريجياً إلى عنف كراهية لا يتفطنون إلى هاتين المقدمتين. أقصد أنهم يكرهون الناس على أشياء يظنون أنها مصلحة ولا يتوفر الدليل العيني على أنها مصلحة فعلاً. هذا أولاً وثانياً: يكرهون الناس على أمور حتى لو ترتبت عليها آثار إيجابية فإن ذلك الأثر الإيجابي

يترتب على العمل حين يصدر عن رضا ورغبة، وليس عن نفور وتبرم. وبالتالي، الذين يرومون أن يبقى عنفهم عنف حسب عليهم التيقّن من هاتين المقدمتين (القبليتين) فيتيقنوا أولاً أن ما يعدونه مصلحةً لمعشوقهم هو من مصلحته فعلاً، أي إنهم غير مخطئين في ذلك. وثانياً أن القضية التي يُكرهون عليها المحبوب تؤتي أكلها حتى لو تمت بالإكراه.

نعود لمثال الأبن الذي يُحرم ليلة الامتحان من مشاهدة التلفاز. لو دققنا في هذا المثال لوجدناه يبتعد شيئاً ما عن مثال تفريش الأسنان. لأن هذا الأخير يفضي للنتيجة المرجوة حتى لو تم عن غير رغبة، لكننا حين نحرم ابننا من مشاهدة التلفاز وندفعه لغرفة الدراسة فلن يؤتي فعلنا هذا النتيجة المنشودة، إذ لو ظل أبننا يعيش صراعاً داخلياً بسبب هذا الحرمان فسيفقد التركيز اللازم ولن يفهم من دروسه شيئاً. هذا المثال يقربنا إلى النوع الثاني من الظواهر حيث تتم الأمور في ظل الإكراه والعنف، لكن الآثار الإيجابية المنشودة لا تترتب عليها. لنفترض أني أرغمكم على الصلاة والصيام بالقوة والضرب والشتم. وافترضوا أيضاً أن مقدمتي الأولى صحيحة، أي ثبت بالدليل العيني أن الصلاة والصيام من مصلحتكم. غير أن هذين الفعلين (الصلاة والصيام) من سنخ الأفعال التي إن لم تؤدَّ عن رغبة ورضا فلن تؤتي الثمار الطيبة المتوقعة منها. إذن، يجب عدم إرغام الآخرين على هذه الأفعال، فلو مارسنا العنف هنا نكون أولاً قد فرضنا على الطرف المقابل عملاً لا يرضاه، وثانياً، لن يستفيد هو أي شيء من هذا الإكراه. والحقيقة هي أنه لا رغبته قد تحققت في هذا الخضم ولا مصلحته. الذين ينقلب عنف حبهم إلى عنف كراهية لا يأخذون هاتين المقدمتين بنظر الاعتبار. ولو أردنا توحيد هاتين الفكرتين في فكرة واحدة لكانت النتيجة: قيل من جهة إن علينا إثبات كون الشيء صالحاً (في صالح فاعله) بالدليل العيني، وقيل من جهة ثانية إن المراد بالدليل العيني هو الدليل المنهجي. في ضوء هاتين النقطتين يتعين القول إن عنف الكراهية يستخدم الأدلة الإيديولوجية بدل الأدلة المتودولوجية (المنهجية). بتعبير آخر: ليس هناك في عنف الكراهية دليل يمكن

إثباته بمنهج البحث العلمي (method). أي إنني استسغت هذه الرؤية لذلك يجب عليك أنت أيضاً أن تستسيغها.

عنف الكراهية ناقض للحرية والعدالة

في الشطر الثالث من كلامي أقول إن عنف الكراهية في حالتيه المذكورتين — العنف الذي كان عنف كراهية منذ البداية، والعنف الذي كان عنف حب في بدايته لكنه انقلب بعد ذلك إلى عنف كراهية — يتناقض ومبادئ «الحرية» و«العدالة» على السواء. بتعبير آخر: عنف الكراهية سواء كان من النوع الأول أو الثاني له تبعات واستحقاقات هدامة لكن تبعات عنف الكراهية من النوع الثاني أشد فتكاً وتخريباً. ففي النوع الأول من عنف الكراهية قد نستطيع بطريقة من الطرق صد الطرف المقابل عن العنف، وذلك حين نتمكن من الانتصار عليه وقهره. هتلر مثلاً حين يكون في السجن لا تفارقه طباعه الهتلرية، لكنه لا يستطيع ممارسة العنف لأنه عديم الحول والقوة. وصدام المحبوس في السجن سابقا هو نفسه صدام السابق لكنه عاجز عن ممارسة العنف. إذن، ثمة سبيل لصد الطرف المقابل عن العنف. ولكن في عنف الكراهية من النوع الثاني، حيث أن كراهية الشخص العنيف وليدة الحب، قد يكون مؤمناً بالطريق الذي ينتهجه، لذلك ربما بقي مصراً على مواقفه إلى آخر المطاف. بكلمة ثانية: في النوع الثاني نحن أمام حالة داخلية، وفصل هذه الحالة الداخلية عن صاحبها العنيف أصعب بكثير من عملية تقييد ذلك الشخص خارجياً وحرمانه من الإمكانات والأدوات التي تساعده على مزاولة العنف. تعارض عنف الكراهية مع الحرية أمر جلي وبيّنٌ للغاية. فكل إنسان بحكم بنيته النفسية ينشد عدم تقييد حريته دون تبرير مقنع. الإنسان ينشد عدم تقييد حريته وعدم تهديد حريته. أي من هاتين الحالتين لا تنسجم مع بنيتنا النفسية نحن البشر. وعلى حد تعبير أشخاص مثل جون استيورات ميل: نحن نرضى بالحرية «رضاً من الدرجة الأولى»، وإذا رضينا في موقف من المواقف بتقييد حريتنا سيكون رضانا هذا «رضاً من الدرجة الثانية».

وبالتالي فإن بنيتنا النفسية بنية نفسية تائقة إلى الحرية. وفي ضوء ذلك، إذا مارس شخص العنف ضدي وجرّني ذات اليمين وذات الشمال بذريعة المصلحة، يكون في الحقيقة قد قيّد حريتي.

وتعارض عنف الكراهية مع العدالة واضح هو الآخر. فلو أردت من ولدي أن يفرّش أسنانه وطلب مني سبباً أو مبرراً عينياً ولم أتوفر على مثل هذا السبب، حينئذ قد يقول لي ولدي: أنا أيضاً لا أمتلك سبباً عينياً على عدم التفريش. إذن، أدعوك أنت ووالدتي إلى عدم تفريش أسنانكما. فلا الوالدان لديهما دليل عيني على ادعائهما ولا الولد. وبالتالي، لماذا يتبع الولد والديه؟ لِمَ لا يتبع الوالدان ولدهما؟ أليس الترجيح بلا مرجح ناقض للعدالة؟ ببيان آخر: إذا كان كلامي بلا دليل وكلامكم بلا دليل أيضاً، فلماذا أتبعكم ولا تتبعونني؟

بتعبير أدق: حين يكون x و y في درجة التساوي من الناحية المعرفية، بمعنى: إما متانة أدلتهما متساوية وبدرجة واحدة، أو ضعف أدلتهما متساوٍ وبدرجة واحدة، أو افتقارهما للأدلة بمستوى واحد، في كل واحدة من هذه الحالات الثلاث ستكون تبعية أيٍّ منهما للآخر ترجيحاً بلا مرجح، وجميع النظريات المختصة بالعدالة ـ رغم كل اختلافاتها ـ ترى أن الترجيح بلا مرجح ليست ممارسة عادلة. إذن، لو قال لي قائل: إتبعني للمصلحة التي أفهمها أنا لكني لا أمتلك دليلاً عينياً لها، فسأقول له: تستطيع بدل أن تفعل هذا أن تفعل النقيضَ منه. لأنه إنْ تعذّر الإيمان بشيء دون دليل فلِمَ أقبلُ أنا كلامك؟ وإذا أمكن الإيمانُ بشيء دون دليل فلِمَ لا تقبل أنت كلامي؟ هذا في الواقع «برهان ذو حدين» (dilemma) أي لا يمكن تبرير أيٍّ من طرفيه. وعليه، أعتقد أنه لا يتاح لأي من الفئتين الاشتراكية والليبرالية أن تمارس عنف الكراهية. بعبارة ثانية: عنف الكراهية يتناقض مع الركائز النظرية لكلا المدرستين. ولكن من الطريف أن نرى البعضَ إما لأن عنفهم كان عنف كراهية منذ البداية، أو لأن عنفهم كان في البداية عنف حب ثم انقلب عنف كراهية، يحاولون إسدال الستار على هذه الحقيقة النفسية وتجاهلها. بمعنى أنهم يبدون بعض المقاومة

والتمنع حين يطلب منهم أن يتحدثوا بوضوح ويقدموا الأدلة لصالح كلامهم. إذا لاحظنا المستبدين على مر التاريخ لا يتحدثون بكلام واضح فليس هذا من باب الصدفة. الكلام الواضح يُعرِّض قائله للنقد على الفور. لذلك، من أجل أن لا يعرض الإنسان نفسه لنقد الآخرين يتحدث بكلام غير واضح. المحصلة هي: حيث أن عنف الكراهية يتناقض مع الحرية ومع العدالة على السواء، ولأن عنف الحب يتبدل في حالات كثيرة إلى عنف كراهية، يجب أن نحذر بشدة من تقديس العنف، ومن استخدام العنف في الدفاع عن المقدس... الظاهرة المزدوجة الشائعة في زماننا هذا للأسف: «الدفاع عن المقدس توسّلاً بالعنف» و«الدفاع عن العنف توسّلاً بالمقدس».

حيث تنحسر الثقافة ينفجر العنف

حوار مع:

د . برهان غليون *

○ كيف يقدم الدكتور برهان غليون نفسه لقراء المجلة؟

□ أحد المهتمين بفهم تحولات المجتمعات العربية في العصر الحديث، وانتقالها من نظم تقليدية الى نظم حديثة، والمصاعب والتحديات والمشكلات التي تواجهها في اطار هذا الانتقال. استاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة السوربون، ومؤلف لبعض الكتب، فيما يتعلق بتاريخ التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية في العالم العربي، منها: بيان من أجل الديمقراطية، اغتيال العقل، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مجتمع النخبة، نقد السياسة: الدولة والدين، حوارات من عصر الحرب الأهلية، الاسلام والسياسة: الحداثة المغدورة، حوار الدولة والدين، ثقافة العولمة، النظام السياسي في الاسلام، الخيار الديمقراطي في سورية، العرب وتحولات العالم. وهي تعطي صورة لمساري العلمي والسياسي.

(*) أجري هذا الحوار في منزل الاستاذ الدكتور برهان غليون بباريس في مساء يوم ٢٠٠٧/١٠/١٣، وتم نقله على الورق ثم تحريره، ومراجعته من قبل الاستاذ غليون.

○ من مؤلفاتك المبكرة (اغتيال العقل).

□ أول مؤلف كتبته هو: بيان من اجل الديمقراطية، ثم اتى اغتيال العقل، فكان الكتاب الثاني، وكان هدفه بالضبط نقد نمط التحديث والحداثة العربية. وطورته فيما بعد بفكرة: ان الحداثة أو ما نسميه بالحداثة العربية هي نوع من الحداثة الرثة، التي لايمكن الاّ ان تثير الإحباط والضعف والعنف ايضا.

○ بمعنى انها حداثة مفتعلة وليست حداثة حقيقية.

□ لا، هي ليست مفتعلة، هي تطور طبيعي لنوع من الحداثة المشوهة جاءت ضمن علاقة غير متساوية، وفي معظم الاحيان غير مفهومة، غير مسيطر عليها مع التحولات المعرفية والسياسية والاقتصادية والتقنية التي شكلت مسار الحداثة منذ نشوئها. وهي حداثة رثة لأنها منحصرة في الموضوع والغرض المادي الذي يرد على حاجات الاستهلاك. وهو استهلاك لبقايا ما ينتجه الآخرون، لا إعادة إنتاج له ولا تجديد فيه ولا إبداع. هي علاقة مع الناتج والجاهز والمستهلك من الحداثة المصنوعة في الخارج، لا بناء لسيرورات العمل والتفكير والانتاج التي تشكل جوهر الحداثة وخاصيتها. فهي اقتداء وتشييء واستلاب، لا إبداع وتكوين للذات والذاتية، وتأسيس للحرية الشخصية والإنسانية.

ان مركز الحداثة في نظري هو الانسان، أي تمثله القيم الجديدة التي تعبر عن انعتاق الانسان وتحريره من قيوده وأقماطه، ليتحول إلى فاعل مستقل وحر ومسؤول، وقادر على التدخل في التاريخ، تاريخه، والمشاركة في صناعته. والحرية هي مفهوم جوهري ورئيسي في كل عملية تحديث، حرية الفرد، حرية الفكر، حرية الايمان، حرية الضمير، كل هذه امور تدخل في جوهر الحداثة، لأنها أساسية في إعادة تثمين الانسان، ودفعه إلى النظر بصورة ايجابية لنفسه، وهو شرط التصرف والسلوك من منطلقات أخلاقية ومبدئية، وبالتالي شرط الارتقاء إلى مستوى تحمل المسؤولية. وعندما يصبح الانسان على مستوى تحمل المسؤولية تجاه نفسه ومجتمعه، يصبح

فاعلا ومبادرا وصانعا للتاريخ، أي لذاته وللنظام الذي يعيش فيه، لا عالة على الغير، ولا استسلاما للأقدار. وهذا على عكس ما كان سائدا في الماضي، عندما كانت الفردية تعني النشاز، والحرية الشخصية الخروج على الجماعة، وكان التسليم والخضوع والانصياع شرط البقاء الجماعي والانسجام. لم يكن من الممكن للفرد أن يكون حرا. وحتى ايمانه كان مفروضا عليه من قبل جماعته، بنوع من الولاء الآلي الذي نسميه عصبية. كانت العصبية القبلية أو القومية أو الدينية هي أساس الاجتماع وشرطه الرئيسي، وهي تعني اندماج الفرد في جماعته وفنائه فيها، دينية كانت أم قومية، من دون نقاش ولا تفكير ولا جدال، وبالتالي من دون تجديد أو تغيير أوإبداع أيضا. وكانت إدارة الجماعة وتقرير مصيرها موكولين لفئة محدودة، منتخبة حسب القانون الطبيعي، قانون البقاء للأقوى. وكانت السلطة مرتبطة بالعصبية، أو بالعصبة الأقوى شوكة، والأقدر على توفير وسائل القوة والمنعة والعنف.

ولأنها كانت حداثة رثة، لم تدخل في عمق الانسان، في نظام تفكيره، وفي نظام اعتقاده، وفي نظام اجتماعه، وفي نظام عمله وانتاجه، وفي نظام معرفته، وفي نظام علاقاته مع الآخرين أفرادا وجماعات، بقيت حداثة آلية استعمالية أداتية، ولم تنجح في تغيير المجتمعات وتحقيق تقدمها وازدهارها، كما كان ينتظر منها، وبالتالي في تمكينها من التحكم بشكل أكبر بمصيرها. ولا تزال مجتمعاتنا تتخبط في نمط من الحداثةالرثة، او ما تحت الحداثة، التي لا تفضي إلى أي مكان، وتسد علينا أفق الاندراج في العصر، مثل ما تحرمنا من الانغراس في التراث، والتموقع في التاريخ. وهي تبدو لي أكثر فأكثر كمأزق وطريق مسدود، بدل أن تكون أفق تحرير وانعتاق.

○ مما لاشك فيه ان هناك عنفا دفاعيا، وهو مشروع، حينما يكون الوسيلة الوحيدة للدفاع عن النفس، والدفاع عن البلد، والدفاع عن الكرامة. وهناك عنف عدواني، يتم فيه التجاوز على حق الغير. ماهو تعريفك للعنف؟ ومتى يتحول العنف الى عنف عدواني؟ وما هو الفرق بين العنف الدفاعي والارهاب؟

□ لنبدأ بالعنف، ثم ننتقل إلى الارهاب. العنف هو جزء من الطبيعة. الطبيعة عنيفة، والطبيعة قائمة على العنف، والحياة قائمة على العنف، وقانون الطبيعة هو قانون العنف، أي قانون البقاء للأقوى، الذي يعني أن الكبير يأكل الصغير، والحيوان الأشرس يأكل الحيوان الأضعف. هذه سنة الطبيعة. ولم يتحول الانسان الى انسان الاّ لأنه أبدع، يعني اخترع معايير وقيما ومفاهيم، وطور عواطف وأذواقا وحساسيات، أي اخترع ثقافة تمكنه من الارتفاع على شرطه الحيواني. بالثقافة والتثقيف والتأهيل انتقل الانسان من حالته الطبيعية الحيوانية الى حالته الانسانية ــ والأنسنة آتية من هنا، من الانسان، من الأنس والألفة والتعاطف والتقارب ــ فبالثقافة أصبح الإنسان أليفا وأنيسا، أصبح أقل توحشا، قابلا للتفاهم مع الآخر على أسس غير أسس العنف. العنف هو الشيء الطبيعي وليس الاستثنائي. وكل الحضارة الانسانية، وكل الثقافة في كل المجتمعات هدفها ان تضبط هذا العنف عند الانسان، ان تصعد هذا العنف الفطري، بمعنى الطبيعي، الكامن في كل حياة ــ أو حيوان ــ وان تتسامى به، حتى تمهد التربة لنشوء وتطوير علاقات ألفة، مودة، تفاهم، تواصل، تفاعل بين الافراد. فالإنسان لا يولد إنسانا، وإنما يؤنسن بالثقافة، بالتربية، والفكرة الصائبة، والكلمة الطيبة، والعاطفة النبيلة التي تعنى بتهذيبها آداب الشعوب وفنونها.

بالتأكيد لا يزول العنف كليا في المجتمعات، وإلا فقدت أحد محركاتها الرئيسية. لكن الثقافة التي تعلم الألفة والمودة والتواصل والحب والفهم، تحول العنف أيضا إلى عنف رمزي، يمكن استبطانه وتذكره وتخيله، وبالتالي التعامل معه كعامل من عوامل الضبط الاجتماعي. هكذا تحل العقوبات الرمزية محل العقوبات المادية. كما أن تقنين استخدام العنف، أي إخضاعه إلى قواعد وأصول إجرائية وشروط، هو ايضا جزء من ضبط استخدام العنف، وتعبير عن نجاح الثقافة في تحقيق مهامها، والارتفاع بالانسان عن شرط الحيوانية الطبيعية.

الآن، عندما يعود العنف فيتفجر في مجتمع من المجتمعات، فهذا يدل على أن نظام الثقافة، أي نظام الأنسنة والتأهيل الانساني، لا يعمل كما ينبغي، أو أنه يعاني من

عطب ما. وينطبق هذا على المجتمع الواحد، كما ينطبق على الثقافة التي تؤلف بين المجتمعات الانسانية على مستوى نظام العلاقات الدولية. يتفجر العنف داخل المجتمعات، لأن نظام التأهيل الثقافي والتربوي والاجتماعي ــ بناء ثقافة التواصل والتفاهم والتفاعل والألفة، نظام المعرفة والتفاهم، تطبيق القانون، تنظيم العلاقات بين مختلف الفئات والطبقات الاجتماعية، إنتاج الحياة المادية للبشر ــ تعرض لصدمة وأصابه الخلل، فلم يعد قادرا على ضبط القوة العنفية الكامنة في الحيوان الطبيعي الذي هو الانسان، والتأثير ايجابيا عليها.

ولا يختلف الأمر عن ذلك عندما يتفجر العنف على صعيد العلاقات بين المجتمعات. فهو يعبر هنا أيضا عن عطب في اشتغال نظام القيم الجامعة الحضارية، أو الثقافة العالمية، ومنها ما نسميه اليوم القانون الدولي الذي يضبط العلاقات بين الدول، وذلك إما بسبب سوء استخدام القانون، أو بسبب استخدام قوانين مزدوجة في التعامل مع الظواهر ذاتها والكيل بمكيالين، حسب ما يفيد الطرف الأقوى، ويزيد من حجم مصالحه على حساب الأطراف الأضعف.

وبشكل عام، عندما يغدر بالقيم والمواثيق والقواعد التي يقوم عليها تآلف البشر وتفاهمهم وتواصلهم، ينفجر العنف، وتتغلب الفطرة الطبيعية على الثقافة المبتدعة.

باختصار، العنف هو الحالة الطبيعية التي نعود اليها عندما يفشل نظام الثقافة/ الأنسنة، بما تشمله من نظم فرعية معرفية، وتربوية، وعقائدية، وفنية، وأدبية، ودينية، وأخلاقية في إعادة بناء وعي الانسان وضميره وذوقه وحسه، بما يمكنه من تجاوز الحالة الطبيعية التي تخضع سلوك الأفراد لمنطق الغريزة : الأنانية، رد الفعل، السيطرة بالقوة، القتال والاقتتال من حول موضوعات استهلاكية ترد على الحاجات العضوية.

لماذا نعد المجتمعات الاوربية اليوم أكثر تقدما مقارنة مع المجتمعات المتخلفة؟ وما هي المعايير التي تدفع الناس للاعتقاد بذلك؟ هي ببساطة توفر شروط أكبر في هذه المجتمعات للسيطرة على العنف الداخلي، والدولي أيضا، وضبط استخدامه عند الفرد والمجتمع معا، وإقامة نظام من التضامن الاجتماعي يعزز ثقافة

التواصل والتراحم والتفاهم والتعاون. فهي مجتمعات تلعب الثقافة في تنظيم شؤونها، أي الاختيارات الواعية للسياسات، والتنظيم الشفاف لشؤون الجماعة ومصالح كل فرد أو فئة فيها، دورا أكبر بكثير مما تلعبه في المجتمعات المتأخرة التي يتحكم بأفرادها منطق الغريزة بصورة أوسع، وتستسهل فيها الأطراف اللجوء إلى العنف، بل تنظر إليه كوسيلة طبيعية لحل المنازعات، وجزءً لا يتجزأ من قانون الحياة الاجتماعية. ينطبق هذا على العلاقات داخل العائلة، كما ينطبق على الدولة وجميع المؤسسات العمومية. وتتعدد في إطاره أشكال العنف التي يمارسها أصحاب السلطة في الأسرة، والدولة، والمعمل، والمصنع، والمتجر، والحزب، والنقابة، والورشة، والحقل، من الضغط إلى القسر، إلى الإكراه، إلى القهر، إلى العقوبة البدنية القاسية، إلى السجن، إلى القتل والاغتيال.

عندما تترقى المجتمعات في درجة المدنية، وهذا هو شرط المدنية ومضمونها أصلا، تزيد قيمة الثقافة وأثرها في سلوك أفرادها، ومع تضاعف قوة هذا الأثر ينمو منسوب التضامن أيضا بين أفرادها وفئاتها. فيزداد حجم التكافل الاجتماعي وتضعف مشاعر الحسد والغيرة والغل والحقد والضغينة الغريزية، وتنشأ في مواجهتها ثقافة التسامح وحب الخير للغير والاحسان والكرم والتضحية ونكران الذات. وهذا ما يمكن المجتمع من معالجة قضايا الفقر والضعف، وايجاد حلول سلمية لها بصورة أسهل. وبقدر ما يزيد الانسجام داخل المجتمع نتيجة ذلك يتضاءل نزوع الأفراد والجماعات إلى استخدام العنف في علاقاتهم فيما بينهم. لذلك لا تتميز المجتمعات المتقدمة والمتحضرة بتراكم أكبر في ثرواتها المادية، ولكن برأسمالها الاجتماعي أيضا، أي بمنسوب أعلى من القيم الإنسانية الايجابية، من التسامح، والألفة، والانسجام، والثقة، والاعتراف المتبادل، والتفاؤل والأمل، وبالتالي من السعادة.

○ اذن انقاذ المجتمع من العنف يتوقف على انقاذ النزعة الانسانية في الدين والثقافات، أو تكريس النزعة الانسانية في الاجتماع البشري واحيائها.

□ بالفعل أكثر ما يتم تجاهله في مجتمعاتنا هو الإنسان. الناس يتنازعون على المنتجات، على المنازل، والسيارات، والأسفار، وأدوات الرفاهية المادية، لكن ليس هناك إلا قلة ضيئلة تفكر بمصير الانسان، بكرامته وحريته، واستقلال ضميره، ورعاية مشاعره، وتكوينه وتأهيله. السعادة أصبحت مرادفا للملكية، بقدر ما يملك الفرد من أعراض وأشياء يكون سعيدا في نظره ونظر المجموع. هذه ثقافة بدائية لا يمكن أن تقود سوى إلى التنافس الأعمى والتنازع والغش والسرقة والاحتيال والاقتتال. وكل من يفكر في شروط حياة مجتمعاتنا العربية يعيش على أعصابه ويدرك نتائج هذه الثقافة ودورها في وحشنة مجتمعاتنا ودفعها نحو البربرية.

ما نحتاجه في مجتمعاتنا هو التخلص من الاستلاب للبضاعة، لموضوعات الاستهلاك، للسلطة والقوة المادية، والعود إلى الانسان، والتركيز عليه والاهتمام بمصيره، أي العناية بترسيخ ذاته وذاتيته. وهذا ما يستدعي التركيز على تجديد الثقافة الانسانية، اكتشاف معنى الانسان أو ما يجعل منه إنسانا اليوم، في عصرنا، وشروط تحقيق إنسانيته، معرفة معنى الفرد والفردية المسؤولة، ومتطلبات وجودها، تأهيل الضمير، أي السلوك حسب مبادىء، لا اندفاعا وراء حاجات وغرائز. ويستدعي مساعدة الأفراد والشعوب على الارتفاع في نظرهم وسلوكهم إلى مستوى الحياة القانونية والاخلاقية السامية. وهو ما يتطلب إعادة بناء النظام الاجتماعي، وإصلاح آلية عمل النظام الدولي الذي يضم المجتمعات جميعا على قاعدة تعزيز التضامن الداخلي والعالمي، بين أبناء المجتمع الواحد وبين شعوب العالم ككل.

لا شك عندي في أن مجتمعاتنا فقدت نواة ثقافتها الانسانية، وأصبحت مجتمعات متوحشة، أي مستسلمة للعنف وقابلة به كقاعدة للتعامل. وأكثر فأكثر يتضاءل وزن الثقافة والدين والقانون والأخلاق في توجيه سلوك الأفراد، وفي صوغ مصالحهم والتعبير عنها. وهذا هو الذي يفسر انتشار العنف، ويجعل من القوة المعيار الرئيسي واحيانا الوحيد لحسم الخلافات وتأسيس التراتبية الاجتماعية والسياسية. وهذا ما يحكم نظمنا السياسية التي تنتمي جميعا لصنف النظم التسلطية والقهرية،

والتي كثيرا ما تسن فيها الدساتير وتعدل القوانين حسب مشيئة الحاكم القوي، ولخدمة مصالحه ومصالح الفئات القليلة المرتبطة به.

على المستوى العالمي ايضا هناك تدهور خطير في شروط التعامل وعودة إلى سياسة العنف والقوة. فبعد فترة طويلة من النقاش والنضال من أجل اعادة بناء النظام الدولي على اسس عادلة، تتمثل في توزيع أفضل للموارد الدولية، توزيع أفضل للسلطة الاعلامية، تحديد أفضل لأسعار المواد الأولية - هذه كانت معركة الخمسينات والستينات - بعد هذا الامل الكبير باعادة اصلاح النظام العالمي، من أجل ادخال عناصر عدالة ومساواة أكبر بين الشعوب، وتحسين شروط الحياة لدى المجتمعات الفقيرة، التي كانت مستعمرة لفترة طويلة، عدنا الآن الى مناخ لا يختلف كثيرا عن المناخ الاستعماري الذي شهدناه في أواخر القرن التاسع عشر، بمعنى ان من يملك القوة من الدول الكبرى يعتقد ان له الحق في ان يفرض ارادته، وان يتقاسم الموارد الموجودة على الارض، حتى في مواجهة حلفاء سابقين. لم يفعل الأمريكيون غير ذلك في الشرق الأوسط. حاولوا ان ينتزعوا لأنفسهم السيطرة على موارد الطاقة في وجه الاوروبيين، واليابانيين، والصينيين استعدادا لمعارك كبرى قادمة في إطار الحرب الاقتصادية. وبدل أن يتطور نظام العلاقات الدولية في اتجاه فرض قانون دولي اكثر عدالة، سرنا في اتجاه خرق القانون وتقويضه. وتشكل الحروب التي شهدها العراق منذ سنة ١٩٩١ مرورا بـ ٢٠٠٣، الى اليوم، تعبيرا واضحا عن المسيرة التي قوضت فيها فكرة القانون الدولي. الامريكان خاضوا حربا لوحدهم، ابتداءً خاضوا حربا بتكتل غربي الى ١٩٩١، ثم خاضوا حربا لوحدهم، حتى بدون النظر لمعارضة الامم المتحدة، واعتراض حلفائهم في حلف الأطلسي. وهذا دليل على انه لم يعد هناك فعلا قانون دولي. وهو السبب العميق باعتقادي في تفجر العنف الدولي انطلاقا من مناطقنا.

ليس العنف اسلاميا وليس عربيا. منذ عشرين أو ثلاثين عاما كان العنف الارهابي، أو ما يسمى كذلك، مركزا في امريكا اللاتينية، وفي أفريقيا وآسيا. وكانت

المنظمات الارهابية مقتصرة تقريبا في وجودها على أوروبا أواليابان. وبالمقابل لم يكن هناك ارهاب اسلامي. السؤال اليوم لماذا يخرج الارهاب في معظمه من بلداننا؟ ولماذا تخرج أكثر المنظمات التي تمارس الارهاب من منطقتنا؟ ليس بسبب الاسلام الذي لم يتغير موقعه في المنطقة منذ أكثر من أربعة عشر قرنا، وإنما لأن منطقتنا شهدت في العقود الثلاث الأخيرة أكثر من اي منطقة اخرى في العالم انهيارا خطيرا في الثقة، وتفجرا للنظم الاخلاقية والقانونية الفاعلة على المستوى الوطني، وعلى المستوى العالمي معا، بسبب عوامل محلية ودولية متضافرة هي التي ينبغي التركيز على تحليلها.

○ يقال: ان كل ارهابي مسلم أو كل مسلم هو ارهابي، فالعمليات التي تجري في العالم الآن، مع الأسف الشديد من ورائها مسلمون، خصوصا العمليات ذات الطابع الفاشي العدواني، تقتل ابرياء، تمارس عملية تدمير وقتل وحشي، اين تكمن الأزمة؟

□ العنف المتفجر هو نتيجة طبيعية لانهيار نظم المدنية الثقافية والقانونية والسياسية، الذي يشكل أحد نتائج الأزمة التاريخية الشاملة التي تعيشها المجتمعات العربية. وأقول العربية وليس الاسلامية لأنها متركزة بالفعل في منطقتنا، وفي المشرق العربي خاصة، قلب الأزمة. فالعنف يقل كثيرا في المناطق الاسلامية المستقرة أو شبه المستقرة. وهو ضعيف بين المسلمين الأتراك والأسيويين. لكن في المشرق والشرق الأوسط، يشكل العنف اليوم السمة البارزة في الحياة المدنية والسياسية للشعوب.

أصل هذه الأزمة ليس الدين، ولو أنها اكتملت بتفجير أزمة دينية. إنه نتيجة ما شهدته ولا تزال تشهده البلدان والشعوب منذ خمسين سنة، من اضطهاد وظلم وترويع، وما يتولد عن ذلك من احتقان وتوتر ونزاع، في ظل نظام عالمي أفرغ حركة التحرر من الاستعمار من مضمونها، دفاعا عن مصالح الدول العظمى النفطية والاستراتيجية، وكذلك على أيدي نخب محلية فقدت مقومات الشرعية، ولم يعد

لها أمل في الحفاظ على السلطة والثروة إلا بالتحالف مع القوى الأجنبية الاستعمارية. وتحت سلطة هذا التحالف عرفت الشعوب في الخمسين سنة الاخيرة ممارسة للعنف على الأفراد والمجتمعات : العنف الرمزي، والعنف الديني، والعنف السياسي، والعنف المادي، من قتل، واغتيال واختطاف، وسجن، وحروب طاحنة ومستمرة، للدفاع عن الاستيطان الاستعماري وانتزاع الأرض ومصادرة الملكية الخاصة، كما لم يحصل في أي منطقة أخرى من العالم. فانهارت تحت وطأته النظم المدنية والثقافية التي تكونت خلال قرن على الاقل من التحديث الفكري والسياسي والاجتماعي. وتم اختطاف الدولة وتحويلها من أداة لاعادة بناء المجتمعات على اسس وطنية، كما كنا ننتظر منها، يعني على اسس المساواة والحرية، الى اداة لسلب الأفراد ارادتهم، وانتهاك حقوقهم، وتكبيلهم واخضاعهم من أجل الانصياع الى ارادة الحاكم الواحد والمطلق.

هذه أزمة حقيقية حصلت في اجتماعنا السياسي والمدني في العالم العربي، وتفسر وجود الأرضية أو التربة الصالحة لتنامي العنف، والعنف المضاد.

منذ أربع سنوات كتبت مقالا، قلت فيه: ان الارهاب هو ملخص حياة الشرق الأوسط الراهن. والقصد أن الارهاب لا يقتصر على ما تقوم به بعض الحركات الاسلامية في الخارج. فمن يتعرض حقيقة للارهاب اليومي هي شعوب الشرق الأوسط، سواء من قبل حكامها ونظمها السياسية، التي هي نظم قهرية، او من قبل قوى السيطرة الاسرائيلية والدولية. فما تقوم به إسرائيل هو إرهاب ليس للشعب الفلسطيني فقط ولكن لشعوب المنطقة بأكملها. وما تقوم به الأنظمة الاستبدادية والقمعية، هو إرهاب منظم لهذه الشعوب نفسها، وما تمارسه بعض الدول الغربية وقطاعات من الرأي العام المعادي للاسلام من استفزازات وتحرشات بالمسلمين وإهانة لهم هو إرهاب أيضا وعنف.

ولا يمكن ان نفهم كيف تحول العنف الذي انفجر في البلاد العربية منذ السبعينات، وكان محصورا فيها وموجها نحو الداخل الى عنف موجه نحو الخارج

من دون ان نرى الرابط، من دون ان نشدد على هذا الرابط الذي حصل في التاريخ والواقع، بين العنف الذي استخدمته النظم المطلقة الاستبدادية، والعنف الاسرائيلي الذي مورس على هذه الشعوب، والعنف الدولي الذي دعم هذه الأنظمة وكان وراء تكريسها.

فقد كانت معظم الحركات الاسلامية تنزع الى تغيير النظم وليس الى ضرب أهداف خارجية. ولكنها بدأت تتوجه نحو الخارج بقدر ما اكتشفت بالعمق، وبالممارسة العملية، ان هذه النظم المستبدة والمطلقة، الفتاكة والقاهرة، لها جذورها وحمايتها ومظلتها الحقيقية في الخارج، وفي الولايات المتحدة بالدرجة الاولى، التي تشكل الحاضنة لجميع هذه النظم الاستبدادية، التي ترى فيها كلاب حراسة لها في منطقة استراتيجية، تسعى إلى الاحتفاظ بها ضمن دائرة النفوذ الغربي وسيطرته.

فبقدر ما اختارت هذه الدول هذه السياسة، أصبحت طرفا في الصراع الداخلي ايضا، وأصبحت مصالحها مستهدفة بالتساوي مع مصالح القوى العربية الرسمية.

○ الا تعتقد ان هذا الكلام ينطوي على شيء من اختزال العنف واحالته الى عوامل خارجية، أو هو احد اشكال التبرير لسلوك الجماعات التكفيرية التي تمارس الارهاب، بالرغم من ان هناك مجموعة من الاسباب الاخرى التي تنتج العنف وتمده باسباب الحياة، ومنها اسباب ترتبط بالموروث، واسباب تتمثل بالوضع الاقتصادي، واسباب تتعلق بالأزمات التي تعيشها بلداننا، ومنها اسباب تتصل بما يتغذى به المخيال الاسلامي، فضلا عن انه ليست الشعوب او المجتمعات الاسلامية هي الوحيدة التي تتعرض الى قمع من حكوماتها وانظمتها، فهناك مجتمعات في افريقيا وامريكا الجنوبية وامريكا اللاتينية وآسيا ايضا كانت مستعمرة، وتعرضت للقهر والاضطهاد والتدمير واستنزاف مواردها، مضافا الى انها محكومة بانظمة شمولية قمعية، وهذه الانظمة هي بشكل او بآخر على صلة وثيقة بالولايات المتحدة، وببعض الدول الاوروبية الكبرى،

وبالتالي لم تنفجر فيها مثل هذه الازمات، التي تصدر العنف الى الخارج، وتتحول الى واحدة من الظواهر الاسلامية المرعبة في هذا الوقت.

الا تعتقد ان الموقف التعبوي المبتني على رفض كل ماهو غربي، ومناهضة المعرفة الجديدة، والثقافة الغربية، والحقوق والحريات والقيم والنظم الحديثة، جذوره راسخة في العقلية السلفية، وهو يفضي الى تكفير الآخر وشن الحرب عليه؟

□ التراث الذي تتحدث عنه كان موجودا منذ اربعين سنة، ومنذ خمسين سنة، وموجود منذ قرن، والتراث لم ينشأ في الثلاثين سنة الاخيرة. تراث السلفية لم يتبلور في هذه الفترة. نفس هؤلاء العرب المسلمون الذين ناضلوا منذ القرن التاسع عشر من أجل تأكيد الاستقلال والوطنية، وأشعلوا ثورات من أجل الدستور في كل المناطق، وقاتلوا تحت شعارات حديثة، من أجل التحرر والاستقلال، مثل كل شعوب العالم الثالث، يناضلون ويقاتلون ويشعلون حرب العداء للغرب، كما لم يحدث مسبقا. وقبل عقود قليلة لم تكن هناك ايديولوجيا اخرى مسيطرة على المنطقة سوى ايديولوجيا التحرر الوطني، وبناء دولة قومية واشتراكية أو ديمقراطية. كيف تحول هؤلاء أنفسهم اليوم، وما الذي يفسر تغير مزاجهم الفكري والسياسي، وتحولهم عن معركة التحرر والتحديث إلى معركة التأكيد على الهوية والتشبث بالخصوصية، والخوف من كل ما هو بدعة أو صرعة أجنبية؟ كيف انتقلنا من فتنة الحداثة التي سيطرت على شعوبنا لأكثر من قرن ونصف، إلى فتنة التراث والخصوصية والأصالة، أي إلى مناخ أصبحنا نرفض فيه كل النظم و المؤسسات والقيم الحديثة، باعتبارها اجنبية معادية، ينبغي التخلص منها؟

يمكن الاجابة بسرد عدة نقاط:

النقطة الاولى: هذا لايفسره التراث، التراث كان موجودا من قبل، هذا يفسره الظرف التاريخي الذي وجدنا فيه، والذي دفع البعض الى اعادة تأويل التراث بطريقة

مختلفة عن السابق، تبيح استخدام العنف، إن لم تجعل من عبادته رديفا للايمان بالتساهل في تفسير معنى الجهاد. وهذا يعني أن العنف لا يوجد في التراث، حتى لو انطوى هذا التراث المكتوب والمسموع، الذهني والعملي التاريخي، على تبجيل العنف. العنف موجود عند الاشخاص الذين استعادوا التراث من زاوية ما فيه من عنف، أو أعادوا تأويله لينسجم معه. لماذا أعاد بعض الاشخاص أو بعض الفرق، أو بعض قطاعات الرأي في العالم الاسلامي النظر في تراثهم، لينتزعوا منه كل مايؤكد على العنف؟ هذا لايفسره التراث، تفسره حياة الناس، يفسره الحاضر والتحديات التي يواجهها الناس في الحاضر. أنا اعتقد انه لايمكن ان نفهم العنف أبدا اذا اعتبرناه ترجمة طبيعية لما هو موجود من قيم وأفكار في تراثنا تدعو للعداء أو الشدة مع الآخر، أو تعبيرا تلقائيا عنها. وهذا مايسعى إلى تأكيده القسم الأعظم من المحللين الغربيين، بقصد التغطية على المفجرات التاريخية، أي الراهنة للعنف، بإلحاقه بعوامل ثقافية ودينية وتاريخية بعيدة وعمومية. ثم إنه لا يوجد دين، لا الاسلام ولا المسيحية ولا غيرهما، يخلو من العنف المادي والرمزي، ولا يشتمل على عناصر المواجهة والكفاح والتحدي، كشرط لبناء روح المقاومة وإرادة الكفاح عند أعضائه، لتأكيد الذات أو لمواجهة القوى المناهضة له. لكن الأديان والثقافات الكبرى التي تبيح جميعها العنف تنزع إلى التركيز بشكل أكبر على قيم الرحمة والتسامح والمودة. وهي العناصر الأقوى عادة. وهذا ما يجعل منها أديانا وليس طوائف صغيرة مغلقة. وهذا نابع من هدف الأديان الكونية ووظيفتها الرئيسيين، أعني تأليف القلوب، وجمع الناس وحثهم على تجاوز تناقضاتهم وخلافاتهم وتوحيد كلمتهم. ولا يشذ الاسلام عن ذلك، فهو دين مفتوح على العالمية، وليس دينا قوميا، بمعنى العصبية القومية. هذا هو وضع الثقافة الحديثة أيضا التي تنظر للحرب وتبني استراتيجياتها الأكثر عقلنة ومضاء، من دون أن يمنعها ذلك من أن تدافع عن رسالة الحرية والعدالة والمساواة بين الأفراد داخل المجتمع الواحد، بل بين البشر بصرف النظر عن أصولهم وأديانهم. يوجد الوجهان في الثقافة الحديثة تماما، كما هما موجودان في الثقافة

القديمة أيضا. السؤال الصحيح هو : ماالذي يدفع المجتمعات أو أقساما من الرأي العام، في لحظة من اللحظات، في مجتمع ما، الى ان تركز على جوانب الحرب وليس على جوانب السلم، على جوانب العنف، وليس على جوانب المودة والرحمة، على حقوق الانسان وليس على المصالح القومية الأنانية التي أنجبت عنف الاستعمار والنازية؟ هذا هو السؤال المطروح.

يرجع انفجار العنف في نظري إلى انهيار النظم الثقافية والقانونية والسياسية والأخلاقية التي تؤطر المجتمعات وتنظمها وتؤنسن الفرد. وقد حصل الانفجار نتيجة الضغوط القوية والمستمرة التي تعرضت لها. فقد أدت الحروب، والصراعات المستمرة الداخلية الأهلية والخارجية، والاخفاقات التي عرفتها الشعوب، إلى تفاقم التناقضات والتوترات داخل المجتمعات، وعمل جمود الفكر وتراجع القيادة السياسية والإدارة المدنية معا، على تراكم العجز عن مواجهة التحديات والنزاعات التي لا حل لها، والتي ضاقت النظم الثقافية والسياسية والمدنية الأخرى عن احتمالها. كانت مساهمتنا نحن أنفسنا كبيرة في هذه الحروب والصراعات والإخفاقات، أعني نخبنا ودولنا وشعوبنا من دون شك. لكن كانت مساهمة أطراف خارجية، بسياساتها العدوانية هامة وكبيرة أيضا لا يمكن تجاهلها.

وهذا ما يفسر لماذا كان تفجر العنف أقوى بكثير في المنطقة العربية، وفي البؤرة التي تقع في قلب الأزمة، أي في المشرق العربي، ولم يحصل في كل العالم الاسلامي، لم يحصل مثلا في تركيا، ولم يحصل عند المسلمين الهنود. فظروف حياة المنطقة في العقود الخمس الماضية هي التي أنتجت التربة الملائمة لنمو العنف، لانفجار العنف في الداخل، وانتشاره إلى الخارج.

النقطة الثانية: التي يدور حولها النقاش، كيف ولماذا انتقل العنف الداخلي، الذي يفسره تحلل النظم المدنية والثقافية، بما في ذلك تفكك وحدة الرؤية الدينية، الى الساحة الدولية، فأصبح عنفا موجها نحو الخارج، وليس نحو التغيير في الداخل؟ انا اقول: توجه نحو الخارج بقدر ما كان الخارج، وليس أي خارج، وإنما أوروبا

والولايات المتحدة الأمريكية أو الغرب عامة، شريكا في المسؤولية عن الخراب الداخلي للمجتمعات. فهو حتما ليس موجها للصين، و لا للهند، ولا لروسيا أو البرازيل، بالرغم من أنها جميعا دول كبرى، ولا لأفريقيا بالتاكيد. هذا يطرح سؤالا جديدا : اذا كان الاصل في هذا العنف هو كره الأجنبي، كما يريد لنا منتقدو الاسلام الاقتناع به، لماذا يتركز هذا الكره كله على القوى الغربية؟ ألا توجد هناك علاقة بين اتجاه هذا الكره، وسيطرة هذه القوى بالفعل على الشرق الأوسط، من ضمن استراتيجيتها للحفاظ على موقع السيادة في المنظومة الدولية؟ لا أحد يستطيع ان ينكر ان الشرق الأوسط خاضع لنفوذ مباشر أمريكي ـ أوروبي، وان الصينيين، والهنود، والأفارقة، والامريكيين اللاتينيين، لاناقة لهم ولاجمل في مايحصل في هذه المنطقة. اذن لايمكن ان نفهم العنف على أساس انه ناتج طبيعي وثمرة طبيعية لتراث يدعو الى العنف، ونجعل العنف صفة لهوية وماهية إسلامية. هذا مايريد بعض المحللين الغربيين ان يقنعونا به، ليهربوا من مسؤولياتهم الخاصة في انتاج هذا العنف. بالتأكيد، لم ينتجوه هم، لكن مسؤولياتهم في انتاجه كبيرة جدا، سواء أكانت مباشرة أو غير مباشرة. عن طريق توكيل الأطراف المحلية وحمايتها، وتكليفها بمهام السيطرة والقمع والقهر، وبسبب عدم احترام هذه الدول القوانين الدولية التي كانوا في أساس صياغتها وفرضها.

فلا أحد ينكر اليوم ان الاوصياء على النظام الدولي والمتحكمين في مجلس الأمن هم الامريكيون والاوروبيون. وهم أول من انتهك مباديء القانون الدولي في المنطقة، وضربوا ثقة الشعوب به، وبنجاعة العمل السياسي والسلمي لاسترجاع حقوقهم المشروعة. وقضية اسرائيل ليست قضية سهلة ابدا، ليست قضية ثانوية في فهم انتقال العنف نحو الخارج. لاينبغي ان نقلل من مغزى الحرب المستمرة والنزاع المستمر في المنطقة العربية بين العرب واسرائيل منذ اكثر من نصف قرن، وأصداء حركة الاستعمار الاستيطاني اليهودي المستمر، ومضاعفات تدمير شروط حياة الشعب الفلسطيني ومستقبله في المنطقة، على بقية الشعوب المحيطة بها، والتي هي

اليوم حاضنة العنف في المنطقة. من أين يأتي العنف؟ من مناطقنا، مناطق المشرق العربي المحيطة باسرائيل، التي كادت تضيع معنى القانون بسبب الانتهاكات الصارخة والمستمرة في الداخل، القانون الوطني، والقانون العالمي. انتهك القانون الدولي لصالح السيطرة الغربية، وفجر أمامه انتهاكا مقابلا للقانون. لان القانون الدولي والحياة القانونية بأكملها لم تعد ذات مدلول أو معنى، لم يعد هناك ما يردع بعض الأفراد أو الفئات التي فقدت الثقة بالإرادة الدولية، والأمل بخلاص من خارج دائرة العنف، عن الانخراط في العنف من دون حساب، بما في ذلك ضد النفس، اعتقادا بأنه الطريق الوحيد لانتزاع الحقوق العربية أو الاسلامية. ولذلك كان المسلمون أنفسهم هم الضحية الرئيسية للعنف، وهدف العنف المتفجر على يد الجماعات المتطرفة الارهابية.

النقطة الثالثة: لا يعني تفسير أسباب نمو الظاهرة ابدا تبريرها، ولاإضفاء الشرعية عليها. وليس الهدف من تحديد المسؤوليات توزيع التهم على هؤلاء وأولئك، ولكن فهم الظاهرة التاريخية. كما أن الإقرار بقسط من المسؤولية على السياسات الغربية، وليس الغرب كثقافة وحضارة وشعوب، لا يعني بالضرورة إعفاء الآخرين، ونحن منهم من المسؤولية. نحن مسؤولون عن العنف كمثقفين عرب ومسلمين. الفقهاء مسؤولون عن العنف، لأنهم بدل ان يساعدوا المجتمعات على ضبطه وإدانة التطرف الذي يقود إليه، غالبا ما كانوا ولا زالوا يسايرونه وأحيانا يؤيدونه علنا، وفي أهم وسائل إعلام سمعية بصرية. الحكومات العربية والنظم التسلطية والنخب السياسية والمدنية، الحاكمة والأهلية، مسؤولة هي أيضا، بسبب سياستها الفاسدة التي لا تراعي سوى مصالح أصحابها، أو تقاعسها، أو استهتارها بالقانون والحق والعدالة، عن تفجر العنف، وعن ايصال الأوضاع الى ماهي عليه. ومع ذلك لا يقلل هذا الاعتراف من مسؤولية الحكومات الغربية الكبرى، وهي صاحبة السلطة المطلقة على الصعيد الدولي، وفيما يتعلق بتوزيع الثروة وتوزيع السلطة، واحترام حق تقرير الشعوب لمصيرها. والذين أرادوا ان يجيبوا على تفجر الارهاب العربي بحرب عالمية ضد

الارهاب، يعني بارهاب العالم الاسلامي كله، سياسيا، وثقافيا، وعسكريا، هم ايضا مسؤولون بصورة مباشرة عن امتداد العنف وانتشاره في العالم، ربما أكثر من أي طرف آخر. لأن الرد على الارهاب ومقاومته لا يتحققان من خلال تعزيز الأسباب التي أدت اليه، أعني بخرق اكبر للقانون، واحتيال أكثر عليه، وتسويق التعسف والعنف، والالتفاف على القضاء، كما حصل في غوانتانامو وابي غريب وغيرهما، وكما يحصل في موضوع حرمان الفلسطينيين من استرجاع حقوقهم وتحقيق مطالبهم المشروعة. لا يكون الرد على العنف إلا بنزع فتيل العنف، أي بإزالة الاسباب التي تدفع إليه.

○ **ينبغي ان نميز بين مستويين للاسلام، المستوى الأول هو الوحي والنص، والمستوى الثاني هو التمثلات التاريخية. لاشك ان الحديث ليس عن اسلام الرسالة، اسلام النص، واسلام الوحي، وانما الحديث عن اسلام التاريخ، عن التجربة والتمثلات التاريخية والاجتماعية والسياسية للاسلام. وان هذه التجربة والتمثلات لاتخلو من الصراعات، ولاتخلو من الكثير من الالغام والمشاكل التي تراكمت على طول التاريخ. ما حصل في العصر الحديث، ان الجماعات الاصولية استطاعت ان تقرأ التراث قراءة ارهابية، وتعيد تاويل الدين بطريقة عنيفة، وتعمل على تعبئة الجمهور باتجاه مناهضة كل ماهو غربي. صحيح ان الموقف من الآخر فيه تمييز بين الآخر الامريكي، والغربي، والآخر الآسيوي، والآخر الافريقي، لكن الموقف الداخلي الذي حصل فيه شحن وتجييش هائل له اثر حاسم في تفجر العنف والانتقال به الى المجال الدولي؛ يعني لو لم يكن هنالك استعداد لما تفجرت الظاهرة بهذا الشكل. المسلمون الآسيويون وغيرهم من الاقليات والجماعات الاخرى الموجودة في البلدان الاوروبية، او امريكا اكثرهم مندمجون في هذه المجتمعات،ولايكفرون الجميع، مثلما تفعل الجماعات السلفية التكفيرية. واود ان اشير الى اني لاأتهم التراث او**

الدين كدين بانتاج العنف، لان روح الدين وجوهره هو التراحم والسلام والمحبة، ولكن تلك الجماعات تكرس قراءة عنيفة للدين، وتقرأ التراث قراءة ارهابية.

□ بالضبط، حاجة الأفراد إلى العنف هي التي ولّدت تأويلا عنيفا للاسلام، وهذا التأويل صار بمثابة الدين. لا يكمن الحل في إدانة التأويل الجديد والخاطيء للدين فحسب، ولكن بالذهاب في ما وراء الدين نفسه والتأويلات الدينية، أي بحل المشاكل السياسية والاجتماعية والقانونية والثقافية التي تدفع إلى العنف، وإلى التأويل العنيف للدين. ليس هناك تناقض ولكن تكامل بين العملين. البقاء في إطار الإدانة الفقهية أو الدينية لا يوقف العنف. لكن الحديث عن الأسباب الفعلية، القائمة في واقع حياة الناس، وشروط وجودهم المأساوية، لا ينبغي أيضا أن يغيب عنا أهمية إدانة العنف وتفكيك خطابه وتأويلاته الخاطئة. فهما ضروريان لحماية الاسلام نفسه والمسلمين من خطر الانخراط الموسع في العنف والتماهي معه، وكذلك في منع العنف من إضفاء شرعية دينية على نفسه، وتحويل الاسلام إلى ايديولوجية عنف تبرر إعادة إنتاجه. لا يمكن للعنف ان يستمر فقط إذا بقي عملا ماديا مفتقرا للشرعية. حتى يتجدد ينبغي أن يعيد إنتاج نفسه في الوعي، في الايديولوجيا، كفعل مشروع ومحبذ أو مطلوب.

لكن أعود فأقول لا ينبغي أن نفكر، كما نفعل منذ سنوات طويلة، بأن أصل العنف هو هذا التأويل الخاطيء أو أنه ثمرة الايديولوجية الاسلامية. بالعكس، الايديولوجيا هي تبرير للعنف، يكمله ويدعمه لكن لا ينتجه. لماذا اعتبر هذه الملاحظة مهمة؟ لأنه لن يجدي نقد ايديولوجيا العنف فقط لوقف العنف، اذا لم نستكمل ذلك، بتغيير الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المنتجة للعنف. والدليل ان معظم الدول العربية التي لجأت إلى سلاح التكفير وإدانة التأويلات الخاطئة للاسلام، ووظفت من أجل ذلك مشايخ ومثقفين كبار لإرشاد الناس وهدايتهم، لم تحصل على نتيجة، بالرغم من أن الحركات المتطرفة كانت لا تزال

حركات شعبية بعيدة عن العنف. عقود طويلة ونحن نسمع هؤلاء ونقرأ لهم. لم يؤثر هذا على من يتبنى العنف، لان أصل الموضوع وجوهره لا يتعلق بالدين وإنما بشيء آخر. والمتطرفون لا يستمعون إلى خطاب النقد والتصويب، لأنهم يعيشون خارج الخطاب أصلا، دينيا كان أم غير ديني، وما يحركهم أقوى من الخطاب والايمان الديني. وهو قائم خارج نطاق التأويل. هم يتأولون لانهم يريدون غطاءا لممارسة العنف، لا تطبيقا لشعائر الدين، ولا بحثا عن التقوى والورع الروحي. وانسداد الآفاق يجعلهم يشعرون أنه لا خيار آخر أمامهم سوى العنف. لقد وضعوا في مكان يحتاج الى ايديولوجيا العنف. لذلك من الخطأ أن نركز كباحثين اجتماعيين على مسألة النصيحة الدينية والتأويل الصحيح. هذه مهمة رجال الدين وواجبهم الرئيسي. لكن نحن مهمتنا الذهاب إلى ماوراء ذلك، والبحث عما لا يمكن لرجال الدين أنفسهم، ولا لمن ينصتون إليهم أن يتأولوه، أقصد الشروط المجتمعية الاقتصادية والسياسية والثقافية لظهور التأويلات والأفكار وتكوين سلوك الأفراد.

لا أعتقد مثلا انه يمكن السيطرة على العنف الفلسطيني وانهائه ان لم يعط الشعب الفلسطيني الحد الأدنى من حقوقه. هناك دولة وحكومات ونظم تنتهك حقوق الجماعات والأفراد وتستهتر بمصالحهم، تستعمر أرض بعضهم، وتحرم آخرين من حرياتهم وحقوقهم الطبيعية، وتجرح كرامتهم كل يوم، وهناك بالمقابل بشر تعاني من خرق القانون، ومن الاضطهاد والقهر الواقعين عليها يوميا. هذا هو الأصل الأول للعنف والعنف المضاد في الشرق الأوسط. ولا يمكن تجاوزه من دون إزالة عوامل إنتاجه وتحسين شروط حياة الناس وحفظ حقوقهم ومصالحهم.

لقد ذكرت في آخر مقال كتبته: اننا لانستطيع تجاوز الأزمة التي نعيشها الأ ببذل جهدين متوازيين:

الأول: عودة كثيفة للعمل التثقيفي والفكري والتربوي للشعب وللرأي العام. وهذا ما افتقرنا إليه في الفترة الماضية، لأننا سلّمنا أسلحتنا واستسلمنا مقتنعين كمثقفين ان الشعب جاهل ومستعد للالتحاق بالحركات الاسلامية المتطرفة، وليس

هناك أي قدرة على مقاومة هذا الاتجاه أو تبديله بالوسائل الفكرية والسياسية. فقبلنا بما اقترحته الأنظمة الفاسدة من الحلول الأمنية، واعتقدنا أنها أهون الشرور. والحال إن هذا النوع من الحلول هو الذي طور المشكلة وفاقمها، وحول التطرف الاسلامي السياسي إلى عنف، وأنتج حركات الارهاب السياسي، كصدى مباشر لسياسة الارهاب الرسمي التي مورست في كل مكان.

الثاني: فصل مسائل الأمن العربي عن الأمن الغربي والأطلسي، وتمييزه كأمن وطني عن سياسات التبعية والالتحاق. فمن دون تغيير العلاقة القائمة الآن بين المنطقة ككل وبين التحالف الغربي، لصالح علاقة مختلفة قائمة على الندية والاحترام، والمساواة، والاحتكام إلى القانون، أي رفض قاعدة الكيل بمكيالين، ومراعاة مصالح الشعوب، من دون ذلك لن نستطيع ان نتقدم في ايجاد مخرج من الأزمة. واذا استمر الغربيون في فرض مصالحهم بالقوة، لن نستطيع، مهما فعلنا على المستوى الثقافي، نحن كمثقفين، ان نضبط العنف المتولد عن تفاقم التناقضات والتوترات وردود الفعل اللاعقلانية والمتفجرة، الناجمة عن الظلم والخديعة والإذلال. ولو تنازل الغربيون وغيروا نمط العلاقة الوصائية وشبه الاستعمارية التي يقيمونها مع مجتمعاتنا، من دون ان نقوم نحن بالجهد الضروري ايضا لتثقيف الرأي العام، فلن نخرج من المأزق أيضا.

اذن هناك جهدان متوازيان يجب ان يتحققا: عملية تثقيف، وعودة الى العمل الثقافي والفكري والديني. يعني التجديد الديني في داخل المجتمعات العربية والرأي العام العربي. وبموازاة ذلك اقناع الحلفاء الغربيين، اقصد القوى الديمقراطية، والقوى المؤمنة بالقانون الدولي، والتضامن الانساني، بضرورة الضغط على حكوماتها لتغيير السياسة الشرق أوسطية، التي لاينكر احد في الغرب انها خلال العشرين سنة الماضية كانت سياسة عدوانية من الطراز الأول، في فلسطين، وفي العراق، وفي الصومال، وفي السودان، وفي افغانستان. وبقدر ما كانت عدوانية قائمة فقط على استخدام القوة واظهار التفوق العسكري، فجرت ينابيع العنف المقابل في منطقتنا.

لذلك اقول اننا لاينبغي ان ندخل في مناخ جلد الذات، ونقول: وحدنا المسؤولون عن مايصيبنا، لاننا لم نفسر الاسلام التفسير التسامحي الصحيح، واننا خُنا مبادئ الاسلام. لقد كان التفسير المسيطر على المسلمين في بداية القرن الماضي وخلال أكثر من نصف قرن تفسيرا تسامحيا، وعقلانيا. وهذا ماعبرت عنه حركات الاصلاح في الاسلام جميعا، بشيعته وسنته، على حد سواء. وهذا التفسير هو الذي سمح بانتشار أفكار الدستور، والمواطنة، والقانون، وتبنيها من قبل المسلمين، رجال دين ومؤمنين عاديين.

هذا لا يعني أننا لا ينبغي أن نتابع مسألة التجديد الديني، وبالأحرى إصلاح المنظومة الدينية بأكملها، وعلى رأسها السلطة الدينية وممثليها الرسميين. ولعل من أكثر التحديات المطروحة في هذا المجال، انهيار السلطة الدينية التي فقدت في المجتمعات العربية اليوم وحدتها وانسجامها، وأصبحت غير قادرة على أن تلهم المسلمين أو أن تزودهم برؤية متسقة وموحدة للإسلام. وهذا جزء من التدمير الذي أصاب النظم المدنية والثقافية الحاملة للاجتماع العربي كما ذكرت. فليس من المؤكد أن شيخ الأزهر يحظى اليوم بالصدقية نفسها التي كان يتمتع بها من سبقه في النصف الأول من القرن العشرين. ولا ندري من هو الموجه الفعلي للمسلمين اليوم في مجال دينهم، وإلى من يتجهون لتكوين وعيهم الديني وضبط مواقفهم واختياراتهم. وبدل التجديد يعيش المسلمون، بسبب تفكك السلطة الدينية وانهيارها، حالة من الفوضى الروحية والانقسام في الرأي الديني لا يختلف كثيرا عن الفوضى والانقسام الذين يعيشونهما في المجالات الأخرى، ويحرمانهم من الحد الأدنى من التفاهم والتعاون، ووحدة الموقف والاتجاه. وتخدم هذه الفوضى بالدرجة الأولى تيارات الاسلام السياسي والحركي الذي لا يهمه الدين بقدر ما تهمه السلطة. ولا شك أن استخدام السلطات السياسية لرجال الدين أو للعديد منهم، كأدوات لتعزيز سلطات لا شعبية، وإضفاء الشرعية على سياساتها، لا يساعد على تكوين مثل هذه المرجعية الدينية. وهكذا أصبح الدين سببا في تنامي الخلاف، بدل أن يشكل أساسا

للوحدة والاتحاد والتجانس والانسجام.

وما ينطبق على الدين ينطبق على الثقافة العربية بأكملها. بل لا ندري في ما إذا كان من المشروع الحديث عن وجود ثقافة واحدة وفاعلة بالفعل. هناك بالتأكيد تراث عربي عظيم نعيش عليه، لكن الثقافة بما تعنيه من طرح للأسئلة المصيرية، وسعي للتفكير فيها، وبلورة إجابات لها، لا تعيش من دون حرية. بينما يشكل قتل الحرية وتحريم الناس من التفكير الحر والاختيار، في ميدان الدين والدولة والمجتمع معا، السمة الرئيسية للحياة العربية الراهنة. ويشارك في التآمر على الحرية النخب الرسمية التي تريد أن تؤبد حكمها بحرمان الشعوب من أي مقدرة على المشاركة السياسية، ومعظم النخب الأهلية التي ترى في حرية الفرد واستقلاله تهديدا لنظم سيطرتها التقليدية.

باختصار، إن التدمير المنهجي لنظم الحياة المدنية الدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية في البلدان العربية، هو الذي يفسر الفوضى الفكرية والسياسية والاقتصادية التي نعيشها، وضياع الفرد العربي وإحباطه ونزوعه إلى العنف الموجه إلى نفسه وإلى الغير معا.

○ هل يقتصر العنف على استخدام القوة، أو انه يتجاوز ذلك الى هتك الكرامة، والتشهير، والاهانات. كما يمكن ان يكون العنف الرمزي له آثار قاسية، سواء كان مصدر العنف الغرب، أو السلطات داخل مجتمعاتنا؟

□ معك حق مئة بالمئة. لا يقتصر العنف على استخدام القوة. فهناك أشكال لا تقل حدة وحطا للكرامة الإنسانية، ربما كانت العنصرية، بما تتضمنه من معاملة تمييزية وتحقير للشعوب والجماعات، أحد أهم أشكاله السياسية والفكرية. ولا شك أن الشعوب العربية تتعرض إلى معاملة عنصرية، عبر التصريحات والمطبوعات والافلام التي تصدر، هنا وهناك، لاظهار العرب أو المسلمين بمظهر شرير، وسيء، ولاأخلاقي. هناك حرب ثقافية يشنها قطاع يميني متطرف من الرأي العام الغربي

على المسلمين، تحت شعار الحرب على الارهاب أو كبح جماح النزوعات الهيمنية الاسلامية. وهو ما يدفع إلى تعميق شعور المسلمين بأنهم مستهدفون، وموضوع اضطهاد وقهر. وتساهم هذه المواقف العنصرية بدورها في تغذية قوى التطرف داخل البلدان العربية، وتضفي شرعية أكبر على قوى الارهاب، وتعزز لديها روح المواجهة والعداء بدل إضعافها.

تتعرض مجتمعاتنا اليوم لكل أشكال العنف، المادي واللامادي، الديني والثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والوطني، الداخلي والخارجي. وتشهد أكثر من أي مجتمعات أخرى ظواهر الحرب والقتل والاغتيال السياسي والفكري، وقمع الرأي الآخر، وتقييد الحريات الفردية والجماعية، ومحو الشخصية، وردع الأفراد للحصول على إذعانهم وخضوعهم الأعمى لصاحب السلطة والمال. ينتشر العنف فيها في المنزل بين أعضاء الأسرة، وفي الشارع حيث تندلع الصدامات والمنازعات لأدنى شعور بالإساءة، وفي المكاتب والمصانع والمتاجر والدوائر الحكومية، ويجسده أفضل تجسيد التضخم السرطاني لأجهزة الأمن والمخابرات، وتعدد السجون والمعتقلات، وتنامي ظاهرة الميليشيات الطائفية والإثنية، وتوطن النزاعات الأهلية في أكثر من مكان

○ في مجتمعاتنا التي تتوطن فيها الأنظمة الشمولية، تتفشى السجون والقبية التعذيب، ويزجها الدكتاتور باستمرار في حروب، مثلما حصل في العراق، عادة ما تسود لغة عنيفة، يعني اللغة تضج بمفردات خشنة فظة، احيانا الالفاظ والمقولات المستخدمة في وصف الأشياء الجميلة يعبر عنها تعبيرات قاسية، كما نلاحظ في العراق، يعبر الناس عن الفتاة الجميلة بانها: رهيبة، تقتل، كارثة... وحتى الايقاع الصوتي نبرته حادة.

الا توجد علاقة جدلية بين عنف اللغة والعنف البشري بشكل عام؟

□ نعم بالتأكيد. سأروي لك حادثة حصلت لي في إحدى البلدان العربية. كان

الناس يتزاحمون في إحدى الدوائر الرسمية للحصول على وثيقة عادية، كشهادة ميلاد أو بطاقة شخصية. يدوس الكبير على رجل الصغير من دون أن ينتبه حتى إلى ما يفعله. وكان الموظف ينادي على الحضور بالاسماء ليعطيهم وثيقتهم. وعندما يتأخر بعضهم قليلا بسبب عجزه عن اختراق الازدحام والتقدم لاستلام الوثيقة، سرعان ما تتغير لغة الموظف فيصرخ فيه: أين أنت يا حمار أو يا حيوان، ثم يرمي بها من فوق رؤوس المتحلقين حوله. هذا مثال لمجتمع فقد كل أشكال التربية، وانهارت فيه أبسط القيم الانسانية وأعظمها معا، أعني الاحترام. لقد اصبح العنف اسلوب التعامل الرئيسي بين الافراد، الذين يسعى كل منهم إلى تخويف الآخر وتهديده بالعنف. أصبحت لغتنا نفسها تنتج العنف وتضج بالعنف.

○ حتى لغة الجسد ايضا لاتخلو من عنف، العيون جائعة، شرهة، النظرات حادة، عدوانية، حركات الايدي وتعبيرات الوجه قاسية، كانما عملية افتراس، تسود الروح الذئبية.

□ تكاد القاعدة أن تكون اليوم في مجتمعاتنا كما ذكرت قاعدة الغابة. وقاعدة الغابة هي الافتراس: القوي يفترس الضعيف، يفترسه بالكلام، بالسرقة، بإخضاعه وتحويله إلى أداة في خدمته، بتشويه سمعته. فعندما يفقد المجتمع اتساق الثقافة التي تؤنسنه، يتحول الى حشد من الحيوانات المفترسة. تزول الروابط والقيم المشتركة ولغة التفاهم بين الناس، ويحل محلها لغة التنافس والخصومة والنزاع والحرب. يبدو لي أننا فقدنا فعلا الثقافة المدنية. الثقافة ليست انتاج قصص وروايات وشعر وموسيقى. الثقافة هي خلق الانسان من الداخل، الانسان الذي يحترم نفسه والآخر، لديه قيم، ومبادىء، ورؤية، ومشروع حياة. وهذا ما يمكنه من التواصل مع الآخر، والتفاعل معه، أي من بناء علاقة متوازنة وايجابية قائمة على الأخذ والعطاء، وبناء المشاريع المشتركة، أو المشاركة في الإنتاج والإبداع. هذه هي الثقافة، وأخشى أن نكون فقدناها مع الأسف او في طريقنا لفقدانها.

○ ثورة المعلومات، وانتشار الفضائيات وحضورها في كل بيت، وتخصيص الناس في مجتمعاتنا ساعات طويلة لمتابعة هذه الفضائيات، وماتعرضه من مشاهد، لها دور في تحول العنف الى ظاهرة شاملة عامة. أي ان تحول العالم الى عالم افتراضي، واختزال الصورة للواقع في الفضائيات، وتقلص المكان واندماج الزمان، كل ذلك عمل على تعميق نزعة العنف وتعقيدها .

□ تعمل ظاهرة عولمة الإعلام في اتجاهين. الاول خلع المجتمعات والجماعات عن مرجعياتها القديمة الثابتة، وتعريضها للعوم في الفراغ. وهو ما يقود إلى المزيد من القلق والتخبط والضياع. والثاني فصل البشر عن واقعهم المادي، وتحويلهم هم أنفسهم إلى واقع افتراضي، بقدر تعلقهم بالعالم الافتراضي، وتكريس معظم وقتهم له. ونستطيع أن نقول أن العالم الافتراضي هو الذي يحكم العالم المادي اليوم. حتى المرتب الذي نتقاضاه لم نعد نلمسه. لقد أصبح راتبا افتراضيا، نشاهده على شكل أرقام في الحاسوب. ثورة المعلوماتية تغير من شروط وجود الفرد، وتسمح له أن يعيش في عزلة كاملة، من دون أن يشعر بالعزلة. فهو يعيش وحده أمام الشاشة الصغيرة والكبيرة، ولا يدرك أنه كي ما يعيش على الفرد أن يبنى جسور تواصل مع الآخرين، ويجتهد لفهمهم والتعامل معهم. الفرد يعيش في شقاء وفي حلم في الوقت نفسه. فهو داخل المجتمع الذي يشاهده عبر الشاشة، وبعيدا عنه. وسائل الاتصال الجديدة، التلفزيون، الاعلام...الخ، تسمح للفرد ان ينطوي على نفسه، ويعيش عالمه الخاص.

○ انها تقوض النسيج الاجتماعي

□ هي تساهم في تكوين نسيج اجتماعي مختلف مركز حول الوحدة والفرد والاستقلالية. وبهذا المعنى فهي تقوض النسيج الاجتماعي القديم. لكن بالتأكيد في مجتمعات لم تنجح في استيعاب الحداثة، ولم تحقق تراكما أوليا هاما في ميدان العلاقات الاجتماعية الحديثة وقيمها، لا يقود تقويض النسيج القديم إلى ولادة

مجتمع معلوماتي جديد، وإنما نحو الفراغ والفوضى. منتجات ثورة المعلوماتية والإعلام تتحول هنا إلى أدوات استلاب مضاعف، بدل أن تعزز استقلال الفرد، وقدرته على التواصل عبر الزمان والمكان مع أمثاله.

○ العمليات الانتحارية لها تاريخ طويل، لكن في المرحلة الراهنة تفشت بشكل واسع، وتحولت الى ظاهرة، خصوصا في العراق، حتى الآن سجلت مئات العمليات الانتحارية، وهي ظاهرة مدهشة، ماهي الميكانزمات التي تجعل العنف يرتد الى الذات، ويتحول الانتحار الى كارثة، تبيد الناس، وتدمر المؤسسات الحيوية، وتحطم البنى التحتية؟

□ الاحباط العميق الذي أوصلت النظم السياسية الاجتماعية الفرد العربي إليه، بحيث فقد أي شعور بالجدوى والقيمة، يجعل الموت في نظر قسم من الشبيبة أرحم من الحياة. على الأقل، الموت بهذه الطريقة يزيد من تقدير الانسان لنفسه، يشعره بأنه أعطى لحياته العبثية معنى وقيمة، عمل شيئا في حياته، ضحى بحياته مقابل شيء يؤمن به. الانتحار يساوي هنا السعي إلى الارتقاء بالنفس إلى مستوى حياة المباديء الأخلاقية في مواجهة عالم المصالح والمنافع المادية والأنانية السائد. الشعور العميق بالعبث والخواء، وانعدام الافق والأمل، كل ذلك يدفع الانسان الى ان يجعل من الموت مصدر قيمة ومبررا للحياة.

لا يعيش الأفراد فعلهم هذا كفعل انتحار، ولكن كتعبير عن الفداء والتضحية بالذات، في خدمة قضية، بصرف النظر عما إذا كانت صائبة بالنسبة لنا أم لا. وهؤلاء عادة لا يبحثون عن مصالح، وليسوا انتهازيين، وانما غارقون كليا في المشروع الذي انخرطوا فيه. هم يعيشون حالة مافوق طبيعية، ينفصلون عبرها كليا عن الواقع. يعتقدون انهم ينجزون عملا بطوليا.

○ مايجري لدينا في العراق مثلا، شاب يفجر نفسه وسط مصلين في مسجد، وهذه الظاهرة موجودة في مناطق شيعية ومناطق سنية، اويقتحم انتحاري

موكبا لمراسم دينية. عندما يهاجم شاب محتلا، يمكن تعقل الكلام الذي تفضلت به، لكن عندما يهاجم هذا الشاب ابناء جلدته المصلين فهل دوافعه دينية وبطولية، وهل تعتبر ذلك تضحية وفداء؟

□ أنت تتحدث هنا عن ظاهرة أخرى تنتسب إلى روح العصبية القبلية والطائفية، ليس لها علاقة بالدين من حيث هو ايمان، وإنما هي تقوم على تحويل الايمان والانتماء الديني إلى عصبية قبلية، يصبح الفرد فيها أداة في يد المجموع، ويفقد أي استقلال فكري أو إرادة ذاتية. ولنا نحن العرب تراث كبير في القبلية والعصبية التي تقضي على روح الفردية. لا يعيش الفرد بنفسه، ولا يشعر بقيمة في ذاته، وهو مستعد بالفعل للتضحية بنفسه في خدمة القبيلة التي يشكل الانتماء إليها والولاء لها كل عالمه الروحي والفكري. ومعظم العمليات الانتحارية التي تتحدث عنها مرتبطة بهذه الآلية. وهي في اعتقادي ثمرة ترتيب أجهزة أمنية متنازعة، تستخدم روح العصبية واستعداد الأفراد للتضحية بأنفسهم في سبيل مجد قبيلتهم أوطائفتهم أو الانتقام لها، أكثر من أن تكون ثمرة تصميم فردي أو حتى طائفي محض.

○ هذا الشاب تعرض الى عمليتي تخدير وتنويم للعقل وغسيل للمخ، وجرى اعداده بملء دماغه بمفاهيم وافكار ومعتقدات تكفيرية، حتى يمكن ان يكون مستعدا للاعتقاد بان قتل مصلين مثلا هي قضية مقدسة؟

□ لايوجد أحد ينفذ عملية انتحارية من دون ان يمر بعملية غسل دماغ، مباشر أو غير مباشر. ولا يفترض ذلك بالضرورة ان يأتي احد فيغسل دماغه. هو نفسه يغسل دماغه لوحده احيانا. بدون تنويم العقل، لا يمكن الاقدام على التضحية. وكل انتحار هو تضحية بالنفس. ويعتقد المؤرخون أن فرقة الاسماعيلية كانت تستخدم الحشيش لإعداد انتحارييها، ومنه جاء اسم الحشاشين للاشارة إلى بعض فرقهم. لكن لتنويم العقل وسائل عديدة أخرى، والايمان العميق بمباديء سامية يمكن أن يكون أحدها.

والواقع كل ايمان يفترض تنويما ما للعقل، ذلك أن شرط الايمان هو التسليم، وعدم تشغيل الحس النقدي. اذا بدأ المؤمن بتشغيل حسه النقدي بموضوعات الاعتقاد معناه بدأ يشك.

○ عقل الايمان عقل استسلامي

□ عقل تسليم وخضوع لإرادة إلهية عليا، وعدم التفكير في ما تطلبه أو تهدي إليه. في الاسلام الامور واضحة. اسم الاسلام يعني التسليم لله ولرسوله. الايمان هو التسليم، عندما تناقش قضايا الايمان بحجج عقلية تخرج المسألة عن منطق التسليم، وتدخل في حدود الشك. لذلك كان المسلمون في عصور الانحطاط يخافون جدا من الجدل في الدين. فهو ينطوي على مخاطر الكفر والزندقة.

هذه سمة الايمان، بما في ذلك الايمان في العصر الحديث، وبالمباديء غير الدينية. فالذين آمنوا بالشيوعية مثلا نوّموا العقل، واصبحوا يتصرفون كمؤمنين يقاتلون ويُقتلون في سبيل القضية. وقتل منهم الكثير. في بلداننا قدمت الحركات الشيوعية في الماضي ضحايا كثر، في سبيل مبدأ، تعتقد الانسانية كلها اليوم، أو جزء كبير منها، أنه كان خاطئا. فلا شيء يمنع الانسان من ان يضحي من أجل قضايا خاطئة، بل شريرة. ولذلك لا تبرر التضحية بالضرورة القضية التي تفديها، وتضحية الإنسان بنفسه لا يعني أن قضيته أخلاقية وسليمة وعادلة. نعم، عندما يموت إنسان من أجل الحرية، من أجل الدفاع عن وطنه، عن قيم ومبادىء انسانية يؤمن بها، تكون لتضحيته في نظرنا قيمة ايجابية، لأنها تبدو لنا قضية أخلاقية ومشروعة. لكن عندما يموت من أجل قتل اناس آخرين، فقط لانهم مختلفون في الدين، أو في المذهب، أو في العقيدة، فهو يضحي من أجل قضية فاسدة، وتضحيته لا تجعل منها قضية عادلة.

○ ذكرت ان العنف ظاهرة طبيعية، والسبب الاساسي للعنف يعود الى انه كلما غابت النزعة الانسانية تفشى العنف، وكلما تعززت النزعة الانسانية

تراجع العنف. بتقديرك ماهي السبل التي يمكن ان يسلكها مجتمعنا من أجل ان يحتوي ظاهرة العنف التي بدات تجتاح كل شيء في حياتنا. الاحتلال والتحدي الخارجي لهما دور كبير في تغذية هذه الظاهرة، كما ان ايجاد ديناميكية مستمرة لاعادة انتاج العنف في خطابنا وتفكيرنا وثقافتنا يعمل باستمرار على تكريس نزعات الكراهية والعنف ونفي الآخر، لكن كيف يمكننا ايجاد ثقافة اخرى موازية لهذه الثقافة، ثقافة لقبول الآخر واحترام للغير؟

□ ليس هناك طريق سهل ومعبد للخروج من الازمة التي نحن فيها. نحن كمثقفين ميداننا الرئيسي هو العمل الثقافي والفكري، أي اعادة بناء الثقافة العربية، كثقافة إنسانية. وعندما اتحدث عن الثقافة اتحدث ايضا عن الدين، اعادة بناء الفكر الديني، على الاسس ذاتها. لاشك ان النقص الرئيسي في فكرنا الديني، لا يزال يكمن في ميدان تطوير النزعة الانسانية. لقد بذل مفكرو الاصلاح جهدا كبيرا في تحديث الفكر الاسلامي، لكنهم ظلوا بعيدين عن روح النزعة الإنسانية. فقد أدخلوا فكرة العقل، وتكييف التأويل مع العقل، لكن لم يدخلوا فكرة الانسان ومركزية الانسان. هذا على مستوى الدين.

○ **ما الذي تقصده من انهم ادخلوا فكرة العقل ولم يدخلوا فكرة الانسان، هل تقصد انتقال المركزية، من مركزية الله الى مركزية الانسان، هل يعني ذلك الانسانية بالمعنى الغربي (الهيومانزم)؟**

□ نوع جديد من الهيومانزم. أدخل المصلحون مفهوم العقل، بمعنى خضوع الكون لسنن ثابتة ودائمة لا تتغير، وأعطوا بذلك قاعدة شرعية للعلم الحديث. وهذا كان همهم ومقصدهم الرئيسي، لأنهم كانوا كبقية معاصريهم في الشرق والغرب أسرى الايمان المفرط بالعلم وقدرته اللانهائية. لكنهم لم يعنوا بالانسان المؤسس لهذا العلم، من حيث هو ذات ليست عاقلة فحسب وإنما حرة ومريدة، ولم يؤسسوا لمبدأ الحرية والإرادة في الذات الانسانية. بقي عالمهم موضوعويا بصورة ملفتة، ولم

يتلون بأي فلسفة للذاتية الانسانية. فالانسان بقي في نظرهم متمحورا في كل ما له علاقة بالذاتية حول التراث الديني. الله وحده ذات، والباقي مواضيع وأغراض، تحت سيطرته وإرادته، وفي خدمته.

بإصلاحهم العقلي غيَّر المصلحون الاسلاميون اعتقادات الناس المسلمين تجاه العلم، لكنهم لم يغيروا موقف هؤلاء من الدين ولا تفكيرهم الديني. ظل المسلمون بعدهم، ولا يزالون يظنون، أن مطلب الدين ومقصده الرئيسي هو وضع الناس في خدمة الله، وإخضاعهم له، عن طريق تطبيق الشعائر الدينية. وفي اعتقادي أن هذا تفسير مبسط للدين، ودوره ومقصده. الدين لله، أي هو صاحبه ومصدره، لكنه لم يشرع لخدمته. والله ليس بحاجة الى تديننا كما تقول الآية ((ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين)) العنكبوت/ ٦. وهو لا يحتاج لصلاتنا ولا زكاتنا، ولكنه سنها من أجل الانسان ولخدمته. والقيام بالشعائر الدينية من صلاة وصوم وزكاة وحج وغيرها لا قيمة لها، إلا بقدر ما تساعد الانسان الذي يقوم بها على الارتقاء بنفسه، وتكون جزءا من برنامج إصلاح للذات، وتكوين لإنسانية الإنسان. وهذا ما يتطلب في نظري اعادة تفسير النصوص، وتغيير الموقف الديني بما يتفق مع حاجة الانسان للتسامي، وحرية الانسان، والمساواة بين الناس، واحترام الانسان للانسان، وتقدير قيمة عمل الانسان، والارتقاء بمفهوم الانسان. هذه هي في نظري غاية العبادات التي سنها لله، وهدفها أن تساعد الانسان على الارتقاء بوعيه وشعوره الانساني، أي على أنسنته. وهذا معنى تكريم الانسان الوارد في القرآن.لا ينبغي أن يصلي الانسان ويصوم ويزكي حتى يرضى الله عنه، ويحظى بمكانه في الجنة، ولكن كي يكون أخا صالحا لأخيه الانسان. الدين يعلمنا الأخوة في الانسانية، ويدربنا من خلال الشعائر والعبادات عليها. ومطلب الدين ليس تحقير الانسان لنفسه، ولكن بالعكس تماما، تكريمه، أي إشعاره بقيمته وقدرته على الارتفاع بنفسه وضميره إلى مستوى الحياة الأخلاقية.

هناك ضرورة لأن يراجع المفكرون المسلمون نظرتهم لدور الدين ومعناه اليوم،

ولا يستسلمون لهاجس الوفاء لإسلام القرن الأول والقرون الوسطى. في القرون الوسطى كانت الحاجة إلى الدين من نمط سياسي لأنه كان المرتكز الرئيسي في بلاد العرب للدولة وقاعدة استقرارها القانونية. من دون دين ما كان من الممكن للعرب، حسب ما كتب ابن خلدون، تأسيس دولة وملك. لأنهم كانوا عصائب قوية ومتعددة، لا تقبل أي منها الخضوع لعصبية واحدة منها. حول الدين نمت الدولة، وبه تدثرت، في المناطق العربية. الآن نحن لسنا في حاجة الى الدين لكي نبني دولة. هناك نظم سياسية ونماذج متطورة لبناء الدولة، قائمة على قاعدة عقلية وقابلة للنقد والتطوير. نستطيع ان نحرر الدين الآن من هذا العبء الذي قيده، ونعيد تفسيره بما يساهم بالارتقاء بالانسان ويركز عليه، ويعمل على تنمية ضميره وذاته وإرادته، وحريته. هذا ما ينبغي ان نعمل له، في مجال الدين وفي مجال الثقافة والسياسة والاجتماع والاقتصاد معا.

يحتاج تأهيل الشعوب العربية والاسلامية، التي نمت كالفطر في العقود الماضية بصورة عشوائية، الى نظم تربية معاصرة تستوعبها وتؤدبها وتهذبها، على مستوى الفرد والمجتمع، في الاسرة والشارع والمدرسة. وأكثر ما تفتقر إليه مجتمعاتنا هو المربين وعلوم التربية وفلسفتها. وللأسف لم يعن الفقهاء ورجال الدين المسلمون في العصر الحديث بتربية الأفراد، وتطوير وعيهم وقدرتهم على الاستقلال وتحمل المسؤولية. ونظروا إلى التربية الدينية كتلقين للشباب مباديء الطاعة الأبوية، والخضوع للجماعة، والاقتداء برجال العصر الأول من المسلمين. وكانت نتيجة ذلك تخريج شباب منفصلين عن عصرهم، وغير قادرين على الاتصال بالآخرين والتفاعل معهم، بل عاجزين عن تفهم حاجاتهم، وما يريدون هم أنفسهم من مجتمعهم وعالمهم. وهذا ما يفسر تمرد الشباب المسلم على الهيئة الدينية التقليدية التي تعيش في فلك وحدها، وارتماء قطاعات واسعة منه في حضن الحركات الاسلامية، والتسليم لأمراء حربها والخضوع الكامل لهم.

ويحتاج انتشال الانسان من حفرة السقوط الأخلاقي التي هبط إليها، إلى ثورة

ثقافية ودينية، تعيد للإنسان ثقته بنفسه، وتساعده على بناء شخصيته الحرة والمستقلة، وتزوده بمعارف، بقيم، بسلوكات ومباديء إنسانية، تختلف عما سيطر حتى الآن على الفكر الاسلامي، من ثقافة الوعظ والتخويف والتقزيم، التي لا تزال خبز الانسان في العالم العربي. هذه مهمة المربين والمثقفين، وينبغي أن تكون أيضا مهمة رجال الدين المتفتحين والمتطلعين إلى الانخراط في عالمهم والتفاعل مع عصرهم.

ويحتاج العمل في ميدان التجديد الثقافي والديني إلى ثورة سياسية توفر الشروط الملائمة لتقدمه، وتكفل أن يكون للقيم والأفكار والمواقف والتوجهات الجديدة التي يفجرها التجديد الفكري، ترجمة ممكنة في الواقع العملي والواقع اليومي للناس. وهو ما يفتح الثقافي على السياسي، ويرسم معالم مشروع إصلاح متكامل تنخرط فيه، أو ينبغي أن تنخرط، جميع فئات النخبة العربية الاصلاحية، وفي مقدمتها النخبة السياسية. فلا يمكن في اطار نظم السلطة المطلقة، وتقاليدها القهرية، ان ينمو الانسان الجديد الذي نتحدث عنه، بوصفه استقلالا وإرادة حرة ومسؤولية. لا ينمو في إطار هذه النظم التي تقزم الانسان، وتحرمه من المعرفة والحرية، والمشاركة في المسؤوليات الجماعية، وتحول الناس إلى آلات يخضعون ويطيعون ويسيرون حسب ارادة الفرد الحاكم المطلق، إلا الأقزام في القدر والوعي والضمير معا. من هنا كان التغيير السياسي جزءً من اعادة بناء الانسان، حتى يشعر انه فعلا انسان، له وعي مستقل، وله ارادة، وقادر على ان يختار. بدون ذلك ليس هناك انسان. الانسان يتحول الى جزء من قطيع. وهذا هو الحال في معظم مجتمعاتنا.

يحتاج بناء الانسان كذلك إلى ثورة تعليمية، تعنى بتطوير المهارات والخبرات والمعارف. وهو ما يتطلب تغييرا في المناهج وأساليب التعليم والوسائل، تمكن المدارس والجامعات من تقديم تأهيل حقيقي للأفراد، وتجعل منهم فاعلين وأعضاء مبدعين ومنتجين. مدارسنا وجامعاتنا لاتقدم أي تأهيل حقيقي. تمنح شهادات تسيء إلى أصحابها بدل أن تساعدهم على الاندماج في الحياة العملية والاجتماعية. فهي تخلق لديهم شعورا بامتلاك رأس مال كبير يعزلهم عن غيرهم من أعضاء المجتمع،

من دون أن تزودهم بأي زاد فعلي. ولانحطاط نظم التعليم من دون شك دور كبير في تطور الحركات الأصولية المتطرفة. فالشباب الذي يتخرج من الجامعات والثانويات مع شهادة تميزه عن غيره، لكنها لا تمكنه من الاندماج في الحياة الاجتماعية، ولا تؤهله لأي عمل منتج، يجد في الانخراط في الحركات الأصولية، التي هي حركات احتجاج وتمرد، مخرجا من الفراغ والبطالة المادية والمعنوية. يجد توظيفا لنفسه يشعره بالقيمة والتقدير. فهم غير قادرين على الحصول على عمل، وليس لديهم مؤهلات تمكنهم من أن يصبحوا أعضاء فاعلين ومنتجين. وليس أمامهم سوى خيارين: اما ان يلتحقوا بالسلطة، فيأخذوا وظائف شكلية، كجزء من سياسة توزيع الثروة والعوائد الريعية على الأنصار، أي أن يتحولوا إلى محاسيب، أو أن يلتحقوا بجماعات التمرد الاصولية، التي تساعدهم على تجاوز مأساة هامشيتهم وعزلتهم وفراغ حياتهم، وتجعل منهم فاعلين ومنتجين ولو في صورة سلبية، لسلطة نقيضة ومضادة، سلطة احتجاج ومعارضة وانتقام.

لذلك أقول: ان اصلاح نظم التعليم شرط في أي إصلاح للانسان، بقدر ما هو ضروري لتكوين أعضاء مؤهلين علميا وتقنيا، وقادرين على العمل المحترف، ومنتجين في خدمة أنفسهم ومجتمعاتهم.

ومهما كان الحال، علينا أن ندرك أنه لا توجد هناك حلول سهلة واحادية الجانب للخروج من الأزمة الراهنة التي نعيشها. لا يكفي التجديد الديني لوحده، ولا الثقافي، ولا السياسي، ولا الاقتصادي، ولا الاجتماعي. لن نستطيع الخروج من حالة التردي والضياع التي نعيشها، والعودة إلى طريق الحياة الطبيعية، طريق الانتاج والابداع والتفاعل والتعاون بين الأفراد والجماعات، الداخلية والخارجية، إلا بإعادة نظر شاملة وعميقة في منهج تفكيرنا، وأسلوب عملنا الماضي، وأنماط سلوكنا ومواقفنا التي اعتدنا عليها، في الدين والثقافة والسياسة والمجتمع. لابد لنا من تجاوز منطق الإقصاء المتبادل، والانتقال إلى منطق التعاون والتفاعل بين النخب كلها، العلمية والسياسية والاقتصادية والإدارية. لابد من التغلب على القطيعة والعزلة، من

أجل بناء أسس تعاون أكبر بين الشعوب والبلدان. لابد من بناء اقتصاد حي مرتبط بالاقتصاد العالمي، وقادر على خلق فرص عمل للاجيال الجديدة. لا بد من بناء دولة يشعر جميع مواطنيها بأنها منهم وإليهم، وأنهم سواء في حضنها وأمام قانونها. هذه كلها مشاكل وتحديات كبرى، تحتاج أن نواجهها في الوقت نفسه. لا يجدي التركيز على مهام تجديد الدين وتجديد الثقافة على حساب المهام الأخرى، ولا يساعد في الخروج من الأزمة التاريخية التي نعيشها. وليس من الممكن تحقيق مثل هذا التجديد، مع بقاء نظم القهر السياسية والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية على ما هي عليه، من انحطاط وظلم وسوء توزيع. حتى يمكن الخروج من الأزمة ينبغي أن نقوم بثورة إصلاحية، في الثقافة والدين والأخلاق والسياسة والاجتماع والاقتصاد في الوقت نفسه. هذا هو التحدي الكبير الذي تواجهه النخبة العربية الجديدة، والذي يحتاج منها إلى رد نظري وعملي معا.

في التسامح
مُقارَنة بين الأديان والعقل الحديث*

د. محمد أركون

يقصد هذا العنوان الإشارة إلى تكاثر التعقيدات الملازمة لما اعتدنا دعوته بـ"التسامح tolerance" و "اللا تسامح intolerance"[1]. إذ طبقا لقاموس ويبستر Webster تعني مفردة "تسامح tolerance" "إبداء تفهّم أو تساهل إزاء معتقدات أو ممارسات تختلف أو تتعارض مع معتقدات الذات أو ممارساتها؛ والقبول بالحَيدَان عن معايير معينة"، فيما "إباحة التسامح toleration" تعني "سياسة تنتهجها حكومة ما تبيح بموجبها ممارسة صيغ معتقدات دينية وعبادات غير معتمدة رسميا". أما قاموس ليتره Littré الفرنسي (القرن ١٩) فيشير إلى الأصل الفلسفي، لهذه التعابير، في وجوه تعارض آراء معينة مع آرائنا.

إن ما نشخّصه في هذه التعريفات هو وجود التعارض القديم بين مقامين. أولهما يستخدم عقلا مستنيرا، وهو أداة الدولة الحديثة، طالما أن من بين ما تتسامح معه هو تنوع أشكال المعتقدات الدينية. ولو أننا عدنا إلى قواميس نشرت قبل الظفر الذي حققه التنوير السياسي والثقافي، لوجدنا التشديد الأكبر على عقيدة "حقة" واحدة، أوحاها الله لنبي اصطفاه، وحمتها سلطات دينية ومؤسسات من أشكال المعتقدات الأخرى جميعها، ومن غيرها من العقائد "الباطلة".

إننا نستبطن هذا التعارض في المستويين الوجداني والثقافي. ويتجلى ذلك بخاصة لمّا نجد أنفسنا في موضع تقييم أو تأويل معتقدات دينية وظواهر متصلة بها.

---

* ترجمة: فالح حسن.

وبهذا الشأن، وصف ستيفن كارتر Stephen Carter (١٩٩٣) وصفا دقيقا جانب اللا تسامح في التسامح الحديث. وقد ابتدأت عملية تهميش هذه الظواهر، وإلغاءها، وإقصاءها مع ظهور ما وصفه المؤرخ الفرنسي بروديل بمؤلفه "تاريخ الحضارة المادية *Histoire de la civilisation matérielle*" في المستويين السياسي والاقتصادي.

ليس في نيتي، هنا في هذا السياق، إعادة الاعتبار للأنساق الدينية في الاعتقاد belief واللااعتقاد non-belief، سوية مع تكوين العقل والمؤسسات التي ولدت منهما عبر القرون المتعاقبة. إنما بالأحرى أود التركيز على قضايا دائمة وعميقة حالّة في بنية مواقف العقل، الذي يسمى في اللغة الدارجة بالتسامح واللا تسامح. على أني أدرك أن هذين المفهومين قد شغلا اهتمام مفكرين لامعين من أمثال سبينوزا، وجون لوك، وفولتير، وجون ستيوارت مل. بيد أن مضي ثلاثة قرون على الحجاج الجدالي، والنقدي، والفلسفي، والتلاعبات السياسية بالقيم الحديثة، تتمثل مهمتنا الراهنة برسم حدود العقل التنويري وتجاوز عقبة الظلامية الجديدة، التي تتفشى اليوم تحت مسمى العودة إلى الدين. وعلينا الإلتفات إلى أن سبينوزا، على سبيل المثال، قد أقام تمايزا جليا بين "الدولة الطبيعية" و "الدولة الدينية". وقد أفاد هذا التمييز كأساس لاهوتي (ثيولوجي) لنظريات "القانون الطبيعي" بمجملها، و "القانون الوضعي"، الذي قالت به "دولة المجتمع". إذ تقوم رسالة في اللاهوت والسياسة The Tractatus Theologico-Politicus [٢] على المبدأ القائل بأن "الإنسان كائن مفكر"، وعليه فان دوام بقاء مجتمع ما أمر ممكن إنْ جرى فهمه وتنظيمه على وفق مبادئ تفكير مشتركة، حصرا. ويشدد سبينوزا، من بين جملة من المبادئ المؤسسة لشرعية السلطة السياسية، تشديدا خاصا على "استقلال الفرد استقلالا تاما، فكرا ومعتقدا". فما من وجود لعقل متسام، ولا لمثل هذا الكيان بوصفه "طبيعة بشرية" قادرة على الإتيان بنظام مطلق يتماشى مع الشعوب جميعا. لذا فمن الأنسب لأفراد أي مجتمع أن يسعوا جماعة، وعلى الدوام، لمراكمة ملكاتهم العقلية والحكم على الأمور.

ما زالت العقيدة الفلسفية ذات جدوى لنا اليوم. فبالنسبة للصراع بين مخيال

التقدم المبني على العقلانية العلمية، في جانب، وبين النظام اللاهوتي للعقل الديني، الذي يستدعي تعاليم إلهية، في الجانب الآخر، فقد اغتصبته إرادة السلطة في أوربا وأميركا. وقد حدث هذا على حساب السعي إلى امتلاك المعنى الحاضر بوضوح في أعمال سبينوزا.

جاء اختياري لسبينوزا بسبب وسمه بالبدعة وطرد المجتمع اليهودي له من حظيرته؛ ولأن فلاسفة ماديين، وعلمانيين، من قبيل فولتير، وديدرو، وأتباعهما أهملوا أبعاد فكر سبينوزا الروحية والثقافية. ثم أن سبينوزا كان يتمتع بحدس راسخ للحاجة إلى الاشتغال في ما وراء الإرث اللاهوتي والفلسفي، الذي كان سائدا في عصره. ونحن، من جانبنا، في حاجة إلى القيام بخطوة ثقافية تتساوق مع سياقنا ما بعد الحداثي .خطوة تعدل تلك التي قام بها سبينوزا في زمانه. فقد بانت الحاجة بوضوح لدى هذا المفكر اليهودي اللامع إلى التعامل بجدية مع مشكلات اللاهوت السياسي كما الفلسفة السياسية. وبهذا الشأن، تتصل موضوعة التسامح اتصالا ذا خصوصية بتلك المشكلات، ما دامت عنصرا رئيسا في الفكر السياسي، الذي ينطوي على قضايا قديمة ومواقف عقلية، حجبها في ما بعد أو دحضها النقد الوضعي، الذي طال العقل الديني.

وبغية مراجعة مفهوم التسامح على الضوء الجديد، الذي مثلته الانثروبولوجيا الثقافية، فإن تاريخ الأديان المقارن، وصراع التأويلات، ستعيننا في حصر حدود عقل التنوير، في مساراته المتنوعة كلها، وتمظهراته، وانتصاراته التي حققها منذُ ذلك الحين. ولا مناص من تنفيذ هذه المهمة بمنظورات العقل المنبثق، التي لا تكف عن التطور. واعني بـ"العقل المنبثق emerging reason" العقل الماضي الآن بعملية الإنعتاق من القيود الشكلانية، والمتعالية، والمعيارية. كما أن اندفاع هذه العملية الإعتاقية صوب إمكانيات جديدة لنقد جذري، ممكن تطبيقه على عدد كبير من التجارب التاريخية والتحريات الانثروبولوجية.

١ـ تحديد هوية اللا متسامح معه Intolerable

ما دام هناك عقل ما يرى نفسه ساميا، متسلحا بيقينيات راسخة تستند إلى وحي الهي أو ميتافيزيقيا كلاسيكية (أو بالأحرى، يستند إلى اقترانهما مع بعضيهما)، يسهل تعريف حدود التسامح، وحصر منطقة اللامتسامح معه فيه. فحسب ما ترى الفلسفة الوسيطة واللاهوت، فان العبودية لم يكن متسامحا معها tolerable وحسب، بل معترف بها قانونا. فالنساء، والأطفال، والكفرة، والأجانب، كانوا في المرتبة الدنيا؛ ولا ينتفعون من كامل الوضع القانوني الممنوح للذكر، والبالغ، والمؤمن العاقل، وهو ما يقابل أوضاعهم. إلا أن العقل الحديث عدّل الحدود بين المتسامح معه tolerable واللامتسامح معه intolerable. وعلى أية حال، لم تشمل تعريفاته الجديدة النساء، والأطفال، والأجانب، والمؤمنين من خارج حظيرة الكنيسة الكاثوليكية. ودفعت الحروب الدينية، التي اندلعت بين الكاثوليك والبروتستانت، جمهرة من الفلاسفة إلى صياغة مفهوم جديد للتسامح tolerance. ولم تُدخَل الشعوب المُستَعمَرة في هذه الأخلاقيات الجديدة إلا بعد الحرب العالمية الثانية. فالواقع ان العنصرية ظلت محددا يجمع السياسات في بلدان الغرب حتى يومنا هذا. كل هذا يجعل من الصعب ترسيم مجال اللا متسامح معه intolerable بوضوح، وإذاً يصعب إدراك كنه اللا متسامح معه وغرضه ووظائفه. بل ثمة صعوبة أخرى تنهض من جراء شيوع فلسفة ليبرالية، يفسرها أفراد على أنها حرية لا تعيقها مسؤوليات ما، تأتي بالحقوق كلها من دون أن تستدعي ما يقابلها من إلزامات شخصية أو مدنية. فديمقراطية اليوم المتسامحة لم تولّد نسبية واسعة الانتشار فحسب؛ بل سببت أيضا تفكك كامل ضروب القيم والمزايا الأخلاقية. فالأخلاق، بوصفها مذهبا فلسفيا قد فقدت مكانتها وحظوتها في نظم تعليمية. وفي خضم هذه الظروف، يمكن للتسامح ان يبلغ مستوى معينا، ويولّد مواقف وممارسات، قد يُنظر إليها على انها غير متسامح معها في مجتمعات معينة وأزمان تحكمها سلطة العقل.

ان لم يَسهل علينا تشخيص أنساق تفكير، ومعتقدات وممارسات لا متسامحة في

عالم اليوم، فعلينا على الأقل الإقرار بالضرورة الثقافية في تمييز الآليات النفسية والاجتماعية والسياسية، التي تسهّل تواتر اللامتسامح معه، وأحيانا ارتقاءه الساحق. ولعلنا نستدعي هنا، بهذا الصدد، الأنظمة النازية والستالينية، وحروبا أهلية، وفورات إرهاب رسمي، من قبيل ذاك الذي أوحى به روبيسبيير Robespierre في فرنسا من العام ١٧٩٢ حتى العام ١٧٩٤ باسم الذات العليا. فضلا عن ذلك، ربما من الممكن تمييز اللامتسامح معه في مدونة "القانون المدني"، التي تدعيّها الديكتاتوريات، التي تُعاملها دول ديمقراطية على أنها شريكتها الاقتصادية الملائمة، بزعمها تبني خيار احترام حقوق الإنسان، وقيم أخلاقية عليا، واحترامها التام للقانون الدولي. مع علمنا ان الأخير ينبغي ان يعرَّف ليس في المستوى الديبلوماسي وحسب، والسعي إلى إبرام اتفاقات بين اشد الأمم قوة في العالم على قاعدة عريضة، وضمان احترام إجماع الشعوب. ونعلم ان العديد من الدول، التي قامت في عهد قريب، تعاني من فقدانها الشرعية، بسبب من شدة اعتمادها على القوات العسكرية وسيطرة الشرطة أكثر من اعتمادها على سيادة الشعب. وفي حال كهذه، لا مجال للحديث عن قانون دولي. إذ ان انعدام شرعية ما يسمى اليوم "القانون الدولي" أمسى أمرا واضحا منذ مؤتمر يالطا. فمن القرن التاسع عشر، أقامت أوروبا حدودا اعتباطية، ما زالت قائمة كما هي قبل استقلال البلدان المُستَعمَرة. إن الوضع غير المتسامح معه المتولِّد من جرّاء الخريطة الجيوسياسية، التي صاغتها ما دُعيت بالأمم العظمى، يمكن تمييزه في المآسي الجماعية المستمرة في أفريقيا، وآسيا، وأميركا الجنوبية، بل حتى في أوروبا نفسها.

ان العقل المسيطر Hegemonic reason، الذي أرسى القانون الدولي الحالي، وأوجد التكتيكات والاستراتيجيات الضرورية لصيانة وضعه كما هو (فأي رئيس من رؤساء الولايات المتحدة يشير إلى مسؤوليات بلده الخاصة إزاء العالم)، يعرضّني، في هذا الصدد، للانتقاد لاتخاذي موقفا سياسيا حادا، بعد أن أعلنت عن نيتي في متابعة مقاربة التسامح واباحة التسامح انثروبولوجيا، وتاريخيا، وفلسفيا. فقد صادفت هذا الاعتراض إبان حرب الاستقلال الجزائرية (١٩٥٤-١٩٦٢). بل حتى أن مثقفين فرنسيين لجأوا إلى هذا

المفهوم الطارد المتعلق بممارسة المثقف غير الملتزم متى ما كانت "مصالحهم الوطنية المقدسة" مهددة بالضياع (وكان هذا هو التعبير الأثير لدى رئيس الوزراء الفرنسي السابق ميشيل ديبره). ولا داعي لنبين مرة أخرى أن لا معرفة بلا خيار ضدّي ولا معرفي (ابيستمولوجي)، خال من تضمينات سياسية. وغايتي تكمن في إظهار المبدأ، الذي يعبّر عنه لسانيون عندما يبينون ان أشكال الخطاب كلها تنطوي على قصد التأثير في الآخرين كي تمارس موقع سلطة. فلو كانت السلطة متجذرة قطعا في اللغة، ولو كانت الصدامات حالّة في طبيعة كل منطوق إدراكيcognitive articulation، فعلينا إذاً الاعتراف بأن التسامح نابع من حض أخلاقي شكلاني؛ وبأن غير المتسامح معه intolerable يتفرع عن العنف البنيوي المفسّر في النظم الدلالية والأنساق الشرعية المفروضة في أية جماعة اجتماعية، أو جمهور community، أو أمة. ففي بحث سابق في التسامح tolerance، واللاتسامح intolerance، وغير المتسامح معه intolerance، اقترحت التعريف الآتي لغير المتسامح معه: اللامتسامح معه هو أي وضع، أي بناء عقائدي،، أي نظام سياسي، أي نظام order قانوني، أي نسق تعليمي أو إنتاج اقتصادي أو تبادل، ينتج عنه أذى، أو ضرر أو اضطهاد ينتهك كرامة الكائن البشري؛ أو يفرض عليه قيودا، هكذا وببساطة، في أرقى صيغ تعبيره وإبداعه، في ملاحقة قريحة الأنسنة humanist في محيطها الاجتماعي والثقافي والبيئي والكوني.

قد يواجه هذا التعريف، للوهلة الأولى، رفضا بدعوى لا واقعيته، وطوباويته، وبالتالي لا جدواه. إلا انه في الحقيقة يقترح برنامج بحث، وتفكير، وفعل، سأبيّنه في ما يأتي بالاستعانة بمثالين ملموسين. ودعوني أقول، هنا في هذا المقام، أن من الصعب تخطي ما يجري في يومنا هذا من تسامح خامل يعبر عن عدم الاكتراث بالآخرين، أو ازدرائهم، أو التعالي عليهم، من دون النظر في تبعات ذلك على المجتمع ككل. لذا ينبغي تحديد اللا متسامح معه intolerable في شرطه الأول بوصفه موقفا فكريا يشف عن كل خطاب، وكل نشاطات معرفية، وكل صيغ

التواصل مع آخرين. ومستوى التجلي هذا سابق على القرارات والممارسات السياسية، والخيارات الأخلاقية، وأنماط التواصل الاجتماعي والعقود. إذ له الدور الأساس في بناء أنساق معتقدات، وقيم، ومؤسسات، وقوانين. فإذا ما تلمسنا غير المتسامح معه intolerable في هذا المستوى، فسنلفى أنفسنا في وضع أفضل لتفاديه، أو استئصاله من الأشكال الاجتماعية الملموسة، وانتاجات خطاباتها.

سأستند إلى حالتين اثنتين لبيان هذه المقولات. أولاهما تتمثل بفكرة التجديف، التي أحيطت بها قضية سلمان رشدي وجرى التعامل معها من هذا المنظور. ففي الوعي الغربي العام، فقد التجديف دلالته الدينية والسياسية. وهذا لا يعود إلى انغراس التسامح بنجاح في المقولات الاجتماعية ذات الصلة، وفي الأوساط الثقافية جميعا، إنما أن مسألة التجديف، التي تصدرت قضية رشدي، من شأن مجتمعات أخرى، أناس آخرين، وشأن دين متخلف متزمت محافظ. وما فيها من عنصر يمكن الالتقاء معه، أو الدفاع عنه، أو احترامه، أو دمجه في بحث شامل عن دور الأديان في قولبة وتحديد القوى المحركة للوجود البشري. ففي مجتمعات مُعلمنَة، بثقافاتها عالية العقلانية، التجديف مفهوم ميت، تماما مثلما أن الإله نفسه ميت، طبقا لتفسير نيتشه التأصيلي. وهنا ينبجس سؤالان عند هذا المنعطف: هل أن إعلان موت الإله حدث ثقافي، متأسس كما ينبغي ومُبرهَن؟ أم انه أساسا فعل سياسي؟ هل أن إقصاء مفهوم التجديف يعني أن مجتمعا ما دنا من التسامح المثالي؟ أم انه مجرد عنصر في اكبر سيرورة تاريخية تسمى علمنة secularization، حيث ثقافة اللا إيمان تحل محل ثقافة الإيمان؟ نحن نعرف أن مجتمعات مُعَلمَنة قد أفرخت تابوهات أخرى، صيغاً أخرى، من قبيل الاستقامة السياسية، كي تضع حدودا لحرية التعبير والإبداع.

عندما قامت مجموعة من المسلمين بنقل قضية "آيات شيطانية" إلى أروقة المحكمة بتهمة التجديف، قيل لهم أن التجديف في إنكلترا لا ينطبق إلا على المذهب الأنغليكاني. أما في القانون الفرنسي فالتجديف أمر غير معترف به على الإطلاق، منذ القرن التاسع عشر. فأين يمكننا موضعة التسامح، واللاتسامح في هذه

المواجهة؟ يكمن حكم الإعدام ضد رشدي، بلا شك، في مجال اللامتسامح معه لدى ثقافات ومجتمعات حيث حصلت ثقافة اللاإيمان على شرعية سياسية. لكن النقاشات في موضوعة التجديف في مجتمعات معاصرة تتطلب أكثر من تسامح مؤدب، وتنازل. إذ أن تلك المجتمعات مرتع خصب لاستكشاف السبل، التي يمكن فيها لمختلف المجتمعات صياغة حدود متواضع عليها اعتباطية لما يمكن التفكير فيه thinkable، والمستحيل التفكير فيه unthinkable واللامفكر فيه unthought. وهذا الأمر يتخطى القضايا الضيقة المتصلة بالتسامح واللاتسامح، التي تستخدم مرارا وتكرارا في الأطر النظرية الموروثة الخاصة بالفكر والتأويل.

المثال الثاني سيثبت انه أكثر فائدة في تحديد نبرة هذه المقالة وغرضها وميدانها. فثمة حدث نقلته صحيفة لوموند الفرنسية في ٢٤ من أيلول/ سبتمبر، ١٩٩٧، حيث عقد مؤتمر دولي في الجزائر من ٢٠ إلى ٢٢ من أيلول/ سبتمبر، ١٩٩٧، بصدد "أشكال العنف المعاصرة وثقافة السلام". وحضر المؤتمر ١٥٠ شخصا، ٥٠ منهم جاءوا من الخارج. وكانت هذه المبادرة مدعومة من اليونسكو ومنظمة الصحة العالمية. وبينما كان المشاركون يتناقشون بنحو علمي في حقوق الإنسان، والتسامح، والتضامن الإنساني، كان المئات من الأبرياء، من رجال ونساء وأطفال، يُذبحون في محيط المدينة، التي كانت قد اختيرت كمكان لهذا الحدث الثقافي، العلمي، السلمي، الإنساني، الرفيع! ذلك أن مجموعة من النساء الجزائريات حاولن استرعاء انتباه المشاركين إلى مأساة متواصلة في البلاد؛ إلا أن الشرطة منعتهن من دخول قاعة المؤتمر. فغادر بعض المشاركين الأجانب القاعة احتجاجا على هذا التدخل التعسفي.

أنا شخصيا من الجزائر. ومع ذلك، أن قصدي من اختيار هذا المثل ليس لاتخاذ موقف سياسي داعم لهذا الطرف أو ذاك. بل إن غايتي هي التساؤل عن كيف يمكننا أن نروي هذه القضايا المعقدة التي ينطوي عليها هذا الحدث بمفاهيم سبينوزا الفلسفية. ومع الأسف أنني لم أتمكن من الحصول على تفصيلات أكثر عن المؤتمر: أي ما يتصل بأسماء ومؤهلات المشاركين، والأوراق التي قدمت، ومقاصد

المنظمين، وحصيلة النقاشات. ومع ذلك، فمن حيث المبدأ، بامكاننا السؤال: كيف يكون مسموحا Tolerable بالنسبة لمنظمة دولية مرموقة أن ترعى مؤتمرا من دون أن تكون قادرة على أن تؤمن للمشاركين فيه حق حرية التعبير في موضوع أهين بشدة من خلال مذابح يومية في العاصمة نفسها وفي البلاد عموما؟ هل من المسموح فكريا، أو حتى مفهوما أن باحثين محترمين يمكن أن يشعروا بالراحة في مناقشاتهم النظرية في حقوق الإنسان المجردة على الرغم من إدراكهم للأحداث في الجزائر منذ العام ١٩٩٢؟ وحتى لو تحدثوا في قضية متصلة بافتقار ذلك البلد إلى القانون الدولي النافذ، يبقى من المشكوك فيه كثيرا أن تكون الجزائر هي المكان المناسب لنقاش جاد في هكذا مشكل مثير للجدل.

هنا يمكن صياغة مشكل اللا مفكر فيه unthought في هذه القضية بما يأتي:

حرب أهلية خرّبت بلادا بأكملها على مدى السنوات الخمس الماضية. وأثبتت الدولة الشرعية أنها عاجزة عن إيقاف الحرب، أو توفير امن حقيقي لمواطنيها. ومن خلال التشبث بالشعار الإيديولوجي القائل بـ"حق الشعوب في تقرير مصيرها"، لا تقبل الدولة أي شكل من أشكال الوساطة الخارجية للمساعدة في إرساء نظام شرعي. ثم أن أقرب جيرانها، المغرب وتونس، مصابان بالشلل بمشكلاتهما المشابهة. ومن ناحية أخرى، تستخدم قوى المعارضة العنف المادي لفرض برنامج سياسي يتطلب تسويغه، في اقل تقدير، نقاشا حرا وديمقراطيا. فالمشكل يتجاوز بكثير مسألة الإسلام والدولة. فهي من المسائل الرئيسة، التي ناقشتها وما زالت المجتمعات كلها، والأديان كلها، والأنساق الفلسفية كلها، والعلوم الاجتماعية في أيامنا هذه. وهذه القضية هي موضوع دراستنا هذه في إباحة التسامح Toleration الحديث، الفاعل، الخلاّق، والمأخوذ على محمل الجد في النظم الديمقراطية، حيث سيادة القانون ومفهوم مجتمع مدني حر ينطوي على حقوق واضحة وإلزامات. ولا بد أن أضيف هنا ملاحظة أكثر شمولا بخصوص الشروط الفكرية والثقافية في مجتمعات مسلمة تحكم النقاش في العلمنة - إقصاء القضايا الدينية إلى دائرة خاصة، منفصلة عن

النشاطات السياسية المندرجة في دائرة العموم الواقعة تحت سيطرة الدولة. وقد وصفت هذه الشروط في موضع آخر (١٩٩٩). ويكفي التأكيد هنا أن نظم التعليم التي يفرضها حزب الدولة القومية، التي ظهرت في أواخر الخمسينيات في البلدان المستعمَرة، تجهل ثقافة التسامح والنقد الأكاديمي، بخاصة في المجالين الديني والسياسي. والنتيجة هي اتساع الهوة بين ما يمكن التفكير فيه Thinkable. أي ما يعد مُجازا، وموضوع مناسب للفكر والتعبير - واللامفكر فيه unthinkable - بمعنى ما هو محظور، أو تحفه مخاطر، أو يستحيل التفكير فيه لدواعي الافتقار لأدوات أكاديمية، ومؤسسات، وفرص متاحة.

بوسعنا تعميم هذا المثال على البلدان جميعها المحرومة من دولة القانون، ومن فضاء المواطنة الحديث، حيث بإمكان المواطن الفرد أن يتمتع بالاستقلال التام، فكريا وعقائديا، الذي دعا اليه سبينوزا قبل ثلاثة قرون مضت. هنا يتوجه النقد إلى علماء الاجتماع والسياسة: هل هم يضعون استراتيجية تقصٍ وتأويل تتصل بشروط تاريخية وسوسيولوجية وثقافية تختص بمجتمع معين؟ أو هم ببساطة يتبنون منهجيات، وأطر ابيستمولوجية، وتعريفات وتصنيفات خاصة بمجتمعات ديمقراطية ليبرالية صناعية حديثة؟

يواصل صحافيون نقل أخبار؛ ويقصر أكاديميون أنفسهم على دراسات لا غرضية، سلمية، وصفية، انتقائية، لا تحكمها التزامات. وتبقى سلطات دينية، من جانبها، في دائرة الأخوية الخالصة، والعدل، والأمل، والإيمان بالله وتعاليمه. ويتبارى سياسيون من أجل الحصول على دعم ناخبين وتأييدهم، فيما يتلهف رجال اقتصاد ومدراء شركات إلى عائدات شركاتهم ونموها.

إنّا نحيا في عالم وثقافة يشتغلان بمعايير ما يدعوه علماء الاجتماع بـ"فكر استهلاكي *disposable thought*"، ما دام استخدامنا لأدوات استهلاكية ووسائل وملابس... الخ، في تزايد متواصل. كما انه عالم متحرر تقريبا من إلزامات أخلاقية، ومسؤوليات فكرية، وتقييدات اجتماعية، وسيطرة سياسية، بل من قيم روحية. لذا

فالحديث عن تسامح Tolerance في هكذا سياقات متميّعة ومتغيرة، له أهمية أقل مما كان عليه الحال في مجتمعات يهيمن الدين عليها خلال عهود الظهور الأول لعقل التنوير. إن المشكلتين الحقيقيتين اللذين نواجههما اليوم هما تثقيف الناس الذين ما زالوا محرومين من الحقوق الأساسية التي تكفلها الديمقراطية، هذا من جانب، ومن جانب آخر استعادة الحس المدني في الالتزام الأخلاقي والمسؤولية الفكرية في مجتمعات حيث حقوق الإنسان هي الوحيدة التي يشدد عليها أي خطاب كان. وفي كلا الحالين، إن تحديد غير المتسامح معه intolerable اشد إلحاحا ونفعا من وضع إطروحات مجردة في التسامح tolerance. غير أن الضرورة قائمة، لهذا الغرض، في رسم تمظهرات التسامح الأولى وما تلاها من تطور في سياقات دينية وفي أوروبا الحديثة المتعلمنة. أم هل الأكثر أهمية هو التفكير من جديد بإباحة التسامح toleration، بنحو أعمق من مجرد قبول متنازل بمعتقدات، وآراء، وطقوس، وتقاليد، وسلوكيات، يحدث أن تختلف عن تلك التي يحملها المرء؟ إن "العودة إلى الدين"، التي يصرّح بها العديد من السوسيولوجيين اليوم، توحي، عوضا عن ذلك، بإعادة تنشيط صراع قديم، ليس بين الدولة والكنيسة فحسب، كما كان متمثلا في مجتمعات أوروبية عدة منذ عهد "الحروب الدينية" الشهيرة[٣]، بل أكثر عمقا أيضا، أي بين مسارين عقليين، ضاربين جذورهما في رؤيتين تقودان العالم: المسار الديني، الذي سبق ذكره، بصياغته اللاهوتية السياسية وشفراته في الشريعة القائمة على تعاليم إلهية، هذا من جهة؛ والرأي الفلسفي العلمي الذي روّج لفلسفة سياسية وقوانين معلمنة ومؤسسات، من جهة أخرى. إذ يتميز سياقنا الحاضر بطلوع أشكال لا تسامح intolerance عدة في كلا الأنموذجين المتنافسين. فليس اللاتسامح مقصورا على طرف واحد فقط، على نقيض ما كان يقال في معركة عقل التنوير ضد التعاليم الدوغمائية في كنائس متنوعة كانت مؤسسات سلطة آنئذ. إذ أن مدافعين كبار عن التسامح، مثل فولتير، في فرنسا، ذكر الإسلام والنبي "محمد" كأمثلة عن أكثر أشكال اللاتسامح الديني ظلامية وتزمتا، عرفته البشرية. واليوم تعطى أسباب جديدة،

شديدة، لتعزيز نظرة غير مرغوب فيها عن الإسلام، كتلك التي كانت رائجة من قبل في أوروبا خلال التمظهرات الأولى لفلسفة التنوير. فها نحن نقرأ تقارير يومية عن عنف إرهابي، وحروب أهلية تشب في ما تدعى مجتمعات "مسلمة"، وخارج العالم الإسلامي، ترتبط صراعات عدة ارتباطا صريحا بالدين: إسرائيل وفلسطين؛ وايرلندا الشمالية؛ والبوسنيون، والكروات، والصرب، كمسلمين، وكاثوليك وأرثوذكس كمسيحيين؛ وهندوس ومسلمون.

لست معنيا بتسويغ مواقف أي من أولئك، أو ادعاءاتهم، أو افتراضاتهم، التي يستخدمها عموما، في سياقات إسلامية، غالبية المسلمين، ومن بينهم مثقفين وأساتذة. ولن ازعم، على سبيل المثال، إن الإسلام قد دافع عن التسامح سواء في مرحلته القرآنية (الآية المعروفة ٢٥٦ من سورة البقرة، التي تؤكد أن "لا إكراه في الدين")، أو أدعم التعاليم المعاصرة والمواقف، التي تنطوي على هذه الحجة. فكل دين يوظف مفارقات تاريخية، في أيامنا هذه، ليحدّث معتقدات عتيقة وتمثيلات، بغية أن يديم عقيدة لا تنتقد تحت ضغوطات عقل تقنية الاتصالات العلمي teletechnoscientific reason. فالقيم الحديثة كلها مؤمنّة، أو مفروضة، أو مُصاغة، في مواجهة مقاومة سلطات دينية رسمية منذ القرن الثامن عشر، وتُقدَّم اليوم بالنحو الذي كانت عليه سابقا ولُقّنت وراجت في النصوص المقدسة كما تعرفت وأوّلت في موروثات مجتمعات متنوعة. فما لا يذكر هو أن الكنيسة المسيحية، بوصفها سلطة روحية ومؤسسة سياسية ذات قوة كبرى، رفضت الإمضاء على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ليس فقط في العام ١٧٨٩ بل أيضا في العام ١٩٤٨، تماما كما فعلت المملكة العربية السعودية. ولا يعترف المسلمون بأن الفكر الإسلامي يجهل الموقف والتعاليم الفلسفية منذ موت ابن رشد (١١٩٨). ومن اليهود قلة يدركون الالتباسات والتناقضات التي برزت من جراء انتمائهم السياسي إلى دولة إسرائيل في هويتهم الدينية. على أننا لا نقول أن التسامح يظهر بالضرورة عندما تشاع وتُعلَّم فلسفة وثقافة حديثة قائمتان على أساس تنوير؛ فبعد الحرب العالمية الثانية

والتجربة الكولونيالية، لعل ما من أحد ينكر أن الثقافة الحديثة تستطيع إضفاء الشرعية على ما هو اكبر من اللا تسامح والعنصرية؛ فقد مارست إبادات جماعية وما زالت تشرعن استراتيجيات هيمنة "**لا متسامح معها intolerable**" في أي مكان في العالم. إذ يحيل "**اللامتسامح معه intolerable**" هنا إلى تدمير منهجي لجميع الإنجازات الايجابية التحررية التي حققتها أديان، وثقافات، وحضارات. والقوى التدميرية ليست مقصورة على ثوار. وما هي بغريبة عن دين عتيق وثقافة بدائية. فهي تنبع من داخل العقل المسيطر، الذي حمل رسالة الأنسنة humanism، وحقوق الإنسان، والنقد العلمي، والإبداع الفني الحر. إن مبدأ "حق الشعوب في تقرير مصيرها" شعار مُراءٍ ومضلّل طالما لا يتوضح بمبدأ فلسفي آخر: فعندما تنتهك كرامة الإنسان في أي زمان وأي مكان، يتعرض الشرط البشري نفسه للخطر، وتظهر الحاجة ماسة لفعل مشترك.

إن هذين المبدأين، لو تُرجما بنحو صحيح في القانون الدولي، فمن شأنهما أن يُعرّفا بنحو فعال الحدود الفلسفية والقانونية، التي يدرك فيها التسامح tolerance ، وإباحة التسامح toleration وغير المتسامح معه intolerable. والملاحظات الآتي ذكرها قد تعين على الإحاطة بتعريفات موروثة وهمية:

١ـ لا يزال التسامح موضوعة حض أخلاقي وتفكير رغائبي أكثر منه مفهوما متطورا، بنحو ملائم له اثر فاعل في تواصل ديناميكي مبدع بين جماعات اثنوثقافية، واثنودينية، تتعايش في فضاء مواطنة واحد.

٢ـ في الشكل الذي صيغ فيه هذا المفهوم بأطر لاهوتية، لم يعد أكثر من قبول متعاطف مع مواقف، وأفكار وممارسات ينظر إليها أساسا على أنها سيئة، أو زائفة، أو لا نفع فيها للسعي الشخصي للخلاص. وهذا نفسه كان يدعى في القرون الوسطى *permissio negativa mali* (مسامحة المخالف السيئ).

٣ـ تمثل فلسفة التنوير طفرة في تشكل الأنسنة النفسي بتوفيقها بين العقل والمخيال والذاكرة. وبمناقضة العقل التنويري المثالية الإفلاطونية، التي يتمفصل

المعنى فيها بنحو أسطوري، باعتماد ذلك العقل وسائل المنطق اللغويlogocentrism الارسطوطاليسي، فقد رفع ذاته إلى مصاف حَكَم Judge أعلى سائد منفصل ومستقل. وانتحل حق تحليل وتقييم قيمة أنماط السلوك البشري، والأفكار والبنى المعرفية اجمع. وغدا المخيال والذاكرة موضوعي سيطرته. لذا كان القرن الثامن عشر عصر تفوق العقل، وتعزز ذلك بانتصارات سياسية وقانونية، فضلا عن أن الثورة الاقتصادية والرأسمالية في فرنسا، وإنكلترا، وأميركا الشمالية، وفي نهاية المطاف، في باقي أصقاع أوروبا. وخلال القرن التاسع عشر، وسعت سيادة العقل هذه هيمنتها الفكرية من خلال الفلسفة الوضعية positivism، والتاريخيانيةhistoricism، والفيلولوجية philologism، والهيمنة السياسية والاقتصادية للنظام الكولونيالي في الخارج. وفي الأنظمة السوفييتية، والشيوعية، والنازية، اتخذت الهيمنة شكل طغيان وحشي. ولهذه الظواهر صلة بنائية، وتاريخية، وثقافية، وفكرية، بما ادعوه مغامرة العقل في أوروبا المسيحية والمتعلمنة، وفي اميركا الشمالية. وعلينا التفكر مليا في هذا المسار التاريخي كي نفهم حدود التسامح واللاتسامح وقصورها ووظائفها المخادعة. وما من بُد، سوى باعادة تقييم تاريخي وفلسفي للوضع المعرفي لعقل التنوير، ليكون بوسعنا تحرير ذواتنا فكريا. وعندها وحسب سنتحرر من المفاهيم الخاطئة، والقيم المزيفة، والمعرفة المضلِّلة، التي ما زالت تتعزز وتُلقَن بقوة في موروثات فكرية وثقافية لم تخضع للنقد.

.يُعد العام ١٩٨٩ معلما في تسلسل تاريخ تشكل الملكات الذهنية التي أشرت إليها في أعلاه. كما انه انعطافة في تطور القوى المسيطرة قائدة الخريطة الجيوبولتيكية، والخط الفاصل بين "قبل" و "بعد".

من منظور مقاربتنا النقدية هذه للتسامح واللا تسامح، سنواصل التركيز على مواقف العقل المتضاربة، إذ أن العقل، بعد العام ١٩٨٩، لم يتخل عن سيطرته السيادية على وجوه الأداء الفكري، والثقافي، والعلمي، والسياسي، والاقتصادي، اجمعها. وفي هذا الصدد، بمقدورنا المغامرة بتسجيل الملاحظات الآتية:

أ) بعد العام ١٩٨٩، أُستبدِلَ الانقسام بين العالم الحر، والعالم الشيوعي ومعه العالم الثالث، بانقسام بين عالم مسيطر وباقي المعمورة. وصارت الفجوة بين هذين العالمين تتسع اضطرادا. وهذا الحال يطرح مشكل اللا تسامح، مشكلا يتخطى الفضائل الأخلاقية غير المعنية، المتنازلة، المخادعة، التي تتخذ من التسامح عنوانا لها.

ب) هذا التقسيم العام يلقى قبولا الآن، ويوصف تحت مفهوم العولمة، بمظاهرها الايجابية، التطورية، الإلهامية، التحريرية، كما بقواها السلبية، التجزيئية، التدميرية. وهذا الجانب الأخير لا يحظى إلاّ بأقل الاهتمام والنظر من جانب غالبية صناع القرار في العالم المسيطر.

إن "القانون الدولي" القديم غير المتوازن والتعسفي يمنح بعدا شرعيا إلى منظومة بنائية، استراتيجية إدارية يدعمها كيان أكاديمي كبير ومؤثر وفاعل، من الباحثين والمدرسين. وحجتي في ذلك هي أن مؤسسة أكاديمية عالمية، تضم لاعبين من المجال المسيطر وباقي العالم، قد أسست في الحقيقة موقع تعاضد على الانترنت بين عقل تقنية الاتصالات العلمية teletechnoscientific reason والقوى السياسية والاقتصادية والنقدية التي تحكم وتدير عملية العولمة. نتيجة لذلك، أُعيد إنتاج الخط الفاصل بين العالم المهيمن وبقية العالم، داخليا في كل مجتمع، غنيا كان أم فقيرا، حرا أم مستعبدا، وسواء كان منظما في ممالك مرنة معتدلة، أو في جمهوريات شمولية. وهناك فئات اجتماعية خاصة متباينة الحجم تمكنت من تشكيل نفسها في جيوب ربطت نفسها بـ"جماعات مترفة" عالمية، أكثر من ارتباطها بوسط مجتمعاتها الحقيقي. وهذه هي ابرز مسارات عملية العولمة الكاسحة. لكن هل هناك قوى مناوئة تعمل بالضد من العنف البنائي المضمر في هذه العملية؟ أو هل كتبت علينا اللعنة في مواجهة المزيد من العنف والمزيد من حالات غير المتسامح معه intolerable التي طلعت في العالم كله منذ العام ١٩٨٩؟

ج) يتحدث دارسون، ومن بينهم فلاسفة، عن عصر ما بعد حداثي، فيناقشون

فرضياته، وتوجهاته، وبشائره، وحدوده، في إطار تاريخ فكر وأفكار محدد ومنغلق. فمثله مثل عصر الحداثة الكلاسيكية (١٤٩٢-١٩٤٥)، يتشكل هذا العصر الجديد ويصاغ مفاهيميا ويستخدم في السياق المدرسي بوصفه رغبة بالسلطة أكثر منه بحثا عن معنى. وهذا المفهوم الأخير يبين اللا تسامح الفكري الحالّ في نسق فكر ومعرفة تُبنى وتُنقَل في أوروبا منذ القرن السادس عشر. إذ فرض معاييره المشتركة، التي تبخس، وتهمّش، وتلغي، سائر التجارب التاريخية كلها، وبخاصة التجارب الأنسنة في المجال الإلهي التي صيغت خارج حدود أوربا الغربية المسيحية أو المعلمنة. وقد يتمثل تعاضد المؤسسة الأكاديمية الإيديولوجي مع هذا العالم المسيطر، بالشهرة العريضة التي نالها صاموئيل هنتنغتون بمجرد نشره مقالا غاية في البساطة والسطحية والتضليل بشأن صراع حضارات. بل أن الكتاب الذي تلا الجدل في أطروحته هذه لم يداوِ العيوب السالفة بأي حجج مقنعة ترمي إلى بحث عن معنى، بدلا عن إبراز رغبة للسلطة متخفية بضرورة حماية "القيم الغربية" من تهديد ثقافات دينية متخلفة وأصولية. وقبل عقد من العام ١٩٨٩، حدث اختراق إيديولوجي وجيوبولتيكي من خلال انبثاق ما تسمى بالثورة الإسلامية في إيران؛ فقد وجد العالم المسيطر هذا الحدث أمرا لا يمكن التسامح معه intolerable. ومنذ ذلك الحين توالت الأحداث، ومنها حرب الخليج التي بقيت اكبر تمثيل عن تشييد مسرحي لما اسميه الرغبة بالقوة المتلفعة برداء البحث عن معنى (تحت ستار حماية القانون الدولي الذي يتطلب، عوضا عن ذلك، إعادة نظر جذرية كي يتكامل مع الوضع الجيوبولتيكي الجديد). فالغرب وحده هو الذي يتوافر على التكنولوجيا المطلوبة للسيطرة على الرأي العام في الصعيد العالمي. من جانبها، نشرت الثورة الإسلامية أيضا روحية الجماعة القوية التي تحملها في المخيال الجمعي المسلم لإقامة حدث مسرحي معارض، مماثل لرداء البحث عن معنى .لقسر القانون الإلهي كما تجلى في القرآن وطبقه الإمام المعصوم .بغية التصدي لرغبة القوة المفروضة من جانب الغرب.

٢ـ عنف، مقدس، حقيقة

كان القصد من وراء الملاحظات التي طرحناها حتى الآن الإعداد لنقد أكثر جذرية لأفكار التسامح tolerance وإباحة التسامح toleration من خلال تحليل انثروبولوجي للمفاهيم الثلاثة التي تعرضنا لها في ما سبق. وسنرى هنا كيف أن القوى المترابطة في ما بينها، والتمثيلات المحيطة بهذه المفاهيم الثلاثة تشتغل في مستويات متباينة في الفعاليات الأنسنة والمؤسسات جميعها. ففي هذا المنظور، يظهر التسامح tolerance وإباحة التسامح toleration على أنهما محاولات أخلاقية لتخفيف الآثار الكارثية الناجمة عن العنف، ويفهمان بوصفهما أداة ضرورية وشرعية ومقدسة، من اجل حماية، وربما توسيع الحقيقة المقدسة المتسامية- أو بالأحرى، المعلمنة- التي تنادي بها جماعة، أو مجتمع، أو امة ما. ثمة مثالان مهمان، سبق ذكرهما، سيكفيان لإيضاح هذه الأطروحة الانثروبولوجية: الآية ٥ من سورة التوبة، والآية ٢٥٦ من سورة البقرة، من القرآن. فكثيرا ما تُذكر هذه الآيات بغرض "تبيان" كيف أن القرآن دعا إلى التسامح الديني قبل زمن طويل من ظهوره في التاريخ الحديث.

ونورد في ما يأتي الآيات المعنية، وبحسب التسلسل المذكور:

"فإذا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"، التوبة (٥).

"لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"، البقرة (٢٥٦)

تتوافر ثلاث قراءات ممكنة، متعارضة متدافعة، تنطبق على مواقف العقل الثلاثة المذكورة أعلاه: الموقف الديني، التقليدي أو الأرثوذكسي، الذي يبيّنه ويلقّنه العقل الديني؛ والموقف الوضعي التاريخي الواقعي، وهو نتاج عقلية متنورة تستنكر الرؤية "الدوغمائية، المضادة لنزعة الأنسنة antihumanist، الظلامية"، المنتمية "للذهنية

الوحشية، أو البائدة، أو البدائية أو الهمجية"؛ والتأويل التاريخي، الانثروبولوجي، السيميائي، اللساني، النفساني، الذي يحبذه العقل الصاعد. فمثل هكذا عقل يسعى إلى استكمال أبعاد حقيقة معقدة بعثرها العقل الوضعي، التاريخي .وهي أبعاد يتعذر التفكير فيها unthinkable، وتبقى غير مفكَّر فيها unthought من جانب العقل الديني. وهذه الأبعاد هي: المعرفة الأسطورية، الدمج الطقسي وترميز الحقيقة، والشرعنة السياسية للسلطة القائمة من خلال عنف مقدَّس ومقدّس.

من منظور التفسير التقليدي، الآية ٥ من سورة التوبة، يشار إليها على أنها "آية السيف". ففي حين أن سورة التوبة هي الأخيرة حسب التسلسل التاريخي، يُعتَقَد أن الآية ٥ تنسخ أثر سور كثيرة سابقة عليها أكثر تساهلا، خاصة تجاه "أهل الكتاب"، الذين أعطوا مقاما متدنيا في الآية ٢٩ من السورة نفسها "قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ". وطبقا للفهم اللاهوتي الأرثوذكسي للخطاب القرآني، بوصفه التمثيل الموثوق والكلامي للإرادة الإلهية وتعاليمها، فإن الأوامر الملموسة، الدقيقة، التي تعطيها الآية ليست موضع سؤال. إنها تتطبق ببساطة في المجتمع بوصفها معيارا شرعيا ملزما. وعلى هذا الأساس قسّم الفقهاء الأرض المسكونة إلى "دار الإسلام" و "دار الحرب". وقُسّم البشر أيضا إلى فئات تراتبية. وكان المؤمنون (المسلمون التقليديون) على رأسهم. وصُنّف اهل الكتاب (وهم، بصفة رئيسة، اليهود والمسيحيون) على أنهم تحت حمايتهم (بذمتهم، أهل الذمة). ويتعارض مع كلا هاتين الفئتين "الكفرة" (او المشركون) الذين ينبغي معاملتهم على وفق ما جاءت به الآية الخامسة. وكما اشرنا في ما سبق، فالمؤمنون أنفسهم، تحت الشرع الإسلامي، يُقسَمون إلى راشدين، ذكور مسؤولين وأحرار؛ ونساء وأطفال؛ وأخيرا، عبيد، ومن بينهم ذكور، وإناث وأطفال. ويميل التفسير التقليدي إلى عزو بعض تفاصيل هذه الآية إلى ممارسات كانت رائجة لدى العرب على عهد النبي، على سبيل المثال ما يسمح في الحرب، ومن بينها أشكال الهجمات

الممكنة كلها والقبض على الأعداء في غير الشهور الحُرُم. ومع ذلك، فإن هذه الإحالة إلى الزمن الكرونولوجي، الخطّي، للتاريخ الأرضي لا يؤثر في قبول الآية قيد المناقشة بوصفها جزءا كاملا من كلام الله الموحى، النازل من السماء (التنزيل).

بوسعنا تتبع الطريق الطويل الذي قطعه تاريخ التفسير التقليدي الذي قاد إلى النسق المتزمت من المعتقدات والمنكرات التي ندعوها بالإسلام. إلا إن للآية الخامسة بعدين اثنين متمفصلين بقوة في الخطاب القرآني نفسه، ووسعها كثيرا ومنهجها شيوخ التأويل عبر توالي الأزمان، وتحت ضغط الحاجات الاجتماعية المتغيرة والضغوطات السياسية. فالبعد الأول أمر صارم باستخدام العنف المادي ضد الوثنيين، الذين كانوا يرتبطون مع جماعة المؤمنين بمعاهدة. وقد فكّ الله هذه المعاهدة ورسولهُ. أما البُعد الثاني، فهو الجزء الأقصر الذي يكرر الدعوة باستمرار "حتى يعودوا إلى الله ورسوله ويعطوا الجزية". ويفهم الخصوم هذه الدعوة (ويُدعَوْن "الوثنيين" من اجل التشديد على البعد الديني للنقاش وإخفاء القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية في هذه المسألة) على أنها استسلام غير مشروط. أما ممانعتهم فينبغي تحليلها وتأويلها في السياق الانثروبولوجي الخاص بسيادة التماسك القبلي (العصبية). إذ يُدخِل الخطاب القرآني معيارا جديدا روحيا بالإطلاق لتقييم الصواب والخطأ، وهما عنصرا الحق والباطل في الصراعات اللاحقة التي اندلعت بين عائلات المشايخ المنافسة، والقبائل والعشائر. وهذه الاقسام الاجتماعية مسماة بأسمائها، إلا أن دائما ما يرافق ذكرها تحذير بـ"لزوم الجماعة التي لن تتفرق." ووضع هذا المعيار الجديد بلاغيا، وبُني دلاليا، وتعزز روحيا، ودُمِجَ طقسيا، وأُسِّسَ أسطوريا، وتجذر سياسيا ومعياريا عبر ١١٤ سورة ، وآلاف الآيات التي تتألف منها. على أية حال، وفي منظور علم النفس التاريخي، علينا التمييز بين تلقي الخطاب القرآني من جانب فاعلين اجتماعيين سمعوا هذا الكلام مباشرة من "محمد"، والتأويلات التي وضعت بعد أن نقل الخطاب القرآني شفاها إلى جماعات متغيرة من السامعين الذين دخلوا مباشرة في صراعات لاحقة، ومجادلات، والتزامات، ومقاومة، وانحلال التزام، التي

صارت **المدونة الرسمية المغلقة** (بعد تدخل الطبري، م ٩٢٣/٣١٠؛ وللتوسع في هذا الموضوع انظر كتابي "إعادة التفكير في الإسلام"). والاختلاف الجذري هو أن جماعة السامعين الأولى كانوا مطلعين على آفاق المعنى الذي افتتحه المعيار الجديد. ودخلت هذه إلى أنساق قيمهم المعاشة، ومعاييرهم، وتقاليدهم. وعلى النقيض من ذلك، تجد أجيال قراء النص المكتوب، المطبوع، أنفسها محرومة من المرجعيات التاريخية، والانثروبولوجية، واللسانية. واستبدلوها بتمثيلات، واطر تفكير، وتأويلات خاصة بسياقات متغيرة متباينة.

إن نظرية الجهاد ومعايير ما تسمى بالشريعة الإسلامية هي نتاج التلقي الثاني. فقد جرى هذا الحال على الرغم من حقيقة أن فقهاء، ومشرّعين، ومفسرين، ومؤرخين وكتاب سير، خلال القرون الثلاثة الأولى التي تلت بزوغ الظاهرة القرآنية، بنوا كلهم معا إطارا فقهيا متزمتا للتلقي والتأويل لكامل المعرفة التي يفترض أنها جاءت من كلام الله وسنة النبي (التي أضاف إليها الإمامية والإسماعيلية الشيعة سنة الأئمة). ونجد أكثر البناء منهجية جرى إنتاجه إلى جانب هذه الخطوط هو الأدب الذي وضع على أصول الفقه (المصادر التأسيسية ومنهجيات الشريعة).

في الإسلام والمسيحية، اللذان بنيا كنسقين من المعتقدات واللامعتقدات في الإطار نفسه وبالأدوات الهرمنيوطيقية نفسها، لا ينظر للعنف المادي المستخدم في الحرب المقدسة، التي تدعى أيضا بحرب العدل، على انه شرعي وحسب، إنما هو فوق ذلك مقدس، وعلى هذا الأساس، يبرّز قوة مُقدّسة. أما الحال في اليهودية فمختلف قليلا، بسبب من أن اليهود عاشوا أقليات تابعة، ولم يتمكنوا من وضع نظرية بالحرب المقدسة حتى قيام دولة إسرائيل، مع أنهم طوروا استراتيجية تأويلية بمقاومة أشكال الهيمنة كلها. فأولئك الذين يقضون في هذه الحرب يعدّون شهداء. وهم شهداء خالدون على وجوب أن الحق الذي انزله الله لهم ينبغي أن يسود في أي مكان، وفي الظروف كلها، وفي الأزمنة كلها. وهذه نُصرة عاطفية لحق جرت صياغته وامتلاكه عاطفيا. إن العوامل السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، التي

يضيئها نهجنا "الحديث" في التحليل، والمعرفة، والتأويل، والشرعنة، والتواصل، ينطبق بالتأكيد على المؤمنين. إلا أنها لا تُلحظ، لأنها متوارية تحت مفردات مُقدّسة، روحانية، مؤسطِرة، متسامية، وجودية، يديمها العقل الديني، كما يفعل العقل الكلاسيكي الميتافيزيقي. فما ادعوه بالجذور الفكرية لِما أصبح غير متسامح معه intolerable بالنسبة لنا، موجودة في هذه الأنشطة الاستطرادية الخاصة بالعقل البشري، الذي يحوّل أحداثا عرضية، ومؤقتة، ومحدودة، وتركيبات خيالية، وروايات مُؤسْطِرة، وتعريفات تعسفية، ومبادئ غير منظَّمة إلى جواهر خالدة، ومواد لا تدرك ويقينيات مطلقة. إلا أن علينا التساؤل، مرة أخرى، عما إذا انعتق، والى أي مدى أنعتق ـ أو من الممكن أن ينعتق ـ عقل التنوير والعقل المنبثق ، انعتاقا كليا من محددات الشرط البشري، البايولوجية، والسوسيولوجية، الانثروبولوجية.

لمّا أطلق عقل التنوير حملته للانعتاق من ضغوطات العقل الديني الدوغمائية، كان ذلك العقل يفتقر إلى المصادر العلمية والآفاق الفكرية التي لم تتح إلا خلال الستينيات والسبعينيات. ومذاك، صرنا نشهد وضعا جديدا للعقل المنبثق ، يسترشد بحقول بحث كاللسانيات، والانثروبولوجيا البنيوية، والتحليل النفساني، والتاريخ النفساني والاجتماعي. وقد اخترت الحديث عن العقل المنبثق بدلا عما بعد الحداثة للأسباب الآتية:

إن العقل الديني وعقل التنوير، بإطرهما الابيستمية غير المُنتَقَدة، لمّا يزالان مهيمنين وفي تنافس مع بعضيهما البعض؛ فيما العقل ما بعد الحديث يرى أن علينا المكوث فقط عند خط التتابع الزمني (الكرنولوجي) الخاص بالفكر الغربي؛ وما ينبغي منا الالتفات الى تقاليد فكرية أخرى حيث هناك امكانية لانبثاق اوضاع عقلية جديدة، تسهم في الاتيان باجابات مختلفة عن مشكلات زخمنا التاريخي الجديد. فهذه هي تحديدا حالة ثقافات الصين، واليابان، والثقافات الاسلامية والافريقية. فمنذ القرن التاسع عشر حتى العام ١٩٥٠، كانت هذه الثقافات مهمشة، ومدموغة بالتقليدية والمحافظة، بحسب نظرة التقدم العلمي والفكر الحديث الاوروبي؛ ونحن

نعلم ان ما حدث مع فلسفة التاريخ؛ والرؤية ما بعد الحداثية تتساوق مع هذه الرؤية. ومن هذا المنظور، بوسعنا الاشارة الى الموقف الفكري اللا متسامح intolerable الذي يترجمه مظهر العقل الغربي ذلك نفسه الى هيمنة سياسية كولونيالية.

ان التطور الخطّي المتتابع زمنيا (كرنولوجي) الذي تقترحه التاريخانية الوضعية positivist historicism شيء يتعذر قبوله، لأن في ثقافات عديدة- الاغريقية الكلاسيكية، والصينية الكلاسيكية، الاسلامية الكلاسيكية-كان العقل الديني، والعقل الغنوصي والميتافيزيقي، والعقل العلمي، يتعايشون في ذلك الحين جنبا الى جنب، ويتصارعون بعضهم مع البعض الآخر؛ وتلك بوادر ظهور العقل الحديث في اوربا، الموجود اصلا في المحيط الاسلامي من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر. وبنحو مشابه، ما بوسعنا تجاهل التطورات الممكنة التي تنبثق من ثقافات وتجارب تاريخية على غير ما عليه الانموذج الاوربي كما تطور من حداثة التنوير الى ما يسمى بعد الحداثة post-modernity، وفوق الحداثة ultra-modernity، واقصى الحداثة hyper-modernity، وما وراء الحداثة meta-modernity : هذه التسميات كلها تشير الى "نهاية التاريخ" كما صيغت، وحُدّدت، وطُلِبَت في "الغرب".

ما زال العقل المنبثق ضعيفا جدا وتابعا للغاية لعقل تقنية الاتصالات العلمي teletechnoscientific reason، الذي يقود سيرورة العولمة الحالية من دون ايلاء الاهتمام الكافي بالثمن المدفوع في مستوى القيم الاخلاقية، والثقافة الأنسنة، والتضامن مع الاقليات، والشعوب المغلوبة، والتقاليد المهشّمة والثقافات تحت ضغوطات الاقتصاد الجديد غير المتسامح معها intolerable، التي تولّد فجوات خطرة بين الحضارات، واقصاء اجتماعي، بنحو اكثر مما فعلته الصناعة في تاريخها على الاطلاق حتى في اكثر المجتمعات الليبرالية تقدما.

وما زالت مظاهر العقل الوضعي، التاريخاني، الفيلولوجي، مهيمنة في مقاربات العقائد الدينية ووظائفها التاريخية؛ مع ان جهد الحاق البعد الروحي بوصفه موضوعا تاريخيا، ووضع تقييم مقارن للفلسفة واللاهوت في عدة موروثات فكرية، وهذا ليس

في المسيحية واليهودية وحسب، سيعين في إرساء أساس ثقافي وفكري لتسامح عفوي وطبيعي بالتعبير الديني. من النافل القول اننا بعيدون جدا عن هذا الوضع؛ فثقافة الشك، وتفسيرها السلبي، او الالحاح عليها، والاصولية، قسّت كلها مناخ اللاتسامح intolerance، والإبعاد المتبادل على اساس الجهل المتمأسس في كل مكان. وبامكان المرء ان يجد الدليل على هذا الجهل في سوء الفهم البادي الآن في مفاهيم ومقولات من مثل المقدَّس، والقداسة، والموروث الحي، والاسطورة، والروايات الميثولوجية، والروحانية، والسلطة الروحية، والروح، والتمثيلات الرمزية، والتمثيلات التخيلية، والدمج الطقسي بين المعتقدات والمنكرات، والصلاة، والتصوف، الخ. وقد احتدمت نقاشات لا نهاية لها بين مؤرخين، واثنوغرافيين، وانثروبولوجيين، ولسانيين، حول مقارباتهم المختلفة للحقائق الاجتماعية، فقادت الى وضع معاجم تقنية في كل من تلك الحقول. ولا زالت الحدود بينها مشوَّشة. واعمالي التي قُدّمت على انها تتصل بالانثروبولوجيا هي في الواقع اكثر اتصالا بالاثنوغرافيا بالمعنى الوصفي المحض المستخدم منذ القرن التاسع عشر في الحديث عن الثقافات غير الاوروبية، وشعوبها ومجتمعاتها. اقول كلامي هذا انطلاقا من تجربتي الشخصية مع العديد من الغربيين المتعلمين: فهم ينظرون الي كـ"مسلم" من خلال الخصائص المطروحة في الاعلام عن "اسلام" و "مسلمين". وهناك مؤرخون قديرون كتبوا دراسات مهمة في تعامل القرآن مع مشكلات الاصالة الشكلية والتاريخ المادي للنص، تماما كما فعل فورم جيشيخت Form Geschichte مع العهدين القديم والجديد ونصوص دينية اخرى. ويمكن رؤية نتيجة ذلك بجلاء في الفهم الحالي لـ"الجهاد" في الرأي العام الغربي.

اذ ينظر الى الاسلام كدين عنف، يبشر بحرب مقدسة ويمارسها ضد الكفرة. وفي العموم، تقدَّم الحروب الدينية بوصفها اكثر تزمتا، ولا عقلانية، وانفلاتا، من الحروب الحديثة المنضبطة. هذه العقلانية الوضعية، بالحق الذي منحته لنفسها في السير في حرب أنسنة humanitarian، ان لم نقل "أنسني humanist"، لن تحظى

بمشاركة واسعة إن لم تتح لنا نظرية انثروبولوجية في العنف، تستوعب تمظهراته في مجتمعات أوروبية.

وهذا من شأنه ان يأخذنا الى ما وراء خطبنا الايديولوجية في التسامح الموجهة الى "الآخرين". فالمنظور المعرفي للعقل المنبثق اكثر شمولا وتصميما على صياغة مقاربة مقارنة بالانساق الثقافية والتجارب التاريخية، من فئتي العقل الاخرتين المذكورتين. فالعقلانية الكلاسيكية تختار البحث عن مصادر تعاليم قرآنية رسمية في تعاليم الكتاب المقدس، الإنجيل (كتب العهد الجديد) ، وفي الموروث الأدبي الواسع، الديني والدنيوي على حد سواء، التي صيغت في "اوساط طائفية" في الشرق الاوسط القديم. اما العقل المنبثق فيركز، بدلا عن ذلك، وفي مناطق لغوية او ثقافية او تاريخية متنوعة (التي ادعوها "دوالّ الجماعات logosphères")، على استعمال ادوات عقلية مشتركة تتساهمها موروثات فكرية مختلفة. وتشتمل هذه الوسائل على المقدَّس والدنيوي، بانتقالاتها بين حدود الاثنين؛ تكامل وظائف الطقوس الفردية والجمعية؛ التعبير الاسطوري عن الحقيقة؛ التمفصل الرمزي والمجازي في الخطاب الديني، سبل السلطة والقوة، القيم الروحية والمعايير الشرعية تؤوَّل وتطبَّق في مؤسسات سياسية وتعليمية. فاذا نحن قارنا حجم المساحة المخصصة لمفردات "السلطة" و "القوة" في موسوعات من قبيل الموسوعة البريطانية او لاروس [الفرنسية]، لاكتشفنا ان "القوة" استُقيت من الناحية العملية من سمات محددة بما ادعوه "السيادة auctoritas" في مقابل "القدرة potestas" (الحكم والسلطة في الفكر الاسلامي). فما الذي نتعلمه من مقارنة النظريات الدينية الحديثة في العنف، المقدَّس والحقيقة؟ هل هناك شكل سلطة لا ترتبط بالعنف البنائي و/ أو المادي؟ اهناك شكل لحقيقة جمعية لا تستجيب لحاجة سلطة اكراهية معينة في اتساعها وبقائها، ولا تولِّد سلطة اكبر عندما يحتضنها اناس اكثر؟

العنف جزء تكويني في الحقيقة الجمعية (الموضوعية). والحقيقة تشتغل ما دامت مؤسسات اكراهية تقبل بها وتدعمها، كالنظم المدرسية (السكولائية)

المكرسة للنقل المسيطر عليه لما يسمى بالموروث الحي. اذ يتلقى العنف شرعيته من الحاجة البشرية الى حقيقة موثوق بها لا تقبل الجدال ومتجذرة ميتافيزيقيا. وما ان تُرسى الحقيقة وتتدوَّل عبر اللغة، وتدمج من خلال الطقوس الفردية والجمعية، حتى تاخذ بالتقدُّس تدريجيا بمرور الزمن. وان مساءلة الحقيقة المقدَّسة . كما حدث، مثلا، في "آيات شيطانية . يعد تدنيسا. والتدنيس يدعو الى التضحية في الوعي الجمعي المشروط بكليته بجدل (ديالكتيك) معقد يشتغل بين ثلاثة مفاهيم متفاعلة بما اسميه الثالوث الانثروبولوجي: عنف ↔- مقدَّس ↔- حقيقة. من هنا فان هدم النظام الدلالي الذي بناه ونقله نسق مدرسي مكرّس، في الفكر والتواصل لا يسهل مسامحته tolerated؛ فهذا أمر يولد ردود أفعال عنف مباشرة لدى أولئك الذين يستخدمون هذا "النظام الدلالي" بوصفه نسق "قيم" وأساس "هويتهم" الوطنية، أو "اختلافهم"، كما يحلو لنا القول في الوقت الحاضر. وتقويض قيم الآخر أسهل بالطبع من استخدام عملية التقويض ضد مجتمعنا الذي ننتمي إليه. وهذه الآليات الاجتماعية، الثقافية، تنطوي على جميع مشكلات المتسامح معه tolerable واللا متسامح معهintolerable كلها. فمن اللا متسامح معه في أي مكان انتهاك النظام الاجتماعي والسياسي الذي تصونه تمثيلات عاطفية قوية المركزة في ثالوث انثروبولوجي آخر غير المذكور سلفا: تدنيس ↔ مقدَّس ↔ تضحية. وهذا الثالوث الأخير يترجم عملية شرعنة القيم في الثالوث الأول: عنف ↔ مقدَّس ↔ حقيقة، من قبيل الطقوس الجمعية، والأحكام القضائية، والعقوبات العامة، والاحتفالات. وفي كلا الثالوثين، يحدث المقدَّس في الوسط. فهو يُفهَم على انه قوة خارقة خفية تولِّد الخوف وتأمر بالتبجيل. وبمنح هذا الإجلال إلى مكان مقدَّس، أو طقس، أو شخص، فإبداء العنف تدنيس: فالعقاب، تضحية امرئ ما بحياته في أثناء قتاله العدو، أو التضحية بفدية. ان التدقيق الدائم في الحقيقة اللاعقلانية المضمرة في المقدَّس هو السبيل الوحيد لبلوغ السلام والخلاص.

لا ينطبق هذا التحليل الانثروبولوجي الوجيز على الأديان التقليدية وحسب. إنما

ينبغي مدّه على الأنساق الحديثة الخاصة بالنظم الدلالية المُشرعِنة، وبالنتيجة، بالنظم السياسية والقضائية، والأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية. وبتعميم هذا التقصي، وبغية وضع بنى الحداثة الكلاسيكية ومؤسساتها تحت نطاقه، يبين العقل المنبثق اختلافه عن العقل المتنور الوضعي. فبنى العقل كلها في حاجة إلى أن يسائلها العقل بالنقد الجذري نفسه المطبَّق على الأنساق الدينية، التي تعد قوى منافسة تسعى إلى احتكار السيطرة على القاعدتين، اللتين تحددان الثلاثيات.

دعونا نتجه الآن إلى الآية الثانية، التي ستساعدنا في تثبيت ضرورة ما قيل حتى الآن. ومن المهم العودة إلى تأويل فخر الدين الرازي (ت ٦٠٧/ ١٢١٠) لآية "لا إكراه في الدين". إذ يقول الرازي: إن الله حرّم الإكراه في الدين لان حكمه في الخلق كلهم (في الآخرة) محمول على حرية التسليم للواجبات والأوامر أو عصيانها، التي قضى بأنها اختبار للإنسان في حياته. لا يتحدث الرازي هنا عن تسامح tolerance، بالمعنى الفلسفي الذي منحه عقل التنوير لهذا التعبير؛ فالتسامح الذي دافع عنه فولتير ولوك كان مفهوما لا مفكر فيه في فضاء الذهنية القروسطية الذي كان يهيمن عليه المفهوم اللاهوتي لفرادة الحق الموحى. تقود العقيدة التوحيدية إلى مثل هذا التعريف المطلق للحقيقة الإلهية، المتعالية، اللا متبدلة، التي لا مثيل لها. فليس الرازي وحده، أو اللاهوتيون المسلمون، هم الذين يقولون بمفهوم الحقيقة هذا؛ إنما اللاهوتيون القروسطيون كلهم في الأديان التوحيدية على الشاكلة نفسها؛ وهذا هو السبب الذي يفسر لماذا صارت الحقائق الثلاث، التي أسبغت عليها صفة الإطلاق، حصرية للغاية بكل واحد من حامليها، وان تعاليم العقل الحديث كلها أخفقت في التغلب على هذه الحقيقة التي يساندها العنف ضد الآخر. لذا تجدني أشدد على طابع المفارقة التاريخية في تفكير المسلمين وغيرهم من المؤمنين عندما يسقطون، على الكتب المقدسة، المفاهيم الحديثة والصياغات العقلية التي تطورت في أوروبا منذ القرن السابع عشر ولاحقا.

إن تأويل الرازي يعلي من شأن سياق العبارة. فهو يقدم احتمالات لما دعاه

ماكس فيبر أخلاقيات المسؤولية ethics of responsibility، التي هي أكثر انتقادا وتعليمية من أخلاقيات الإقناع. وقد فقد المسلمون المعاصرون محتوى هذه العبارة الروحي والديناميكي. إذ أحالوها، بدلا عن ذلك، إلى شعار إيديولوجي. إلا أن بعض المفسرين المتفائلين يرون بعدا ايجابيا في هذا التلاعب الدلالي. فعلى ما يقول المؤمنون إن القرآن، والتوراة، والإنجيل، صالحة لكل الأزمان، فهي كلام حي. والسياق الذي يتبين فيه معانيها هو دوما سياق الوجود الحاضر، سعيا وراء الإلهام والرشاد الذي حمله السياق الأصلي حيث أوحي كلام الله. وكل محتوى جديد، يخص كل مؤمن، له وظيفة الهامية. لكن جنس المعنى اللغة والفكر في هذا التصور يختلف تماما عما لقّنه لسانيون، ومحللون نفسانيون وفلاسفة، بخاصة في منظور العقل المنبثق. اذ يشعر المؤمنون ان التسامح موقف ايجابي مطلوب في سياقنا الحديث. وهم يستخدمون سلطة النص المقدس لدعم موقف جديد. فترى المرجعيات الثقافية والمواقف المعرفية تقليدية، الا ان المحصلة النهاية هي نفسها. وهذا ما يثير السؤال الآتي: هل ان كلا الموقفين التقليدي والحديث يحظيان على الدوام بالتسامح؟ او هل ان الضرورة الفكرية، والخيار الانسب، يستدعيان ايجاد ارضية ثقافية مشتركة لاكثر انساق المعرفة اندماجا ودمجا؟ كنت قد اشرت، في وقت مبكر، الى الاخطار التي تنطوي عليها الانساق الدينية والقومية الموجَّهة في نظام التعليم الجزائري، بل في جميع البلدان المحكومة بانظمة سلطوية. ومرة اخرى تتصل هذه القضية بإباحة التسامح toleration في انظمة ديمقراطية. فللاقليات المسلمة في مجتمعات اوروبية واميركية مساجدها، ويسمح لها بممارسة واجباتها الدينية. الا انهم الى الان لا يحظون مؤسساتهم التعليمية المتماشية معهم لوضع مفاهيمهم عن المعتقدات الدينية وتعاليمهم الى المستوى الذي بلغته المسيحية واليهودية، التي كانت تواجه تحديات الحداثة، منذ القرن الثامن عشر وما تلاه. اذ ان إباحة التسامح Toleration من دون وجود ثقافة تسامح حديثة هو حال المسلمين، الذين يرددون، بفخر وقناعة، مقاطع منزوعة عن سياقها من القرآن او الحديث، كما

يفعل آخرون في التوراة والإنجيل. وإباحة التسامح من دون احترام تام لحقوق الإنسان هو ما يمكننا رؤيته في نظم ديمقراطية ترفض تطوير نظمها التعليمية بمنظور يتلاءم مع مجتمعات متعددة ثقافات، متعددة إثنيات، متعددة أديان.

وحتى لو كنا مستعدين للقبول بالتأويل المتفائل الذي ينعكس في المقاطع المقتبسة، علينا ملاحظة أنها تبقى خارج سياقاتها الأصلية، كما خارج تاريخنا الحاضر، الذي عُطِف نحو العولمة. ففي نسق الفكر التقليدي، الذي يقبل المنظور الأخروي eschatological، يتشارك المؤمنون جميعهم وبنحو مباشر اقتباسات من النصوص المقدسة، بخاصة في التواصل الشفاهي. الرشاد يتميز بوضوح عن الظلال. لذلك فمن الممكن لكل شخص تبني أو إهمال أخلاقيات المسؤولية. وسيقضي الإله حكمه العدل لمّا يأتي يوم الحساب. لذا ففي هذا التصور الذهني، يقتصر التسامح tolerance وإباحة التسامح toleration على هذه الجماعة الاثنولغوية او الطائفة الدينية، على وفق تعريفات واضحة للخير والشر، للصواب والخطأ، للمقدس والدنيوي، للحق والباطل.

حاول فلاسفة التنوير استبدال هذه المسؤولية ذات الجذور الالهية، بدواع اخلاقية حددها "العقل المحض"، وارتضاها بحرية، وطبقها "العقل العملي". ونحن نعلم ما حلّ بـ"الذات المتعالية transcendental subject" التي صاغها كانت Kant، واستقى منها الموروث الفكري العقلاني الميتافيزيقي فلسفته. ورحنا نتحدث عن موت الذات، كما تحدثنا عن موت الاله؛ منذ أفول الايديولوجيا الماركسية، ويدعو البعض الآن الى اعادة تفعيل الذات والنظر في معنى عودة الاله. ان القطيعة بين موقفي العقل الديني التقليدي والعقل المتنور الحديث، اللذين يدعمان نسقين معرفيين متباينين، هي الآن موضع نظر متزايد بالمنظورات المعرفية الجديدة التي افتتحتها عملية العولمة، التي تعرض فرصا جديدة واكثر فاعلية للعقل المنبثق emerging reason. الا ان الأمر سيأخذ وقتا طويلا لدمج الثقافات المعاصرة كلها والشعوب في هذا المسعى الموحد لايجاد فضاء مشترك من الوضوح والتواصل

الثقافي. فما زالت فجوات عديدة ينبغي جسرها. واذا ما اخفق هذا الميل، فان اطروحة صدام الحضارات ستكون فاعلة. على أية حال، ان خياري الشخصي يتمثل في المساعدة بتمهيد فضاء من الامل بالتحدي البديل الذي يطرحه العقل الطالع emerging reason.

٣ـ مفارقة العقل غير المُسامح

ما حصيلة هذه الاستكشافات كلها والمغامرات في باطن مناطق مكتشفة حديثا، لم تضعها العلوم الاجتماعية بعد على الخريطة؟ لقد ذكرتُ مفاهيم كثيرة للغاية ما زالت ايحائية وقابلة للنقاش، بخاصة تلك التي تتصل ببحثي الشخصي الذي اقيمه كنقد للعقل الاسلامي. وبغية اعداد عمليات الفهم هذه والنقاشات في تاريخ الفكر العام في منطقة المتوسط، احيل الى كتابي باللغة الانكليزية، "اللا مفكر فيه في الفكر الاسلامي المعاصر". فالاطار الثنائي للتفكير متجذر بعمق في الالسن جميعها المتاثرة بالفكر اللاهوتي والميتافيزيقي منذ العصور الوسطى، حتى انه يصعب اقتراح فضاء جديد من الفهم تنتقد فيه التعارضات الثنائية المتاصلة، من قبيل العقل والعقيدة، المعرفة العلمية والايمان، الروحي والزمني، المقدس والدنيوي، الديني والسياسي، الكنيسة/ المسجد/ المعبد والدولة، الاخلاقي والقانوني، الهدى والضلال، العقلاني واللاعقلاني، مثاليات الخلاص والتقدم العلمي، تنتقد هذه كلها وتستبدل برؤية انثروبولوجية تعددية. بالطبع هناك مراجع هائلة في هذا الاصطلاح؛ لكنها لم تُرحَّله ليشمل الاشكالية كما افعل مع التسامح الذي ارحله الى المشكل الاكثر تعقيدا الخاص باللا متسامح معه intolerable الذي يقود الى قضية العقل غير المسامح. كما لاحظنا ان الفضاء الجديد في التحليل والتاويل لا يعزل الانشطة الذهنية، والبنى الاجتماعية، والحياة، صراع العوامل الاجتماعية الذي يخلط دوما البحث عن المعنى والرغبة في السلطة. وستفضي بنا هذه المقاربة الى تقويض موقف ابيستمولوجي. فقد دخلنا عصر "نهاية اليقينيات" (Ilya Prigogine)، الا اننا ما زلنا ننكص في معتقدات

خرافية، وطائفية، وسحرية. اننا نعي الاستكشافات الثرية الواعدة التي يقترحها العقل الطالع، الا اننا نشهد ايضا توسعا مطردا للعقل الاتصالي التقني العلمي teletechnoscientific، غير المتسامح ضمنا، المتسلط، الظافر. وعلى الرغم من هذا التعقيد كله، سأغامر بإجمال ما تعلمناه من هذه الرحلة السريعة. فالدروس المستقاة هي:

كأن إباحة التسامح Toleration واللاتسامح intolerance ولا يزالان موضوعتين متكررتين لجدال بين عقل متمكن علمي، وعقل ديني ملتصق بتعاريفه الدوغمائية اللاهوتية. وقد اقترحت مقاربة حاسمة بالدرجة نفسها لكلا نمطي العقلين. وقد استخدمت تعبير "مغامرات العقل" لنتذكر عنوانا مشابها (مغامرات الديالكتيك) الذي استخدمه خلال السنوات الخمسين الاخيرة الفيلسوف الفرنسي ميرلوبونتي لنقد العقل الماركسي .اللينيني .الستاليني. وللاضطلاع بالمهمة المعقدة في نقد مواقف العقل القائمة، نحن في حاجة الى اعادة النظر بالعقل وتحديد افق ابيستمولوجي جديد لمحاولاته. فانا ادافع عن فكرة عقل منبثق ضد اولئك الذين يزعمون شرح عقل ما بعد حداثي يحدد استكشافاته وتنظيراته بالمسار التاريخي الغربي. وحتى لو تاملنا في هذا المسار من جانب الفكر الاسلامي فقط، لاكتشفنا حدودا، بل الاطر المعرفية الاعتباطية لما نسميه، من وجهة نظر تاريخ الفكر العالمي، بالعقل الغربي.

لقد نقلت قضية إباحة التسامح/ اللاتسامح من دلالاتها الدينية الحافة religious connotations، كما يفهمها ويحددها عقل متنور متمكن، الى نقد اكثر جذرية ذي بنى متنوعة، تاريخية، او سوسيولوجية، او انثروبولوجية، رسمت فيها الحدود المتغيرة لما هو مسموح tolerated او مُصرَّح بعدم التسامح معه intolerable.

بغية استكشاف أنماط العقلانيات كلها، والتوصل الى موقف معرفي نقدي جامع، علينا وضع الخطوط العامة لبرامج بحث وتأمل. والبحث يستدعي مدّه إلى موضوعات مهملة، بل إلى مجالات غير مطروقة، كي نختبر قدرة العقل الطالع على إعادة تنشيط الإسهامات المهمة كلها الخاصة بالموروث الفكري والحضاري المتاح

بأجمعه. وبدلا من التسليم لصراع حضارات وعلى مدى مستقبل غير معلوم مدته، ينبغي علينا توليد فرص إضافية للتعبير والإبداع لأولئك الناس وتلك الثقافات التي عانت التهميش، والهيمنة والسحق على أيدي الحداثة الوضعية الغالبة. وكلما تعلمنا من الانثروبولوجيا بوصفها نقدا لثقافة ودين، كلما سيتأكد لنا أن الحداثة الوضعية العالمة التكنولوجية قائمة على مبدأ اللا تسامح. وينتج عن هذا المبدأ، في بعض الأحوال، ظواهر من قبيل النازية، والستالينية، والماوية، وأشكال او أنماط من الليبرالية، كالتي وصفها بينجامين باربر على أنها عالم ماك (في كتابه "جهاد في مواجهة عالم ماك")، والتي هي من تمظهرات اللا تسامح.

ان السماح للثقافات التقليدية أن تعايش ما هو كامن فيها لا يعني دعم برامج الحركات الاصولية. فللأخيرة مظاهر لا تسامح مغالية، كما شهدناها بجلاء كبير للغاية في افغانستان (بعد الغزو اللامتسامح الذي قام به الاتحاد السوفييتي السابق)؛ وفي الجزائر، بعد مدة طويلة من الصراع ضد الاستعمار؛ وفي ايران، بعد هيمنة الرأسمالية الفظة، وهلم جرا. بعبارات اخرى، ثمة حاجة ملحة لمخيال سياسي جديد لا يقبل باللا تسامح كجزء من الديالكتيك التاريخي والاجتماعي، بل يوجد استراتيجيات تقصي الأنساق المعرفية المولِّدة للاتسامح intolerance واشكال الاضطهاد اللا متسامح intolerable oppressions. وما دامت الاديان، التي تمارس بوصفها أنساقا من معتقدات ولامعتقدات لا يطالها النقد، قادرة على شرعنة أنماط الانظمة السياسية كلها، فانها كثيرا ما ولّدت لا تسامحا ورفضا intolerable، تماما كما فعلت الحداثة الوضعية، وما زالت تفعل على الرغم من النقد الذي صاغه العقل الطالع emerging reason.

في أية مؤسسات تدريسية، وتعليمية، وبحثية .وفي أية فضاءات تاريخية . تتوافر للعقل الطالع emerging reason الفرصة ليبقى ناقدا لمنظومات السلطة كلها، ومنيعا بوجه الضغوط كلها، من اقتصادية، وسياسية، ودينية، وثقافية؟ وبعبارة اخرى، اهناك دواع للأمل في احتمال ان يقصر العقل نفسه على تقصي المعنى، ويتجنب أي شكل

من اشكال الولاء لأية إرادة تجنح الى السلطة؟ لقد نظر العديد من الفلاسفة في هذا السؤال، وتجادل فيه لاهوتيون يخدمون مؤسسات دينية قوية. وفي سياق العولمة الراهن، لا يعني تقصي المعنى مجتمعا دينيا او قوميا بعينه، قد تتعرّف مصالحه وتُحمى بالضد من مصالح أي أحد آخر. اذ ان كثيرا ما يتورط الجيران بمواجهات كهذه. من هنا ينبغي تبني العقل الطالع Emerging reason بما فيه من مشكلات، تشترك فيها السياقات البوذية، والاسلامية، والهندوسية، والافريقية. ولهذا السبب فان الموقف الابيستمولوجي للعلوم الاجتماعية، الذي يزاوله دارسون يعيشون في العالم المهيمن مختلف بالضرورة، هذا ان لم يكن متعارضا تعارضا جذريا مع موقف زملائهم (او حتى تلاميذهم) الذين نشأوا في مكان اخر من العالم (بعد العام ١٩٨٩).

فيما يصارع اشخاص عديدون في كل مكان، من الذين همشتهم الحداثة، من أجل "هويتهم"، متطلعين الى ماض مثالي، ومنتظرين بيأس عودة ذلك الماضي، واخرون يُسَمّوْن "امم قديمة"، يكدحون لنيل المزيد من الرفاهية والمزيد من السلطة على الوسط الطبيعي كما على الوسط البشري. فثمة موقفان متضاربان، مشروعان متعارضان، الأول تدعمه مخيلة متقدة، والآخر يسانده عقل الاتصال التقني العلمي المسيطر. وهذا لا يعني ان الأخير متجرد من المخيلة، والسابق غير مكترث بأي شكل من أشكال العقلانية. وبودي هنا ان الفت الانتباه، مرة اخرى، الى العنف البنيوي المضمر في القانون الدولي النافذ، وفي المنظمات الدولية، التي تحكمها قوانين وطنية متغايرة، وأنظمة حكم ومنظمات. لعل العقل المنبثق يلعب دوره في هذه اللعبة العالمية. ستعتمد الاجابة عن هذا التساؤل على ما اذا يثبت البشر قدرتهم على ان يضعوا جانبا اللا تسامح والرفض الذي تعزز على مر القرون في كل ثقافة ونظام سياسي نعرفه. في أواخر الخمسينيات، كانت شعوب البلدان المستَعمَرة مأخوذة بأمل غيبي بتحرر وشيك، وازدهار وتطور ثقافيين، تكفلها سيادة للقانون لا سابق لها. وانا ايضا شاركت هذا الامل الجمعي في الجزائر. واذكر هذه الحادثة التاريخية في العهود الاخيرة كي اشدد على الدرس الذي قدمته لنا، اعني أن ذلك العقل يلعب

دورا ضئيلا، وأثره ضعيف في المخيال الجمعي.

ودائما ما كان الأخير قوة في التاريخ البشري. ان مفارقة العقل اللامتسامح تقع في ترابط ووجه عقلانية مقبولة يمنحها الى اللا تسامح وغير المتسامح معه intolerable المُشترَك في كل "نتاج المخيال المجتمعي" (انظر اعمال كاستورياديس Castoriadis).

٤ ـ سوسيولوجيا التسامح واللا تسامح

لقد قصرت تقدمتي هذه على تحليل ونقد نظريْن. على اني استشعر ضرورة تصحيح التشاؤم العام الذي طبع كلامي هذا في مجال العقلين الديني والوضعي، وان أبين هذا الكلام بإضاءة بعض التمظهرات السوسيولوجية للتسامح واللا تسامح في مجتمعات تقليدية وحديثة. لذا سأنظر في مثالين اعرفهما حق المعرفة: شمال افريقيا من جانب، وفرنسا من الجانب الآخر.

من وجهة نظر تاريخية، وثقافية، وانثربولوجية، هناك مجتمع شمال افريقي واحد من ليبيا الى مراكش، ومن ساحل المتوسط حتى نهر السنغال. وكان هذا مجال لغة البربر، وثقافتهم، ومؤسساتهم، حتى مجيء اللغة العربية وثقافتها المقترنة بالاسلام. وحتى عهد الفتح العربي، كانت اللغة اللاتينية وثقافتها هي السائدة، ومنذ العام ١٨٣٠، صارت اللغة الفرنسية وثقافتها جزءا من فضائها التاريخي الهائل. وكحال جميع المجتمعات التقليدية القائمة على اسس دينية، لا معنى للحديث عن التسامح واللاتسامح في مجتمع من مجتمعات شمال افريقيا قبل ظهور التحدي الحديث بوجه مفهوم الحقيقة الديني. الا ان هذا التحدي، كما ذكرنا، كان هو نفسه قائما على معارضة ايديولوجية ليس للهيمنة السياسية الاكليريكية وحسب، انما ايضا لتأويل وضعي لثقافة دينية. وهذا ما يمثل ابرز مظاهر مفارقة العقل الحديث اللامتسامح. فالادارة الفرنسية لهذه الاراضي الواسعة ضربت صميم اعلان حقوق الانسان، وأرغمت سياسيا على وضع تقسيم "قانوني" للسكان الى رعايا "اصليين" ومواطنين

فرنسيين كاملي المواطنة. وقد كانت الشريعة الاسلامية واللوائح الكنسية المسيحية تفعل الشيء نفسه قبل صدور الاعلان الحديث لحقوق الانسان: فالمؤمنون الذكور (مسلمون او مسيحيون) كانوا يعدون ذواتا تامة، مشمولين كلهم بالرحمة، وكذلك بالمكانة الرسمية في قطاعات الحياة الاجتماعية كلها، في حين ان المسيحيين واليهود (في الشريعة الاسلامية)، او اليهود والمسلمين (في اللوائح المسيحية) كانوا يعاملون بوصفهم "رعايا محميين"، او ايضا مودعين في غيتوهات. عليه، كان اللا تسامح متمأسسا تحت سيادة العقل "الحديث" السياسية. وانتهى هذا النظام في العام ١٩٦٢، بعد سبع سنوات من حرب اهلية كانت بواعثها سياسية بدلا من دينية.

لقد سحب نظام التعليم الفرنسي، الذي أدانته الدولة، مجموعات نخبوية صغيرة الى فلكها. ولم تنشأ تلك المجموعات على تلقي الآخرين بمشاركة وحميمية بكامل اختلافاتهم، بل تعلموا على عدم الاكتراث بهم، ان لم نقل معاداتهم .وهذا تمظهر فاعل للاتسامح .تجاه الدين. من هنا ينبغي ربط الصراع الدائر حاليا بين علمانيين وأصوليين بأثر الانموذج الفرنسي اليعاقبي، هذا من جهة، وموقف الاندماج الذي يتبناه العقل الديني، او المشدود بريقة او باخرى الى عقل ايديولوجي سياسي، من الجهة الاخرى. وما بورقيبة الا المثال الجيد عن القائد السياسي الذي اعتنق ايديولوجيا الجمهورية الفرنسية الثالثة.

في ظل الادارة الفرنسية، لم تُلغَ الحدود الفاصلة بين مسلمين، ويهود، ومسيحيين. بل بالاحرى، رُحّل تحت تأثير القانون الجمهوري، وامتد ليشمل اليهود في الجزائر وطبق على النظام التعليمي. لذا احتفظت عدة مجتمعات قومية او دينية بحس هوية تُرجِمَ الى اشكال من اللا تسامح المعترف به في المستوى الخاص، لكنه صامت في المستوى العام. وهذه هي حال قبائل: الموزابيط، والطوارق، والشلوه، والريفانية، والشاوية، والجربية، والسوسية... أي جماعات البربر كلهم، بوصفهم متمايزين عن الدوائر المتعلمة والحضر عموما.

ومنذ ان نالت بلدان مختلفة في شمال افريقيا استقلالها، غدا التشديد على

الهوية القومية لكل بلد منها تحت حكم ما يسمى بـ"القادة التاريخيين". اختصارا، بوسع المرء ان يقول ان الاطار الايديولوجي للعقل السياسي المنطوي على مشروع بناء امة واحدة اصيلة خارج فضاء مجتمع شمال افريقي واحد، ولّد اشكال لا تسامح جديدة، وكان على الاقليات اليهودية غير المتسامح معها، التي تعيش بين ظهراني مجتمع شمال افريقي منذ الشتات الاول، ان تغادر موطنها. وهذا ما يوضح مفهومي لمفارقة العقل اللامتسامح. فعندما نفكر باولئك الذين قرروا الهجرة الى اسرائيل، يمكننا المجازفة بافتراض وجود عقل لامتسامح نشط، يلقى دعما دوليا (اركون ١٩٩٦). فقد ارغم اوربيون، ومنهم فرنسيون واسبان، على الرحيل اليها ايضا. وفي نهاية المطاف، نعلم ان اوربيين، ومن بينهم قساوسة قد قتلوا مؤخرا في الجزائر. وهذه الاحداث لا يمكن "تفسيرها" بما وصفه بيرنارد لويس بـ"فورة المسلمين". وحجتي في ذلك هو ان تلك الاحداث تؤكد بجذرية متزايدة مغامرات العقل بعد ثورات مفاهيمية متتابعة حدثت في اوروبا.

فما هي تبعات التحول الاجتماعي البنيوي لمجتمع يغدو كتلة واحدة بعد ان كان متعدد الالسن، ومتعدد الاثنيات، ومتعدد الثقافات، ومتعدد الاديان؟ ما هو اثر نمو ديموغرافي غير مسبوق حدث فجأة بعد قطيعة اجتماعية وثقافية امتدت من العام ١٩٥٦ الى العام ١٩٦٢؟ هل تقود هذه الثورات التمزيقية الى ثقافة تسامح ام الى ثقافة غير المتسامح معه intolerable؟ انا لا افعل سوى اثارة هذا السؤال، الذي لم يلق اهتماما جادا حتى الآن من جانب علماء اجتماع يدرسون شمال افريقيا المعاصر.

وما الحال مع المثال الفرنسي؟ كيف بوسعنا فهم إباحة التسامح toleration واللا تسامح في فرنسا، بلاد الحروب الدينية، وملاحقة الكنيسة البروتستانتية الناشئة في محيط كاثوليكي، والثورات الجذرية ضد مؤسسات اكليروسية، وبلاد دولة جمهورية علمانية، ادخلت وشرعنت وحميت وصدرت بيد ما يدعى بالنقد المنهجي systematic criticism؟ من المؤكد ان ثمة تجارب تاريخية صعبة ومعقدة عززت الاسلوب الفرنسي في الاستدلال والمناقشة في مصلحة خيارين متعاضدين: الخيار

الراديكالي، المناهض للاكليروس، بل حتى الملحد، الذي يمكن وصفه على انه منتم الى جانب اليسار في ثورات متعاقبة (الكومونة في العام ١٨٧٠)؛ والحركة الروحية الكاثوليكية، التي غذّت الاتجاه المهم في "سلطة روحية علمانية" (على وصف بول بينيشو Paul Benichou، ١٩٧٠، واميل بولا Emile Poulat). ومنذ ان صار للاسلام والمسلمين وجود بارز بوضوح كبير في المجتمع الفرنسي (بخاصة بعد العام ١٩٧٣، عندما سمحت الحكومة للعمال الشمال افريقيين بالاستقرار مع عائلاتهم)، انفتح سجال محتدم اشتركت فيه جماعات المجتمع كلها واعلى مؤسساته. ويركز هذا السجال على مبدأ العلمانية الفرنسي الخاص، بوصفه متعارضا مع المبدا الاكليروسي، الذي غالبا ما يختلط مع الدين. فما زال الاخير غير مفكر فيه، وبالنسبة للعديد من الجماعات السوسيوثقافية في المجتمع الفرنسي، هو بعد من ابعاد الوجود الانساني يتعذر التفكير فيه. ولا حاجة بي للحديث اكثر في هذا الموضوع هنا. بل اكتفي بالاحالة الى الكتب الرائعة التي نشرها زملائي، أي. بولا، وجان بوبيرو، ومارسيل غوشيه، وجان دوليمو، وجي. لو غوف، وآخرون. ففي بلدان اوروبا جميعها يبدو لي ان السجال المقبل سيكون بين "فرنسا وفرنسا" متصل بنحو خاص بدراسة مفارقة العقل اللا متسامح.

لائحة مراجع للقارئ

- اركون، محمد: اورشليم، باسم مَنْ، باسم ماذا. في مجلة ديدال: (عدد خاص) باريس ١٩٩٦.

- اركون، محمد: اعادة التفكير في الاسلام. ترجمة لي، روبرت، ويستفيو بولدر، كولورادو ١٩٩٤.

ركون، محمد.١٩٩٣. التفكير في الاسلام اليوم. باريس Alger.

- *Al-Fikr al-'arabiyy, éd.'Uwaydat*, Beyrouth ١٩٧٩;

- *Al-Islâm: Asâla wa Mumârasa*, Beyrouth ١٩٨٦;

- *Ta'rîkhiyyat al-fikr al-'arabiyy al-islâmiyy*, éd.Markaz al-inmâ' al-qawmiyy, Beyrouth ١٩٨٦;

- *Al-Fikr al-islâmiyy: Qirâ'a 'ilmiyya*, éd. Markaz..., ١٩٨٧;

- *Al-islâm: al-Akhlâq wal-Siyâsa*, éd. Markaz..., ١٩٨٨;

- *Al-Islâm: Naqd wa-jtihâd*, éd. Dâr al-Sâqî, Beyrouth ١٩٩٠;

- *Al-'almana wa-l-dîn*, Dâr al-Sâqî ١٩٩٠;

- *Mina-l-ijtihâd ilâ naqd al-'aql al-islâmî*, Dâr al-Sâqî ١٩٩١;

- *Min Faysal al-Tafriqa ilâ Fasl-al-Maqâl: Ayna huwa-l-Fikr al-islâmiyy al-mu'âsir*, Dâr al-Sâqî ١٩٩٣;

- *Al-Islâm, Urubbâ, wal-Gharb: Rihânât al-ma'nâ wa Irâdât al-Haymana*, Dâr al-Sâqî ١٩٩٥;

- *Naz'at al-Ansana fî-l-fikr al-'arabiyy*, Dâr al-Sâqî ١٩٩٧ ;

- *Qadâyâ fî Naqd al-Fikr al-dînî*, Dâr al-Tali'a, Beyrouth ١٩٩٨;

- *Al-Fikr al-usûlî wal-stihâlat al-Ta'sîl*, Dâr al-Sâqî ١٩٩٩.

- *Ma'ârik min ajli-l-ansana fî-l-siyâqât al-islâmiyya*, Dâr al-sâqî, ٢٠٠١.

- *Min al-Tafsîr al-mawrûth ilâ tahlîl al-khitâb al-dînî*, Dâr al-Tali'a, Beyrouth ٢٠٠١.

- *Min Manhattan ilâ Baghdâd. Mâ warâ' al-khayr wal-sharr*, Saqî ٢٠٠٧

Rewrite all the titles in Arabic

- باربر، بنيامين، جهاد في مواجهة عالم ماك، نيو يورك ١٩٩٣.
- بوبيروت، جان: نحو عقد علماني جديد، باريس، سوي ١٩٩٠.
- بينيشو، بول: المقدّس لدى الكاتب. باريس: مكتبة جوزه كورتي، ١٩٧٣.
- برودیل، فیرنان: تاریخ حضارة. لندن: الن لین / مطبعة بینغوین ١٩٩٤.

-كاستورياديس، قسطنطين: مؤسسة المخيال المجتمعي، باريس، سوي ١٩٧١.

-كارتر، ستيفن. ١٩٩٣. ثقافة الكفر: كيف يبتذل القانون الاميركي والسياسة الورع الديني. نيو يورك: بيسك بوكس.

- لو غوف، جي.: Jacque Le Goff من اجل عصر وسيط جديد، باريس، غاليمار ١٩٨٣.

- ميرلو بونتي، م.Merleau Ponty ١٩٧٤. مغامرات الديالكتيك. لندن: هاينمان.

- بولا، اميل Emile Poulat. الحرية، العلمانية. حرب فرنستيْن ومبدا الحداثة، باريس، سيرف ١٩٨٦.

- سبينوزا، باروخ. ١٨٦٢. رسالة في اللاهوت والسياسة. لندن: توبنر.

الهوامش:

١- آثر المترجم استخدام تسامح Tolerance ولا تسامح Intolerance وإباحة التسامح Toleration، محاولة منه جعلها توازي أصلها اللغوي الواحد في الإنكليزية (وعنها نُقل هذا النص)، وفي الفرنسية، فضلا عن إقناع القارئ بأنها تنتمي إلى مجال واحد مفهوما وممارسة. ولا بد من الإشارة إلى شيوع ترجمة تعبير Intolerance بـ"لا تسامح"؛ ولعل "لا تسامح" يقابلها بدقة، في الإنكليزية fundamentalism، التي تقابل بدورها intégrisme في الفرنسية. (م)

٢- كان سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) يوشك على إتمام كتابه "الأخلاق"، فعدل عنه ليضع "رسالة في اللاهوت والسياسة"، بسبب الثورة العنيفة التي قامت بها جموع من الشعب ضد آل دي ويت إثر هزيمة الأسطول الهولندي أمام الإنكليز؛ إذ قيل أن دي ويت هو الذي جلب هذه الكارثة على الشعب الهولندي من جراء "تسامحه" مع الإباحية والإلحاد. وسعى سبينوزا إلى التأكيد في رسالته هذه أن الإنجيل مصدر الحياة "المعقولة"، ولا يجيز أبدا العنف ولا التعصب. وقد أدان اللاهوتيون هذه الرسالة. (عن الموسوعة الفلسفية) (م).

٣- الحروب الدينية اندلعت في القرن السادس عشر في فرنسا بين الرومان الكاثوليك في جهة، والبروتستانت في الجهة المقابلة.

حقوق الإنسان ونصوص الأديان الابراهيمية والسيـــــادة الحقوقيـــــة الإلهيـــــة

محمد مجتهد شبستري

١- المراد من حقوق الانسان في هذا البحث الحقوق التي صادقت عليها منظمة الامم المتحدة سنة ١٩٤٨ وتتشكل من ثلاثين مادة.

٢- والاديان الابراهيمية هي اليهودية والمسيحية والاسلام، ونصوصها الدينية الرئيسة عبارة عن العهد العتيق والعهد الجديد والقرآن الكريم.

٣- يبدو ان اتباع الديانات الثلاث المذكورة اعلاه، ولأجل إجلاء مواقفهم إزاء حقوق الانسان، يجب عليهم دراسة وبحث الموضوعات والاسئلة المفتاحية التي سنشير اليها لاحقا.

٤- في البدء، لابد من تفكيك موضوعين اساسيين عن بعضهما في باب حقوق الانسان:

الف- مبدأ ((الحرمة الذاتية للانسان)) الفلسفي ـ الأخلاقي باعتباره ((فردا حرا ومسؤولا حيال حقوق الآخرين)) وهو المرتكز النظري لميثاق حقوق الانسان.

ب- كيفية مراعاة هذه الحرمة وتحقيقها وضمانها في العصر الحاضر على شكل مواد وبنود وردت في الميثاق العالمي لحقوق الانسان.

٥- بخصوص الموضوع (الف) يطرح السؤال: هل ((الحرمة الذاتية للانسان والمتساوية بين جميع البشر)) بصرف النظر عن أعراقهم وألوانهم وأجناسهم ولغاتهم وأديانهم ومعتقداتهم السياسية أو أية معتقدات اخرى و... وهي الأساس النظري لميثاق حقوق الانسان، موجودة في النصوص الدينية المومى اليها؟ أم ان هذه

النصوص اجنبية على هذا الموضوع؟ أم انها تناقض تلك الحرمة بنحو عام أو في حالات معينة؟ وفيما يتعلق بالموضوع (ب) يثار السؤال: على افتراض وجود مبدأ الحرمة الذاتية للانسان في تلك النصوص، فهل الحريات السياسية والدينية والاجتماعية بمعانيها المطروحة والمصادق عليها في ميثاق حقوق الانسان، مطروحة ايضا في تلك النصوص ومحظية هناك بالتأييد والمباركة، أم انها معان ومفاهيم لم ترد في تلك النصوص[1]، وعندها يطرح السؤال: كيف ينبغي ان يتعامل متألهو ومتكلمو اليهودية والمسيحية والاسلام مع هذه المبادئ والمواد الثلاثين وركائزها الفلسفية؟ هل من الضروري من منظار الالهيات والكلام اقامة علاقة بين تلك المواد والمرتكزات وهذه النصوص الدينية، أم ان هذا غير ضروري؟ واذا كان ضروريا فكيف وبأي نحو يجب أن تقوم هذه العلاقة؟ للإقتراب من الإجابة عن الاسئلة المطروحة اعلاه نذكر هنا جملة من النقاط.

٦- الواقع ان في نصوص الاديان الابراهيمية عبارات يمكن تفسيرها بالكرامة الذاتية للانسان بمعزل عن عقيدته أو عمله أو انتماءاته. جاء في النصوص المسيحية مثلا أن الله خلق الانسان على صورته. وورد في القرآن الكريم: ولقد كرمنا بني آدم، أو: انا خلقنا الانسان في احسن تقويم. الظاهر أن هذه العبارات تتحدث عن الانسان من حيث هو انسان فقط، بعيدا عن قيود العقيدة والعمل والانتماء. ولكن ثمة في هذه النصوص الدينية ايضا عبارات اخرى تفيد ارتباط قيمة الانسان ب- ((الايمان)) ومعنى هذا الارتباط أن قيمة المؤمنين اكبر من قيمة غير المؤمنين، وهذا ما لاينسجم مع الكرامة والحرمة الذاتية والمتساوية بين جميع افراد البشر.

٧- من جهة اخرى، نعلم أن ميدان تفسير النصوص الدينية واسع جدا، وبمقدور مفسري هذه النصوص معالجة غوامض وحتى تناقضات هذه النصوص في مقام التفسير، وهي عملية يمكن ان تتم بواسطة هرمنيوطيقا النصوص الدينية. على سبيل المثال، حاول لفيف من متألهي الديانة المسيحية عبر الاستعانة بالفلسفة الشخصانية (برسونالليزم) واعتبار الانسان شخصا، الوصول الى نظرية فحواها أن كل فرد انساني

وبغض النظر عن عقيدته وسلوكه وانتماءاته هو امام الله مجرد ((شخص)). فسواء آمن أو لم يؤمن ستبقى ((شخصانيته)) محفوظة. ان هذه الشخصانية حقيقة انطولوجية لاتزول ولاتضمحل. وحرمة الانسان الذاتية وكرامته وليدة هذه الشخصانية وحقوق الانسان مجموعة تدابير اعتبارية وحقوقية لصيانة شخصانية الانسان. يعتقد هؤلاء المفسرون أن النصوص الدينية التي تمتدح الانسان وتكرمه بما هو انسان، انما تقصد الحرمة والكرامة الناجمة عن الشخصانية التي يشترك فيها المؤمنون وغير المؤمنين. الحقوق الناتجة عن الشخصانية تستوعب ((حق مخالفة الحقيقة)) ايضا، فشخص الانسان وبمقتضى شخصانيته قد يحمل افكارا ومعتقدات حقة وقد يعمل عملا صالحا، وفي المقابل قد يحمل افكارا ومعتقدات خاطئة ويأتي اعمالا غير صائبة. كل هذه من مقتضيات شخصانية الانسان، والحقوق المترتبة على الشخصانية تختص بكافة البشر بغض النظر عن عقائدهم واخلاقهم واعمالهم وانتماءاتهم، فيتمتع الذين يتبعون غير الحق بنفس الحقوق التي يتمتع بها من يتبعون الحق.[٢]

يرى هذا الفريق من المفسرين أن الذم الوارد في نصوص الاديان الابراهيمية لغير المؤمنين لا علاقة له بالحقوق المترتبة على الشخصانية، أي انه لايلغي هذه الحقوق. فذلك الذم يرتبط بحالة مؤسفة لدى غيرالمؤمنين هي انهم لاينشدون تلك السعادة المعنوية التي يمكن ان يصيبها الانسان في ظل الايمان، فهم يضرون انفسهم ويحرمونها من قيمة اضافية (عند الله) تتأتى لهم عبر الايمان. ان الذم يتعلق بهذا الاضرار بالذات. والواقع ان تلك القيمة التي يفتقر اليها الانسان غير المؤمن انما هي قيمة اضافية ناجمة عن الايمان عند الله، وليست قيمة ناجمة عن الشخصانية. وحيث ان الانسان المؤمن وعديم الايمان كلاهما شخص، وحقوق الانسان منوطة بالشخصانية، إذن سيتمتع كلاهما بحقوق متساوية في الحياة الاجتماعية.

لايختص التفسير اعلاه بنصوص الدين المسيحي، وبالمستطاع سحبه بكل ثقة على نصوص الدين الاسلامي[٣].

٨ - فيما يتصل بالموضوع (ب) ينبغي الاشارة الى مسألة اساسية هي ان الحقوق المصرح بها في ميثاق حقوق الانسان بمعانيها ومفاهيمها الجديدة لم ترد بكل تأكيد في نصوص الاديان الابراهيمية، ولايتسنى استنباطها بنحو منهجي من تلك النصوص. ان هذه الحقوق عبارة عن اشكال خاصة من الضمان الحقوقي لكرامة وحرمة الانسان الذاتية في عصر ((الحداثة)) لها جذورها التاريخية، وهي حصيلة التحولات التاريخية - الاجتماعية لانتقال الانسان من الحياة التقليدية الى الحياة الحديثة. ومن البين جدا ان هذه التحولات التاريخية - الاجتماعية لم تكن في عصر ظهور النصوص الابراهيمية حتى تعنى هذه النصوص بمعالجة قضية حفظ الحرمة والكرامة الانسانية، وصياغة حقوق معينة لتحقيق هذا الهدف[٤].

لامراء أن متألهي ومتكلمي الأديان الابراهيمية يجب ان يتخذوا موقفا من ميثاق حقوق الانسان في هذا العصر. ويلوح ان هذا الموقف يمكن ان يطرح من خلال السؤال: هل بالامكان حفظ الحرمة والكرامة الانسانية الناتجة عن شخصانية الانسان (وهوما يمكن ان ننسبه حتى لنصوص الأديان الابراهيمية) في المجتمعات ذات الحكومات بالمعنى الجديد للحكومة، وكذلك في الساحة الدولية والعالمية، عن طريق آخر غير مراعاة والعمل بذلك المضمون الاساسي والحقوق المقدرة الواردة في ميثاق حقوق الانسان؟

ان الحكومات الحديثة في هذا العصر بفضل وجود البيروقراطية والشرطة والتقنيات الحديثة بإمكانها تهديد كرامة وحرمة افراد المجتمع. وحقوق الانسان بالتفاصيل والمضامين الواردة في ميثاق حقوق الانسان، تعد ضرورة لاسبيل لانكارها للوقاية من هذه التهديدات وايجاد الحلول بها. لايمكن قبول الحكومات الحديثة وعدم قبول حقوق الانسان. لذلك يبدو أن المتألهين والمتكلمين يجب أن لايتقبلوا حقوق الانسان وحسب، انما يتعين عليهم المطالبة بها[٥].

٩ - في السياق النظري لتحديد العلاقة بين الاسلام وحقوق الانسان كما يراها لفيف من المفكرين الاسلاميين، تطرح نظرية ان معاني ومفاهيم حقوق الانسان انما

هو ثمرة ((الثقافة العلمانية)) الغربية، وقبولها من قبل المسلمين يؤدي الى استحالة الثقافة الاسلامية. وفي مقابل هذه النظرية ثمة نظرية اخرى تقول ان مفاهيم ميثاق حقوق الانسان ومعانيه من متطلبات الحداثة وليس العلمانية. اينما كانت هناك حداثة، أي حيثما كان هناك مثلا بلد تحكمه دولة بالمعنى الحديث للكلمة، فلن تكون ثمة مندوحة من الاعتراف بميثاق حقوق الانسان بهدف الحفاظ على الحرمة الذاتية لأفراد المجتمع إزاء قوة الدولة الحديثة، وهذا ما سبق أن أوضحناه. إذن يطرح هنا السؤال: هل بامكان كثير من البلدان الاسلامية التي دخلت عالم ((الحداثة)) على الصعيد السياسي، من خلال قبول الدولة الحديثة على الاقل، وصار لها حكومات حديثة، هل بامكانها صيانة الحرمة الذاتية للانسان حيال هذه الحكومة؟ اذا كان بالامكان تصور مثل هذا، فكيف؟ أم أن بوسع هذه البلدان نبذ الحكومة الحديثة جانبا والعودة الى الحكومة التقليدية؟

لأن العودة الى الحكومة التقليدية غير متاح لهذه البلدان، يبدو ان تقبل حقوق الانسان فيها امر لامناص منه.

١٠ - اطلق بعض الباحثين في العالم الاسلامي مبدأ ((الحق الاول في الحكم هو لله)) وادعوا أن موافقة ميثاق حقوق الانسان القائم على الحرمة والكرامة الذاتية للانسان باعتباره فردا حرا مسؤولا حيال حقوق الآخرين، تتنافى مع المبدأ اعلاه، لأن اساس هذا الميثاق يستتبع أن يكون من حق الانسان اولا وبالذات السيادة على تدبير شؤون حياته.

يعتقد هؤلاء الباحثون ان حق سيادة الانسان على تدبير شؤون حياته الذي يطرح على شكل حقوق سياسية واجتماعية وحقوق مواطنة (مضامين حقوق الانسان) بشكل تفصيلي، يقع على طول حق السيادة الالهية، وينبغي أن يرتكز الى تلك السيادة الالهية ولايمكن الاعتراف بحقوق ذاتية للانسان. وقد وجدوا الحل في ان يقولوا: ليس للانسان حقوق بذاته او حقوق ذاتية، انما ترسم حقوقه من قبل الله، لذا يتوجب النظر فيما سنه الله للانسان من حقوق. وبهذا اسقطوا منهج التفكير الواقف وراء ميثاق

حقوق الانسان عن الاعتبار. وقد طرحت مثل هذه الافكار بين اليهود ايضا.

١١ - السؤال الذي يتحدى هذه النظرية هو: هل يمكن تصور حق سيادة لله بالمعنى ((الحقوقي)) لكي نفترض بعد ذلك ان حق السيادة الذاتية للانسان وهو ذو معنى حقوقي، يتعارض مع حق السيادة الالهية وهو بدوره ذو معنى حقوقي؟ هل هذه نظرية مقبولة؟ إن لم يكن لهذه النظرية أدلتها المقنعة، لن تكون نظرية السيادة الأصلية للانسان على تدبير شؤون حياته والناجمة عن حرمته وكرامته الذاتية بوصفه فردا حرا ومسؤولا، والتي تضمن حقوقيا عن طريق حقوق الانسان، لن تكون متعارضة على الاطلاق مع الافكار اللاهوتية والكلامية. حق السيادة يجب ان يكون له معنى حقوقي، ما هو معنى ((الحق)) في فلسفة الحقوق؟ الحق هو مفرد الحقوق، والحقوق عبارة عن مجموعة من القيم القانونية يتحقق بها نظام الحياة الاجتماعية للانسان. وهكذا فالحقوق موضوع انساني يكتسب معناه ويتحقق في عالم الانسان. وفي سياق الحياة الاجتماعية للانسان يكون لكل واحد من افراد المجتمع حقوقه، ويكتسب بعض الافراد حق السيادة فيمسكون بزمام السلطة التشريعية مثلا، أو التنفيذية، أو القضائية. الحقوق التي تتكون على أرضية الحياة الاجتماعية، لها ثلاثة اسس ومقدمات:

١- صاحب الحق وهو كل فرد من افراد المجتمع.

٢- مخاطب الحق. فمثلا حينما نتحدث عن حق التعبير عن الرأي فإن صاحب هذا الحق هم مواطنو المجتمع ومخاطبه بالدرجة الاولى هي السلطة أي اجهزة الحكومة، ومعنى الخطاب في هذه الحالة هو ان السلطة لايجب ان تتعدى على هذا الحق.

٣- موضوع الحق وهو مثلا حرية التعبير عن الرأي. هذه هي أسس ومقدمات مفهوم الحقوق. وكل هذه تكتسب معناها بوجود ضمانة تنفيذية.

يبدو ان ((الحق)) بالمفهوم الذي عرضناه، ولأنه موضوع انساني لايكتسب معناه الا في عالم الانسان وبخصوص الانسان وبوجود ضمانة تنفيذية، لايمكن أن يكون

له معنى ومصداق بخصوص الله، لذلك لن يصح القول ان لله حق السيادة بالمعنى الحقوقي في المجتمع الفلاني. فالله غير حاضر كحاكم في المجتمع لكي يضمن عمليا وتنفيذيا حق سيادته، كما لايمكن تصور سيادة وحاكمية حقوقية لله في عالم ماوراء الطبيعة، واعتبار البشر في هذا العالم ضامنين تنفيذيين لذلك الحق. ان تصورات وتصديقات من هذا القبيل زاخرة بالتناقضات. يمكن ان نقول لنائب في مجلس تشريعي أو رئيس للجمهورية ان له حق السيادة والحاكمية من قبل الناس. كما يمكن القول عن افراد المجتمع أن لهم حق السيادة على انفسهم بالاصالة، ذلك انهم جميعا موجودون في المجتمع ويمكن تصور الضمانة التنفيذية بشأنهم. بيد ان مثل هذا التعبير لايصدق على الله. وليس في القرآن الكريم عبارة تدل على ((حق سيادة)) الله بمعناه الحقوقي[٦]. وحينما يكون تصور السيادة الحقوقية لله ممتنعا كيف يمكن اساسا رصد آيات قرآنية تدل على هذا المعنى؟

استخدمت مفردة ((الحق)) في القرآن الكريم بمعنيين. في حالات كثيرة استخدمت كلمة الحق مقابل الباطل واريد بها معنى انطولوجيا، فقيل مثلا حول القرآن الكريم ((وانه لحق مثلما انكم تنطقون)). وفي عدة مواضع استخدمت كلمة الحق بمعنى الجدير والحري، فجاء مثلا ((وما قدروا الله حق قدره)) أو ((اتقوا الله حق تقاته)) و((جاهدوا في الله حق جهاده)). المراد في هذه الآيات تلك الدرجة من التقدير والتقوى والجهاد والحرية اللائقة بالله والناتجة مباشرة من مفهوم الله. اذا كان الله((الذات الجامعة لجميع صفات الكمال))، فحينما نحلل هذا المفهوم سنجد ان عنصره المحوري هو ((الكمال)) والذي يستتبع عناصر مفهومية اخرى مثل جدارة ((التقدير)) وجدارة ((اجتناب إساءة الأدب معه)) أي اتقائه (التقوى) وجدارة السعي لحفظ حرمته (الجهاد في سبيله). مراد الآيات اعلاه ان البشر بسبب ضعفهم وعجزهم الانساني لايستطيعون النهوض بهذه الواجبات كما هو جدير بالله، فيبقون قاصرين دائما ومدينين امام الله، ولن يؤدوا ابدا ((الحق الالهي)) لله على أتم وأكمل وجه. وقد امروا ان يسعوا للاقتراب ما امكن من تلك المرتبة الجديرة بالله.

الحق بالمعنى المقابل للباطل، وكذلك بمعنى((الحق الالهي)) حسب التحليل الذي عرضناه لهما، ليست له ادنى صلة بنظرية السيادة الحقوقية لله. حقوق الله على الانسان الواردة في النصوص الدينية تنتمي للمعنى الثاني من الحق. ويمكن تحت هذا العنوان تسجيل الكثير من الحقوق لله على الانسان ترتبط كلها بالتحليل المفاهيمي لـ((الله)). وما من تحليل مفهومي لـ((الله)) يبلغ بنا حق سيادة الله بمعناها الحقوقي.

وردت في القرآن الكريم عبارات مثل((إن الحكم الا لله)) أو ((من لم يحكم بما أنزل الله)) أو قيل مثلا ان حكم الله موجود في التوراة والقرآن، أو ان الله احكم الحاكمين أو انه اعطى الحكم للانبياء. هنا المقصود من ((الحكم)) أما الفصل الالهي النهائي والمطلق في تمييز الحق من الباطل، وهو ما لايمكن للبشر بسبب حالات ضعفهم الانساني، أو المراد منه ((الاوامر والنواهي الالهية))، وهو ما يدل عليه بوضوح سياق الآيات وما قبلها وبعدها. أو المقصود اعطاء نعمة الحكم على نحو تكويني (حسب اسباب ومقتضيات تاريخية واجتماعية) لبعض الأنبياء على غرار المنح التكويني لسائر النعم للبشر العاديين. في كل هذه الحالات لانلاحظ كلاما عن ((حق السيادة الحقوقية)) لله وكما ذكرت سابقا، فإن من المتعذر تصور مثل هذا الحق لله. والذين ينتزعون من هذه الآيات ((سيادة حقوقية)) ثم يبحثون لها عن نائب على الارض، يفسرون هذه الآيات تفسيرا خاطئا.

١٢ - لاشك أن نصوص الأديان الابراهيمية تتضمن مجموعة من ((الأوامر والنواهي)) تنسب الى الله، وتسمى هذه الأوامر والنواهي في النصوص المذكورة احيانا ((حكم الله)). تتوزع هذه الأوامر والنواهي الى درجة اولى ودرجة ثانية، أو ((ذاتية)) و((عرضية)). في الأوامر والنواهي الذاتية أو من الدرجة الاولى خطابات تتعلق بكيفية توجيه وبرمجة البشر في تدبيرهم لشؤون حياتهم الاجتماعية، وهذا ما يعني بالطبع انها أوامر ونواهي دائمية. هل تلغي هذه الأوامر والنواهي الالهية حق السيادة الحقوقية للبشر في التوجيه والبرمجة لحياتهم الاجتماعية - السياسية المتبلورة

في مبدأ رئيسي وأساسي هو مبدأ ((الحرية))؟

الواقع ان هذه الخطابات رغم مضامينها الدينية، لكنها اولا نفس الاصول الاخلاقية التي احترمها الناس غالبا على مر التاريخ سواء كانوا متدينين او غيرمتدينين. وثانيا نمط علاقتها بتوجيه وبرمجة البشر لحياتهم السياسية - الاجتماعية هو من سنخ ارتباط المعايير الاخلاقية غير الدينية بهذه البرمجة والتوجيه. ومثال ذلك مبدأ الالتزام بالعدالة الاخلاقي- الفلسفي (في حال وجود مثل هذا المبدأ) رغم انه يقيد الحقوق المتعلقة بحريات الافراد، الا انه لايلغيها ولايتعارض معها منطقيا. وحين يأمر الله بالعدالة فمع ان هذا الامر موّجه للانسان بمضمون ديني يقيد حقوقه في الحرية، ولكن بالنظر لشخصانية الانسان عند الله فإنه لايلغي تلك الحقوق على الاطلاق.

بعبارة ثانية، كما ان الالتزام بمبدأ ((العدالة)) من منطلق غير ديني، لايلغي مبدأ سيادة البشر على تدبير حياتهم، ولا مبدأ الحرمة والكرامة الذاتية لكل انسان بوصفه فردا حرا ومسؤولا ولامواد حقوق الانسان التي تضمن هذا المبدأ حقوقيا، بل انه حسب آراء بعض الفلاسفة في مضمار العدالة، يؤسس لهذه الحقوق، فإن الالتزام بمبدأ العدالة من منطلقات دينية ومن باب الامتثال لأوامر الله لايلغي كذلك تلك المبادئ والحقوق.

بخصوص كيفية تنظيم العلاقات الانسانية والالتزام بالحقوق الاجتماعية والسياسية وحقوق المواطنة (حقوق الانسان لعام ١٩٤٨)، يبدو ان بالامكان الالتزام بالاوامر والنواهي الالهية وبحقوق الانسان في نفس الوقت. الاوامر والنواهي الالهية في باب العدالة وكافة المبادئ الاخلاقية الاخرى، ليس لها حقيقة سوى التأييد الديني لتلك الاصول الاخلاقية القائمة بين البشر. في نصوص الأديان الابراهيمية لايؤسس الله لـ ((اصول واسس اخلاقية)) انما يصدق ويؤيد الاصول والاسس الاخلاقية الموجودة بين البشر، ويجعلها ((مطلقة)) لينفذها من مهلكة ((النسبية الاخلاقية الباطلة)). ولهذا لاتتعارض الأوامر والنواهي الالهية مع حقوق الانسان.

يلوح ان مساعي طائفة من المجددين الاسلاميين لتأسيس مبدأ كلامي - فقهي يفيد ان ((الحكم لله)) ويكون الركيزة لكافة المواد الاخرى في دساتير البلدان الاسلامية، لا أساس له في اطار المعنى الحقوقي للسيادة والحكم، ولاتتسنى المنافحة عنه علميا، ويبقى الطريق مفتوحا لجعل حقوق الانسان أساسا لدساتير البلدان الاسلامية.

الهوامش:

---

[١]- انظر المصدر التالي:

Neues Handbuch theologischer Grundbegriff, Menschenrechte.

[٢]- انظر المصدر ذاته.

[٣]- انظر فصل((حقوق الانسان)) من كتاب ((رؤية نقدية للقراءة الرسمية للدين)) لنفس المؤلف.

[٤]- انظر فصل((ظهور الحقوق الاساسية في القرون الحديثة وغيابها عن التراث الاسلامي)) في ذلك الكتاب.

[٥]- م.ن.

[٦]- انظر نقد نظرية محمد حسين الطباطبائي حول هذا الموضوع في كتاب ((رؤية نقدية للقراءة الرسمية للدين)) لكاتب السطور، ط٢، ص، ٢٥٣ من الأصل الفارسي.

الأطر الثقافية للعنف الممارس ضد النساء

د . أسماء جميل*

يعرف العنف ضد المرأة بإنه سلوك ايذائي يستهدف المرأة لكونها امرأة، ويخلق لها معاناة جسدية ونفسية مباشرة او غير مباشرة. وينطوي هذا التعريف على طائفة عريضة من الافعال، عادة ما يتم تصنيفها الى نوعين رئيسيين ، النوع الاول عنف مادي، والثاني عنف معنوي، ويشتمل النوع الاول على الاساءات الجسدية التي تؤدي الى حدوث أذى جسمي، يترتب عليه ضرر معنوي، مثل الضرب، الركل، شد الشعر، والقتل. ويمكن ان يصنف الاغتصاب والعنف الجنسي، الذي يشير الى كل سلوك او تصرف جنسي يتم بدون اتفاق او رضا كامل بين الطرفين، تحت خانة العنف المادي، سواء حدث هذا الفعل من قبل الزوج (الاغتصاب الزوجي) او من قبل شخص آخر تعرفه او لا تعرفه المرأة.

اما النوع الثاني من العنف فيتضمن اشكالا مختلفة، منها العنف النفسي الذي يستهدف الحط من كرامة المرأة وجرح مشاعرها، كالتحقير والاكراه والعنف اللفظي، او التخويف والترهيب، والعزلة الاجتماعية، وحجز الحرية، والحرمان من الحاجات الاساسية، ومنها ايضاً العنف الاقتصادي الذي يهدف الى ايذاء النساء من الناحية الاقتصادية، كالاستيلاءعلى رواتبهن، او التمييز في الاجور، اوالحرمان من الميراث، اوالتوريط بديون، او اجبارهن على العمل، او عدم اعطاءهن المصروف رغم توفره.

---

* استاذة علم الاجتماع، كلية الآداب - جامعة بغداد.

وهناك العنف القانوني، الذي يشير الى الافعال والممارسات التمييزية، التي تسبب اضرارا للمرأة، وتجد لها سندا في التشريعات المحلية التي تعتمدها الدولة، سواء في قانون الاحوال الشخصية، او قانون العقوبات، مثل عقوبة جريمة الزنا، وحق تأديب الزوجة، والطلاق في القانون العراقي.

وثمة تصنيفات عديدة حظيت بها هذه السلسلة من الافعال، الا ان جميعها تشترك في كونها ذات دلالات عنفية وتمييزية واضحة ضد المرأة وصريحة، وتؤدي الى احداث ضرر أو أذى ملموس على سلامتها الجسدية او النفسية.

غير ان هناك نوعا آخر من العنف غير الظاهر او المستتر او اللامرئي، حتى بالنسبة لضحاياه، يتمثل في فرض الطرف المسيطر لاسلوبه او طريقته في التفكير، بوصفها الطريقة الشرعية الوحيدة، وفي المقابل يتبنى الطرف المسيطر عليه هذه الافكار بوصفها حقيقة غير قابلة للشك [١].

و يعرفه بيار بورديو، وهو اول من كتب عن هذا النوع من العنف، بأنه نوع من العنف الرقيق الهادئ، حيث تشترك الضحية وجلادها في نفس التصورات عن العالم، وعن النفس، وعن القوالب النمطية للمرأة، وان يعتبرا معاً بنى الهيمنة من المسلمات والثوابت [٢]. وقد اعتمد بورديو في تقديمه لهذا المفهوم على نظرية الهيمنة، التي تفسر آليات الصراع المتحكمة في العلاقة بين القاهرين والمقهورين خلال كل مراحل التاريخ البشري. فأعتبر ان آليات الهيمنة الذكورية المتحكمة في العلاقة ما بين الجنسين، افرزت بالاضافة الى العنف المادي الملموس، الذي يمكن ملاحظته وقياسه، عنفاً آخر غير ملموس بل مستترا، وهو العنف الرمزي [٣].

وتفوق الخطورة المترتبة عن هذا النوع من العنف الانواع الاخرى، ذلك انه يؤسس للاشكال الاخرى من العنف، من خلال قيام النساء، وعبر دورهن ومسؤوليتهن في عملية التنشئة الاجتماعية بنشر وترويج واعادة انتاج تصورات المهيمن (الذكر) عن الذات الانثوية، وعن العلاقات ما بين الجنسين، بعد ان استدمجنها وتبنينها، الى درجة ان اشكال العنف والتمييز تبدو مبررة ومقبولة من

طرفهن. وبذلك يفسر مفهوم العنف الرمزي النتائج التي توصلت اليها بعض الدراسات، حول ميل النساء الى وضع المرأة في مرتبة ادنى، اثر نظرتهن السلبية للمرأة، واعتقادهن بتفوق الرجل عليهن [٤].

النظريات المفسرة للعنف ضد المراة

لم تنشغل العلوم الاجتماعية بموضوعة العنف المسلط على النساء الا في وقت متأخر، و خلال فترة قصيرة استطاعت هذه العلوم ان تطور مقاربات نفسية واجتماعية عديدة لتفسير هذه الظاهرة القديمة، وفي اطار علم الاجتماع ظهر اتجاهان بارزان في تفسير العنف ضد المرأة ،الأول محافظ، جسدته النظرية البنائية الوظيفية، التي حاولت ان تنظر الى العنف من خلال موقعه في السياق الاجتماعي، واعتبرته نتيجة لفقدان الارتباط بالجماعات الاجتماعية التي تنظم وتوجه السلوك، اونتيجة للامعيارية وفقدان الضبط الاجتماعي .اما الثاني فهو الاتجاه الراديكالي، ممثلا بالنظرية الصراعية، التي اكدت على ان العنف هو نتاج للقهر الاجتماعي الذي يخضع له الافراد داخل المجتمع، والذي غالباً ما يؤدي الى استعارة ضحايا القهر للاسلوب التعسفي الذي استخدم ضدهم، فيسلكون (وبدافع من الاحباط الذي يعانونه) سلوك العنف والحدة بوجه اقربائهم ونسائهم، بديلاً عن الاشخاص والانظمة التي قامت بقهرهم، لعدم قدرتهم على توجيهه بشكل مباشر ضد هذه الانظمة وهؤلاء الاشخاص[٥]. اما النظريات النفسية فقد ذهبت الى التأكيد على خبرات العنف التي تعرض لها كل من الضحية والمعتدي خلال طفولتهم، بوصفها سبباً اساسياً في انتشار ظاهرة العنف ضد المرأة، سواء من خلال إهمالهم وتنشئتهم بأساليب قاسية تسلطية، او من خلال عملية النمذجة القائمة على تعلم السلوك العنفي بعد رؤية الطفل للعنف كاسلوب ناجح في الوصول الى الاهداف. فضلا عما يمكن ان تنتجه خبرات الطفولة المعنفة من مفهوم متدن، و قلة احترام للذات، والذي يتسبب بدوره بإضطراب في ادراك الشخص لأهمية نفسه، مما يدفعه الى محاولة التحقير او التقليل من شأن

الآخرين، وذلك ليرفع من اعتباره لذاته [٦]. ووجدت دراسات اخرى ان استخدام الرجال للعنف ضد نسائهم هو طريقة للتعبير عن فشلهم في ايجاد مصادر للهيمنة والسيطرة، كأفتقارهم الى المهارات اللفظية، او عدم قدرتهم على اظهار عواطفهم.[٧]

وجميع هذه النظريات اعتمدت لوقت طويل على معالجة العنف بإعتباره قضية فردية محدودة النطاق، وعزته للوضع النفسي للذكر مرتكب العنف، مما جعلها ذات أطر ضيقة، وغير قادرة على احتواء المفهوم، أو بلورة نظرية يمكن ان تفسر الطابع البنيوي للعنف، الذي أدى الى حدوثه في جميع المجتمعات، وفي كافة العصور.

وتعد النظرية النسوية اللحظة العلمية الحاسمة في دراسة العنف المسلط على النساء، اذ استطاعت هذه النظرية ان تحول الاهتمام في دراسة العنف من الفرد / الفاعل العنفي وخبراته وما تعلمه، الى النظام الاجتماعي والبنية الثقافية القائمة على التمييز، واعتبرت ان نقطة البداية في فهم العنف ضد المرأة تكمن اصلاً في العلاقة التي تربط المرأة بالرجل عبر التاريخ، والمبنية على سيطرة الرجل على المرأة والتقسيم النوعي (الجنسي) للادوار[٨].

الجذور الثقافية للعنف ضد المراة

تمثل ثقافة المجتمع الحاضنة الرئيسية للعنف الموجه ضد النساء ، لما لها من دور في تشكيل شخصية الفرد وتحديد استجاباته (عنفية كانت ام غير عنفية) على وفق منظومة من المعايير والقيم والاهداف التي تقرها وتحددها الثقافة ايضاً.

من هذه القيم ما يحرض على العنف بشكل مباشر، من خلال اعتباره قيمة عليا، ترعاه الثقافة وتنمطه في سلوك اعضاءها ، مثال على ذلك قيمة القتل بدافع (غسل العار) والمرتكزة على قيمة الشرف المرتبط بعفة المرأة، وهوقيمة تتمحور حولها قيم ومعايير المجموعة الاجتماعية التقليدية، فأصبح جسد المرأة رمزاً للعشيرة أوالجماعة، مما أدى الى تعدد وسائل محاربتها واخضاعها للرقابة والعزل والحجز، وصولا الى التصفية، اذا ما تم الشك في سلوكها. والى جانب القيم التي تحرض على

العنف بشكل مباشر، هناك قيم توفر الأساس الادراكي للتوجه نحو العنف، منها القيم التي ترتبط بسلوك المرأة الصالحة، والمرأة المثال، وايضا القيم المرتبطة بالنسب وأهميته في الثقافة البدوية على وجه الخصوص، فالاهتمام الشديد بالأنساب دفع البدو الى الاهتمام بصيانة المرأة والمحافظة على حسن سلوكها وعفتها، واعتبارها وعاء النسب، فاذا ما تلوث الوعاء تلوث محتواه به[٩]. ويرتبط العنف في بعض الثقافات التي يشتد فيها العنف بمبدأ رمزي، حيث يعتبر العنف داخل هذه الثقافة اسمى من ممارس العنف ومن ضحيته معاً ، ويمارس بإسم مبدأ ما، وله مبرراته التاريخية والدينية التي تجعله مقبولاً ومتبنى عند كل من الضحية والجلاد، ومن امثلته ختان الاناث، الذي يمارس بإسم مبدأ اسلامي،الغاية منه تعديل شهوة المرأة[١٠].

ويظهر التأطير الثقافي للعنف الممارس ضد النساء، من خلال التأثير المتعاظم للثقافة على مفهومي الذكورة والانوثة، والعلاقة بينهما، وتحديد ادوار كل من الذكر والانثى، وما يرتبط بها من توقعات منمطة جنسيا ، تنتظر من الرجل لكي يكتسب سمات الرجولة ان يتمتع بقوة جسمانية وصلابة واحتكار القرار والنجاح والانتصار، في حين تنتظر من المرأة كل ما هو سلبي من خضوع وانزواء وتبعية. ولا يتوقف اثر الثقافة على تحديد الادوار والتوقعات الاجتماعية المرتبطة بها، وانما تعمل على ترتيب هذه الادوار على نحو سلطوي، اذ يمارس الرجل القوة والسلطة، في حين تمارس المرأة الطاعة والاستسلام لهذه السلطة.

كما تعمل الثقافة من خلال قنوات التنشئة الاجتماعية المختلفة على تضخيم مفهوم الذكورة على حساب تبخيس قيمة الانوثة، اذ تؤكد التنشة داخل الاسرة، وتدعم تفوق الرجل على المرأة منذ لحظة الميلاد، كما تكرس هذه العملية حالة التمييز من خلال التفرقة في تربية الابناء تبعا لجنسهم[١١]. كل هذه العوامل ذات الاساس الثقافي توفر الادوات لتعزيز العنف الواقع على النساء في المجتمع، فهي تمأسس للعلاقات التمييزية، وتنظم الفوارق بين النساء والرجال لمصلحة الذكور، ويرتبط العنف مع التمييز بعلاقة جدلية، يؤدي كل منهم الى الآخر، ويؤثر ويتأثر به،

فالتمييز من جهة، هو نوع من العنف البنيوي، ذلك انه ينطوي على إنكار لإنسانية المرأة وحقها في ان يكون لها حقوق ، كما انه من جهة اخرى، يؤسس لأشكال العنف الأخرى، من خلال تبريره واعطاء الشرعية له. غير ان للعلاقة بين المفهومين أبعادا اخرى، ذلك ان العنف هو آلة أووسيلة لضمان استمرار حالة التميز والمحافظة عليها [١٢] فهو عقاب يستعمل ضد المرأة، اذا ما خرجت عن الحدود المرسومة لها، في اطار ثقافة معينة، وبذلك يصبح العنف اداة لفرض الادوار التقليدية على النساء، ومنعهن عن الحركة، وحرية التصرف في اجسادهن.

المازق العلائقي وانتاج العنف المبني على الجنس

افرزت الفروقات الاجتماعية ما بين الجنسين تصنيفا ثنائيا، يميز بين أدوار النساء والرجال ومكاناتهم بشكل تراتبي، وقد نتج عن هذه التراتبية علاقات غير متكافئة، تركز على القوة التي يحتكرها الرجل، والتي تعمل على خفض المرأة الى دور التابع، وعدم الاعتراف بها، ومن ثم تحويلها الى الشيء المناسب للحاجة العنيفة.

والعنف هو تعبير سلوكي عن علاقات القوة التي تحكم حياة الجنسين، ويرتكز على وضع المرأة في خانة (الآخر) وانكارها كقيمة مماثلة للأنا، او كقيمة تستحق الحياة والاحترام خارج الشروط التي تصان بها علاقات القوة وتستمر.

وهناك علاقة جدلية بين العنف وبين هذه العلاقة غير المتكافئة، ففي الوقت الذي يستمد فيه العنف جذوره ومسوغاته من هذه العلاقة، فإنه في الوقت نفسه يعمل على اعادة انتاجها وإدامتها، فهو بمثابة آلية للمحافظة على سلطة الرجل وتعزيز تبعية المرأة، فعندما يسلط العنف على المرأة بسبب تجاوزها للقواعد الاجتماعية التي تحكم جنسياتها أو أدوارها التقليدية مثلاً، لا يكون العنف فعلاً فرديا فقط، وانما يعزز بوظائفه العقابية والتحكمية القواعد السائدة للعلاقات ما بين الجنسين . والملاحظ ان هناك بعدا جماعيا للعنف يتضح هذا البعد في جانبين: الاول، تعميم العقوبة لتشمل السيطرة على جميع النساء، فجرائم الشرف التي عادة ما تكون معلنة

تؤدي وظيفة اجتماعية، تتمثل في التأثير على سلوك امرأة اخرى. والجانب الآخر للبعد الجماعي للعنف، يشمل الفئة المتضررة من سلوك المرأة الذي استدعى ممارسة العنف ضدها (بحسب منظور مرتكبي العنف ففي جرائم قتل النساء المرتكبة بإسم الشرف او بدافع الشرف) يتمثل البعد الجماعي لهذه الجرائم في إعتبار الأسرة كلها، وربما العشيرة، قد تأذت بسلوك المرأة الذي قوض شرف العائلة، سواء كان هذا السلوك فعليا او متخيلا. يعد العنف وسيلة من وسائل السيطرة على خيار المرأة في كل جوانب الحياة، فالجرائم المرتكبة بإسم الشرف مثلاً على يد الأخ أو الأب أو الزوج هي وسائل للسيطرة على سلوك المرأة واخضاعها، لا في مجال الجنس فقط، وانما في جوانب اخرى من السلوك، كحرية الحركة والعمل والتعليم[١٣]. ولا تقتصر وظيفة العنف على إدامة علاقات السيطرة والخضوع، بل تتعدى ذلك الى المحافظة على حدود الدور لكل من الرجل والمرأة، وهي ذات الحدود التي اسست للعلاقات غير المتكافئة، فالرجل يستخدم العنف لتأديب المرأة عندما تتعدى حدود الدور المنمط لها كأنثى، او عندما يلاحظ انها تتحدى ذكورته[١٤] وما دام هناك تقسيم واضح وتنميط للأدوار، فإن التراتبية تبقى قائمة وهذا يعني استمرار حلقة العنف.

ان مفهوم العلاقة المأزومة أو الأزمة العلائقية، لا يقتصر على العلاقات غير المتكافئة التي تأسست تاريخياً، لتكون مسندا اساسيا في الاتجاه نحو العنف والاستعداد لممارسته ضد المرأة، بل ان العنف نفسه كسلوك، ينطوي على خلل او تصدع يصيب علاقة الرجل بالمرأة، سرعان ما يتحول الى رغبة في ايذاءها، بعد ان تنهار روابط الالفة والتعاطف التي تحمي حياتها، لتحل محلها مشاعر الاضطهاد والعداوة، ويكشف تحليل الرغبة العنفية لدى المعتدي عن وجود تحولات ذاتية تحدث في داخله، وفي علاقته بالآخر (المرأة)، تبدأ هذه التحولات بالتماس المبررات لارتكاب العنف ضدها، وتتمثل هذه المبررات بإلغاء قيمتها، وتجريدها من اي صفة انسانية، وهذه المرحلة تعد شرطاً اولياً لقيام اي فعل عنفي ضدها، اذ

تحقق هذه المبررات للمعتدي نوعا من التكييف النفسي للتعامل القاسي مع الضحية، وتستمر عملية التحقير الى الحد الذي تحمل فيه الضحية كل الاوزار والصفات المنحطة، ويعبر عنها بالسباب والشتائم والنعوت التي تحط من قدرها، وتنتهي احياناً بايذائها وتصفيتها جسديا.ويرافق هذه التحولات نوع من البرود العاطفي،الذي يجعل الأنا الذكورية تتضخم على حساب تبخيس قيمة الآخر الانثوي، ويطغى هذا البرود الى الحد الذي تنعدم فيه عند المعتدي أي حساسية تجاه الضحية مما يبرر ايذائها [١٥].

التصورات السائدة عن الذات الانثوية واثرها في العنف الموجه ضد النساء

اسندت الدراسات الامبريقية (الميدانية) حقيقة، ان العنف ينبني على معرفة تجريدية وقوالب مصممة عن الآخر، بعد ان وجدت ان اغلب المعتدين يحملون اتجاهات سلبية عن المرأة، وان موقفهم منها كان محافظا وتقليديا [١٦].

وتعد الصور النمطية السائدة عن المرأة احد اهم المكونات التي تشكل هذه الاتجاهات السلبية، اذ تمثل الجانب المعرفي او الادراك العقلي للشيء، وبالتالي فإنها جزء من الاتجاه*. ويكشف تحليل صورة المرأة في الذهنية العربية تحديداً، انها تدور حول صفات تنبني معظمها على السلب اكثر مما هي على الايجاب، وتتمثل في كونها كائنا ادنى، وغير صالح، وشريرا، وناقصا، وكائنا عاجزا، ضعيفا وشهوانيا، وكل هذه الصفات تعكس" ايديولوجيا معادية للمرأة، فهي تعبر عن كراهية واضحة ضدها " [١٧].

كما انها تعكس علاقات غير متكافئة، تتمثل: بالخضوعية الأبوية، أي علاقات التابع بالمهيمن، فصورة المرأة العاجزة والضعيفة انما تكشف عن علاقات القوة، التي تخضع في اطارها مصالح المرأة لمصالح الرجل، كذلك تعكس هذه الصور علاقات عنفية وقهرية قائمة على كراهية المرأة وعداوتها، بوصفها كائنا شريرا وادنى ومعرضا للخطيئة. وتعكس ايضاً علاقة امتلاكية استحواذية، فصورة المرأة المتاع، والمرأة الوعاء، وأداة الانجاب، لها دلالاتها الواضحة فيما يتعلق بكونها ملكا لمن له سلطة

عليها . من جهة اخرى تعكس هذه الصورة علاقة الجزء بالكل، فالمرأة خلقت من ضلع آدم، بحسب الميثولوجيا الدينية، وهي جزء منه، وامتداد مكاني لوجوده، وهذه الصورة ترى المرأة لا بوصفها نداً مكافئاً للرجل، بل بوصفها جزءاً تابعاً له.

وقد اكتسبت التمثلات الخاصة المرأة والمغروسة عميقا في الحياة الاجتماعية خاصية الثبات، واصبح ينظر الى هذه الصفات على انها جزء من طبيعة المرأة، او انها خصائص طبيعية في سايكولوجيتها. واكتسبت هذه الصور خاصية الثبات، من خلال قدرتها على توجيه عملية الادراك، فالناس يرون المرأة تبعاً للصور الذهنية التي في رؤوسهم ومن منظارها، ولايرون ماهو موجود حقا من صفات. كما انهم يعملون على جعل النساء جميعا مناسبات لتصنيفاتهم الموجودة اصلاً، ولا يعملون على تصميم تصنيفات جديدة تناسب تنوع الجنس الانثوي .

ولتفكيك العلاقة الارتباطية بين الصورة النمطية السائدة عن المرأة، والعنف الممارس ضدها، يمكن تحديد تأثير الصورة في ثلاثة مجالات رئيسية: الأول، تأثيرها على النظام الاجتماعي، والثاني، تأثيرها على الذات حاملة الصورة، والمجال الثالث يتناول تأثيرها على الذات المصوّرة أي المرأة.

وفيما يتعلق بتأثير الصورة على النظام الاجتماعي، يمكن القول ان الصورة تؤدي دوراً مركزياً في تدعيم النظام الابوي (القائم) وتعمل على تحديد شكله ورسم خطوطه، فالصورة النمطية التي تقدمها البنية الثقافية عن المرأة، والقائمة على دونيتها تؤدي وظيفة في اسناد السلطة الابوية والمحافظة على المكونات التراتبية التي تشير الى سلطة الأب على العائلة، واخضاع مصالح المرأة لمصالحه، والأب هو المحور الذي تنتظم حوله الأسرة، وهو رب البيت وعاموده، وسلطته مطلقة يتم التعبير عنها بالاجماع القسري، من خلال التسلط من جهة، والخضوع والطاعة من جهة اخرى.

اما تأثير الصورة على الذات حاملة الصورة فيتمثل في توفيرها للمبررات والمسوغات للمعتدي، تسهل عليه ارتكاب العنف، من خلال مساهمتها في تبخيس شأن المرأة، وانكار قيمتها كآخر مساو للأنا (وهي المرحلة الاولى في الفعل العنفي

كما مر سابقاً) وبالتالي فإن أي عنف أو تمييز أو استبعاد للمرأة يكون مقبولاً ومبرراً بل وواجبا في بعض الاحيان .

ان تصوير المرأة على انها ناقصة (عقلاً ودیناً) وساذجة، وقليلة الوعي، تبرر تسلط الرجل، وحرمان المرأة من اتخاذ القرار، وتستبعدها عن المناصب القيادية، وتقصيها من حلبة المنافسة، والصورة هنا لا تبرر التحيز والتمييز فقط، وانما تعمل كموجهات ثقافية للسلوك المتحيز والعنفي ضد المرأة. كما ان تصوير المرأة على انها خرقاء وضعيفة وعاجزة، منحت المبررات للسيطرة على خيارات المرأة، وحرمانها من حقها في السفر، والعمل، والتعليم، واختيار الشريك (عنف نفسي وفكري) واعطت الصورة المرسومة عن المرأة كونها انفعالية وغير قادرة على ضبط النفس، اعطت الحق للرجل بضرب المرأة وتأديبها، وهو حق مشرع قانونا للرجل، وبالتالي فهو عنف قانوني.كذلك فإن تصويرالمرأة على إنها شريرة في طبعها، وانها فتنة، وتحوك المكائد، وماكرة اعطى الرجل والمجتمع الحق في حجب المرأة وعزلها وحرمانها من حقوقها (عنف نفسي). والصورة التي تمثلها كتابعة وخاضعة عملت على تخفيض مكانتها، واستمرار الهيمنة الذكورية عليها (عنف تمييزي) . اما صورة العورة، ورمز الغواية، والخائنة في طبعها، وصاحبة الخطيئة الاولى التي أخرجت آدم من الجنة، فقد اعطت المبررات لوأد المرأة ثقافيا، او قتلها بإسم الشرف، أو تزويجها وهي قاصر.

وفي اطار تأثير الصورة المحمولة عن المرأة على الذات حاملة الصورة، ودفعها لارتكاب العنف. فان الصورة المرسومة للمرأة في اغلبها تعكس ثناءيات متقابلة : ضعف/ قوة ، عاطفية / عقلاني، مكر / صدق، شر / خير، ناقصة / كامل، وتعبر هذه الثنائيات عن قطبين، يمثل الذكر القطب الموجب، اما المرأة فتمثل القطب السالب، وكأن صورة المرأة هي نتيجة لمقارنة قائمة على الاختلافات البايولوجية، وهذا التغاير والتخالف في الصفات المنسوبة لكل من الذكر والانثى، يضع المرأة في حقل الآخرية، وهو وسيلة لتعريف الذات (الذكورية) والاهتداء اليها، والذي لا يمكن ان

يتم الا عن طريق وصف الطرف المقابل بأنه آخر مختلف، ووضعه خارج معيار معين، او على طرف النقيض منه. ان تصوير المرأة كآخر مختلف وغريب، له عالمه الخاص وشؤونه المختلفة عن عالم الرجل والمبالغة في تقدير هذه الاختلافات بين الأنا الذكورية والآخر الانوثية يؤدي دوراً مهماً في ادامة السلوك المتحيز غير الانساني ضد المرأة، كما يؤدي دورا في تثبيت دعائم التعصب الجنسي، بل ان الصورة النمطية للمرأة التي تصفها كآخر تقع في قلب التعصب كما ذهب البعض.

ان تأثير الصورة في المجالين السابقين، سواء النظام الاجتماعي، او الذات حاملة الصورة، تعمل على تهيئة المعتدي لارتكاب العنف، من خلال تحديد اتجاهاته ومواقفه من المرأة، أو توجيه سلوكه وعلاقاته معها، اما تأثير الصورة على الآخر المصور وأعني هنا المرأة فينصب على تهيئة المرأة (الآخر المصور) لدور الضحية، وتقبل العنف، مما يشجع بالتالي على استمراره، من خلال مساهمة الصورة المرسومة عن المرأة في تشكيل صورة المرأة عن ذاتها، ذلك ان تصور الانسان يتكون من خلال ادماج الاتجاهات التي يكونها الآخرون عنه، ويعتمد على توقعات الجماعة الاجتماعية التي ينتمي اليها، كما ان تقدير المرء لنفسه يستمد من الانصات الى ما يقوله الآخرون عنه، ولما كانت الصورة النمطية للمرأة تجسد طبيعة الاتجاهات السلبية السائدة عنها في المجتمع، لذا فمن الطبيعي ان يكون لها ذلك الاثر الايحائي الذي يدفع المرأة الى تبني التمثلات السائدة عنها، وتجسدها في حياتها وفكرها، بحيث تصبح مثل الرجل ترى دونية نفسها بديهية مطلقة، ويجد العنف الممارس ضدها تبريراته في داخلها. ومع ان هذا بحد ذاته يعد عنفا رمزياً، اذ يشترك كل من الضحية والجلاد في التصورات عن الذات الانثوية، وعن طبيعة العلاقة بينهما، الا ان ماهو اخطر من ذلك، هو ان الصورة السيئة عن الذات تولد استعدادا لدى المرأة للاقتناع بالصورة النمطية السائدة عنها، وقد تدفع المرأة بالسلوك بطريقة تعزز هذه الصورة .

الهوامش:

١- بيار بورديو، العنف الرمزي، بحث في اصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل(بيروت :المركز التقافي العربي ١٩٩٤) ص ١٢.

٢- نقلا عن رجاء بن سلامة : القضايا الثقافية المرتبطة بالعنف ضد المرأة ، ورقة عمل مقدمة الى ورشة العمل التشاورية حول الاعلام ومناهضة العنف ضد المرأة، منظمة العقد الدولية القاهرة.

٣- سميشة الرياحي : العنف المبني على النوع الاجتماعي، ورقة مقدمة في الورشة التدريبية حول اعداد مدربين.

٤- Jung .j and Beiley , J H . Contemporary Psychology Experiments John Wiley U.S.A ١٩٧٦ , P ٢٠.

٥- حلمي ساري: العنف الاسري بين الاجتماع والقانون، www. Arabeat . com

٦- رنا فؤاد عيسى ، العنف ضد النساء (ظاهرة ضرب الزوجات) ، رسالة ماجستير غير منشورة ، قسم علم الاجتماع ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ص ٤٨.

٧- المصدر السابق نفسه.

٨- حلمي ساري.

٩- علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي (بغداد، مطبعة العاني، ١٩٦٥) ص٥٩- ص٢١٤.

١٠- رجاء بن سلامة ، القضايا الثقافية المرتبطة بالعنف ضد المرأة، ورقة عمل مقدمة الى ورشة عمل الاعلام ومناهضة العنف ضد المرأة ، القاهرة، ٢٠٠٤ ص ٥.

١١- افراح جاسم محمد : العنف الاسري ضد الزوجة، رسالة دكتوراه غير منشورة مقدمة الى كلية الاداب جامعة بغداد٢٠٠٧ .

١٢- رجاء بن سلامة، التمييز وعنف التمييزضد المرأة في العالم العربي.

١٣- دراسة متعمقة بشأن جميع اشكال العنف ضد المرأة، بعثة الامم المتحدة لمساعدة العراق (اليونامي) دارالمدى بغداد ٢٠٠٨ ص ٣٨ .

١٤- المصدر السابق، ص ٣٨.

١٥- اسماء جميل: العنف الاجتماعي دراسة لبعض مظاهره في المجتمع العراقي (بغداد: دار الشؤن الثقافية ٢٠٠٧).

*- يتكون الاتجاه من ثلاث مكونات هي: المكون المعرفي/ الادراكي، والمكون التأثيري/ العاطفي، والمكون الحركي / السلوكي (ينظر معتز سيد عبدالله: الاتجاهات التعصبية ، ص ٥٨

١٦- رنا عيسى سلفتي: مصدر سابق.

١٧- خليل احمد خليل: المرأة العربية وقضايا التغير - بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي ، ط٣، (بيروت : دار الطليعة ١٩٨٥) ص ٣٨-٣٩.

الإستشهاد الجهادي في الإسلام بين المبدأ والمفهوم

د. وجيه قانصو*

بقدْرِ ما يحمل فعلُ الإستشهادِ، أو معنى الشهادةِ بذاتِهِ، صورةَ العطاءِ الأكمل، والبذلِ الأسمى، والموقفِ الأنبل، واليقين الأنقى، والعشقِ الملتهب لفداء ولقاء المحبوب، فإنه يحمِلُ في واقعنا المعاصر، وبالقدْرِ نفسِهِ، إرباكا وتشويشا وذعرا، وفي أكثر الأحيان إدانة وتجريما، الأمر الذي دفعَ النخبَ الدينيةِ (علماء الدين) إلى تقييد موارده والتشدد في شروطه والتبرؤ من فوضى أو عبثية ممارسته.

ولست هنا لأحكم على المبدأ، ترويجا أو دفاعا، مدحا أو إدانة، بل في موقع قراءته، فهماً وتفسيراً، لإلتقاط المعاني الحافةِ به أو المندكة بداخله، والكشفِ عن موطنه الدلالي الذي ينتج معناه ويصور حقيقته، وعن شبكة القيم التي تخلق طاقة الدفع أو توتر الإندفاع فيه. من المؤكد أن لفظ الشهادة المتداول، لم يعد مجرد ناقل لمعناه الذي وضع له، بل أضيف إليه في الإسلام شحنات وجدانية وظلال مفاهيمية ليستقر مفهوماً ثقافياً، يحيلُ تداولُهُ إلى منظومةِ قيمٍ وقواعدِ سلوكٍ ورؤى غيب.

في صحاح الجوهري: الشهادة: خبر قاطع، وأشهد بكذا أي أحلِف. المشاهدة: المعاينة. استشهدت فلانا: أي سألتُهُ أن يشهد. وفي لسان العرب: الشهيد: الحاضر، الشهادة: الإخبار بما نشاهده، واستشهدوا شهيدين من رجالكم: أي أشهدوا شاهدين[1]. اللافت هنا، أن ألفاظ الشهادة لم ترد في القرآن بمعنى القتل في سبيل الله، بل بمعناه اللغوي. يقول العلامة الطباطبائي صاحب تفسير الميزان: "الشهداء شهداء الأعمال، أما الشهداء بمعنى المقتولين في معركة القتال فلا يعهد استعماله في

---

* باحث وأستاذ جامعي لبناني.

القرآن، وإنما هو من الألفاظ المستحدثة الإسلامية"[٢]. ومن الآيات التي استعملت لفظ الشهادة في القرآن: "وأقيموا الشهادة لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين" وهي هنا بمعنى أداء الشهادة، ومن الآيات أيضاً: "كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا". والشهادة في الآية هنا بمعنى الشهادة على أعمال الناس، وهو توصيف لمرتبة إيمان عليا عند الله وفق الآية التالية:"ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا".

وقد تم التوسع في لفظ الشهيد، ليدل على المقتول في سبيل الله، فيقال استشهد أي قُتل شهيدا، وتشهَّد أي طلب الشهادة. ويقال في وجه التوسع، كما عن الأنباري: "أن الشهيد سمي شهيدا، لأن الله وملائكته شهود له بالجنة، وقيل سموا شهداء لأنهم ممن يستشهد (يطلب منهم أداء الشهادة) يوم القيامة مع النبي على الأمم الخالية". ويقول الكسائي: "سمي المقتول في سبيل الله شهيدا لقيامه بشهادة الحق في أمر الله حتى قُتل". وقيل كما عن لسان العرب: "لأنه يُشهد له ما أعد الله له من الكرامة بالقتل، وقيل: لأن ملائكة الرحمة تشهده" (بمعنى تشاهده وتحضر فعله)[٣].

ورغم أن الدلالة الأصلية للشهيد هي المقتول في سبيل الله، إلا أنه تم بحسب بعض الروايات التوسع في مصاديقها لتشمل من يموت بحوادث عارضة: كالمبطون والغَرقْ والحَرق وصاحب الهدم والمقتول ظلما أو دفاعا عن عرضه أو ماله.

الشهادة بين القيمة والوظيفة

ونود هنا التمييز بين مستويين للشهادة: بين قيمتها كفعل تضحية ودليل إخلاص، وبين وظيفتها داخل منظومة إجتماعية وسياسية.

فقيمة الشهادة، تنبع من الإيمان الصادق والعميق بعقيدة وجود أو نظام حياة، أو الولاء لجهة أو جماعة أو فرد. وهذا لا ينحصر بالمجال الديني، بل يتعداه ليشمل كل صور الموت الإرادي، الملاصقة لكل علاقة وتفاعل إنسانيين. حيث يبدو فعل

الموت الطوعي، أحد أرقى أشكال التعبير الإنساني، ومجالا خصبا لتحقيق الذات وتجاوز الموانع القاهرة، وشكل حياة يحياها الإنسان بموته: "ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء عند ربهم يرزقون"، "استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يُحييكم". يصبح مبدأ الشهادة، بهذا المعنى، مبدأ أخلاقياً، وتجلياً وتمظهراً لملكة أخلاقية كامنة في الإنسان، تجسد صدقه وإخلاصه وحبه. وهو مطلب إنساني، يفترضه استمرار وبقاء وقوة كل النظم العلائقية، المعبرة عن أنماط الوجود والتفاعل الإنسانيين، كالعائلة والقبيلة والعشيرة والمجتمع والوطن والدين والمذهب.

والإسلام، بهذا المعنى، وكأي دعوة دينية أخرى، كان يؤسس لمعنى الشهادة في حدثه التأسيسي (أو التدشيني) الأول، كطريق أساسي لحفظ الدين وانتشاره في قلب الجزيرة العربية، وسبيل لتثبيت العقيدة، وطريق لاختبار الإيمان وصدقه، ومدار للتوكل على الله والثقة به، ووسيلة لتمتين عصبية أو رابطة دينية تُزاحم وتُظاهر عصبية الدم والنسب المستقرة حينها. من الآيات القرآنية، الدالة على ما ذكرنا: "وكأين من نبي قاتل معه ربيون فما وهَنُوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين"، "أم حسبتم أن تتركو ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم"، "الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون". وإذا كان للشهادة دلالة أخلاقية تعكس درجة إلتزام الفرد بقيمه، ومعيار عطائه وبذله التي تصل ذروتها إلى بذل النفس، فإن القيمة الذاتية للشهادة، تجسد في الدائرة الإجتماعية قوة عصبية الجماعة وتماسكها، وبرهان على إرادة الإستمرار لديها. لأنها بمثابة قوة دفاعية كامنة داخل الجماعة، تنهض وتعبئ إمكاناتها بنحو عفوي ومباشر، أقرب ما يكون إلى تفاعلات الغريزة التي تستجيب بشكل آلي للمنبهات الخارجية المحيطة.

أما وظيفة الشهادة، فلا ينظر في القيمة الأخلاقية لفعل الإستشهاد بنحو منفصل ومستقل عن الأوضاع المحيطة به، بل يُنظر إلى حقيقته ومعناه، داخل نظام دلالي خاص ونسق ثقافي محدد. فلا يُلحظ مستقلا، بل يُرى داخل شبكة معاني متزامنة،

تحقق بمجموعها وبنية تموضعاتها الداخلية حقيقة الإستشهاد وموجباته. ولا يُفهم أيضاً، كمعنى ثابت، بل كحقيقة تاريخية، تحمل أبعادا ودلالات ودوافع وأثاراً متعددة ومتغيرة، بتعدد وتغير مرتكزات الواقع وفضاءات الوعي أو الفهم.

بهذا المعنى، لا يعود لمفهوم الإستشهاد حقيقة خاصة به ومضمون ذاتي، بل يتحدد بالموضع الذي يحتله داخل نظام المعاني وشبكة توزيع القوة في المجتمع. بهذا لا يعود الإستشهاد مجرد غريزة دفاعية، بل يصبح نتيجة لسلوك عاقل وواع ولرؤية استراتيجية وخطة أداء في مواجهة الخصم، إما للتغلب عليه أو لردعه.

من البديهي القول هنا، أن الإسلام لم يطلب الشهادة لنفسها، بل شرَّع الجهاد بالنفس والمال. مما يعني أن الشهادة ثمرةٌ عليا أو محصلةٌ نهائيةٌ لفعلٍ أو سلوكٍ غائي، إسمه الجهاد أو القتال في سبيل الله، الذي غايته المثلى: "لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الكفر (أو الذين كفروا) هي السفلى". لذلك لم يُفرد المسلمون (الفقهاء بالتحديد) في مباحثهم، مبحثا مستقلا للشهادة أو القتل في سبيل الله، بل ألحق بباب أحكام الجهاد، لكونه من آثاره ونتائجه وعوارضه.

الجهاد

والجهاد مأخوذ من الجُهْد بمعنى التعب والمشقة، أو من الجَهَد بمعنى الطاقة. والمراد به القتال لإعلاء كلمة الإسلام وإقامة شعائر الدين. وقد اتفق جميع الفقهاء على أحكام الجهاد العامة. فعن إبن القيم الجوزية: "كان القتال محرما ثم مأذونا به ثم مأمورا به لمن بدأهم القتال ثم مأمورا به لجميع المشركين. وقد استقر أمر الكفار (كل من هو غير مسلم) مع الدين بعد نزول سورة براءة على ثلاثة أقسام: محاربين له وأهل عهد وأهل ذمة، ثم آلت حال أهل العهد والصلح إلى الإسلام، فصاروا معه قسمين: محاربين وأهل ذمة"[٤]. وعن الشهيد الأول صاحب اللمعة الدمشقية: "يجب قتال الحربي وهو غير الكتابي من أصناف الكفار الذين لا ينتسبون إلى الإسلام، ويجب قتاله بعد دعائه إلى الإسلام بإظهار الشهادتين والتزام جميع أحكام الإسلام،

ويجب قتاله حتى يسلم أو يقتل ولا يقبل منه غيره. والكتابي كذلك إلا أن يلتزم بشرائط الذمة وهي بذل الجزية وإلتزام أحكامنا"[٥].

إذاً، نحن أمام دلالة مركّبة لفعل الإستشهاد، لا تقتصر على عرض دلالته الروحية وقيمته الأخلاقية، بل تعكس حال المنظومة السياسية التي تسيّر وتنظّم شؤون العنف ونظامَ العلاقات الدولية بين الإسلام أو المسلمين مع غير المسلمين، وأمام فهم ثابت للنص الديني ومقاصده، لم يتغير منذ فترة تأسيس المذاهب الفقهية. وأمام جمود عقيدي في تسمية كل من هو غير مسلم بالكافر، وأمام وضع حقوقي للآخر غير المسلم في بلاد المسلمين، بل وأمام معضلة معالجة الخلافات الداخلية بين المسلمين، حيث يحمل أي خلاف، أهلّية التطور إلى جهاد واستشهاد متبادل، خاصة مع رواج واستسهال التكفير لأدنى خلاف أو شبهة. بعبارة أخرى، يحيل مفهوم الإستشهاد، إلى نظام التفكير الديني، أو بالأحرى إلى العقل الديني، الذي يُنتج مبادئ وقواعد فهمه لنفسه وعلاقته بالعالم. **هنا، أود إثارة النقاط التالية:**

أولاً: الجهاد والتسوية التاريخية: ظل أمر الجهاد بالنفس والمال، مُنضبطا ومُتَحَكَّماً به في التاريخ الإسلامي، رغم الإضطرابات التي حصلت في العصر الأموي. كما أن المصالحة أو التسوية التاريخية التي حصلت بين المؤسسة الدينية الرسمية (الفقهية بالخصوص) وبين السلطة الحاكمة، بأن فُوِّضَ إلى السلطة الواقعية مهمة حماية الدين ونشره، ربطت (تلك التسوية) الجهادَ بمصالح الدولة، وأصبح إعلانه جزءا من استراتيجية السلطة، التي لا تحركها الإعتبارات العقيدية، بقدر ما تحركها الإعتبارات الإقتصادية وموازين القوى المحلية والخارجية[٦].

الذي حصل أن سقوط الخلافة العثمانية، وعجز الدولة الحديثة عن توفير الأمن الجماعي، بالإضافة إلى عجز البناءات الفقهية عن التكيف مع المكونات السياسية الجديدة، كالدولة الحديثة وما يستتبعها من قيم المواطنة والمجتمع المدني والإنتخاب والتمثيل، والتي تتطلب تأسيسات فقهية جديدة لمباديء الولاء السياسي ومشروعية السلطة ونظام العلاقات الدولية بأسره. كل ذلك أخرج الجهاد من وصاية

أو إشراف الدولة، وانفصلت حركته ومعاييره عن مصالح واستراتيجيات الكيان العام، بل انتقل إلى دائرة الإحتجاج على الدولة والخروج عليها. أصبح الإستشهاد نتيجة لذلك، وسيلة تعبئة فعالة، تمارسه قوى الإحتجاج الديني في الداخل، تعوض به ضعف مواردها وإمكاناتها. بل يمكن القول، أنه تم تطوير ما يمكن تسميته بصناعة أو حرفة إنتاج الإستشهاديين، حيث لم يعد الإستشهاد تجسيداً لحساسية الأمة إزاء الخطر الداهم عليها، بل أصبح حصيلة تربية وإعداد روحي ونفسي وذهني، يمكن ضبطه والتحكم فيه كمّاً وكيفاً، ليصبح جزءاً من أداء أو استراتيجية مواجهة داخلية، مرتبطة بجماعة مؤدلجة، ذات تكوين عضوي متماسك، وصاحبة برنامج سياسي مؤسس على روافع عقائدية.

بذلك انتقل الجهاد من مفهوم دفاعي بين الأمة وأعدائها، إلى مفهوم سياسي خاص يوظف في صراعات داخل الأمة وبمسوغات عقائدية شتى. وهو ما أدى إلى تعطيل أو إضعاف الغريزة الدفاعية التي يتسلح بها المجتمع في مواجهة خصومه وأعدائه، والتي تستنفر بشكل آلي عند كل حالة تهديد أو خطر. السبب في ذلك يعود إلى غياب المرجعية السياسية الضابطة لحركته والمنظمة للمنخرطين فيه، وإلى الإلتباس في وظيفته، حيث تم إطلاق مشروعيته لكل فعل يمنع الكفر ويحاربه، بما فيه الكفر الداخلي الذي يتمثل لدى التكفريين الجدد بأنه كل ما يمنع أو يحول أو لا يعمل على إقامة حكم الله في الأرض، فرداً كان أم مجتمعاً أم مؤسسات رسمية أم نظام حكم أم حكاما. فبعد أن كان الجهاد أقرب إلى فعل إجرائي تعتمده الدولة وفق خطة سياسية واستراتيجية معتمدة لديها، أصبح مفهوماً عقائدياً ذا طبيعة إطلاقية، تؤهل الفرد أن يكون مرجع نفسه في تقرير الجهاد وتحديد درجة العنف فيه. وبعد أن كان الجهاد عملا جامعاً وموحداً بين الافراد لغرض الدفاع عن المجتمع، أصبح الجهاد فعلا مجزءاً ولصيقاً بمشاريع إيديولوجية خاصة، يساهم في انقسام المجتمع.

ثانيا. عجز أو تردد المؤسسة الفقهية عن التكيف مع متغيرات الواقع السياسي، الداخلي والدولي، وعن تأسيس مبان جديدة، تعيد موضعة أحكام العنف، كالجهاد

بشقيه الدفاعي والإبتدائي وشروط الخروج على الحاكم الظالم وقيود الموت الطوعي (الإستشهاد)، مكّنت قوى الإحتجاج الديني من انتزاع المبادرة من الفقيه التقليدي، ومن إنشاء إيديولوجيا جهادية واستشهادية، ذات طبيعة طهرية، تهدف إلى استعادة نقاء المجتمع المسلم أولا والعالم تاليا، من الشرك النظري والعملي، وإلى قيام نظمه على التوحيد وأحكام الله.

لذلك نجد سيد قطب مثلا، يجهد في تصوير مقاصد الدين وغاياته بما ينسجم مع أحكام الجهاد التقليدية. يقول في كتابه "معالم في الطريق": "الجهاد ضرورة للدعوة هدفها تحرير الإنسان، ليكون الدين فيها كله لله، أي تكون عبودية الناس كلهم فيها لله. وحماية دار الإسلام ليس الهدف النهائي للجهاد، إنما حمايتها هي الوسيلة لقيام مملكة الله فيها، ثم لاتخاذها قاعدة انطلاق إلى الأرض كلها وإلى النوع الإنساني بجملته. وقيام مملكة الله في الأرض لا تكون إلا بإزالة مملكة الشر وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد ورده إلى الله وحده وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية"[٧]. وبنحو مماثل نقرأ تعليلا شبيها للعلامة الطباطبائي بقوله: "القتال سواء كان بعنوان الدفاع عن المسلمين أو عن بيضة الإسلام أو كان قتالا ابتدائيا، كل ذلك دفاع عن حق الإنسانية. ففي الشرك هلاك الإنسانية وموت الفطرة، وفي القتال دفاع عن حقها وإعادة لحياتها وإحيائها بعد الموت. لذلك ينبغي أن يكون للإسلام حكم دفاعي في تطهير الأرض من لوث الشرك وإخلاص الإيمان لله"[٨]. ورغم محاولات بعض الأعلام والإتجاهات الدينية، في التكيف مع نظم العلاقات وأطر التضامن الجديدة، حيث أكدت أن الجهاد في الإسلام ليس إلا لأغراض دفاعية محضة، وأن العلاقة مع الآخر داخل البلد الواحد تقوم على أساس المواطنية وليس الذمية، وأن الإختلاف الداخلي لا يصنف على أساس حق وباطل أو إيمان وكفر، بل على أساس حق الإختلاف. كما مالوا إلى التشدد في قتل النفس وفي تسويغ العنف[٩]. إلا أن هذا التكيف كان يأخذ سمة عملية وسياسية لا معرفية. أي لم يواكب هذا التكيف، عِدَّةَ استنباط بديلة أكثر تركيبا وفعالية أو آلة قراءة

للنص أكثر عمقا وراهنية، تسمح بأن يؤسس الجهاد على قواعد حديثة.

ثالثا: جمود الأحكام الدينية: ما تزال أحكام النص الديني، تُقرأ بشكل منفصل عن الفضاء التاريخي الذي يحتضن صدور النص. حيث ما تزال قاعدة: "خصوصية المورد لا تخصص الوارد"، من المبادئ الإجتهادية التي تحجب إلتقاط حقيقة الحكم الديني، وتحرم الواقع المعاصر من شروطه الخاصة به، وترسخ مطلقية الأحكام ولازمنيتها، بحيث يبقى زمن تأسيس الدعوة، الزمن النموذج، الذي تقاس عليه عرضية وأصالة باقي الأزمنة.

لذلك، ورغم التساهل في ممارسة أحكام الجهاد، إلا أن لازمنية أحكام الجهاد الأولى ما تزال هي المتداولة في التفكير أو الإجتهاد الفقهي المعاصر. فنجد السيد الخوئي مثلا، أحد أكبر فقهاء الشيعة في القرن العشرين، يبين أحكام الجهاد بقوله: "والذين يُقاتَلُوا ثلاثة: "الكفار المشركين من غير أهل الكتاب ولا يقبل منهم إلا الإسلام، ثانيا: أهل الكتاب من اليهود والنصادى ويلحق بهم المجوس والصابئة، يجب قتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ثالثا البغاة من المسلمين"[١٠]. ثم عَقَّبَ بقوله: "والجهاد (بما فيه الإبتدائي) من أحد أركان الدين الإسلامي وقد تقوى به الإسلام وانتشر أمره في العالم. ومن الطبيعي أن تخصيص هذا الحكم بزمان مؤقت وهو زمن الحضور (حضور النبي أو الإمام المعصوم أو المهدي) لا ينسجم مع اهتمام القرآن وأمره به من دون توقيت في ضمن نصوصه الكثيرة"[١١].

رابعاً: مراحل الدعوة الدينية: برأيي لا بد في استراتيجية الفهم التاريخي لوجود أية دعوة دينية، من التمييز بين ثلاث مراحل من وجودها: مرحلة **التأسيس (أو التدشين)** ومرحلة **التمأسس** ومرحلة **الإشباع**. ففي زمن التأسيس يكون الدين ممتلئا بالنزعة الطهرية التي تحتج على العالم وتحث على تعبئة كامل الطاقة لتغييره بالكامل، حيث يكون باعث وضابط التغيير هو البعد العقائدي الصرف. أما زمن التمأسس، فيعبر عن المرحلة التي تدار بها شؤون الدين وفق قواعد منظمة ومنضبطة

في التفكير والسلوك، تراعي توازن القوى الداخلية في المجتمع وجماعات المصالح فيه، بحيث تستدعي تسوية أو مصالحة في العقل الديني، تحقق توازناً بين دافع التغيير وحركية المجتمع واستقراره. وقد تمثلت هذه المرحلة (في الإسلام) بفترة تأسيس المذاهب الفقهية ووصلت إلى ذروتها مع تأسيس الماوردي للفقه السياسي الواقعي. أما مرحلة الإشباع، فهي المرحلة التي استقر فيها انتشار الإسلام، بشريا أو جغرافيا. وهي مرحلة، تستدعي مصالحة مع العالم بأسره، أي الإعتراف بمكونات العالم وتعدداته، واعتبارها أصيلة وحقيقية بنفس حقيقة الإنسان والوجود. فإذا كانت مرحلة التمأسس تستدعي مصالحة مع واقع المجتمع الديني، فإن مرحلة الإشباع تستدعي الإعتراف بالآخر في العالم، مطلق الآخر، لا كحقيقة إنسانية وحضارية وتاريخية وسياسية فحسب، بل كحقيقة دينية وإيمانية أيضا.

خامساً: الإستشهاد والحداثة: نعيش في عالم تنافسي، يجعل الفرد مرغما على مصارعة الآخرين، ليصبح كل فرد خصما حقيقيا أو محتملا للجميع. كما أننا، نعيش أوضاعاً داخلية، تمس الإنسان في وجوده وكرامته وسلامته، يكون الإنسان بسببها محروما من ممارسة حقوقه الأساسية. الأمر الذي يجعل الموت الإرادي، أو "الإستشهاد" المعاصر، إستنكافا مقنَّعا بقناع ديني عن الاستمرار في العيش داخل واقع يمجد إذلال الإنسان. هذا يعني أن الكثير من صور الإستشهاد قد لا تكون ببواعث عقيدية، كما يظن البعض، بل تكمن في تردي مستوى الحياة وفقدان الدافع لاستمرار العيش فيها. مما يعني أن حل المشكلة قد لا يكمن في إزالة الحروب أو العنف أو العدوانية أو حتى التطرف، بل يكمن في رفع مستوى الحياة نفسها. أي في جعل الناس يرغبون في الحياة، وجعل الحياة نفسها جديرة بأن تُعاش.

سادسا: أصالة التوحيد أم أصالة الإنسان: ما يزال البناء الفقهي في أحكام الجهاد، يستند إلى مرتكزات عقيدية، تُقدم أصالة التوحيد على أصالة الإنسان، بمعنى خضوع الواقع البشري لمقتضيات التوحيد العقيدي. وهو بناء يدعم فكرة تقسيم العالم إلى ثنائيات خير وشر، هدى وضلال، توحيد وكفر. تجعل الواقع البشري

محل إدانة دائمة لكونه في أكثر لحظاته لا يتماهي مع الطريق القويم.

منطلق هذا التصور يعود بالعمق، إلى وجود تقابل منطقي بين الله وحرية الإنسان. فلا تفهم العبودية لله كعلاقة حرة مع الله، بقدر ما تُفهم كضرورة تماهي مع نموذج سلوك جاهز وثابت، أي علاقة إستلاب يغيب فيها المضمون الإنساني لصالح تعالي المعاني الإلهية اللازمنية والمطلقة. فتصبح الكثرة بذلك مذمومة ما لم تتماثل، ويعود التنوع الإنساني تهديدا لحقيقة الوحدة الجامعة للكون والوجود، وينتهي الآخر ليس فقط مختلفا بل مظهر شر لا بد من إلغائه أو تحويله.

من هنا، الحاجة إلى أنسنة الفقه الإسلامي، بمعنى اعتبار كرامة الإنسان الطريق الوحيد لتأسيس مملكة الله، والسبيل الوحيد لتجذير التوحيد. بهذا نستعيد الإنسان، كحقيقة ورهان وجودي حر، لا كحقيقة منفصلة عن الله أو قباله، بل وكما يقول إبن عربي: "كأرفع حقيقة وجودية جمعت في باطنها حقائق الأسماء الإلهية التي توجهت لإيجاد العالم وجمعت في ظاهرها حقائق الكون كلها"[١٢]. بذلك تتحول عقيدة التوحيد، من عقيدة مقنّعة في إلغاء الآخر، إلى عقيدة تمجيد للحياة والإنسان.

سابعاً: الإسلام والتطرف: لعل أهم مشكلة تواجه عالمنا الإسلامي المعاصر، هي ظاهرة التطرف الديني التي تستعين بالعنف "المقدس" كأهم سلاح في يديها لمواجهة خصومها المحليين والدوليين. ويتحول الإستشهاد معها من ملكة دفاعية تختزنها الأمة ضد من يهدد وجودها، إلى أداة ضغط سياسي ومادة مساومة تتحكم بها الجماعات الأصولية في حركة صراعها ضد خصومها السياسيين. المشكلة أن الكثير من الباحثين، يقاربون التطرف الديني بمنظور أخلاقي، متصورين أو مصورين أن التطرف شكل من أشكال السقوط الأخلاقي ونزعة شر مزروعة في قلوب المتطرفين. في حين أن الأجدى هو محاولة التعرف على المنظومة السلوكية والمفاهيمية والتأويلية التي تنتج ظاهرة التطرف وتقويها في الفضاء الإسلامي.

لا يعتبر التطرف، برأيي، خرقا لقيمة أخلاقية أو دينية أو عقلية، بل هو اختيار بين طريقة حياة وطريقة حياة أخرى، بين نمط قيم ونمط قيم آخر، بين ميزان ترجيحات

وميزان آخر. أي لسنا هنا أمام الخيار بين الهدى والضلال، بين الفضيلة والرزيلة، بين الخير والشر، بين الأفضل والاسوأ. بل نحن أمام التخيير بين أنماط وجود متعددة، كل نمط ينتج مستوى تفكير ومظهر سلوك وطريقة علاقة مع الإنسان ومع الحقيقة القصوى مع الله.

ظاهرة التطرف إذا، هي نتاج لنمط تفكير معين وطريقة حياة خاصة، بحيث لا يقتصر فهمها على تمظهراتها الخارجية، بل لا بد من النظر في التكوين الداخلي لبنية الإيمان الديني الذي يغذيها ويرعاها. وبالتالي يتحول السؤال عن التطرف، والعنف الديني الذي يجعل أحياناً من الموت أو "الإستشهاد" ظاهرة عبث وفوضى وإعدام للحياة، إلى السؤال عن المنظومة الدينية ألتي تنتجه وتحقق له فعاليته واستمراره.

ثامناً: منظومتا إيمان متقابلتان: وهنا أقترح، أننا أمام منظومتي إيمان، قد تتفقان في الشكل والمضون، ولكنهما تختلفان في التكوين الداخلي أي في الطبيعة، وفي أصل مسبقاتهما وبديهياتهما وفي مدى(Scope) ومجال نشاط كل منهما، بل وفي وجهة وغرض كل منهما. ومنظومتا الإيمان هذه ليستا دينا مقابل دين، أو مذهبا مقابل مذهب، بل كلتا المنظومتان حاضرتان داخل كل دين، وتملك واحدة منها أن تأخذ أي دين في العالم إلى منطقة التوتر والتطرف والتعدي والأنانية، وتأخذه الثانية إلى منطقة التسامح والتعايش والمشاركة والعيش في كنف الحب الإلهي.

منظومة الإيمان الأولى، ولنسمها **إيمان الحقائق النهائية**(Ultimate Truth)، تقوم على التماهي مع الحقيقة المنجزة داخل تقليد ديني خاص، أي التكيف مع وضع ديني منجز اكتملت فيه كل تمظهرات الحقيقة والحق. أما منظومة الإيمان الثانية، ولنسمها **إيمان الكدح نحو الحقيقة**، فتقوم على البحث الدائم عن الحقيقة وعدم الرضا بنهائية أي معنى أو كشف، بل هنالك دائما مجالات خصبة جديدة قابلة أن توفر شرطا إنسانيا أرقى وحياة روحية أسمى.

ولا أبالغ القول، إذا اعتبرت أن طريقة تداول وممارسة المعنى الديني في الوضعية الحالية للأديان السامية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلامية، يندرج

ضمن إيمان الحقائق النهائية، في حين يبقى إيمان الكدح نحو الحقيقة، أفقاً مستقبلياً واعداً يسعى بصعوبة بالغة ليجد له مكانا وموطء قدم داخل هذه الأديان.

يتميز إيمان الحقائق النهائية، بأنه يقوم على إدعاء جملة حقائق مؤكدة ومثبتة بنحو جازم، بعضها تاريخي، وبعضها الآخر لاهوتي، بعضها سلبي كنفي الخلاص أو النجاة عن أتباع الأديان المختلفة، وبعضها إيجابي كإثبات صفة أو مكانة لدين أو لمؤسس أو لله. إنه إيمان النهايات القصوى، ودين الحقائق المكتملة التي لم يعد ورائها أو فوقها أية حقيقة أو معنى.

هذا الإيمان، يسلب عن المرء إرادة الإختيار بين المعاني أو حق إنتاج حقيقته، بل ينحصر خياره بقبول الحقائق والتسليم بها. ويكون الإيمان، عبارة عن سلوك التماهي مع نموذج واحد فريد والإقتداء به، بحكم أنه القدوة والقائد والمعلم، ويمثل صورة الإنسان الكامل. صحيح أن فكرة القدوة تجعل صورة الكمال الإنساني واقعية ومجسدة بشخص بشري حقيقي، إلا أنها بالمقابل تخلق في الإنسان الشعور الدائم بالتقصير في اتباع المثال الأعلى، وتسلب عنه روح الإبداع الخاص وحس الإكتشاف والإبتكار لخلق مجال روحي وإنساني خاص بكل فرد، بل يتحول الإقتداء إلى تقليد آلي وسلوك نمطي يصبح مع تقدم الزمن وفي أكثر الحالات، عادة شكلية وفعل تكرار ممل. إيمان الحقائق النهائية أيضا، يحد من التفكير، حيث لا تعود هنالك معان مجهولة أو مناطق وعي مختبئة، بل كل شيء معلوم. ولا تعود المعرفة اكتشاف وإبتكار وإبداع، بل فعل دفاع وتهيئة مقدمات مقنِعة لنتائج محسومة. ويصبح الإيمان فعل تسليم بالحقائق التي تم إنتاجها وتأسيسها بتأييد وإلهام غيبين وفي شروط إستثنائية وفوق عقلية وخارقة للطبيعة. بهذا فأنت لست مقصرا فقط، بل قاصرا أيضا عن إدراك الحقائق النهائية التي استقر عليها التقليد الديني الخاص.وفق هذا، تصل المعاني إلى نهاياتها، وتتمدد فوق مساحة المعرفة المتحققة والممكن تحققها، وتقفز إلى منطقة فوق ـ العقل التي تجعل هذه المعاني تتعالى على المراجعة العقلية أو النقدية، وترفض الإعتراف بأي فضاء آخر للحقيقة.

إيمان الحقائق النهائية، يخلق فيك شعورا بالإستحواذ، أي أن الحقيقة قد صادف وجودها حصرا ـ ولحكمة لا نعلمها ـ بين عائلتك وعشيرتك وملتك، وخارج هذا المكان هنالك الخواء والفراغ، ووجود الآخر لا يتعدى وجوده الفيزيائي أو المكاني، أي وجود شيء لا وجود مجال إنساني وروحي آخر وذاكرة تجارب غنية ليس فقط في العلاقة الأرضية بل في العلاقة مع الله وتجربة الإستجابة له.

باختصار، إيمان الحقائق النهائية، يلغي ذاتك لأنه يلغي حريتك في الإختيار وفي التعبير وفي تحديد مجال وجودك، وهو أيضا يلغي الآخر ويلغي حقيقته. ليصبح بذلك هذا النوع من الإيمان منبع التطرف، الذي ينمو في الداخل وبصمت وخلف الوعي المباشر، وينتظر الشرط الإجتماعي والسياسي ليطلق شرارة انفجاره ويحرك توتره العالي. بهذا النوع من الإيمان، المتحكم حاليا ببيئتنا الدينية، يصبح كل واحد منا وبدون استثناء مشروع "متطرف". أما إيمان الكدح نحو الحقيقة، فهو أشبه بثورة كوبرنيكوس الذي أبطل فكرة مركزية الأرض لمدارات الكواكب الشمسية وجعل الشمس مركزا لتلك المدارات، وأصبحت الأرض كغيرها من الكواكب تدور في فلك خاص حول الشمس. وبنحو مماثل لا تعود الحقيقة الخاصة داخل أي دين أو مذهب مركزا أو محورا للحقائق والقيم الكونية، بل هي إحدى تجليات الحقيقة ومظهرا من مظاهرها اللامتناهية، كما هو حال باقي الحقائق والقيم الروحية الحاضرة في الأديان والمذاهب الأخرى. إنه انتقال من التمحور حول الحقيقة الذاتية الخاصة إلى التمحور حول الحقيقة الأوسع التي تكاد تتوزع على جميع التقاليد الدينية بالتساوي. بذلك تصبح الحقيقة فعل مشاركة مع الآخرين في هذا العالم، حيث حقيقتي وحريتي تتوقف على حقيقة وحرية الآخرين، ويكون اكتشافي لحقيقة الغير اكتشافاً لحقيقتي أيضا. وكما يقول غابرييل مارسيل: "الوجود هو علاقة أو حضور خلاق يجمع بين الأنا والأنت، ومن خلال هذه العلاقة تستوعب الذات الآخر كوجه ثان لها، فيصبح ذلك الآخر أنت نفسك"[١٣]. مشاركة الآخر في وجوده، يعني أيضا مشاركته في الحقيقة، الأمر الذي يدفعني إلى التواضع في إيماني وإلى تقليص

شموليته وتخفيف ادعاءاته، لكي يساكن إيمان الآخرين ويتعايش معهم. بل يدفعني إلى توسعة إيماني والخروج من كهف اليقين وسلطة الاستحواذ، ليصبح إيمانا ينتشي بالبحث الدائم عن الحقيقة ويعيش مع كل تنوير جديد حالة ولادة جديدة، وكما يقول شليرماخر أبو الهرمنيوطيقا: "كل معنى جديد يدفعك إلى تحصيل معنى آخر، والمعنى النهائي الذي تصله كالقمة التي ما أن تصلها، حتى تكتشف أن هنالك قمة مختبئة فوقها، لقد ضاع المعنى النهائي بين الغيوم إلى الأبد"[١٤]. بذلك، لا يعود الإيمان شيئا يتلقى من الخارج، بل هو ميدان تجربة الوعي والباطن مع المتعالي. ويصير الإيمان عملية إنتاج وابتكار وفعل كشف، وجزءا من السعي لتحقيق إمكانات وجود الذات في هذا العالم، بحيث يتولد من كل تجربة خاصة، صورة إيمان فريدة لا تقبل التكرار في الآخرين. فلا تعود العلاقة مع الله، حقيقة جاهزة نتربى عليها، بل حقيقة نسعى ونكدح دائما للوصول إليها، ولا تعود معرفة الله فعل خضوع لكلمة "إعلم" أو "ينبغي"، بل يعرف بالإختبار الذاتي والتحسس والتنوير الباطني. بذلك يخرج الإيمان من منطقة الأمان الراكدة، إلى منطقة الخطر الدائم، والأثمان الغالية: "ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص في الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين"، "أحسب الناس أن يقولوا أمنا وهم لا يفتنون"، فلا يعود الإيمان دفاعا عن منجزات، بل هو حالة ترحال لا تستقر، وسعي دائم لاكتشاف أو ابتكار صور جديدة في العلاقة مع الله. حس المشاركة مع الآخرين يلغي في داخلنا النزعة الطهرية، ويزيل التفكير بقسمة العالم، إلى دار إيمان ودار كفر، لأن مدار الحقيقة الإيمانية ليس خارج الإنسان بل داخله وباطنه، فلا يتموضع الإيمان في معسكر مقابل معسكر آخر، أو مجال قوة وسيطرة، بل تصبح معركته هي معركة الذات مع نفسها، بين نوازع تتمحور حول الأنانية والذاتية وبين نوازع تتمحور حول الحق والخير والحب: "لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

من هنا لا يمكن محاربة التطرف بأدواته، أي محاربة التطرف بالعنف أو بتطرف مقابل، لأنه بذلك يجرنا إلى اللعب في ملعبه. بل يكون بخلق مجال إيماني جديد،

يجعل من الواقع الباطني المتنور مدخلا لفهم وتغيير العالم. أي ليست المعركة مع "المتطرف" هي معركة إما أنا أو هو، أي معركة إلغاء، فهذه مواجهة تجرني إلى دائرته لأصبح مثله، بل معركتي الإيمانية، هي نقل الصراع من مجال السلطة والقهر والإكراه والحشود العسكرية، إلى المنطقة الباطنية للإنسان، التي تنصّب الإنسان مطلق الإنسان، مدخلا لمعرفة الله وللوصول إليه.

تاسعا: إعادة موضعة الجهاد والإستشهاد: استعادة الإستشهاد إلى منطقة فعاليته الإيجابية، لا تكون بمزيد من التعبئة والتعبئة المضادة، أو تضخيم مخاوف الهوية، أو تكثيف الخطاب العقيدي، بل تكون بموضعة الإستشهاد كقيمة أخلاقية عليا في الفرد تدفعه إلى التضحية من أجل الآخرين إذا اقتضى الأمر، وكإجراء دفاعي ووقائي يبقى في دائرة الشأن العام، ومن اختصاص الجهة المتصدية للشأن العام، التي نصطلح عليها في زماننا بالدولة التي ينحصر بها كل أشكال ممارسة العنف والإكراه. فإذا كانت تنمية الإستعدادات بالتضحية لدى الفرد جزءاً من استراتيجية تربية دينية ذات عقيدة وطنية، أو تربية وطنية ذات عمق ديني، فإن فعل الجهاد هو جزء من استراتيجية الدولة في حفظ المجتمع والدفاع عنه. بهذا يستعيد الجهاد والإستشهاد وظيفتهما الاساسية، التي هي حفظ المجتمع وضمان استمراريته. ويكون إلصاقهما بوظائف الدولة، رافعاً لفوضى استعمالهما، ووسيلة لعقلنة تمظهراتهما وربط شروط تحققهما بنظام مصالح المجتمع العامة، فلا يعود المحدد العقيدي مدار تحققهما ومشروعيتهما، بل تحددهما قواعد الصراع الدولي واستراتيجية الدولة العامة في نماء وتطور وحفظ المجتمع. ولا يعودا أيضاً مادة توظيف داخلي بين القوى المتعددة في المجتمع الواحد، بل يصبحان من متفرعات الشأن العام الذي ينظمه ويدير أموره الهيئة الحاكمة، ليتخذ التنافس والصراع بين القوى الداخلية صفة سياسية خالصة، ويصبح مدار الترجيح ومادة الجدل بين القوى جميعاً، موضوعياً لا قِيمياً، عملياً لا عقيدياً، ليكون المعيار في اعتماد أداء أو رؤية معينة، هو في الجودة والفعالية (Efficiency) لا في درجة الهداية والضلال.

kansowajih@yahoo.com

الهوامش:

١- إبن منظور، لسان العرب. وراجع أيضاً: الجوهري، الصحاح، دار العلم للملايين.

٢- العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان، ج.٤، ص. ٢٩،

٣- لسان العرب، ج. ٣، ص. ٢٤٢.

٤- إبن القيم الجوزية، المجموعم الكاملة.

٥- الشهيد الثاني، شرح اللمعة الدمشقية، ج. ٢، ص. ٣٨٦،

٦- راجع في هذا المجال: الأحكام السلطانية للماوردي، و كتاب: الأمة والدولة والمجتمع لرضوان السيد.

٧- سيد قطب، معالم في الطريق.

٨- تفسر الميزان، ج. ٢، ص. ٦٦.

٩- راجع في هذا المجال كتاب الجهاد للإمام الشيخ شمس الدين، وكتاب تجديد الفكر الديني للإمام شمس الدين.

١٠- الإمام الخوئي، منهاج الصالحين، ج. ١، ص. ٣٦٣،

١١- المصدر نفسه.

١٢- نصر حامد أبو زيد، التأويل. وراجع أيضاً: إبن عربي، الفتوحات المكية.

١٣- راجع: الوجودية لعبد الرحمن بدوي

١٤- راجع: تاريخ الهرمنيوطيقا، تأليف دايفيد جاسبر، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم.

المسلم في لحظته العدمية

حين يكون الجهاد غريزة، والأمة هدماً للوطن، والإجماع بديلاً عن المجتمع

أحمد عبد الحسين*

الخطأ شرطٌ للوجود، هذا ما أفصحْ عنه الدينُ حين وضعَ الخطيئةَ نقطةَ بدءٍ لحياة الإنسان على هذه الأرض. خطيئة آدم التي كانت علّة انتقاله من الحظيرة المقدسة إلى أرض التكثّر والتزاحم والتغالب.

في الأديان السماوية، لكنْ في الميثيولوجيا السابقة لها أيضاً، كانتْ حياةُ البشر مؤسَّسةً على ذنبٍ أصليّ ظلوا يحملونه وشماً على أرواحهم. أصلُ الخطيئة هذا سيبلغ به الطهرانيون من الأديان كافة مبلغاً يجعلهم يرون الى الحياة كلها باعتبارها خطيئة، كما في قول الشاعر الصوفيّ: (وجودك ذنب لا يقاس به ذنبٌ).

وليست النوازع الدينية في آخر الأمر إلا وعداً بالخلاص من الخطأ، من ذنبٍ هو في جبلّة الإنسان وأصل خلقته. هل الدين سوى استراتيجية لطرد هذا الشرير الذي تمّتْ شخصنته (سمّي الشيطان أو إبليس)، لتحويله إلى خارج النفس الإنسانية أولاً، وليمكن ضبطه والقضاء عليه؟

ذلك ان الانتقام من الخطيئة (لولا هذا التشخيص للشرّ) غير ممكنٍ دون أن يصار إلى الإنتقام من الحياة نفسها واستدعاء الموت، فليس، والحالة هذه، إلا تكثيف الشر كله في الـ(شرير)، لأن الإنتقام من شخصٍ يقع في حدود الممكن، بالضدّ من الانتقام من الفكرة نفسها، فكرة الشرّ التي امتزجت بوجود الانسان وتخللتْه.

---

*شاعر وباحث وإعلامي عراقي، سكرتير تحرير جريدة الصباح.

هذه أولى تجليات الخلاص الذي وَعدَ به الدينُ. والشيطان كان الأضحية الأولى التي تقرّبَ بها الناسُ في سبيل تطهير انسانيتهم الملوّثة بالخطأ الأصليّ. إذ الأضحية ليست إلا هذه: شاخص حيّ يتمّ تحميله جزءاً من شرور الذات والتخلص منها بالتخلص منه هو ذاته.

هكذا كان الخلاص هو جوهر الدين. وهو ليس خلاصاً من الحياة نفسها، بل من الجنبة المظلمة التي حملها الإنسان في أعماقه. ولأن الخطأ مساوقٌ للوجود بل هو بدّه اللازم، كان مقدراً للخلاص أن لا يكون نهائياً أبداً وتاماً، ليست له نهاية وإن كانت له غاية. غايته التطهير، أي جعلَ عيشَ الأنسان ممكناً مع كونه حاملاً لهذا الجرح السريّ (الخطيئة)، هذا الجرح الذي يندمل ليتفتق مرة أخرى من جديد.

لكنّ الخلاص بلا نهاية، لأن الذنب الأصليّ يجدده وجودُ الانسان نفسه، يولد مع أنفاسه. أنه خطأ حيّ يخالط وجودنا، وما من نهاية للخطأ إلا بنهاية كل عملٍ، إلا بالموت.

لأجل هذا كان للخلاص الدينيّ أبداً صفةُ الوعد، الوعد الذي يضع الأنسان في أفق انتظارٍ دائمٍ له، وهو خلاصٌ معبَّر عنه بشتى الطقوس المتباينة، لكنها تشترك جميعاً في هذا المبدأ: شخصنة الشرّ، تحويله إلى الخارج ثمّ القضاء عليه بقتله، أي جعله أضحية، قرباناً.

القربان الأوّل

ينبئنا القرآن الكريم أن جريمة قتل الانسان الأولى حدثت بسبب الإخلال في تقديم قربان، أي ان خللاً ما أصاب عملية إخراج الشرّ على هيئة أضحية، فلم يتمّ تقبّلها من قبل الربّ: (إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنكَ)!

ولأن الأضحية لم تُتَقبّل ضلّ الشرُّ طريقه فوجد له موضوعاً آخر سوى الأضحية، وكان هذا الموضوعُ الانسانَ نفسه. قَتَلَ الإنسانُ أخاه، لأنّ القربان ناقصٌ

فلم تكتمل دورة الخلاص، ظل شرّه الأصليّ دائراً يبحث له عن أضحية ما، وجدها في أخيه، وابتدأ مسيلُ الدم.

خروجُ غريزةِ القتل إلى الوجود وتحقّقها هو نتاجُ خللٍ في تدبير هذا النظام الذي وضعه الدينُ لتنظيم الغرائز كلّها. لم يعدْ القربان كافياً للجم كباح هذه الشهوة، التي حين لا تجد قربانها تخترع لها أضحية بشريةً، لهذا كان القانون الذي اشتَقّ من جنس الجرم عقوبةً (النفس بالنفس، العين بالعين والسن بالسنّ)، صار للمجتمع أيضاً قرابينه التي يضحّي بها لطرد الشرور من جسده: التضحية بالجاني لخلاص الجميع، ذلك جوهر القوانين البدائية كلها دينية أو غير دينية.

هكذا يمكننا أن نرى تقنين الغرائز المولّدة للخطايا وهو يتّبع طريقتين: الأولى طقوسية، والثانية قانونيّة.

تجد الأولى في ضروب الشعيرات الدينية كأضاحي الحجّ، أو عيد الغفران الذي يقوم فيه اليهوديّ بوضع دجاجة حيّة على رأسه لتحمّل خطاياه وخطايا عائلته ثم يقوم بذبحها.. وفي ديانة الأزتيك أمثلة كثيرة أوردها لوكليزيو في كتابه الرائع (الفكر المبتور) كما تجدها في طقوس الديانات الأفريقية كذلك.

وقد بلغتْ هذه الطقوس منحىً أكثر تعقيداً وأشدّ ترميزاً كما في تحمّل المسيح خطايا البشر، واعتباره القربان الكامل لخطاياهم.

أما الطريقة الثانية فيمكنك رؤيتها في صنوف العقوبات الدينية الناصّة على قتل القاتل،كما تجدها في الأعراف القبلية كذلك (الثأر أنفى للدم)، إذ ان هذه العقوبات هي في آخر الأمر محاولات للحدّ من انفجار الغريزة التي تطلب على الدوام موضوعاً لتحقّقها. كانت القوانين والشرائع التي نظمتْ حياةَ البشر مبتنيةً على الحدّ من سلطان الغريزة وتأجيل انفجارها، وفي النهاية لا تبدو المدنيةُ أو التحضّر إلا نتاجَ هذا الكبح المستمرّ لغرائز الانتقام والقتل، والرغبة في التهتّك والخروج من ربقة كلّ سلطان أخلاقيّ أو قانونيّ، إذْ هذه الرغبةُ في الانفلات هي أساس كل غريزةٍ، واليها تنتهي كل الرغائب التي قُمعت بال(حقّ) و(العدالة).

الحقّ والعدل

نسمي الحقّ هنا المفاهيمَ الإرشادية التي جاء بها الدين مخاطباً ضمير الإنسان ووجدانه، لتنتهي آخر الأمر على هيئة نظام أخلاقيّ. أما العدلُ فهو وان كان مؤسساً على هذه النظم الأخلاقية، إلا انه اتخذ جنبة إلزامية مبثوثة في قوانين صارمة تتوعّد من يروم الخروج عليها.

هي ذي قوّة الإسلام، الذي قيل عنه انه انتصر بالقرآن والسيف، قوّة مزدوجة من الحقّ والعدل الإلهيين. والحقّ طالبٌ للعدل ابداً، وإلا ظلّ في قوّته المحض التي لا تنتج إلا أقاويل غير ملزمة إلا لمن يعتنقها. هذا برهان آخر على أن كبح الغريزة لا يكون الا بأداء من سنخها، فليس الإرشاد وحده، ولا الوعيد الآخرويّ الذي تضمنته الآيات المكيّة في القرآن، بقادر على تأسيس مدنيّة وحضارة. لا بدّ إذاً من استثمار غرائز القتل ذاتها وتوجيهها لتحقيق العدالة، التي هي ليستْ شيئاً آخر سوى قتلٍ وعنفٍ يراد لطرد القتل والعنف، ولهذا كان القصاص حياةً لأولي الألباب، والموت نفياً للموت.

التحضّر (بوصفه قوانين ودساتير وشرائع) يستعير من الغريزة أداتها ويوردها في موردٍ آخرَ، مهمّته تأجيلُ الانفجار الجماعيّ للغريزة ذاتها. نشهد هنا الطقس الأضحويّ معمّماً ومكبّراً، فما يراد على الحقيقة (في العدالة كما في الحروب المقدسة) هو اصطناع قربانٍ يكون موضوعاً لغريزة الفتك، بدلاً من أن تضلّ الغريزة طريقها فتلتهم الحياةَ. إنه مبدأ ثأريّ مؤداه القتل الأصغر تفادياً لقتل أكبر (القتل أنفى للدم)، حرب قابيل وهابيل: حربُ المقرَّبين من الله (أي الذين تقبّل اللهُ قربانهم) ضدّ المبعَدين الذين حدث خلل ما في إيصال قرابينهم الى الله، فراحوا يجعلون من الحياة ذاتها اضحيةً لهم.

هكذا نرى ان الحقّ المعبَّر عنه بالنُظم الأخلاقية لم يسهمْ أبداً في أن يكون محرّكاً للتأريخ، التأريخ الذي كان على الدوام مدفوعاً بقوّة الصراع والتغالب والقتل، فهذه الآلة الضخمة لم يكن لها من وقود إلا الدم.

تاريخ الاضاحي

ما عساه يكون التاريخ لولا هذه المهرجانات السعيدة التي تنبثق فيها نوافير الدم مكوّنة أعياد الانسانية على مرّ الدهور؟

فبالتدبّر في الأمر نرى ان الحدث التأريخي لا يجيء إلا معمّداً بالدم، ولا تستحقّ الواقعة أن تكون تأريخية إلا آن تسمح للغريزة بالهتاف بألسنتها الدمويّة.

إن المؤرخ يغطّ في سبات عميق، ولا توقظه إلا قعقعة سلاح ووجيب دم. لا يصدق هذا على التأريخ القديم فحسب، بل يصدق بالقدر ذاته على تأريخنا الجديد، يكفي أن نتذكر مقولة "كوجيف" الشهيرة عن أحداث باريس ١٩٦٨ ، قال: (مادام لم يُرَقْ دمٌ فإن شيئاً لم يحدث على الإطلاق).

كوجيف نفسه بيّن أن القتل ليس ذا باعث خارجيّ، أو لنقلْ إن باعثه الخارجيّ ليس مطلوباً تماماً، إذ القتل فعل مَرومٌ لذاته بذاته، يراد لتأدية غريزة دأبها أن تخرج، ولا يهمها بعد ذلك الحال الذي تخرج به، قال كوجيف: (كلّ فلسفة تتجاهل هذه الواقعة هي تضليل مثاليّ).

نصل إذاً إلى أن الغرائز المولّدة للعنف تقبع في أعماق الإنسان، منتظرةً الثغرة التي تطلّ منها للخروج وممارسة الفتك، وان الطقوس الدينيّة الأضحوية، مثلها مثل النظم الأخلاقية والشرائع ذات الوعيد الأخرويّ أو الدنيويّ على السواء، وحتى أنماط فنّ العيش الحديثة (الأتيكيت)، ما هي إلا غلاف هذه النزوات المانعة إياها من الظهور، إنها كالغلاف الجسديّ (البَشَرة) الذي يمنع ظهور الشرايين والأعصاب والعضلات، فلولاه لغدا منظر الإنسان لا يحتمَل. كم يبدو البشرُ أشبه ببراكين وقورة هادئة، تمّ قمعها وتأجيل اندلاعها بالأخلاق تارةً، وبالقانون تارة أخرى، أي بالحقّ والقوّة اللذين شكّلا في الدين مبدأيْ الخلاص. والحقّ هو في صلب الوعيد الأخرويّ "القيامة" التي هي الخلاص النهائيّ من الشرور ومن الغرائز كلّها. أما القوّة فهي "الناطقة باسم هذا الحقّ" وهي أداة الخلاص الدنيويّ، التي من شأنها تنظيم هذه الغرائز، استثمارها لقمع "الفتنة" التي هي "كابوس" متولّد عن انفجار غرائز المجموع.

المسافة بين القوّة والحقّ هي المسافة بين الأمر بتقديس الذات الإنسانيّة في آيات كثيرة، وبين الحثّ على حصد النفوس حصداً الوارد في آيات أكثر. وهي ذاتها المسافة بين "لا تقتلْ" الواردة في التوراة كوصيّة من الوصايا العشر، وبين تمجيد القتل والترنمّ بأناشيده في طول التوراة وعرضها، والذي كان أساس القتل الذريع الذي مارسه يهود "ومازال" باسم اليهوديّة، وبالتالي باسم الوصايا العشر نفسها، أي باسم "لا تقتلْ".

وهي المسافة عينها بين منتهى الإفراط في التسامح الإنجيليّ، الذي بلغ ذروته في الصليب المرفوع فوقه جسدُ الحمل ابن الانسان الغافر لقاتليه، وبين الصليب نفسه شعاراً للحروب الصليبيّة، التي كانت عيداً لهياج غرائز القتل والذبح على مرّ القرون.

إنّ القتل باسم الدين سواء أكان قتلاً فردياً (على هيئة قصاصٍ مثلاً) أو جماعياً (كالحرب) له هذا المغزى الدالّ على التضحية وتقديم القرابين، أي على هدر قيمة الحياة لإعلاء الحياة نفسها، أو قلْ تأجيل العمل بالوصيّة (لا تقتلْ) لإدامة الوصيّة إلى الأبد، أوبكلمة أوجز: "التوسّل بالغريزة لاطفاء الغرائز".

وهذا القتل المقدّس يقع حدّاً وسطاً بين القيامة بوصفها خلاصاً نهائياً، وبين التضحية باعتبارها خلاصاً فرديّاً، فهو من جانب صورةٌ مكبّرة لتقديم القربان: شخصنة الشرّ ثم ذبحه. ومن جانب آخر هو صورة مصغّرة للقيامة .المهرجان الإنسانيّ الكبير الذي تتفتح فيه الغرائز كلّها وبقسوة بالغة لكنْ بقداسة مطلقة.

الحرب باسم الدين هي قطعة من القيامة الكبرى هنا على الأرض.

القيامة انفجار المكبوت

القيامة ، هذا الوعدُ الأبديّ "وكل خلاصٍ له صفةُ الوعد" ليست إلا انفجار مكبوت الإنسانية على نحو مدهش. إنها اليوم الذي تضع فيه البشريةُ أثقالها من الغرائز كلّها، فليستْ الآخرة هي وضعَ الموازين القسط وإحقاق الحقّ فحسب، بل هي في حقيقة الأمر ذهاب بالغرائز إلى أقصى تفجّرها، الوصول بالعقاب إلى آخره،

لكنْ الوصول باللذة إلى منتهاها كذلك، كما لو أن الوعد بالقيامة تلويحٌ للانسان بأنّ في وسع هذه الغرائز التي كُبتتْ طويلاً أن تكون في بيتها الأليف أخيراً، في الموضع الذي تمارِس فيه تحققها بإطلاق وبلا رادع "حيث ما لا عين رأت ولا اذن سمعتْ ولا أعترض على قلب بشر".

في تلك البلاد الخاليّة من الشرّ تتفجّر غرائزُ المؤمنين على وسعها، لا غريزة الجماع فحسب (يعطى للمؤمن شهوة وقوّة سبعين رجلاً ويُمنحُ أعداد غفيرة من الجواري)، ولا غريزة الأكل بنهمٍ (فواكه مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون) أو الشرب (أنهار الخمر والعسل واللبن والماء)، لكنْ غرائز الكراهية أيضاً تتفتح بلا حسابٍ (كما في الآيات التي تشير إلى الزيارات التي يقوم بها أهلُ الجنة لأهل النار ومخاطبتهم والتشفّي بهم).

وليست القيامة موطناً بلا شرور، إلا لأن العنف فيها دائمٌ مستمرّ. هي ليستْ محلّ سلامٍ ووئامٍ إلا بسبب وجود محرقةٍ أبديّة على مقربة منها، أعني جهنمَ التي يلقى فيها العددُ الأكبر من الخلق، كما يستفاد من نصوص القرآن والسنّة.

القيامة محلُّ الحياة الأبدية لأنها في الآن ذاته محلّ الموت الأبدي. فأصحابُ النار في موتٍ مستمرّ (كلما نضجتْ جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها).

لولا جهنم "هذا القربان الجماعي الذي لا ينقطع" لما كانت الجنة نعيماً، ولما حدث هذا العيد الأكبر الذي ينتظره المؤمنون، هو فعل التضحية ذاته، لكنّ له هذه المرة طابعاً كونياً يتيح للبشرية أن تمحو خطأها الحيّ، الخطأ الأصليّ الذي يخالط وجودها، يكون للأنسانية يومها أن "تنزع ما في صدورها من غِلّ"، إذ الغِلُّ والشرّ صار له موطن آخر خارج هذا النعيم المقيم، أضحتْ جهنم هي موئل الشرور والأشرار، حيث تقام محرقة قربان أبديّ كبير. لكنْ هذه القيامة من ينتظرها؟

مَنْ يطيق الانتظار؟

هل من أحد بقادرٍ حقاً على الإنتظار؟ بل هل الإنتظار فعلٌ متاح أصلاً؟

العبارة التي قيلتْ دائماً على لسان المؤمنين (ما هي الا الصلوات الخمس وانتظار القيامة) أو (عليكم بالصبر وانتظار الفرج) تكشف عن أن الانتظار عبادة، اي انه فعل ووظيفة تتطلب جهداً، وليس الانتظارُ تركاً أو تخليّاً عن فعلٍ.

ذاك ان هذا الانشداد إلى اليوم الآخر يتطلّب تسكينَ الغرائز إلى أن يحين وقتُ مهرجانها الموعود. لكنْ أليس في انتظار الخلاص جحيم مضاعفٌ؟

(طالَ عليهم الأمدُ فقستْ قلوبهم) كما يصفُ القرآن مخلوقات الإنتظار، الانتظار الذي قال عنه نيتشة (انه يجعل المرء بلا أخلاق). وبالفعل فإنّ انتظار الخلاص مضنٍ، والوصول إلى أرض السلام (الجنّة) من خلال العبادة والانتظار أشدّ إرهاقاً، فكان لا بدّ أن يصار إلى استعجال قيامةٍ عل هذه الأرض تتيح للمؤمنين ما تتيحه لهم القيامة: ارتكاب الغريزة بلا ذنب. فكانت الحربُ الدينيّة، التي هي لاشيء سوى إضفاء طابع مقدّس على غرائز، وهو ما يجعلها متطابقة مع المهرجان الكوكبيّ الأكبر يوم القيامة.

في الحرب كما في القيامة يكون لنا أن نتخلى، دون تبكيت ضمير، عن الوصايا الأولى (لا تقتلْ). يكون لنا الحقُّ بامتهان "الحقّ" لصالح "القوّة" التي هي نافذة تطلّ منها غرائزنا المكبوتة على العالم. وفي الحرب المقدسة، كما في يوم القيامة، يكون الخلاصُ متاحاً للجميع. وهنا لا بدّ من تفصيل.

تبسيط الخلاص

على الدوام كان مركزُ الاسلام ذا طابع معرفيّ علميّ يمثّله شخصٌ هو (العالِم)، الفقيه، صاحب الكلام، أو الصوفيّ مثلاً، وخطابٌ يُعرف به هذا الشخص (معتزليّ، اشعريّ، شيعيّ)، وحاضرةٌ كانت غالباً معروفة بوصفها حاضرة علم (بغداد، البصرة أو الكوفة). كان مركز الاسلام هذا له طابعٌ فرديّ، إذ الاسلامُ باعتباره معرفةً وعلماً نُظر اليه دائماً محلاً لا يمكن أن تطأه أقدام العامّة.

يجيء هذا العيد الكبير (الحرب، الجهاد) ليقلب المشهد كلّه، ففي غمرة الجهاد

لا يعود مركز الاسلام تلك البقعة المعرفيّة، بل الجهادية الاستشهادية، ولا يعودُ "شخص الاسلام" هو ذلك العالِم (منتظِر القيامة)، وانما المقاتِل المحقّق لهذه القيامة. أكثر من ذلك لا تعود حواضر الاسلام وعناوينه المكانية هي تلك الحواضر العلمية (مكة، المدينة، الكوفة، دمشق، البصرة، بغداد، الري....) بل تنسحبُ هذه لتخلي المكان للحواضر الجهادية (قندهار، تورا بورا ، وامارة الفلوجة الاسلامية مؤخراً).

إنّ الحرب الدينيّة المعبّر عنها بالجهاد تجعل هذه السرانيّة والفرديّة التي كان عليها مركز الاسلام تنسحب الى الهامش، فإذا كان العِلم من شأن الخاصة فقط، فان الاستشهاد متاحٌ للجميع، أي أن الجميع صار الآن بمقدوره منازعة العالِم سلطانه الرمزيّ وقوّة حضوره لدى الناس. وبالفعل ليس من عالِم كبير اليوم له سطوة تعادل سطوة الجهاديّ المهيأ للاستشهاد، وليس من فقيه استطاع أن يفرض احترامه على الجميع، إلا إذا جعل من علمه (فتاواه أو إرشاداته) إعداداتٍ تبرّر للمجاهد عمله.

وللمثال فان الشيخ يوسف القرضاويّ، قبل إصدار فتاواه المساندة للجهاديين، كان من الذين جوبهوا بحملات سخرية كثيرة من قبل الفقهاء أنفسهم (يكفي أن نذكر كتاب الشيخ الوهابيّ مقبل، والذي كان عنوانه لافتاً : إسكات الكلب العاوي في الرد على القرضاوي). لكنه ما إن اندغم هو و"عِلمه" في جمهرة الإعداد للجهاد حتى صار مرضيّاً عنه من قبل الجميع، عامّة وفقهاء.

وهكذا فان ما كان يشكلّ مركز الاسلام (أي المعرفة) أصبح هو الهامش الآن، مجرد تبريراتٍ مسوّغة للفعل الاسلامي الأكبر أي الجهاد.

يمكن القول ان العالِم لم يعدْ هو (رجلَ الدين). هذا اللقب ورثه المجاهدُ، حين حُسِمَ التنافس على مركز الاسلام بين الرجلين لصالح الاستشهادي، الذي جعل الخلاص متاحاً لصبيةٍ قادرين على تفجير أنفسهم، في الوقت الذي يفجرّون فيه غرائزهم، التي يطلب منهم الفقيهُ تأجيلها بانتظار القيامة.

كلّ ما في الاسلام اليوم يستعجل القيامة ويطلبها. وستكون قيامة الاسلام على الأرض هذا المدّ الجهاديّ الذي تتقدّس فيه غرائز القتل، والتمثيل بالجثث، حرقها

قرابينَ وسحلها وتعليقها، واغتصاب الفتيات (كناية عن الحور العين في الآخرة) ورد في الأنباء ان كثيراً من عوائل الفلوجة هربت من بيوتها في سنوات سيطرة القاعدة عليها، لا بسبب الخوف من الحرب، بل هلعاً من شهوة المقاتلين العرب، والطريف ان إعلاناً نُشر في أحد المواقع الجهادية يدعو العرب للتوجه الى العراق، ان لم يكن لتحصيل الشهادة في سبيل الله، فللزواج من فتاة عراقية مؤمنة.

في كلّ ذلك كان مأزق الاسلام أن الحقّ الذي فيه (قرآن ومقولات أخلاقيّة) تلاشت دفعة واحدة، لتكون غير ذات فاعلية سوى وظيفتها الجديدة: التهيئة لهذه القيامة الصغرى التي نعيشها اليوم.

صار "الحقّ" الاسلامي وقودَ المحرقة التي تلتهم كلّ يوم قرابين جديدة. ضياع مبدأ (الحقّ) وجعله قرباناً لمبدأ القوة، إنما حدث لسبب عميق يتمثل في اننا كنا على الدوام نطلب حقاً لا يخالطه رأي انسانيّ، حقاً أردناه ناجزاً صمداً، لا يتخلل ذهن الانسان ووسعه واجتهاده. وكان غياب الرأي الانسانيّ باعثاً لسيادة الغريزة التي ظلت وحدها تتكلم باسم حقّ مبهم، له هيئة وحش كاسر.

أمةٌ بلا رأي

عبارة(الرأي الآخر) المسفوحة هذه الأيام بكثرة في صحف العرب وفضائياتهم، تستبطنُ بحسب منطوقها وجود رأيٍ أوّل هو المحرّض على استيلاد هذا الرأي الآخر. فما ثَمّ (رأيٌ آخر) إلا في مواجهة رأيٍ ناجزٍ يجيء هذا الآخر ليضادّه. وهي عبارة أريد منها أن تكون علامة على وجود جهود متباينة لذواتٍ لها القدرة على تكوين آراء وتداولها والدفاع عنها.

لفظ (الرأي والرأي الآخر)، تبعاً لذلك، يشير إلى الذات والآخر مباشرة، باعتبارهما فاعلين يمتلكان الإرادة والحريّة اللتين هما شرطان لكلّ رأيٍ ممكن. حيث ان غياب الإرادة يجعل الفكرة المتلفظَة أو المكتوبة أدنى من أن تكون رأياً، يساويها بالهاجس أو التهويم الخالي من التدبّر. أما غياب الحريّة فهو نقض لكلّ

رأيٍ، إذ الرأي والإكراه لا يلتقيان. إذا شئنا أن نتفحّص ما تلوكه ألسنةُ المسلمين اليوم عن فكرة "الرأي" وفق هذه المسلّمة فسوف نجد أننا ـ كعادتنا في التعامل مع كلّ فكرة وافدة ـ قبضنا عليها، أفرغناها من معناها الحقيقيّ، ثم أتلفناها بكثرة الترداد حتى باتت لغواً، أيْ شعاراً، إنها كالحريّة التي لم تعدْ تستطيع العيش بين ظهرانينا بعد أن حوّلناها ـ بالهتاف والتنظير ـ إلى رطانةٍ سياسيّة. فللآخرين حريتهم المنقوصة التي يحيونها ويعيشونها ويرفدونها بالممارسة تصحيحاً ونقداً وتجريباً، ولنا حريتنا المطلوبة أبداً في مظاهراتٍ وشعارات وكتبٍ حزبيةٍ وقصائد جعلت من الحرية حمراء لها باب لا يُدقّ إلا بيد مضرجة بدم. والآن حان دور هذا الشعار (الرأي والرأي الآخر) لنحيله رميماً لفظياً.

هل في الإسلام رأي؟

النواة الصلبة للتراث النابذة لكلّ جديدٍ، هي ما مجّده المسلمون طويلاً باعتبارها الحافظة لهويّة أريد لها أن تتأبّد. نواةٌ هي في آخر الأمر حشد مقولاتٍ راسخة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، كلّها تصبّ في إبطال أهمية كلّ وافد، إنْ لم يكن بنقضه، فبادعاء تملّكه ثم تغيير وظيفته وتحويلها إلى وجهة أخرى، لا تمسّ هذا النطاقَ الفولاذيّ المصنوع من مقولاتنا الألفيّة الخالدة.

ننقض ما جعله العِلمُ بديهيّة لا شكّ فيها، لسبب وحيدٍ هو أن كلّ ما لا يرقى إليه الشكّ يجب أن يحوزه العِلم الدينيُّ لا سواه، مثال ذلك عدم اقتناع عالم مسلم كبير بكروية الأرض، أو ذلك الكتاب الذي ينبئ عنوانه عن محتواه، وعنوانه هو (السيف البتار على من قال ان المطر من البخار).

وإن لم يكن نقض ذلك ممكناً رحنا نفتش عن أوراق رسمية تبث عائديته لنا، مثال ما يفعله الدكتور زغلول النجار المهموم بنظرية الاعجاز العلميّ للقرآن الذي جعل من الكشوفات العلمية، لكنْ من آيات القرآن أيضاً، صوراً كاريكاتيرية.

الرأي، بوصفه نتاج ذات إنسانيّة، لم يكن له حيّز طوال تأريخنا، بل إنّ هذا

اللفظ ارتبط دائماً بكل ما يؤدي آخر الأمر إلى المذموم من الفعل، فمن فسّر برأيه فقد هلك، ومن أفتى برأيه فقد هلك.

هكذا يبدو تحت التملّي العميق أن الرأي ظلّ على الدوام شيئاً فائضاً عن الحاجة، مادام كلّ جهد المسلم، كل ما يتلفظه ويكتبه ويفكّر به مشدوداً لاشتراطات هذه النواة الصلبة، خاضعاً لاكراهاتها. من هنا التقديس الذي ينْظر به المسلم إلى كلّ آنات التأريخ الإسلاميّ، لأن هذا التأريخ كان أشبه ما يكون بعملية تمّتْ وأُنجزتْ بدون تدخّل الذات الإنسانيّة، وما الشخوص الذين ترِدُ أسماؤهم في مدونات التأريخ إلا عناصر مؤديّة لحقيقة ناجزة سلفاً، فبقدر تطابقهم مع النصّ الأصليّ يحوزون قداسةً، وبقدر خلوّهم من صوت خاصّ بهم يزدادون إبانةً عن مقصود الشريعة، الذي لا يمكن أن يكون رأياً، بل هو أمرٌ يستدعي من لدن المخاطَبين به إذعاناً وتلبيةً.

ليس الإنسانُ موضوعَ تساؤلٍ دينيّ لجهة وعيه وحريّته، بل كان موضوعاً لهذا التساؤل لجهة مسؤوليته فحسب، مسؤوليته في تأدية حقيقة دينيّة أريدَ لها أن تكون وراء كلّ قول وفعل ممكن.

هكذا لم يعد للمسلم من صوت، فليس له كلمة ذات سند حقيقيّ إلا إذا كانت تكشف عن مرجعية مقدسة، تمثّلت في أقوال القرآن وتفاسيره وأحكامه، وليس له من فعلٍ سويّ إلا إذا كان يمتّ بسببٍ إلى زمن الوقائع الأصلية المقدسة، زمن الرسول، قوله وفعله وتقريره (وهذه هي السنّة).

نفوذ الأمس

لا رأي إذاً، فعلى الدوام حين يكون الفرد عاجزاً عن استخدام فهمه الخاص دون تدخل الآخرين لا يعود الرأي ممكناً (على ما أبان عنه كانت في رسالته المسماة ما الانوار)، بل يحلّ محله العجزُ الذي قد تكون له أقاويل متشبهة بالآراء لكنها لن تسهم إلا بجعل الفرد مندغماً مع المجموع، الذي يحمل هذه المهمة الملحميّة على

عاتقه أبداً: رسالة السماء، رسالة الأمة، أو حراسة الهويّة من التلف.

وهذه الإعاقة (غياب الرأي) ترسختْ أكثر فأكثر بسبب السلطات الحاكمة التي كان من مصلحتها استثمار القداسة المنطوية في تسفيه الرأي الإنسانيّ، بإزاء مقاصد الشرع وطرق الوصول إليها (أي كل ما يشكّل الحقيقة المشرفة من عليائها على الجميع، والتي هي أكبر وأكثر قدسيّة من كلّ ما يمكن للإنسان أن يجترحه).

لم تكن الغايات وحدها هي موضوعات هذه الحقيقة ولا المقاصد الشرعية فحسب، وإنما الجملة المكوّنة من الوسائل ومن التبريرات والإعدادات الثانوية كذلك، فنحن لم نعطَ القدرة على التحكّم بتخليق الغاية من الحياة أو إبداء رأي فيها، تلك مهمة أعفتْنا الأديانُ من إتعاب أنفسنا في ملاحقتها، إلا اننا لم نُمنَحْ القدرة على تجريب الوسائل للوصول إليها كذلك، أي لم نعطَ كلَ ما هو في وسع الإنسان وفي محيط اجتهاده وقدرته، فإذا كانت العدالة والمساواة في الدنيا، والخلاص في الآخرة هي غايات الإسلام، فإن طلب هذه الغايات لا يمكن أن يكون متبايناً بتباين الناس منوطاً بآرائهم، وإلا بطل عقد المجموع وانتفت الحاجةُ إلى نصّ أولّ تُغتَرَف منه الأقوال، وزمنٍ أصليّ تُطابق معه الأعمالُ، وشخصيات رموزٍ كانوا سلفاً صالحاً عند قوم فهم (كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم) إذ لا هداية إلا بالاقتداء، وهم معصومون عند آخرين، والعصمة هي خزانة الأفعال المقدسة الواجب التماثل معها.

هذه الهوّة المأساوية بين عيش الواقعة (التي لا ترحم من به هذا العوَق، والتشوّه العقليّ المتمثل بتغييب الرأي) وبين نشدان المُحال، هي التي كانت تضخّ على الدوام أعرافاً تضفي طابعاً أبدياً، بل قدسيّاً، على الغرائز، لا لشيء إلا لأنها وقعتْ في زمنٍ تقدّس كلُّ ما فيه ومَنْ فيه، من شخوص ومعتقدات.

ولا عجب فلو تُرك الإنسانُ ووسعه،أي وما يمليه عليه وقته، لعرف عمقَ مقولة ماركس: (إن الإنسانية لا تطرح على نفسها إلا المهامّ التي يمكنها حلّها، بل إن المهامّ لا تظهر إلا حين تتوافر الشروط الماديّة لحلّها، أو انها على الأقل في طور التكوّن).

غير أن نفوذ الأمس الذي كانت السُنّةُ أجلى تجلياته مَنَحَنا المهمّةَ والشروطَ

الواجبة لتحقيقها معاً، وهذه المهمات والوسائل شكّلت على الدوام بنى غير قابلة للإرجاع إلى مقولات إنسانيّة، بل هي ركائز لا تمسّ، وبها يتمّ تفسيرُ كلّ ظاهرة مستحدثة.

عجزٌ واهداف ملحميّة

مأساوية الفكرة السلفية (كما في التيّار الجهاديّ اليوم) أنها قائمة على مصادرة لا سبيل إلى الفكاك منها، مصادرة تتمثل في أن الحلّ الذي تقترحه السلفية يمكن أن يتمّ بلا رأي إنسانيّ، بدون تدخل ذات فاعلة قادرة على تكوين آراء، بل هي يلزمها لتتحقق، مجموعةُ ذوات مؤدية لفعل الحقيقة كما عرفناها وألفناها، إلى الحدّ الذي باتت (معروفاً) والحياد عنها هو (المنكر).

وفي ذلك إغفال لمبدأ فطري زرعه الله في جبلة الانسان، هو مبدا الحريّة. لكن الحريّة ذات معنى تأريخيّ، ولهذا هي فاعلة، غير انها فُهمتْ لدينا على الدوام باعتبارها إفلاتاً من نظامٍ ما، ولا عجب بعد ذلك أن تكون الحريّةُ هي التي أملتْ على الشيخ اسامة بن لادن قتلَ اربعة آلاف إنسان. هي حريّة الخروج من نظام أخلاقيّ ما، وكم تُماثِلُ هذه الحريّةُ اللادنية حريّةَ أحزابنا القوميّة، بل حريّة الحداثة الأدبية لدينا، والشعرية منها تحديداً، غير ان لذلك حديثاً آخر.

صفوة القول ان الحريّة والرأي الإنسانيّ الحرّ والمسؤول يفضيان بالضرورة إلى إعلاء كلمة الإنسان فوق كلّ كلمة، وما مصطلح الإنسانية الذي اجترحه الغرب في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وكان يعني (الجهد المبذول لرفع الكرامة الإنسانيّة) إلا نتاج عصر الأنوار، الذي افتتحه "كانت" بتأكيده على أن للانسان مكانة مركزيّة، لأن له القدرة على انجاز أفعال حرّة وإرادية، أي باختصار لأن له رأياً.

هذه القوّة الخارقة التي أغفلناها، بعونٍ من عوقنا التأريخيّ، هي القادرة على بناء العالم، وبغيابها نفتح الباب مشرعاً لكلّ الهوامات المتولّدة من عجزنا العميم وأهدافنا الملحميّة الكبرى، هذه الهوامات لن تجد متنفَساً لها إلا باخراج الغرائز البدائيّة إلى

النور، وارتكابها بوصفها أفعالاً مقدسة.

إضفاء القداسة على أحطّ الغرائز سيكون هو شكل حريتنا الجديدة، فنحن أحرار بمقدار ما نكسر نظاماً أخلاقيّاً لم تقدّسه الكتب ولا السنّة. بل سيغدو الأمر أشبه باجتراح المعاجز. فاذا ما عرفنا مقدار الكراهية التي يبديها الجهاديّون لكل معنى باطنٍ وعميق في الإسلام (هذا العُمق كان مادة الكرامات على مر التاريخ) ككراهيتهم للتصوّف مثلاً، ورسالة الزرقاوي في ذمّ الصوفية معروفة حيث وصفهم بقوله (وأقصى همّهم حلقةُ ذِكْر وعشاء دسم يعقبها)، إذا ما أدركنا هذه الكراهية لكل فعل وقول عميقين نعرف ان الإسلام الجهادي يطلب معجزته في هذه الأفعال المناقضة لنظام أخلاقيّ أنسانيّ (انسانيّ لأنه نتاج آراء إنسانيّة هي التي خلقته) وغير مرغوب (غير مرغوب لأنه غير منصوص عليه).

كانت المعجزة عند الأنبياء خرقَ الطبيعة، وهي اليوم عند الإسلامويين خرقٌ للأخلاق. كراهية المسلم المجاهد لنظام الإنسانية الأخلاقيّ نابعة من هذا الجرح الذي لا يندمل: أن مقولات العدل والمساواة التي نادى بها الإسلام بل الأديان بعامة يمكن أن تؤدى وبشكل فعّال ومثمر بطريقة ليستْ إسلامية، أي غير منصوص عليها، أي غير مقدّسة.

هذا الأمر جعل من رأسمال المتأسلمين الروحيّ خاوياً (ورأسمالهم ليس سوى مقاصد الشرع وطرق تأديتها التي هي الحقيقة كلّها).وهو ما خلق بينه والعالم هوّة لا سبيل إلى ردمها، إلا بمزيد من العنف وتفجير الغرائز كلّها وتقديسها.

فبعد غياب كلّ ممكن، بعد أن تغلق الأبواب، لن يكون هناك إلا الرأي الذي يمكن أن تتداوله ذوات حرّة وفاعلة ومسؤولة، هو المنقذ من الضلال. دون ذلك سيظلّ اليأس المؤدي للموت، إذ اليأس ممكن في كلّ الأحوال. وهذا اليأس هو ما يغترف الإسلاميّ من ينبوعه المسموم الذي لا ينفد.

ذوات عاجزة عن تكوين رأي خاص بها، وعن تقبّل أنظمة أخلاقيّة وسياسية واجتماعية غير منصوص عليها، حتى لو كانت لا تخالف أنظمة (الحقّ) التي يتضمنها

جوهر الدين، هي ذوات ليس بمستطاعها تكوين او حتى الانخراط في مجتمع، يمكن لها أن تؤسس مجموعة أو تطلب إجماعاً، لكنّ الجمع والإجماع الذي كان في زمن الرسالة كافياً لتأسيس دولة لم يعد له كبير أهمية اليوم.

الجمعُ .. الإجماعُ .. المجتمعُ

مدوّناتُ القوميين العرب حافلةٌ بكلامٍ مديدٍ عن العلاقة بين العروبة والاسلام. ولأن عروبة هؤلاء لا تطابق فهمَ النصوص الاسلامية (قرآناً وسنّةً) لها، فقد اضطروا إلى حشد مقولات هي محض رطانات شعرية لا تفضي إلى معنى محدّد من قبيل قول ميشال عفلق (كان محمد كلّ العرب فليكن كلّ العرب اليوم محمداً!).

هذه العبارة الهذرُ سيتلقفها مطاع صفدي بعد نصف قرن، ويعيدها بصياغة جديدة، في مقالٍ له (كان مولد الرسول إمكانية لأن يكون شعبه رسولاً).

العبارتان -ككلّ مقولات القوميين- تطلقان فضاءً استيهامياً، ولا تفترضان تفكيراً بهما، لأنهما ليستا نتاج تفكير بل حاصل الاستيهام ذاته، منه وإليه. ومؤداهما ـ بعد تجاوز "الشعرية" في قول "محمد كلّ العرب" وهي ذات الشعرية في قول أدونيس "الأمة النبيّة" أو قول الشاعر خزعل الماجدي "كلّ عربيّ نبيّ!" ـ أن النظرية العروبيّة تروم استثمار لحظة الوحي "أو ولادة الرسول عند صفدي" بأي ثمنٍ ومهما كلّف الأمر، لأن هذه اللحظة تنفع باباً يصلُ البيت العروبيّ الذي أُسّسَ حديثاً مع نشوء النازيّة والصهيونيّة وبعونٍ منهما، بالبيت الإسلاميّ الذي هو طود تأريخيّ كان نتاجَ تفاعل نظريات فكريّة وسياسيّة وعقائدية، شاركتْ فيها شتى المذاهب والأعراق والطوائف المتناحرة، منذ لحظة الوحي (أو الولادة) وإلى يوم الناس هذا.

كلتا العبارتين تبغي تعميم النبوّة وإطلاقها على المجموع (كلّ العرب، الشعب). وهو فعل يتواءم وخاصية الاعتياش التي وسمت "النظرية" القومية، إضافة إلى ما في ذلك من انتقاء وتلفيق ميّزا هذه النظرية طوال قرن كاملٍ هو كلّ تأريخها.

والمجموع المعبّر عنه في النصوص الاسلامية بلفظ الأمة (وهو لفظ سيعتاش

عليه القوميون بعد تحريف دلالته) يفترض إجماعاً. إذْ يُفهم من الآي القرآنيّ ان الأمة لا تُراد بوصفها جمعاً من الناس ذوي العرق الواحد (كما لدى العروبيين)، بل تستدعي نحواً من العقائد المشتركة، وتستلزم فكراً موحّداً، هو الذي يميّز أمةً ما بل ويجعلها خير الأمم (كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر). وهذه الآية بالذات- وهي دالّة على اشتراط المجموع لإجماع- سيتلقفها عنصريو العرب (منذ انقلاب الرشيد على البرامكة، وأمره الكتّاب بتكريس العنصر العربيّ سيّداً للقوميات الأخرى) بوصفها لقيةً يورودنها في كل مناسبة، باعتبارها دليل إثباتٍ على "خيريّة" العرق العربي وأفضليته، الأمر الذي استوجب ظهور فرقة فكرية أرادت تصحيح هذا الخطأ المخزي، سُميّت هذه الفرقة بالشعوبية لاستدلالهم المتكرّر بالآية القرآنية (... وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا)، وقد حاول المتعصبون للعرق العربيّ منذ العصر العباسيّ، وصولاً إلى أحفادهم العروبيين اليوم، تشويه هذه الحركة ولصق التُهم المغرضة بأصحابها، ونجحوا في ذلك إلى حدّ بعيد.

صفوة القول ان الجمع المسمّى أمةً في القرآن يلتئم تحت إجماعٍ ما، ولا يُفهم بدونه. غير ان هذا الإجماع أصبح - حين ابتعدنا زمناً عن لحظة الوحي- محضَ مفهوم لا مصداق له. ومع ان كتب الأصول جعلته ثالث مصادر التشريع، إلا أنه ظلّ غير فاعلٍ بـ"إجماع" العلماء، الأمر الذي جعل بعض المسلمين يعدّونه أمراً خاصاً بعصر الرسول فقط دون سائر عصور الإسلام اللاحقة، كما عبّر عن ذلك الفقيه الراحل "ابن باز" بقوله: (وينبغي أن يعلم أن الإجماع القطعي المذكور : هو إجماع السلف من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، رضي الله عنهم ؛ لأن بعدهم كثر الاختلاف وانتشر في الأمة، كما نبّه على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه "العقيدة الواسطية" ، وغيره من أهل العلم).

هذا عن الفهم السنّي للإجماع. أما لدى الشيعة فان الأمر أوضح. إذ لا أهمية للإجماع عندهم سوى كشفه عن رأي المعصوم، باعتبار ان تحقق الإجماع . إذا تمّ . يدخل فيه المعصوم ضرورةً ، ولهذا فان الإجماع هنا لا يُراد لذاته، بل باعتباره طريقاً

موصلاً إلى السنّة أي قول المعصوم وفعله وتقريره. وإذاً فالإجماع المطلوب بوصفه مصدرَ تشريع أساسياً بعد الكتاب والسنّة لا وجودَ له في الحقيقة. وهذه القداسةُ التي تمّ إضفاؤها عليه، آيلةٌ في آخر الأمر إلى بيان قداسةٍ أخرى يُراد للإجماع الكشف عنها (قداسة زمن الرسول والصحابة عند السنة، ورأي الإمام عند الشيعة).

إلا ان هذا الإجماع الغائب مرفوعٌ ابداً كلافتةٍ في كتب الأصول، رغم القول بامتناعه، ومطلوبٌ رغم الجزم بتعذر وقوعه، وما ذلك إلا لأنه - حتى لو كان محض افتراض وإمكان - ما به نظامُ الجمع، هو المذكّرُ أن هدفاً وراء اجتماع هؤلاء يشدّهم ويقوم مقام الرادم للهوّة التي تفصل بين كلٍّ من أفراد الحشد، إذ الجمع الفاقد لإمكانية إجماعه يغدو تجمعاً يحيل إلى التفرّق والتشرذم.

تأسيساً على ذلك، يكونُ شرط نظام المجموع مبتنياً على ممتَنِع، ومن ثمّ لا سبيل إلى تحققه فعلاً، ولهذا لجأت الحكومات المسمّاة إسلامية إلى العسف والشدّة والعنف، سواءً في أنظمتها المكتوبة، أو في ممارساتها الفعليّة عبر تأريخ المسلمين المليء بالدم والرؤوس المتطايرة، منذ رأس الحسين بن علي وإلى رأس آخر عراقيّ ذبح بسيف متأسلمي القاعدة أو الميليشيات.

هذا لأن الإجماع ضدٌّ للمجتمع، فهو يتطلبُ صحةَ عقيدةٍ وتفتيشاً محموماً عن الضمير. ومع انه لم ولن يتحقق إلا ان إرادته وطلبه على الدوام تركا هذا الأثر العربيّ الخالد: تخريب المجتمع، وتحطيم الوطن بوصفه الجامعَ لشركاء على الأرض.

ما الأمة الإسلامية؟

الإجماع يستدعي تقسيم الناس إلى مسلمين وكفار، ثم الكفار إلى أهل كتاب وسواهم، وأهل الكتاب إلى محاربين وذميين. وبعد هذا كله سيتم تقسيم المسلمين أنفسهم إلى أهل السنة والجماعة وآخرين ضالين. والشواهد التأريخية تثبت لنا ان الاسلام ما ان تقوى شوكته أو تنتابه (صحوة) حتى يبدأ مسيل الدم بناءً على هذا التقسيم الآنف الذكر. لم يستطع تراثنا تحويل الجمع إلى مجتمع أبداً، لأنه بتقديسه

الإجماع بَذَرَ في صُلب هذه الجموع بذورَ التشتت، فاضطر إلى تحكيم السيف فيما كانوا فيه يختلفون. لا وطن في ثقافتنا، واذا ما استثنينا الحديث اليتيم والضعيف السند: (حبُّ الوطن من الايمان)، فإنك لا تجد ما يشير إلى رابطةٍ تجمع الناس سوى لفظي الأمة والجمع الدالّين على الوحدة لا على الشراكة.

هذه العقلية البدويّة (والبداوة ضدٌّ للأوطان بطبعها) التي لم تعرف مفهوماً للوطن ولا للمواطنة، ستكون العدّة الأصولية للقوميين العرب في القرن العشرين، فليس من وطن حقيقيّ للعروبيّ، بل أمة واحدة لا أمل في إيجادها (حالها حال الإجماع الاسلاميّ)، ولكنها- مع كونها حديثَ خرافةٍ- تركتْ آثارها الكارثية، متمثلة في تخريب أوطانٍ ومجتمعات لا ذنبَ لها سوى ان سكانها ناطقون باللغة العربيّة. فليس تحطيم الجمهورية العراقية الفتيّة عام ١٩٦٣، ولا تخريب لبنان بقوّة هذا الوهم الوحدويّ العروبيّ، ولا إلغاء دولة الكويت من الوجود، إلا بضعة فصولٍ من كتاب أسود، لا تجد فيه لفظ وطنٍ أبداً، إلا (الوطن العربيّ الكبير) الذي يراد أن تُحرَق الأوطان الحقيقية قرابينَ لمقدمه المقدّس المستحيل. والسيف كان حاضراً بوصفه أداة توحيد أيضاً. لم يكن عمل السيف العروبيّ فاعلاً إلا داخل البيت الواحد ولغرض التوحيد. ففي حروبهم مع الآخرين كان عار الهزيمة حليفاً للعرب دائماً، أما في حروب التصفية الموصلة للأمة الواحدة فقد كان هذا السيف ماضياً.

وهكذا فنحن لم نستطعْ تكوينَ مجتمعٍ لأننا طلبنا إجماعاً، ولم نستطعْ تكوينَ وطنٍ لأننا طلبنا أمة. وبين ذلك وتلك يقف الفرد الناطق بالعربية حائراً، ليس أمامه اليومَ إلا إزاحة هذا الركام من قمامة القرون للبدء من جديد، هنا والآن، يجد لزاماً عليه أن يتساءل أولاً عما يجمعه والآخرين الذين يشاركونه السكنى على الأرض: أهي العقيدة التي تتطلب إجماعاً، كما في مدونات الاسلاميين والقوميين، العقيدة "العربية أو الاسلامية" التي أفضتْ إلى هذا الفرز البربريّ للناس طوال تأريخنا؟ أم هي نظمُ المواطنة الحديثة التي تستدعي إبرامَ عقدٍ بين أفراد وطنٍ حقيقيّ، وليس استيهامَ أمةٍ هي حِداءٌ متصلٌ في صحراء مترامية الأطراف.

الانثروبولوجيا والنزعة العسكرية*

هوغ جيسترسون

تعد النزعة العسكرية الحربية جزءاً لا يتجزء من المجتمع المعولم. فيمكن رؤيتها حول العالم في حضور جيوش قائمة وبرلمانات ومقاولين حربيين، وفي وجود تراكم للأسلحة وتزايد محموم لبرامج التجسس الحكومية، ووجود استعمار للبحوث من طرف الدولة القومية ذات الاهتمامات الأمنية، وزيادة انتشار الصور الحربية في الثقافة الشعبية " والتوجه المتزايد لاعتبار الفعالية الحربية بوصفها أمراً ذا أهمية فصولي للدولة" (قاموس أكسفورد للإنجليزية، بحسب اقتباس في كتاب بييفتش ٢٠٠٥: ٢٢٧) و"تشكل التواريخ القومية بطرق تمجد وتعطي الشرعية للفعل العسكري " (لوتس ٢٠٠٢: ٧٢٣) وفي المجتمعات المعسكرة، أصبحت الحرب موجودة دائماً في عقولنا، حتى وإن كنا من الناحية الفنية في سلام. ولا يوجد أحد في العالم اليوم لا تمسّه النزعة العسكرية. لكن،مع ذلك، إذا أخذنا في الاعتبار المدى الواسع للتجارب المحلية لظاهرة حجم لاجئي حرب الكونغو بالنسبة للأمريكي من أبناء / سكان الضواحي الذي يشاهد سعيداً في غرفة معيشته على التلفزة فيلم: الحفاظ على سلامة المخبر الخاص رأين، والتي قد تكون مناسبة للحديث عن النزعات العسكرية في إطار النزعة العسكرية العامة.

يشتكي عادة الانثروبولوجيون العاملون في دراسات حول الحرب والنزعة

---

*- Hugh Gusterson, Anthropology and militarism, Annul Review of Anthropology (٣٦) ٢٠٠٧, pp. ١٥٥ – ٧٥. ترجمة: أ.د.أبو بكر أحمد باقادر

العسكرية والعنف بأن هذا النوع من الدراسات لا يحضى بالاهتمام في مجال الانثروبولوجيا (بن راي ٢٠٠٤، وهينتون ١٩٩٦، ولوتس ١٩٩٩و٢٠٠٢، أوب وناجناست ١٩٩٤، وسيموتر ١٩٩٩) تكتب سمونز "باستثناءات محددة معروفة، نجد قلة من علماء الانثروبولوجيا ممن درسوا الحروب الحديثة" (سيمونز ٧٤: ١٩٩٩) ولقد جاء ذكر ذلك في مقالة لها في المراجعة السنوية عن انثروبولوجيا الحرب. ويمكننا القول: إن دراسات الحرب والنزعة العسكرية نفس المقام تشبه تماماً ما يتعلق بالانثروبولوجيا بالاستعمار. فبالنسبة لجيل سابق من الانثروبولوجيين مكّن الاستعمار بقوة من الوصول إلى القيام بالدراسات الميدانية، ومكّن من اختيار موضوعات البحث العلمي لكنه زاد ما كان بؤرة اهتمام للبحث الاثنوجرافي نفسه، وأن يصبح موضع تساؤل تأملي. وبشكل مشابه فإن الانثروبولوجيا تشكلت بصورة أو أخرى بحسب الأولويات الأمنية القومية للدولة، وتشكلت أيضاً لتفسير حروب الأمم الأخرى ولم يكتب علماء الانثروبولوجيا سوى القليل حول النزعة العسكرية أو الصراع الدولي حديثاً. وكتبوا أقلّ عن علاقاتهم بأمن الدولة القومي.

لكن، ورغم كل ذلك، فإن مجال علم الانثروبولوجيا أصبح أكثر بلورة في سياق الحرب، ففي الولايات المتحدة الأمريكية أسهمت الانثروبولوجيا عندما سعت الدولة لفهم وإدارة السكان الأصليين في الحروب الهندية (برنيمان ١٩٩٥)، وفي انجلترا نجد أن مولينسكي وهو من أصول بولندية ومن ثم عدو أجنبي خلال الحرب العالمية الولى قد ابتدع منهجية التوقيع الانثروبولوجي لتحديد الملاحظة بالمشاركة عندما طُلب منه ذلك، لمصلحته طبعاً، حتى يحّدد فترة سنة في جزر الثربيناء خلال فترة الحرب.

ولقد كانت اختيارات مواقع الدراسات الميدانية ونوعية الموضوعات التي يدرسها الانثروبولوجيون أيضاً في القالب شكّلها الحرب. ولقد عمل الانثروبولوجيون عموماً على تجنب المواقع الميدانية التي كانت تدور فيها أو تحيط بها حروب وفي الحرب الباردة، وجد الانثروبولوجيون أن المناطق التابعة للكتلة

السوفيتية بشكل عام خارج الحدود المرغوب إقامة دراسات فيها حتى ولو كان بإمكانهم الوصول لها بوصفها أقطاراً تسيطر عليها قوى غربية (لوتس ١٩٩٩) وفي الوقت نفسه، منذ الحرب العالمية الثانية حتى العقود الأولى من الحرب الباردة، كان العديد من الانثروبولوجيين مدعمين من طرف الأمن القومي للدولة للقيام بإجراء البحوث في أماكن تهم أجهزة الأمن القومي، بينما عمل آخرون خلال السنوات التي كانت تسيطر عليها النزعة المكانية أن لا يسألوا الاسئلة عن الخطأ عن نظام الحرب الباردة (لوتس ١٩٩٩، ونادر ١٩٩٧، وبرايس ٢٠٠٢،١٩٩٨، أوب ٢٠٠٤، وباينس ماكوجلن ١٩٨٦). وخلال الحرب العالمية الثانية كان عدد صغير من الانثربولوجيين أيضاً في واحدة من أكثر الفترات المخزية في تاريخ هذا الحقل العلمي، وهي التي تخص إدارة معسكرات اعتقال اليابانيين من قبل الأمريكيين (ستارن ١٩٨٦). فدراسة بيندكت (١٩٨٩) خلال الحرب العالمية الثانية للشخصية الوطنية اليابانية باستخدام النموذج الاثنوجرافي الكلاسيكي كانت عبارة عن دراسة مؤقتة من طرف جهاز الأمن القومي. ولقد استُتبعت خلال الحرب الباردة بالعديد من الدراسات الانثروبولوجية للشخصية الوطنية، وبعد ازدهار الدراسات المخصصة لدراسات مناطق جغرافية محددة، وبظهور المقارنة الوضعية للوصف الثقافي الذي كان يلقى قبولاً من الوكالات الحكومية (لمعرفة التحليلات التي انتعشت أكاديمياً بسبب الحرب الباردة عموماً انظر ما كتبه شومسكي وآخرون ١٩٩٧، وإدارة ١٩٩٦، وليزلي ١٩٩٤، ولوين ١٩٩٧).

فالنسبة لجيل الحرب العالمية الثانية من الانثروبولوجيين نجد أن اتجاهاتهم التي تشكلت على أساس "الحرب الطيبة" ضد الفاشية، كانوا يرون عملهم مع الأمن القومي عملاً غير اشكالي نسبياً. ومع حلول سنوات الحرب الفيتنامية بدأ جيل جديد من الانثروبولوجيين - ممن تدربوا، وبسخرية القدر بسبب منح تعليمية خرجت من إطار قانون GI ومن سنوات ثراء الحرب الباردة -تسأل الانثروبولوجيا عن مقايضاتها الخاصة مع أمن الدولة. وهذا الجيل لحد كبير لم يكن لديه سجل بالخدمة العسكرية

وفي شكل تكرار (لنف فرانتس بواز (١٩٩٩) للانثربولوجيين الذين عملوا جواسيس خلال الحرب العالمية الأولى، فلقد تسأل هذا الجيل (بل وبحسب خصومهم بالغوا في السؤال عن) عمل الانثربولوجيين الخفي في خدمة التجسس المضاد في امريكا اللاتينية وجنوب شرق آسيا في ستينيات القرن العشرين (برمان ١٩٦٨، ونادر ١٩٩٧، وبرايس ٢٠٠٠ و٢٠٠٤، واكين ١٩٩٢، وولف وبرجنسون ١٩٧٠). ولقد جسدت الانثربولوجيا بعد عقد الستينيات مشاعر قوية ضد الحرب والنزعة العسكرية. ولقد اتخذت في عام ١٩٧١م مبدأ المسؤلية المهنية لرابطة علماء الانثروبولوجيا الأمريكية (http://www.aGGnet.org/stmto/ethstmnt.htm) موقفاً واضحاً وحازماً ضد الأعمال الانثروبولوجية المستترة التي كانت تحول من طرف الأمن القومي في السابق.

وإذا أخذنا في الاعتبار السياق الجيوسياسي الذي نضجت في سياقه الانثروبولوجيا قامت تلمس وجود فجوات صادمة في مجال الزاوية الاثنوجرافية أثناء الحرب الباردة، فقدر ما كتب علماء الانثروبولوجيا عن الأسلحة النووية أو عن القواعد العسكرية الأمريكية في البلدان التي كانوا يقومون بدراسات ميدانية فيها أو عن الحرب الباردة بوصفها نسقاً ثقافياً. ورغم أن الحرب الفيتنامية مزقت رابطة الانثروبولوجيا الأمريكية في أواخر ستينيات القرن العشرين إلا أن الانثروبولوجيين كتبوا القليل عن الثقافة الفيتنامية أو عن الحرب الفيتنامية ــ وهي الحادثة المعروفة لجيل من الاثتروبولوجيين معظمهم يقّرب من التقاعد (لكن مع ذلك انظر: كون ٢٠٠٦، وبيترسون ١٩٩٢) بدلاً من ذلك، خلال الحرب الباردة أقام الانثروبولوجيون نوعاً من التقايض غير الرسمي مع علماء السياسة تاركين لهم نظام الدولة الدولي بينما أخذوا لانفسهم أحتكار "المنطقة القبلية".

وتبدأ هذه المقالة بمسح مختصر للأعمال الانثروبولوجية حول " الحرب البدائية " خلال السنوات العالمية للحرب الباردة مدعين بأن أمثال هذه الدراسات لم تعمل كثيراً لتفادي دراسة الحرب الباردة عن طريق وضع اهتمامها في دراسة " الثقب الوحشي "، ومع أنتهاء الحرب الباردة بدأ الانثروبولوجيون في إذابة تقسيم العمل

التقليدي مع العلوم السياسية والكتابة عن الحرب والتطهير العرقي والإبادة والأسلحة النووية والنظم الأمنية الدولية ككل. وحديثاً أثارت أحداث ٢٠٠١/١١/٩م وظهور ما عرف بمحاربة الأرهاب أسئلة جديدة حول ما إذا كان ينبغي على الانثروبولوجيين أن ينصحوا حول تعاملهم مع الأمن القومي.

العنف والطبيعة الإنسانية والحرب البدائية

رغم أن كل تقدير يعد أمراً إشكاليا بحسب ما ذهب إليه فيرجسون (٢٠٠٦م)، إلا أن ١٨٠ مليون إنسان توفي في الحرب في القرن العشرين. فبينما الإنسانية قد وقعت في الحربين العالميتين وبعدها طورت أسلحة قادرة على إزالة كل أنواع الحياة البشرية، يصبح السؤال ؟عما إذا كان البشر في جوهرهم ميّالين للحرب بشكل ملح متزايد. فمنذ وقت مبكر ١٩٣٢م وفي تبادل كتابي مشهور مع انيشتاين كتب فرويد بأن الحرب قد تجذرت في شكل نبضات يتداخل منها ما هو نبيل وما هو تدميري وأنها كانت شيئاً أساسياً في الطبيعة البشرية. وفي ١٩٤٠م راهنت مرغرين ميد، وهي المتفائلة رغم تفجر الحرب العالمية في أوروبا، على النهاية الأخرى من الجدية، فلقد كانت ترى أن العنف قد يكون كونياً لكن الحرب كانت مؤسسة ثقافية وهي ليست غريزة ويمكن أن تكون كونية. وهذان الاقتباسان تقصيران يعرفان مبكراً للمواقف الأساسية في الجدل الانثروبولوجي حول الحرب والعنف والطبيعة البشرية الإنسانية.

ففي أوجه سنوات الحرب الباردة لم يجعل الانثروبولوجيون الحرب الباردة والصراعات التي تبحث عنها موضوعاً مباشراً للدراسة، لكنهم أعادوا صياغة السؤال الأبرز الذي أثارته، الحرب الباردة وسباق التسلح " هل بالإمكان البقاء أحياء " داخل سياق رسوماتهم " للفضاء المتوحّش "وغالباً ما كان الافتراض أن الإنسان البدائي" في حالته الطبيعية إنسان، وعلماء الانثروبولوجيا الذين أجلوا الأفق الاثنوجرافي للثقافات ذات التوجيهات الحربية والمسالمة، أقترحوا الأسباب الداعية للحرب في

المجتمعات "البسيطة"، وقدموا هذه الأسباب بما يتعارض مع التصورات التطورية في انثروبولوجيا ما بعد خمسينيات القرن العشرين، وكان يتجادلون حول موضوع تطور الحرب من المجتمعات التي بلا زعماء إلى مجتمعات الدولية. (للإطلاع على مراجعة لهذه الأدبيات الغزيرة رجاء الإطلاع على فيرجسون ١٩٨٩ و١٩٩٠، وجروبيل وهيند ١٩٨٩، وناضسجت ١٩٩٤، وأتربين ٢٠٠٠، ورينـاودونز ١٩٩٤، وسيمونز ١٩٩٩، وسبونسل ٢٠٠٠، ودايتهيد ٢٠٠٠).

ورغم أن المجتمعات التي بدون حروب نادرة جداً في السجل الاثنوجرافي، وستصبح أكثر ندرة مع تقدم القرن العشرين، إلا أنها ولّدت عدداً كبيراً من الدراسات الاثنوجرافية (دنتن ١٩٦٨، وجريجور ١٩٩٤، وتماس ١٩٥٨، وتيرنيل ١٩٦١) وهذه الأدبيات أحياناً تجاهلت تميز الهام بين العنف والحرب، وهي أدبيات تدعي أن من تمت دراستهم ليس فقط لم يدخلوا غمار حروب وإنماهم أيضاً غير عنيفين. وفي سياق الحرب الباردة، قدمت هذه الأدبيات حول المجتمعات المسالمة نقداً في غير مكانه للوضع القائم وإنقاذاً لإمكانية مختلفة للطبيعة الإنسانية. وتفصيل هذه الأدبيات يكشف بشكل متناقص للعدل حيث كانت تختفي هذه الثقافات المسالمة في وسط التاريخ الأثني.

ولقد أنتجت السجلات الانثروبولوجية أدلة قوية حول النزوع البشري نحو العنف والحرب (انظر: على سبيل: المثال بوهم ١٩٨٤ وشانيون ١٩٨٣ و١٩٨٨ وفيرجسون ووايتهيد ١٩٩٢، وهاس ١٩٩٠، وكيزر ١٩٩١، وتربين ٢٠٠٠، وروسالدو ١٩٨٠) ومع بروز علم الاجتماع البيولوجي في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، تحول الجدل وبشكل متزايد إلى الحديث عن السؤال عما إذا كانت الحرب مشرفة بيولوجياً تطورياً كما ورد عن شاينون (١٩٨٨) في دليله المشهور في سياق بياناته حول ينامامو تلك البيانات التي أوضحت أن الحرب كانت في حالتها القصوى من العاقبة عذر المنتصرين. ومثل هذه الآراء تقدم موازيا مثيرا لظهور أو بروز أدبيات العلاقات الدولية للنظريات " الواقعية التي تستخدم بلاغة العلوم حتى تجعل الحرب

أمراً طبيعياً بوصفها جزءاً جوهرياً من النسق الدولي كما يفهمه من يؤمنون بفكرة غاية دارون (على سبيل المثال والتس ١٩٧٩). ولقد امتد الجدل بين شابون ومنتقديه إلى التسعينيات من القرن العشرين وإلى ما هو أبعد من ذلك مع بروز أسئلة حول الطبيعة الإنسانية والحرب، وغالباً ما تكون مع التركيز على تفاصيل ملغزة حول شعب الياتانمو المتأرجح في غابات الامازون المطرية. فبالإضافة إلى الاتهامات حول مدى مصداقية أسلوب شابنون في جمعه لبياناته (انظر بروفسكي ٢٠٠٥ وليزوت ددارت ١٩٩٤ ونيرين ٢٠٠٠)، فإن النقاد يتساءلون عن فكرة أن الياتانمو كانوا من المعزولين ممن يمثلون الطبيعة الإنسانية في حالتها الأساسية. ويرى فيرجسون (١٩٩٠أ و١٩٩٥) أن شايتون عن طريق إدخاله الأسلحة وموارد نادرة تستحق أن يُتحارب عليها أثار القتال التي أدعى أنه اكتشفها عن، وأن هذا مثل مجموعة ثانوية لعملية أوسع حيث حدث تدخل الدولة الذي أنتج حرباً "في المنطقة القبلية" والدليل الذي يدعيه باحثون محدثون بوصفه أساساً للبدائي، ومن ثم للحالة الإنسانية كان عبارة عن فن الحرب الذي يتم التعرف عليه للعمليات العسكرية في نسق الدولة الغربية. ومع حلول تسعينيات القرن العشرين ومع تزايد قبول أن " الحرب البدائية " لا يمكن أن تفهم بعيداً عن المواجهة الاستعمارية، تحولت المناقشات إلى توجه تطوري (كارنيرو ١٩٩٤، واهبروامبر ١٩٩٢، وفيرجسون ووايتهيد ١٩٩٢، وسيمونز ١٩٩٩، وارتربين ٢٠٠٠) وظهر جدل حي أيضاً حول أطروحة نيرتي ـ هاي (١٩٩١) القائلة بأن الدول تحارب غالباً من أجل الأرض والموارد الطبيعية مؤدية إلى عدد كبير من الضحايا"، بينما الحرب البدائية " غالباً ما تكون عبارة عن صراع طقوسي حول الكرامة والمكانة وضحاياها محدودي العدد.

نهاية الحرب الباردة

يرى ستارن (١٩٩١) أن الانثروبولوجيين المختصين في دراسة الأندنا كانوا غير مدركين لظهور الحركة المادية في ثمانينيات القرن العشرين في البيرو لأنهم كانوا

مهتمين بشكل حميم بأشكال الثقافة التقليدية، بحيث لم يتمكّنوا من ملاحظة خلفيات الصراع والعنف والفقر في المواقع الميدانية التي كانوا يدرسونها. وبالإمكان قول الشيء نفسه عن قصر نظر الانثروبولوجيا فيما يتعلق بالنزعة العسكرية والإرهاب والعنف التي أخيراً بدأت تدخل ضمن بؤرة اهتمام الانثروبولوجيا في ثمانينيات القرن العشرين لقد كان هذا التحول جزئياً بسبب العنف الطائفي والإرهاب داخل سياق المواقع الاثنوجرافية مثل سيرلانكا وأمريكا اللاتينية والوسطى بحيث لم يعد بالإمكان تجاهله، وجزئياً بسبب التحولات النظرية في الانثروبولوجيا في ثمانينيات القرن العشرين وهي التي أدت إلى القيام بالبحث في موضوعات جديدة غالباً على أيدي جيل من الانثروبولوجيين ممن ظهروا خلال أو بعد الحرب الفيتنامية. ولقد أنتجت نهاية الحرب الباردة أيضاً بنى جديدة للصراع في النظام الدولي، دافعة بذلك أعمال نظرية وأمبريقية جديدة رداً على هذه التحولات.

ولقد شملت المحاولات المبكرة للتوثيق والتنظير عن الإرهاب والعنف الطائفي (أعمال بنيامين ودمر(١٩٨٨ ومانز (١٩٨٨) وتوسيج (١٩٨٤ و١٩٨٦)، وحول أمريكا اللاتينية (داس (١٩٩٠) كبعتير(١٩٨٨) وتامايه (١٩٨٦)، حول جنوب آسيا (فيلدمان ١٩٩١) وسلوها (١٩٨٩)حول ايرلندا الشمالية ولان (١٩٨٥)، حول حرب العصابات في أفريقيا. ولقد شهدت هذه السنوات أيضاً محاولات لتطبيق بعض النظريات الانثروبولوجية التقليدية حول نظام الأمن الدولي ككل (انظر: فوستر وروبنشتاين ١٩٨٦، وروبنشتاين وفوستر ١٩٩٧، وتيريزوبت ١٩٨٩) وكذلك مجموعة مختارات حول الحرب والعنف والتعذيب (نورد ستورم ومارتن ١٩٩٢ ونورستورم وروبن ١٩٩٥)، وهناك ما أسماه نوردستورم (١٩٩٧)، "ثقافة منطقة الحرب" و"أرضية الحرب" (warscapes) وكذلك ما أسماه جسترسون (٢٠٠٤) "أرضية الأمن" أخذت تشق طريقها إلى بؤرة الاهتمام الاثنوجرافي.

والمخيب للآمال أن معظم التنظير المؤثر للنظام العولمي الجديد إنما ظهر من رماد الحرب الباردة، ظهر بأيدي امثال هنتنجتون (١٩٩٦) وكابلان (٢٠٠١)، ولقد

تطور كتاب كابلان من مقالة كان قد نشرها عام ١٩٩٤ في مجلة الأتلانتك الشهرية والمدهش أن الخارجية الأمريكية أرسلتها بالفاكس لكافة السفارات الأمريكية في العالم، ويرى هنتجتون أن القطبية الثنائية للحرب الباردة سيليها صراع سباعي الأطراف بين الحضارات وستزداد خطورة هذا الصراع بسبب العولمة، وهو سيدفع الغرب إلى صراع مع الصين والعالم الصيني. وتنبىء كابلان بخليط من بنى سياسية ضعيفة واستنزاف للموارد وزيادة في السكان في العالم الثالث مولّدة موجة عاتية من الفوضى التي ستندفع ضد الغرب لتفرقه (قارن ذلك بما يقدمه هومر ديكسن ٢٠٠١) ورغم أن الانثروبولوجيين انتقدوا كلاً من هينتجتون وكابلان على تنشيئهما التقاليد الثقافية، وكذلك ينتقدونهما على مبالغتهما في القيم وفي المبالغة إلى درجة الفوضى والعنف في العالم الثالث (بستمان وجيسون ٢٠٠٥ وسيمونز ١٩٩٩ و٩٢) لكن الانثروبولوجيين لم يقدموا نظريات عامة منافسة. بالإضافة إلى ذلك شهدت سنوات ما بعد الحرب الباردة لبعض الدراسات الانثروبولوجية الرائعة حول العسكرة والحرب والعنف، وهي دراسات إذا ما اخذناها في مجملها فإنها تمثل تقدماً اثنوجرافياً ونظرياً رئيسياً ومجموعة الدراسات هذه ركزت على العنف الأثني و الأبادة، وعلى أعمال الذاكرة وظاهرة العنف والأسلحة النووية، وأخيراً النزعة العسكرية الأمريكية.

العنف الاثني والإبادة

ترى عالم السياسة كالدور (١٩٩٩) أن عقد التسعينيات من القرن العشرين شهد ظهور ما أسمته "حرباً جديدة"، وبالذات في أفريقيا وأوربا الشرقية، ولقد تميزت هذه "الحرب الجديدة" بإضافة التميّز بين الحرب... والجريمة المنظمة... وبين الانتهاكات العظيمة لحقوق الإنسان (ص٢). وترى كالدور أن "الحرب الجديدة" إنما نتجت عن التأثير المشترك لليبرالية العولمية المحدثة ونهاية الانضباط الذي كانت القطبية الثانية للحرب الباردة تفرضة. فلقد ظلّت العولمة احتكار الدولة القديم للصنف المشروع

من أعلى عن طريق "تدويل القوة العسكرية" (ص٤) ومن تحت عن طريق خصخصة القوة بشكل متزايد (قارن ذلك بما أورده سينجر ٢٠٠٤) ولقد استبدلت الايديولوجيات الشرعية القديمة التي كانت سائدة خلال الحرب الباردة بقوميات أثنية أُعيد اختراعها وبحروب تشكّلت أصبح محورها الهوية. ولأن هذه الحروب سعت جزئياً لتحديد هويات مجموعات سكان كبيرة فإن ٨٠٪ ـ٩٠٪ من الضحايا كانوا مدنيين، وهو أمر على عكس ما كان عليه الحال في بداية القرن العشرين عندما كانت نسبة الضحايا العسكريين هي الأعلى، وأمثال هذه الحروب وقعت في مناطق ما كان يعرف بيوغسلافيا (بريني ١٩٩٣، ودينشت ١٩٩٤، هدين ١٩٩٦ و٢٠٠٠، واوليج ١٩٩٨)، والشيشان (ربحي ٢٠٠٧، وتشكوف ٢٠٠٤)، وسريلانكا (داينال ١٩٩٦، وتامبايه ١٩٩٦)، والصومال (بستمان ١٩٩٦، أوب ١٩٩٩، وبوليس ١٩٩٨)، وفي رواند وبوندي (بارنيت ١٩٩٩وجورفيتش ١٩٩٩ ومالكي ١٩٩٥و١٩٩٦و مامادني ٢٠٠٢ وتايلور ١٩٩٩ و٢٠٠٢).

ومعظم الأبحاث حول هذه الحروب هي عبارة عن نقد للإحساس العام الشعبي القائم على مفاهيم أساسية للهوية، والقائل بأن هذه الحروب سببها انفجار لهويات قبلية قديمة في بلدان ضعيفة نوعاً ما في تتبعها لمسار الحداثة. ويوضح مالكي (١٩٩٥و١٩٩٦) كم كان على الهوتو والتوتسي أن يعملوا جاهدين حتى يفصلوا بعضهم عن بعض. ويرى كل من دنيش (١٩٩٤) وهايدن (١٩٦٦و٢٠٠٠) أن التطهير العرقي في يوغسلافيا كان قاسياً بسبب أن الفدرالية كانت قد أصبحت متعددة الأثنيات بحيث جهد عنف واسع لتفريق السكان عن بعضهم البعض، ويقدم برينجا (١٩٩٣) دليلاً توثيقياً حياً حول كروات كانوا ينتقلون خلال أشهر قليلة من أصدقاء حميمين مع جيرانهم المسلمين إلى أناس شرسين يحرقون منازل هؤلاء الجيران. وفي الوقت نفسه يقترح كل من ابادوريا (٢٠٠٢) وبورنمان (١٩٩٨) وهايدن (٢٠٠٠) أن الاغتصاب الجماعي غالباً ما استخدم من أجل تدنيس وتفريق الأقليات السكانية في مناطق مختلطة الأثنيات. ويرى بستمان (١٩٩٦) وأوب (١٩٩٩) أن تنقلات العشائر

في الصومال رسمت خطوط تقاطع قوية وجديدة للطبقة والعرق، ويقترح الصحفي الأديب جورفتش (١٩٩٩) أن مجزرة الهوتو عام ١٩٩٤ أزهقت أرواح ٨٠٠٠٠٠ نسمة من التوتسي تقريباً في راوندا، ومعظم هذه الجرائم كانت بإشعال النيران وهي نتاج سياسة بلجيكية استعمارية تقوم على أساس مبدأ فرق تسُد ولقد كانت المآسي الاجتماعية بسبب تكيف بنيوي وبسبب تبرعات سياسية عوجاء أكثر منها بسبب الكراهيات القبلية القديمة. وهذه المجموعة البحثية خبيثة وحساسة تاريخياً في تفكيك الافتراض الجيري الشعبي حول الكراهيات القديمة (ابادوريا ٢٠٠٢) لكنها مع ذلك تستجدي سؤالاً حول: لماذا الهويات، التي بحسب هذه الأدبيات، المصطنعة والعارضة لكنها مع ذلك قوية جداً في تشييش السكان للقتل الجماعي، ولماذا عندما تمزّقت الأمم في تسعينيات القرن العشرين تمزقت على أساس أثني.

وليس من قبيل المصادفة أن تلك السنوات، عندما ظهرت الأدبيات في وسط أوروبا وفي أفريقيا، كانت قد شهدت مجموعة نارية من المقالات حول الهولوكوست النازي (كوثور ١٩٨٩، ولوين ١٩٩٢، أوب ٢٠٠٤) مجموعة ابحاث قوية تمركز حول الإبادة الكامبودية في ظل قيادة بول بوت التي فتح من جراءها مقتل ١٠٥ -٣ مليون إنسان من مجموع سكان بقدر بـ ٧ مليون) وبمراجعة بعض الدروس النفسية التي ظهرت عن الهولوكوست النازي حول عمليات الأذلال الإنساني والانطباع التام للسلطة ودمجها، مع تحليل عمليات ثقافية كامبودية سهلت الإبادة على الرغم من أن الاستيطان الثقافي في الهند الإطار التحليلي يذهب بعيداً في عدم تحميل الولايات المتحدة الأمريكية من مسؤوليات وقوع هذا الهولوكوست الآسيوي (انظر شوكروس ١٩٧٩).

عمل الذاكرة

تتداخل الحرب بالذاكرة تداخلاً قوياً، فتشمل غالباً التهيئة للحرب تهيئة جماعية للذاكرة حول جروح سابقة (والاس ١٩٦٨)، وفي الوقت نفسه، تشمل نهاية الحرب

عملية تذكير اختيارية ونسيان الآم الحرب (فوسل ١٩٧٥، اوسكاوي ١٩٨٥، وشو ٢٠٠٧، وستوكن ١٩٩٧، ويونياما ١٩٩٩)، ويكتب كل من اركستي (١٩٩٧) ودينشي (١٩٩٤)، وهينتوون (١٩٩٨ و٢٠٠٤) حول اريلندة ويوغسلافيا وكامبوديا مؤكدين على أهمية ذكريات النكبات والجرائم في خلق ما أسماه دينش الشعور "بعمل لم ينتهِ بعديم يبرر اللجوء إلى الحرب". وأمثال هذه الذكريات يمكن أن تشغل من طرف قادة يبحثون عن الحرب، وغالباً ما يُربطون بمواقع وقوع النكبات والجرائم السابقة وبالذات إذا ما نبشت القبور (ارتاجا ١٩٩٧ ودينش ١٩٩٤ وسانفورد ٢٠٠٤، وتلعب جاليات اللاجئين دوراً مهماً في إحياء ذكريات جروح الماضي حية (بالانجير ٢٠٠٣، وبراينت ٢٠٠٤، ومالكي ١٩٩٥ و١٩٩٦، وسلموفيتش ١٩٩٨) وفي الوقت نفسه غالباً ما يشمل التطهير العرقي والإبادة تحطيماً متعمداً لمواقع الذاكرة الجماعية والهوية، كما حدث عند استهداف الحرب المواقع الثقافية في سراييفو في تسعينيات القرن العشرين.

وعندما تنتهي الحرب يتم ضبط ذاكرة الحرب الجماعية والمعاناة عن طريق تأسيس إداة للتذكر، ومن ناحية آخرى ما أسماه يونياما (١٩٩٩) فقدان الذاكرة الاختياري (camnesic elision)، أو ما أسماء ليفتون وميتشل (١٩٩٥) "بالتطهير التاريخي (chistoricl clensiy) ويمكن أن يحدث هذا في الصراعات المدنية عن طريق لجان الصدق والمصالحة التي جربتها جنوب أفريقيا في نهاية العزل العنصري، وكذلك ما حدث في عديد الأقطار بعد ذلك وتعبئ أمثال هذه اللجان شهادة الضحايا والجلادين لتبتدع أرشيف ذاكرة عامة جديدة تعترف وتقر بجروح الماضي رغم أن العملية غالباً ما تكون في خطر استغلالها من طرف أنظمة تقوم شرعيتها على كشف أو أفتضاح اختياري. فمن ناحية السرد والرسمية للحرب دائماً ما تكون قائمة على علاقة غامضة من أداءات ثقافية ثانوية للذاكرة التي قد تحمل قوة عاطفية أكبر (شور ٢٠٠٠) كما هو الحال مع ناشطي حقوق الإنسان المقربية بحسب ما دونته سلموفيتش (٢٠٠٥) من محاكم شكلية، أو الطقوس عند قرية فيتنامية حللها كون

(٢٠٠٦) لتمجيد النساء والأطفال الذين قتلوا في الحرب الفيتنامية والذين تراهم الحكومة كأبطال غير كاملي البطولة.

وتأسس ذكريات الحرب أيضاً عن طريق النُصُب الرسمية والمتاحف. وهذه دون شك جزئية في عملية التذكير بالمآسي. لذا فإن متحف ذكريات الحرب الفيتنامية في واشنطن دي سي لعلها مسحت معاناة الفيتناميين (ستركن ١٩٩٧) ونصب هيروشيما يمسح الضحايا الكوريين الجنوبيين من جراء إلقاء القنبلة (يونياما ١٩٩٩) ومتحف الهولوكوست في واشنطن يمسح الكثير من معاناة غير اليهود في الهولوكوست (لينثال ٢٠٠١). ويمكن أن تثير المتاحف والنصب التذكارية صراعاً مكثفاً وتنعش النزعات القومية المجروحة، وبالذات بين من نجوا من الحرب، كما هو الحال في الجدل الذي أُثير حول زيارة بعض السياسيين اليابانيين لمعان شفتوية خصصت للحرب العالمية الثانية، وكذلك قد تؤدي إلى تشهير علني ومن ثم إسقاط محاولة عام ١٩٩٥ من طرف متحف السمتونيان لإقامة معرض عن هيروشيما ونهاية الحرب العالمية الثانية (ليفتسن وميشيل ١٩٩٥، ولينثال ونجلهاردت ١٩٩٦، ونوبل ١٩٩٥). وعندما تفقد أراضي المعارك والنصب التذكارية قوتها العاطفية المتفجرة فأنها تصبح مواقع " مقدسة " للسياحة الحربية (لترك ٢٠٠٠).

وقد قام الانثروبولوجيون بدورهم التذكّري الخاص بهم، وغالباً ما كانوا يشعرون بواجب الشهادة على تحمل العذاب من طرف الجاليات التي قاموا بدراستها. وبالذات في أمريكا الوسطى واللاتينية بعد عقدين تميزا بتعذيب واسع الانتشار، ونشاطات فرق موت، وهجمات حرب عصابات. ولقد عمل بعض الانثروبولوجيين (غالباً على حساب المخاطرة بأرواحهم) للتأكد على أن كتاباتهم تتحدث بلسان الموتى والمفقودين، ولا تسهم تلك الكتابات في الثقافة الصمت التي غالباً ما مكّنت من القتل في عقود الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين (بنفورد ١٩٩٦، ودانيال ١٩٩٦، وفالا ١٩٩٤، وجرين ١٩٩٤ و١٩٩٩، ومانز ١٩٨٨ و٢٠٠٥، وانفورد ٢٠٠٤، وشريمير ١٩٩٨، وسلوكا ٢٠٠٠، وسوريز اورزوكو ١٩٩٠، ووارن ١٩٩٣)

وأمثال هذه البحوث غالباً ما تبنى على وتعيد الصوت في شكل سجل نظري أكثر لتقليد الشهادة المحلي تجعله حياً وبشكل شهادات مباشرة لوصف الإرهاب والعنف (انظر لأمثال تلك الكتابات: منشو وغيره ١٩٨٧).

الخوف كاسلوب حياة

شهدت السنوات المتأخرة أبحاثاً عديدة من طرف انثروبولوجيين حول ما يمكن أن نسميه ظواهر الحرب والعنف، وكيف أن أبحاث دراسات العنف بوصفه ممارسات ثقافية وما الذي تفعله بالناس ليعيشوا في مجتمع حطمته حرب أهلية أو الأرهاب الذي تموله وترعاه الدولة (شيبر هوز ويورجوا ٢٠٠٣).

يقول جرين (١٩٩٤) في مقالة يشار لها بكثرة لا يسمح لتعود المكرر للناس أن يعيشوا في حالة حزمة من الخوف مع واجهة للاعتيادية بينما الأرهاب، في نفس الوقت، يسيطر ويستولي على النسيج الاجتماعي (حد٢٣١) ونحن نعرف الآن أن المجتمعات التي يكون فيها الخوف أسلوب حياة يجد المرء غالباً الظواهر التالية: لا يقين معجّز حول ماذا يمكن أن يؤدي إلى القتل أو من الجيران والأصدقاء قد يتحول إلى عدو (ستراترن وغيره ٢٠٠٥) وشعور أو إحساس بفقدان المستقبل (نور سترم ٢٠٠٤: ٥٩)، واستخدام الألم والإرهاب ليصبح ضحية المرء كثير الحركة والقلق ومعزولاً اجتماعياً (دانيال ١٩٩٦: ١٤٤)، وانتشار ثقافة الصمت العامة ونكران الجرائم بوصفها أسراراً عامة (سكيدمور ٢٠٠٣ ووارن ١٩٩٣)، وعسكرة صارمة للحياة اليومية غالباً في ظل حياة تحت المراقبة (أور ٢٠٠٤ وستيفن ٢٠٠٠)، ووجود موجات من العنف تخرج الناس من الواقع اليومي الرتيب، وخلق شعور صارم لوجود حياة جماعية بين مرتكبي الجرائم (فلومان ١٩٩١ وتامباية ١٩٩٦)، وتقطيع الأسر عن طريق الموت أو التجنيد الإجباري أو الإبعاد القسري (جرين ١٩٩٤ و١٩٩٩، وهنتون ١٩٩٦ و٢٠٠٤، وفاين ٢٠٠٤)، وأشكال وحشية لاكتشاف أجساد ممزقة... من أجل أن يقوله العدو في الدواخل" (اباودريا ٢٠٠٢: ٢٩١-٩٢، وفلدمان

١٩٩١)، ووجود أجسام ميتة وممثل فيها وممزقة بعنف قصد بها من طرف مرتكبي الجرائم أن تكون رسائل دلالية في سياق أين الضحايا، جربوا الإرهاب والعذاب الجسدي على حدود التميل (دايتال ١٩٩٦، وفلدمان ١٩٩١، وجمسرسون ١٩٩٦)، ووجدوا أيديولوجيا مبالغاً فيها تمجد الذكورة بين مرتكبي الجرائم وتأنث الضحايا الذكور، وهو غالباً ما يتم الوصول إليه جزئياً من خلال اغتصاب نساء العدو (جيل ١٩٩٧، وتبري ١٩٩١ و١٩٩٤، وستيفين ٢٠٠٠. انظر أيضاً: التحليل الرائع لحالات نزع الهوية الجنوسية من طرف النازيين الذي قدمه توليت ١٩٨٧ ومجموعة الأبحاث المهمة حول الجنوسة والنزعة العسكرية التي أُعدت من طرق المناظرة النسوية واسعة الكتابات حول العلاقات الدولية (انلو ١٩٨٣ و١٩٩٠ و١٩٩٣ و٢٠٠٠ و٢٠٠٤)، وتصبح في حالات الاحتلال العسكري المطوّل وكذلك في حالات المقاومة الطويلة (كما هو الحال في اريلندا الشمالية وفي الضفة الغربية وقطاع غزة على سبيل المثال) أمثال هذه الظروف مستبطنة في شكل عمليات إعادة انتاج ثقافي. ويكتب كل من اركتاجا (١٩٩٧) وبتيت (١٩٩١ و١٩٩٤) عن الطرق والأساليب التي يصبح فيها الاعتقال والتعذيب على أيدي قوى الأمن طقوس عبور إلى النضج بين السكان المقموعين، وغالباً ما يؤثر على تحولات في توازن القوة بين الجنسين والأجيال في هذه الاثناء. ففي الأراضي المحتلة على سبيل المثال حوّل أطفال الانتفاضة ما يلحق بهم من ضرب واعتقال إلى سلطة لهم داخل مجتمعاتهم المحلية، وهي مجتمعات كانت سابقاً تعطي احتراماً أكبر للجيل الأكبر سناً. وفي الوقت نفسه يوجد أكثر من (٣٠٠،٠٠٠) طفل مجند تقريباً في كافة أرجاء العالم في نهاية القرن العشرين، وأصبح التدريب على السلاح وخوض المعارك بشكل متزايد أمراً شائعاً في تجارب المراهقين، بل حتى ما دون المراهقين وبالذات في أفريقيا (سنجر ٢٠٠٥).

لقد ركّز علماء الانثروبولوجيا بشكل كبير، على ضحايا عالم الإرهاب. لكن مع ذلك ما أن تصبح دراسة هذه الظاهرة أكثر شيوعاً نجد أن الانثروبولوجيين يكتبون حول الواقع الثقافي لمرتكبي الجرائم (بيكفورد ٢٠٠٣ وفلمدمان ١٩٩١) أنه على

الرغم من أهمية هذا النوع من البحث الخوف من "الإغواء الإثنوجرافي" من طرف الضباط العسكريين والمعذبين (انظر أيضاً: جسترسون ١٩٩٣).

وقد ظهر اهتمام انثروبولوجي متزايد بالعولمة، وشهد انتاج دراسات أوسع تستكشف الصلات العابرة للقومية لثقافات العنف والإرهاب فيحلل جيل (٢٠٠٤) تدرب الضباط العسكريين من أمريكا اللاتينية في المدارس الأمريكية المنخرطين في تجاوز قضايا حقوق الإنسان. فإذا ما كانت أمثال هذه المخالفات أو الخروقات أعطت المشروعية مدة بسبب صراع الولايات المتحدة ضد الشيوعية فإن الإطار المنظم ضد الحرب على المخدرات الآن يشكل المشروعية. ويقول نوردستروم (١٩٩٧: ٥): إن مفهوم الحروب المحلية برمّته مفهوم خيالي وهو يستكشف تمكين الحروب المحلية عن طريق اقتصاد ظل معولماً لتهريب السلاح وتهريب المآسي بها، وحتى تنظيم تهريب عمال غير حكوميين. ويدرس سنجر (٢٠٠٤) بعمق الصلة بين الحروب في العالم الثالث والنمو الجديد في إعداد المرتزقة في صناعة الخدمات العسكرية، وهذه صناعة نموه تقلل من شأن احتكار الاستخدام المشروع للعنف الذي رأى فيبر أنه أساسي للدولة الحديثة.

الأسلحة النووية والنزعة الأمريكية العسكرية

أنفقت الولايات المتحدة الأمريكية فيما بين ١٩٤٠ و ١٩٩٦ تقريباً (٥،٥) ترليون دولار (بحسب قيمة الدولار عام ١٩٩٦)، على الأسلحة النووية (شفارتس ١٩٩٨: ٣) ومع ذلك فنادراً ما كتب الانثروبولوجيون حول هذه الأسلحة الإبادية المحتملة حتى انتهاء الحرب الباردة تقريباً. وعندما بدأ الانثروبولوجيون في الكتابة حول الأسلحة النووية أنتجوا أولاً دراسات ما أسماه كلوتز (١٩٩٨) جغرافيا الأضحية (بشكل كبير التضحية بالشعوب المحلية) المتأصلة في إنتاج الأسلحة النووية، وأنتجوا ثانياً دراسات حول علماء ومخطط هروب تستبدل الأسلحة النووية.

لقد أخرت تجارب الأسلحة النووية الأمريكية وإنتاجها على وجه الخصوص

سكان جزر المحيط الهادي، وسكان الجنوب الغربي الأمريكي اللذين عانوا من كوارث ومعدلات بركان عالية وحالات ولادة مشوهة. ولقد وثق معاناتهم كل من باركر (٢٠٠٣) وجونتسون (٢٠٠٧) وكلوتز (١٩٩٨) وماسكو (٢٠٠٤ و٢٠٠٦) اوروورك (١٩٨٦). وفي ستينيات القرن العشرين شكلت خطط الولايات المتحدة الأمريكية، لاستخدام القنابل الهيدروجينية لحفر ميناء في آلاساكا وقناة عبر أمريكا الوسطى خطراً عظيماً على السكان المحليين. ولقد أُوقفت هذه الخطط بسبب مشاكل تقنية وبسبب موقف حاسم قامت به معارضة ناشطة (كيرش ٢٠٠٥ واونيل ١٩٩٥). ولقد وثّق نشاط الجيل اللاحق من نشطاء مضادة العسكرية في ثمانينات القرن العشرين أيضاً كل من: ابشتين (١٩٩١)، وجستوسون (١٩٩٦)، وكراسنيونتس (١٩٩٢)، وماسكو (١٩٩٩ و٢٠٠٦)، وويلسون (١٩٨٨) مع ما كافري (٢٠٠٢)، حيث درسوا الانتفاضات الحديثة مؤخراً ضد قاعدة الولايات المتحدة في فيكوز في بورتوريكو.

لم يدرس الانثروبولوجيون برامج الأسلحة النووية في فرنسا والمملكة المتحدة والصين والهند وباكستان وإسرائيل رغم أن وصف ابراهام (١٩٩٨) للبرنامج الهندي موجه للانثروبولوجيين. ولقد كتب في سياق الاتحاد السوفيتي كل من دالتون وآخرين (١٩٩٩) وجارب (١٩٩٧) وجارب وكوماروفا (٢٠٠١) حول انتشار جمرة الانتراكس الخبيثة فيما يتعلق بسهولة انتشار الاسلحة البيولوجية في سفيردلوكز. (وهناك وصف لدراسات انثروبولوجية أخرى للأسلحة البيولوجية نجدها عند جليمان ٢٠٠٦، ولاكوف وآخرون ٢٠٠٤).

وفي تسعينيات القرن العشرين كانت مختبرات الأسلحة النووية الأمريكية موضوعاً لدراسات إثنوجرافية قام بها جسترسون (١٩٩٦و٢٠٠٤)، وماسكو (١٩٩٩ و٢٠٠٢ و٢٠٠٤، وأوب ٢٠٠٦)، وماكنا مارا (٢٠٠١)، ولقد ركزت هذه الدراسات الاثنوجرافية على شبكة العلاقات المحلية التي داخلها مختبرات الاسلحة تكمن، وحول دينامية محاكاة علماء الأسلحة النووية لممارساتهم العلمية، وهو موضوع تم

تحليله أيضاً من قبل علماء اجتماع العلوم، أمثال أدين (٢٠٠٥) وماكينزي (١٩٩٠) ولقد اهتم الاثنوجرافيون النوويون مع علماء آخرين للعلوم الاجتماعية بالخطابات العلنية التي شرّعت للأسلحة النووية (شلتون ١٩٦٦، وكوهين ١٩٨٧، وسلايتون ٢٠٠٧، وتايلور ١٩٩٨).

وكانت أخيراً الإثنوجرافيا النووية جزءاً من ظهور بحوث انثروبولوجية منظمة حول النزعة العسكرية الأمريكية نفسها ذلك الصنف غير المحدد، فلقد كانت النزعة العسكرية الأمريكية غير مرئية أو مخيبة في الانثروبولوجيين حتى سنوات متأخرة على الرغم من حقيقة أن الولايات المتحدة الأمريكية موصوفة بأنها تصرف حوالي ٥٠٪ من كافة المصروفات العسكرية ومبيعات السلاح في العالم، ولديها أكثر من نصف مليون وحدة عسكرية ومقاول ووكلاء مخابرات ومعاليهم في أكثر من سبعين قاعدة عسكرية حول العالم في أكثر من ١٣٠ بلد (جونتسون ٢٠٠٤ و٢٠٠٧ ولوتز ١٩٩٩و ٢٠٠٦)، وتقدم النزعة العسكرية العاملة عن طريق "إنهاء حرب دائمة" مجموعة قوية من عمليات بناء الاقتصاد والمجتمع الأمريكي (فلمان ١٩٧٤)، وتنظيم الاقتصاد وعلاقات الولايات المتحدة مع حلفاء وأعداء وتشكيل تدفق المعلومات في المجال العام، وتعيد صياغة الثقافة الشعبية. وفي مجموعة دراسات مهمة قام بها لوتز (١٩٩٩و٢٠٠٢، أوب و٢٠٠٦) يظهر كيف أن القواعد العسكرية في الخارج تسرّع في اللامساواة وخرق حقوق الإنسان، بينما القواعد العسكرية داخليا (في الولايات المتحدة) تستنفذ قواعد الموارد المحلية وتولّد علاقات عرقية غير متوازنة، وتخلق تصنيفات امتيازية لمواطنة عليا عسكرية، وفي الوقت نفسه تحوّل العقود العسكرية الموارد بعيداً عن محاضن الصناعة القديمة وبعيداً عن الاحتياجات البشرية (ماركس وآخرون ١٩٩١، وناش ١٩٨٩، ويتي ١٩٨٨). والأقل ملموسية، لكنه خيار بنفس القدر هو الاعتذاريات والتشوهات التي تتم بها التغطيات الإعلامية الأمريكية المشوهة للشؤون الدولية (هانراز ٢٠٠٤، وهرمان وتشومسكي ٢٠٠٢، وجيستوسون ١٩٩٩، وماك آرتر ١٩٩٢، وبيرلتي ١٩٩٥). ولقد ساعدت هذه النزعة على تشكيل

ثقافة شعبية متدنية مشبعة بصور نمطية عنصرية وقومية ومفككة جماليا، وصور لذكورته العنيفة (دي دريان ٢٠٠١، وفلومان ١٩٩٤، وجيبسون ١٩٩٤، ويبر ٢٠٠٥). وفي هذا الوسط الثقافي تتيح عن خليط مسموم من سحابة حركة ارتجاعية من الاذلال القومي في فيتنام، وتناقض كينونة أن الولايات المتحدة القوة العظمى الوحيدة لكن الجريمة بأحداث ١١/٩ التي أنتجت نزعة قومية عسكرية صارخة تهدد طريقة الحياة الأمريكية، وتهدد استقرار نظام الأمن الدولي (بيسفيتش ٢٠٠٥، وكارول ٢٠٠٦، وجونسون ٢٠٠٤ و٢٠٠٥، وجيسون ١٩٩٤).

إذا كانت السمات المشوهة للنزعة العسكرية الأمريكية قد رسمت قبل ظهور انثروبولوجيا نقدية للنزعة العسكرية فإن السنوات المتأخرة شهدت ظهور انثروبولوجيا موازية تم التعاقد معه وتم دعمها، أو بمعنى عام: تحالفها مع العسكر. ورغم أن أمثال هذه البحوث ليست دائماً نقدية للعسكر وليست متجذرة في نقد النزعة العسكرية إلا أنها تميزت بالتوجّه الامبريقي للأعمال القائمة على عقود، وعلى أساس امتيازات التوصل إلى المؤسسات العسكرية، ومن الأمثلة على هذه البحوث ما قام به هوكنز (٢٠٠١) حول الثقافة العسكرية الأمريكية في ألمانيا وما قام به سيمونز (١٩٩٧) حول اتفاقية القوات الامريكية وما قام به جونتسون (٢٠٠٥) من دراسة لضعف الثقافة التنظيمية للاستخبارات التي أدت إلى أحداث ١١/٩ وما قام به كل من فيرس وهاريل (٢٠٠٣) من تجميع مختارات حول ثقافة العسكر.

احداث ٩/ ١١ وما بعدها

أضحت هجمات ١١/٩ وما تبعها من "الحرب على الأرهاب" وزادت من استفحال النزعة العسكرية الأمريكية، وفي نفس الوقت أيضاً، أثارت ظهور كل من الدراسات الإثنوجرافية للنزعة العسكرية وزيادة العقود الإثنوجرافية. ولقد استُتبعت أحداث ١١/٩ بمحاولة ضخمة من قبل الدارسين والعلماء في العديد من الحقول العلمية بما فيها الأنثروبولوجيا للسعي لفهم الهجمات. وباستثناء ما قام به هيرش

(٢٠٠٦) أنتجت الأدبيات الأنثروبولوجية (أعداداً خاصة من مجلاتها العلمية. فكان عدد خاص في نهاية ٢٠٠١ عن الهجمات وكتب كل من كابفرر ٢٠٠٤، أوب و تيسنغ ٢٠٠٤)، والتزمت بعدد كبير من مشاريع البحوث الميدانية ومالت أكثر حدة وعمقاً في دراسة الظاهرة. وفي الوقت نفسه، القرار بأن الانثروبولوجيا قد تكون بالنسبة " للحرب على الأرهاب " مثل الفيزيا ما كانت من حيث الأهمية بالنسبة للحرب الباردة، فلقد أخذ جهاز الأمن القومي تحويلة ثقافية (باكر ٢٠٠٦). ولقد استجاب بعض الانثروبولوجيين بحماس. ولقد ساعد موس (٢٠٠٥) في كسب المعونات المالية من الكونغرس لمشروع بات روبورتس الاستخبارتي (PRISP) وهو نون من(ROTC) لعملاء الاستخبارات وطالب ماكفيت(٢٠٠٥أ و ب) الانثروبولوجيا باختراع علمي يساعد المحاربين في المنطقة القبلية "مطالباً بثقافة مسلمة. وبدأت وكالة السي آي ايه والعديد من المؤسسات والجامعات والمقاولين العسكريين في الإعلان عن طلب انثروبولجيين، وظهرت قائمة خدمات تطلب عمل مرشدين انثروبولوجيين للعسكر (http: riech/qroups.yahoo.com/qroup/mil.ant). ولقد حذر بعض الانثروبولوجيين أن مثل هذه المبادرات ستؤدي إلى المساومة في التبادل المعرفي المفتوح داخل سياق الحقل العلمي، وهذا قد يضر ببحوث كافة الانثروبولوجيين عن طريق زيادة حدة الشكوك بأنهم مرشدون سريون للـ (CIA)، ويقلل من عقد الثقة بين الإثنوجرافيين والمخبرين الميدانيين ويعسكر الحقل العلمي وهو حقل غالباً ما كان إلى جانب النقد الاجتماعي (جونزالس ٢٠٠٧، وجسترسون ويرايس ٢٠٠٥، وبرايس ٢٠٠٠ و٢٠٠٢ أ و ب). ولم يكن الإرشاد العسكري موافقاً عليه بشكل علني منذ الحرب العالمية الثانية، ولم يُنتقد بهذه الحدة ويدان منذ الحرب الفيتنامية. لقد أوضحت هذه التطورات أن أخلاقيات الرابطة الأمريكية للانثروبولوجيا ليست كافية أو مناسبة للحالة، أن الانثروبولوجيا تحظى باهتمام كبير من طرف ومن الدولة القومية، وأين يمكن لعدد كبير من الانثروبولوجيين أن يواجهوا معضلات سببها قانون مكتوب حرر بشكل كبير للانثروبولوجيين

الأكاديميين. ولقد أصبح من الملح ظهور قواعد جديدة للطريق وظهور جدل بين المهنيين العاملين في هذا الحقل حول المخاطر المتجذرة في جوهر النزعة العسكرية.

الخاتمة

لقد ظهرت في الأنثروبولوجيا وفي حقول عملية مشابهة أدبيات غنية من النظرية التي حللت موضوعات الرأسمالية وما بعد الاستعمار والعولمة وسياسات الهوية. وبالمقارنة نجد أن النزعة العسكرية لم تحض بقدر كبير من التنظير، وتقدم الدراسات الأمنية: وهي حقل علمي جاء استجابة لاحتياجات ودواعي تتعلق بأمن الدولة القومية القليل من التنظير وهي فقيرة علمياً وتكرر التبرعات السياسات العسكرية الأمريكية، وما تحتاجه هو مجموعة من البحوث تقدم لنا ما لدينا الآن عن الرأسمالية والاستعمار والعولمة رأي مجموعة من النصوص تحلل النزعة العسكرية في علاقتها بالنزعة القومية وبالرأسمالية الحديثة المتأخرة، وبنفقات وسائل الإعلام وبالدولة، وترسم في الوقت نفسه خرائط الطرق التي تعد فيها النزعة العسكرية صناعة جاليات وثقافات عامة وضمائر الأفراد في مواقع جغرافية واجتماعية عديدة. فالنزعة العسكرية مثلها مثل الرأسمالية، عالم حي بمنطقة المتحرك دائماً الذي يأخذ أشكالاً محلية مختلفة بينما يستعرض وحدات أساسية جوهرية. وعلى الرغم من هذه الوحدات الأساسية الجوهرية فإن العمليات المحلية للنزعة العسكرية يُدافع عنها بشكل دائم بوصفها ردود فعل أمنية تجاة النزعة العسكرية عن طرف آخر، هي بالتالي تختلف عنها في طبيعتها الأخلاقية، وأحد مهام التحليل الانثروبولوجي هو إزالة فقاع أمثال هذه العمليات الايديولوجية الصابة للشرعية. فبالإضافة إلى الدراسات التي قمنا بوصفها هنا في إطار الانثروبولوجيا يمكننا رؤية تنظيرات جزئية للنزعة العسكرية في مجالات علمية، أخرى قد تهم الانثربولوجيون العاملين في هذا المجال، فيستخدم تومبسون (١٩٨٢) الماركسية للتنظير حول "التطرف" وينظر فرناي (١٩٧٥) حول النزعة العسكرية من منظور فرويدي. ويدرس فيريلو (فيريلوولوترنجر

١٩٨٣ و١٩٨٩) تسارع وعمليات وسائل الإعلام بوصفها أساسية "للحرب النقية" اليوم، وينظر كل من جراي (١٩٩٧ و٢٠٠٥) وانجنتيف (٢٠٠٠) حول ظهور "الحرب ما بعد الحداثية" و"الحرب الافتراضية". ويحلل سونتاج (٢٠٠٤) غموض وعدم استقرار التمثلات البصرية للحرب. وفوق كل ذلك يجب على الانثروبولوجيين أن يقرأوا مجموعة الأدبيات الغنية لكن المهملة في الدراسات الأمنية النقدية، من أمثال ما كتبه (كامبل (١٩٩٢) وديرديران (٢٠٠١)، وايفل ١٩٨٣ و١٩٩٠ و١٩٩٣ و٢٠٠٠ و٢٠٠٤، وجربجوري وبرد ٢٠٠٧، وكلار ٢٠٠١، وكراوس ووليمز ١٩٩٦، وشابيرو ١٩٩٧، وشابيرو والكر ١٩٩٦، وويلدز وآخرون ١٩٩٩). وهناك على المستوى الإفريقي العديد من الموضوعات الملحّة وهي بحاجة لدراسة إثنوجرافية منها:

- داخل البلدان التي مُزّقت حرباً: أن تدرس الحياة بجوار مناجم الألغام ودور الجاليات التي تعيش في شتات بسبب الحرب، وتباعد التبعات الثقافية لعسكرة الأطفال وحرب الأيتام وشركات المرتزقة الجديدة والانتحاريين والهجوميين، ودور الدين في المواجهات العسكرية، ومدى فعالية لجان الصدق والمصالحة وصراعات وحروب الموارد الطبيعية.

- داخل الولايات المتحدة الأمريكية: دراسة جماعات المحاربين السابقين والدينامية الثقافية لعمليات التدريب العسكري (ROTC)، والوحدات العسكرية والجدل حول المثاليين والعسكرية ولجان النواب للخدمات العسكرية، والمقاولين العسكريين وجماعات الضغط السياسية (اللوبيات)، وعسكرة الصحة العامة منذ أحداث ١١/٩، وألعاب الفيديو وثقافات هوليود الحربية، وحملات الناشطين ضد التجنيد العسكري، وزراعة الألغام والأنظمة والأسلحة الجديدة.

إن على الانثروبولوجيا القيام بالعديد من الدراسات النظرية والأمبريقية حتى تلقي الضوء على النزعة العسكرية وتجعلها تحت المجهر تلك النزعة التي هي مصدر معاناة شديدة في العالم اليوم. وإذا ما بعنا مهاراتنا للأمن القومي للدولة نكون قد أصبحنا نحن، أيضاً، جزءاً من المشكلة.

التطرف الديني والعنف
في ضوء التحليل الفلسفي والسيكولوجي

د. صلاح الجابري*

التطرُّف علاقة وليس حالة استبطانية فحسب، لا يتجلى إلا عبر علاقة بآخر، إنّه حالة استبطان مرضي موجّه نحو الآخر (الداخلي أو الخارجي). فلا يمكن أن نعرّف المتطرّف ونحدد خصائصه وسماته إلا من خلال انشباكه بعلاقة اجتماعية بآخر، أو بموقف من الآخر. فالعلاقة الاجتماعية والموقف هما النافذتان اللتان نعيّن من خلالهما المتطرّف.

توحي كلمة ((تطرُّف)) بوجود الموقف الوسط (العقلاني). فالشخص متطرّف هو كذلك بالقياس إلى حالة نموذجية معيارية، وفي أغلب الأحيان نحدّد هذه الحالة المعيارية بالعقلانية، والتسامح مع الرأي الآخر، مع الاحتفاظ بالموقف الأصلي. وبتعبير منطقي، السلوك حيال الآخر وفقا لمنطق الاحتمال والترجيح مقابل منطق القطع والحسم. إذن يرتبط التطرف، على المستوى المعرفي، بمنطق القطع والحسم، والحذف والاستبعاد، و يرتبط على المستوى السلوكي بصراع مميت يسعى إلى القضاء على الاختلاف.

هناك بعدان أوليان للتطرف: بعد معرفي يسود التفكير فيه وفق منطق قطعي استبعادي تجاه المختلف، وبعد سلوكي يتسم بالعنف والاستباحة لكل ما هو مختلف. وهناك بعد ثالث أعمق منهما، هو البعد النفسي المرضي الذي يسهّل عملية

* باحث وأستاذ جامعي عراقي.

تحويل البعدين، المعرفي والسلوكي، إلى تطرف وعنف، فالأساس في كل ذلك هو البعد السيكولوجي. فالمتطرّف شخصية مرضية (سايكوباثية)، يعاني من صراعات داخلية ذات مناشئ مختلفة وراثية، وتربوية، واجتماعية، تنمّي لديه دافعاً عدوانياً، يوظّف المعرفة (بكل أشكالها) من أجل تفريغها، وتبرير ذلك التفريغ لذاته.

يساهم التاريخ والثقافة والتربية والبيولوجيا في بلورة التكوين النفسي للفرد والجماعة عموما، ولذلك فنمو الدافع العدواني والعنف يرتبط بمناهج وطرق التعلُّم المستخدمة في تشكيل شخصية الفرد. ويمكن أن نتصور العملية تسير كالأتي:

يخلق التوتر النفسي تجاه موضوع ما حالة انفعالية سلبية يطلق عليها ((العدوانية)) ولاشك إن الأفكار والمعتقدات التي تعلَّمها الفرد بشكل سيّء ومنغلق عبر تاريخ حياته تشكل بنية لا شعورية تتحكم بشعوره المعرفي. واعني بالشكل السيئ للتعلّم، هو إفهام المتعلم منذ صغره بان تلك الأفكار لا يأتيها الباطل من أمامها ولا من خلفها، وزرع قناعة ذاتية فيه بأن أي فكر مخالف (أو نقدي) يشكّل تهديداً وجودياً لتلك المنظومة الجامدة وللوجود الشخصي للفرد نفسه. ومن هنا فإن أي تهديد مزعوم لتلك المنظومة يُشْعِر الفرد (والجماعة أيضا) بالقلق والتوتر، والعدوانية تجاه سبب ذلك التوتر. وسواء تم تحديد سبب التوتر بدقة أو لا، يبحث الفرد العدواني (المتطرف) عن كبش فداء، أو مصدر موهوم لذلك التهديد، ليفرّغ حقده عليه. فإذا اقتنع المتطرف العدواني بأن مصدر التهديد يكمن في ذلك الفرد أو تلك الجماعة، فإنها سوف تكون هدف عدوانيته، فإذا سمحت الظروف المحيطة به بتفريغ عدوانيته إلى الخارج فانه سيشتبك مع ذلك الفرد أو تلك الجماعة في صراع مميت. وغالبا ما يقدم تبريرا لذلك الصراع المسلَّح، بتحميله تلك الجماعة كل فشله التاريخي وسبب بؤسه، والخطر الذي يهدده، فيصفها بكل صفة سلبية، يبرر من خلالها سعيه إلى إبادتها بلا رحمة.

أما إذا لم تسمح الظروف بذلك، فإن تفريغ التوتر العدواني سيتّجه نحو الداخل، على شكل لوم الذات، وتحميلها كل مشاعر العجز والنقص والفشل، وسيظهر ذلك

على شكل أمراض عصابية مصحوبة بآثار فيزيولوجية خطيرة قد تسبب الوفاة في بعض الأحيان.

كان الكلام لحد الآن على النحو العلمي العام، أما إذا خصّصنا الحديث بالعالم العربي، والإسلامي عموما، سوف نضطر إلى إضافة تحديدات أخرى. يعكس التطرف في العالم الإسلامي أزمة داخلية، ثقافية واجتماعية، سببها الانكفاء على الذات وغياب التجديد، والإحساس بالدونية، وإذا أضفنا إلى ذلك الطريقة السلبية في التعليم والتربية الموروثة التي تعزز العدوانية وتراكم الحقد تجاه كل ما هو مختلف، وغياب ثقافة الحوار، نفهم سبب انبثاق الروح التعصبية والعدوانية تجاه الآخر المختلف. وهو موقف أغلق الساحة تجاه محاولات التجديد ومناهج الإبداع، وعزّز سيادة الروح السلفية المنغلقة على التاريخ، والممارسة لأسلوب التقليد وعبادة الشخصيات التاريخية والالتزام بالمنهج القديم للتفكير. ذلك هو الموقف من الآخر الخارجي الذي نعني به العالم الغربي عموما.

أما الموقف من الآخر الداخلي، الذي ينخرط في سياق الصراع المذهبي أو الطائفي، والعرقي أحيانا ، فهذا الأمر يرتبط بخلل ثقافي تربوي تاريخي غفل المفكرون الإسلاميون عن علاجه، أو أهملوا علاجه، بل أصرّوا في أحيان كثيرة، على تغذية العدوان وعملوا، شعوريا أو لا شعوريا، على استمكانه في النفوس.

لقد تحول الانقسام المذهبي والطائفي، الذي عاشه المسلمون في الداخل، إلى منهج تربوي تعاقبت عليه الأجيال، فكبّل المجتمع بحتمية صارمة، حتمية التربية والمحيط والتاريخ، فيعيش الفرد في تلك الأجواء الثقافية مسلوب الإرادة، ولا يمتلك ذاته، وهو في حقيقته ضحية لأحداث لم يساهم في صنعها، بل وجد نفسه مقذوفا فيها من دون إرادته، ومجبراً على التحزُّب لأحد أطراف النزاع، مساقا بلا شعور سلبي، وأنا عليا قمعية صادَّة لكل تساؤل، أو تشكيك، أو نقد، حيال الموروث. ومازال الإنسان على وضعه القديم في سلبيته واستلابه، بل تزداد الهوة الداخلية كلما دار الوعي في زمن دائري، تكراري وتقليدي، وبالتالي فإنّ الحركة ليست طردية،

ولا متقدمة أو تطورية، وإنما حركة تعيد ذاتها مخلّفة زمناً ساكناً مكرراً لا حياة فيه. في الحقيقة أن المجتمع التقليدي يدور عبر زمن وهمي، فالزمن الحقيقي، بصفته مقياسا للحركة الطردية، يرتبط بدرجة التقدم إلى الأمام في إحداث تغيير اجتماعي، أي بتجدُّد مضمونه الفكري، وبالتالي لا يمكن حساب الزمن خارج مضمونه، فالزمن يُشَخَّص من خلال مضمونه ويتقدم عبر الحركة الطردية لذلك المضمون. وبالفعل فإنّ الزمن الثقافي الإسلامي فَقَدَ مضمونه المتحرّك، فتراجعت حركته، ثم أخذت شكلاً دائرياً يكرّر ذاته خارج عالم التجديد والإبداع.

ارتبط المنهج التربوي بذلك الزمن التكراري، وتجزأ وفقاً للانقسام الإيديولوجي، متحوّلا إلى منهج تبريري منفعل ومنغلق على ذاته كالدائرة، منفصلة عند كل ما هو مختلف، ومستبعدة للدوائر الأخرى بصفتها إيديولوجيات تبريرية تعيش زمناً دائرياً تكرارياً. فالعلاقات الداخلية هي علاقة تباعد بين مختلفين منفصلين، فتنكفئ الذات ويحل التقليد محل الإبداع. فالتقليد هو الصورة التربوية التي يعكسها الزمن التكراري المفرَّغ من المضمون الواقعي المتحرّك. فيخضع الفرد، شاء أم أبى، إلى جبرية مطلقة، تشمل المحيط والتاريخ، وهذه الجبرية التي وجد الفرد ذاته متورّطا فيها (من دون وعي بها ويتعامل معها من منطلق واقع الحال) سوف تفوّت عليه فرصة الوعي بالتاريخ والمحيط؛ فيعجز عن تجاوزها.

لم يقف بحثنا عند تشخيص الحالة في أبعادها التربوية والنفسية فحسب، بل وضع جملة من الحلول والمقترحات التي توزعت بين الحل الفلسفي، والسيكولوجي، والتربوي. فإصلاح الخلل التربوي يرتبط باستحداث مناهج تعليم جديدة تستوعب المنطق العلمي الذي يعمل وفقا لفلسفة الترجيح والاحتمال، والعلاج النفسي يتوزع بين جملة من الحلول النفسية التي تنتمي إلى مدارس سيكولوجية مختلفة.

الدين وصناعة الموت

تشكل الايديولوجيا المغلقة عادة مصدراً لصناعة الموت، وذلك بسبب كونها حذفية وعنيفة. فالانغلاق على جملة من الأفكار والأحكام المعيارية بطريقة (هلوسية) يفضي إلى إنكار الواقع وحذف المختلف. فاللينينية والستالينية لم تتحولا إلى العنف والحذف إلا بعد أن تعاملت مع النظرية الماركسية بطريقة مغلقة وحوّلتها إلى أيديولوجيا قمعية، وكذلك الانغلاق العنصري للنازية المرتبطة بسيكوباثية هتلر. وإذا ما تحوّل الدين إلى أيديولوجيا مغلقة وحذفية، فإنه سيتحول إلى وسيلة تدمير للمجتمع، لأنه سيفرز شخصيات (سيكوباثية) منغلقة على ذاتها، متوترة، وقلقة، ومتحفّزة للعدوان. ويعدّ الدين، بالفعل، أكثر الأيديولوجيات تأثُّراً بالمزاج النفسي للإنسان، ولذلك تراه يتناقض بين السماحة والحب والسلام، وبين العنف والقمع والإرهاب، ومن طرف ثالث بين الخضوع للمصالح الخاصة للفرد أو الجماعة الدينية.

إن حقيقة فهم الله وخلق صورة عنه في الذهن تتأثَّر، بشكل كبير، بالوضع النفسي للفرد، كما دلت التصنيفات السابقة. ويمكن أن نحدد تلك التصنيفات بدقة أكثر كالأتي:

١- هناك من يفهم الله بصفته كائناً خارقاً، جباراً، وعنيفاً ماحقاً، وباطشاً، ويهمل الصفات الأخرى، وهذا الاختزال في الحقيقة نتيجة لاختزال سيكولوجي (لوثة سيكولوجية) تجعل من الله صورة مطابقة لنزعة عدوانية، متراكمة إلى درجة الحقد، تسيطر على نفسية ذلك الفرد، و تبحث عن مبررات مشروعة ذاتيا لتفريغها في الخارج (في المجتمع). ويحاول أن يستمد هذه المبررات من الدين. وغالبا ما ينتمي هؤلاء إلى طبقات فقيرة ومعدمة، أو طبقات عانت طويلاً من القهر والاستبداد، أو جهال الثقافة الذين وجدوا في الدين ملجأً لتغطية جهلهم، وهم يحاولون سد نقصهم بالإنتقام من الآخر المتنور، ويلتمسون من الدين شرعية تفريغ عدوانيتهم.

٢- وهناك من يكوّن صورة ذهنية عن الله والقيم الدينية تتسق مع مصالحه

الخاصة (سواء كانت مصالح فردية أو مصالح جماعة أو مؤسسة) يُؤمَّن من خلالها شرعية تلك المصالح، وديمومتها وثباتها في أذهان العامة؛ لسوقهم، بطريقة واعية أو غير واعية، نحو تحقيق تلك المصالح، حتى لو تضاربت مع مصالح هؤلاء العامة أنفسهم. وهذه الصورة الذهنية عن الله تبرر الطبقية في المجتمع والامتيازات غير المحدودة، والتي غالبا ما تكون مقدسة، لفئة من الناس على حساب عامة الناس من الطبقات الوسطى والفقيرة. وهذه الفئة محصورة في بعض رجال الدين ومؤسساته.

٣- هناك من الناس من يفهم الله بصفته كائنا مطلقا رحيماً، وغفوراً، ومتسامحاً، ومحباً للخير والسلام. هؤلاء هم طبقة الناس الذين يدعون إلى الحب والسلام والرحمة والتسامح، وهؤلاء على قسمين:

أ- الرومانسيون الذين يتخيَّلون الله كلي الرحمة والعفو والتسامح، وانه كائن يحب الحب، والموسيقى، وذوي الخيال الرومانسي الحالم. وهؤلاء قد ينزلقون إلى السلوك اللاأخلاقي. وغالبا ما يتخذ هذا الموقف طبقة المترفين أصحاب الرخاء والسكينة.

ب- الواقعيون - العقلانيون، الذي يرون إن الأصالة في الله هي الخير والحب والرحمة والتسامح، وينظرون إلى صفات الانتقام، والجبارية والبطش، على إنها استثنائية، ومرتبطة بالانحراف عن الفطرة السليمة التي قوامها الحب والتسامح والرحمة. وهؤلاء عقلانيون ينتمون إلى طبقات متفاوتة، فمنهم فقراء، ومنهم مترفون منعمون بالرخاء، واغلبهم من الطبقة الوسطى.

وعلى الأغلب سيختار الناس الفرع (ب) من النقطة (٣) بصفتها الصورة العقلانية والموضوعية التي يمكن إن يكوّنها الإنسان السوي عن الله والقيم الدينية. واتخاذها كمعيار (نسبي) لمناقشة الخيارات الأخرى المطروحة في الجانب النفسي والواقعي.

ينحصر التطرُّف والعنف في النقطة الأولى. إنّ صفات الانتقام والمحق، والعذاب، تعزّز في نفسية الفرد الطابع العدواني العنيف، وتُراكِم لديه حالة العدوانية فتصل بها إلى حد الحقد على كل ما هو مختلف، ثم محاولة تفريغ ذلك الحقد في

الخارج على شكل أعمال عنيفة إرهابية تستبيح حياة الناس وأملاكهم، بتعبير آخر، تفريغ العدوان المدمّر للحياة الاجتماعية.

يؤمن الشخص المتطرّف بطريقة مغلقة، ويطبق الأوامر الدينية بطريقة حرفية وسلبية، فيشكل منها آليات قمع وصد لكل رغباته، فيعمل الصد الدائم على تراكم العدوانية وتحويلها إلى حقد على كل مختلف في الخارج، فإذا ما سمحت الظروف بتفريغ ذلك الحقد في الخارج، فسيدمّر الحياة الاجتماعية، ويجد المتطرّف في نفسه المسوّغات الدافعة إلى ممارسة القتل والتدمير.

واستناداً إلى ذلك دعونا نتخيل إله الإرهابيين، أليس هو الإله الباطش المنتقم الماحق، الذي يحب أن يرى القتل وسفك الدماء وتطاير أشلاء الأطفال والنساء في الشوارع، أليس هو الإله الذي يثيب (بالجنة) القتلة والذبّاحين والسفّاحين، وقطّاعي الطرق، ويحكم على المستضعفين من النساء والأطفال والشيوخ بنارين: نار الإرهاب، ونار الآخرة التي يعتقد الإرهابي أنها جزاء المقتولين المقطوعة رؤوسهم، ليس إلا لأن أذهانهم وأمزجتهم لا تتطابق حرفيا مع مزاج وقناعات الذهنية الإرهابية؟؟! وهذه إحدى أهم خصائص الشخصية العصابية. ومادامت المنطلقات دينية، فالدين يمكن أن يتحوّل إلى سفسطة، وهلوسة، في أذهان ذوي المصالح وأتباعهم من المنافقين، أليس هو الدين نفسه الذي استخدم كمسوّغ لقتل شخصيات إسلامية قريبة من الرسول نفسه، مثل قتل عمر ابن الخطاب، وقتل عثمان ابن عفان، وعلي ابن أبي طالب، وذبح الحسين السبط، والحكم عليه بالخروج والمروق!!؟ وكل عمليات القتل تلك تمت استنادا إلى مسوّغات الدين نفسه الذي التزمه القتيل والقاتل نفسهما!! فأي حدود يمكن أن تبقى للمشروعية الدينية بعد هذا الخلط والتشويش!؟

وانطلاقا من الأساس التربوي الذي بدأنا به، فإن الذهنية الإرهابية هي جزء من ذلك الخلط والتشويش التاريخي، فهذه الصورة لله تعهّدتها حركات ومذاهب شكلت معالمها بشدة في الوسط الاجتماعي الإسلامي. ثم شكّل الفقه السياسي لدى أغلب المذاهب الأيديولوجيا التبريرية لتلك الصورة القمعية التي تبرر الإرهاب

والعنف والاستبداد. فابن لادن، مثلا، لا يعد حالة شاذة في الوسط الاجتماعي السعودي، بل الوسط الإسلامي التاريخي العام، وإنما هو جزء من كل، إنه جزء من قاعدة عريضة من قواعد الإرهاب العالمي، ذي الصبغة الدينية، ومثلها الحركة الصهيونية العالمية، والحركة النازية، والفاشية، فهو يشارك الصهيونية نزعتها الدينية العنصرية المتطرّفة، ويشارك النازية في نزعة الإبادة لكل ما هو مختلف.

يشكل التاريخ الديني مسوغا ذا طابع تربوي لممارسة العنف والتدمير ضد الآخر. فالدين الإسلامي المسيَّس (الإيديولوجي) عمل على مدى تاريخه القديم والحديث على زرع بذور العدوانية، ومراكمة الحقد بين المختلفين في الدين الواحد، وتجاه الأديان الأخرى. واستطاع الفقه السياسي أن يبرمج أيديولوجيا قوية للقتل والتدمير واستلاب الناس، وتأسيس الاستبداد الديني والسياسي المشروط به.

إنّ التطرُّف وعي سلبي، يعتمد أسلوب الإقصاء والإنكار لكل ما هو مختلف، والأخطر في الأمر إن هذا الإبعاد والإقصاء غير محدَّد في إطار التباين الفكري في وجهات النظر، كما يحدث في المجالات المعرفية الأخرى، وإنما هو إقصاء عملي سلبي أيضا يحمل، في بعده الديني، طابعاً تكفيرياً يجيز للمتطرفين سفك دماء الآخرين الذين يختلفون معهم في الرأي، وإن كانوا يحملون، مثلهم، الإطار العقائدي نفسه. والحقيقة أن العقليات التي تحمل هذا الأسلوب في الحياة هي اخطر أنواع العقليات على المجتمع أولا، وعلى الإسلام نفسه، كدين، فكان تغييب العقل وسيطرة التطرف ووليده الإرهاب ((اكبر نكبة ابتلى بها الإسلام في تاريخه وتاريخ من عملوا على جمود الفكر الديني تحت أي مسمّى))[1].

ما تقدم يشكل سببا رئيسيا لفشل الإسلاميين في تأسيس برنامج سياسي يتصف بالحرية والديمقراطية؛ ذلك لان منطلقات الاختلاف السياسي بين المختلفين ليست ديمقراطية وإنما هي عقائدية شمولية (حذفية اقصائية)، وعلى فرض تبني احد أطراف الصراع السياسي برنامج عمل ديمقراطي حر لبلورة موقف سياسي توحيدي، فانه لن ينجح؛ لأن آليات الصد والقمع التي تواجه هذا المشروع المفترض،

والمنطلقة من داخل الذات التاريخية أولا، ومن الطرف الثاني (المختلف) ثانيا، قوية جدا وصادّة، وذات طابع عدواني تدميري.

البعد السياسي للتطرف:

من المؤكد إنّ الصراعات السياسية في العالم، تفرز قوى توازن دولية، ليس لها بالضرورة الصفة القانونية والدولية، وإنما قد تظهر توازنات بوسائل غير قانونية، وذات طبيعة سرية، مثال ذلك الحركات المتطرفة، التي يراد منها خوض صراع طويل يؤمّن مصالح الدول التي صنعتها، وفي ساحات صراع بديلة عن ساحات الصراع المفترضة لها داخل الدول الكبرى.

إن وجود ثقافة التطرف والإرهاب في مناهج الحياة السياسية التاريخية للمسلمين يشكّل، بالنسبة لصناع السياسة العالمية، مصدرا مهما من مصادر الاستثمار الثقافي المضاد نوعياً، الذي يمكن توجيهه ضد ذاته. وفضلا عن ذلك، يشكل مادة أساسية يمكن أن تستخدم في حل أزمات الدول الكبرى في صراعاتها الدولية مع الشرق.

تشكل مواجهة الإسلام بالإسلام المتطرّف، من ابرز معالم نظرية الضد النوعي، التي يمكن أن يستخدمها الفكر السياسي الغربي - الأمريكي في صراعه (المفترض) مع الشرق الإسلامي، على شاكلة إطفاء النار بالنار، فحريق الغابة يطفأ، أحياناً، بحريق مقابل في نفس الغابة يشكّل فجوة يخمد فيها الحريق الأساس. وهذه الطريقة المسماة ب- ((الضد النوعي)) يمكن أن تنطبق بدقة على طريقة الدول الكبرى في استخدام الإسلام ضد نفسه، من خلال دعم وتمويل الحركات المتطرّفة والإرهابية، والطائفية، لضرب النسيج الاجتماعي الإسلامي في العالم، وإحداث خلخلة في النظام المفترض له داخل المجتمع، وفوضى اجتماعية وعدم استقرار امني، وعسر اقتصادي، يدفع بالحالة النفسية للأفراد إلى القلق، والتشتت الذهني، وعدم الاستقرار، الذي يجبرهم على قبول نموذج الحكم السياسي الذي تريده الدول الكبرى، والمرتبط بتوفير حاجاتهم الأساسية، وفي مقدمتها الأمن النفسي المرتبط بالأمن العام.

وقد عبر فيليب مواري، في رسالته إلى ((الجهاديين))، عن ذلك المعنى وذلك بأنّ الأمريكان هم الذين صنعوا الجهاديين: ((لقد صنعناكم، انتم، الجهاديين والإرهابيين، ومصيركم أن تكونوا أسرى الشّبه. نزعتكم الراديكالية نحن الذين أعطيناكم إياها. بإمكاننا أن نفعل ذلك لأننا لا نبالي بشيء، كما لا نبالي بقيمنا الخاصة، لن تتمكنوا من قتلنا، لأننا سبق ومتنا. تظنّون أنّكم تقاتلوننا، لكنّكم منا من دون أن تعوا ذلك، لقد تم تمثّلكم وانتهى الأمر))[٢].

البعد التاريخي - التربوي للتطرف الديني:

إنّ معظم الحركات المتطرّفة تصنعها، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، الدولة. فمناهج التربية والتعليم المقرَّرة من قبل الدولة، في كثير الأحيان، والنظام الأخلاقي المعمول به، لاسيما في المشرق الإسلامي، التي تقرر نوعية علاقة الفرد بالآخر في المجتمع نفسه، وعلاقته بالآخر الخارجي، هي السبب الحقيقي للتطرف ووليده الإرهاب. فإذا لم تفحص الدولة، دورياً وبطريقة نقدية وموضوعية، المناهج التربوية، خارج إطار الطابع المقدس، وإذا لم تتعامل مع المناهج والرؤى المستمدة من التاريخ بطريقة نقدية، لا يمكن أن تكون في مأمن من انبثاق حركات متطرِّفة تمارس الإرهاب.

لم يكن التطرف في المجتمعات الإسلامية حدثاً طارئاً، وإنما هو وضع تاريخي شامل، تتصل جذوره بالثقافة المحايثة للعقيدة وأفكارها الكلامية. وقد عملت المناهج التربوية على دوام ذلك الوضع التاريخي وسيادته على عقل الإنسان ووجدانه؛ والسبب الحقيقي وراء ذلك هو غياب المنهج النقدي الذي يتعامل مع تلك المناهج التاريخية، بطريقة علمية حيادية، خارج إطار المقدس الذي اكتنف معظم جوانب الإنتاج والعمل والسلوك في التاريخ العقائدي للمسلمين. وهذا هو الذي يفسّر لنا لماذا كان الفرد المرتبط بحركة إسلامية سلفية أصولية تبدو عليه علامات القسوة، واللاإنسانية، وتبرير العنف الاجتماعي. إنّ ذلك يرتبط بمعادلة فكرية تبرمج

عقل الأصولي والسلفي المتطرف بالطريقة الآتية:

١- ارتباطه بالدين السياسي الأصولي الإيديولوجي، يعني لديه، أو يلزم عنه، في رأيه، تميُّزُهُ عن الآخرين بارتباطه بالله أكثر منهم، ويلزم عنه:

٢- أن عدم التزام الآخرين بذلك المفهوم للدين، يخرجهم ، في رأيه، من الدين نفسه. ويلزم عنه:

٣- تصنيفهم ضمن الكفّار أو المرتدّين، ويلزم عن هذا:

٤- تقرير حكم المرتد عليهم، بالقتل. ويلزم عنه:

٥- في مجتمع المرتدّين أو الكفّار يمكن تبرير أساليب العنف والإرهاب جميعا، ويلزم عن هذا:

٦- الغاية تبرر الوسيلة، فقيام دولة الإسلام، تتطلب لديهم تنفيذ كل ألوان الوسائل التي يمكن أن توصل إلى الهدف، سواء بالعنف والإرهاب، أو بتصفية المجتمع نفسه واستبداله بمجتمع أخر متخيَّل.

إذن يكمن الخلل في المناهج التربوية، وسيادة مناهج تعمل وفق أساليب سلبية، منها:

١- التقليد:

يعني التقليد إتباع عقائد الآباء والأجداد والسلف من دون وعي أو تقييم عقلاني لتاريخ، وظروف المجتمع، وحساب الزمن، وطبيعة المشكلات، وتجدد المفاهيم والسياقات. ويؤدي ذلك إلى تغييب المنهج العلمي العقلاني الذي يستوعب التاريخ والمجتمع ويتجاوزهما إلى صور أرقى في سلم التطور الاجتماعي، فالتقليد منهج مضاد لحركة التاريخ والتطور النوعي والجوهري لحياة الإنسانية.

يقزِّم التقليد كينونة الإنسان؛ فترى الإنسان، الذي وقع ضحية التقليد، مُستلَب الفكر والإرادة، يتحدث بلسان غيره، ويفكّر بذهن غيره، فتموت جذوة الإبداع في ذهنه؛ ذلك لأنه يرى في كل إبداع بدعة، وفي كل فكرة لا تجد لها حيزا في ذهنه

مجرد كفر وضلال. يتحدث كثيرا لكنه لا يقدم معنى.

وللمتطرف عقلية بدائية، يصفها ليفي بريل كالآتي[٣]:

انفعالية (بمعنى أن البعد العاطفي المبالغ فيه سلباً أو إيجابا هو المسيطر).

لا تسببية (بمعنى أنها تعطي للظواهر أسبابا خارجة عنها)...

لا عقلانية (بمعنى افتقاد صلة الوصل بين المعطيات والنتائج).

فيما يتعلق بالصفة الأولى، هي في رأينا الممهِّد لأسلوب التقليد، ذلك لأن التقليد يستند إلى الارتباط العاطفي بالمقل-د في غياب الارتباط العقلاني. أما الخاصية الثانية فهي إلغاء لقوانين العالم المادي، وجعلها مجرد مظاهر مباشرة لفعل إلهي مباشر أو يد غيبية تتصرف مباشرة بالظواهر والأحداث ولا يوجد مجال للقول بقوانين موضوعية تحافظ على التوازن الكوني. وقد أدى هذا إلى خلط بين البعد الابستمولوجي للمعرفة الذي يعتمد الصدق والكذب ودرجات الاحتمال المتوسطة بينهما، والبعد الديني - الفقهي الذي يعتمد ثنائية الإيمان والكفر، وتعميم الأخير بوصفه معيارا مطلقا أوحدا في تقويم الأفكار والنظريات في كافة مستوياتها العلمية والإنسانية، مما يؤدي إلى عرقلة مسيرة المعرفة العلمية وإعاقة التقدم، فضلا عن ذلك فإن إلغاء الأسباب الطبيعية قابل للاستغلال من قبل منحى أيديولوجي عاجز عن تقديم المبررات الكافية لتصرفات أصحابه، فيمهد لعملية نسبتها إلى الجبرية، وإرجاء معاقبة مرتكب الجرائم بحق الإنسانية بإلغاء السببية الطبيعية. النقطة الثالثة نتيجة طبيعية للنقطة الثانية، فعدم التفكير وفق منطق الأسباب والمسببات يؤدي حتما إلى غياب الوعي بالارتباطات الاستدلالية بين المقدمات والنتائج. فيبطل الدليل العقلي، ويتمركز أسلوب التقليد والحفظ عن السابقين، فتغيب ملكة الابتكار وتنشط الذاكرة.

٢- التلقين:

لا يُنتج أسلوب التلقين شباباً مبدعين أو مفكرين، بل ينتج الخاملين المنطوين أو النكوصيين؛ لأن التلقين والحفظ يشلان ملكة الاستدلال، ولا يستنهضان في الإنسان

طاقاته الإبداعية، فيعتمد الذاكرة بديلا عن الاستدلال، يحفظ الكتب والتعليقات والهوامش، فيتحدث بها متقمصا شخصية صاحب النص (أو المعلم)، وحركاته وإيماءاته. وهكذا تستلب، بمرور الزمن، شخصيته وإرادته وفكره، فيتحول إلى أداة بيد المربي، فيسهل على هذا الأخير توجيهه بالطريقة التي يريدها، وفي الاتجاه الذي يهوى إليه، وهذا الأمر، الخطير جداً، نراه لدى الشباب المراهق الذين يُدفعون إلى الانتحار، بطريقة تظهره مساويا للآلة (العجلة أو غيرها) التي يستخدمها في قتل نفسه وإبادة المجتمع.

٣- التحيُّز في العملية التعليمية والتربوية:

هذه المسألة اخطر مما سلف، وهي تعني عدم التزام الحياد العلمي والموضوعية، من لدن المدرسين والمربّين، في طرح المادة العلمية للطلبة، لاسيما في مجال الآراء الدينية والكلامية والسياسية، الأمر الذي يؤدي إلى تعزيز روح الانجذاب الموجَّه نحو بعض الأفكار والآراء، وتثبيت روح العداء والحقد تجاه الأفكار، والآراء، أو العقائد الأخرى. ويحدث هذا الوضع في مجال النظريات الدينية والمذاهب الكلامية والسياسية، فلا يسمح للطالب، في هذه المجالات، بحرية التفكير وإبداء الرأي، وإنما تُفرَض عليه الآراء والمذاهب فرضاً في ضوء قيود مفروضة من قبل الأستاذ، أو البيئة، والتاريخ، والمجتمع!! النتيجة: إنَّ مثل هذا التعليم يخرج عن إطار الموضوعية والحياد العلمي.

القراءة الفلسفية للتطرف وسبل علاجه:

قلنا سابقا إن أهم أسباب التطرف هو طبيعة الثقافة السائدة، والأسلوب التعليمي القائم على التقليد. ولذلك ينشأ الشباب في أجواء يغيب عنها الحوار العلمي الجاد، وتتمركز بدلا عن ذلك دوغمائية الارتباط بالسلف، وتشمل هذه الدوغمائية المواقف والتفسيرات الدينية، والمذهبية، والعادات الاجتماعية، وسلطة القبيلة

والتاريخ. ويصاحب تمركز الدوغمائية غياب الوعي العالِم، وتخيّم بدلاً عن ذلك سحب التخلُّف والتطرف في الاعتقاد والأفكار والتفسيرات التي تقع خارج إطار التاريخ؛ فتنشأ عن ذلك جبرية دينية، واجتماعية، وتاريخية، وهي جبريات تقع خارج أطار الوعي العلمي، بل هي المقابل الضدّي لكل من الوعي بالدين، والوعي بالمجتمع، والوعي بالتاريخ. والوعي العلمي بهذه الأطراف الثلاثة يؤدي إلى استيعابها وتنمية القدرة على تجاوزها إلى ما هو أرقى.

لكن ما هذا الوعي الذي نقصده؟ فكل شخص يدَّعي بأنه على وعي تام بما يؤمن ويفكر ويفعل. وربما كان هذا قصوراً آخر يقع ضمن دائرة الجهل المركب[٤]، وهو الموقف الذي يفكر فيه المرء ويعمل بشكل خاطئ مع سيطرة الاعتقاد بأنه على علم تام بذلك، ومن هنا فهو يجهل واقع جهله، وهذا يتطابق مع موقف المتطرف الذي يتحجَّر عند مواقف وتفسيرات محدودة لا يبرحها اعتقادا منه بصواب رأيه وعلمه، في حين أن تلك التفسيرات والمواقف لا تتطابق مع الواقع.

يُذكر إن هناك حديثا حول تقسيم العلم إلى ثلاث مراحل، ومضمون هذا الحديث، إن العلم ثلاثة أشبار: حين يصل الإنسان إلى الشبر الأول من العلم، يصيبه الغرور والتكبّر، وحين يصل إلى الشبر الثاني يصبح متواضعاً، حيث يرى بأن معلوماته ضئيلة جداً تجاه المجهولات، وحين يصل إلى الشبر الثالث، يعلم بأنه لا يعلم أي شيء، ويقول: قد اتضح لي، بأنني لا اعلم شيئاً.

وعلى العكس مما يقرره بعض الباحثين، فإننا نرفض المرحلة الأولى لأنها تعبر عن الجهل، كما نرفض المرحلة الثالثة لأنها تعبر عن اللاأدرية وهي جهل من نمط آخر، والحقيقة لا توجد مرحلة ثالثة للعلم، وإنما تقرِّر المرحلة الثانية الواقعية التي يدرك فيها الإنسان المجهولات فيسعى إلى الكشف عنها ومعرفتها، وهذه هي حركة الروح العلمية.

إن الصنف الأول في الحديث السابق هم أصحاب الجهل المركب الذين لا ينتمون إلى مجال الثقافة العالِمة، وهم في هذا أما إفراز لوضع اجتماعي وتاريخي

معين، وأما سقوطهم التدريجي في شراك المرض النفسي الذي جلبه عليهم وضع سياسي أو اجتماعي أيضا، فتمكّن منهم الغرور والشعور بالعظمة، فمنعهم عن رؤية الواقع، فتخيّلوا أنفسَهم علماء وعظماء، وأما أنصاف متعلّمين يظنّون أنّهم بلغوا مرتبة الكمال العلمي والأخلاقي؛ بسبب معرفتهم البسيطة بالدين، فينصّبون من أنفسِهم مفتين وقضاة من دون أن ينصّبهم احد، فينحرفون بالدين إلى أهداف وغايات ومصالح شخصية أو فئوية. وهؤلاء جميعا هم في الحقيقة خارج مجال الوعي العلمي، وهم مجرد جهلة متطرفين.

إذن نحن لا نعني بالوعي الإدراك الساذج، إنّما نعني به الوعي العلمي، الذي يشترط في إثبات كل قضية سلسلة من الشروط، ولا يقبل أو يرفض إلا في ضوء سلسلة من الاحتمالات التي تترك فسحة موضوعية للرأي الآخر، فسحة للتصحيح واكتشاف الأخطاء. وهكذا يتم تقييم المواقف على ضوء الوعي العلمي، فيُقَيَّم الموقف وفقاً لجوانب متعددة، وبما أن الجوانب والسياقات قلّما يتم حصرها في إطار محدد، لذلك فالتقييم بحكم طبيعته الترجيحية سيترك فسحة لإعادة النظر.

العقلية المتطرفة وفلسفة الترجيح والاحتمال:

لا تعمل العقلية المتطرفة وفقا لفلسفة الترجيح والاحتمال، وإنما تعمل وفق ثنائية اليقين والخطأ، والحق والباطل، أو الإيمان والكفر، في مواقف مختلفة وسياقات متنوعة. فالمتطرف يستخدم ثنائية الحق والباطل أو الإيمان والكفر في سياقات خارجية، ويمتد بها إلى قضايا مخالفة للقضايا التي من حقها البت فيها. على سبيل المثال، ينقل ثنائية الحق والباطل أو الإيمان والكفر إلى القضايا الجدلية والقضايا الاحتمالية التي لا يمكن حصر شروط صدقها والعوامل المتحكّمة فيها، ويُغيّب السياقات المختلفة التي يمكن أن تحتلها. إن أغلب الإسلاميين يعملون وفقا لتلك الثنائيات لاغين من أذهانهم فلسفة الاحتمال والترجيح؛ وسبب ذلك أنهم لازالوا يعالجون الموضوعات المعقّدة، الدينية والاجتماعية، بالمنهجية ذاتها التي يعالجون

بها الأشياء المرئية في الحياة اليومية، أعني منهجية الحس العام common sense. والحقيقة أن معظم قضايا الواقع اليومي هي قضايا احتمالية ترجيحية، والقليل منها يقينية، وغالبا ما يكون الترجيح والاحتمال، من المنظور العلمي، الطريق الضروري نحو اليقين، مثلما يكون الشك طريقاً إلى اليقين أيضا.

إن الحل المقترح ليس حلاً نظرياً فحسب، وإنما يمكن أن يُترجم إلى نشاط عملي. ويرتبط هذا النشاط العملي ارتباطا شرطيا، بصفته تطبيقا للحل النظري، بتوفير الاستعداد النفسي لتلقي الحل والوعي بالإشكالية. إنّ العقبة أمام علاج المتطرف يكمن في كونه يفتقر إلى هذا الاستعداد النفسي؛ بسبب الخلل التربوي الذي ورثه عبر أجيال متعاقبة، فأصابه بالانغلاق الإيديولوجي الذي جعله يؤمن بمعصومية رأيه واعتقاده وبطلان الاعتقادات والقناعات الأخرى جميعا. فإذا كان الاستعداد النفسي هو السبيل الواقعي إلى الانجاز العملي للمشروع النظري (أو الحل)، الذي يستوعب احتمالات الواقع وإمكاناته، فإن عملية الوعي بذلك الخلل التربوي وإصلاحه هو المقدمة الضرورية للبناء عليها. فالحل المستند إلى التفكير العلمي يجب أن يستند إلى وعي بالإشكالية التربوية واستحداث المنهج النقدي العملي الذي يعيّن مواطن الخلل وإصلاحها. فضلا عن أن هذا الحل النظري قادر، إلى حد ما، على تجهيز الذهن بآليات بعث الاستعداد النفسي من أجل الانجاز العملي. ومن هنا يمكن أن يلتقي الاستعداد النفسي مع الحل النظري؛ لأن الفكر هو الذي يتحكَّم بالواقع، وأن أي مشروع نظري يستهدف إصلاح الخلل الفكري سينعكس على المستوى النفسي. فإذا اقتنعت الأمة بضرورة التغيير واقتنعت بأن هذا التغيير مرتبط بمنهج نقدي يصلح الخلل التربوي، وتم التزام هذا المنهج النقدي، فسيكون لذلك انعكاسات إيجابية مباشرة على المستوى العملي. وهذا هو المأمول من كل مشروع إصلاحي يستهدف بث روح الوعي العلمي في المجتمع، للخروج به من مأزق التقليد، والتعصب، إلى رحاب واقع نفسي صحي.

في حال تحقق هذا المشروع الصحي ينبثق فضاء ثقافي حر ومزدهر. وتأخذ

حركة الثقافة طريقها الطبيعي إلى الإبداع والابتكار، وستطرح، في ضوئها، حلول جديدة للمشكلات العصرية، بصورة تنسجم مع طبيعة الحياة وتطورها. حينئذ، وفقط حينئذ، تضيء الثقافة طريق الحل التنموي الشامل الذي ينقل الأمة إلى المستوى الثاني، مستوى المدنية والتطور الاجتماعي بكل ما يحمله من مفاهيم عملية مثل الحرية، والمساواة، والعدل الاجتماعي، وحكم القانون.

الثقافة السالبة والثقافة العالِمة:

وتقتضي المناسبة هنا التمييز بين الثقافة السلبية والثقافة العالِمة لكي لا يُساء موقف الإنسان المتدين الإيجابي. الثقافة السلبية هي ثقافة تفتقر إلى الوعي بالذات، ولذلك فهي غالبا ما تكون ثقافة تعليمية وليست استنتاجية، أعني تم تلقينها من قبل الغير (البيئة أو التاريخ أو المعلم) أو المؤسسات المروّجة لذلك، بأسلوب تربوي وتعليمي لا يتضمن الكشف عن الآليات العقلية لها، بل حرصت تلك المؤسسات على تغييب الجانب العقلاني لكي تتستر على عجزها عن تقديم البراهين المنطقية التي تكشف عن وعي واقعي بالموضوع، أو هو نفسه لا يمتلك الأساس المنطقي والواقعي لذلك، وبالتالي فهو أسلوب تبريري. ولذلك فإن التعليمات الملقَّنة بهذا الأسلوب لا يمكن أن تعبّر عن الثقافة بمعناها الدقيق، وقد تطلق عليها ((ثقافة)) تجوزاً، واحرص على إضافة صفة السلبية إليها، علماً إنّ المعنى اللغوي والاصطلاحي للثقافة لا ينطبق على هذا اللون من التعليمات أو التعليم، والأكثر دقة هو تضاربها مع المعنى الدقيق للثقافة. لكننا مع ذلك، وفي هذا البحث بالذات، نكتفي بإطلاق تسمية الثقافة السلبية عليها. وللثقافة السلبية ((التطرف الديني تحديداً)) صفات ومعالم، منها إنهاليست حوارية وإنما هي انفعالية وغالبا ما يبدي الأشخاص المتورطون بها أعراضا انفعالية وعدوانية، وقناعات هلوسية ووهمية لا واقع لها، وقد تمتد هذه الهلوسات والأوهام إلى إنكار البديهيات وتشويهها، والرفض المطلق لكل ما لا ينسجم مع التكوين النفسي لها، حتى وان استدعى ذلك تفسير الواقع، المعطى بالإدراك الحسي

الواضح واليقيني، بطريقة تشكّك فيه وتستنكر البديهي والواضح منه.

إن الإنسان المتطرّف لا يعي أسباب تطرفه؛ لأن تلك الأسباب لاشعورية، أي تراكمات مكبوتة كما ذكرنا سابقا، ولذلك يتعامل معها كتحصيل حاصل، أو بداهات. وغالبا ما تكون الآراء التي يتطرّف لصالحها هي أفكار ترتبط بمصالح معينة تخص فئة محددة في التاريخ، وقد نجحت تلك الفئة في عولمتها ومنحها طابعا شموليا وأصوليا بانتزاع مسوغات نصية لها، وحتى لو كانت تلك المصالح الشخصية أو الفئوية واضحة ومفضوحة في وقتها، فإن تاريخ المنتصر استطاع أن يلتمس لها أسبابا مقبولة من لدن المجتمع. وبشكل عام كلما تقدم التاريخ، كلما تم تناسي العوامل والدوافع الحقيقية وراء تلك الأفكار، فتصل إلى بسطاء الناس جاهزة فتجد لها حيزا مناسبا في عقولهم البسيطة. من هنا نعرف، على مستوى نفسي، لماذا يستقتل بعض الناس في الدفاع عن أفكار وآراء من دون أن يعلم بأسباب نشوئها وأصولها، ومن دون أن يكون بإمكانه تقديم أي دليل أو حجة تسندها؟ بل من هنا نعرف أيضا لماذا لا يتمكن مثل هؤلاء الأفراد حتى من الاستماع إلى الرأي الآخر؟ إن الأفكار الموروثة، لاسيما إذا تأطّرت بإطار ديني أو طائفي، تمارس سلطة قمعية على عقل الإنسان غير الواعي(البسيط)، فتفسد ملكات السمع والبصر والوعي لديه، وهذا هو المسلك الذي حذر القرآن منه بقوله: ((ولهم عيون لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها ...)). وأذكّر بالخلل التربوي الذي تحدثنا عنه سابقا، ذلك الخلل الذي نشأ من التاريخ السياسي للعالم الإسلامي الذي شطر المجتمع الإسلامي إلى فرق متصارعة، اتخذت بمرور الزمن طابعا أيديولوجيا مؤثراً على شرائح مختلفة من هذا المجتمع، فأنتج أفرادا مختلفين في اتجاهاتهم ونواياهم، حتى لم يعد الإسلام في نظرهم هو الهدف من سعيهم في الحياة بقدر ما أصبحت الدعوة موجهة لغرض نشر المذهب والدفاع عنه، حتى وإن كلّف الأمر ضرب وحدة الأمة وكسر شوكتها و إضعاف قدرتها على البناء الذاتي ودرء الخطر الخارجي المحدق بها، ولا يخفى على لبيب إن ما تعانيه الأمة العربية والإسلامية من ضياع هو نتيجة التمزق الداخلي

الذي نخر عظامها و فتّ في عضدها على مدى قرون متتالية.

المظهر الآخر للثقافة السلبية هو التخلف، ذلك لأن التطرف هو دعوة لاختصار الإسلام في دائرة ضيقة تعبر عن رؤية فئة أو طبقة، وهي رؤية ارتبطت بالجانب الانفعالي والعدواني الذي تحدثنا عن منشئه قبل قليل. وقد استغلت بعض تلك الاتجاهات المتطرفة عواطف البسطاء من المسلمين الذين لا يحملون ثقافة محصّنة من الاختراق. وساهم التاريخ الوهمي في تعزيز هذا الإغواء، والغريب أنه قد استخدمت الأموال في كسب ولاء البسطاء، فسقط العديد بتأثير تلك الوسائل التي وجهت من الخارج لضرب وحدة الأمة، وتكفير المسلمين بعضهم لبعض، وتكفير الشعب الواحد بعضه لبعض، وخلق صراع داخلي مميت.

إذن على الأمة الناهضة أن تنتشل نفسها من مرحلة عبودية التاريخ أو الموروث لتتحول مختارة إلى الوعي الذاتي، الوعي بالموروث، أو ما أسميه الدعوة إلى الثقافة العالِمة. فإذا تحقق الشرط وهو الثقافة العالِمة، تحقق المشروط، وهو الحركة الثقافية وقابليتها للتطور. وهذه الحركة كفيلة بالقضاء على الآراء الدينية المتحجرة والطائفية المتزمّتة، والمواقف العمياء، أي كفيلة بعلاج الشخصية السيكوباثية بالقضاء على عقدها اللاشعورية.

البعد الفلسفي للثقافة العالِمة

كان هذا التطرُّف ولا يزال يشكل وبالاً على المجتمع، وهو يرتبط، كما أشرنا، بالثقافة السالبة، التي تحجر الواقع وتكبح تحركه. وفي مقابل هذا التحجر يبلور أفق فكر التسامح المنبثق من فلسفة تؤمن بالاحتمال والترجيح، وتزحزح أطر اليقين المعرفي، نحو قبول المعرفة الأقل تيقنا، والأقل تحجرا. فلا يكفي أن يكون الإنسان واثقا من صحة ما يعتقده ويؤمن به لكي يهاجم الآخرين ويسفّه آراءهم ويشتمهم، فالاعتقاد بشيء لا يشكل دليلا على صدقه وواقعيته، فقد يعتقد الفصامي بأشياء هلوسية يراها ويتحدث عنها ويلمسها ويخبرنا بثقة عن أشكالها وألوانها، لكن هذه

الأشياء أو الكائنات الافتراضية في الحقيقة لا واقع لها إلا في ذهنه المضطرب والذي بلغ في اضطرابه العقلي درجة الانفصال عن الواقع. وفي هذا المقام أشدد على البعد الفلسفي للموضوع والذي يجب أن يتمتع به كل شاب مثقف أيا كان دينه ومذهبه واتجاهه السياسي. وهو إن شروط المعرفة العقلانية لا تتحقق لمجرد الاعتقاد والإيمان، فالإيمان خارج دائرة العقل العلمي والتفكير المنطقي البرهاني شيء يشبه الجنون إن لم يكن هو الجنون بعينه.

ومن الناحية الفلسفية نقول إنك لكي تكون لديك معرفة بشيء ما يجب أن تكون لديك قضية صادقة، وهذا هو الشرط الأول، وثانيا يجب أن يضاف إلى ذلك عنصر الاعتقاد وهو أن تعتقد بأن قضيتك صادقة، ولا يكفي هذا أيضا فالشرط الثالث للمعرفة العقلانية هو أن يكون لديك دليل على صدق اعتقادك هذا[٦]. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، فما هي طبيعة هذا الدليل؟ وهنا ندخل في المجال الفلسفي الذي يبحث بطبيعة الأدلة، أو الحجج المقدمة لإثبات صدق ادعاء ما. فالادعاء أو الاعتقاد بلا دليل قرين الجنون والفصام، والدليل من دون تمحيص يجانب روح التحقيق العلمي. ولا نريد أن نتوسع في إيراد فلسفة الدليل العلمي ومنطق الجدل والبرهان. ولكن نريد من ذلك أن نلفت الانتباه إلى إن العناية بفلسفة الدليل تفتح المجال واسعا لتقبل الرأي الآخر ودراسة حججه وأدلته بروح موضوعية مجردة عن الأهواء والميول الذاتية. وهنا نكون قد دخلنا باب الثقافة العالِمة التي لا تنفي أو تنكر دليلا أو حجة لصالح دليل أو حجة أخرى، بل ترجح وتحتمل صدق دليل على آخر لاعتبارات علمية وضمن معايير متفق عليها وفقا لإجماع تواصلي (هابرماس)، أو وفقا لبديهيات العقل أحياناً (أرسطو).

وقد رأينا إن الثقافة السلبية لا تستخدم فلسفة الاحتمال والترجيح المتعلق بالدليل والحجج، بل تستخدم أسلوب الإنكار والرفض القطعي والعدواني لكل أشكال الاعتقادات بشكلها الإجمالي من دون النظر بدليل أو حجة مقدمة، وهذا هو عين العماء الذهني والبلادة الفكرية.

التاريخ والثقافة العالِمة

أن يكون الإنسان نتاج التاريخ والمجتمع، ويكون التاريخ والمجتمع من صنع الإنسان نفسه، مسألة تثير الحيرة والتناقض في وقت واحد. فكيف يمكننا الخروج من هذا التناقض؟ أبقت الماركسية على هذا التناقض وبدلا من أن تسعى إلى حله، جعلته سنة جوهرية من سنن الكون، تكون وسائل الإنتاج سببا لتكوين المجتمع والإنسان ويكون الإنسان في الوقت ذاته سببا في تطور وسائل الإنتاج لتخرج حالة جديدة من التطور الاقتصادي والاجتماعي تحمل تناقضها الذاتي تمهيدا لمرحلة أرقى، وأطلقت على هذا المفهوم اسم السببية الدورية. والسؤال هو هل يمكن أن يكون الشيء علة ومعلولا في وقت واحد؟ وهل أن القول بأن التاريخ نتاج الإنسان والإنسان صانع التاريخ يحمل مسوّغا للتناقض؟

هل يمكن أن نذهب إلى أن التاريخ من صنع الإنسان، والإنسان من صنع التاريخ، من دون الوقوع في التناقض، ومن دون أن نجعل من هذا الرأي منطلقا لتسويغ التناقض في صميم الكون والحياة؟؟

عندما يكون الإنسان من صنع التاريخ هو غيره عندما يكون صانعا للتاريخ، وعندما يكون الإنسان نتاجا للمجتمع هو غيره عندما يسهم في بناء المجتمع. ومن الناحية المنطقية نقول هنا ينتفي شرط الجهة في التناقض، وإن تحقق شرطا الزمان والمكان، لكن هذين الشرطين لا يكفيان في تسويغ التناقض المنطقي.

فعندما يكون الإنسان من صنع التاريخ يضاف إليه غياب الوعي بالتاريخ، وعندما يكون الإنسان صانعا للتاريخ يضاف إليه الوعي بالتاريخ. وكذلك الحال في علاقة الإنسان بالمجتمع، فالإنسان نتاج مجتمعه وصورة عاكسة لمجتمعه عندما يكون وعيه سلبيا تعليميا، بمعنى آخر عندما يكون وعيا غير خلاّق، وغير عالم بعلل العلاقات الاجتماعية والتحولات الاجتماعية، والإنسان صانع للمجتمع ومصلح للخلل الاجتماعي والتربوي عندما يكون هذا الإنسان واعيا بذاته وبمجتمعه وبالعلاقات الاجتماعية والسنن الاجتماعية التي تشكل البنية الاجتماعية والنسيج الاجتماعي.

الفرق واضح بين الحالتين: في الحالة الأولى يكون الوعي سلبيا، وفي الحالة الثانية يكون الوعي حقيقيا إيجابيا خلاّقا. في الحالة الأولى لا يتميَّز الإنسان عن الكائنات الأخرى التي تتحكم بها ظروف المحيط وتقلبات التاريخ، فتخضع دوما لجبرية المحيط الطبيعي والتاريخي والاجتماعي. وفي الحالة الثانية يتجلى الجانب الإنساني في الإنسان، والخصوصية الفريدة التي منحته وسام القيادة الكونية، ورفعته إلى أسمى درجات الكمال والسمو المعنوي، وهي حالة الوعي الخلاّق، الوعي الفاعل القادر على تحريك الأشياء وإعادة ترتيبها، إعادة ترتيب الأحداث التاريخية، والعلاقات الاجتماعية، والعلاقات الطبيعية. وإلاّ كيف نستطيع أن نفسّر عمل الأنبياء والمصلحين والثوار على مر التاريخ. أليس هؤلاء بناة الحضارة والقيم الإنسانية، ألم يتحكموا بصورة العلاقات الاجتماعية والتاريخية، ألم يصنعوا التاريخ والأنظمة الفكرية، ويرسموا شكل العلاقات الاجتماعية والسنن الاجتماعية؟

وقد رفض القرآن الكريم منهج التقليد لأفكار ومعتقدات الآباء والأجداد، وذكر ذلك بصورة نقدية وتحذيرية معبرا عن خطاب الناس بعبارة ((إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون))، ومبينا خطأ هذا النهج الأعمى غير الواعي بحقيقة التاريخ والواقع، ذلك النهج الذي يفوت فرصة متابعة وإدراك الحقيقة، لأنه منهج يقوم على الثقة المطلقة بالغير من دون مسوغات معقولة، وهو في كثير من الأحيان لا يعبر عن الحقيقة، لاسيما إذا كان هؤلاء الآباء جهلة وغارقين في بحر الجهالة والتخلف الفكري عن عصرهم ومتطلباته حيث تساءل القرآن رافضا لهذا الأسلوب ((أولو كان آباءهم لا يفقهون شيئا...)). طبعا وهذا التحذير والرفض ليس خاصا بالمجتمع قبل الإسلام بل هو شامل لكل العصور والأزمان، وهو اليوم يتطابق مع الدعوات الحديثة للمناهج الموضوعية الرافضة للتقليد والوقوف عند الماضي بطريقة متحجرة.

وعندما نأتي إلى تطبيق تلك الرؤية، نسأل، ماذا تتطلب الثقافة العالِمة؟ ما هي المآلات التي يجد المثقف العالِم نفسه مندفعا إليها بصورة واعية واختيارية؟ واحدة

من أهم تلك المآلات والمتطلبات هي الخروج من أسر التقاليد المتخلّفة وتصحيح مسار الأفكار المتناقضة من منظوره الراهن، وعدم التقيُّد بأطروحات القدماء وتقديسها والوقوف عندها.

هل الإنسان العربي غير قادر بحكم نوعية ثقافته على تجاوز التاريخ، والمجتمع، والطبيعة وبالتالي هو متخلف بطبعه، كما أنه يمتلك استعدادا طبيعيا على الخضوع والخنوع؟ وإذا كان هذا احتمالا مطروحا، ألا يمكن أن يكون هناك احتمال آخر مطروح إلى جنبه، ينافيه؟ هذا الاحتمال الآخر هو إن الإنسان العربي لا زال منزويا في زاوية متروكة من التاريخ الإنساني، لأنه لم يجد البديل الذي يوفر له توازنا نفسيا وعقليا، ذلك البديل الذي يتجاوز الماضي ويستوعب الحاضر، لا سيما وأن الاطروحات العلمانية المستوردة من العالم الغربي فشلت فشلا ذريعا في كسب ثقته بعد المآسي التي مني بها على أيدي دعاة هذه الاطروحات. وبعد فشل الشيوعية وانهيار الاتحاد السوفيتي، ألا يحق لهذا الإنسان، بعد ذلك، أن يفكر بأن الإسلام هو الحل الأمثل، لا سيما وان الإسلام يحتل موضعا وجدانيا عظيما في كيانه؟؟. لكن هل يكفي أن يكون فشل الأطروحة العلمانية الرأسمالية والأطروحة الماركسية، دليلا على أن الأطروحة الإسلامية هي الحل؟. وهل إن الأطروحة الإسلامية تثبت بمجرد نفي الأطروحة المضادة؟، ألا يمكن التفكير ولو للحظة باحتمال فشل الاطروحات الثلاث؟. وهل يمكن أن نجعل العلاقة بين الأطروحة الإسلامية والأطروحة العلمانية علاقة تناقض صورية، بحيث نستنتج من نفي إحداهما إثبات الأخرى؟ بالتأكيد إن هذا مستحيل قطعا. فمجرد وجود الأطروحتين دليل على عدم تناقضهما؟ وعلاقة التضاد كما نعلم من قوانين المنطق لا تستلزم إثبات أحد الطرفين إثباتا ضروريا، بل تجعل من وجود طرف ثالث أمرا محتملا.

واضح جدا إذن إننا لا نستطيع من مجرد فشل الأطروحة المضادة العلمانية أو الشيوعية أن نثبت الأطروحة الإسلامية إثباتا واقعيا. ولذلك فإن الأصوات المتعالية التي تهتف للإسلام ونظامه الاجتماعي على أطلال الشيوعية السوفيتية، وتخاذل

العلمانية الرأسمالية، ليست أكثر من أصوات منفعلة بالحدث، وقد غاب عنها الكثير من الجهود والمشاريع العلمية والعملية الجدّية التي يستوجب بذلها لإعادة قراءة الإسلام بكل تفصيلاته وفحصه عن كثب لمعرفة درجات الانسجام والتباعد بينه وبين الواقع الراهن، ومن الطبيعي والمنطقي فإن هذه المعرفة أو الوعي سوف تفرض تعديلا وإعادة بناء للفكر الإسلامي ونظامه الاجتماعي، وسيتبدى للإنسان المثقف العالم بثقافته مدى الخلل الواضح الذي انتاب الفكر الإسلامي السياسي والاجتماعي والتربوي بسبب طبيعة الأنظمة السياسية والاجتماعية التي حكمت المجتمع الإسلامي على مدى قرون متتالية.

يخطئ خطأً فادحا من يظن إن كل التراث الإسلامي نتاج ضروري للقرآن الكريم أو للتشريع الإلهي، بل إن نسبة كبيرة من ذلك التراث هو نتيجة للممارسات الفردية والسلطات الوهمية، والأهواء والتعصبات المذهبية، ومصالح الفرد والجماعات المتصارعة على الساحة السياسية والاجتماعية، أوَ ليست النظريات السياسية تحكي لنا قصة ذلك الواقع المتناقض؟ أليست نظرية الحكم مجرد تبرير للواقع الكائن وقد خلت تماما من شروط ما يجب أن يكون؟ وفي هذا الإطار وحده يكفي أن نثبت عدم انبثاقها من القرآن أو من التشريع الإلهي، لأنها خلت من أي بعد عقائدي واستندت إلى عاملي القبيلة والغنيمة.

للأسف لا زال الفرد، ولا زالت الجماعة أيضا سجينة الماضي وأسيرة المجتمع، وهي تتحرك بطريقة صماء كما تتحرك الأحجار والأشجار، لم تستطع أن تتطلع إلى خارج دائرتها الخاصة، تدور بوعي مستلب غير قادرة على البصر بالعلاقة المتبادلة بين المجتمع والتاريخ، وانما تنتظر دوما ردود فعل العادات الاجتماعية وتتشكل وفقا لما هو مستقر من علاقات اجتماعية ونسيج اجتماعي، إنها دوما نتيجة وغير قادرة على أن تكون سببا فاعلا، ووعيا خلاّقا، إنها ترضى أن تكون دوما مخلوقة وهي قرين مرحلة الحياة الدنيا النباتية والبهيمية وهذه هي صورة العامة من الناس. متى إذن يمكن للإنسان أن يؤثر في مسير الأحداث ويخرج من سجن المجتمع والتقاليد

والأسلوب التعليمي الفض، ليؤثر في المجتمع فيبني المجتمع بدلا من أن يبنيه، يصنع التاريخ بدلا من أن يصنعه التاريخ؟ أقول لا يمكن أن يتحقق ذلك إلا حينما يكف الإنسان عن أن يكون مخلوقا ويتحول إلى خالق، ويكف عن أن يكون مجبورا ليكون حرا، وهذا الكف والتحول لا يحدث قبل مرحلة الوعي العلمي بذاته وبالتاريخ والمجتمع، بعد أن يحول ثقافة التعليم إلى ثقافة عالِمة، الثقافة القادرة على بسط هيمنته على التاريخ والمجتمع والطبيعة، والقادرة على مراقبة المجتمع والتاريخ في ضوء الواقع الراهن ومتطلباته، والقادرة على تصحيح ثقافة المجتمع والتاريخ في ضوء الواقع، والتخلي عن أسلوب لي عنق الواقع لينسجم مع نماذج مغلقة سيئة الصيت لا تمتلك مبررا راهنا ولا مساحة إجرائية في ميدان الفكر والعمل المعاصرين. لكن هذه المهمة تقع على عاتق الخاصة من الذين يؤثّرون تأثيرا مباشرا في العامة. إن استحداث قراءة جديدة تراعي مصالح الأمة يجب أن تبدأ من هذا العصب الرئيس المؤثر في الهيكل الاجتماعي، وأعني بذلك أن يجدد علماء الدين رؤاهم وأن يطّلعوا على الواقع المعاصر بكل تفصيلاته ويستبصرون جيدا بحاجات الأمة الواقعية. أما إذا انزوى هؤلاء في ركن منعزل من التاريخ لا يأبهون بالواقع المتغير وبالحاجات الملحة للأمة وفي مقدمتها النهوض الثقافي، وبقوا يرددون مقولات القدماء ويحرمون الخروج عليها، فينقلونها من مستوى الفرضية الزمنية إلى مستوى الحقائق المطلقة والمقدسة، يكون هؤلاء سببا مباشرا في تخلف الأمة وانهيار طاقاتها وتحجرها أمام المد الحضاري للغرب.

أعود إلى مفهوم الثقافة العالِمة، لأزيدها وضوحا. الثقافة العالِمة تخلق روح التمرُّد لدى الإنسان، التمرُّد على سجن التاريخ والمجتمع، وسجن الذات أيضا. حالة الوعي هي الخاصية التي منحت الإنسان تفوقا على سائر المخلوقات الطبيعية، كل المخلوقات عمياء تقودها قوانين الطبيعة وظروف الحياة بصورة جبرية من دون إرادة ولا اختيار لها فيما تصيره وتتحول إليه. إلا الإنسان فهو المخلوق الوحيد الذي استطاع كسر جبرية الطبيعة وعكس شكل العلاقة بين القوانين الطبيعية والكائنات

الأخرى عندما تعلق الأمر بذاته؛ ذلك إنه قد أخضع الطبيعة إلى جبريته وإرادته، إلى وعيه فشكّلها بالصورة التي يريد ويرغب. وبهذا الأسلوب حرّر نفسه من جبرية الطبيعة، ومن جهة أخرى فإن الوعي بحركة التاريخ ومراحل سيره الجبرية يخلق حالة التجاوز والتقدم إلى الأمام. وفي حالة غياب هذا الوعي ينكفئ الإنسان منعزلا عن مسرح الحياة المتحركة، في زاوية جبرية من زوايا التاريخ، وهذا هو قرين العدم. من المستحيل الاستفادة من مرحلة تاريخية أو تفعيل فكرة تاريخية من دون أن يصحب ذلك، وفي الوقت نفسه، تجاوزها. ففي هذا التجاوز فقط نكون قد فعّلنا هذه الفكرة في مسرح الحياة النابضة، وذلك لا يتحقق إن لم يسبقه وعي موضوعي بمراحل التاريخ وأفكاره، وبمنهجية تسمح للمسار المنطقي للأفكار ان ينتهي إلى نتائجه الضرورية من دون تحايل وخداع. فحركة البحث العلمي ليس كسباق ((الماراثون)) يتحرك فيه اللاعبون نحو هدف مخطط له سلفا، والبطل هو من يصل قبل غيره، كلا إن النتائج في البحث العلمي، لا ترسم سلفا، ثم يتحرك الباحث حركة خادعة نحو النتيجة، فمثل هذا المنهج عقيم وهو ليس إلا خدعة، للذات وللآخرين. وإنما هي تجرد من الموروث وحياد تام تجاه الحقيقة، لتحقيق وعي موضوعي بها وبالواقع الراهن للإنسان العالِم ليخرج من سجنه الاجتماعي والتاريخي، ومن عبوديته التاريخية، عبودية الشخصيات التي ثبتها في ذهنه الصراع التاريخي الدموي الذي مرت به الأمة ولا تستطيع إلى الآن أن تنتشل نفسها منه، لأن هناك من يعمل على بقاء وديمومة حالة الغفلة هذه، والإصرار على تبرير كل وقائع الماضي من دون تمييز. بذلك الوعي العلمي يتم الخروج من جبرية المجتمع وقوالبه الفكرية. إن الإنسان الواعي بذاته وبمجتمعه يستطيع ان يتخلص من حالته الصمّاء التي نشأ عليها في المجتمع، بماذا يتخلص؟ بالوعي بمجتمعه، بإدراكه للعلاقات الاجتماعية والمراحل الجبرية للمجتمع عندئذ فقط يتحرر من سلطة المجتمع السلبية، فلا يؤثر المجتمع في بنائه، بل هو الذي سيوجه المجتمع ويبنيه بالطريقة التي يريد، والتي يرى أنها اكثر صحة، وقوة في هذه المرحلة التاريخية.

بهذه التجاوزات المتقدمة تكمن قيمة الإنسان. لم تكن تلك التجاوزات نتيجة ضرورية للفلسفات الغربية وعلم أوربا. كلا أبدا، إنها نتيجة حتمية للوعي الإسلامي الصحيح. والحقيقة إن ما تؤدي إليه الفلسفات الغربية بطريقة منطقية تنسجم مع مقدماتها، هو الجبرية الطبيعية، أو الجبرية الاجتماعية، أو الجبرية التاريخية، أو الجبرية الاقتصادية أو الجغرافية أو الجنسية. هذه هي مذاهب الفكر الغربي. وكلها لا تقدم آلية لانتشال الإنسان من وضعه المحزن، وحتى مسؤوليته الوجودية هي مسؤولية معلقة في الهواء لم ترتكز على قاعدة متينة. كل تلك الفلسفات انتزعت من الإنسان بعده الإلهي وساوته بالكتل المادية المحكومة إما بقوانين الطبيعة، أو بقوانين المجتمع أو بالغرائز، أو بوسائل الإنتاج ..الخ. وكل تلك النظريات لا تمتلك مسوّغا لجعل الإنسان يتجاوز جبرية الطبيعة أو التاريخ أو المجتمع انه دوما نتاج لها وألعوبة بأيديها. ووفقا لهذا الأسلوب سوف يكون التاريخ مجرد تكرار، الحاضر تكرار للماضي، والمستقبل تكرار للحاضر، ولما كان الحاضر هو تكرار لنفس الماضي، فالحقيقة هي أنه لا يوجد مستقبل لأنه لا يوجد تطلع نحو المستقبل.

ولكي لا يقال لنا إننا نتطلع إلى نموذج غربي أو مادي، تعالوا نتأمل القرآن، الذي عيّن مرحلتين في خلق الإنسان، المرحلة الطينية، ثم مرحلة النفخ وما بعدها وهي الخلق الآخر ((ثم أنشأناه خلقا آخر)). بهذه الخلق الآخر ((النشأة الإلهية)) تميز الإنسان عن سائر المخلوقات، وبه أيضا يتجاوز جبرية الطبيعة، وجبرية التاريخ وجبرية المجتمع، ويرسم له علاقة خاصة بتلك المراحل والعوامل تجعل تلك العوامل الطبيعية والتاريخية والاجتماعية خاضعة لوعي الإنسان وإرادته واختياره وهذا هو المنشأ الفلسفي الدقيق للمسؤولية، فأين هذا من أطروحات التطرف المعاصر، وعبادة الشخصيات التاريخية.

ولذلك فإن المدارس الأوربية سواء منها التي رهنت الإنسان بقوانين الطبيعة (المدرسة الطبيعية)، أو التي رهنته بقوانين التاريخ الجبرية (المدرسة التاريخية)، أو التي رهنت مصيره بالاقتصاد ووسائل الإنتاج (المدرسة الماركسية)، أو التي رهنت

مصيره بالغريزة (المدرسة السيكولوجية) أو بجبرية المجتمع (المدرسة الاجتماعية). أقول كل تلك المدارس نظرت إلى الإنسان بوصفه مساويا لمرحلته الطينية، أي الإنسان المادي فحسب. ملغية النظر إلى بعده الأصيل الذي لم يخرج من رحم الطبيعة كما خرج جسمه، وإنما خرج من النفخة الإلهية، كما يؤكد النص القرآني. وقد رأينا إن القرآن في الوقت الذي لم يغفل الجانب الطبيعي للإنسان ذلك الذي خرج من رحم الطبيعة من طينها الباطن، شدّد على أن البعد الأصيل الذي يمنح الإنسان كرامة عليا ووجودا متعاليا يخرجه من عبودية الطبيعة والتاريخ والمجتمع، ويدفع به في سلم التكامل التاريخي هو ذلك الخلق الآخر ((فأنشأناه خلقا آخر)).

البعد النفسي للتطرف والعنف

التطرف والعدوان:

يشكل المكبوت النفسي للفرد سبباً مُرَسّباً، كما يطلق عليه علماء الصحة النفسية، للتطرف والسلوك العدواني. وهذا السبب المرسّب تخلقه البيئة غير المواتية التي يعيش في كنفها الفرد، تلك البيئة الاجتماعية التي يسيطر عليها التقليد، والتخلّف، والبدائية، والخرافة، والاستبداد. وسأركز هنا على الاستبداد بصفته العامل الجوهري للتأزم النفسي للفرد. إذْ يتناسب الضغط النفسي (التوتر) طردياً مع شدَّة كبت الحريات المستمر، ومنع فرص الممارسة الحياتية المتنوعة التي تحقق الذات بشكل كامل. ومن منطلق تحليلي نفسي سوف تنفجر نفسية الفرد عندما تواجه سبباً محرضاً، مثل الصدمة الصحية (المرض)، أو الصدمة النفسية (فقدان عزيز)، أو الصدمة الاقتصادية (خسارة تجارية) الخ... فالمسؤولية هنا لا تقع على عاتق الفرد أو المجتمع فحسب، وإنما تقع على عاتق الدولة أيضا، وعلى مؤسساتها الاجتماعية بوجه خاص. فالفرد هو خريج مدرسة الدولة ومؤسساتها، سواء أهملته وقمعت حريته واضطهدته، أو اعتنت به وبحاجاته، فهي المسؤول،إما عن تخريج أفراد أصحاء وأسوياء نفسياً، أو تخريج أفراد متأزّمين، وهذا يفسر لنا قسوة الأفراد الذين يجدون فرصة لتفريغ

مكبوتاتهم بعد طول ضغط وكبت قاسيين في حياتهم.

إن المدرسة والمجتمع، والأسرة، مؤسسات تربوية تحمل حسن نِيَّة في التوجيه، لكن يجب أن نعلم إن الأخطاء كثيراً ما يتم تعليمها بحسن نِيَّة أيضا. يضاف إلى ذلك إن تلك البيئة التربوية قد تكون بيئة غير واعية، ولا اعني بذلك إنّها لا تحمل ثقافة معينة، إنما اعني إنّها غير واعية بثقافتها ذاتها.

وأعني بكون التكوين النفسي السلبي سبباً مرسِّباً إنه نتيجة لمكبوتات متراكمة من الخبرة السيئة التي تلقاها الفرد من الواقع الجبري للحياة الاجتماعية بشتّى أنواعها، الدينية، والتاريخية، والاقتصادية، والسياسية، فتشكلت شخصيته من تراكم العقد الاجتماعية والدينية التي تصيب العقل والجهاز النفسي بشلل مؤقت أو دائم. وكلما، بَعُدت جذور ذلك التعليم في التاريخ ازدادت صعوبة الوعي بالأسباب والعوامل الموضوعية لنشوئه وتشكُّله، وعومل كنصوص مقدسة، وتعاليم يُحَرَّم الخروج عليها. هكذا ينشأ الفرد والوعي الجماعي مقتنعاً باللامعقول، ولم يجد في ذاته الاستعداد النفسي للنقد والوعي وإعادة البناء. وربما ارتبط الوضع القائم، مهما بلغت درجة فساده، بمصالح شخصية، أو فئوية ليس بالإمكان الاستغناء عنها، وقد تتحول إلى مبادئ مقدَّسة.

إذن تساهم عوامل مختلفة في بلورة نفسية الفرد في اتجاه تعصّبي محدَّد، وفي توجيه جهازه النفسي للانسجام مع قوالب ثقافية مختلطة، عقيدية، وأسطورية، وخرافية، والأخطر من ذلك استمرارها في تشكيل طريقة وعيه بالواقع، فتصطبغ رؤيته بلون خاص تمنعه من رؤية الأبعاد الأخرى للواقع، شعور منه بالقلق من تصادم تلك الأبعاد مع طريقته المعتمدة في التفكير والاقتناع، ولذلك تراه يرفض بحزم وعدوانية من دون وعي، ومن دون دليل أو تسويغ.

يُصَنَّف الإنسان المتطرِّف، والمتحجِّر دينياً، في نظر علماء الصحة النفسية، ضمن الشخصيات السيكوباثية، وهي شخصيّات عنادية تمتلك وعياً جافاً، وتزمّتاً في الرأي. وغير قادرة على وعي حقيقة مواقفها بالضبط. فالشخصية العصابية لا تميّز في حالة

الهلوسة، بين الواقع الموضوعي وحقيقة الهلوسات التي تعاني منها. وكذلك في حالة الخداع النفسي الذي يدرك الواقعة على غير صورتها الحقيقية، فالشخصية العصابية غير قادرة أيضا على إدراك الفارق بين الصورة الحقيقية للواقع والصورة الخادعة المنقولة عنه. فكما هو حال الشخص العصابي لا يستطيع المتطرّف أن يضع أدنى احتمال للرأي الآخر، لا لأنه يدرك حقيقته ويرفضها علمياً، وإنما لأنه قد لا يراه أساساً، بل ليس لديه الاستعداد النفسي لرؤيته أو تفحّصه، وإذا ما رآه، فلا يصف حقيقته، بل يفسّره طبقاً لميوله النفسية؛ فالواقع هنا مُلغى، والبديل عنه هو الميول النفسية التي يراها العصابي فوق الشبهات، وغير قابلة للنقد والرد.

ويتحرك الصّراع النفسي الذي يحمله المتطرّف، بحكم القوانين النفسية، نحو التفريغ، فإذا لم يحدث صد اجتماعي ورادع أخلاقي لذلك، يتحول التفريغ إلى مذابح مفزعة ومحطّمة للنسيج الاجتماعي. وهذا هو ناقوس الخطر الذي تحمله تلك الشخصيات، وهو النزعة العدوانية المدمّرة اجتماعياً، فالتطرُّف شكلٌ من أشكالِ العصابِ العدواني المدمّر.

والحقيقة أنّ المجتمعَ يساهمُ، كما قلنا تكراراً، في خلق تلك الشخصيّات المتطرّفة (السيكوباثية)، وهو مسؤولٌ، بمؤسساته التربوية والتثقيفية، عن ذلك الخلل النفسي والثقافي والاجتماعي. والخلاصة من ذلك هي إنّ الشخصيات المتطرّفة شخصيات مضلّلة تاريخياً وثقافياً، و ضحايا لتخلُّفِ الواقع وغياب الوعي النقدي بالثقافة الموروثة.

إنّ السمة البارزة للشخص المتطرّف هي العدوانية والعنف. ومن اجل فهم دقيق لنفسية المتطرف يجب إلقاء الضوء على السمة العدوانية، ومحاولة الكشف عن أسبابها أو آليات عملها ونتائجها. والحقيقة ليس هناك نظرية واحدة لتفسير العدوانية في علم النفسي الحديث، بل هناك اتجاهات و مدارس متعددة لكل منها تفسيرها الخاص للعدوانية وطرق معالجتها.

بعض المدارس تثير التشاؤم في تناولها للعدوانية، خاصة تلك التي تحيلها إلى

غريزة بيولوجية طبيعية، ومصدر هذا التشاؤم هو الشعور بصعوبة إيجاد علاج معقول لها، وفي مقدمة تلك المدارس التحليل النفسي. في حين نجد مدارس أخرى تفتح بارقة أمل في علاج العدوانية والعنف والتخلص منهما، في مقدمتها المدرسة السلوكية، واتجاه علم النفس الإنساني. وسأتناول تفسير تلك المدارس المختلفة للعدوانية تباعاً:

١- التحليل النفسي:

توحي وجهة نظر التحليل النفسي حول طبيعة الإنسان بأن هناك غريزة للعدوان منذ الولادة، إذْ قدَّم فرويد صيغة لما أسماه بغريزة الموت (thanatos)، التي تنطلق منها الحوافز العدوانية، وقد أعطى لهذه الغريزة دورا أساسيا كمصدر للطاقة، هذا بالإضافة إلى غريزة الحياة (Eros). وعموماً فإن هناك إدانة للحوافز العدوانية، وقمعاً للتعبير عنها منذ فترة مبكرة في حياة الطفل. ويكون هذا مبدئياً بإرساء دعائم الروابط العائلية العاطفية، وعن طريق تقوية وظائف الأنا الأعلى في الضبط. وإذا ما فككت هذه الروابط، فإن ما ينتج عن ذلك هو التشويش والتصدُّع[٧].

يتخذ العدوان في بعض الأحيان أشكالاً باطنة أو مُخفاة، مثل ((نسيان)) موعد مقابلة هامة مع صديق، أو ((الانتقاد البنّاء)) لأحد الزملاء من الطلبة. وقد يرمز أي من هذين التصرفين إلى مشاعر عدوانية غير معترف بها، تبعث عليها الغيرة أو الحسد. وكثيراً ما ينكر الأفراد وجود دوافع العدوان لديهم، وذلك من خلال مطالبتهم، مثلا، بسيادة القانون والنظام في مجتمعهم. وما يسألون عنه، ظاهرياً، هو الحماية للآخرين، وليس الحماية من الآخرين، رغم أنهم لا يدركون هذا. وما يبدو لنا واضحاً من وجهة نظر علماء التحليل النفسي هو إن حقيقة الكائنات البشرية تخالف ما تبدو عليه هذه الكائنات. والواقع إن كواهل البشر تنوء بحمل ثقيل من التدمير، والخصومات، والعنف، والعدوان، التي تتخذ أشكالاً متعددة من التعمية والتضليل... وهي - كلها - موجودة دائماً. ومن النادر أن نلقى اعترافاً بهذه الخاصية الأساسية للسلوك الإنساني،

في شكلها الوحشي - وكغيرها من خواص كثيرة، فإنها تجد إنكاراً بهمَّة لا تلين[٨].

٢- المدرسة السلوكية:

يخالف السلوكيون علماء التحليل النفسي في تفسير العدوان البشري، فهؤلاء يرون بأن كل سلوك متعلَّم، بما في ذلك أشكال السلوك العدواني، فضلا عن قيام الإنسان بالضرب إذا ما اعتُدي عليه، فينشأ لديه السلوك العدواني، ويزداد شدّة كلما كوفئ، ويصبح جزءا من المخزون السلوكي. أما إذا لم يكافأ السلوك العدواني فانه لا ينمو، أو يُمحى إذا كان قد تم اكتسابه، بمرور الوقت. ولا يرى السلوكي ضرورة للاعتقاد بوجود قوى داخلية تعزّز السلوك العدواني. يشير هذا الرأي إلى إن الضبط الفعال للسلوك العدواني وحجب المكافآت التي تكفل استمراره ليس سوى جزء من الإجابة. وقد يشير السلوك العدواني لشخص ما (كالضرب، والتهكم اللفظي، والاستفزاز) إلى فقدان المهارات الضرورية واللازمة للحصول على الاهتمام بواسطة سلوك بديل. وعندما تكتسب المهارات التي كانت مفقودة فإنه يمكن الوصول إلى الاهتمام الذي يسعى إليه الشخص بواسطة وسائل غير عدوانية، ويفقد العدوان قيمته الوظيفية[٩].

وهنا يكون دور التلفزة وأشكال الخيال الأخرى مخالفا لدورها لدى ممثلي التحليل النفسي. فمشاهدة أفلام العنف، وأشرطة الدعارة تشكل وسائل تعزيز للسلوك العدواني وليس وسائل تنفيسية كما هي لدى مدرسة التحليل النفسي.

٣- الاتجاه المعرفي:

مَثَّل المنظّرون المعرفيّون، حديثاً، تحولاً ظاهراً بتأكيدهم على دور المعرفة في السلوك. وفيما يتصل بالسلوك العدواني المدمّر فإن تفسير الفرد لأحداث الحياة يعد هاماً لتحديد ما إذا كان السلوك العدواني قد وقع أم لا. ويكون السلوك العدواني أكثر احتمالاً للوقوع إذا ما فُسّرت تصرّفات شخص آخر كمحاولة مقصودة لإيقاع

الأذى، جسمياً كان أم لفظياً. ويرتبط التحكم في حدوث السلوك العدواني بالكيفية التي يفسّر بها كل شخص الملابسات والظروف. فقد يدرك شخص ما خبرة بذاتها على أنها مهدّدة، وبإمكانها أن تلحق أذى أو ضرراً نفسياً بالذات، ولكن شخصاً آخر قد يحسّ بخبرة العداوة، ويرغب في أن يسلك مسلكاً انتقامياً، وأن يمارس الإيذاء، وقد يشعر شخص ثالث بالقلق لأنه يفكر بأن قدرته على الاستجابة لهذا التصرف السيئ - كمدرَك - هي قدرة محدودة. وهكذا فإن الأشخاص المختلفين قد يخبرون أحداثاً مؤذية بكيفيات مختلفة، في أوقات مختلفة.

إذن فموقف الاتجاه المعرفي هو إن الاستجابة العدوانية تنشأ من الخبرات الاجتماعية المتعلَّمة التي تحدد الأبعاد، والمحدّدات الموقفية للتعبير العدواني. والأفراد الذين جعلتهم خبرات حياتهم حسّاسين معرفياً للعدوان يفسرون أحداث الحياة على أنها تعجُّ باحتمالات الإيذاء، وذلك بشكل أكثر تكراراً ممَّن هم ليسوا على شاكلتهم. وإذا ما كان تعرُّض الناس لأحداث العنف نادراً، فإنهم أقل احتمالاً لتفسير المواقف على أنّها تسبّب العدوان.

يتمسك المعرفي بأننا نعرف العالم من خلال بنياننا أو تكويننا المعرفي. ونحن نفهم ونجرب إلى المدى الذي نعيد فيه خلق منظورنا الخاص، وتصرفنا المعرفي، من جديد. فالمعرفة بالنسبة لعلماء النفس المعرفيين، ليست نسخة من العالم الواقعي[١٠].

٤- الاتجاه الإنساني:

الإنسانيون أكثر دقة من علماء النفس المعرفيين من حيث موقفهم من العدوان الاجتماعي، المدمر، ويتبلور موقفهم في كون العدوان أكثر حدوثا من طرف أولئك الأشخاص الذين لا يؤدون أدوارهم بشكل كامل، أي الذين لا يحققون ذواتهم. ومن ضمن هذه الفئة أولئك الذين لم يحظوا بالتقدير الايجابي غير المشروط، أو الذين كانوا ضحايا للتمييز العنصري، أو الفقر، أو الحرب. وحيث إن كل الكائنات البشرية تسعى لتحقيق العلاقات المتناغمة والودية فيما بينها، فإن العدوان المدمّر لا

يقع إلا إذا كان هناك تهديد أو إعاقة للميل إلى تحقيق الذات. بعبارة أخرى، إن الأفراد الذين لا يتقدمون عبر سلم الحاجات الهرمي هم على الأرجح اقرب لارتكاب أعمال عدوانية . وينبغي أن تعتبر هذه الأفعال، في بعض المواقف، ملائمة ولها ما يبررها.

تصنف الرسائل (التكتيكات) الثورية لدى الاتجاهات السيكولوجية السابقة، على إنها مدمرة اجتماعيا، ذلك لان نسيج النظام الاجتماعي يمزق إربا. ولكن إذا ما اعتبرانا هذه التصرفات، والأفعال، من وجهة نظر الفقير، والمضطهد، والمظلوم فإنه يمكن اعتبارها أفعالا لتحقيق الذات والتحرير، ولأجل عالم أفضل. وهنا يبدو الاتجاه الإنساني وكأنه يقدم تبريرا سياسيا واجتماعيا للعدوان.

إن الأشخاص الذين يتمتعون بالتكامل النفسي أو الكمال قادرون، من الناحية النظرية، على معرفة مشاعر الغضب والعداوة. ولأنهم ليسوا بحاجة إلى نكران هذه المشاعر، فإنهم في موقف القادر على التصرف تجاه هذه المشاعر بطريقة بناءة وناضجة. والأشخاص الذين لا يحققون ذواتهم تحقيقا كاملا يتخذون مواقف دفاعية من مشاعرهم المتعلقة بالغضب والعدوان، وكثيرا ما ينفسون عن هذه المشاعر بطريقة هدامة، والسبيل إلى عالم إنساني خال من الكراهية والتعصب، والدمار يأتي بتمكين كل الناس من تحقيق ذواتهم تحقيقا كاملا، وذلك عن طريق توفير الشروط القبلية الأساسية لعملية التحقيق الكامل: الطعام، والمأوى، والحب، والحرية، والعدل[١١].

٥- الاتجاه الحيوي:

يرى هذا الاتجاه إن أسباب العدوان البشري تنحدر إلى أسلافنا في العصور الغابرة، لان أنماط السلوك الانفعالي الكامنة وراء العدوان قد نشأت وتطورت منذ آلاف السنين. كان البشر في فترة ما قبل التاريخ يحترفون الصيد. واعتمد استمرار بقائهم على تطوير سلوك يعاضد هذه الوظيفة. وقد كان للسيطرة العدوانية قيمة بقاء

للنوع الإنساني فيما مضى. ولكن نفس هذه الخاصية تشكل اليوم اكبر مشاكلنا السلوكية. والسؤال الذي يهتم به أصحاب هذا الاتجاه هو ليس ما إذا كنا عدوانيين، ولكن لِمَ نحن كذلك؟

وينقسم أصحاب الاتجاه الحيوي إلى قسمين في الإجابة على هذا السؤال. القسم الأول: يذهب إلى انه لا يوجد دليل على كون العدوان قوة غريزية، ذات طاقة داخلية، وتستلزم تنفيسا دوريا، مثلما يريد لنا المحلّلون النفسيون أن نعتمد. وتفسيرهم للعدوانية هو إنّ هناك آليات داخلية تقود إلى السلوك العدواني إذا ما استثيرت، ولكن مصدر استثارة هذه الآليات بيئي، ولذا فهو يقع تحت سيطرة الضبط الاجتماعي.

والقسم الأخر: لا يتفقون مع الرأي السابق، وهم أقرب إلى التسليم بتفسير للعدوان يرتبط بتفسير أصحاب اتجاه التحليل النفسي[١٢].

نتائج وحلول:

يتمخض عن موقف التحليل النفسي إن توظيف الطاقة الغريزية أساسي لتقدم الحضارة الإنسانية. ويتمثل دور المجتمع الرئيسي في تعليمنا كيفية تصريف الطاقة الغريزية (الهو) بشكل بنّاء عن طريق توظيف الإعلاء (التسامي)، ومنع الطاقة التي لا يمكن إعلاؤها.

ولا غرابة في تشديد فرويد بقوة على أساليب تنشئة الطفل خلال السنوات الخمس الأولى من الحياة. ولا غرابة في كون الأطفال يميلون إلى إلقاء اللوم على أبائهم عندما يرتكبون خطأ ما. ولو كان الآباء يؤدون مهامهم بطريقة صائبة لكانت فرص ارتكاب أولادهم للأخطاء قليلة. وعندما نرتكب بعض الأخطاء (كالاهتياج، وحدة المزاج، والعراك، والاستغلال أو العدوان الجنسي) فان سبب ذلك هو إن ((الدروس)) التي لقنت لنا لم تكن صالحة ولا صحيحة. ومن المعروف انه في قمة مجد فرويد وهيمنة تأثيره فان آلاف الآباء والأمهات حُمّلوا أعباء الشعور بالذنب

والخطيئة لأجل فشل أطفالهم. وقد كان الفطام المبكر، والتدريب على قضاء الحاجة المشوب بالعقاب، والتعليم الجنسي المغلوط من القضايا التي أشير إليها بالتخصيص كأسباب. إن طبيعة الإنسان هي حصيلة القوى العضوية الداخلية، ولكن وظيفة المجتمع هي ضبط هذه القوى والتحكم بها. وهذا ما يمكن انجازه، جزئيا، بواسطة توفير خبرات التنفيس، التي تسمح لنا بتصريف الشحنات المكبوتة. ولذا فإن دعاة هذا الاتجاه يقترحون بأن العالم سيكون مكاناً أقل عنفا لو تركنا العنان لأنفسنا في البكاء، والاهتياج، والمشاركة في العدوان البديل بمشاهدة أشرطة العنف، والأحداث الرياضية. والوقت الذي ينقضي في التنفيس عن العداوة العميقة وتصريفها يمنع العدوان بأشكاله الكثيرة والسائدة في عالم اليوم. ويرى الفرويديون إن مجتمعنا القمعي لا يرحب بمثل هذا الأسلوب للتنفيس الانفعالي[١٣].

يؤيد السلوكيون الضبط الاجتماعي المتسق، والقائم على التخطيط السليم، وإنْ كانت الأسباب التي دعتهم إلى هذا مختلفة جدا عما عرفناه سابقا. ولو نظرنا إلى أنفسنا كصناديق فارغة عند الولادة فإن ما يوضع في هذه الصناديق يكون وفق قرارات المجتمع (الآباء مبدئيا، ثم المعلمون، ثم مجموعة من المؤسسات الاجتماعية في البيئة الأكبر). وانطلاقا من هذه التقنية السلوكية المرتكزة على مبادئ الاتجاه السلوكي العلمي، فإنه لا حدود للأهداف. وحيث إن العدوان الاجتماعي المدمِّر لا يخدم هدفاً في مجتمع سكِنَر الديمقراطي فإنه لا يلقى أي تعزيز. وكما عرفنا سابقا فإن السلوك الذي لا يجد أي تعزيز يتوقف عن الظهور. ولو كنا نعيش في حضارة صُمِّمت بطريقة سليمة فإننا نتغيَّر حتماً كلما كانت حياتنا معزَّزة ومدعَّمة بشكل مستمر. وفي النهاية فإنَّ السعادة، كما يقول سكِنَر، تكمن في التعزيز الإيجابي[١٤].

يؤكد الاتجاه المعرفي على أنَّ الأطفال يقلّدون الكبار كنماذج، والفارق الرئيسي بين النموذج المعرفي والنموذج السلوكي يكمن في تأكيد أصحاب الاتجاه المعرفي على كون دوافع الطفل لتقليد الكبار نابعة من داخله، في حين يرى السلوكيون إنها نابعة من الخارج، فحاجة الطفل لاستحسان والديه ناتجة عن التقليد،

وليس سبباً للتقليد. توفّر المكافأة والعقاب إشارات تلميحية تمكّن الطفل من التقويم المعرفي لكفاءة وصلاحية استجاباته، كما إنها تساعد على نمو حسّهِ الأخلاقي. ويعتمد النمو الخلقي على النماذج الخلقية. وإذا ما تمَّ تطبيق هذا على تعلُّم العدوان الاجتماعي المدمّر فإنه يمثل نموذج التجريم (الاتهام بالجريمة) من بين النماذج الموجودة في مجتمعنا المعاصر[١٥].

وكما هو الحال بالنسبة لا تجاهي التحليل النفسي والسلوكي، فان العبء، يقع على الجهات المعنية بالتنشئة الاجتماعية بمجتمعاتنا لتقديم أمثلة متحدية يمكن تقليدها.

واستناداً إلى الاتجاه الإنساني، فإنه إذا ما قام الأشخاص الهامّون في حياة الطفل بتقديم التقدير الإيجابي غير المشروط له، فإن مفهوم الذات الذي ينشأ لديه سيكون حصيلة للتطور الفردي الخاص بالطفل. وكشخص راشد فإنه سيندمج فقط في أنواع السلوك التي تكون لها نتائج إيجابية بالنسبة للآخرين. ومن جهة أخرى فإذا كان نمو الذات لا يلقى تشجيعاً من قبل الآخرين، أو ما إذا كانت معايير بنية الذات مفروضة من قبل شخص آخر، فإن النتائج كارثة لا تُحْمَد عقباها. يؤدي التطور المحدود والجامد للذات إلى التفاهة وضيق الأفق وضحالة التفكير، وإلى وجود أفراد سطحيين، قساة ومتعجرفين - ويمثل هذا تشويهاً للإمكانيات الفطرية. ومن هذا التحليل فإن الكائنات البشرية التي تدخل في العدوان المدمّر هي ضحايا عملية لا تكاد تجد لها سيطرة عليها إلا في أضيق الحدود. ولكن لا يوجد حكم بالإخفاق على هذه الضحايا للأبد، من جراء خبرات طفولتها، مادامت الإمكانيات متاحة لتجاوز الشخص لأوجه قصوره.

من النتائج الخطيرة لهذا الاتجاه إنّ الذات التي تنمو هي بالتحديد تلك التي يريدها الآخرون، أو إنها صورة ساخرة (كاريكاتور) لما كان ينبغي أنْ يكون. وإذا كان هؤلاء الناس المحاكون هم الذين يأتون من الأفعال ما هو مذموم اجتماعياً، فإنّه لكي يقل العدوان الاجتماعي المدمّر فإنّ الأمر يستدعي تغيير المجتمع تغييراً جذرياً.

فالوضع الراهن ينبغي أن يتلاشى[١٦].

وبعكس الإنسانيين الذين يَعدّون الإنسان خيّراً بطبعه (بالوراثة)، وإنْ كان قابلاً لأنْ يصبح سيئاً فيما بعد، فإنّ علماء النفس الذين يقولون بوجود ميلٍ حيوي للعدوان لم يجدوا، نسبياً، أيَّ صعوبة تُذكَر في تفسير العدوان الاجتماعي المدمّر: فقد تَمَّ سحب الزناد لإطلاق الميل العدواني. ولسوء الحظ، إنَّ علماء علم النفس الحيوي لا يقدّمون أيَّة وصفة لعالمنا الذي يضجُّ بالمتاعب المرضيَّة كالعدوان. وهم يعوّلون، ببساطة، على نتائج البحوث اعتماداً على قناعتهم بمبدأ الحياد الأخلاقي[١٧].

الأسس الفيزيولوجية للعدوانية:

تندرج العدوانية على الصعيد الفيزيولوجي ضمن مفهومين مختلفين:

١- العدوانية - الغيظ، الغضب، أي السلوك العدواني في فترة الانفجار.

٢- العدوانية - الحقد، أي التوتّر العدواني الدائم الكامن والمستمر.

يرتبط كل مظهر من مظهريْ العدوانية هذين أحدهما بالآخر. فالتوتّر الدائم، أي الحقد، ينتج عن مجموعة من التوتّرات العدائية الحادة، التي تتراكم بشكل لا يمكن معه التخفيف من حدّتها، وإذا خَفَّت فإنّما يتم ذلك في داخل المتعَضّي.

إنَّ الحافز على الغضب، المصحوب بخوف شديد، يؤدي إلى تفريغ شحنات الغضب داخلياً ضد المتعضّي الفرد بالذات، ونتيجة لذلك تظهر عوارض من الشحنات، وضيق وظيفي أو عضوي قد تُحدِث الوفاة أحياناً. إضافة إلى ذلك إنّ الحقد قد يُعِدُّ المتعضّي للغضب، ويجعله حساساً، تجاه المثيرات المعادية ويضعه في ظرفٍ قادرٍ فيه على أنْ يطفر كالّلولَب إذا ما ضغطناه بقوة[١٨].

إنَّ دراسة الأسس الفيزيولوجية للعدوانية مهمة للكشف عن العلاقة بين المتعضّي والمحيط. كما تقدّم لنا بعض المعارف عن الميول الأساسية للمتعضّي البيولوجي. وتفيدنا خاصة، وعن طريق النفي، في تبيان عدم كفاية كل معيار بيولوجي محض، وفي تعيين مشكلات السلوك تعييناً سليماً.

إنَّ أولى النظريات الفيزيولوجية التي صيغت حول الانفعالات هي النظرية التي أتى بها وليم جيمس وكارل لانج Carl Lange. يرى هذان الباحثان إنَّ بعض المثيرات ينتج عنها ردود فعل فيزيولوجية . ويعود ذلك، على ما يبدو، إلى التداعيات المسجَّلة في الموروث عن النسل. لهذا، فإنّ العمل العدواني ينجم عنه تغيُّرات في دقات القلب، وتَبدُّل في التنفس، والدورة الدموية، وإفرازات الغدد. وعندما يُدرِك وعيُنا ردَّ الفعل هذا، بعد أنْ يكون انتقل إلى الدماغ عن طريق الدفع العصبي، يُحْدِثُ ردُّ الفعل هذا الحالة النفسية التي نطلق عليها التسمية المحددة: خوف، غضب، إثارة...[١٩]

وقد أكّدت هذه النظرية التجارب التي قام بها كانون cannon وماسيرمان masserman كما أيدتها تجارب أخرى بعدهما. في المراحل الأولى للتجارب كان كانون يبتر الألياف العصبية التي تنقل إلى الدماغ تبليغات مختلف الأعضاء. ولقد لاحظ إن ظواهر السلوك الانفعالية ظلت تبين. وهذا ما دلّ على إن كل انفعال لا ينجم عن حالة الأعضاء الباطنية. في فترة لاحقة، بتر كانون أيضا الألياف العصبية التي تحث تبدلات في الأعضاء الباطنية، عندئذ رأى أن السلوك الانفعالي المحدد استمر في الظهور في هذه الحالة أيضا. وهذا ما اثبت نهائيا إن الانفعال لا يتحدد - في جوهره الأساسي - بالإدراك الذهني للتغيرات الحشوية الداخلية فقط[٢٠].

بعد هذا انتزع كانون بعض الأجزاء من الدماغ، وبالتعاون مع بارد bard، لاحظ كانون إن الانفعالات تتوقف، عندما ينتزع من الدماغ المنطقة المسماة تحت المهاد (الهايبوثلامس)hypothalamus (وهذه التجارب تستند إلى البني الدماغية للحيوانات اللبونة العليا).

ولقد توصل ماسيرمان بإثارته منطقة تحت المهاد، بواسطة الكترودات، إلى إحداث ردود فعل عادية للغضب عند القط: نفش الحيوان وبره وقوس ظهره، واخذ يرتعد، لاهثا، لكنه... استمر يأكل بهدوء.

إن نظرية جيمس ولانج تحتفظ هنا بقسط من الصحة، فإذا كان صحيحا إن تحت المهاد (الهايبوثلامس) يثير المتعضيات، وهذه المنطقة تعمل بدورها، تحت تأثير المناطق الدماغية العليا، فسوف يزيد إدراك التغيرات الحشوية الداخلية من حالة استنفار تحت المهاد، وتزداد به حالة إثارة الأعضاء الباطنية ضمن عملية تصعيد مستمرة. وهذا يفسر لنا بلوغ بعض الحالات الانفعالية ذروتها بسرعة، مخلّفة ردود فعل مزعجة من الضيق النفسي الحاد[٢١].

اشرف عالم النفس الأمريكي أ. ف. أكس A. F. Ax على أبحاث تهدف إلى تحديد مظهرين فيزيولوجيين لنوعين من الانفعالات الرئيسية: الغضب والخوف، فحدد سبعة مؤثرات على استجابات متشابهة بالنسبة للخوف والغضب، وسبعة أخرى لاستجابات متناقضة تشكل فروقاً نوعية بين الخوف والغضب.

بالنسبة للخوف تحددت الفروقات أساساً بعمل هرمون الغدة الكظرية المسمى الأدرينالين adrenaline (ازدياد انقباض القلب وتسارع دقاته، وسرعة في التنفس). أما بالنسبة للغضب فالمسؤول عن الفروقات هو هرمون آخر يسمى نورأدرينالين noradrenalin وهو هرمون شبيه بالهرمون السابق لكنه يختلف عنه. ولقد تأكدت هذه النتائج فيما بعد بالدراسات التي قامت حول الغدد الجنسية عند الحيوانات البرية المتوحشة.

فقد لاحظ البيولوجي الأمريكي د.ج فانكشتاين D. H .funkenstin إن الأرانب التي ترتبط قدرتها على العيش بإمكانيتها على الهرب، كما في حالة الخوف، يسجَّل عندها ارتفاع بكمية الأدرينالين. أما الأسود وباقي الحيوانات المفترسة، التي تذكّر استجابتها بالسلوك الناجم عن الغضب، فإنها تسجل نسبة مرتفعة من النور أدرينالين.

يميز ولهلم رايخ Wilhelm Reich بين العدوانية الطبيعية التي تخدم الحياة، والضرورية للحفاظ على الفرد وعلى النوع، وللدفاع عن المجموعة، والضرورية أيضا للحصول على القوت وللتزاوج - والعدوانية الناتجة عن الصد، واستند رايخ في ذلك إلى ردود فعل المتعضّي التي يعتبرها بافلوف بمثابة انعكاس الحرية، فالحيوان

المكبل، والمقيد في التعبير عن حركته الطبيعة، ينمّي، بشكل سريع، ردّة فعلٍ غضبية، وإذا منعناه من ردّة الفعل هذه - بمعاقبته - فعاجلاً ما تظهر عنده علامات الكساح والتفكك النفسي[٢٢].

إنَّ الصد الذي يخضع له الطفل باستمرار منذ سني حياته الأولى هو الصد الجنسي. ويمنع القصاص والتهديدات الصادمة التعبير عن النزوات الجنسية وعن الغضب الناتج عن كبحها. وكما يقول رايخ، فإن ذلك ينتج عنه تكون تكتّلٍ عضلي، أي تصلّب عضلات الجذع الأساسية تصلباً مزمناً، وهذا التصلب إذا ما وصل إلى حدوده النهائية، يعبَّر عنه بصورة ((الرجل الذي ابتلع عصاه)). وتمدّدت عضلات الوجه وتصبح صلبة: الشفاه مشدودة، والحواجب مقطّبة، والعيون ثابتة، والجبهة متجعّدة قليلاً ودوماً، وعضلات الفكين بارزة. وهذا التعضُّل يمنع الطاقة العضوية الخاصة، التي يفترضها رايخ، من النبض والزخم[٢٣].

إن إحدى ابرز النتائج المزمنة للعدوانية المكبوحة والموجَّهة إلى الداخل تتمثل في فرط التوتّر. فالإصابة بقرحة المعدة والإثني عشري لها إذن علاقة بحالة امتصاص العدوانية.

التطرف بين المحيط والوراثة

في إطار فهم السلوك العدواني لا يمكن أن نغفل المعيوش الفردي والسياق المجتمعي - الثقافي اللذين ساهما في صقل ((الذات المجتمعية الفاعلة))، على الرغم من أن بعض العلماء يرى بأن السلوك العدواني يعود إلى تاريخنا الوراثي الذي يحكم علينا أن نمارس العدوانية تجاه أنفسنا ونعتمد العنف في تصرفاتنا. وفي هذا السياق الطبيعي لتفسير العنف والعدوانية يحدثنا كونراد لورنس Konrad Lorenz عن ((هذا الكم القميء من العدوانية الذي لا يزال متغلغلا، بحكم بعض المعطيات الوراثية العليلة، في أعماق الإنسان المعاصر)) أو عن ((الغريزة العدوانية الموروثة عن أجدادنا أشباه البشر (الإنثروبويد) والتي لا قِبَلَ لعقلنا بالتحكم بها)).

ومنذ عام ١٩٥٦، وخلال عقد من السنين، افترض بعض العلماء إن الصبغي المزدوج y[٢٤] هو ((صبغي الجريمة)) أو صبغي ((الذكور الاستثنائيين المبرمجين جينيا على العنف)).

وفي عام ١٩٨٤ طرح أحد أساتذة جامعة اكسفورد (جون غلوفر John Glover) سؤالا صريحا جدا حول ما إذا كان من واجبنا أن نعمل على تعديل ((الطبيعة البشرية))، بناء على معطيات الهندسة الوراثية، بغية تخليصها من ((أسوء وأخطر ما فيها)). هكذا فإن أسطورة وجود ((الوحش في الإنسان)) بصيغتها الحديثة، تشدد على أن إرثنا الجيني لا يزال يحتوي على مورثات معينة هي المسؤولة عما في صلب دماغنا من حيّز مولّد للعدوانية تنشأ عنه مختلف أنواع العنف[٢٥].

في الحقيقة قد يتحول السلوك المكتسب إلى سلوك موروث بمرور الزمن بسبب التفاعل المستمر بين المحيط وآليات الدماغ التي ترتبط بدورها بالغدد الهرمونية المسؤولة عن زيادة ونقص الهرمونات الستيروئيدية. فالجواب السلوكي على مؤثر خارجي يعمل على تحرير الهرمونات المذكورة وعلى عملها. وتعتمد طبيعة التأثير على نوع المثيرات. فالإحساس الفردي الذي ينفر من التهديد أو من الإحباط (والذي قد تكون استجابته من طبيعة عدائية) يتفاقم ويزداد حدة كلما كان معدل التستوستيرون البلازمي (الهرمون الجنسي لدى الذكور) أشد ارتفاعا. وبالمقابل فإن الوضع المأزوم وانتهاء تأزمه يؤثر على هذا المعدل البلازمي في المنشطات الذكورية، بحيث ينخفض المعدل عند المنهزم بينما يظل على حاله عند المنتصر. أما الهرمونات الستيروئيدية التي تحررها قشرة الكظر فتفعل فعلها التكييفي في الإدراك السياقي العام لوضع من الأوضاع وفي اعتماد الاستجابة السلوكية المتلائمة معه في آن واحد. هذا التفاعل المتبادل وغيره مما سوف نذكره يعدل من الآليات الدماغية والهرمونية لتفعل فعلها في التركيب البيولوجي الجزيئي للإنسان فيعدل أو يغير تدريجيا في تركيبه الجيني في خلاياه الجسدية. وهذا ما يدفعنا إلى القول بوجود تزاوج بين التاريخ الثقافي والتركيب الطبيعي للإنسان في إنتاج

شخصيته، فالتاريخ والمحيط والوراثة تمثل تركيبه معقدة يمكن أن تنتج إنسانا سويا أو منحرفا.

يجب أن نميز في السلوك العدواني بين الوسيلة والغاية. فما أن تستخدم وسيلة لفعل حتى يجوز لنا القول إن غاية الفعل، أي السبب الأولي للفعل العدواني، يكمن في نتائجه التي ينتظرها الذهن بعد التنفيذ. واستنادا إلى ذلك فإننا لا نفسر شيئا إذا عزونا كل ضروب العدوان وكل أنواع العنف إلى ((عدوانية)) داخلية كامنة فينا، باعتبارها كيانا طبيعيا وواقعا سببيا. ولم تستطع الفيزيولوجيا العصبية حتى الآن أن تعين أي مركز أو نظام من العصبيات من شأنه أن يعتبر بمثابة ((المولّد)) لمثل هذه العدوانية المذكورة التي يفترض بها أن تكون ضربا من الطاقة المخصوصة، أو من القوة الحركية الداخلية الكامنة في أصل كل أعمالنا العدوانية.

والواقع إن اللجوء إلى الفعل العدواني عند الإنسان ينجم عن مواجهة شخصية معينة (كانت قد نمت وتطورت في ثنايا سياق عائلي أو مجتمعي - ثقافي معين) لوضع معين (يستمد كل دلالته ومعناه من مرجعية القيم والتطلعات والنماذج والأساطير المرعية في ذلك السياق المجتمعي - الثقافي بالذات). ثم إن ما يستحق التحليل في مثل هذه المواجهة هو العوامل - المتعددة والمتنوعة - التي تساهم في تحديد[٢٦]:

١- الطريقة التي يتم بموجبها إدراك الوضع وتأويله وعيشه.

٢- نوعية وشدة الانفعال الذي أثاره هذا الوضع.

٣- بلورة توقع ما أو هدف ما.

٤- اختيار الاستراتيجية السلوكية التي تبدو متلائمة معه.

ويتضح من ذلك إن الفيزيولوجيا العصبية لا يمكن أن تسهم في هذه الدراسة إلا إذا كانت هناك عوامل مشتركة بين الحيوان والإنسان. ويعتقد بيير كارلي إن هناك مثل هذه العوامل المشتركة. فهو يرى إن ((سمات الشخصية)) التالية عند الحيوان - كما عند الإنسان - تسهّل أو لا تسهل عملية اللجوء إلى استراتيجية عدوانية، مثل

هذه السمات هي: مستوى رد الفعل الانفعالي، وحساسية المزاج من حيث نفوره من التهديد والتحدي والإحباط، ودرجة النزق والرعونة، ووجود الروابط بين الأفراد ونوعيتها، ووقع الاختبارات المبكرة ووطأتها.

أظهرت الأبحاث التي جرت في مجال الفيزيولوجيا العصبية نوعين من الأمور: الأول مجموعة من الصلات القائمة بين المجريات السلوكية التي تساهم في تكوين سلوك عدواني معين، وبعض الآليات الدماغية المحددة على نحو دقيق. وبالتالي يعتقد كارلي بأننا إذا عالجنا اختباريا هذه أو تلك من آليات الدماغ، فإننا نستطيع - بصورة قابلة للرصد وقابلة للإعادة - تعديل احتمال وضع السلوك المعني موضع التنفيذ. وبالتالي لم يعد هناك شك في أن المنوعات الفردية من الوظائف الدماغية تتحكم، إلى حد معين - باستخدام الفرد - أو عدم استخدامه - لاستراتيجية عدوانية عندما يجد نفسه في مواجهة وضع معين. ويرى كارلي بأننا إذا أعدنا وضع الصلات التي تبينت لنا ضمن الإطار الطبيعي الذي هو إطارها، أي إطار التاريخ المشترك بين الدماغ والسلوك، فإن الأبحاث تبين لنا، من جهة أخرى أن المحددات السلوكية لا تجري أبدا باتجاه واحد.

يساهم المحيط في خلق حالة الاكتئاب والعدوانية في الإنسان، كما يساهم في خلق حالة التطرف التي قد تنتهي إلى هذه السلوكات العدوانية. فقد أثبتت الفيزيولوجيا العصبية إنه إذا منعنا الحيوان من القيام بأفعال تمكنه من مزاولة رقابة فعالة على علاقاته بمحيطه، فلابد أن تنمو لديه ((حالة اكتئاب)) فعلية مصحوبة بتغيرات ذات طبيعة عصبية - كيميائية داخل الدماغ. وهذا ما يثبت لنا مدى الأثر الذي يولده ضغط المحيط الثقافي والسياسي على السلوك الفردي، ومدى إسهام الاستبداد وكبت الحريات في خلق الشخصية العصابية المتطرفة في آرائها ومواقفها السلبية، هكذا يساهم التاريخ والمجتمع في إنتاج التطرف والنزعة العدوانية تجاه الذات والآخر.

تقوم الأنظمة التي تحرر ((المورفينات الداخلية المنشأ)) في الدماغ، بدور هام

في تنمية التفاعلات المجتمعية. فهذه الأنظمة تتدخل في بلورة الروابط المجتمعية والحالة العاطفية التي تنجم عن الارتياح المجتمعي، وبالمقابل فإن التفاعلات المجتمعية تترك أثرها على نضج الأنظمة الدماغية ووظائفها[٢٧].

إن الحوار بين المرء ومجتمعه هو الذي يكيف نضج الدماغ، ومن ثم، نضج الطريقة التي يعتمدها المرء لإدراك وتأويل وعيش الأوضاع العينية التي تطرأ عليه. فمن المسلم به لدى علماء النفس بأن المحيط الأبوي يساهم منذ فترة مبكرة في تطوير الولد الصغير السن حيال العالم والآخرين وفي دفع نموه باتجاه وضع منفتح وحميم وواثق، أو وضعه - بالعكس - باتجاه وضع حذر وعدائي. ثم إن السياق المجتمعي - الثقافي هو الذي يتكفل بعد ذلك بتوفير المعايير والأطر المرجعية التي تستبطن تدريجيا لتتحكم، حيال وضع جديد من الأوضاع، سواء بتكوين نوع من التوقع أو باختيار الاستراتيجية السلوكية الآيلة إلى تحصيل النتائج التي تستجيب للوضع المذكور. وهكذا نشدد مرة أخرى ومن منطلق نفسي إننا بحاجة إلى إعادة نظر ليس في مناهجنا التربوية، بل وفي تاريخنا الثقافي، لرصد، ومن منطلق سيكولوجي، العوامل السلبية التي يمكن أن تفعل فعلها في تكييف بيئة نفسية غير صالحة للمرء، بيئة ثقافية سالبة تدمر الشخصية وتخلق منها وعاء جامعا لكل سلبيات التاريخ الإيديولوجي التي من المحتمل بدرجة كبيرة أن تفتت البنية المتماسكة للثقافة الإسلامية الحقيقية المنسجمة مع حركية الواقع وتطوره.

وسائل تخفيض العدوان والعنف

١- استخدام وسائل الاعلام الجماهيري لتعليم اللاعنف:

كما لاحظنا سابقا، إن التعرض لنماذج من العنف، سواء بشكل مباشر، أو من خلال وسائل الاعلام الجماهيري، يزيد من إمكانية سلوك المراقبين بطريقة عدوانية[٢٨]. ولحسن الحظ، فإن العكس صحيح أيضا، فالتعرض لنماذج تعرض طرقا لا عنفية للاستجابة للاستفزازات يقلل من السلوك العدواني في المشاهدين. وبناء

على هذا المبدأ، بدأت الرابطة النفسية الأمريكية مشروعا مشتركا مع التلفزيون الموسيقي (ATV) لخفض العنف فيما بين المشاهدين الشباب. وكجزء من سلسلة الحياة الحقة للتلفزيون الموسيقي، ابدع علماء نفس بارزون يدرسون العنف موادا إعلامية تعلم المراهقين كيف يتعاملون مع حالات تقود إلى العنف. دليل الإشارات التحذيرية المطوَّر من قبل الرابطة النفسية الأمريكية متوفر مجانا من خلال رقم مجاني معروض أثناء إعلانات التلفزيون الموسيقي. وقد تطوع علماء نفس من أماكن مختلفة من البلاد للحضور في المدارس عندما يشاهد الشباب برامج التلفزيون الموسيقي ومن ثم يقودوا نقاشات حول كيفية التعامل مع الغضب والاحباط. إن هذه الشراكة بين أوسع منظمة نفسية في العالم وقناة سلكية تجذب العديد من المشاهدين الشباب تعد بتقديم معلومات مهمة حول منع العنف لملايين متعددة من الشباب، وبتقديم نماذج مناظرة ذات مستويات عالية من الحلول اللاعنفية للمشاكل. برنامج البحث التقييمي يستطيع بعد ذلك أن يقيم وقع هذا التدخل[٢٩].

٢- الطرق البيولوجية لتخفيض العنف:

مثل كل صور السلوك الأخرى، ينتج العنف عن عمليات تحصل في داخل الدماغ. ومثلما أن تلك العمليات الكيميائية العصبية مفهومة من خلال بحوث أساسية، فقد يكون من الممكن الدخول إلى المستوى البيولوجي لتخفيض العدوان في أفراد منحدرين في العنف. على سبيل المثال أوضحت بحوث أساسية بأن في كل من الحيوانات والبشر ارتبط السلوك العدواني بمستويات منخفضة من السيراتونين[٣٠]. يبدو أن السيروتونين Serotonin يعمل كأوالية كابحة لأفعال العدوان الاندفاعي impulsive aggression. على سبيل المثال أشارت دراسات أجريت على الحيوانات وتقارير سريرية إلى حصول تناقص في السلوك العدواني عندما تزايد نشاط السيراتونين في الدماغ عن طريق عقاقير مضادة للإكتئاب. ويمكن أن تحصل نتائج مماثلة عن طريق عقاقير تحاكي تأثيرات السيراتونين[٣١]. يمكن أن تبشر تلك

الاكتشافات بتطور أساليب دوائية جديدة لمشكلة العنف.

على أية حال، من المناسب أن نتذكر بأن السلوك العنيف يحصل كأحداث بيولوجية وبيئية تتفاعل مع بعضها، وإن الإنتباه إلى كلا الفئتين من العوامل سيكون مهما إذا كنا نرغب بتخفيض السلوك العنفي. وكما بينت الدراسة الحالية، إنه من المهم أيضا أن نأخذ الفروقات الفردية بنظر الاعتبار عندما نخطط التدخلات. في بعض الأحيان يصمم البحث لتقييم كفاءة علاج تحدث مفاجآت ذات نتائج سياسية واجتماعية واسعة.

٣- العلاج النفسي:

الحل من وجهة نظر التحليل النفسي يكمن في التنفيس عن المشاعر العدوانية وهذا التنفيس يخفف من العدوانية ولا يقضي عليها نهائيا. على سبيل المثال، تسمح أشكال الخيال الجاهزة (كأشرطة الدعارة، أو مسلسلات العنف على الشاشة الصغيرة) للناس بتصريف مشاعرهم العدوانية بطريقة بديلة، وذلك عن طريق المشاهدة عوضاً عن العمل الفعلي. ويرى المحللون النفسيون أن لهذه المشاهدة أثراً تنفيسياً من حيث خفض هذا المشاعر غير المقبولة اجتماعيا، والموجَّهة للقيام بالشيء ذاته، فبعض ((المتعة)) ممكنة، ولكن بطرق غير ضارة اجتماعيا[٣٢].

٤- العلاج السلوكي:

أما الحل وفق المدرسة السلوكية التي تخالف المدرسة التحليلية في تفسير العدوان، فهو إن الضبط الفعال للسلوك العدواني وحجب المكافآت التي تكفل استمراره ليس سوى جزء من الإجابة. وإذا كان السلوك العدواني تعبيرا عن فقدان المهارات الضرورية واللازمة للحصول على الاهتمام بواسطة سلوك بديل، فانه عندما تكتسب المهارات التي كانت مفقودة فانه يمكن الوصول إلى الاهتمام الذي يسعى إليه الشخص بواسطة وسائل غير عدوانية، ويفقد العدوان قيمته الوظيفية. وهنا يكون دور التلفزيون وأشكال الخيال الأخرى مخالفا لدورها لدى مدرسة التحليل النفسي،

فهنا تشكل مشاهدة أفلام العنف وأشرطة الدعارة وسائل لتعزيز السلوك العدواني[٣٣].

٥- العلاج من وجهة نظر الاتجاه الإنساني:

أما اتجاه علم النفسي الإنساني فيرى إن الأشخاص الذين يتمتعون بالتكامل النفسي أو الكمال قادرون من الناحية النظرية، على معرفة مشاعر الغضب والعداوة، ولأنهم ليسوا بحاجة إلى نكران هذه المشاعر، فأنهم في موقف القادر على التصرُّف تجاه هذه المشاعر بطريقة بنّاءة وناضجة. والأشخاص الذين لا يحققون ذواتهم تحقيقاً كاملاً يتخذون مواقف دفاعية من مشاعرهم المتعلقة بالغضب والعدوان، وكثيرا ما ينفسون عن هذه المشاعر بطريقة هدامة. والسبيل إلى عالم إنساني خال من الكراهية والغضب، والدمار يأتي بتمكين كل الناس من تحقيق ذواتهم تحقيقا كاملاً، وذلك عن طريق توفير الشروط القبلية الأساسية لعملية التحقيق الكامل: الطعام، والمأوى، والحب، والحرية، والعدل[٣٤].

قد تبدو الحياة، تحت ظروف خاصة، غير جديرة بأن تعاش، فالحياة بالنسبة للانتحاريين، ليست دائما، وفي كل الأحوال أفضل من عدم الوجود.

إن المشكلة الحقَّة ليست إبعاد الأسلحة الأشد فتكاً وتدميراً، إنّما المشكلة الحقة تقوم على جعل الحياة جديرة بأن تعاش، وإزالة الرغبة في الموت، أو في إحداث الموت، من الحياة النفسية للإنسان. والحقيقة إن الإنسان عندما يرغب في الموت أو تسبُّب الموت، فإنه يجد، في كل الأحوال، وسيلة لإشباع هذه الرغبات، بعيدا عن الأسلحة التي يملك. فإذا لم يقتل وإذا لم ينتحر، فإنّه يموت ويسبّب الموت النفسي - الجسدي، بواسطة القلق والخوف والضجر واليأس والتهور، والرغبة لضبط كل نزواته الغريزية والسيطرة عليها[٣٥].

٦- الصد أو التفريغ :

إن صد العدوانية، مباشرة أو مداورة، ينطوي على مخاطر كبيرة، إذ إنه أحد عوامل تحوّل العدوانية إلى تدميرية، فإذا كان المجتمع في خطر، فذلك ليس بسبب

عدوانية الإنسان، بل بسبب قمع العدوانية الشخصية لدى الأفراد.

إن الغم عندما ينجم عن قمع العدوانية، فانه مرضياً يصبح مدمراً ومصدر عدم تكيُّف، والتعبير عن العدوانية، على العكس، يفيد صحة الأفراد الذهنية، وفي نهاية المطاف يصبح عاملاً من عوامل التكيُّف والجمعنة.

ويذكر انطوني مثالين عن بدائل تفريغ العدوانية في الخارج[٣٦]:

١- عندما حصل أحد مرضاه على نوع من الشفاء من مرض عصاب القلق، عندما ألغى المريض نفسه بعد أن انضوى في حزب متطرّف، مأخوذا في الصراع اليومي.

٢- حالة محامي تخلَّص من عوارض مرضه العصابي عندما وقف نفسه على نشاط، كان عليه ضمن هذا النشاط أن يقوم بالاعتداء قانونيا، وإنما بقوة، على خصوصه.

٣- في بعض عيادات الأمراض العقلية الأمريكية الباذخة، يُسْمَح للمرضى الأثرياء بتحطيم كل ما يشاءون، بهدف علاجي، ولكن هذا لا يمكن تحقيقه بالنسبة لكل الناس.

ثالثاً: يفترض انطوني ستور، كعلاج مفيد للعدوانية، تقوية وتدويلاً متناميين لأشكال العدوانية المتحوّلة إلى طقوس (إذ مع تحول العدوانية إلى طقوس، تتجنَّب الأنواع الحيوانية الانقراض). كالرياضة، والتنافس المكاني، والمنافسة الاجتماعية - الاقتصادية، وهكذا دواليك، ويمكن أن نضيف إلى ذلك حالات الدروشة عند بعض الصوفية، وضرب الزنجيل والقامة في الشعائر الحسينية عند بعض الأفراد، وبل وعموم اللطم والبكاء والنواح، أو(النواعي). لكن بشرط أن لا تتحول أشكال العدوانية الطقسية إلى تدميرية، وإذا خرج كل الناس من هذه الأشكال منتصرين.

ولذلك كثيرا ما ننصح الأشخاص العصبيين العدوانيين بالذهاب في رحلات للصيد، كعامل من عوامل تنفيس الغضب والعدوانية في الخارج.

٧- القيم المخفضة للعنف والعدوان:

ولما كان الاستبداد والقمع والظلم من أسباب العدوانية المهمة، فإن محاولة إيقاف تراكم العنف أو تقليصه يجب أن يستند إلى توفير الحرية والاهتمام بمتطلبات العدالة. العدالة والحرية كلمتان تستعملان بمعنى سيكولوجي. فكلمة حرية تعني إمكانية غير محدودة من التجارب والأبعاد السيكولوجية، والتعابير العاطفية الانفعالية لكل فرد، إنّما بعيدا عن التعابير التي تضع حدوداً مباشرة ومادية لحرية الآخرين. وكلمة عدالة تعني التناغم والتساوق في العلائق.

هناك عدالة عقاب وعدالة حب: تجعلنا عدالة الحب نولي الآخرين أهمية بقدر ما نولي أنفسنا (أحبب قريبك كنفسك) أو(أحبب لأخيك كما تحب لنفسك). فالآخر هام، ليس من وجهة نظر انه ينبغي أن يكون كذلك، بل لأنه كذلك، إذا ما أردنا لحياتنا كامل معناها، فإذا ما شعرت إن حياة الأخر مستقيمة، ومحبوبة، وجديرة بالحب، فإني لا اشعر بأن حياته تسحقني، وبالتالي لا أرغب في تحطيم حياته.

عندما نعتبر إن العقاب عادل، ننجح في قبوله. مع ذلك وضمن هذا السياق السيكولوجي، ينبغي أنْ تقوَّم العدالة أفلاطونيا، أي بمثابة فضيلة عليا، فالامتيازات واللاعدالة هي أسباب لتراكم العدوانية. ويرتبط موضوع العدالة الاجتماعية بموضوع الضمان الاجتماعي، والضمان الاجتماعي ضرورة لازمة لتخطي مشاعر عدم الاطمئنان، وعدم الاستقرار، والخطر، وعدم النفع الشخصي، التي هي من بين أسباب أخرى، الأسباب الأهم، لتراكم الغم والعدوانية[٣٧].

خامسا: إن التزايد السكاني عامل تفجيري وسبب من أسباب التراكم والتوتر، بمعزل حتى عن مسائل الاحتياطات الغذائية والإمكانيات التقنية.

إن واقع عيش كثيف على مساحة محددة يسبب تراكم التوتر. وهذا لسببين:

إما تحت تأثير الأواليات البيولوجية الشبيهة بتلك التي تمنع كل نوع حيواني من تجاوز عتبة سكانية معينة، وإما لأن الاحتكاك، لدى الإنسان في مجال ضيق يفاقم الصراع المؤلم بين الرغبات الشبقية وعمليات صدها وكبتها.

سادساً: تقطن العدوانية في المنطق التقليدي بالذات، لأن هذا المنطق هو منطق محاكمة وجزم وحذف. فالصواب والخطأ هما وسيلتان للاعتداء على من يقع في الضلال، وتسجيل الأغلاط بالقلم الأحمر هو طريقة لتبخيس من يبحث، والابتعاد عنه، وجَعْله منحرفاً ومذنباً.

وكما قلنا فان المنطق البديل هو منطق الاحتمال والترجيح، الذي يفترض مسبقا تساوي القيم الاحتمالية ويترك للواقع والبينة الواقعية ترجيح قضية محتملة على أخرى، بعيدا عن الحذف المسبق.

٨- اسلوب الجماعة العلاجية لمعالجة المنتهكين العنفيين ونتائجها المدهشة:

منذ عصور، ووجه المجتمع بالسؤال عن كيفية التعامل مع الناس الذي يرتكبون أعمال عنف. الجواب الشائع في كثير من البلدان هو الاتجاه نحو بناء سجون كثيرة وواسعة. ناقدوا هذا الاسلوب ينظرون إلى السجن على أنه مدرسة للجرائم يؤدي فقط إلى زيادة قسوتهم ويصرون على أن الهدف الأساس يجب أن يكون الإصلاح وليس العقوبة أو الإبعاد عن المجتمع[٣٨].

أي أسلوب - الاصلاح أو السجن - يعمل أفضل، وبالنسبة لمن؟ قارنت هذه الدراسة النتائج الطويلة المدى لأسلوبين لمعالجة المنتهكين الذكور العنيفين. الطريقة الأولى كانت السجن التقليدي. الثانية كانت أسلوب (جماعة علاجية) متطور ومركَّز عرَّض المشاركين لتدخُّل شامل مصمَّم لتغيير العوامل الشخصية التي تهيؤهم للعنف.

الطريقة

في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين كان قسم (أوك ريج) ذو الاحتياطات الأمنية العالية في مركز الصحة العقلية في أونتاريو، كندا، مكانا لبرنامج معالجة جماعية طموحا لمعالجة المنتهكين العنفيين. امتد البرنامج على مدى سنتين بواقع ثمانين ساعة في الاسبوع لمجموعة علاجية وعلاج فردي الذي أدير من قبل سجناء مختارين بعناية ومدربين بشكل عال. كان البرنامج مصمما "لانتاج فهم عال

ويروج لتنمية التعاون، والمسؤولية، والرعاية، والتعاطف"[٣٩٠].

كان يتوقع بأن اكتساب تلك الخصائص يخفض من احتمال السلوك العنيف عندما يطلق سراح الرجال. اعتبر البرنامج ملائما بشكل خاص للرجال الذين يعانون من اضطرابات شخصية شاذة (يعرفون أيضا بالمرضى النفسانيين psychopaths)، الذين تعوزهم الخصائص المذكورة سابقا. وبالفعل فإن اللجان عالية المستوى من الخبراء الذين راجعوا البرنامج منحوه تقييمات وهّاجة، مثل، "هنا يتحقق المستحيل بشكل واضح" - المرضى النفسيون عولجوا بنجاح. الطرق كان مرحبا بها بصفتها "مثمرة في كل العالم حتى الوقت الراهن"[٤٠٠]. في ذَلِك الوَقت، على أية حال، الآثار طويلة الأمد للبرنامج على مستقبل العنف لم يتم تقييمها.

لتقييم تأثير البرنامج، عمل الباحثون عشر سنوات تالية على مجموعتين من الرجال: ١٤٦ رجل الذين ارسلوا إلى السجن، و ١٤٦ رجل الذين أدخلوا في برنامج أوك ريج Oak Ridge program. ولمقارنة المجموعتين المتشابهتين بقدر الإمكان، كل منتهك غير معالَج انسجم مع مشارك غير معالَج من نفس العمر، ومرتكب للجريمة نفسها، وله تاريخ أجرامي خطير مشابه. وقد قيست السمات المرضية النفسية باستخدام الاختبار النفسي. كانت المجموعتان متكافئتين كليا في معدل نتائج المرض النفسي، على الرغم من أن في داخل كل مجموعة بعض الرجال حققوا نتائج عالية وبعضهم الآخر حقق نتائج واطئة. المتغير المقيد هو الارتكاسية العنفية violent recidivism، والذي حدد على أنه يمثل اعتقال الرجل بسبب واحد أو أكثر من الأفعال العنيفة (اعتداءات، جرائم قتل، أو اغتصاب) في العشر سنوات التي تلت العلاج أو الخروج من السجن.

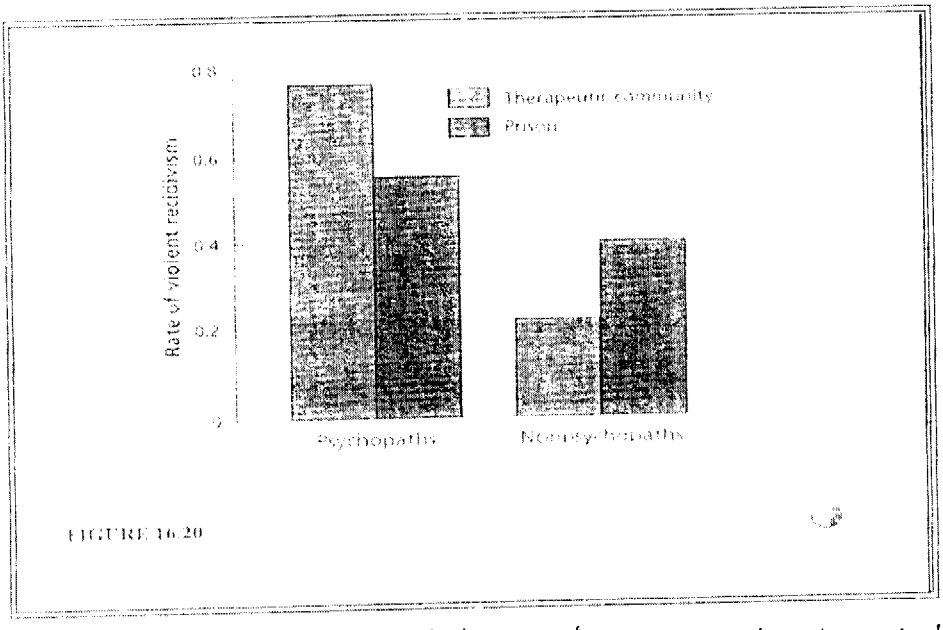
النتائج

٣١-كيف تقوم النتائج المنبثقة عن دراسة أوك ريج باثبات الدور المهم للشخصية في استجابات المذنبين للعلاج؟

على الرغم من أن تقييمات الخبراء الوهاجة للبرنامج قد طرحت، فإن النتائج على مدى عشر سنوات لاحقة كانت مخيبة للآمال. إذ كانت درجة النكوص العنفي ٤٠ بالمائة بالنسبة لأولئك المعالجين في الجماعة العلاجية therapeutic community، مع اختلاف قليل بين مجموعة أوك ريج ومجموعة السجن. أخفت تلك النتائج العامة نتيجة أكثر أهمية، على أية حال. فعندما حول الباحثون مجموعة أوك ريج ومجموعة السجن إلى مضطربين عقليا وغير مضطربين عقليا باستخدام نتائج الاختبار السيكولوجي، ظهر النمط المبيَّن في الشكل ١٦،٢٠.

الشكل ١٦،٢٠: العنف المتكرر على مدى العشر سنوات التالية على إطلاق سراح المعتقلين سواء من السجن أو من برنامج الجماعة العلاجية المصمم لتغيير عوامل الشخصية المرتبطة بالسلوك العدواني. (البيانات مقتبسة عن رايس، ١٩٩٧).

عموما، كان المضطربون عقليا أعلى درجة بشكل ذي مغزى في العودة إلى



العنف، سواء عولجوا في برنامج أوك ريج أو أرسلوا إلى السجن. وذلك في حد ذاته لا يشكل مفاجأة حقيقية، إذ إن الناس ذوي الاضطرابات الشخصية المضادة للمجتمع عموما ذو درجة أعلى في العودة إلى العنف. المفاجأة الحقيقية كانت الاستجابات

المختلفة للمرضى العقليين والأصحاء عقليا للبرنامجين. إن درجة العودة إلى العنف فيما بين المرضى عقليا الذين عولجوا في الجماعة العلاجية كانت نصف درجة العودة إلى العنف فيما بين الأصحاء عقليا الذين أرسلوا إلى السجن. وعلى ما يبدو أن برنامج أوك ريج له نتائجه المطلوبة على الأصحاء عقليا. على العكس من ذلك، الجماعة العلاجية كانت مرتبطة بدرجة من العودة إلى العنف بالنسبة للمرضى العقليين أعلى بشكل ذي مغزى من الذين أرسلوا إلى السجن. وبالفعل، إن هذه المجموعة ذات درجة في العودة إلى العنف ضعف درجة المرضى العقليين الذين أرسلوا إلى السجن وأعلى أربع مرات من الأصحاء عقليا الذين عولجوا في الجماعة العلاجية. ولذلك نستطيع أن نستنتج بأن البرنامج العلاجي كان ناجحا - لكن بالنسبة للأصحاء عقليا فقط.

التحليل النقدي

تبيَّن هذ الدراسة لماذا من المهم جدا أن نقيِّم بشكل منهجي برامج التدخل، وبشكل خاص نتائجها طريلة الأمد. في هذه الحالة، البرنامج وصف من قبل الخبراء على أنه "الأكثر فائدة في العالم" بالنسبة لمعالجة منتهكين عنيفين لديهم اضطرابات شخصية مضادة للمجتمع ومرتبطين بدرجة عالية من العودة الى العنف بعد عودة المرضى العقليين إلى الجماعة. وكما درسنا في الفصل ١٤، لا توجد جماعة بحاجة أكبر لشخصية نامية، واهتمام، وتعاطف من الناس الذين لديهم اضطرابات في الشخصية مضادة للمجتمع، وكان البرنامج مصمما على نحو خاص لتعزيز هذه الخصائص. وعلاوة على ذلك، بني الأسلوب العلاجي على أفضل نظرياتنا في علم الأمراض النفسية. ما الذي كان خاطئا؟ اقترح الباحثون إمكانيتين. الأولى إن برنامج المعالجة يرفع الاحترام الذاتي للمرضى عقليا، مع تأثير غير مقصود لجعلهم أكثر غرورا (تمركزا حول الذات egocentric) وموجَّه لمنحهم أي شيء يريدونه من دون اعتبار للآخرين. وكانت الامكانية الثانية هي: بينما الأصحاء عقليا في البرنامج تعلموا

كيف يكونون أكثر تعاطفا ويعنون بالآخرين، تعلم المرضى عقليا ببساطة كيف يبدون أكثر تعاطفا. فهم استخدموا هذه المعلومات لكي يتلاعبوا أفضل ويخدعوا الآخرين.... ففي غياب تعاطف حقيقي، فإن مهارات التلاعب الأفضل للمرضى العقليين المعالَجين سمحت لهم باستغلالها والإساءة للآخرين (بطرق عنيفة وغير عنيفة). درس واحد واضح من هذا المشروع: في تصميم وتقييم التدخلات الاجتماعية، من المهم أن نكتشف متى ولمصلحة من تعمل هذه التدخلات أو لا تعمل. نرى في هذه الدراسة أهمية التمييز بين نمطين مختلفين للشخصية، أعني، المدافعون المضطربون عقليا والمدافعون غير المضطربين عقليا. الجانب الإيجابي، طبعا، هو الدرجة الواطئة من العودة إلى العنف من قبل غير المضطربين عقليا الذين عرِّضوا للجماعة العلاجية. كان هذا برنامج معالجة مركزا وغاليا، ويمكن للمرء أن يستنتج بشكل معقول من تلك النتائج إن من الأفضل أن يوجه للمنتهكين غير المضطربين عقليا. أما بالنسبة للمضطربين عقليا قد يكون السجن، البديل الأفضل - والأقل تكلفة. أوضحت دراسات حديثة لمعالجات الجانحين الأحداث (الذين لديهم اضطرابات شخصية مضادة للمجتمع بشكل متكرر يوميا) نتيجة مدهشة موازية لهذه النتيجة في بعض الجوانب المهمة. عبر عدد من الدراسات عولج فيها جانحون في مجموعات أو أرسلوا إلى معسكرات صيفية علاجية، كان للمجموعات المعالجة نتائج طويلة الأمد من السلوك الاجرامي، العنف، الانتهاك المادي، اسوء على نحو ذي مغزى مما لدى الجانحين غير المعالجين[٤١]. وعلى ما يبدو، عندما يوضع هؤلاء الأطفال سويا، حتى في ما يَجِبُ أنْ يَكُونَ برنامج معالجة فعال بشكل عال، يعزز بعضهم الاتجاهات والسلوكات الشاذة لبعضهم الآخر بانتباه وموافقة، وينشّطون بعد ذلك ميولا مضادة للمجتمع. وبعد سنين عديدة من التطبيق، فإن تقييمات البرنامج طويل الأمد تتحدى ما يعد الأسلوب الشائع من الناحية التاريخية لمعالجة الجانحين، أعني برامج إصلاح المجموعة النظير peergroup rehabilitation programs. أسلوب أكثر فعالية قد يفصلهم عن الجانحين الآخرين لكي يتفاعلوا مع نظراءغير جانحين[٤٢].

الهوامش:

١- السعيد، رفعت، المتأسلمون، ص١٨٥.

٢- ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم، مجموعة كتاب، ترجمة بسام حجار، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص١١٣.

٣- العظمة، عزيز، العنف الأصولي، مواجهات السيف والقلم، ص٢١.

٤- المظفر، محمد رضا، المنطق، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ص١٩-٢٠.

٥- مطهري، مرتضى، مقالات إسلامية، دار الإرشاد الإسلامي، بيروت، ص٥٨.

٦- P. K. Moser, Empirical Knowledge, Reading in Contemporary Epistemology, Rowman & littelfield Publishers, Inc. ١٩٩٦, USA, p.١١.

٧- اتجاهات علم النفس المعاصر، مجموعة باحثين، ترجمة د.عبد امحمد عريف، مراجعة د.بشير الشيباني، منشورات جامعة قار يونس، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ٤٤٥.

٨- المصدر نفسه، ص٤٤٦.

٩- المصدر نفسه، ص٤٤٦-٤٤٧.

١٠- المصدر نفسه، ص٤٤٧-٤٤٨.

١١- المصدر نفسه، ٤٤٩-٤٥٠.

١٢- المصدر نفسه، ص٤٥٠-٤٥١.

١٣- اتجاهات علم النفس المعاصر، مجموعة باحثين، ترجمة د.عبد امحمد عريف، مراجعة د.بشير الشيباني، منشورات جامعة قار يونس، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ، ٤٥١-٤٥٢.

١٤- المصدر نفسه، ص٤٥٢.

١٥- المصدر نفسه، ص٤٥٢.

١٦- المصدر نفسه، ص٤٥٣.

١٧- المصدر نفسه، ص٤٥٣-٤٥٤.

١٨- انطونيني، العدوانية البشرية، ص٣٧.

١٩- المصدر نفسه، ص٤٠.

٢٠- المصدر نفسه، ص٤٠.

٢١- المصدر نفسه، ص٤١.

٢٢- المصدر نفسه، ص٤٢.

٢٣- المصدر نفسه، ٤٣.

٢٤- من المعلوم أن الرجل يحمل الصبغيين الجنسيين x y في حين تحمل المرأة الصبغيين x x، أما الشذوذ الذي يعزا إلى صبغي العدوانية والعنف فهو الازدواج x y y الذي يحصل في بعض الحالات حسب افتراض بعض العلماء.

٢٥- كارلي، بيير، بعض الأسئلة التي يطرحها دماغ الإنسان، في كتاب: الإنسان في مواجهة العلم، تأليف مجموعة من العلماء، ترجمة حسن قبيسي، وعلي حرب، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص٨٨.

٢٦- المصدر نفسه، ٨٩.

٢٧- المصدر نفسه، ص٩٠-٩١.

٢٨- Bandura, A., & Cervone, D. (١٩٨٣). Self-evaluative and self-efficacy mechanisms governing the motivational effects of goal systems. *Journal of Personality and Social Psychology, ٤٥*, ١٠١٧-١٠٢٨.

٢٩- Zabriskie, J. (١٩٩٩, February). APA teams with MTV to prevent violence. *APA Monitor*, ٢٤.

٣٠- Cleare, A. J., & Bond, A. J. (١٩٩٧). Does central serotonergic function correlate inversely with aggression? A study using d-fenfluramine in healthy subjects. *Psychiatry Research, ٦٩*, ٨٩-٩٥.

٣١- Deckel, A. W., & Fuqua, L. (١٩٩٨). Effects of serotonergic drugs on lateralized aggression and aggressive displays in *Anolis carolinensis*. *Behavioural Brain Research, ٩٥*, ٢٢٧-٢٣٢.

٣٢- اتجاهات علم النفس المعاصر، مصدر سابق، ص٤٤٦.

٣٣- المصدر نفسه، ص٤٤٦-٤٤٧.

٣٤- المصدر نفسه، ٤٥٠.

٣٥- أنطونيني، العدوانية الإنسانية، ص١٧٠.

٣٦- المصدر نفسه، ص١٧٥-١٧٧.

٣٧- المصدر نفسه، ص١٧٨-١٧٩.

٣٨- Haney, C., & Zimbardo, P. (١٩٩٨). The past and future of U.S.

prison policy: Twenty-five years after the Stanford Prison Experiment. American Psychologist, ٥٣, ٧٠٩–٧٢٧.

٣٩- Marnie E. Rice, ١٩٩٧. Violent offender research and implications for the criminal justice system. *American Psychologist,* ٥٢, ٤١٤.

٤٠- Ibid, ٤١٥.

٤١- Dishion,T.J.,McCord,J.,&Poulin,F.(١٩٩٩).When interventions harm: Peer groups and problem behavior.*American-Psychologist,* ٥٤,٧٥٥–٧٦٤.

٤٢- Dishion, T. J., & Patterson, G. R. (١٩٩٩). Model building in developmental psychopathology: A pragmatic approach to understanding and intervention. *Journal of Clinical Child Psychology,* ٢٨, ٥٠٢–٥١٢.

الإرهاب وإرث عصر التنوير

هـابـرمـاس ودريـــــدا *

جيوفانا بورادوي

تقديم

لااريد من هذه المقدمة البسيطة التقديم للكتاب الذي ترجمت منه هذا الفصل بقدر ماأريد الاشارة اليه ليس الا. فالترجمة هي للفصل الثاني من كتاب الفلسفة في زمن الرعب(الارهاب) للفيلسوفة الامريكية جيوفانا بورادوي. والكتاب عبارة عن حوارات اجرتها المؤلفة مع الفيلسوف الالماني يورغن هابرماس والفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في مانهاتن بعد احداث سبتمبر بأسابيع قليله، حيث جمعت بين فيلسوفين مختلفين في مناهجهما الفلسفية. وقدمت لكل حوار مستعرضة فكر الفيلسوف ثم تعليق عن الحوار نفسه.

وكما ان الفلسفة كانت مهمة في عصر التنوير، فهي الان مدعوة لحمل السلاح كما عبرت جيوفاني للمساهمة في تحمل مسؤوليتها في المجتمع.

والفصل المترجم في ادناه عبارة عن مدخل كتبته المؤلفة تمهيدا لتعريف القارئ، قبل الولوج للحوارات، بعلاقة الفلسفة بالتاريخ ، والحديث عن تأثير احداث القرن العشرين في نشأة الفيلسوفين، وكذلك نوع مشاركة الفيلسوف في المجتمع،

---

* ترجمة: زيد العامري الرفاعي.

واخيرا عرض عام لموقفهما من احداث سبتمبر، متناولة فكرة التسامح وتطورها التاريخي.

والحقت الفصل بكامل هوامشه لمن اراد الاستزادة لمراجعة المصادر. والعبارة بين قوسين ()او شرطتين- -، هي من اضافتي؛ وماعدا ذلك فهو من المؤلفة، اضافة الى علامات الاقتباس.(المترجم)

قد يعجب المرء ان يرى ثمة حاجة عند الحديث عن احداث ١١ سبتمبر والارهاب العالمي، ان نتطرق وبصورة نقدية للحديث عن المثل السياسية العليا لعصر التنوير. وحقا، فاطروحة هذا الكتاب تسعى مثل هذا المسعى، لان هجمات سبتمبر، والرد العسكري منه والسياسي عليها، يتطلب فعلا إعادة النظر في صحة المثل التنويرية ومشاريعها الفكرية.

يتفق هابرماس ودريدا ان النظامين القضائي والسياسي اللذين ابتنى عليهما القانون الدولي والمؤسسات الراهنة انما منشؤه ومصدره هو الارث الفلسفي الغربي الضارب جذوره في عصر التنوير؛ الذي هو توجه فكري عام مرتكز على عدد من النصوص الاساسية. واذا صح هذا، فمن غير الفيلسوف يمتلك العدة ليتفحص نقديا صحة الاطار القائم ازاء سوابقه التاريخية؟ وأود أن أبين ايضا ان المعركة ضد الارهاب ليست بمثل لعبة شطرنج، اذ ليس هناك قواعد مسبقة. في الاساس، ليس هناك فرق بين خطوة (حركة) شرعية و خطوة غير شرعية، ولاأساس بموجبه يتقرر اتخاذ افضل الخطوات(النقلات)؛كما انه ليس هناك قطع معروفة الهوية. ولوحة الشطرنج ليست مستقلة، لانها تتطابق مع ماعرفه كانط: انه" التملك الجماعي لوجه الارض". كانت الفلسفة منذ فجرها الاغريقي، هي مكانا لأحجية مفاهيم من هذا النوع. والفلسفة، اذ تصوغ مجال تخصصها، وهي في طريق تقدمها، تعرف اكثر من اي علم آخر كيفية اعادة توجيه نفسها، حتى لو بدى ان مراجعها واصولها قد تجزأت وتلاشت.هذه هي المسألة مع المفهوم المحير للارهاب، ولتجربة الرعب الذي تنبثق منه.

في هذه الحوارات يعرض كل من هابرماس ودريدا بوضوح الاخطار الناتجة من المنهج البراغماتي الذي يتحاشى وعن قصد مواجهة التعقيد المفهومي لفكرة الارهاب. سأقدم وسأعرض الاسباب التي يوردها الفيلسوفان لمثل هذا التحذير في القسم الاخير من المقالة. على انني ارى ان القارئ بامكانه التفهم التام لحجج هابرماس ودريدا بتأمل الوضع الفريد الذي تجد فيه الفلسفة نفسها امام حادثة تاريخية مفردة ذات اهمية عالمية. بعد ان اوجز هذا السؤال في الجزء القادم، سأعود لوصف النموذجين البديلين للالتزام السياسي، والذي سيعرض اطار مداخلات هابرماس ودريدا. هذا سيفصل الحديث ويوسع النقاش عن كيفية ان مآسي تاريخ القرن العشرين، وبضمنها الكولونيالية والشمولية والمحرقة، قد القت بتأثيراتها على منهجي هابرماس ودريدا في الفلسفة. ورأيي هو انه اذا كان الارهاب العالمي هو المأساة الفاتحة للألفية الجديدة، فالفلسفة قد لاتزال غير مدركة لمدى انغماسها فيها وتفاعلها معها.

هل للفلسفة كلمة عن التاريخ؟

اكد ارسطو: بما ان الفلسفة تدرس مبادئ الكليات، وان التاريخ منشغل بدراسة الجزئيات، اي الاحداث الفردية،" فحتى الشعر يكون اكثر فلسفة من التاريخ".[١] وفي تحليله هذا يعتمد ارسطو على الجنس الشعري للتراجيديا. إذ نجد ان كل التراجيديا الاغريقية، بدءا من اورستيا(Oresteia) وحتى انتيجون(Antigone)، تظهر وتبدي في قراءته، وبشكل اساسي التوق العقلاني لفهم، وبقدر الامكان حتى تفسير،أحاسيس الابطال وصراعاتها الداخلية. والتراجيديا، في محاولتها لايجاد معنى عقلاني وكلي للعواطف التي تسوق الوجود الانساني، تسير بطريق موازي للفلسفة. وبالمقارنة، بما ان التاريخ لايدور حول الكليات ولايهتم بها، فانه يبقى غامضا وعصيا على التحليل الفلسفي. وبما اننا لانعثر، وفقا لرأي ارسطو، على أي مبدأ من مبادئ الكليات فيما اقدم عليه نابليون في حملته الروسية، بارسال ٥٠٠ الف جندي عام ١٨١٢ متسببا في

هلاك ٤٧٠ الف منهم، فليس للفلسفة إذن ماتقوله في فهم هذا الشان؛ الامر الذي ينطبق ايضا حول ١١سبتمبر والذي وفقا لهذا التفسير، له وضعية حدث طارئ معزول.

بعد ارسطو، ساد التراث الغربي موقف الفلسفة اللأابالي عن التاريخ، حتى أواسط القرن الثامن عشر[٢] حينما كشفت الثورتان الفرنسية والامريكية ان الحاضر قد يأوي امكانية انقطاع جذري عن الماضي. وعندئذ فقط بدأت الفلسفة التساؤل، ان كان للعقل مسؤولية اخلاقية ومسؤولية اجتماعية جوهرية حقيقية، وبناء على ذلك ان كان على الفلسفة ان تبني علاقة اكثر فعالية مع التاريخ. وقد اكبر كانط،مع موقفه المحافظ، الروح الثورية لأنها اعطت الافراد معنى لاستقلالهم الذاتي بوجه السلطة وبضمنها سلطة الماضي. وتبين لكانط مثلما تبين لفلاسفة آخرين من فلاسفة التنوير، ان لاستقلال العقل وقعا وتأثيرا تاريخيا لأن العقل وحده يمكنه ان يحدد كيفية اعادة صياغة الحاضر الى مستقبل افضل. مع ذلك، ظل العقل بالنسبة اليهم ملكة ذهنية، يملكها كل فرد لأنه ينتمي ببساطة الى النوع البشري، وقوته ـ اي العقل ـ مستقلة بالكامل عن حوادث التاريخ.

خطا هيغل، بعد كانط بجيل واحد فقط الخطوة النهائية الاخيرة في تضييق المسافة بين التاريخ وبين الفلسفة، حين بين ان العقل نفسه متصل اتصالا وثيقا بالتاريخ. لان العقل بالنسبة له ـ اي هيغل ـ ليس ملكة ذهنية مجردة، يولد جميع البشر مزودين بها ويمكن تأكيده على اسس مستقلة بذاتها؛ بل انه ـ اي العقل ـ ينمو وينتج من طريقة فهم الفرد لنفسه، انه جزء من المجتمع. واذا تتشكل قدرة التفكير بصورة راسخة بفعل الزمن وبفعل الثقافة، نجد ان دراسة التاريخ وحدها يمكنها تبيان طبيعتنا ومكاننا في العالم. ومن وجهة نظر هيغل،بما ان العقل نفسه معتمد على التاريخ، فيجب عكس مقولة ارسطو: باستثناء الفلسفة، لاشي اكثر فلسفة من التاريخ.

وللعلاقة بين التاريخ وبين الفلسفة وقع وتأثير مباشر على معنى المسؤولية والحرية. واذا تصورنا العقل انه سابق على التاريخ، فللانسان مجال و فرصة يشعر بنفسه كوحدة مستقلة بذاتها، والذي تنبع اختياراته من ارادته الفريدة وحاجاته

الاستثنائية. وفي منتصف القرن التاسع عشر، طور التراث والعرف الليبرالي هذا المعنى من استقلال الفرد الى فكرة الحرية السالبة، والتي وفقا لها: انا حر حين اترك وحدي لايتدخل احد بشؤوني وقادر على اختيار مايسرني[٣]. وكان جواب هيغل والذين جاءوا بعده، وبضمنهم ماركس وفرويد، ان هذا مفهوم واهم كاذب، لانه لاينفذ ولايسبر دون السطح، ويسأل لماذا الافراد يختارون مايريدون. ولان هذه الخيارت محددة بمدى قرب الفرد من كل الموارد- الاقتصادية، الفكرية، التعليمية، النفسية، الدينية، التقنية ـ فان فكرة ان يترك الناس لوحدهم لاتخاذ خياراتهم دون تدخل الاخرين لايجعلهم احرارا؛ بل على العكس، تتركهم لرحمة القوى المسيطرة في ازمانهم.

ويشير الاعتقاد، بان ليس هناك شي اكثر فلسفة من التاريخ، الى ان الحرية الحقيقية تبدأ حين ندرك ان خيارت الفرد تتشكل بتفاوض مستمر مع القوى الخارجية. وبذلك تقاس الحرية بدرجة قدرتنا على التحكم بهذه القوى، التي قد تتحكم بنا بطريقة اخرى. وفي إطار هذا المنظار، تقع على الفلسفة مسؤولية مشاركة المجتمع، وليس جواز مشاركته فحسب. حول معنى وأهمية أحداث الحادي عشر من سبتمبر، التي هي احداث ذات صدمة ووقع على فهمنا للعالم ولانفسنا.

نماذج المشاركة في المجتمع: الفاعلية السياسية والنقد الاجتماعي

في القرن العشرين، كان لتقويم وتقدير العلاقة بين الفلسفة وبين الحاضر تأثير حاسم على كيفية تفسير الفلاسفة لمسؤوليتهم تجاه المجتمع والسياسة. وأود ان أميز بين نموذجين مختلفين من الالتزام الاجتماعي والالتزام السياسي، المصطفين تقريبا مع المنهج الليبرالي ومع الارث الهيغلي. وسأطلق عليهما الفاعلية السياسية والنقد الاجتماعي. وخير من يمثلهما الفيلسوف البريطاني برتراند رسل والالمانية هانا ارندت، على التوالي. وكلاهما انشغلا بالسياسة وزاولاها، بحيث أصبحا من المثقفين. على ان، كما أرى، كل منهما فهم العلاقة بين الفلسفة وبين السياسة من غايات

مختلفة. فبينما اتخذ رسل الاهتمام السياسي قضية خيار شخصي على أساس ان الفلسفة ملتزمة بتحصيل وطلب الحقيقة الازلية، نجد ان الفلسفة عند ارندت كانت وثيقة الصلة دائما بالتاريخ، ولذلك فاي إنغماس بها يحمل ويتضمن معنى سياسيا. ان التمييز بين الفاعلية السياسية وبين النقد الاجتماعي، الذي سابينه الآن، يفسر ويبين المدى الفكري لمساهمات هابرماس ودريدا حول أحداث سبتمبر والارهاب العالمي.[٤]

كان رسل، وهو شخصية فلسفية بارزة في المنطق وفلسفة الرياضيات والميتافيزيقيا، أحد أهم الناشطين السياسيين العاملين في المشهد الدولي. وشمل تاريخ انشغاله السياسي معظم القرن العشرين، بدءاً من الحرب العالمية الاولى حتى المراحل المتأخرة من الحرب الباردة. وهو داعية للسلام قضى ستة شهور في السجن عام ١٩١٨ وخلال العشرينات والثلاثينات كتب كتبا كثيرة، ألهبت وأثارت الجدل حول الحرية الجنسية، وخواء مؤسسة الزواج، وحول نظم التعليم المتطورة. واصبح بعد منحه جائزة نوبل للآداب ١٩٥٠ عضوا منافحا لحملة نزع الاسلحة النووية. وهو مسؤول عن انشاء منتدى السلام الاطلنطي المخصص لبحوث السلام ومؤسسة رسل للسلام المكرسة لدراسة نزع الاسلحة والدفاع عن الشعوب المضطهدة.عام ١٩٦٦ قادت جهود رسل لايجاد اول محكمة دولية لجرائم الحرب وسميت باسمه، وقد جرمت وأدانت الولايات المتحدة للابادة البشرية في حرب فيتنام، ومات عام ١٩٧٠ عن عمر ٩٢.

يمثل نموذج رسل نموذج الناشط السياسي، لانه فهم وادرك ان المشاركة العامة بامور المجتمع هي مساهمته الفردية لقضايا ملحة معينة. قد يختار الناشط السياسي، بالمعنى الذي احاول تخصيصه وتعينه، بحرية الاشتراك بالسياسة، والذي يدعوه لاختيار القضايا التي يتدخل فيها مساندا او معارضا. ان الافتراض المسبق لكل هذه الخيارات يعني قبول مفهموم الليبرالي عن الحرية "عش ودعه يعيش "والتي فيها يمنح الشخص قوة السلطة الذاتية المستقلة للعمل والتفكير خارج القيد الاجتماعي.

ان شرط الفاعلية السياسية عند رسل هو ان يمنح التاريخ الفلسفة نفس الحرية السلبية التي يمنحها المجتمع لافراده. وبربطه المعرفة بالتجربة، بدت التجريبية ـ أي المنهج التجريبي Empiricism ـ لرسل انها التوجه الوحيد الذي يضمن بقاء الفلسفة مستقلة عن الضغوطات التاريخية. "التجريبية هي الفلسفة الوحيدة التي تمنح الديمقراطية المبرر النظري".[٥] "بسبب ان الديمقراطية والتجريبية(المترابطتان ترابطا وثيقا) لايتطلبان تشويه الحقائق لصالح النظرية."[٦] خذ مثلا الجدل بين نظرية بطليموس عن مركزية الارض ونظرية كوبرنيكوس عن مركزية الشمس. من خلال الملاحظة، نعرف ببساطة ان بطليموس كان مخطئا وكوبرنيكوس صائبا. يؤكد رسل ان مسؤولية الفلسفة "حسبما تدرس في جامعات العالم الديمقراطي الغربي هي، في الاقل في النية، جزء من طلب المعرفة، ساعية في الوقت نفسه الى نفس النوع من الفصل المطلوب في العلم، ولكنه غير المرغوب من قبل السلطات، للوصول الى استنتاجات ترتاح لها الحكومة."[٧]

تكمن تخصصية مشاركة الفيلسوف، بالنسبة للناشط السياسي من طراز رسل، في مشاركة المجتمع بأدواته التحليلية ومساعدته على التفكير الواضح حول القضايا الشائكة المعقدة، وتمييز الحجج الصالحة من الفاسدة، ودعم الخيرة منها ومقارعة الشريرة. في السنوات الحالية نرى نعوم تشومسكي كناشط سياسي يتبع خطى رسل بالانغماس في قضايا المجتمع وقد كتب كتابا وجيزا عن احداث سبتمبر.[٨]

وبالمقارنة فان حياة ارندت والتزامها السياسي يعرضان ويقدمان تعريفا مختلفا لنشاط الفيلسوف في المجتمع. وهي احد مفكري القرن العشرين السياسيين البارزين، عانت مباشرة صعود النازية في المانيا، وهربت منها الى امريكا. وفي عامها الثالث والعشرين قدمت اطروحتها للنشر.القي القبض عليها بعد حرق الرايشتاغ عام ١٩٣٣واعتقلت مع امها واستجوبها الشرطة لاكثر من اسبوع. بعد اطلاق سراحها هربت عبر تشكوسلوفاكيا وسويسرا الى باريس، حيث قضت سبع سنوات تعمل للمنظمات اليهودية التي سهلت ارسال الاطفال الى فلسطين. في عام ١٩٤٠ تزوجت

ثانية من الماني يساري غير يهودي، والذي كان قد اطلق سراحه للتو بعد فترة شهرين من المكوث في معسكر اعتقال. وقبل انقضاء السنة كانت مع امها في معسكر لاعتقال النساء، ومنه هربت والتقت زوجها ثانية، وركبت السفينة من لشبونة الى نيويورك. اثناء اقامتها في نيويورك نقدت تركيز الحركة الصهيونية على فلسطين بدلا من اوروبا، وكانت احد القضايا التي ساندتها هي تشكيل جيش يهودي يقاتل الى جنب الحلفاء. من عام ١٩٣٣ والى ١٩٥١ حيث اكتسبت الجنسية الامريكية وصفت نفسها انها شخص "بلا جنسية". ماتت بعمر ٦٩ ودرست في عدة جامعات امريكية، وساهمت في الصحافة بدور المثقف.

اذا كان الالتزام الاول للفلسفة، عند رسل، هو تحصيل المعرفة اللامحدودة بزمن، فالالتزام الاول للفلسفة عند ارندت هوالقوانين البشرية والمؤسسات البشرية التي تتطور عبر الزمن. ومثل هذه القوانين بالنسبة لارندت لا تعين الحدود بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، بل تهتم ايضا بوصف العلاقات بين المواطنين. في كتابيها: الحالة البشرية(١٩٤٤) واصول الشمولية Origins of Totalitarianism (١٩٥٨) تؤكد ارندت حاجة الفلسفة لادراك الضعف الكبير للقوانين البشرية والمؤسسات البشرية، التي تراها ازدادت باضطراد مع انطلاق الحداثة التي اعتبرت انها نموذج فكري وتاريخي. وبهذا المعنى، فهمت مسؤوليتها الفلسفية من حيث نقد الحداثة ـ تقويم التحديات الخاصة التي تواجه الفكر من قبل التاريخ الاوربي الحديث، وفيها يظهر مفهوم الشمولية بانه التحدي الاقصى.

وعلى نقيض الطغيان الذي يؤدي للفوضى، لم تسد حالة الفوضى النظامين الشموليين في اوربا في منتصف القرن العشرين، الستاليني والنازي. بل على الاصح انهما دعما وعززا القوانين القاسية التي طرحت، اما على هيئة قوانين طبيعية [القوانين الطبيعية للتفوق العنصري] او القوانين التاريخية[القوانين الاقتصادية للصراع الطبقي]. في قراءة ارندت فالشمولية هي خطر سياسي حديث، يجمع القهر والاكراه المنهجي المتعسف، بايدولوجية علمانية شمولية.[٩] "فالرعب الشمولي" الذي مورس في

معسكرات الابادة وفي القولاق لم يكن الوسيلة بل هو "جوهر الحكومة الشمولية."[١٠] بالمقابل، فجوهر الرعب ليس قتل المخالف بقدر ماهو الغاء واستئصال الاختلاف عند الناس، وبالتحديد الغاء فرديتهم وقدرتهم على العمل المستقل ذاتيا. ان احتكار السلطة الذي سعت اليه النظم الشمولية "يتحقق ويدام فقط في عالم الانعكاسات المشروطة، عالم الدمى المتحركة بدون ادنى اثر من العفوية. وبالضبط لان موارد الانسان متنوعة وكبيرة، فيسهل التحكم به بالكامل فقط حين يصبح من جنس الحيوان."[١١]

ولايقتصر الشكل الذي قدمته ارندت بانه جوهر هوية النظام الشمولي، على ضحايا القتل الجماعي في معسكرات الاعتقال والقولاغ، بل انه مطلوب من قبل المنفذين ايضا. عام ١٩٦١ وجهت مجلة نيويورك سؤالا اليها لتغطية محاكمة النازي الهارب ادولف ايكمان الذي القي عليه القبض من قبل الموساد في الارجنتين، وأحضر الى اسرائيل للمحاكمة حيث اعدم. في جوابها خرجت ارندت في القدس عن صمتها الطويل الذي فرضته على نفسها حول "المسألة اليهودية" منذ انشاء دولة اسرائيل، وفشل جهود يهودا ماغنز لتأسيس اتحاد فدرالي ديمقراطي بين دولتين في فلسطين. واعيد مراجعة المراسلات ونشرها في كتاب،[١٢] وفيها ركزت ارندت على وصف ايكمان انه شخص بليد لم يتعلم من الزمن، رافضا المراجعة النقدية لأي من افعاله الاجرامية. بدا ايكمان في تصرفاته العادية الطائشة- استخدامه للعامية، وعدم الكره الظاهري لليهود، والافتخار بكونه مطيع للقانون - لها(اي لارندت) انه تجسيد "لابتذال الشر وتفاهته."[١٣]

بلا شك ان ايمانها بان الفلسفة تدور حول تبني جو سياسي صحي سليم ورعايته - متشكل من المشاركة العامة والتنوع البشري والمساواة- عكست الحاجة الملحة لردها الشخصي عن الرعب الشامل: رد مبعثه المحنة، التهجير،الخسارة والمنفى. ومع ذلك، فهو ايضا علامة لاتجاه قديم ورثته ارندت من الاغريق. منذ سقراط، احتضنت الفلسفة التوتر والقلق الشديد، ولكنه المثمر بين الفعل وبين التأمل، بين الزمن وبين

الأزلية، بين حياة فاعلة وبين حياة تأملية.

الفلسفة وصدمات (محن) تاريخ القرن العشرين

مع الاختلاف الواسع في منهجيهما الفلسفي، يبدو ان هابرماسا ودريدا يتبعان نموذج ارندت. فهما مثل ارندت، وعلى خلاف رسل، لاينظران للالتزام السياسي على انه مكمل لالتزامهما بالفلسفة، وهو خيار يمكن قبوله، تأجيله أو رفضه معا. فكلاهما وجد الفلسفة واعتنقها في سياق صدمات ومحن التاريخ الاوربي للقرن العشرين : الاستعمار والنظم الشمولية والمحرقة. ولذلك تجري مشاركتهم لموضوع احداث سبتمبر والارهاب العالمي في نفس الاتجاه.

ولدا هابرماس ودريدا بفارق عام بينهما ١٩٢٩ و١٩٣٠ وكانا مراهقين خلال الحرب العالمية الثانية. عاش هابرماس في المانيا تحت القبضة الهتلرية، بينما عاش دريدا في الجزائر ايام كانت مستعمرة فرنسية.

يتذكر هابرماس حالة الصدمة التي وجدها واصدقاؤه انفسهم، حين علموا حول فظائع النازيين في محكمة نورمبورغ وبالتالي في سلسلة الافلام الوثائقية. "اعتقدنا ان التجديد الروحي والاخلاقي كان محتوما وضروريا". [١٤] وكان التحدي لكيفية تحقيق تجديد اخلاقي في بلد ذات "ماضي صعب الادارة" [١٥] موضع بحث وتحقيق هابرماس طوال حياته، والذي تعقبه بولاء استثنائي وبشغف، من جهة كونه فيلسوفا، ومن جهة كونه مثقفا. كانت المهمة ضخمة لدرجة ان المرء لايمكنه تجنب التساؤل: كيف ان انسانا بذكائه عرضت عليه مرات كثيرة عروضا اكاديمية خارج بلاده من بقاع العالم فرفضها، ولم يقرر ان يغادر المانيا ويلغي "المسالة الالمانية" من مركز حياته وفكره. واخيرا، موقفه قد يكون معقولا من وجهة اعتقاداته العالمية. ان حقيقة عدم مغادرته ابدا هو بالنسبة لي سبب كبير للاعجاب. ويمثل الدورالحاسم الذي اداءه اثناء المناظرة التاريخية(Historikerstreit) دليلا مقنعا لعمق التزام هابرماس بقضايا المجتمع.

في منتصف الثمانينات بدأ عديد من من المؤرخين الالمان التشكيك "بتفرد" جرائم النازية، ففتحوا الباب لقراءة تصحيحية تهدف لمساواتها مع مآسي ونكبات سياسية اخرى في القرن العشرين. وقد استشاط هابرماس غضبا، بالأخص ضد المؤرخ البرليني ارنست نولت، الذي اشار بان "النقص الواضح في المراجع والمصادر عن الاشتراكية القومية -اي النازية- هو انها- اي المصادر- لاتعرف او لاتريد الاعتراف، لاي مدى كل شي عمله النازيون لاحقا، باستثناء تقنية الغاز، قد ذكر بكثرة في مصادر تعود لبداية العشرينات"[١٦] يدعي نولت ان المحرقة تتساوى اساسا مع التصفيات الستالينية وحتى العنف البلشفي، "باستثناء استخدام الغاز."

كان هابرماس في تلك المناسبة هو الصوت الاكثر صراحة ضد تطبيع الماضي الالماني، ودفاعا عن حاجة المانيا المطلقة للتعامل مع الجانب المظلم من ماضيها. أشار الى ان "الانكار" لمواجهة حقيقة النازية كان موجودا في الامة عند سقوط الرايخ الثالث. واشار ايضا الى خطر هذا الانكار، واصفا وجهة نظر جيله، قائلا" قد كبر الآن احفاد اولئك الذين كانوا عند نهاية الحرب العالمية الثانية شبابا غير قادرين على تحمل الذنب الشخصي. ولم تصبح الذاكرة بعيدة جدا " لانه بغض النظر عن البعد الذاتي، لاتزال نقطة انطلاقها هي نفسها - "صور ارصفة التفريغ في اوسشفتز." [١٧]

الذنب ليس ببساطة فرديا والمسؤولية لاتأتي فقط مع الاختيار الشخصي؛ فهذه مسألة يشترك بها كل من هابرماس ودريدا، لانهما مثل ارندت فلاسفة مابعد المحرقة.

يوضح هابرماس كيف ان الذنب والمسؤولية متداخلان في سياق تعاملنا الحياتي اليومي مع بعضناالاخر: مقتبسا لودفيج فتنجشتاين، يسمي هذا السياق" شكلا (من اشكال) الحياة".

هنا الحقيقة البسيطة هي ان الاجيال اللاحقة قد كبرت ونمت أيضا من رحم شكل الحياة الذي كان فيه ذلك ممكنا. ترتبط حياتنا الخاصة بسياق الحياة الذي

كانت فيه اوسشفتز ممكنا ليس بسبب الظروف الطارئة ولكن بسبب داخلي. شكل حياتنا مرتبط بشكل حياة اباءنا واجدادنا عبر شبكة من الأعراف الأسرية والمحلية والسياسية والفكرية الذي يصعب تفكيكها- يعني عبر وسط تاريخي جعلنا مانحن عليه الآن. لايستطيع احدنا ان يتنكر لهذا الوسط ويهرب منه، لأن هوياتنا كأفراد وكألمان متداخلة ومحبوكة بلا انفكاك معها.[١٨]

ومع ذلك لايجب الافتراض ان هابرماسا يعطي اولوية للدور التكويني للتاريخ ويبرزه، لانه بهذا اما يقلل من أهمية المشاركة الفردية في الحقل السياسي، او انه يعتقد ان الهوية السياسية نكتسبها ذاتيا من التقليد والعرف المتكون تاريخيا. بل على العكس، خصوصا في سياق الهوية الوطنية الألمانية، نجده يدافع عن فكرة الوطنية الدستورية؛ لأن بمثل هذه الوطنية وحدها،المعتمدة على الاتحاد الحر بالدستور من جانب المواطن، تستطيع اقامة اتحاد وطني تقدمي. بالنسبة لهابرماس انه امر اساسي ان يفهم الألمان انفسهم كأمة فقط على اساس ولاءهم لدستورهم الجمهوري بدون التعلق بمايسميه بالعكازات ماقبل السياسية للقومية ومجتمع القدر والحظ."[١٩]

عانى دريدا وشهد هذه العكازات مباشرة عندما طرد عام ١٩٤٢ من مدرسته في اعدادية بني عكنون الموجودة في دير قرب البيار في الجزائر، حيث عاش وترعرع حتى التاسعة عشرة من عمره، ليس بسبب سلوكه المشاكس بل تطبيقا لسياسة عرقية في فرنسا ومستعمراتها. ظهر الانتماء والهوية عند دريدا كمجموعة من الحدود غير المستقرة. واذ يتذكر بألم، فالشاب الذي طرد عام ١٩٤٢ "اسمر وعربي يهودي، لم يفهم شيئا حوله، ولم يشرح له أي فرد ادنى سبب، ولاحتى اباؤه ولااصدقاؤه."[٢٠] يوضح تكوين دريدا تحدي الوجود عند حدود المساحات المتعددة: اليهودية والمسيحية، اليهودية والاسلام، اوربا وافريقيا، فرنسا الأم ومستعمراتها، البحر والصحراء. وهو نفس التحدي الذي يمثله دريدا للفلسفة.

واللغة التي يتذكر استعمالها في ذلك الوقت،اي طرده من المدرسه توضح تعدد

الاصوات:في اسرتي وبين اليهود الجزائرين، نادرا مانسمع الختان بل التعميد،ليس بار ميتزفاه بل " العشاء الرباني" وكان من نتائج الوهن والخمول بسبب ثقافة التخويف، انني عانيت منها دائما وبوعي شبه كامل، وبسبب حوادث غير مؤكدة، شعرت على هذا النحو، انني غير "كاثوليكي"، عنيف، بربري متصلب، "عربي"،ختان مختون، منغلق، ومتهم سرا بالقتل الطقوسي".[٢١]

بالنسبة لدريدا، في ذلك الوقت ولبقية حياته، كل كلمة تفرعت الى شبكة من السياقات التاريخية والنصوصية. وغالبا ماكان هدف وغاية مداخلاته السياسية هو تبيان وكشف تلك القارات المخبوءة. وطالما نستعمل اللغة بلا انعكاسية، نبقى غير واعين بها- بالمجاهيل - تماما ؛ لان المشكلة في حالة هذا الجهل المبارك هو،انه بالاعتماد عليها- المجاهيل-، اننا نعيد عددا من الافتراضات المعيارية التي لسنا بها واعين.

خذ الكائن البشري مثلا، فمعظم الناس يفترض انه امر لايحتاج لتوضيح: الكائن البشري هو فرد من النوع البشري. المشكلة هي ان كل من "البشر" و"النوع" مصطلحان تفرعا الى ألغاز مبنية تاريخيا التي وسعت، وبالتالي عقدت بلا نهاية المدى الدلالي للعبارة. فمن جهة، نجد ان النوع البشري كما هي حالة كل الانواع، مكتوب ومنقوش باطار التاريخ التطوري: ان مسألة متى أصبحنا بشرا يعتمد على مبدأ التصنيف الذي نتبناه، والذي يكون نظريا مختلفا عما هو عليه اصلا.[٢٢] ومن جهة اخرى، ان صفة "بشري" التي تصاحب اما فكرة الكائن الفرد او النوع كاملا تضعنا وجها لوجه مع قضية ماذا يعني "بشري"، هل يعني ان نتصرف كبشر؟ كيف نحدد السلوك البشري؟ لايمكننا حتى الشروع في تناول هذا السؤال دون الاشارة الى فكرة الطبيعة البشرية، بشريتها او عدمها.

هذا السؤال مهم وحرج لرد دريدا عن احداث ١٩٦٨.[٢٣] مشاركة دريدا لتلك الحقبة من الصراع الايديولوجي العظيم والاضطراب السياسي كانت متعلقة بمسألة أي مفهوم من الوجود البشري هو في خطر حقا. بدأت تأملاته عبر استجواب"

الانثروبولوجيا " التي رآها تسود المشهد الفكري الفرنسي، والتي سلمت جدلا بارث النزعة الانسانية المرتبط بالمثل الاغريقي للانسان- للانثروبوس(anthropos)-. ظلت النزعة الانسانية، بدءا من عصر النهضة الايطالي وحتى التنوير، مخلصة لما يسميه دريدا "وحدة الانسان." ليس هناك "علوم انسانية" بدون الايمان بمحاولة "انسانية" فريدة ومتميزة، والتي تستوعب "الانسان" كمفهوم.

في ظلام الحرب العالمية الثانية أراد الفلاسفة الوجوديون مثل سارتر، طرح وعرض نسخة جديدة من النزعة الانسانية التقليدية.ورأى سارتر اعادة تعريف الانسان من حيث "الحقيقة البشرية" والتي عنى بها ان الموضوع البشري لايمكن فهمه بمعزل عن عالمه.[٢٤]

هذا الاعتماد المتبادل بين الموضوع وبين العالم منح سارتر طريقا لارساء وبقوة المسؤولية الاخلاقية والسياسية في تكوين الموضوع نفسه. ان ارساء وتثبيت الحقيقة الانسانية في المسؤولية تجاه عالم الفرد بدى هو الترياق الضروري للانسانية الانظمة الشمولية.

ومع ذلك، يجادل دريدا انه حتى لو كان الوجوديون هم اول من طرح السؤال عن معنى الانسان، الا انهم لم ينجحوا في تجاوز المثال الكلاسيكي عن وحدة الانسان.[٢٥] "وبالرغم من ان موضوعة التاريخ حاضرة تماما في خطاب الفترة، فليس هناك انجازات كبيرة في تاريخ المفاهيم؛ فمثلا تاريخ مفهوم الانسان لم يدرس ابدا. وكل شي يحدث كما لو ان العلامة "انسان" ليس له اصل وليس له حد تاريخي، حد ثقافي اوحد لغوي."[٢٦] وموقف دريدا هنا هو ما ان يعطى مفهوم الانسان حدودا تاريخية ثقافية ولغوية، سيصعب حينها الالتجاء كثيرا الى اي براهين اساسية. ستجهض تعددية الروايات التاريخية اي محاولة لتأويل وتفسير المفهوم بصياغات زوجية غير مختزلة- رجل مقابل امرأة، انساني مقابل لاانساني -انسان مقابل حيوان - عقلانية مقابل فطرة- ثقافة مقابل طبع - والتي في راي دريدا تنتج تبسيطات خطرة.

تضيف زاوية دريدا بعدا جديدا كاملا لمفهوم النقد الاجتماعي، خصوصا لجيل

كان عليه ان يعي فشل مثال النزعة الانسانية لحماية اوربا من الشمولية والابادة الجماعية. وكماهو الحال عند هابرماس، فالذنب والمسؤولية عند دريدا بالنسبة لفظائع القرن العشرين لايمكن قصرها على اولئك المتورطين فيها مباشرة. وبنفس الطريقة، فالالتزام السياسي للفلسفة ليست قضية خيار شخصي، عند كليهما. وبالانشغال بالفلسفة ينشغل الفرد آليا في عناء حساب زمانها: وبهذا المعنى ليس اي منهما ناشطا سياسيا، بينما كلاهما، وان كان بطرق مختلفة، ناقدا اجتماعيا. بالنسبة لارندت، وهابرماس ودريدا الالتزام الفلسفي الاول هو تجاه القوانين البشرية والمؤسسات حيث تتطور عبر الزمن. وهذا الاعتقاد يشير انهم فلاسفة مابعد المحرقة. تحديهم المشترك كان بالضرورة كيفية اعطاء دورة ايجابية للركود الثقافي الذي وقع فيه جيل معلميهم بعد تجربة المنفى الشخصي وفضائع الثلاثينات والاربعينات.

من ناحية، يتخذ هابرماس القيمة الكونية للمؤسسات الجمهورية والمشاركة الديمقراطية كمعطى، ورثناه من التنوير. وتحدث ضد تطبيع الماضي الألماني قائلا " بعد اوسشفيتز وعينا القومي يمكن ان يستمد فقط من افضل العادات والتقاليد في تاريخنا، وهو تاريخ ليس غير مدقق، بل اننا تملكناه نقديا." [٢٧] المشكله لديه ليس هي ان التنوير فشل كمشروع فكري، لكن موقفه النقدي الاصلي نحو التاريخ ضاع فاتحا المجال للبربرية السياسية. من الناحية الاخرى، يعتقد دريدا ان الكونية - العالمية- هو ماتسعى اليه المؤسسات الجمهورية والمساهمة الديمقراطية في سعيهم اللامحدود للعدل. وهذا المسعى، مضمون فقط اذا كنا منفتحين لاعتبار الجمهورية والديمقراطية، كمؤسستان وكمساهمتان، لا كمطلقتان بل كبنيتان تتطور صلاحيتهما بمرور الزمن وبذلك فهما بحاجة لاعادة النظر المستمر.

إرث التنوير في العولمة

تتمثل ايديولوجية الارهابيين الذين هاجموا البرجين والبنتاغون، في رفض هذا النوع من الحداثة والعلمانية المرتبط بالعرف الفلسفي مع مفهوم التنوير. في الفلسفة

لايصف التنوير مرحلة بعينها فقط، والتي تزامنت تاريخيا مع القرن الثامن عشر، بل ايضا يصف ترسيخ الديمقراطية، وفصل السياسة عن الايمان الديني، وهو ما ركزت عليه الثورتان الفرنسية والامريكية.

كتب كانط ان "التنوير هو خروج الانسان من جهله وبدائيته(عدم نضجه وقلة خبرته) التي يفرضها على نفسه. وبدائيته هي عجزه بسبب استعمال فهمه الخاص دون هداية الآخرين." [٢٨] يؤشر التنوير انقطاعا مع الماضي الذي يتوفر فقط على اساس استقلال الفرد في وجه السلطة، اكثر من كونه مجموعة متماسكة من الاعتقادات. هذا الاستقلال بدقة هو اشارة وعلامة الحداثة. "واذا سئل: هل نعيش الآن في عصر تنويري؟ فالاجابة بالنفي، غير اننا نعيش في عصر فيه تنوير." [٢٩]

في ١٤ شباط ١٩٨٩ بعد اكثر من ٢٠٠ عام من مقال كانط، ذكر العالم انه مازال محقا: لايثق المرء قطعا انه يعيش في عصر تنويري، بل في عصر فيه التنوير، بحاجة ثابتة من التثقيف والرعاية. في ذلك اليوم اصدر الامام الخميني فتوى موت ضد سلمان رشدي، بسبب كتابه الآيات الشيطانية، وظل متخفيا تسع سنوات حتى عام ١٩٩٨ حين عقد ممثلون من الحكومتين البريطانية والايرانية في الامم المتحدة صفقة لالغاء الفتوى. [٣٠]

ومواجهة الفيلسوف لارث التنوير ليس مسألة نظرية فحسب، بل يتضمن تشعبات سياسية دقيقة. ومثل كثير من الفلاسفة الذين نضجوا في الثمانينات، اعتقدت ـ يعني المؤلفة ـ ان هابرماسا ودريدا مختلفان بحدة تجاه التنوير:هابرماس يدافع عنه، ودريدا يرفضه. ثم ادركت ان هذه هي صورة منحرفة، لان الهوس الفكري لتلك الحقبة - الصراع بين الحداثة وبين مابعد الحداثة - هو المتهم الرئيسي. مثلما ان اتصاف هابرماس بالحداثة وبالقيم السياسية للتنوير هو امر لاينكر، فالادعاء السائد في تلك السنوات بان دريدا مفكر ضد التنوير هو امر خاطئ. [٣١]

يسير هابرماس في خطى النظرية النقدية[٣٢] التي تعزى وتنسب للفلسفة وظيفة تشخيصية لعلل المجتمع الحديث وللخطاب الفكري الذي يؤكد تمردهما ويبرر

اهدافهما وبواعثهما. فكما هو الحال في الممارسة الطبية السريرية، فالتشخيص بالنسبة للنظرية النقدية هو ليس مغامرة تخمين وتنظير، بل هو تقويم موجه نحو امكانية العلاج. ومثل هذا التقويم يسبغ على الفلسفة عبء وامتياز المسؤولية السياسية. ان الاعتماد المتبادل بين النظرية وبين الممارسة هو احد بديهيات النظرية النقدية؛ التي تركز على التحرر والانعتاق، وتعتبرهما مطلبا لتحسين الوضع البشري الحالي. ويسمي هابرماس هذا المطلب "بمشروع الحداثة غير المكتمل". ويتطلب هذا المشروع الذي بدأه كانط ومفكرون آخرون من عصر التنوير، الايمان بمبادئ تكون صلاحيتهاعامة شاملة، لانها ـ اي المبادئ ـ تجري وتتم عبر تنوعات تاريخية وثقافية.

وفي المقابل، نجد ان الأرضية الفكرية لتفكيكية دريدا تدين كثيرا لفكر القرنين التاسع عشر والعشرين، الذي بناه نيتشه وهيدجر وفرويد. بالنسبة لدريدا فان كثيرا من المبادئ التي عزا لها العرف الغربي صلاحية شاملة كلية لاتحتل ماكل مانشترك به او نأمل له، بل تفرض مجموعة معايير تفيد بعضا، وتضر آخرين،اعتمادا على السياق والمضمون. بالنسبة لدريدا، فتعيين الحدود التاريخية والثقافية لمثل هذه المبادئ هو شرط سابق لاعتناق مطلب التنوير في العدالة والحرية للجميع. ومع ذلك فمنهج دريدا للاخلاق والسياسة له بعد اضافي: يسميه المسؤولية امام التغاير والاختلاف، والذي هو خارج حدود الوصف، ويكون مبعدا وواضحا. وهذا الاحساس بالمسؤولية، بالنسبة له، يفصح ويبين مطلب العالمية المرتبط بالتنوير.

وفي الحوار المعروض في الكتاب سيقتنع المرء ان هابرماسا ودريدا يشتركان في الولاء للتنوير. والفرق في مناهجهما ليس فقط تاريخيا (لانه يبين علاقتهما بالتاريخ) بل تصويرا للغنى والتنوع، الدال على ان الفلسفة هي الوحيدة القادرة على عرض وتفسير اللحظة الراهنة. وهنا نعرض لأمر في صلب الموضوع ونعني به التسامح، الذي هو مفهوم رئيسي في كل من التنوير وفي الديمقراطيات الغربية.[٣٣]

يشدد دريدا على الأصل المسيحي المتميز لفكرة التسامح، التي تجعلها أقل

حيادية كمفهوم سياسي واخلاقي مما هي فعلا. ان الاصل والتركيز الديني لفكرة التسامح يجعلاها الأثر المتبقي من الايماءة السلطوية، والذي يكون فيه الآخر ليس مقبولا كطرف مكافي، بل تابعا، وربما ذائبا في المجتمع ومندمجا فيه، واسئ فهم اختلافه فعلا." حقا التسامح هو قبل كل شي شكل من أشكال الاحسان. وهو لذلك احسان مسيحي، وان استخدم اليهود والمسلمون هذه اللغة ايضا.... اضافة للمعنى الديني المتسامح... يجب ان نذكر ايضا مضامينها وارتباطاتها البيولوجية والوراثية او العضوية. ففي فرنسا استعملت عبارة "حد التسامح " لتصف الحد الذي وراءه ليس من اللياقة الطلب من المجتمع او الأمة الترحيب باية عمال اجانب ومهاجرين وماشابههم." ان فكرة التسامح بالنسبة لدريدا غير ملائمة ومناسبة لاستعمالها في السياسة العلمانية. ان نبرتها الدينية الشديدة، وجذورها العميقة في المفهوم المسيحي للاحسان يهزم أي ادعاء للكونية.[٣٤] ودريدا وهو متيقظ لكل حقائق اللغة يشير انه ليس مصادفة ان يصادر الخطاب البيولوجي مفهوم التسامح ليشير للخط الواهن بين الاندماج وبين الرفض. وكما هو الحال مع نقل الاعضاء وادارة الآلام، فان حد التسامح ـ التحمل ـ يعين ويشير الى التحمل بأنه الحد الاقصى لصراع الكائن لادامة توازنه قبل ان ينهار.

التسامح هو عكس الضيافة التي يشير اليها دريدا كبديل. وهنا فالفرق بين التسامح ـ التحمل ـ وبين الضيافة ليس دقة دلالية، بل انه يشير الى المهم في منهج دريدا في الاخلاق والسياسة: الالتزام الفريد الذي يملكه احدنا تجاه الاخر.

لكن الضيافة المطلقة او غير المشروطة لاتعني دعوة كهذه[انا ادعوك، ارحب بك في بيتي، شريطة ان تتكيف لقوانين ومعايير بلدي واعرافي وذاكرتي وهكذا]. الضيافة المطلقة او غير المشروطة، الضيافة نفسها مفتوحة، او انها سلفا مفتوحة لشخص ما لانتوقع قدومه ولا هو مدعو، لاي شخص يصل كزائر غريب، كوافد جديد غير معرف وغير مرئي، باختصار الآخر تماما.

موافقة دريدا عن الضيافة بدل التسامح ـ التحمل ـ هو اعادة معقدة لنص

اساسي طرحه كانط عن مسالة الضيافة في اطار العلاقات الدولية.[٣٥]

الذين فسروا دريدا على انه فيلسوف مابعد الحداثة- مفكر ضد التنوير، وله ميل نحو النسبية- سيستعملون تفكيكيته للتناول العالمي للتسامح دعما لهذه الحجة.[٣٦] وعلى العكس، بالنسبة لدريدا، فتعيين الحدود التاريخية والثقافية لمفاهيم محايدة ظاهريا من التراث التنويري مثل التحمل، تمتد - تتسع - وتتجدد اكثر من ان تشوه برنامجها.[٣٧] يتطلب النقد الاجتماعي والمسؤولية الاخلاقية لأجل مواجهة تحديات زماننا الكونية النوعية، تفكيك المثل الاجتماعية المحايدة الزائفة، وكذلك مثل الهيمنة الخطيرة. وبعيدا عن تقليص مطلب العدالة والحرية العالمية، فالتفكيكية تجدد هذا الطلب.

بالمقارنة، نجد ان هابرماس يقف بالتسامح على الجبهتين الاخلاقية والقانونية. ودفاعه عن التسامح ناتج من مفهومه للديمقراطية الدستورية، بانها الموقف السياسي الوحيد الذي يمكنه ان يوفر تواصلا حرا وغير قسري وتكوين الاجماع العقلاني. يقول: صحيح ان للمصطلح أساسا دينيا، ومن ثم تملكته السياسة العلمانية. والاكثر من هذا، ان التسامح بحد ذاته أحادي الجانب : "من الواضح ان حد التحمل، والذي يفصل ما لايزال "مقبولا" عن غير المقبول، قد اسس اعتباطا من قبل السلطة القائمة". ولكن في رأيه يتم تحييد أحادية التسامح اذا ما طبق التسامح في اطار النظام السياسي التشاركي كمثل تلك الانظمة في الديمقراطية البرلمانية. في رد مباشر على دريدا اثناء حوارنا قد وضح هذه المسألة: من هذا المثال يمكن ان نتعلم ايضا ان التفكيكية المباشرة لمفهوم التسامح تقع في مصيدة،لأن الدولة الدستورية تناقض بدقة البديهة التي منها يشتق المعنى السلطوي للمفهوم التقليدي للتسامح. في المجتمع الديمقراطي الذي افراده يمنحون بصورة تبادلية لبعضهم البعض حقوقا متساوية، لايترك مجالا للسلطة ان تقرر احاديا حدود مايجب التسامح معه. وعلى اساس حقوق المواطن المتساوية من الالتزام المتبادل للبعض الآخر، لأحد يمتلك امتياز تحديد الحدود المتسامح من وجهة نظر مايفهمونه ويعتقدونه قيميا.

ينطبق الاعتراض الذي يوجهه هابرماس الى دريدا وتفكيكيه لفكرة التسامح على موقف سياسي محدد جدا : الديمقراطية التشاركية الفعالة. وفيها لايمكن للتسامح ممارسته على انه سلطة الاقوى.

ويبدو ان العولمة قد غيرت ظروف ومعنى التشارك اقتصاديا وسياسيا. من يشارك في ماذا؟ واذا صح ان طرقا كثيرة للمشاركة قادمة ومفتوحة، فلماذا نجد ان حد التسامح يتراجع، خصوصا من جهة الذين دخلوا المنتدى العام كمشاركين فيه؟ هل نعترف ان العولمة تنشر وهم التشارك اكثر منه حقيقة التشارك الكوني؟ هل العالم الاول الغني صادق في تقديم وتعزيز نفسه على انه متسامح؟ ماذا يجب علينا العمل مع مفهوم التسامح؟

يتجه هابرماس للحداثة ليرد هذه التحديات. إذ تبدو له مقولة عدم التسامح الديني ــ ويعتقد ان الاصولية هي تجسيد له ــ ظاهرة حديثة على وجه التحديد. يفهم هابرماس الحداثة مثلما يفهمها كانط انها تغير في موقف الاعتقاد اكثر من كونها مجموعة متماسكة من العقائد. يشير موقف اعتقادي الى الطريقة التي بها نعتقد اكثر مما يشير الى مانعتقد فيه؛ لذلك الاصولية ليس لديها علاقة باي نص معين،او اي عقيدة دينية، بل جل همها مع كيفية ــ صورية ــ الاعتقاد. سواء نناقش اعتقادات الاصولي الاسلامي او المسيحي او الهندوسي، فنحن نتكلم عن ردود الفعل العنيفة ضد الطريقة الحديثة لفهم الدين وممارسته. بهذا الخصوص، الاصولية ليست عودة بسيطة الى طريقة للارتباط بالدين سابقة على الحداثة: انها استجابة مرعبة تجاه الحداثة، ينظر اليها كتهديد اكثر من كونها احتمالا للتهديد.

ويسلم هابرماس بان كل عقيدة دينية تعتمد على نواة دوغمائية للاعتقاد ؛ والا فانها لن تستوجب الايمان. ومع بدء الحداثة، "على الاديان ان تخرج من صفتها الجامعة العالمية وكذلك من القبول السياسي لعقيدتها" لكي تتعايش مع المجتمع المتعدد. ان التحول الحديث من موقف الايمان قبل الحداثة الى موقف الايمان بعد الحداثة كان تحديا للأديان العالمية. هذه هي الاديان التي يدعم ادعائها للحقيقة

مواقف سياسية بدى "محيطها يضطرب خارج حدودها". تقرب الحداثة الامم المختلفة، وتتسبب في زيادة التعقيد الاجتماعي والسياسي، بحيث يتعذر تقبل واستساغة الدعوات المطلقة. "في اوروبا نجد ان تشظي العقائد وانقساماتها وعلمنة المجتمع قد اجبرا هذه العقائد الدينية ان تتأمل مكانها غير الاستثنائي ضمن الخطاب العالمي المشترك مع الأديان الاخرى والمحدد بالمعرفة العلمية".

سرعت العولمة رد الفعل الدفاعي، والذي صاحب الخوف مما يعرفه هابرماس" الاقتلاع العنيف لطرق الحياة التقليدية" والتي اتهمت بها الحداثة. لاننكر، يقول هابرماس" ان العولمة قسمت المجتمعات في العالم الى رابح ومستفيد وخاسر". "بهذا المعنى اعتبر العرب الغرب بكامله كبش فداء لتجربتهم الخاسرة." على المستوى النفسي تخلق مثل هذه التجربة مجالا مناسبا لوجهة عالمية مستقطبة، والتي فيها تهدف القوى الروحية المختلفة الى مقاومة القوى العلمانية للتأثير الغربي، ولطرد مثل هذا الاستقطاب الخطير بين لااخلاقية الغرب وبين الروحية المزعومة للاصولية الدينية، يدعو هابرماس الى نقد ذاتي جدي من طرف الثقافة الغربية. لانه اذا كانت الرسالة المعيارية التي تصدرها ديمقراطيات الغرب الليبرالي هي النزعة الاستهلاكية فستنمو الاصولية نموا مطردا.

والعلاقة بين الاصولية وبين الارهاب يتوسطها العنف الذي يفهمه هابرماس على انه مرض من امراض التخاطب والتواصل البشري. يبدأ حلزون العنف على هيئة حلزون للخطاب المشوه الذي يقود عبر الارتياب المتبادل غير المنضبط الى انهيار التخاطب والتواصل". على ان الفرق بين العنف في المجتمعات الغربية ــ سببه عدم المساواة الاجتماعية، التميز والتهميش ــ وبين العنف في الثقافات الاخرى، هو اننا نجد في الاخيرة "اؤلئك الذين اصبحوا معزولين ومنقطعين في البداية عن بعضهم الآخر عبر التخاطب المشوه منهجيا " لايعترفون بالبعض الآخر كافراد مشاركين في المجتمع. ولايفعل الاطار القانوني للعلاقات العالمية شيئا في طريق فتح قنوات جديدة، لان مانحتاجه هو تغير في التفكير والعقلية "الذي يتم من خلال تحسين

ظروف المعيشة، ومن خلال التحرر من الاضطهاد والخوف. يجب بناء الثقة في الممارسات اليومية التخاطبية، وبعدها فقط يمكن مد تنوير فعال الى وسائل الاعلام والمدارس والبيوت، ويجب ان تعمل هذا بالتاثير على بديهيات ثقافتها الاساسية".

ان علاج اضطراب التواصل المنهجي المؤدي للعنف بين الثقافات هو اعادة بناء صلة اساسية من الثقة بين الناس، والتي لايمكن ان تتم في ظل سيادة الخوف والاضطهاد. وتعتمد مثل هذه الصلة على تحسين الظروف المادية والثقافة السياسية، حيث يجد الافراد انفسهم متفاعلين مع بعضهم الآخر، لانه بغياب أي من هذين العاملين يستحيل فهم الآخر والتعرف عليه.

عند هابرماس، العقل يمكنه علاج علل الحداثة، بما فيها الاصولية والارهاب، اما رأي دريدا فهو انه يمكن كشف وتعيين هذه الامراض المدمرة وتشخيصها، ولكن لايمكن علاجها والتحكم بها كاملة اوالتغلب عليها. فبينما تكون العوامل الممرضة، عند هابرماس، معنية بالسرعة التي فرضت بها الحداثة نفسها، ورد الفعل الدفاعي الذي الهبته في طرف الحياة التقليدية، يرى دريدا ان رد الفعل الدفاعي يأتي من الحداثة نفسها. فالارهاب بالنسبة له عرض من اعراض اضطراب المناعة الذاتية التي تهدد حياة الديمقراطية التشاركية والنظام القانوني الذي يوافق عليها ويؤمن عليها، وامكانية الفصل الحاد بين الابعاد الدينية وبين الابعاد العلمانية. تتضمن حالات المناعة الذاتية الانتحار الفجائي للآلية الدفاعية المفترض انها تحمي الكائن من العدوان الخارجي. من وجهة نظر هذا التحليل الجدي، فان تحذير دريدا هي التقدم ببطء وصبر في البحث عن علاج.

اطروحة دريدا في الحوار هي ان ذلك النوع من الارهاب العالمي وراء هجمات سبتمبر، ليس العلامة الاولى لازمة المناعة الذاتية، بل هو ليس غير الظهور الحديث له وتجليه. خلال الحرب الباردة، قامت الديمقراطيات الحرة الغربية بتسليح وتدريب اعداءها المستقبليين بطريقة شبه انتحارية. وأدى انتشار الترسانة النووية، علاوة على الأسلحة البكتريولوجية والكيمياوية الى اضعاف استعراض القوة المتناظر

في الحرب الباردة. الآن تواجهنا حقيقة او واقع الصراع غير المتناظر، والذي بحد ذاته يمثل مرحلة اضافية لازمة المناعة الذاتية. في عصر الرعب ليست هناك امكانية التوازن: لأن القوى غير المحسوبة، أكثر من الدول ذات السيادة هي التي تمثل التهديد الحقيقي، وهنا يصبح مفهوم المسؤولية غير محسوب- داخل في الحساب. من مسؤول عن ماذا، عند اي مرحلة من التخطيط، في وجه اي هيئة قضائية؟

مثل الحرب الباردة، فشبح الارهاب العالمي ينتاب احساسنا بالمستقبل، لانه يقتل الضمان والامل اللذين تعتمد عليهما العلاقة الايجابية مع حاضرنا. تركتنا احداث سبتمبر مع كل رعبها ننتظر الأسوأ. وان عنف هجمات سبتمبر كشفت هاوية الرعب الذي سوف ينتاب وجودنا وتفكيرنا لسنوات وربما لعقود قادمة.ان اختيار تاريخ ٩-١١ كاسم للهجمات كان هدفه ان يعزو للهجمات ضخامة تاريخية، وهو مما يقع في مصلحة الاعلام الغربي والارهابيين.

بالنسبة لهابرماس ودريدا، للعولمة تأثيرها الكبير ازاء الارهاب. فما هو مهم عند هابرماس هو زيادة اللامساواة بسبب تعجيل الحداثة، اما دريدا فقراءته له متميزة اعتمادا على المضمون والنص والسياق. العولمة عنده مكنت عملية الديمقراطية السريعة والسهلة نسبيا في معظم اوروبا الشرقية التي كانت سابقا جزءاً من الاتحاد السوفيتي. لذلك يعتقد دريدا انها شي جيد."الحركات الحديثة نحو الديمقراطية..... تدين كثيرا وربما كل شي تقريبا للتلفزيون، لتواصل الموديلات والمعايير والصور والمنتجات المعلوماتية وهكذا". على النقيض، فدريدا قلق جدا حول تأثير العولمة على ديناميكية الصراع والحرب."بين قائدي الحرب المزعومين، بن لادن وبوش، حرب الصورة، الخطابات.تجري بخطى متسارعة على الهواء، تخفي وتحرف بسرعة الحقيقة التي تكشفها". في حالات اخرى العولمة ليست سوى خداع خطابي يهدف الى اخفاء الظلم. وهذا عند دريدا هو مايحدث في الثقافات الاسلامية، حيث يعتقد ان العولمة جارية فيها، ولكنها في الواقع ليست حادثة. يقترب دريدا هنا من هابرماس، ليس فقط بفهم العولمة تحت عنوان اللامساواة، بل ايضا يربطها مع

مشكلة الحداثة والتنوير.

في خلال القرون الماضية القليلة التي يجب اعادة دراسة تاريخها بعناية[غياب عصر تنويري، الاستيطان والامبريالية وغيرها] ساهمت عوامل عدة بظهور الواقع الجيوسياسي التي تشعر بتأثيراتها الآن، بدءا بمفارقة واشكالية التهميش والتي يتناسب ايقاعها مع النمو السكاني. هذه الشعوب ليست محرومة فقط مما نسميه بالديمقراطية[بسبب التاريخ الذي ذكرته على عجله]ولكنها مسلوبة حتى من مواردها الطبيعية في ارضها. هذه " الثروات" الطبيعية في الحقيقة هي السلع الوحيدة التي لاهي سلع افتراضية، ولا يمكن نقلها خارج حدودها الاقليمية (يعني لاينتفع منها فعليا و مع انها في اراضيهم).

إن موقف العالم الاسلامي فريد من ناحيتين: من جهة يفتقد تاريخيا ممارسة التجربة الحديثة للديمقراطية التي يعتبرها دريدا، سويا وهابرماس، ضرورية لثقافة تسعى لمواجهة التحديث بصورة ايجابية. من ناحية اخرى ازدهرت كثير من الثقافات الاسلامية في تربة غنية بالموارد الطبيعية مثل النفط، التي يعرفها دريدا انها المورد المقيم وغير المنتفع منه. هذا الموقف يجعل الكتلة الاسلامية شديدة التاثر والحساسية للتحديث القاسي الذي جاءت به اسواق العولمة وسيطرت عليه عدد من الشركات العالمية.

عند هابرماس الارهاب هو تأثير صدمة التحديث الذي انتشر حول العالم بسرعة المرض، يراه دريدا انه علامة وعرض لعنصر مرض حقيقي خاص بالحداثة التي تركز دائما على المستقبل، والتي فهمت بصورة غير سليمة انها الضمان والامل والاستقلال. وكلاهما تأملات جدية عن ارث التنوير: البحث الذي لايهدأ عن البعد النقدي الذي يجب ان يبدأ بفحص الذات ونقدها.

الهوامش:

١- ارسطو، فن الشعر(مطبعة جامعة مشيغان، ١٩٦٧)ص٣٣.

٢- هناك استثناءات مهمه لوجهة نظر ارسطو السائدة. ومن بينها مثال بارز هو الفيلسوف الايطالي في القرن الثامن عشر جيامباتيستا فيكو، الذي دافع عن أسبقية التاريخ والذاكرة على العقل المعتبر انه ملكة مستقلة عن الزمن. وأساس فكره هو المبدأ التالي " الحقيقي والمخلوق متساويان". واذا فهمنا "بالمخلوق" انه مجال الحقائق والحوادث البشرية من انتاج البشر، فان مايوافق عليه فيكو هو فكرة ان المعرفة التاريخية ممكن ان تبلغ اليقين المطلق. وعلى نقيض موقف ديكارت العقلاني، فاطروحة فيكو هي ان بامكان العلوم الانسانية ان تقدم معرفة صحيحة لان المجتمعات فضلا عن الحوادث التاريخية هي من انتاجنا وصنع ايدينا.أنظر:

Giambattista Vico, The New science :Unabridged Translation of the Third Edition, rev. ed. trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Cornell University Press,١٩٨٤)

٣- مقال جون ستوارت ميل عن الحرية هو بيان سياسي لمبدأ الحرية السلبية." تهدف هذه المقالة الى تاكيد مبدأ واحد بسيط جدا...ان الغاية الوحيدة التي تكفل لأجلها البشرية، افرادا ومجتمعات، في التعارض مع حرية اي من افرادها، هي الحماية الذاتية. يعني الهدف الوحيد التي تستعمل فيه السلطة بصورة قانونية على أي فرد من افراد المجتمع المتحضر، ضد ارادته، هي منعه من ان يسبب الأذى للاخرين. ان صلاحه، ماديا او اخلاقيا، ليس بضامن كاف ص ٤٨.

٤- حين يطلب التعبير عن نماذج الالتزام السياسي بين فلاسفة القرن العشرين، يعتقد كثير من القراء بجون بول سارتر بدلا من رسل وارندت. اود ان اؤكد ان تركيزي هنا هو على المقارنة بين طريقيتين مختلفتين لفهم العلاقة بين الفلسفة والسياسة. ويبدو لي ان مثل هذه المقارنة اكثر وضوحا في تقارب هاتين الشخصيتين. وايضا فالاساس الذي عليه وضعت كل من ارندت وهابرماس ودريدا معا هو معاناتهم وتحسسهم للتاريخ كصدمة. ويعطينا تفسير ارندت للفلسفة بانها استجابة للصدمة التاريخية نموذجا لما هو شائع وعام في خط مسيرة هابرماس ودريدا.

٥- برتراند رسل، الفلسفة والسياسة(مطبعة جامعة كمبردج ١٩٤٧) ص٢٠.

٦- برتراند رسل، الفلسفة والسياسة، ص٢٦.

٧- برتراند رسل، الفلسفة والسياسة، ص٨.

٨- نعوم شومسكي، ٩-١١ (مطبعة ٢٠٠١).

٩- لا أناقش هنا كثيرا من الاوجه التي تناولتها ارندت في تشريح الانظمة الشمولية.وربما

كان اغفالي الكبير هو وصفها الذي عرضته عن تاسيس الانظمة الشمولية في منتصف القرن العشرين كنتيجة للافتقار المستمر للمفهوم الغربي للمواطنة. ورمزيا، يعني هذا انتصار البرجوازي، الفرد الجشع بحثا عن الثروة والقوة بأي ثمن على المواطن، المؤمن بقيمة الحياة السياسية. في قراءتها، فامبريالية القرن التاسع عشر وسعيها لغزو العالم خارج حدودها الاقليمية، يفتتح مرحلة الحركات السياسية التي همها هو استقلال الهوية القومية والطائفية اوالعرقية اكثر من حرصها على عالم مستقر مستقل. انظر هانا ارندت:اصول الشمولية(Allen & Unwin,١٩٦٧).

١٠- " اذا نريد ان نكون سعداء على هذه الارض، حتى على حساب راحتنا وسعادتنا في هذا القرن، يجب ان نحاول المشاركة في حوار مستمر طويل مع جوهر الشمولية". هانا ارندت، " الاتفاق والسياسة(عوائق الاتفاق والتفاهم) في: Essays in Understanding, ١٩٣٠-١٩٥٤, ed. Jerome Kohn (Harcourt, Brace & Co.,١٩٩٤),p٣٢٣.

١١- هانا ارندت اصول الشمولية،ص ٤٥٧.

١٢- هانا ارندت، ايكمان في القدس: تقرير عن تفاهة وابتذال الشر(١٩٦٣ ,Viking Press).

١٣- القضية الاولى التي تكررت في هذا الكتاب هو ان العدالة الجنائية والسياسية والاخلاقية تتضمن افعالا معينة لافراد معينين، لذلك يعتبر الحكم فاسدا وباطلا حين يتم اغفال هذه القضية- الميزة- وتناسيها. ان احدى اتهاماتها الرئيسية لاجراءات المحاكمة في القدس هي ان المحاكمة قد خططت عن قصد، برغم محاولات القضاة، للتعامل مع مصالح المجموعة - خلال الاحداث التي كان ينظر فيها واثناء زمن المحاكمة، التي تمت بعد خمسة عشر عاما من نهاية الحرب. وجدت انه لمن المشكوك فيه ان لاتحظى مسالة التعاون اليهودي بالاهمية المطلوبة. خلال المحاكمة. ونجد ايضا، في قراءتها، ان الحكومة الاسرائيلية ارادت محاكمة تذكر العالم بأسره بمعاناة اليهود، والتي ستسمح اخيرا للناجين من اليهود اقامة دعاوى رسمية. الحقيقة هي ان المصالح السياسية التي وجهت المحاكمة كانت بالنسبة لها اعتداءاً على اصول العدالة، ولم يهم كم كانت متعاطفة مع البواعث. اصبح الخلاف حادا لدرجة ان الصهيوني البارز جيرشوم شولم، صرح بقسوة ان تقرير ارندت عن محاكمة إيكمان كان ينقصه "حب الشعب اليهودي". انظر:

Seyla Benhabib, "Arendt's Eichmann in Jerusalem" in The Cambridge Companion to Hanna Arendt, ed. Dana R. Villa (Cambridge University Press,٢٠٠٠),pp.٦٥-٨٥.

وانظر هذا المصدر الرائع ايضا عن الموضوع:

Richard J. Bernstein, Hanna Ardent and the Jewish Question(MIT Press, ١٩٩٦); and Dana R. Villa, Politics, philosophy and terror: Essays on the Thought of Hanna Arendt (Princeton University Press,١٩٩٩).

١٤- يورغن هابرماس،"الايديولوجيات والمجتمع في عالم مابعد الحرب" في كتاب:

Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas, ed. With an intro. by Peter Dews(Veso,١٩٨٦),p.٤٣.

١٥- ان تعبير " الماضي الذي صعب ادارته او التحكم به" ظهر في سياق التاريخ الثقافي لالمانيا بعد الحرب العالمية الثانية. وقد صيغ المصطلح ليعبر عن محاولات الألمان لتقبل ماضيها النازي. وقد استعاد موقعا مركزيا خلال المناظرة التاريخية عن تطبيع الماضي الالماني. انظر في هذا الخصوص:

Charles S. Maier, The unmasterable Past: History, Holocaust and German National identity (Harvard University Pess,١٩٨٨).

١٦- Ernest Nolte, "Vergangenheit, die nicht verghen will. Eine Rede,die geschrieben, aber nicht gehalten warden konnte," Frankfurter Allgemeine Zeitung, June ٦،١٩٨٦.

١٧- Jürgen Habermas, "On the Public Use of History" In Habermas, The New Conservatism :Cultural Criticism and the Historians' Debate, ed. and trans. Shiery Weber Nicholsen, with an intro. by Richard Wolin (MIT Prss,١٩٦٩) ,p.٢٢٩.

١٨- Jürgen Habermas, "On the Public Use of History",p.٢٣٣.

١٩- Jurgen, Habermas, "Yet again: German Identity-A Unified Nation of angry DM-Burgers," in When the Wall Came Down: Reactions to German Unification.eds. Harold James and Marla Stone (Routledge, ١٩٩٢),pp.٨٦-١٠٢

٢٠- Jacques Derrida, "Circumfession," in Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, Jacques Derrida, trans. Geoffrey Bennington (University of Chicago Press,١٩٩٣),p.٨٥.

٢١- Derrida,"Circumfession,"p.٧٣

٢٢- بالاضافة، ان فكرة النوع نفسها لها تاريخ معين يعود الى ارسطو الذي استخدم eidos

للنوع في مقابل الخاص(اي فرد) والجنس(المملكة الحيونية). انظر ارسطو:

"Categories,"٢a١٤, in The Categories; On Interpretation, trans. Harold P. Cooke (Harvard University Press,١٩٧٣).

٢٣- البحث الذي يحل فيه دريدا هذا النوع من الاشكال هي"غايات الانسان" وقد القاه في مؤتمر "الفلسفة والانثروبولوجيا" المنعقد في نيويورك في تشرين الاول ١٩٦٨. وقد سئل دريدا ان يعلق حول حالة الجدل عن النزعة الانسانية في الفلسفة الفرنسية في فترة مابعد الحرب العالمية الثانية. ويعلن منذ البداية المضامين السياسية لمداخلته." سيتذكر ان هذه الفترة كانت اسابيع افتتاح مباحثات فينا للسلام واغتيال مارتين لوثر كنج. وبعد فترة قصيرة حين كنت اعد طباعة هذا البحث، احتلت قوى النظام جامعة باريس- وللمرة الاولى بناء على طلب العميد- ومن ثم اعادة احتلالها من قبل الطلبة في الاضطراب الذي تعرفونه... وجدت ببساطة من الضروري ان اؤشر وأورخ واعرفكم الظروف التاريخية التي اعددت فيها هذا البيان او البلاغ. يبدو لي ان هذه الظروف تعود، بكل الحقوق، الى حقل ومجال واشكالية مؤتمرنا". انظر:

Jacques Derrida, "The Ends of Man," in Margins of Philosophy, trans. Alan Bass(University of Chicago Press,١٩٨٢),p.١١٣.

٢٤- انظر:

Jean Paul Sartre, Being and Nothingness.An Essay on Phenomenological Ontology, special abridged ed., trans. and with an intro. by Hazel E. Barnes(Citadel Press,١٩٥٦), and The Emotions: Outline of a Theory, trans. Bernard Frechtman (Philosophical Library,١٩٤٨).

٢٥- دريدا ينقد بعمق استحواذ الوجوديين الفرنسيين على التراث الالماني، وبضمنه هيغل، هوسرل وهيدجر، والذي يراها أقل اعتمادا على المنهج الانثروبولوجي لوحدة الانسان الجوهرية."ان القراءة الانثربولوجية لهيغل وهوسرل وهيدجر هي خطا في جانب واحد، وربما هو الخطا الاكثر خطورة. وهذه القراءة هي التي وفرت افضل المصادر المفهومية للفكر الفرنسي في فترة مابعد الحرب." أنظر:

Jacques Derrida, "The Ends of Man,"p.١١٧.

٢٦- Jacques Derrida, "The Ends of Man,"p.١١٦.

٢٧- Jürgen Habermas, "On the Public Use of History," p.٢٣٤.

٢٨- Immanuel Kant," An Answer to the Question: "What is Enlightenment?" in Kant's Political Writings, ed. Hans Reiss, trans. H.B. Nisbet (Cambridge University Press,١٩٧٠),p.٥٤.

٢٩-ImmanuelKant,"An Answer to the Question:"Whatis Enlightenment?"p.٥٨.

٣٠- ايـة الله روح الله الخميني، بيـان بـالراديو، ١٤ شـباط ١٩٨٩. انظر رسـائل رشـدي، حريـة الكلام، حرية الكتابة(مطبعة جامعة نبراسكا، ١٩٩٣)، ص ١٣٠.

٣١- كان عند كانط تجربة مباشرة عن التحيز والتحامل الديني عندما ازعج، بنشر مقالته عن الدين، فريدريك وليم الثاني، ملك بروسيا. الذي على خلاف سلفه فريدريك الكبير، لم يكن من دعاة التسامح الديني. وبينما تلقى سلمان رشدي تهديدا بالموت في كل العالم، والذي شمل ايضا دور نشر اعماله ومترجميها، فان كانط طلب منه رسميا ان يتعهد بعدم الكتابة ثانية عن الدين. ووافق مترددا على الطلب الذي ذيله " الخادم المطيع لجلالته" وقد منحه هذا التوصيف ان يعاود الكتابة عن الدين بعد وفاة الملك التي حدثت بعد ثلاثة سنوات.. اوضح كانط لاحقا انه بعد وفاة الملك قد اصبح في حل من وعده، لأنه لم يعد من رعايا ذلك الملك. انظر:

Immanuel Kant, Gesmmelte Schriften(G.Reimer,١٩٠٠),٧:٧-١٠.

٣٢- اكد Christopher Norris بجلاء الحاجة للاعتراف بلاتجانس مابعد الحداثة، محذرا الباحثين من خطر خلط المواقف الفكرية الصحيحة بالتشويش الفلسفي. ويعتبر جان بودريارد، بالنسبة لنوريس، الممثل الجوهري للحركة المضادة للتنوير التي اتهم دريدا خطا انه ينتسب اليها. من وجهة نظر نوريس، فان بودريارد يساوي" ماهو حاليا صالح في طريق الاعتقاد، بحدود مايمكن ان يعرف من الموقف الباحث عن الحقيقة اومن الموقف النقدي. وهذا يتفق بالطبع، مع الموقف البراغماتي، ضد الاصولي او نظريات المعرفة المعتمدة على الاجماع، وهي نظريات تسلم جدلا بان" الحقيقة في اي موقف مفترض هي ليست الا مسالة قيم واعتقادات تحدث ان تسود بين افراد بعض ما موجود من " مجتمع المفسرين." انظر : النظرية غير النقدية: مابعد الحداثة، المفكرون وحرب الخليج(مطبعة جامعة ماساشوستس، ١٩٩٢) ص١٦. وعلى العكس من ذلك، فان التوجه التفكيكي لدريدا لايلغي ولاينكر معيار المرجع، الشرعية والحقيقة. موقف نوريس والذي اتقبله واوافقه تماما، هو ان احدى فضائل عمل دريدا هو " انه يطرح قضايا المسؤولية الاخلاقية(سويا مع المسائل المعرفية) التي لاترى بالعودة المباشرة للمصدر، النوايا، سلطة النص، القراءة الصحيحة، الضمان السلطوي وهكذا"(١٨). وهذا هو مايوفر لنوريس ان

يدعي بأن دريدا" يديم نبض نقد التنوير حتى حين يخضع ذلك التراث لإعادة تقويم جذرية من حيث مفاهيمه وفئاته المؤسسة"(١٧).

٣٣- يعتبر Max Horkheimer هو الذي صاغ مصطلح " النظرية النقدية" في مقالة بعنوان" النظرية التقليدية والنقدية". أنظر:

(Max Horkheimer, Critical Theory: Selected Essays, trans.Matthew J. O'Connell and others[Continuum,١٩٦٨],pp.١٨٨-٢٥٢).

وهذه المقالة التي نشرت عام ١٩٣٠ حين كان مديرا لمعهد البحوث الاجتماعية في فرانكفورت، تمثل الآراء المتداولة بين مجموعة من الفلاسفة والمنظرين الاجتماعيين، ومن بينهم ثيودور ادورنو، هربرت ماركوز ووالتر بنيامين. ويعتبر هابرماس هو كبيرمفسري الجيل الثاني لهذا النوع او الاتجاه من المفكرين التي عرفت بمدرسة فرانكفورت. كانت المواقف المرتبطة بمدرسة فرانكفورت متجانسة سواء بين ممثليها المختلفين او عبر الزمن. اضف الى ذلك، ان التطور الفلسفي لهابرماس قد وسم بالتقديرات المختلفة لمواقع منظري مدرسة فرانكفورت الاصلية. وان مناقشة هذا التعقيد للعلاقات ضمن التوجه العام للنظرية النقدية يقع خارج نطاق هذه المقدمة.والمراجع بهذا الخصوص كثيرة. ساذكر مقالتين لهابرماس كرست او اهديت للجيل الاول من المنظرين النقديين المرتبطين بمدرسة فرانكفورت:

The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno," in Jürgen Habermas, The philosophical Discourses of Modernity: Twelve lectures, trans. Fredrick Lawrence(MIT Press,١٩٨٧),pp.١٠٦-١٣٠, and " Psychic Thermidor and the rebirth of Rebellion Subjectivity," in Habermas and Modernity, ed. Richard J. Bernstein (MIT Press, ١٩٨٥), pp.٦٧-٧٧.

ويمكن للقارئ ايضا ان يتعرف على مقالة كتبها Albrecht Wellmer " العقل، اليوتيبيا وديالكتيك عصر التنوير" في كتاب هابرماس والحداثة، ص ٣٥-٦٦. اخيرا بامكان القارئ مراجعة مقالة Romand Coles عن ثيودور ادورنو باعتباره من منظري الجيل الاول النقديين القريب من هابرماس، المعنونة" الهوية والاختلاف في المواقف الاخلاقية عند ادورنو وهابرماس" في كتاب: The Cambridge Companion to Habermas, ed.Stephen K. White(Cambridge University press, ١٩٩٥),pp.١٩-٤٥.

٣٤- ان التسامح Tolerance او toleration كما يحب بعض الفلاسفة استعمالها (انظر:

Michael Walzer, On Tolerance [Yale University Press,١٩٩٧]

قد تناولها اخرون من جهة كونها موقف وفضيلة اكثر منها مفهوم سياسي نقش في التارخ الاوروبي الحديث. انظر: Toleration: An Elusive Virtue , ed.David Heyd (Princeton University Press,١٩٩٦).

٣٥- في المحاورة يوسع دريدا رفضه لعالمية التسامح ليشمل فكرة الدين التي بسبب جذرها الابراهيمي لايمكن استعمالها بصورة غير تمييزية في كل النصوص حول العالم(ص١١٧-١٢٤،١١٨-١٢٧).

٣٦- في القسم المعنون "شروط التسامح"(ص١٥٩-١٦٢) في هذا الكتاب، اتناول تفسير علاقة دريدا المعقدة بكانط حول مسائل التسامح والضيافة.

٣٧- بالنسبة لدريدا فالتسامح هو مبدأ لايمكن اختزاله الى قاعدة تطبيقية. وكما انه لايمكن تعريف العدالة بتعاريف قانونية بسبب وجود قوانين غير عادلة، ففكرة التسامح يجب ان تبقى متميزة عن اي اختيارات او معايير سياسة معينة. يبدو ان كانط يشير الى موقف مشابه حين يستدعي ويتذكر الموقف المتنور لفردريك الكبير ملك بروسيا: " ان اميرا لايرى انه دون مقامه ان يقول ان من واجبه، في مسائل الدين، ان لا يفرض اي شي على شعبه بل يترك لهم كامل الحرية، ان اميرا يصل الى انه يتنازل عن قبول لقب المتسامح، لهو نفسه امير متنور." انظر كانط:" جواب عن سؤال: ماهو التنوير؟" ص٥٨.

٣٨- سبق نقد دريدا للتسامح احد ممثلي النظرية النقدية، هربرت ماركوز، في مقالة قصيرة عنوانها" التسامح القمعي"(١٩٥٦). ويكتب ماركوز حول نفس التحفظات التي عند دريدا، قائلا:"ان ماأعلن وما مورس وطبق على انه تسامح هذه الايام هو في كثير من مظاهره الفعالة يخدم قضية القمع والاضطهاد". انظر:

Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr. and Herbert Marcuse, A critique of Pure Tolerance(Beacon Press, ١٩٥٦)p.٨١.

يؤيد ماركوس الفهم التقليدي الليبرالي للتسامح" ان ممارسة التسامح المتعصب والمتحامل... التسامح الذي هو عنصر الحياة، رمز المجتمع الحر، لن يكون ابدا هدية القوى السائدة؛ يمكن، في ظل ظروف سيادة الاغلبية الطاغية، ان تربحه وبجهد مستمر الاقليات الراديكالية الراغبة لتحطيم هذا الطغيان والعمل لظهور اغلبية حرة وذات سيادة- غير متسامحة مع الاقليات، والمليشيات ومتمردة على قواعد السلوك الذي يتسامح مع التدمير والاضطهاد "(١٢٣).

العنـــف والإرهـــاب
في فقه الشيخ محمد مهدي شمس الدين

د . سعود المولى*

١ـ عن العنف:

العنف، الحرب، القتال، العدوان، الإرهاب..مفردات وعناوين للسلوك البشري، لم يخترعها الاسلام وانما هي وُجدت منذ كانت البشرية.. فهي قديمة قِدم العالم والكون... جاء الاسلام وحاول ضبطها ضمن إطار الانسانية وحدود الحق والعدل والسلام (وهذه من أسماء الله الحسنى أي من المطلقات الكلية الضابطة والناظمة لحياة البشر ولكدح الانسان على هذه الارض عملا بسنته في خلقه (يا أيها الانسان إنك كادح الى ربك كدحا فملاقيه).

يظهر العنف في الميثولوجيات والاساطير اليونانية والرومانية القديمة (وايضا البابلية والسومرية والفرعونية والكنعانية الخ...) مرتبطا بالبدايات اي بالاصول التكوينية للاجتماع البشري، وملازما بالتالي لصورة الالهة - الابطال او الملوك المؤسسين. وهو في الكتاب المقدس(كما في القرآن) يرتبط بالمعصية (آدم وحواء) أي ببدايات البشرية مع قتل قابيل لأخيه هابيل. ولم يظهر العنف كمسألة (او كاشكالية وكقضية) الا في العصور الاخيرة ومنذ القرن التاسع عشر الميلادي تحديدا.

---

* باحث واستاذ جامعي لبناني.

فمن اللافت للانتباه ان العنف لم يكن موضوعا مستقلا للتأمل وللتفكيرالفلسفي في التراث الغربي. اذ لم يذكره مباشرة اي من الكبار (كموضوع مستقل للدراسة) قبل جورج سوريل(١٨٤٧-١٩٢٢) الذي جعل منه موضوعا مركزيا وذلك في كتابه الشهير "تأملات حول العنف ."reflexions sur la violence" الصادر عام ١٩٠٨ (وهو كتاب يتناول بالتحديد موضوع الثورة الطبقية العنيفة). ولم يدرس احد سبب هذا الاغفال او التغييب لفكرة وموضوعة العنف في الفلسفة وفي الفكر الغربي ...نعم هناك اشارة الى العنف في احد المقاطع الشهيرة المنقولة عن اناكسيماندر(٥٤٧-٦١١ ق.م.) وهو المقطع الذي وصفه هايدغر بأنه أقدم قول في الفكر الغربي. يقول اناكسيماندار: "ان الاشياء من لحظة ولادتها تخضع لقانون الضرورة اي للفناء الحتمي..ذلك انها تتناوب العدوان - العنف على بعضها البعض عبر القصاص والتكفير عن المظالم"..وبعده قال هيراقليطس (٤٨٠-٥٤٠ ق.م.) ان "العنف هو أبو وملك كل شيء" وهي العبارة التي خلدها فريدريك انجلز (١٨٢٠-١٨٩٥) بقوله "العنف هو قابلة التاريخ"..كما أنها وردت بنفس النص في البيان الشيوعي(١٨٤٧) لصاحبيه ماركس وانجلز.

لقد أدان سقراط الاستخدام المبالغ فيه للقوة والسلطة وحتى للخطاب او القول"العنيف"لأن ذلك يعرقل عمل العقل والجمال والتوازن والانسجام..فالعنف عنده مدان بسبب نتائجه وآثاره وليس لذاته (أو بذاته).. وفي حين ان الفلسفة القديمة والحديثة (والاسلامية ايضاً) تجاهلت أو غيّبت مسألة العنف، فان التراجيديا (الملهاة المأساوية) استعادتها وعبّرت عنها ومثّلتها ولكن في صورة غضب، وانتقام، وأحوال اخرى مختلفة من العاطفة العنيفة.. وايضاً فان هذه الاحوال العاطفية العنيفة (أو التراجيدية) لم تكن ابداً معزولة، أي معتبرة لذاتها باستقلال عن سياقات ومسارات اخرى تؤطرها وتحددها.. فهي (العاطفة العنيفة واحوالها) نتاج إفراط أو تجاوز للحد (باليونانية Ubris) أو لحظة جنون (باليونانية até) وهي متعلقة عموماً بالآلهة..

فالعنف البشري يُعبّر عن الإلهي الكامن في الاشياء، ويتجاوزه في آن معاً، مجسداً بذلك ما يسميه بول ريكور "عدم التمييز بين ما هو الالهي divin وما هو الجنّي(او الشيطاني démonique ").. وهذا الالتباس- التداخل هو ما شكّل المضمون الفضائحي- الغرائبي للتراجيديا..

ولم يختلف الامر عند اللاتين حيث ان اللغة اللاتينية لا تميّز حتى بين عنف وقوة (Vïs ← هي عنف وقوة == >

force, vigueur, puissance, influence, violence, emploi de la force...etc...)

وحتى نهاية القرن الثامن عشر تجاهلت الحضارة الغربية نقاش هذه المسألة التي أضحت فجأة أساسية في القرن العشرين. ونحن بالمقابل لا نجد في القرآن الكريم أي استخدام للفظة عنف. أما في المعاجم العربية فالعنف هو الشدة وضد الرفق.. وفي القرآن استخدامات لألفاظ الحرب والارهاب والقتال والعدوان مما سيَرد ذكره لاحقاً.

وبرأيي فان مصطلح ومفهوم العنف ينتمي الى زمن الحداثة، فهو إما انه لم يكن وارداً أصلاً قبل القرن التاسع عشر، واما انه كان في طور التكوّن والتشكّل من خلال الحداثة بكل معانيها وقيمها ومفاهيمها ومفرداتها.. وما نسميه اليوم عنفاً قد جرى إدراكه وتصوّره مفهومياً، بالتدريج، ومن خلال ثلاثة مستويات أو أبعاد رئيسية:

١.بُعد او مستوى سيكولوجي: العنف هنا هو تفجّر للقوة وللشدة وللعدوان يأخذ شكل " فقدان للعقل (جنون) " ويصل الى حدود القتل.

٢.بُعد او مستوى أخلاقي: العنف هنا هو الاعتداء على أملاك وعلى حرية الغير.

٣.بُعد او مستوى سياسي: العنف هنا هو استخدام القوة للوصول الى السلطة أو للاحتفاظ بها او لتطويعها لاغراض مضمرة .

وهذا المعنى الثالث هو الذي ساد في القرن العشرين كما يظهر بوضوح من خلال قاموس لالاند الفلسفي: " العنف: الاستخدام غير المشروع، أو على الاقل غير الشرعي- القانوني للقوة ". وبدون أدنى شك فإن تطوّر التفكير الديمقراطي والروح

الديمقراطية هو الذي دى لولادة المفهوم الحديث - المعاصر عن العنف وأعطاه في الآن نفسه ذلك المعنى التحقيري المذموم (في مقابل اللين والرفق والسلم والمحبة والخ...) . فمنذ اللحظة التي وُلد فيها مفهوم المواطن (ووضعية المواطن بالتالي) وتم فيها الاعتراف بحق المواطن في الحرية والسعادة، لم يعد ممكناً الخلط بين العنف والقوة... فلم يعد العنف من نتاج الضرورات الطبيعية- الفيزيائية - (مثل الكوارث) او السياسية (قوة الحق الالهي) وانما صار ظاهرة متعلقة بالحرية، أي انه صار بالإمكان ومن الواجب محاربته والتغلب عليه. ان وعي العنف أي إدراكه الواعي وخصوصاً ذلك النوع الذي يصيب البشر، قد نما وتطور مع نمو وتطوّر السياسة باعتبارها فاعلية انسانية لها غايات معقولة وايجابية تتجاوز ضرورات النظام الاجتماعي ومتطلبات إدارة المدينة الى طرح مسألة ومفهوم المواطنية والحرية والمساواة...ان امتلاك عبيد (ونظام العبودية) كان امرا طبيعيا مقبولا في عالم كان يسود فيه نظام القوة وكانت الحرية فيه امتيازا ارستقراطيا...ولكن ما ان تصبح الحرية قيمة بذاتها، في السياسة، التي أصبحت وضعية، يظهر الطلاق مع الواقع ويصبح الواقع ذاته عنفاً غير محتمل وغير مسموح.

لقد كان هيغل أول فيلسوف أدرج العنف ليس فقط ضمن إطار "عقلانية تاريخ المجتمعات"، وانما ايضاً وأساساً في نشوء الوعي ذاته.. فالوعي لا يولد من الحياة، لا يصبح " وعياً لذاته pour soi " الا عبر نفي الآخر. غير ان هذا النفي - النقض - لا يُقدم او لا يُنتج سوى يقيناً ذاتياً. لكي أكون على يقين من "وجودي"، يجب ان ينوجد الآخر ايضاً، وان يعترف بي كموجود. ان الصراع من اجل الحياة يصبح .... صراعاً من أجل الاعتراف: ألم يقل هيغل " فقط عبر المجازفة بحياتنا نستطيع الاحتفاظ بحريتنا "؟ أي انني اتخلص أو أخرج من إطار الحياة الطبيعية الحيوانية، فقط بأن أواجهها وأصارعها، بأن أكون قادراً على المجازفة بحياتي وأن أحصل بالمقابل من الآخر، وأن إضطر الأمر فبالقوة والاكراه، على اعتراف وعلى دليل على اعترافه بي. ان هذه المخاطرة او المجازفة تفترض اذن القوة، او العنف الذي أواجهه

وذلك الذي اخوضه او اقوم به .

وهكذا فان هيغل لم يرفض العنف، لا بل انه من خلال جدلية العبد والسيد أدرج العنف في سياق سيرورة التطور البشري.. فكانت الحرب والحال هذه شكلاً طبيعياً من أشكال العلاقات بين الدول. صحيح ان هيغل لم يُمجّد العنف، بل اعتبر مثلاً العمل والثقافة تعبيرات وعلاقات اكثر رقياً ومقبولية.. الا ان العنف كان يجد تبريره وشرعيته من خلال انه يظهر كمقدمة لازمة وضرورية لأنسنة العلاقات ما بين الافراد وما بين الامم والدول..

لقد ظل التحليل الهيغلي مسيطراً الى حد كبير على قسم كامل من التصورات المعاصرة حول العنف .. وهو يظهر بوضوح في التراث الماركسي بمختلف تلاوينه.. فلقد طوّرت االماركسية نموذجاً نظرياً يقوم على ثنائية مسألة العنف: ايجابي وسلبي، جيد وسيء، وذلك تبعاً للاهداف التي يسعى اليها العنف أو بالأحرى وفقاً للقوى التاريخية التي تحمله أو تقوم به. وحسب ماركس وانجلز (البيان الشيوعي ١٨٤٧- كتاب انتي دوهرنغ لانجلز ١٨٧٨ وخصوصاً في الفصل المعنون: الاقتصاد السياسي، المقطع المتعلق بنظرية العنف، كما في كتاب ماركس مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، ووصولاً الى كتاب لينين: الدولة والثورة) فان الصراع الطبقي هو محرك التاريخ وبالتالي فانه لا يمكن الافلات من العنف الا اذا أردنا الهروب بواسطة الاوهام الطوباوية أو الدين.. ولكن الماركسية تميّز بين العنف الذي تُمارسه الطبقات المستغَلة المسيطرة (البورجوازية اليوم) والتي تقف حجر عثرة في وجه تطور القوى التاريخية، وبين عنف المستغَلين الكادحين (او البروليتاريا) والذي يتم لمصلحة التحرر العام لكل البشر.. وقد وقفت الماركسية بقوة في وجه ما أسمته بالحلول الطوباوية التي طرحها أمثال اوُين Owen، وفورييه Fourier ودعت بالمقابل الى حلول عملية لا تقدمها الا الثورة العنيفة. أما جورج سوريل فقد ذهب بالتناقض الى حده الاقصى فقال: ان القوة هي بورجوازية فيما العنف هو بروليتاري.. وهو بذلك يريد قلب المصطلحات او قلب الوضع حتى. اي انه باستخدامه لمصطلح العنف

(كمحرر) في مقابل " القوة " (الظلامية الرجعية) وبتمجيده للعنف بالتالي، فانه يريد فضح الاستخدام "الطبيعي" لوسائل السيطرة والتي لم تعد تثير الاستغراب أو الفضيحة كونها أضحت تكتسي بالشرعية والقانون وبالعادة والاخلاق.

في حين ان وسائل القوة المستخدمة جماعياً وبصراحة مكشوفة (كما في الاضراب أو المظاهرة وصولاً حتى العصيان والمقاومة).. تحتاج الى اعادة اعتبار كسلاح ثوري تاريخي وتقدمي وبالتالي..لقد أدت هذه الجدلية الى إطلاق سلسلة من المواقف والحوارات بين المثقفين ومن الاعمال المسرحية والروائية والأدبية كان في أساسها الإشكال الذي طرحته مطلع القرن العشرين (أواخر القرن التاسع عشر) الاعمال الارهابية الفوضوية والعدمية (في روسيا على وجه أخص، ثم الاستعمار الاوروبي وخصوصا مسألة الجزائر)... فكان طبيعياً ان يعكس دوستويفسكي واندريه مالرو وجان بول سارتر وألبير كامو هذا النقاش.. ولا يغيب عن بالنا ان نذكر هنا بان هذا النقاش ما يزال مستمراً الى اليوم بسبب الواقع المعاصر المرتبط بموضوعات الارهاب وأخذ الرهائن وتفجير الطائرات وبكل اعمال العنف السياسي.. وهو نقاش- حوار تناول ايضاً مفاهيم الحرب العادلة والحرب الصليبية أو الحرب الدينية والجهاد.

٢ـ عن الحرب والسلم:

" الحرب هي شكل من أشكال العنف المنهجي والمنظّم، المحدود في الزمان والمكان، والخاضع لقواعد قانونية خاصة شديدة التغيّر حسب الامكنة والعصور" (غاستون بوتول - مبحث علم الحرب

traité de Polémologie-Sociologie des guerres–Paris Payot,١٩٥١،٥٦٠ pages- p ٣٧.)

وحسب كلاوزفيتز " فان الحرب هي امتداد للسياسة بأشكال اخرى".

أما جوزيف دو مايستر Joseph de Maistre فهو يقول بأن " الحرب هي اذن إلهية بحد ذاتها طالما انها أحد انظمة العالم" (أو قوانينه)

La guerre est donc divine en elle-même puisque c'est une loi du monde.

وقد كان للامام شمس الدين ومنذ مرحلة مبكرة من اجتهاده الفقهي اهتمام كبير بهذه الظاهره البشرية ومحاولة للتنظير والتأصيل الاسلامي نلحظها خصوصاً في كتبه ودراساته عن الامام علي (ع) وأهمها: " دراسات في نهج البلاغة" وكتاب " السلم وقضايا الحرب عند الامام علي ".

منذ البداية انحاز الشيخ الى معنى السلم في حياة البشر، باعتبار "ان فكرة الاسلام المبدئية والاساسية في العلاقات بين البشر هي فكرة السلم والتعاون على البر والتقوى في النطاق الاجتماعي، على مستوى الامة وعلى مستوى الجماعة الانسانية كلها".

واذا كان التنوع سنّة إلهية ورحمة للبشر، فان " الاتجاه الذي يجب ان ينبثق من حالة التنوع هو تنمية العلاقات السلمية بين الجماعات المتنوّعة ليكون مآل ذلك الى حالة التكامل بين الناس، وهذا يعني انه لا يجوز ان يتحول التنوّع الذي يحمل دائماً إمكانية التواصل التكاملي الى تناقض يُبعد الجماعات الاسلامية عن حالة السلم"..(انظر كتاب السلم وقضايا الحرب عند الامام على).

والنقطة المثيرة في هذا العرض الاول ان الامام يذكّرنا بأن آية التعارف " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، ان أكرمكم عند الله أتقاكم، ان الله عليم خبير" هي آية مدنية أي انها نزلت بعد إقامة المجتمع السياسي الاسلامي وتشكيل الدولة الاسلامية الاولى في المدينة.. وفي كلام الامام هذا رد على شبهات وافتراضات كثيرة عالجها البحاثة والمستشرقون وهي قالت بوجوب التمييز بين الفترتين المكية والمدينية من التشريع الاسلامي لجهة اعتبار الاولى فترة دعوة سلمية والثانية فترة حربية ناجمة عن تمظهر الاسلام بمظهر الدولة والحكم.. فيقرر شمس الدين بأن المضمون التشريعي للآية المذكورة (الآية ١٣ في سورة الحجرات المدنية) هو من المضامين الثابتة في التشريع الاسلامي. ثم يعضد

الامام تأكيده هذا باستشهادات من آيات اخرى (مدنية) ليؤكد بأن فكرة السلم بين البشر على مستوى الانسانية كلها وعلى مستوى الامة هي مظهر لفكرة الاسلام المبدئية الاساسية عن السلم الكوني.

" فالكون بجميع مظاهره قائم على مبدأ التكامل والتعاون من خلال النواميس الكونية العامة التي أودعها الله فيه. فالتكامل في الطبيعة يعكس حالة السلم بين عناصرها والتي تجعلها تتكامل وتنمو وتتجدد باستمرار... وهي الحالة النموذجية المثالية التي يجب ان يكون عليها المجتمع البشري.." هذه الحالة النموذجية المثالية نجدها في آيات الميزان: " والسماء رفعها ووضع الميزان، ألا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان " (سورة الرحمن ٧-٩) (راجع بحثنا حول العدل في الاسلام ضمن كتاب: العدل في المسيحية والاسلام - المكتبة البوليسية ١٩٩٦- جونيه لبنان).

وقد طوّر شمس الدين رؤيته الانسانية هذه للحالة النموذجية المثالية التي يجب ان يكون عليها المجتمع البشري والكون عموماً، في اطروحاته اللاحقة حول الحضارة الغربية، وحول الاسلام والغرب (راجع كتابيه: الحوار الاسلامي - المسيحي: نحو مشروع للنضال المشترك، و: الاسلام والغرب، منشورات مؤسسة الامام شمس الدين للحوار- بيروت ٢٠٠٣).. وهو اقترح مبكراً (رسالته الى مؤتمر الحوار الاسلامي المسيحي المنعقد في ليبيا ١٩٧٦/٢/٢٦) ان تكون الاصول الايمانية المشتركة منطلقاً لحوار يُواجه فيه قادة الفكر والروح في المسيحية والاسلام الوضعية الانسانية السائدة في العالم المعاصر، بما يثير أسئلة تتناول معظم المواقف والاتجاهات الاساسية للحضارة الحديثة.. ومن هذه الاسئلة التي اقترحها سماحته يومها أسئلة تتعلق بطريقة تعامل الحضارة الحديثة مع الطبيعة والذهنية التي تحكم هذه الطريقة وتوجهها، والروح التي ينبغي ان توجه البحث العلمي، وأسئلة حول الاستغراق في الترف ومجتمع الاستهلاك وحرية الاعلان التجاري والدعائي، وأسئلة حول قضايا الاستعمار القديم والجديد والعنصرية والصهيونية، وقضايا القهر والقمع

في السياسة والثقافة وغيرها... وحول تجارة اللهو وحول الوظيفة الاجتماعية للمال وحول الابحاث التي تجري في المختبرات ومراكز البحث حول اسلحة الدمار الشامل او حول اسلحة جرثومية وبيولوجية وكيماوية او حول غيرها..

وقد حدد الامام الهدف من هذا الحوار في الوصول الى نضال مشترك "من اجل حضارة اكثر انسانية وتوازناً، ومن اجل انسان أكثر انسجاماً في وجوده وحركته مع إرادة الله" التي هي الحق والعدل والسلم والقسط والميزان...

ان بناء السلم في علاقة الانسان بأخيه الانسان، وفي علاقته بالطبيعة والكون وكل مظاهر الحياة، يعني تحقيق إرادة الله في الانسجام والتوازن إذ هما العدل..

ومن هذا الموقف المبدئي الثابت والاساس ينتقل سماحته الى السلم في المجال الحياتي المباشر للبشر أي في العلاقات داخل الامة أو على مستوى الانسانية جمعاء.. ويختار الشيخ كمثال مؤيد لفهمه هذا، الشخصية الاكثر إثارة لمعاني الحرب والقتال والجهاد في تاريخ الاسلام والمسلمين: شخصية الامام علي. فهذا الامام العظيم، وهو بالنسبة للشيخ إمام الأئمة وإمام أهل الحق والعدل والحرية والكرامة وهو الشخصية النموذج والمثال على مستوى البشر بعد شخصية الرسول، هذا الامام التقي الورع قد استغرقت الحرب جانباً كبيراً من حياته، اذ بدأها فتى يافعاً محارباً في حروب النبي كلها تقريباً، إما ضابطاً تحت قيادته وإما قائداً مباشراً لها، وأنهاها في حروب متواصلة ضد الفتنة التي حاول وأدها سلماً وسياسة فلم يفلح.. فكانت الحرب عنوانه الذي عُرف به واشتهر حتى طغت صورة المحارب المقاتل الذي لا ينزل عن فرسه على صورة الانسان الاب الاخ التقي الورع الحكيم العاقل المسالم..

وحسب الشيخ فان الامام علي كان من "اعظم المسلمين وعياً لحقيقة وأبعاد وعمق هذه الفكرة المبدئية الاصيلة عن السلم في الكون والطبيعة والمجتمع البشري والامة، ومن ثم فقد كان في جميع أدوار حياته أشدّ المسلمين حرصاً على تطبيقها ومراعاتها في جميع اعماله وأقواله". ويعطي الشيخ عن الامام علي صورة اخرى غير تلك التي نسجتها اوهام العامة وأساطيرها عن المحارب الدائم المحب للقتال

والمشاكس والعنيف والجاحد والعابس.. فالامام علي حاول جهده المحافظة على حالة السلم في الامة ودفع ثمن ذلك غالياً في حياته الشخصية والعامة وفي حقوقه السياسية. وهو آثر التضحية بحقوقه في سبيل مراعاة هذه الفكرة والحرص على تطبيقها: " والله لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جور الا عليّ خاصة التماساً لأجر ذلك وفضله وزهداً فيما تنافستموه من زُخرُفِهِ وزِبْرجِهِ " (نهج البلاغة - النص ٧٤).

لقد كانت الحرب عند الامام علي، وككل حرب، مفروضة عليه، خاضها كارهاً وهو دامي القلب.. ومع ذلك فانه لم ينس ابداً واجب الدعوة الى مراعاة حالة السلم وتجنب العنف ونحن نلمس ذلك في نصوص كثيرة من نهج البلاغة يعيد الشيخ شمس الدين ابرازها وتظهيرها لعل أهمها وصيته لمعقل بن قيس الرياحي حين انفذه الى الشام: " لا تُقاتلن الا من قاتلك . ولا تدن من القوم دنو من يريد ان يُنشب الحرب، ولا تُباعد عنهم تباعد من يهاب البأس حتى يأتيك أمري، ولا يحملّنكم شنآنهم على قتالهم قبل دعائهم والإعذار اليهم " (النص ١٢ من نهج البلاغة) - باب الكتب).

أو في وصيته الى عسكره قبل لقاء العدو بصفين: " لا تقاتلوهم حتى يبدأوكم، فانكم بحمد الله على حجة، وتركككم إياهم حتى يبدأوكم حجة اخرى لكم عليهم. فاذا كانت الهزيمة باذن الله فلا تقتلوا مُدبراً، ولا تصيبوا مُعوراً ولا تجهزوا على جريح ولا تهيجوا النساء بأذى وان شتمن أعراضكم وسببن امراءكم " (النص ١٤).

فالحرب حسب الامام علي، ورؤية الشيخ شمس الدين، ضرورة ينبغي دفعها بجميع الوسائل السلمية. اذ يجب تفاديها كلما أمكن ذلك. واذا لم تفلح الوسائل السياسية وغيرها في تفادي نشوب الحرب ونشبت، فينبغي اغتنام جميع الفرص من اجل وضع حد لها والعودة الى حالة السلم..

ويصدمك شمس الدين حين يستنتج من سيرة الامام علي " ان دعوة العدو الى الصلح ينبغي الاستجابة لها بسرعة وإخلاص، لا من باب انها فرصة تتيح الغدر بالعدو

ونقض الصلح معه وانما من حيث انها تطبيق باخلاص عظيم لفكرة السلام " .. وهو يستخدم نصاً شهيراً للامام علي من عهده الى مالك الاشتر حين ولاه مصر، ويضيف شمس الدين ان هذا النص العظيم له في نهج البلاغة امثال يمثل نظرة الامام الى قضية الحرب والسلم، وأولوية السلم في العلاقات الانسانية ويكشف عن الروح الاخلاقية العالية في الالتزام بعهود السلام. ← اما نص الامام علي فهو التالي: " ولا تدفعن صلحاً دعاك اليه عدوك ولله فيه رضى، فان الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك وأمناً لبلادك..... ولا تختلن عدوك (أي تخدعه) فلا إدغال ولا مدالسة ولا خداع في العهود " .. (النص ٥٣ من باب المختار من كتبه) ← ان هوية الحرب عند الامام علي هي دوماً مفروضة، مكروهة، فهي اذن دفاعية، وهي ان اصبحت ضرورة واجبة فذلك لا يعني نسيان واجب السعي الى السلام القائم على الحق والعدل، ولا الى اعتبار ان يكون مجرد الخلاف داعياً الى الحرب...

فالامام علي لم يقدم على أية حرب مدفوعاً بالانفعال أو الغضب الشخصي وانما لأسباب موضوعية وهو " لا يقدم عليها الا حين لا يجد مندوحة عنها " ..لذا فهو لا يستجيب لرغبات جنوده وضباطه في التعجيل بالحرب وانما يعطي الفرصة للمنحرفين ليثوبوا الى الحق ويستجيبوا، فاذا لم ينتفعوا بالفرصة وأبوا الا الاصرار على الانحراف فانه يعيد تحليل الموقف من جديد ".

ويعطي الشيخ مثالاً على هذا من موقف الامام علي مع أصحابه حين أشاروا عليه بالاستعداد لحرب أهل الشام بعد إرساله جرير بن عبد الله الجبلي الى معاوية برسالة يدعوه فيها الى البيعة والاعتراف بالسلطة. " ان استعدادي لحرب أهل الشام وجرير عندهم إغلاق للشام وصرف لأهله عن خير ان أرادوه " (النص رقم ٤٣ – من الباب الاول في نهج البلاغة).

والشيخ لا ينسى ان يورد لنا قول الامام علي (في نفس النص) كيف تزاحم اصحابه عليه بعد ان طال منعه لهم من قتال أهل الشام في صفين " فتداكوا علي تداك الابل الهيم يوم وردها وقد أرسلها راعيها وخلعت مثانيها حتى ظننت انهم قاتلي او

بعضهم قاتل بعض لدي " (النص ٥٤- الباب الاول).

ونختم اخيراً بالاشارة الى ان نظرة الامام علي الى الحرب كونها محكومة بالضرورة السياسية الايمانية وليس بالميل أو العاطفة الشخصية، وكونها مكروهة في حين ان السلم هو الأولى وهو الواجب، هذه النظرة العظيمة يلخصها قوله او وصيته لاصحابه والسائرين على خطه الفكري، بشأن التعامل مع الخوارج من بعده، وهم الذين تآمروا على قتله وقتلوه: " لا تقاتلوا الخوارج من بعدي فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه " (نهج البلاغة- النص ٦١ من الباب الاول).

هذه الآراء والعبر والخلاصات عرضها الامام شمس الدين في كتبه الاولى عن نهج البلاغة والامام علي، وهي ظلت هاجسه يسعى الى تبيانها وتوضيحها. ولذلك انكب الامام بعد تلك المرحلة على تأصيل النظرة الى موضوعي المقاومة، والجهاد، وهي اصبحت من العناوين الاساسية في حقبة الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين.

٣ـ العنف والحرب والدين:

وقد اهتم الشيخ اهتماماً بالغاً بسؤال: العنف والدين، والحرب والدين.. وقد كان لي حوارات معمقة مع سماحته حول ذلك انطلاقاً من ملاحظة كنت سمعتها منه حول قصة إبني آدم لما همّ احدهما بقتل اخيه وقال له الثاني: " لئن بَسطتَ اليَّ يدَك لتقتلني ما أنا بباسطٍ يديَّ اليكَ لأقتلك إني اخاف الله رب العالمين " (المائدة-٢٨) وكنا في ندوة فكرية شارك فيها سماحته مع الاساتذة الشيخ جودت السعيد والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي عنوانها: " الحوار في سبيل التعايش مع التعدد والاختلاف " (جرت في بيروت في ١٩٩٤/٥/١٣)) يومها قال جودت السعيد ما نصه: " والآن أطلب امامكم من اخي واستاذي العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي له مقامه في العالم الاسلامي وفي بلده، أطلب منه ان يكتب في هذا الموضوع: متى يجوز في الاسلام للانسان ان يرفع سيفاً على الآخر ليقتله؟ " ثم اردف الاستاذ

جودت معلناً " أنا على مذهب ابن آدم الاول".. وحين استغربنا قوله هذا أجابنا بالتالي: " ورد في كتب السنّة التي يتقبلها المسلمون جيداً، عن صحابة جيدين - كأبي موسى الاشعري وأبي ذر الغفاري وسعد بن أبي وقاص - ان رسول الله لم يكن فقط يمارس عدم جواز الدفاع عن النفس بل حذر المسلمين من الخوض والوقوع في الفتن في المستقبل، فقد قال لأبي ذر: كيف أنت اذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف؟ قلت الله ورسوله أعلم، قال عليك بالصبر، ثم قال يا أباذر، قلت لبيك وسعديك، قال وكيف انت اذا رأيت أحجار الزيت تغرق بالدم ؟، قلت ما خار الله لي ولرسوله، قال عليك بمن أنت معه، قلت يا رسول الله أفلا آخذ سيفي فأضعه على عاتقي ؟ قال شاركت القوم اذن، قلت فما تأمرني ؟ قال تلزم بيتك، قلت فان دخل على بيتي ؟، قال فان خشيت ان يبهرك شعاع السيف، فألق بثوبك على وجهك يبوء بإثمك وإثمه".

وفي رواية عن سعد بن أبي وقاص قال: قلت يا رسول الله أرأيت ان دخل على بيتي وبسط يده ليقتلني قال فقال رسول الله: " كن كابن آدم وتلا الراوي الآية ٢٨ من سورة المائدة.... ومما قاله جودت السعيد ايضاً: ان الناس في العالم ينقسمون الى مذهبين والقرآن يقر بوجود هذين المذهبين.. مذهب ابن آدم الذي يريد حل المشكلات بالعنف، ومذهب ابن آدم الذي رفض هذا ولجأ الى السلم... ولان الاسلام شرع الجهاد فقد ظن كثير من المسلمين ان الباب مفتوح على مصراعيه دون بحث في شروطه الدقيقة "... وكان الشيخ البوطي قد تحدث عن كتابه " الجهاد في الاسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه؟" وفيه ان ليس في الاسلام قتل بدون محاربة، وانه لا يجوز رفع السيف على انسان لم يقاتل ولم يرفع سيفاً.. وكانت هذه الفكرة أساسية في الحوار الذي جرى في الندوة والذي تطرّق الى آيات: " فان ألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً"(النساء-٩٠) و" لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم" (الممتحنة ٨).. والاحاديث المروية عن الرسول: " لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب

بعضكم رقاب بعض "، و" اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار".. وآية "يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة" (البقرة ٢٠٨) وصولاً الى الآية – المفتاح (حسب وصف سماحة الشيخ شمس الدين يومها) " لا إكراه في الدين "(البقرة ٢٥٦) وقد أشار الاستاذ البوطي الى ان لا هنا ليست للنهي وانما للنفي .. وأضاف الاستاذ السعيد بأن الاسلام جاء ايضاً بـ" لا إكراه في السياسة".. وقد أفاض سماحة الشيخ شمس الدين في الحديث عن التعددية والحوار وحق الاختلاف ومعنى لا اكراه في الدين ولا اكراه في السياسة وحول معنى الجهاد والحرب وشروطهما (مما نجده موضحاً مبسطاً في كتبه التي صدرت بعد ذلك: جهاد الامة – وفقه العنف المسلح).. وحين انفضت الندوة سألته عن تفسيره لآية إبني آدم التي بنى عليها جودت السعيد فلسفته في الجهاد السلمي (راجع كتبه الصادرة عن دار الفكر المعاصر وأبرزها: كن كابن آدم ومذهب ابن آدم الاول – والدين والقانون: رؤية قرآنية) فكان مما قاله لي الامام وحفظته وسجلته يومها..

ان القتال والعنف والحرب هي من الامور البشرية الدنيوية لذلك فانها لم ترد بالمعنى الديني في القرآن، ولم يرد إطلاقاً مفهوم الحرب المقدسة او القدسية التي ظهرت أول ما ظهرت كمفهوم وكموضوعة في الحضارة الغربية عبر الميثولوجيا القديمة حيث تشترك الآلهة مباشرة او غير مباشرة في الحرب وتمنحها بركتها وتكافئ المحاربين مكافآت روحية – غيبية (العفو عن الخطايا، الحياة الأبدية).. وفي هذه الميثولوجيا الحرب مقدسة لان لها أيضاً غاية دينية ودوافعها هي دينية وكذلك مجرياتها ومفرداتها وأعمالها القتالية التي تتم تحت عين الالهة وفي ظل رعايتها وعنايتها... ولكن هذا المعنى (الحرب المقدّسة Guerre Sainte- Holy War) لم يصل أبداً الى المستوى الذي بلغه عند العبرانيين الذين جعلوا من الحرب جزءاً مكملاً من ايديولوجيتهم الدينية، كما ترى ذلك بوضوح في كتب التوراة. فمن الحرب – الفتح، وإله الجيوش (قبل السبي البابلي) الى الحرب – الانتقام والحرب – العقاب، حيث يُعاقب يهوه الكفار (من الاسرائيليين عبدة الاصنام الى الشعوب

المعادية لشعب الله المختار) الى الحرب - الكارثة والمصيبة الناجمة عن حمق وحيوانية البشر(وهي في النتيجة انتقام وعقاب الهي للبشر الآثمين المغرورين تماماً كالأمراض والأوبئة والكوارث الطبيعية)، في كل هذه المعاني تظهر الحرب المقدّسة الدينية بأجلى مظاهرها ومفرداتها مما لا نجد مثيلاً له في القرآن.. ان القرآن لم يستخدم لفظ العنف مع انه استخدم نقيضه " إذهبا الى فرعون انه طغى، وقولا له قولاً ليناً، لعله يتذكر او يخشى". واستخدم الفاظ الاعتداء والعدوان والقتال والقتل والفتنة والطغيان ولكن دون أي اعتبار ديني - او قُدسي (قداسة - مقدس) وانما من حيث هي أفعال بشرية وسنن كونية (مثل سنّة التدافع ومثل سنن الحوار والاختلاف والتنوّع).. فقال سبحانه وتعالى: " الشهر الحرام بالشهر الحرام، والحرمات قصاص، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم " (البقرة١٩٤).

" وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا، ان الله لا يحبّ المعتدين.. واقتلوهم حيث تقفتموهم واخرجوهم من حيث أخرجوكم "(البقرة ١٩٠).

" فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً" (النساء ٩١) " وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله "(الانفال ١٠) " والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم، كذلك جزاء الكافرين، فان انتهوا فان الله غفور رحيم، وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين، (البقرة ١٩٠- ١٩٣).

ان هذا الاستخدام القرآني الواقعي لمصطلحات وألفاظ: الحرب والقتل والقتال والفتنة والعدوان، وضبطه بضوابط العدل والحق والسلام (وهي من أسماء الله الحسنى) قد جعل من الجهاد مرتبة اخرى مختلفة تماماً بحيث انه ينبغي علينا عدم الخلط بينهما.. فليس الجهاد هو الحرب المقدسة او الحرب الدينية كما يحلو للمستشرقين ولبعض البحاثة العرب والمسلمين ترجمته. فهو ليس guerre sainte / holy war وليس Croisade - Crusade.. انه شيء آخر تماماً حاول الامام شمس

الدين شرحه بوضوح وتفصيل .

٤ـ معنى الجهاد:

وقد أفاض سماحته في الكلام عن معنى الجهاد في الاسلام وأفرد لذلك محاضرات قيّمة أُلقيت على جمع من العلماء الأفاضل (في بحث الخارج من الدراسة الحوزوية) طوال اعوام (١٩٩٠- ١٩٩٦).

وقد توسّع في محاضراته هذه في شرح المعاني المختلفة لمصطلح الجهاد كما ورد في المعاجم اللغوية وفي كتب التفسير والفقه والحديث.. فالاصل اللغوي يعود الى مادة جَهَد والجُهد (بالضم) وهو المشقة البالغة والجَهد(بالفتح) وهو الارض الصلبة، وبالفتح والضم وهو الطاقة ومنه قوله تعالى: " والذين لا يجدون الا جُهدَهم " (التوبة٧٩) وفي الآية قراءتان بفتح الجيم وضمها أي وسعهم وطاقتهم، وقيل المضموم الطاقة والمفتوح المشقة - وفي اللغة ايضاً جَهَد البئر اذا بالغ في استخراج مائها، وجَهَد اللبن اذا بالغ في إخراج زبده، واللبن المجهود هو الذي أُخذ زبده... (انظر مقاييس اللغة - ج ١ - مادة جهد - ص ٤٦٨ - ٤٨٧ - تحقيق عبد السلام هارون).

وبحسب الامام، فالظاهر ان " جميع هذه المعاني ترجع الى أصل واحد هو الشدّة إما في ذات الشيء أو في التعامل معه ومعالجته... فالارض الصلبة شديدة في ذاتها وتستنزف القوة والطاقة في معالجتها واستصلاحها، والبئر معناها في مائها، فاذا بالغ في استخراجها فقد عاملها معاملة شديدة.. وكذلك الحال في اللبن الذي نزع زبده بعد مزجه بالماء ومخضه... وبذل الطاقة في شيء عبارة اخرى عن تحمّل المشقة في سبيله "..

والظاهر أيضاً (ودائماً بحسب الامام) ان " لفظ الجهاد موضوع في أصل اللغة لمطلق بذل الجهد بدنياً كان ام نفسياً ام عقلياً ام مالياً، في مجال الخير ام في مجال الشر، فهو حقيقة لغوية في هذا المعنى العام الجامع " .

قد لا ينتبه البعض الى هذا الامر الذي يقرره سماحته (كون لفظ الجهاد حقيقة لغوية قد تأتي على نحوين أي باتجاه الخير او الشر) الا ان هذا التقرير يهدف لدى سماحته الى نزع القداسة عن المصطلحات والمفردات واعادتها الى حيز التداول البشري كحقائق مجرّدة، موضوعية، لا تحمل في ذاتها قدسية او إطلاقية وانما هو الانسان واستخدامه لها يعطيها معان اطلاقية او قدسية او مقدّسة .. فقد استعملت مادة جَهَد بهيئاتها المختلفة في النصوص الشرعية من الكتاب والسنّة، بالمعنى اللغوي العام الذي هو بذل الوسع وتحمل المشقة في سبيل شيء ما أكان ذلك بمعنى بذل الطاقة في الخير ام بذل الطاقة في الشر او الحرام.

بذل الطاقة في الخير: ومن الامثلة على ذلك الآيات:

" وجاهدوا في الله حق جهاده " (الحج ٧٨).

" والذين جاهدوا فينا لنهدِيَنَّهم سبلَنا " (العنكبوت ٦٩).

فالجهاد هنا بمعنى بذل المرء وسعَه في سبيل الدعوة للدين. وقد استعمل الجهاد في الكتاب بمعنى الدعوة السلمية الى الله والصبر على الاذى في سبيل ذلك، في العهد المكي قبل الهجرة الى المدينة: " ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا ان ربك من بعدها لغفور رحيم " (النحل ١٠) ← " فلا تُطِع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً " (الفرقان ٥٢).

في السنّة

ـ جهاد النفس وهو إما بترويضها على الطاعات ومخالفة نوازعها الشريرة وسميت في حديث مشهور " الجهاد الاكبر". ومنه كف الاذى عن الناس . في وصية النبي لعلي: يا علي أفضل الجهاد من أصبح لا يهم بظلم أحد.. ومنه قول الامام الباقر: وأي جهاد أفضل من عفة بطن وفرج..

- السعي في طلب المعيشة من الحلال(الكاد على عياله كالمجاهدفي سبيل الله).
- عبادة الحج (الحج جهاد كل ضعيف).

- طلب العلم (الشاخص في طلب العلم كالمجاهد في سبيل الله) - عن علي.

- القيام بالوظائف الزوجية على أتم وجه اي حسب الحديث جهاد المرأة حسن التبعّل وايضاً: جهاد المرأة ان تصبر على ما ترى من اذى زوجها وغيرته (او عشرته).

- الجهر بالحق في مواجهة الظلم والجور ← أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان.

بذل الطاقة في الشر أو الحرام: ومن الامثلة عليها الآيات:

" ووصينا الانسان بوالديه حُسناً، وان جاهداك لتُشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما "(العنكبوت ٨).

" وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما" (لقمان ١٥).

فقد استعمل الجهاد هنا بمعنى بذل الوسع والطاقة في سبيل الشرك أي ما هو شر وحرام...

٥ـ الجهاد بمعنى القتال:

في اطار معنى بذل الطاقة فيما هو خير استعمل الجهاد في القتال في سبيل الله والمشاركة فيه بالمال والنفس..

وقد استند المفسّرون والفقهاء الى الآية ٨٦ من سورة التوبة " واذا أُنزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استئذنَك أُولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين" واستنتجوا ان دلالة الآية على استعمال لفظ جاهدوا في " القتال " سببها القرينة التي هي قوله " استئذنك أُولوا الطول" او قوله " ذرنا نكن مع القاعدين" باعتبار ان القعود هو في مقابل النفرالجهادي... ووجدوا ان الظاهر من قوله وجاهدوا مع رسوله، هو القتال. ويقرر الامام شمس الدين في محاضراته:

"ومن هنا اصبح الجهاد في الاصطلاح يُطلق على " معنى أخص هو القتال والعمل الحربي، وما يتعلق بذلك من بذل المال وصرف العمل وبه جرت استعمالات الجهاد في العرف، وعليه استقر اصطلاح الفقهاء والمفكرين المسلمين، حتى غدا

لفظ الجهاد حقيقة في هذا المعنى بحيث اذا أُطلق الآن بين خاصة الناس وعامتهم لم يتبادر منه غيره. نعم يختص المتبادَر بالقتال، وأما الجهاد بالمال فيدخل فيه بالعناية وكذلك سائر المعاني اللغوية والشرعية كجهاد النفس والهوى والسعي في الرزق وغيرها فانها تحتاج الى اضافة صريحة لتتبادر معانيها "..

وقد رأى الامام ان كون الجهاد حقيقة شرعية في المعنى الخاص وهو القتال الحربي يعود لمكان وروده في استعمالات الشرع أي في السنّة المنقولة عن النبي وفي كلام الامام علي الوارد في هذا المعنى مجرداً عن القرينة، ووروده في غيره من المعاني اللغوية مقروناً بالقرينة وهي اما الاضافة الى موضوع (كما في جهاد النفس وجهاد المرأة) او الى وصف مثل قوله الجهاد الاكبر...

ولكن الامام يسأل ان كان صدق لفظ الجهاد على هذا المعنى الخاص المصطلح (القتال الحربي) هو حقيقة شرعية بالوضع التعييني او التعيّني او لا ؟

فيرى ان وضعه بهذا المعنى (القتال) لم يكن بالوضع التعييني الكاشف عن تخصيص النبي لهذا اللفظ بهذا المعنى الخاص " اذ لم يُعهد منه انه وضع الفاظاً لمعان معيّنة" ولو كان مثل ذلك قد حصل لنقل إلينا جزماً خاصة وان القتال كان من الشؤون التي كادت تكون يومية في حياة المسلمين..

ولذلك فلا بد انه كان حقيقة شرعية بالوضع "التعيّني" من زمان النبي نشأ من كثرة استعماله فيه منه ومن المسلمين تبعاً له حتى غلب هذا المعنى الخاص على المعنى الوسيع.

ويبحث الامام عن الرابط الفكري بين المعنى الشرعي للجهاد والمعنى اللغوي له. فيجد انه في الشدّة واستنزاف أقصى القوة والطاقة التي يتطلبها القتال والعمل الحربي، كما يشير اليه قوله سبحانه " كُتب عليكم القتال وهو كُره لكم" فان جهة الكره ما فيه من شدّة وعسر وتحمّل للمشقة وليس من مشقّة اعظم من بذل النفس والمال.

والجهاد بما يبذله المجاهد من مشقّة في سبيل الله يطهّره من الآثام ويجعله

انسانياً نقياً ممتازاً...

وبهذا المعنى فقد حدثني الامام ذات مرة عن تجربة المهاتما غاندي في حركة اللاعنف فقال ما معناه بان اللاعنف هو حركة لتطهير الذات، ولمعرفة الذات، فهو جهاد أكبر او هو الجهاد الأكبر عينه. والاسلام ركّز على هذا المعنى الذي نجده خصوصاً في تجربة الرسول في مكة قبل الهجرة، ثم في تجارب الامام علي نفسه، وأخيراً في تجربة الأئمة جميعاً وحتى عصر الغيبة الكبرى.

وفي رأي الامام فان " ثورة الحسين" (ع) هي آية في الجهاد السلمي اللاعنفي في مواجهة الظلم والطغيان.. وعلى الرغم من استقرار " المعنى الحربي" لجهاد الامام الحسين في أذهان العامة بفعل الاساطير والخوارق والقصص المنسوبة اليه والى غيره من الائمة، الا ان الواقع يُظهر ان سيد الشهداء وامير أهل الجنة، كان قد فهم قبل توجهه الى كربلاء مع العدد القليل من صحبه وأهل بيته ان معركته مع جيش يزيد هي معركة الكف في مواجهة السيف، والعين في وجه المخرز، والدم في مقابل الظلم والحقد والعدوان. وكان عامل الايمان هو محركه الوحيد، تماماً مثل غاندي الذي سمى ذلك: قوة الروح (أو ساتياغراها).

اختار الحسين الشهادة وهي هنا ليست فقط بمعنى الموت استشهاداً وانما بالمعنى القرآني الاوسع والأهم: " لتكونوا شهداء على الناس".. فالحسين شاهداً وشهيداً، مثال الجهاد السلمي ونموذج المجاهد الحقيقي.

وقد عمل كثيرون على توضيح هذه الصورة "السلمية" للاسلام من خلال مثالي ونموذجي الرسول نفسه، والامام الحسين من بعده. ولعلنا نجد ذلك خصوصاً بين المسلمين الغربيين او بين المفكرين الغربيين المنصفين للاسلام.. وخير مثال تقدمه لنا الباحثات المفكرات: آن ماري شيمل، وكارين أرمسترونغ، وربيعة تيري هاريس، ومن الباحثين والمفكرين الغربيين ومعظمهم من المتصوفة نذكر مارتن لنغز، كما يجدر ذكر اعمال الايراني سيد حسين نصر، والجنوب الافريقي فريد اسحق، والسيريلانكي باوا محيي الدين، والتايلاندي قادر محيي الدين.

ويلفت الانتباه ان الذين كتبوا في هذا الاتجاه هم من النساء الغربيات المسلمات او المتأثرات بالاسلام الى جانب غربيين أسلموا وتصوفوا (رينيه غينون - رجا غارودي - عبد الحليم هربرت الخ...) أو مسلمين من مناطق نائية (جنوب افريقيا - سيريلنكا. تايلندا...).

وكانت رغبة الامام شمس الدين ان يكتب في هذا الموضوع توضيحاً وشرحاً وإعادة للمسألة الى نصابها الحقيقي، والصحيح وهو ان الاسلام يعني السلام وان الحرب والقتال امور مكروهة ولكن مفروضة بسبب الوضع البشري . وكان الامام يذكر الآية المباركة: " واذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الارض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، قال اني اعلم ما لا تعلمون" (البقرة ٣٠) ليستلخص منها ان سفك الدماء والفساد في الارض سنّة آدمية، بشرية، ولم يسمح العمر ولا الوقت بتحقيق رغبة الامام الا انه عوّض عن ذلك بالتأكيد على مسألتين أساسيتين (في كتابين رئيسيين: جهاد الامة وفقه العنف المسلح) وهما:

ان كل جهاد في الاسلام هو جهاد دفاعي.

ان العنف المسلح غير المحكوم بضوابط واصول الجهاد الدفاعي الفقهية هو محرّم شرعاً.

٦ـ الجهاد : شروطه وضوابطه :

كتاب جهاد الأمة هو بحث فقهي استدلالي يتناول بعمق وشمولية مشروعية واحكام الجهاد في الاسلام. وهو محاضرات ألقاها سماحته على مدى سنوات وصدر منها هذا الجزء الاول (٤٧٨ صفحة قطع كبير من تحرير الشيخ حسن مكي). في هذا الكتاب دراسة وافية حول الجهاد الابتدائي (وهو القتال المبتدأ من المسلمين لأجل الدعوة الى الاسلام بإدخال الكفار فيه وحملهم على اعتناقه). والمشهور لدى فقهاء المسلمين تخيير الكفار بين الاسلام او الخضوع لسلطانه بأداء الجزية والرضوخ لشرائطها، او القتل ان كانوا من أهل الكتاب أو من لهم شبهة كتاب، وان كانوا من

غيرهم، فأما الاسلام او القتل لا غير. وقد خالف الامام شمس الدين هذا المشهور وذهب في بحث تفصيلي طويل الى " ان أدلة الوجوب المستقاة من آيات الكتاب تدل على ان الطبيعة العامة والراسخة والوحيدة لمهمة الرسول هي البلاغ، وعلى عدم معقولية الإكراه في الدين". كما " ان الآيات المدعى الاستدلال بها على وجوب الجهاد الابتدائي اما غير دالة من حيث عدم الاطلاق فيها او هي مقيدة على فرض اطلاقها".. اما دعوى ان آية " واقتلوهم حيث ثقفتموهم" (من سورة البقرة) هي ناسخة لجميع ما احتوى على القيود ولكل آية فيها أمر بالموادعة أو الكف عن القتال فقد ردها الامام بشكل دقيق كما انه بعد استقرائه لأدلة السنّة المطهّرة قرر " ان جلّ الاحاديث ضعيفة فلا حجية فيها، وان النادر الذي صح من الاخبار ليس ناظراً الى تشريع او بيان حكم الجهاد الابتدائي". وخلص بعد دراسة وافية مدققة الى ان " الاحاديث جميعها غير صالحة للاستدلال من أي وجه فُرض" واستنتج بعد " فقدان الدلالة من الكتاب والسنّة على المدعّى، على عدم مشروعية الجهاد الابتدائي ". كما انه ناقش دليلي السيرة والاجماع مناقشة تفصيلية ليختم بنفس النتيجة فقال: " هذا تمام البيان في الاستدلال على مشروعية او عدم مشروعية الجهاد الابتدائي بالمعنى المتقدم وهو ان يكون كفر الكفار بذاته مقتضي تام لقتالهم مطلقاً. وقد رأينا -- والله تعالى أعلم بأسرار كلامه وأحكامه -- عدم استفادة مشروعية هذا السنخ، من الادلة الاربعة جميعها" (أي الكتاب والسنّة المروية والسيرة العملية والاجماع). ويواصل الامام استنتاجاته الجريئة محاولاً ايجاد العذر لمن سبقه " "ويحتمل ان يكون الامر قد اختلط على الفقهاء القائلين بوجوبه بين الجهاد الابتدائي بالمعنى الذي حددناه، وبين ما اصطلح عليه في هذه الاعصار بالحرب الوقائية التي تستبق وقوع العدوان وتدفعه. فان كان الامر كما قلنا عاد نزاعنا معهم لفظياً والا وقعت المخالفة".

وفي مكان آخر من الكتاب (جهاد الامة) وعند بحث " علة مشروعية الجهاد" يقرر الامام " ان علية الجهاد القتالي هي العدوان المعبّر عنه في فقه العامة بالحرابة. فاذا لم يكن ثمة من عدوان او تأهب للعدوان على المسلمين فان قتالهم تحت شعار

الجهاد لدعوتهم الى الاسلام يكون امراً غير مشروع ". وهو يستعرض هنا ايضاً الادلة من الكتاب والسنّة (في اعلان عدم جواز القتال الا مع العدوان وفي اقتران كل امر بالقتال بالنهي عن العدوان).

وعند بحثه شرائط الجهاد تناول سماحته شرائط "وجوب الجهاد الابتدائي على مبنى القوم في وجوبه" (البلوغ، الذكورة، الحرية، العقل، القدرة الجسدية، القدرة المالية، الخبرة العسكرية، اذن الوالدين، الخ) ذكر الامام ان الفقهاء أخذوا هذه الشروط باعتبارها شروطاً لمطلق الجهاد فيما صرّح بعضهم بأن الملحوظ فيها هو الجهاد الابتدائي خاصة، ولم يذكروا الجهاد الدفاعي في عصر الغيبة الا عرضاً ولم يفردوا له بحثاً مستقلاً. "ولم نجد من القديم والحديث من قام بذلك سوى السيد الخميني في رسالته العملية(تحرير الوسيلة)، واخيراً السيد الاستاذ الخوئي في رسالته العملية (منهاج الصالحين).وهذا غريب منهم رضوان الله عليهم، فان وظيفة الفقيه بيان حكم المكلفين فيما هو محل ابتلائهم، او يمكن ان يكونوا في معرض الابتلاء به".

وبعد كل ما تقدم من مباحث في بيان الشروط التي يتصوّر اعتبارها في الجهاد الابتدائي، على مبنى القوم في وجوبه، استنتج سماحة الامام "ان الجهاد في حقيقته ليس الا الدفاعي ولا مشروعية لغيره ".. ولكن الفقهاء الذين سبقوه لم يعتنوا أبداً بالكلام عن الجهاد الدفاعي (في عصر الغيبة). ويعلل الامام سر ذلك في امور يعددها:

١- احتياطهم (أي الفقهاء) الشديد في الدماء.

٢- انهم عاشوا في ظل حكومات غير شرعية وحكام غير شرعيين في نظرهم فامتنعوا عن البحث في ذلك كما امتنعوا عن التعاون مع تلك الحكومات لئلا تستغل أبحاثهم في أحكام ومواقف تتخذ ذريعة لنصرة حكام الجور وتبرير أعمالهم الحربية غير الشرعية.

٣- عدم خبرة كثير منهم بالقضية السياسية للمسلمين في عصره وعدم التفاتهم الى الاخطار التي تحيط بالمسلمين والتي تقتضي بحث شؤون الجهاد الدفاعي

وتثقيف المسلمين به.

وبسبب من هذا القصور تطوّرت في الساحة الفكرية الاسلامية المعاصرة وخصوصاً بسبب الظلم الكبير والعدوان الاكبر المتمثلين في استباحة العالم الاسلامي امام الاستعمار والامبريالية والصهيونية والانظمة الدكتاتورية، تطوّرت مفاهيم وافكار ورؤى وتصورات جعلت من العنف والارهاب والجهاد المسلح الابتدائي مسلّمات شرعية لا تناقش مما اقتضى تصدي الامام شمس الدين لها وفي مرحلة مبكرة ورغم الحملات التي طالته وحاصرته وحاولت الاساءة اليه..

٧ـ العنف المسلح

في كتابه (فقه العنف المسلح) الصادر عن المؤسسة الدولية للدراسات والنشر. (بيروت٢٠٠١) اعتبر الامام شمس الدين الحركة الاسلامية المعاصرة ذات الهدف السياسي والتي بدأت مع جمال الدين الافغاني، تعبيراً عن مقاومة الامة وتشبثها بثقافتها بعد تحطّم البنية السياسية والتنظيمية للاسلام في صيغة الدولة " اذ برز المضمون الثقافي للانسان المسلم نابضاً بالحياة وذلك في صيغة الاسرة والمجتمع والأمة".. و" جسّدت الحركة الاسلامية في جميع تمظهراتها موقف التصدي للمشروع الاستعماري ثم المشروع الامبريالي"... ورأى الامام ان هذه الحركة ولدت وهي محاصرة، ونمت وترعرعت في حالة الحصار التي ازدادت أطواقه ومراكزه من الحصار الخارجي الى الانظمة والدول في الداخل الى الاحزاب والنخب العلمانية، التي حاربت الحركة الاسلامية، اذ رأت فيها منافساً على الساحة الشعبية، ومنافساً لها في السعي نحو السلطة (سيطرة ام مشاركة) وضداً لها او نقيضاً في المضمون العقيدي السياسي التنظيمي للدولة والمجتمع .. وكانت الانظمة الوطنية التي جاءت في مرحلة التحرر من الاستعمار أشد وطأة وقساوة على الحركة الاسلامية من سابقاتها وذلك تحت شعار محاربة الرجعية الدينية والعقلية الغيبية وبسبب من الصراع الذي قسم العالم العربي بنتيجة للحرب الباردة منذ مطلع الخمسينات.. " ولما كانت

الجيوش هي الاداة التي استعملت في قلب السلطة والاستيلاء عليها فقد اتخذت هذه الجيوش موقف التربص والعداء من الحركة الاسلامية واطروحتها"..

ولكن الامام يرى ان اسوأ ما واجهته الحركة الاسلامية العربية هو تلك "الحالة الشاذة المرضية لعلاقتها مع المجتمع الأهلي ومع علماء الدين" اذ تميزت بالغربة والانفصال عن القاعدة الشعبية ان لم يكن بمواقف الحذر والشك والتحفظ ناهيك عن الفتور وعدم الانفتاح وربما العداء والقطيعة مع علماء الدين على اختلاف مقاماتهم ورتبهم.. ما زاد من "حالة الحصار وزاد من قساوته وضاعف من الشعور بالعزلة وولد في حالات كثيرة شعوراً حاداً بالمؤامرة".

في هذا الجو من الحصار والعزلة وما يكوّنه من افكار ومشاعر ولد مناخ العنف الذي طبع الحركة الاسلامية وطبع اسلوب العمل السياسي الذي مارسته أكان عنفاً في لهجة ومفردات الخطاب السياسي، أم في اشكال السلوك والتعامل الحياتي اليومي، ام عنفاً مسلحاً..

وقد التمست الجماعات التي مارست العنف أساساً فقهياً لشرعية استعمال العنف المسلح مما أوقع الحركة الاسلامية بسبب ذلك في اخطاء وخطايا كبيرة..

لقد استعمل العنف المسلح ضد القوى الاجنبية وكان ذلك من خلال اساليب:

١- المواجهة المسلحة، والاغتيال والخطف لغاية الاسترهان وخطف الطائرات ونسف السفارات والمؤسسات الاجنبية وأخذ رهائن مدنيين أجانب،

٢- واستعمل العنف ضد الانظمة المحلية الحاكمة اغتيالاً واسترهاناً ونسفاً لمؤسسات حكومية،

٣- واستخدم العنف ضد الاحزاب المنافسة (واكبر مثال له حدث في افغانستان ولبنان والجزائر ومصر)

٤- اما العنف ضد المجتمع الاهلي فتمثل في التصدي لمظاهر الانتهاكات للشريعة الاسلامية (او ما يفترض انها كذلك) مثل محلات القمار وبيع الخمور واماكن اللهو، بالنسف والتحطيم، وفي اهانة وايذاء النساء غير المحجبات...

وهكذا بحث سماحته في أصل شرعية استعمال العنف المسلح في الشريعة الاسلامية باعتبار العنف وسيلة في العمل السياسي وعن مدى سعة هذه الشرعية بالنسبة الى موضوعات العنف التي تقدم ذكرها، الا انه حذّر منذ البداية الى أمرين:

١- ان دراسته لم تهدف الى معرفة الجذور الفكرية لاعتماد العنف المسلح لدى الحركة الاسلامية: أهو عائد الى الفكر والشريعة الاسلاميين (وقد رفض ذلك بشدة) ام الى كونه رد فعل على العنف الذي مارسته قوى الاستعمار والانظمة (وهو لم يجز ذلك باعتبار رد الفعل مخالف لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى) او انه نتيجة التأثر باسلوب العنف الذي اعتمدته قوى اليسار الماركسي (بادرماينهوف الالمانية، الجيش الاحمر الياباني، الجيش الايرلندي السري، ايتا الباسك، الخط المباشر الفرنسية، الالوية الحمراء الايطالية، ناهيك عن اميركا اللاتينية الخ..) وبرأي الامام فان الحضارة الغربية انتجت من افكار العنف وأساليبه ما لم تنتجه أية حضارة اخرى في تاريخ البشر.

٢- ان دراسته لم تتناول العنف السياسي المسلح والعنف في الخطاب السياسي والعنف في السلوك والتعامل الحياتي ضد الاجنبي الغازي والمحتل اذ ان هذا العنف يدخل في باب الجهاد الدفاعي المشروع والواجب كتاباً وسنّة وعقلاً واجماعاً بين المسلمين، ولكنه واجب بشروطه التي قررها الفقهاء والتي عالجها في كتابه جهاد الامة.(مما تناولناه في ما سبق).

اذن حدد الامام شمس الدين مجال بحثه في الحكم الشرعي عن استعمال العنف المسلح ابتداء ضد الانظمة الحاكمة بأشخاصها ومؤسساتها السلطوية وضد المؤسسات العامة وضد الاحزاب وضد المجتمع الاهلي وضد الأشخاص الاجانب والمؤسسات الاجنبية في بلادنا وضد الاجانب في البلاد الاخرى الخ...

وحدد هدفه بمحاولة معرفة الموقف الشرعي المناسب من مسألة العنف هذه الى البحث عن مشروعيته وأخلاقيته وعن منفعته وجدواه .

ولذلك فان الشيخ الامام يدرس كل الاشكال المحتملة للعنف السياسي المسلح

في الاسلام، أكانت باسم الجهاد (بكل ألوانه ومعانيه)، ام باسم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، او قتال البغاة، او حتى الدفاع عن الاسلام، ويستنتج عدم مشروعية العنف وعدم جواز استخدامه وسيلة للوصول الى السلطة، أو لبناء موقع سياسي، او للتعامل في الحياة السياسية، وبالتالي يفتي الامام الرئيس بحرمة العنف السياسي المسلح بكل أشكاله ولا يستثني منه سوى ما أجمعت عليه جميع شعوب الارض ومواثيق العلاقات الدولية من وجوب التصدي للعدوان والاحتلال ومن شرعية المقاومة التحريرية بالتالي، انطلاقاً من كون كل جهاد مسموح او شرعي في الاسلام هو جهادا دفاعيا بحتا، ولا شرعية لما يُعرف بالجهاد الابتدائي او جهاد الدعوة او غير ذلك.. ولا يكتفي الامام في كتابه الخطير الذي تأخر نشره عشر سنوات، بدراسة المشروعية الفقهية الدينية وانما يتناول ايضاً الجدوى السياسية، حيث يقرر فيه عدم استفادة الحركة الاسلامية العالمية في اي مكان في العالم، وفي اي مجال من مجالات الحياة السياسية والثقافية والوطنية من استخدامها لاسلوب العنف المسلح. وتفتح دراسة الامام شمس الدين الباب واسعاً امام نوع من الابحاث غير معروف في الفقه السياسي يتناول عدداً من الموضوعات مثل الحرب العادلة، والحرب غير العادلة، العنف واللاعنف، السلم وقضاياه، الحرب وامورها وضوابطها، الجهاد وابوابه في العصر الحديث، الارهاب والمقاومة، المشروعية الفقهية والجدوى السياسية، الخ... والجدير ذكره هنا ان كتاب الامام شمس الدين اعتمد الفقه المقارن ولم يكتف بايراد الخلاصات او التقريرات الفقهية الشيعية وانما عالج الموضوع من خلال آراء فقهاء المذاهب كافة، وموسعاً إطار البحث ليشمل الجانب السياسي العلماني أيضاً.

الحرب والعنف ـ منظور اسلامي

م. شمس الدين (M.Syamsuddin) *

ان الحرب والعنف ظاهرتان عامتان في العالم اليوم، ففي الحرب الباردة الماضية لم يكن العالم خاليا من الحرب والعنف، حتى ان انواعا مختلفة من حالات عدم السلم حدثت في مناطق مختلفة من الكرة الأرضية. وظهرت حالة انعدام السلام بما فيها من فقر وجهل وظلم واستغلال وفساد، وأشكال اخرى من اللاأخلاقية، بالاضافة الى التوتر والنزاع والصراع والعنف والارهاب والحرب ذاتها، كتهديد عالمي وعنصر هدام محتمل للحضارة البشرية، وان من أكثر المشاكل تحديا التي يواجهها سكان الأرض اليوم، هذا الخراب العالمي التراكمي الذي تسببه قطاعات عديدة من العصرنة، هذه العصرنة التي تبدت منذ النصف الثاني للقرن العشرين في كثير من البلدان، وجلبت الى حياة البشر تأثيرا ايجابيا وسلبيا.

وبالرغم من تأثيرها الايجابي الذي لايمكن إنكاره كرفع مستوى المعيشة، أو تسهيل الاتصالات بين الناس، لكي يتمكنوا من تبادل الأفكار ويطوروا حضارتهم المادية، الا أنها خلقت أيضا خيارا سلبيا، كتشجيع العلمانية التي جلبت بدورها اللاأخلاقية الى الوجود، وأكدت العصرنة على شكلها المادي، بينما تجاهلت البعد الروحاني في حياة الانسان، وكنتيجة لهذا أخذت العصرنة شكل الحيوانية فتسببت بخلق أزمات بشرية، لأنها مهدت الطريق الى النسبية الأخلاقية والانحلال والتحرر في المجتمع، وردّ رجال الدين على هذه الظاهرة بطلب إعادة بناء الأخلاق العالمية، في الذكرى السنوية المئوية لبرلمان أديان العالم في شيكاغو عام ١٩٩٣م، ومع ذلك

* - الجامعة الاسلامية الوطنية، جاكرتا ـ المجلس الأندونيسي للعلماء.

فلم يحدث أي تغيير هام في حضارة البشر وحتى مجيء الألف الجديدة.

هذا الخراب العالمي التراكمي هو نتاج للنظام العالمي ومشتقاته في مجالات عديدة من الحياة اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وعلميا. أسس هذا النظام العالمي على ((مركزية الانسان)) حيث تضع الانسان في مركز الوعي الانساني، وهذا يختلف عن العكوف أو الاقبال على الله، حيث يكون الله تعالى مركزا للوعي الانساني، وبهذا وجهت الحياة لتحقق السعادة الروحانية والمادية. وأما الحياة التي وجهت لتركز على الانسان فقد أوجدت رجالا عصريين بعقدة الشعور بالعظمة والتكبر والأنانية. وكنتيجة لهذا يتنافس الرجال العصريون ويميلون للسيطرة والتحكم على بعضهم بعضا. وقد شجع هذا الميل في السلوك على المستوى الدولي عدة رؤساء في العالم على إظهار تفوقهم وغرورهم، وجرّ امممهم لفرض زعامة سياسية عن طريق السيطرة على أمم اخرى. وشهد العالم اليوم ظهور القوة الزعامية، خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، مما جعل الغرب يظهر كقوة متفوقة أحادية. هذه السيادة التي تظهرها الدول الكبرى في العالم قد تضمنت تحررا سياسيا، من خلال فرض ديمقراطية متحررة غربية على البلاد الاخرى، دون المبالاة بأصولها التاريخية والاجتماعية والسياسية، ومتجاهلة طريقة تنفيذ تلك الديمقراطية المتحررة في معظم الأحيان، وبهذا تنتهك مبادىء الديمقراطية نفسها. وقد أصرت أيضا قوة السيادة العالمية على رأسمالية متحررة من خلال الضغط على أمم اخرى لتبنيها، ومن خلال أدواتها العالمية، كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي، فأخذت الرأسمالية المتحررة تشدد قبضتها على اقتصاد دول العالم الثالث، كما مهدت ايضا قوة السيادة العالمية الطريق الى تحرر أخلاقي، ظهر خلال علمانية المجتمع لينشر بدوره الفساد الأخلاقي. ومن ناحية اخرى فإن هذه الاتجاهات كان لها نصيب في ايجاد عدة أنواع من الفجوات والتباين بين الأمم، بل وفي داخل الامة الواحدة، كالهوة بين الأكثر غنى والأكثر فقرا، وبين الشمال والجنوب، وبين البلاد النامية وغير النامية. وخلق هذا الواقع ذاته بدوره ظلما عالميا، خدم جذور التوتر والصراع والعنف والحرب والارهاب في

العالم، ولانريد ان نبرر الارهاب كأكثر نوع مدمر من العنف، ولكن نسبته لدين معين أو لجماعة دينية، فإن هذا وحده سيخلق ردة فعل و تبريرا دينيا، وان شن حرب على الارهاب عن طريق عمل إرهابي من قبل أمة ضد اخرى سيشجع ردة فعل أعظم في شكل حرب ضد ارهاب الدولة.

ليس للارهاب جذور دينية، وليس له دين، وما من دين في العالم يبرر الارهاب، وهكذا فالتطرف الديني أو الأصولية لايمكن أن يكون موازيا للإرهاب، فهما شيئان مختلفان. فقد جاء التطرف الديني والأصولية كظاهرتين عامتين في كثير من المجتمعات الدينية، جراء فهم في النصوص المقدسة، وكرد رافض للعصرنة والعلمانية التي تمارسها السلطة السياسية الحاكمة، وفي حالات عديدة فإن التحديث تماشيا مع النظام العالمي قد جعل شريحة معينة من المجتمع ضحية له وهمشها وأوقعها في الحرمان، فكانت هذه الجماعات المهمشة والمحرومة تتعامل برد فعل يتحدى الأنظمة العلمانية، والتي يرونها طاغية وظالمة بإسم الدين وتحت شعار الدين، ان ظاهرة التطرف والأصولية في المجتمعات الدينية، وكذلك الحرب والعنف بين المجتمعات الدينية يجب ان تدرس بعناية، مع الأخذ بالاعتبار كلا من العوامل اللاهوتية والاجتماعية، ولهذا فالحرب والعنف يجب ان لا يُنسبا بكل سذاجة الى الدين، لأنه يكون مجرد وسيلة للتبرير.

الحرب والعنف: منظور تاريخي

ان الحرب والعنف هما بالتأكيد ظاهرتان قديمتان كقدم تاريخ البشرية. وقد ظهر العنف والوحشية والقسوة، وأشكال اخرى في الأفعال اللاانسانية، منذ بداية تاريخ البشرية، ومع ذلك فإن ظواهر الحياة التي تميل الى الانسانية، كالسلام، والأمن، والتسامح، ومحبة الخير، والحب، والرحمة، قديمة قدم الدين والحضارة، ومن الوجهة الثقافية تعتبر الظواهر الاولى كصفة لحياة غير المتمدنين، وينظر الى الثانية على انها صفات عامة للمجتمع المتحضر، وفي سياق التاريخ ظهرت كلتا

الظواهر معا، وتداخلت مع بعضها البعض، اما ظواهر العنف فهي كامنة في عملية التغيير الثورية، في حين ان ظواهر السلام أصيلة في عملية التغيير التطورية.[١]

وان عملية الصراع بين الطرق الثورية والتطورية قد انعكست في الصراع بين الحرب والسلم عبر تاريخ البشرية وحتى نهاية الألفية الثانية، حدثت الحروب والعنف والتوتر والصراع في كثير من أرجاء الكرة الأرضية، في اوربا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا، وشهد العالم في بداية الألفية الجديدة إعادة ظهور أشد أنواع العنف تدميرا، ألا وهو الارهاب، بما فيه إرهاب الدولة.

وقدعانى العالم في القرن العشرين مرحلتين من الحروب العالمية، الاولى في ١٩١٤- ١٩١٨، والثانية في ١٩٣٩- ١٩٤٥. تبعها فيما بعد الحرب الباردة لمدة أربعين سنة (١٩٥٠- ١٩٩٠) يرافقها التوتر والحرب في عدة أقاليم، مثل كوريا وفيتنام والشرق الأوسط والخليج العربي والبلقان، ومع ذلك فإن انتهاء الحرب الباردة لم تنه الحروب والتوترات والصراعات، ومما يدعو للسخرية استمرار التوتر والصراع، وازدياد احتمال صراع الحضارات، في الفترة التي لم يعد فيها استقطاب مزدوج، باعتبار ان الغرب بقي القوة العالمية الوحيدة. واعتبرت نهاية الحرب الباردة نهاية للتاريخ، باعتبار ان التحرر الغربي صار عنده الزخم لينتشر في كل أنحاء العالم، وبدأت الرأسمالية تستشري في بلاد كثيرة بما فيها دول العالم الثالث.

وهذا ماجعل فرانسيس فوكوياما (FransisFukuyama) يختم قائلا: ((ربما نشهد نهاية التاريخ كذلك، أي نهاية مرحلة النشوء العقائدي للانسان، وتعميم الديمقراطية المتحررة الغربية، كشكل نهائي لحكومة البشر)).[٢] وقد شجعت ظواهر العالم الجديدة توماس- ل- فريدمان (ThomasLFriedman) الصحفي في جريدة النيويورك تايمز، أن يبتدع نظرية القوس الذهبي، والتي تتلخص في انه ما من بلدين لديهما مطاعم مكدونالد يتقاتلان، باعتبار ان كليهما لديه مطاعم مكدونالد الخاصة به.[٣] وقد يكون كلاهما مصيبا بأن القرن الواحد والعشرين سيكون عصر العولمة، وفي نفس الوقت عصر الحضارة الغربية. فمن الواضح ان الغرب يمسك

بزمام التفوق في حضارة العالم، ولكن الادعاء ان هذا هو نهاية التاريخ مسألة. وقد تحدى صموئيل ب. هانتينجتون (SamuelP. Huntington) فوكوياما (Fukuyama) في كتابه ((صراع الحضارة وإعادة صناعة النظام العالمي)) وعلل ظهور حضارات غير غربية، واحتمال الصدام بين هذه الحضارات والحضارة الغربية، وقال: ان الانفجار السكاني في البلاد الاسلامية، وارتفاع اقتصاد جنوب شرق آسيا، يغيران السياسة العالمية. وتتحدى هذه التغيرات السيطرة الغربية، وتشجع معارضة المثل الغربية العالمية المفترضة، وتركز في الصراع بين الحضارات على قضايا، مثل الانتشار النووي والهجرة وحقوق الانسان والديمقراطية.[٤]

والانتقادات على طرح هانتينجتون (Huntington) ليست بلا مبرر، ومن بين إحدى الحجج ان مواجهة الاسلام بالغرب غير واردة، لان الاسلام أصبح موجودا بشكل واضح في الغرب، وأصبح عاملا هاما في الثقافة الغربية، مع النمو السريع لعدد السكان المسلمين في كثير من البلدان الغربية. ومع ذلك فالصدام الوشيك بين الاسلام والغرب ليس مبالغا فيه، فهو مستمد من تاريخ طويل من المنافسة بين الحضارتين، ومن العاطفة الثقافية الموروثة من تفاعلاتهما التاريخية.

واذا وضعنا الاسلام جانبا وعلاقته بالغرب، فإن طرح هانتينجتون يوحي بأن انكماش العالم كنتيجة للعولمة لن يؤدي بالضرورة الى عالم هادىء ومنسجم، باعتبار ان العالم يتطور مع خط الحضارة، لذلك قد يؤدي هذا الى صدام حضاري، وتبع هانتينجتون الكثير من المفكرين، ووضعوا سيناريو أسود لمستقبل تاريخ الانسان، فـ كابلان (Kaplan) مثلا، كان قد تنبأ بأن ماسيظهر في القرن الجديد لن يكون عالما هادئا ومنسجما، ولكن عالما مليئا بالفوضى أوما يسمى (بالفوضى القادمة) أي العالم المنقسم الى عدة ثقافات وحضارات صغيرة، وتنبأ هانز ماجنس انتسن برجر (Hanz Magnus Entzensberger) أيضا، بأن العالم لن يواجه في فترة مابعد الحرب الباردة أي حالة من الهدوء والسلام، ولكنه سيواجه عنفا عارما، بظهور صراعات بين جماعات صغيرة غير منظمة، وبدون سبب واضح.

وهذه على مايبدو نظريات يوم الحساب، وهي بالفعل تطورات لما لاحظناه سابقا في النصف الثاني من القرن العشرين، حين رأى الكثيرون ان العالم سيواجه معضلات نشأت من حقيقة ان العالم تطور عسكريا وتقنيا، واستمر الى ان وصل الى مجمع صناعي عسكري، وبعد ذلك الى سباق التسلح بين الدول المتطورة، وقد عرف العالم في ذلك الوقت اصطلاح ((نظام الحرب)) الذي أدى الى مشكلات عالمية كما صرح ستانوفيك (Stanovnik) ((تبدو المشكلة العالمية لسباق التسلح والاعداد العسكري بأنها ترمز الى تفاقم أزمة العالم الحالية)) وماهذا الأ تعبير عن التناقضات العميقة والعداوة التي قسمت العالم، وجعلته يعيش في صراع بدلا من ان يكون متعاونا.[٥] وهو ايضا وفوق كل شيء يظهر ان مواهب البشر الخلاقة واللامحدودة في البحث العلمي، تُستغل وتُحرف عن الهدف، وتسير بعكس الغريزة الفطرية للبقاء على قيد الحياة.[٦] ومن المنظور النفسي فإن الحرب والعنف هما شيئان متأصلان في الغريزة البيولوجية للبشر، وهذا يسمى بالغريزة العدوانية، وبسبب هذه الغريزة يميل البشر الى الهجوم العدواني على الآخرين، من خلال صراعهم على البقاء والبقاء للأصلح، وقد تحول العنف الى حرب شاملة عندما بدأ الناس يتحدون على أساس من التضامن، كالقومية، والقومية المصغرة، والشيوعية، والمعتقدات الدينية، والمصالح الاقتصادية، والمذاهب السياسية. وان جمع غريزة العدوان والشعور بالتضامن سيشجع الناس على الانخراط في الكفاح من أجل الوجود، بينما ينكرون احيانا وجود الآخرين، ونتيجة لذلك فإن الاتجاه للتعايش كشرط أساسي للعيش معا في مجتمع متعدد بدأ يتلاشى، واذا ما تحرك الناس بغريزة بشرية اخرى، كالحاجة الى القوة، فهذا يدفعهم للسيطرة على الآخرين، وفي المقياس السياسي الدولي فإن هذا الميل سيخلق نزوعا للسيطرة ولتكوين زعامة سياسية من قبل نظام حكم يسيطر على الآخرين بين الأمم وضمن الامة الواحدة.

وهكذا فالحرب والعنف لايدفعهما مجرد العامل النفساني فقط، ولكن تدفعهما العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وفي هذا السياق فإن أي حرب أو عنف

بين جماعتين أو أكثر من الناس المتدينين ليست بالضرورة مستمدة من دافع ديني حقيقي، فالدين قد يستخدم كوسيلة تبرير، وهكذا فالحرب والصراع يجب ان لاينظر اليهما بأنهما ذو طبيعة دينية، ولكنهما حرب وصراع بدرجات دينية متفاوتة.

النزعة المزدوجة للدين:

ان للأديان على مايبدو نزعة متعارضة نحو السلام والوئام، فمن ناحية تدعو للسلام والوئام بين الناس من معتقدات مختلفة، لأنها أتت من إله واحد، وهم أعضاء عائلة عظيمة من البشر، ولكن الأديان من ناحية اخرى تدعو لحرب أناس آخر ين، والدعوة الدينية للسلام والحرب لها ما يبررها في كتبها المقدسة.

فهل للدين طبيعة مزدوجة نحو السلام والوئام؟ الجواب نسبي، ويعتمد على كيفية تأويل النص الديني، ويعتقد الكثيرون ان الأديان في تعارض حقيقي، فالدين يعلم أتباعه العيش في سلام وانسجام مع إخوانهم في الدين، ولكن ان كان هناك أسباب تدعو الى الحرب فالحرب لابد منها. ويعتقد الآخرون بأن الأديان تعلم القيم الجيدة فقط، ولذلك فهي لاتدعو الى الحرب، والآيات في الكتاب المقدس التي تهتم بالحرب يجب ان تقرأ في سياق الزمن الذي نزلت فيه، ويمكن كحل آخر اعتبار الحرب طريقا لابد منها للسلام. وبكلمات اخرى الحرب وسيلة لإقامة السلام، لأنه اذا كان هناك صراع بين الخير والشر فالشر لابد ان يُقهر. ومن المنظور اللاهوتي والفلسفي فإنه يعتقد بأن الدين يدعو الى السلام فقط وليس للحرب، ولكن الدين في مظهره التجريبي له موقف مزدوج تجاه السلام والوئام، ومن الصحيح بأن الدين يمكن ان يخدم كقوة متكاملة لتمهد الطريق نحو السلام والحوار والتعاون، ولكن في وقت آخر يمكن ان يكون ايضا قوة مفككة تؤدي الى الصراع والعنف والحرب.

هذا الوجه اللاتكاملي للدين يظهر في ثلاث خصائص على الأقل في ضمائر المؤمنين:

أولاً: يتكلم الدين عن الحكم المطلق، وهذا يصبح نتيجة لأزمة للاعتقاد الخاص

والشخصي في الحقيقة المطلقة أو الله، وهذا المطلق غالبا مايأتي بعده موقف يرفض بقية المعتقدات، وفي حالات كثيرة يصبح هذا المطلق جذرا للتعصب والطائفية، التي تؤدي الى الصراع في كلا المستويين الداخلي والخارجي للمجتمع الديني.

ثانياً: يدعو الدين الى التوسع والانتشار، وهذا مبدأ يفرض على أتباع هذا الدين ان يوسعوا أو ينشروا معتقدهم الى كل البشر، ويشهد تاريخ الأديان على هذه الحقيقة، وذلك بأن كل الأديان تقريبا قد توسعت وانتشرت خارج مهدها، هذا التوسع الذي له شرعية لاهوتية في الكتاب المقدس، يعتقد به كرسالة مقدسة، يجب ان يؤخذ بها، وتبدأ المشكلة بالحدوث عندما تنجز هذه الرسالة من قبل جماعة متدينة على حساب أخرى، وهذا يخلق تفاعلا لامناص منه، ويصبح دافعا يؤدي الى التوتر والصراع.

ثالثاً: ان للدين ايضا نزعة اختراق مناطق غير لاهوتية اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، هذا الاختراق الذي يأخذ شكل توظيف للعاطفة الدينية في هذه المجالات، قد يحدث نزاعا أو صراعا دينيا.

هذه الخصائص الثلاث للدين غالبا ماتكون من الناحية العملية عوامل للحرب والعنف ثقافيا وسياسيا، وقد أرانا تاريخ الانسان شواهد لحروب عظيمة بإسم الدين، قتلت ملايين البشر، ودمرت دور العبادة بالآلاف، وهكذا تبرر الحرب المقدسة، وتعطى المصطلحات الدينية كالجهاد والحملة الصليبية معنى صارما ومتشددا يتعلق بالحرب المقدسة.

وجهة نظر اسلامية:

يقوم المنظور الاسلامي للحرب والعنف على طبيعة مبدأ الاسلام بالذات، والاسلام كدين يحض على التوحيد الخالص والصارم، وهو يؤكد على عقيدة التوحيد ويجعلها مركزية أساسية، ولايعلم التوحيد فقط بأن الله القدير هو واحد، وهو رب الناس، وملك الناس، وإله الناس الذي لايعبد سواه، بل يعلم ايضا بأنه رابطة

ينجم عنها وحدة الخلق، ووحدة الوجود، ووحدة المعرفة، ووحدة الحياة.

ومبدأ الوحدة هذا يتضمن وحدة البشر، ووحدة حضارتهم، ولا يستلزم مفهوم الوحدة في هذا السياق معاملة موحدة للأشياء، ولكنه يوحي بأن هناك توافقا وتناظرا بين الخالق والمخلوف وبين كل المخلوقات، ونتيجة لذلك فالبشر يجب ان يكونوا ملزمين بإنسانية واحدة، وبمستقبل وغاية واحدة للحياة. الاسلام هو دين السلام، وكلمة اسلام مشتقة من الفعل سلم، وتعني حرفيا السلام، والسلام يعني الأمن والكمال والتكامل والصحة. فكلمة اسلام اساسا تعني السلام، ويتحقق السلام في استسلام وخضوع الانسان لله الخالق، ويعني الخضوع هنا أن الانسان يحرر نفسه من الخضوع لما سوى الله، كما توحي عبارة ((لاإله الاّ الله)) وتستمر عملية التحرر الى السعي من أجل الخلاص. ومع ذلك فالاسلام لايأمر فقط بأن ننال خلاص النفس، بل الخلاص الجماعي ايضا أي خلاص كل البشر، وتنتهي عملية التحرر والخلاص بنوال السلام، لذلك يطلب من المسلم ان ينشد دعاءً خاصا من أجل السلام، ويكون هذا عادة بعد الصلاة وهو كالتالي: اللهم أنت السلام، ومنك السلام، واليك يعود السلام، فأحينا اللهم بسلام، وأمتنا بسلام، وأدخلنا دار السلام بسلام، ياذا الجلال والاكرام. فمن هذا الدعاء يتوضح ان الاسلام يعلم السلام، ويوجه أتباعه ليعيشوا بسلام، لأن السلام هو الغاية النهائية للحياة، ويتعلم المسلمون بأن يمارسوا هذا السلام بشكل رمزي خمس مرات يوميا، بتلاوة تلك الكلمات ((السلام عليكم ورحمة الله وبركاته)) أي لينزل الله عليكم حبه ورحمته وسلامه، وعند تلاوة هذه الكلمات في صلاتهم اليومية الراتبة يلتفت المسلم بوجهه يمينا ويسارا ويقولها، وهذا يعني أنه ينشر السلام على كل من حوله، ويبدأ المسلم صلاته النظامية بقول: الله أكبر، وينهيها بكلمات السلام تلك، وهذا يوضح بأن هناك علاقة شاقولية مع الله، يجب أن تتواصل بعلامة أفقية مع البشر. ومن خلال تحليل محتوى الصلاة هذه تجد تحوّلاً في شعور المصلين من توجه شخصي الى توجه جماعي، وهذا يبين ان المسلمين يجب ان يطوروا تقواهم الفردية الى تقوى جماعية كذلك. (٧)

وتتلقى هذه التعاليم الدينية للمسلمين لبناء السلام من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) دعما أكثر من ذلك عندما يأمر المسلمين بإفشاء السلام. والعمل بذلك لايأخذ فقط شكل إلقاء التحية، بقول ((السلام عليكم)) ولكن الأهم هو تحقيق السلام بأفعال محسوسة ((أدناها)) وفقا لحديث آخر للرسول ((إماطة الأذى عن الطريق)). هذا التوجه الذي يدعو للسلام في الاسلام موضح في القرآن بأكثر من ذلك، وهو أن جوهر رسالة الاسلام ليس الاّ إقامة السلام والرحمة للعالمين.[٨] وتعني هذه الرؤية الاسلامية حول مستقبل حضارة الانسان بأنها يجب ان تكون محاطة بالحب والرحمة والسلام بنداء الى سلام عالمي. ويجب ان نضيف هنا فكرة اخرى وذلك بأن التعاليم الاسلامية المتعلقة بالسلام تتناول أيضا وجهة أصولية في البحث، وهي ان معالجة السلام يجب ان تكون شاملة وإجمالية، وهناك آية في القرآن تفرض الدخول في السلام من قبل الجميع: ((ادخلوا في السلم كافة)) السورة ١١/ آية ٢٠٨). هذه التعاليم التي تتعلق بالعقيدة في القرآن والحديث النبوي، والتي شرحناها آنفا، توضح بجلاء طبيعة الاسلام كدين سلام. اذا فما معنى الحرب التي تذكر مرارا بشكل واضح في مصدري الاسلام القرآن والحديث، وهو شيء حقيقي واقعي في تاريخ الاسلام؟ من المهم ان نعرف ان القرآن قد ذكر كلمة الحرب بنفس عدد مرات كلمة السلام، وبالرغم من ان كلمة الحرب بمعناها الحرفي قد ذكرت فقط ست مرات، ذكر المرادف لها وهو القتل ومشتقاته نحو مائة وسبعين مرة، وكلمة الجهاد ومشتقاتها قد ذكرت إحدى وأربعين مرة، مقارنة مع كلمة السلام والتي ذكرت مائة وإحدى وخمسين مرة.

وبالطبع فهذا التكرار لايعني ان الاسلام يؤكد على الحرب أكثر من السلام، فقد بين العلماء المسلمون بأن الحرب في الاسلام لاتهدف الى مهاجمة الآخرين، ولكنها للدفاع عن النفس، وأسباب الحروب العديدة في التاريخ الاسلامي، وخاصة في عهد الرسول محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) كمعركة بدر وأحد، فقد كانت دفاعا عن النفس ضد التهديد والهجوم من الأطراف الاخرى، ولايوجد هناك حقائق في

التاريخ الاسلامي تثبت بأن المسلمين قد انخرطوا في حرب بإرادة وبدافع الهجوم على الأعداء، ولتحقيق الدفاع عن النفس يبدو الاسلام قويا في الدعوة له، كما هو مبين في عدة آيات في القرآن مستعملا كلمة ((قتال)). ومع ذلك فإن إصرار الاسلام على التوحيد، ودعوة الناس الى التوحيد الحقيقي والصارم، بعيدا عن تهديد وإجبار [٩] قد يلمح الى إمكانية المبادرة في حرب ضد الكفر. وبالفعل يفرض الاسلام الحرب على الكفر، لانه في المنظور الاسلامي يناقض الفطرة الدينية الاسلامية التي تدفع للايمان بوحدانية الله، ولذلك هو ضد الانسانية، ويذكر هذا الدافع المبرر للحرب في القرآن في السورة (٨) آية (٣٩) ((وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير)) ومع ذلك يجب ان يكون السلام في المحل الأول كما تفرض الآية (٦١) وفي نفس السورة ((وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم)). وتدل هذه الآيات بوضوح ان السلام والحرب هما فكرتان مختلفتان في المفهوم، ولكنهما متصلتان في الجوهر، فالسلام هو المثالي، والحرب طريق لابد منها للوصول الى هذه المثالية، وقد عبر عنها البروفسور مارك جوير جينزماير (Mark Juergnsmeyer) في عبارات جميلة: ((الاسلام فيه غموض حول العنف، وكبقية الأديان يسمح الاسلام بين الفترة والاخرى ببعض القوة، بينما يؤكد بأن الهدف الروحي الأساسي هو اللاعنف والسلام.[١٠] ومن الصحيح بأن الصفة الرئيسية للاسلام هي السلام، ولذلك فإن الاسلام يتحسس بشدة تجاه كل أنواع حالات انعدام السلام وخاصة الظلم، الاسلام دين السلام، وفي نفس الوقت هو دين العدل، وضرورة العدل هذه غالبا مايدعى لها في آخر خطبة يوم الجمعة من كل اسبوع، وذلك بتلاوة الآية القرآنية ((ان الله يأمر بالعدل والاحسان)).

ومن المناسب في هذا السياق ان نركز على مفهوم الجهاد الذي يساء فهمه، وهذه المبادرة مشتقة في اللغة العربية من فعل ((جهد)) ويعني حرفيا الجهد الجاد الذي يسعى لتحقيق أهداف نبيلة ومثالية، وكمبدأ هام في الاسلام فإن الجهاد من

حيث المبدأ له بعد روحاني وأخلاقي، وفي درجاته العليا فإن الجهاد يأخذ شكل تطهير للنفس لتكون أقرب لله، وقمعا للنفس ومنعها من الأفعال السيئة، ومن الصحيح ان نقول بأن مبدأ الجهاد يتضمن حربا مقدسة أو التحاما ماديا خاصة من أجل الدفاع عن النفس، وحماية كمال واكتمال الجماعة المسلمة. ولكن في نفس الوقت فإن له شمولية أوسع في المعنى، لأنه يتضمن جهودا مخلصة أو كفاحا في كل مجالات الحياة، كالاقتصاد والسياسة والدبلوماسية والعلوم والمعلومات... الخ. وهذا هو المقصود في الآية القرآنية: ((وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم)).[١١] (السورة ٩ / الآية ٢٠). فضرورة الجهاد ((حتمية)) يجب ان تنجز أولا وفي أقصى المستطاع، من خلال بناء قدرات مادية لحل كل المشاكل الموجودة، ومن ثم من خلال تطوير أفضل للمواقف، كالصبر والإصرار والثقة لمواجهة كل التحديات.

ومن هذا المنظور القرآني فإن الجهاد في معناه الضيق((لقاء مادي أو حرب)) يسمح به في حالات معينة وفي شروط أساسية.

أولا: الجهاد أو الحرب ويمكن القيام به دون تفريط، وهو مقصود على الذين يقاتلون ضد المسلمين.((وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا ان الله لايحب المعتدين)) (البقرة ١٩).

ثانيا: الجهاد في معنى الحرب يمكن ان يكون ضد هؤلاء الذين يهاجمون المسلمين ويطردونهم من بلادهم. ((لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين)) (السورة ٦٠/ الآية ٨) .

ثالثا: اذا كان هناك عرض أو مبادرة من الأعداء نحو السلم. عند ذلك تعطى الجهود من أجل السلم حق الأفضلية كما هو موضح في الآية: ((وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم)) (السورة ٨/ الآية ٦١).

رابعا: يجب ان تكون الحرب دون افراط أو مبالغة، وقد أمر الرسول محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) المسلمين ان يضمنوا ويحموا حقوق المدنيين، خاصة

النساء والأطفال، والأراضي المزروعة، وأماكن العبادة ورجال الدين.

وعند تناول قضية الارهاب كقضية عالمية حاسمة مباشرة بعد الأحداث الارهابية في الولايات المتحدة في الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، فإن للاسلام موقفا واضحا، فهو ضد كل أنواع الارهاب، كما أنهى بذلك ولتر لاكير (Walter Lacquer) كتابه ((عصر الارهاب)) بقوله: ((انه لايوجد تعريف للارهاب يستطيع ان يغطي كل انواع الارهاب التي ظهرت خلال التاريخ)). فلا يمكن ان يبرر الفعل الارهابي بكل أنواعه، بما فيه الارهاب الحكومي، ومن المنظور الاسلامي فان الارهاب جريمة ضد البشرية، ولذلك يجب ان يدان. ويوضح القرآن هذا في الآية: ((من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا))(المائدة/٣٢).

وردة فعل المسلمين تجاه الارهاب واضحة ومحددة، ولذلك بأنهم يدينون الارهاب بقوة، لأن الارهاب بكل أشكاله ليس له أصل ولاجذور في الاسلام، واذا أظهر العالم الاسلامي ردة فعل متشائمة تجاه الحرب على الارهاب، التي أعلنها الرئيس الأمريكي جورج بوش، فذلك لان الحرب على الارهاب تمثلت على شكل اتهام للاسلام وعممته على المجتمع الاسلامي مما يدمر صورة الاسلام، وأكثر من ذلك فالحرب على الارهاب قد أخذت شكل الارهاب ذاته من خلال الهجوم على بلاد اخرى والاعتداء عليها من غير أسباب مبررة، وهكذا فالحرب بالهجوم والاعتداء وغزو البلاد الاخرى ذات السيادة ليست بالجواب.

ومن المنظور الاسلامي فإن الحرب والعنف هما خطران عظيمان على حضارة البشر، ولذلك يجب منعهما. وهكذا يجب ان يباشر هذا بعمل عالمي تجمعي، بالسيطرة على التخريب العالمي التراكمي، وهذه مهمة كل المؤمنين، وذلك بأن يعملوا جميعا، وأن يضموا أيديهم الى بعض ليطلقوا جهودهم النبيلة، كي يؤسسوا نظاما عالميا جديدا في عالم هادىء مسالم قائم على قيم أخلاقية.

وبالرغم من اختلافاتها في الكثير من الأشياء فإن الأديان تشترك في قيم أخلاقية تهتم بالسلام، وقد حان الوقت الآن لكل المتدينين بأن يظهروا التزامهم المشترك

بالسلام عن طريق جهود مشتركة تهدف الى الخلاص من كل أنواع الخلافات وانعدام السلام في العالم، وان يضعوا حدا للعنف والارهاب ويقاوموهما بكل إخلاص.

الهوامش:

١ـ ديوكو سوريو (Dioko Suryo) من كتابه ضد العنف، طبع في جاكرتا ٢٠٠٠، ص٣٣.

٢- فرانسيس فوكوياما (Fransis Fukuyama) نهاية التاريخ (The End of History) مجلة The National Interest ، صيف ١٩٨٩.

٣- توماس ل فريدمان (Thomas L Friedman) في كتابه ((سيارة ليكساس وشجرة الزيتون وفهم العولمة، طبعة نيويورك عام ٢٠٠٠، ص Ix .

٤- صموئيل ب هانتينجتون (Samuel p. Huntington) في كتابه: صراع الحضارة وإعادة صياغة النظام العالمي، طبعة نيويورك ١٩٩٦، ص٣١.

٥- انظر دجوكو سوريو في كتابه سير العارفين، ص ٥٨.

٦- ج. ستانوفينك (J.Stanovnik) من مقالة ((المشاكل العالمية ودور العلم والتكنولوجيا في حلها في كتاب ج. جفيشياني (J. Gvishianni) ((العلم والتكنولوجيا والمشاكل العالمية)) طبع اوكسفورد، ١٩٧٩، ص٤١. وقد وردت في كتاب م. شمس الدين ((الدين والسلام)) ص٩ (لم ينشر بعد).

٧- المسلمون في صلاتهم اليومية يقرأون أدعية مختلفة، تبدأ بمشاعر شخصية مثل: اللهم اغفر لي، الى أدعية تحمل روح الجماعة باستعمال كلمات ((السلام علينا وعليكم)).

٨- الكثير من التفاسير تفسر كلمة ((العالمين)) بأنها تعني كل المخلوقات وليس فقط البشر.

٩- هناك آية في القرآن تشترط بأنه ((لاإكراه في الدين)).

١٠- مارك جوير جنز ماير (Mark Juergensmeyer) ((الارهاب في ذهن الله. النشوء العالمي للعنف الديني))، مطبعة بيركلي (Berkeley) (عام ٢٠٠١، ص ٧٩.

١١- كلمة أموال هي جمع مال تعني الثروة وتتضمن كل الامكانيات المادية ـ والمعنى الصحيح للأنفس هو النفس وليس الروح كما تترجم أحيانا ـ مفردها: نفس ـ جمعها: أنفس.

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الرابعة عشرة | العدد ٥٣ | صيف ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

أحمد عبد السلام الريسوني — التيجاني عبد القادر حامد

جمال محمد البرزنجي — عبد الله إبراهيم الكيلاني

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤ – بيروت – لبنان

هاتف: 707361-1-961+/ فاكس: 311183-1-961+

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: **ISSN 1729-4193**