

20 يونيو 2017 |

بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

تأملات في ظاهرة العنف



عبدالله إبراهيم
باحث عراقي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

1

يتوزع العنف على الأفراد والجماعات، وبينما يعدّ - عند الأفراد - جزءاً من طبع وغريزة وهوى، كما قال «فرويد»، يكون عند الجماعات تعبيراً عن زهوٍّ قوميٍّ أو كبرياء دينيٍّ، أو إفصاحاً عن وهم الإيمان بمرويات تقول بالتفوق والأفضلية ورفعة الأصل، وقد تتداخل دوافع العنف - الفردية والجماعية - في ظلّ إيديولوجيات عدوانية جعلت من العنف أداة لفرضها، كما هو الحال عند النازية والفاشية وسائر حركات التطرف الديني والعرقي، والغالب أن يقع اصطناع العنف بناءً على نظام متلازم من الأطماع والرغبات والأهواء، التي تلتقط لها دعماً من الأديان والثقافات الحاملة للمعتقدات والتخيّلات، فتصبح مفرخة للعنف ومحرّضة عليه؛ بل مشرّعة له، فالعنف؛ هو التعبير عن قدرة مؤذية يمتلكها الفرد أو الجماعة، غايتها الإضرار بالآخرين، وينبغي التصريح بأنّ النسق التكراري للعنف القائم على بطانة دينية، ما برح يلزم كثيراً من المجتمعات التي لم تفلح في وضع مسافة بين عواطفها الروحية ومصالحها الدنيوية، ولم تفرّق بين المقدّس والمدنّس، وخلطت بين هذا وذاك، ولم يرسخ التمدّن فيها؛ فلا يتبيّن لها المسار الذي اختطته في حياة تقوم على الفتك بالآخرين من غير أن تعرف بمآله، وقد فرّق «أركون» بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية؛ فالأولى هي القرآن الكريم، أمّا الثانية؛ فهي التركة السجالية حوله: من شروحات ولاهوت وتخيّلات مذهبية، وإذا كانت المجتمعات الإسلامية ملزمة بالظاهرة القرآنية، فقد أُمست - في العصر الحديث - أقلّ حاجة للالتزام الأعمى بالظاهرة الثانية التي غزتها الأساطير والإسرائيليات والتّحيزات المغلقة على المذهب أو الطائفة، ما ضيق على روح الإسلام القرآنية، فأن الأوان لتجديد التّصور السائد عن الإسلام بالإفادة من المعارف الحديثة.

شكّل الفصل بين الظاهرة الدينية وحواشيها الدنيوية قاعدة متينة للعلمانية؛ فالعلمانية لا تهدف إلى تهديد الدين واستبعاده ومحوه؛ بل تسعى إلى الحفاظ عليه ليكون قوّة روحية عليا وسامية، موجّهة نحو الأخلاق العامّة، وقد بدّد أركون - بذلك - الغيوم الدّائنة التي أحاطت بالعلمانية في الثقافة العربية - الإسلامية، تلك الغيوم التي جعلت منها إلحاداً وإنكاراً، وهي ليست كذلك، وأفضى به تبجّره في تلك الثقافة إلى تركيز الاهتمام على العروبة الثقافيّة، وليس العروبة العرقية؛ فاللغة العربية كانت وسيلة التعبير الأساسية عن الأفكار والعلوم في مجتمع القرون الوسطى، في كثير من بقاع العالم القديم، وكان يفكر بها عدد كبير من الأقوام غير العربية؛ فالعروبة الثقافيّة: هي الغطاء الثقافيّ لكثير من الشعوب والأقوام، ووجّه نقداً إلى التّعصّب المنتج للعنف في الثقافة الإسلامية في الماضي والحاضر، وجعل من الجمود العقائديّ موضوعاً حاضراً في ممارساته الكتابية، ولعلّه يكون من أبرز المفكرين المعاصرين الذين استفادوا من الدّراسات

الأنثروبولوجية واللغوية والاجتماعية، وانصبّ كثير من جهده الفكري على نقد التفكير الخرافي الرافض للمعرفة العقلية، والمغذي الرئيس للعنف.

لطالما استعان ممارسو العنف الديني بالله لا اعتقادهم الراسخ «بأن الله كان في صف الطرف الأقوى على الدوام»¹، وما خفت بريق العنف عبر التاريخ؛ فوترته في تصاعد مع التقدم التقني، وانهيار سلم القيم التقليدية والصراعات الدينية والمذهبية، والحركات الاستعمارية، وحركات المقاومة والاستقلال، والحروب الأهلية، وكلها تحلّ العنف بذرائع واضحة؛ فالحرب إن هي إلا «ترخيص ممنوح شرعياً لقتل أناس لا نعرفهم، أو أحياناً نعرفهم حق المعرفة - على غرار الحروب الأهلية - لكنهم يتحولون فجأة إلى طرائد يجب القضاء عليها»²، ويجب - من أجل صنع عدو ما - توفر ثلاثة عناصر فقط: إيديولوجيا، وصناع رأي، وآليات صعود نحو العنف³، وهي متوفرة في عالم اليوم؛ إذ يشتري العنف بثمن زهيد في حال غاب عن الأنظار.

2

أمسى من المعلوم أنّ الأمم هي جماعات سياسية متخيلة⁴، تنتظم في أطر من الإيديولوجيات العرقية أو الدينية أو الثقافية؛ فهي محكومة بمرويات كبرى تؤمن بها وتراها أفضل من غيرها، وتعدّها من مكونات هويتها الخاصة، وكلّ مساس بهذه الهوية المتخيلة سيؤدّي إلى تغذية تلك الجماعات بالعنف، وهو عنف يتفجّر عند أول اختبار، وإلى ذلك؛ فإنّ التفسيرات الضيقة للدين تشحن المؤمنين بفكرة رفض الآخر المختلف عقائدياً أو مذهبياً، فتتسأ تحيزات وكرهيات لا تقرّ بالشراكة، ولا ينبغي نسيان دور النزعات التربوية الضيقة التي توهم أتباعها بالأفضلية، وتتهم الآخرين بالدونية؛ ففي هذه المناطق المعتمدة يعشّش العنف ويفرّخ، حتّى على مستوى الأفراد؛ فالنظام الأبوي القائم على التراتب والهرمية يخلق أفراداً مجهّزين بفكرة العنف، ذلك أنّ النظام الأبوي وامتداداته السياسية والدينية، يعدّ أحد الحواضن الرّاعية للعنف، ولو جرى التوسّع في تعقّب ظاهرة العنف بشكل كامل، ووقع تجاوز التحيزات الدينية والطائفية والأبوية، لظهر العنف لصيقاً بالتجربة الاستعمارية؛ تلك التجربة الشنيعة التي انتهكت الجماعات الأصلية، وجرحت كرامتها الجوانية، وخلخت علاقاتها، وخرّبت أعرافها، باسم الدين مرّة، وباسم التمدّن مرّة، فوقع استئصال أنظمة قيمية راسخة، وحلّت مكانها أنظمة قيم مستعارة من ثقافات أخرى، وكلّ ذلك بذّر عنفاً شبه مقدّس في خيال الجماعات الأصلية، ردّاً أخذ سمة المقاومة؛ فقد نشأ عنف بدواعي الحماية والمقاومة والحفاظ على الهوية.

1. حنة أرندت، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار السّاقى، بيروت، 1992، ص 10

2. بيار كونيسا، صنع العدو: أو كيف تقتل بضمير مرتاح، ترجمة: نبيل عجان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2015م، ص 13

3. المصدر نفسه، ص 17

4. بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة، ترجمة: ثائر ديب، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، 2009م.

وفي ظلّ نموذج فكريّ ما برح يرى في الدّين دعامة الحياة الأساسيّة، فكلّ تغيير يُفهم على أنّه زعزعة لقواعد الدّين، فيغيّب المفهوم الوطنيّ للمقاومة، ويحلّ محلّه «جهاد» بسبب غياب أدبيّات المقاومة، ورسوخ أدبيّات الجهاد، فيتوارى مفهوم الاحتلال وتبعاته، ويحضر مفهوم الدّفاع عن العقيدة وصون الدّين، من الصّحيح أنّ بعض الشّعوب مارست العنف على أنّه حقّ شرعيّ للدّفاع عن النّفس والوطن، غير أنّ أغلبيّتها مارسته بوصفه جهاداً أوصى به الله؛ للحفاظ على دينه والجماعة المؤمنة به، وسواء كان السبب هذا أو ذاك؛ فقد نال العنف حظّه من التقدير، وأصبح الأسلوب المعتمد في الدّفاع عن المِلّة، والدّود عنها في وجه الأعداء.

3

لم يغب ذلك عن الثقافات القديمة، ومنها؛ الإغريقيّة التي رأت مكنم العنف في النزاع بين الدّين والدّولة، ومثالها الأوّل: الصّراع بين «بنثيوس» ملك طيبة، وسليل قدموس السّوري، و«ديونيزوس» إله الخمر والمتعة، وقد أشار «تيري إيجلتون» إلى أنّ ديونيزوس هو إله الإلهام والإسراف في البهجة، وهي صفات باعثة على الانتشاء العميق الذي يفضي إلى العنف عند أتباعه، وهم يستمتعون بتقطع الأوصال بمرح يفقدون صوابهم، فتلك عودة إلى التّعبير عن الغرائز البدائيّة التي تستمتع بالدم، فيكون طقس النّشوة عندهم «أشبه بكرنفال سوداوي»، وتقرن ديانة ديونيزوس الاستغراق في مباحج الحياة بالاستمتاع بالدم، ما يعني؛ تلازم المتعة بالعنف، وهذا الجوهر الغريزيّ وضع ديونيزوس في تضادّ مع بنثيوس، فلم يقبل ببسط النّظام على أتباعه، ولم ينجح بنثيوس في إدراك أنّ خليط المتعة والعنف متأصل في تلك الديانة، وربّما في كلّ ديانة، فقد وقف ضدّ ديونيزوس بذريعة إحلال النّظام العقليّ محلّ الفوضى الحسيّة؛ أي أنّه أراد السّيطرة على طقس مُغال في البهيميّة، فذلك يتنافى - في تقديره - مع حكم يريد بسط النّظام، غير أنّ مقابلة عنف جماعة متهتكة بقمع مفرط قد يؤدّي إلى تقويض بنيان ذلك الحكم، كما دمرّ ديونيزوس قصر بنثيوس؛ بل وتمزيق جسده على يد عابدات ذلك الإله، فيصبح الملك - ضابط النّظام الاجتماعيّ - فريسة لعنف دينيّ أهوج، ما يعني؛ أنّ القوّة الهادفة إلى خلق مواطنين مسؤولين قد تهدّدهم بتدمير ذواتهم الفرديّة.

وحسب «إيجلتون»؛ فقد تعذّر على بنثيوس «رؤية أنّه كي يكون العقل مؤثراً، لا بدّ له أن يتأصل داخل قوى لا عقلانية»؛ فقد يتصدّع الملك بسبب القوى التي يحاول السّيطرة عليها، وإدراجها في النّظام الذي يريده، وعلى هذا؛ ينبغي توجيه العنف إلى جهة غير تدمير الملك نفسه، فالحرص البالغ على فرض النّظام هو - بذاته - محاولة الإبقاء على فوضى مستترة، فكلّ رغبة تنفي ذاتها، وعلى هذا؛ فإنّ ديونيزوس «يشوّش وينعش في آن»، وديانته الغامضة تبدأ بالانتشاء، غير أنها تنتهي باحتساء الدّم، وهو نقيض الملك الذي يشرّع بالعنف بدعوى بسط النّظام بهدف تحقيق السّعادة، فكلّ منهما يتراءى في الآخر؛ لأنّه نقيضه وشبيهه في الوقت نفسه، وكما أنّ لديانة ديونيزوس أعرافها؛ فإنّ لمملكة بنثيوس قوانينها، فالنزاع - هنا - بين عرف

ديني وقانون وضعي، وفي الوقت الذي يريد فيه بنثيوس تطبيق القانون في طيبة، يعلن ديونيزوس بأن ذلك يتعارض مع الأعراف، وإذ تفرض الأعراف نفوذها عند مريدي ديونيزوس حيث المتعة والاهتياج؛ فإن الانصياع لقانون بنثيوس يلزمه الردع، وقد أخفق بنثيوس في إدماج المتعة الهوسية في سياق نظام يوفر نشوة مقيدة، فالعدالة؛ هي مسألة تحقيق نوع من التكافؤ بين الأعراف والقوانين⁵.

وصار ينبغي الوقوف على مفهوم العنف - بعده سلوكاً شائناً - يختزن عدواناً، ويسوّغ أصحابه الأخذ به أسلوباً في الحياة، وأداة لتحقيق الأهداف، ووسيلة لإخضاع الآخرين، بمن فيهم الخصوم، لاعتقادهم أنه الوسيلة المثلى للتعبير عن الحق الشخصي والعام، ورفع الظلم، وردع الآثمين، واسترجاع الحقوق، وإثبات الذات، وصيانة القيم الدينية والاجتماعية، وحماية الجماعة من الخطر، وترسيخ الأمن في المجتمع، فالعنف: «استخدام غير مشروع للقوة المادية بأساليب متعددة، لإلحاق الأذى بالأشخاص والجماعات وتدمير الممتلكات، ويتضمن ذلك أساليب العقاب والاعتصاب والاعتداءات المختلفة، والتدخل في حريات الآخرين، كما ينطوي هذا السلوك على الاستخدام غير المشروع للقوة المادية؛ لأن العنف في جوهره نفي للأساس القائم على العقل، والحكمة التي تدرس في الإنسان النزعة الإنسانية الرشيدة، التي تحاول الوقوف أمام انتصار الغريزة غير المهذبة على العقل»⁶.

ولعل هذا التعريف يكون جامعاً ومانعاً لمفهوم العنف الذي ينعقد الإجماع عليه - تقريباً - بأنه التصرف بالقوة في غير ما ينبغي أن تتصرف به، وبمجرد فتح باب الاجتهاد في متى وأين وكيف ينبغي اللجوء إلى العنف، فسوف تنهار الحدود المانعة للعنوان؛ فذرائع اللجوء إلى العنف جاهزة وكثيرة، وفيها سيل لا ينضب من الحجج التي تصبح - بقليل من التكيف - أسباباً مقبولة لإطلاق العنف من عقاله.

لم يكن العنف مفهوماً طارئاً في العلوم الإنسانية؛ فقد ضرب بجذره في الثقافات القديمة والحديثة، ونال حظّه من الذمّ والثناء، وجرى تقييد حدوده باعتباره ممارسة غايتها الإضرار بدعاوى الحق في بعض الأحيان، وبغير الحق في معظم الأحيان، وراه «روبرت براون» انتهاكاً للشخصية، واعتداءً على الآخر، أو إنكاره، أو تجاهله، وهو ضربان: عنف فردي يؤذي الآخرين نفسياً، وعنّف مؤسساتي تنتهك فيه هويّات الجماعات⁷.

في هذه الحال، يكون العنف: كلّ فعل خشن يلجأ إليه الفرد أو الجماعة أو المؤسسة - عن حق أو باطل - بهدف إرغام الآخرين على أمر يريده الفرد أو ترغب فيه الجماعة، أو تفرضه مؤسسة الدولة، ويبدأ

5. تيري إيجلتون، الإرهاب المقدس، ترجمة: أسامة إسبر، بدايات للطباعة والنشر، دمشق، 2007م، ص ص 9- 37

6. إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقى، بيروت، 2015م، ص 19

7. باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة، الكويت، 2007م، ص 9

بالاعتداء الشخصي وينتهي بالحرب، ويتخذ العنف أشكالاً، منها: التحريض على الآخرين، أو إرغامهم على شيء، أو الاعتداء عليهم، وقد يكون العنف ناعماً - كالكراهية والتعصب والتحيز والرقابة - وقد يكون خشناً؛ كالاغتصاب أو الاعتقال أو القتل، ودائرة العنف تبدأ بممارسة الضغط والإبعاد والتهميش والإقصاء، وتنتهي بالاعتداء الذي يؤدي إلى أذى بدني، وقد يكون العنف جملة من الميولات الذهنية أو النفسية الرامية إلى الإذلال والانتقاص، فيكون الأخذ به نتاج أفكار عدوانية لا تقرّ بحقوقهم، ولا تعترف بهوياتهم الفردية أو الجماعية، فيلجأ المعتدي إلى التعسف في فرض رغباته على المعتدى عليه، وإذ رأى فرويد بالإنسان كائناً يطوي العنف والعدوانية في خلقه، لانقياده للأهواء والغرائز التي تريد إشباعاً لها؛ فإن بعض الجماعات، أو الشعوب أو الأمم، تنساق وراء كراهيات تقضي إلى الأخذ بالعنف ضدّ المناوئين لها، وقد يعبر العنف عن نفسه بالسلوك أو الموقف أو وجهة النظر، ومثاله: الكراهيات الدينية، والأحقاد العرقية، والقول بالتفاوت على أسس اللون والشكل والأصل، والإيمان بالتفاضل على أساس الدين والمذهب، ويقع التعبير عنه بالممارسات الدينية أو الثقافية، غير أنّ أخطر أشكال العنف: هو الممارسة المؤدية إلى أذى مباشر، وفي مقدّمة ذلك؛ الحروب التي تبيح القتل بدعوى شرعية.

يفضي بنا الإطار العام لمفهوم العنف إلى القول: إنّ الآراء لم تتفق حول حوافره ومكانه، فقد يكون فطرياً متأصلاً في بني البشر الذين جُبلوا عليه، أو مكتسباً بالتنشئة التي يتلقاها الناس في سياق ديني واجتماعي وسياسي، فيصبح جزءاً من عاداتهم وأعرافهم، وركناً في تنظيم العلاقات فيما بينهم، فيكون مبعثاً للهيبة والحظوة، ووسيلة للإذلال والامتهان، وحسب أكثرية الباحثين في شأن العنف؛ لا يبرأ منه فرد كلّ البراءة، ولا تخلو أمة من الأمم من اللجوء إليه في وقت الشدة للدفاع عن نفسها، أو في وقت الرخاء طمعاً في المجد أو التوسع أو الاستئثار بالأرض وما عليها، وعلى الرغم من ذلك؛ فقد جرت محاولات لا تُعدّ للحيلولة دون الإفراط به؛ بل تهذيبه ولجمه، كي ينسى فلا يعود حاضراً في كلّ نزاع أو نزوة، لكن ثبت أنّه يتعذر نزع العنف؛ فهو ينحبس ثمّ يتفجّر بغتة بسبب أي استفزاز، حتى لو كانت أسبابه مختلقة، فلم يتمكن من لجمه معتقد ديني أو تمدّن مجتمعي، أو قانون وضعي، أو تنشئة تربوية؛ فبكونه انفعالاً فردياً أو جماعياً، فهو يتفجّر حالماً تخفّ الرقابة عليه؛ لأنّه استقرّ في الطّباع - كما قال فرويد - وأصبح جزءاً من الغريزة البشرية.

ميّز فرويد بين عنف شرعيّ مُنح تغطية اجتماعية، وهو خاصّ بمؤسسة السلطة التي من أولى مهامّها السيطرة على العنف بواسطة العنف، وعنّف غير شرعيّ لا غطاء له؛ يهدّد المجتمع إذا مارسه أفراد شذوا بأفعالهم عن المشترك الاجتماعي العام⁸، وليس بعيداً عن فرويد الذي رأى العنف لابئناً في الطّباع، ذهب «ماركس» إلى أن التاريخ - في مجمل تحولاته - قام على صراع بين الطبقات الاجتماعية؛ فالمجتمع ينتقل من حقبة إلى أخرى على قاعدة من العنف بين طبقاته، وينتهي التاريخ حين يبلغ ذلك المجتمع حالاً غير

8. مصدر سابق، ص 48

طبقية، يختفي فيها الصراع لعدم وجود طبقات، وتلك حال اليوتوبيا الماركسيّة، والقول بالعلاقة بين السلطة والعنف أمر قال به «ماكس فيبر»، الذي جارى فرويد في أنّه من غير احتكار السلطة للعنف، سينتهي المجتمع بالفوضى الأهلية.

وإذ نظر كثيرون إلى العنف على أنّه نزوع عدوانيّ ينبغي لجمه بوسائل تبدأ بالتربية وتنتهي بالعقاب، فقد منح آخرون العنف سمة التقدير، حين ربطوه بأفعال جماعية؛ كالفتوحات الدينيّة، والغزوات العسكريّة، والحملات التبشيريّة، بذريعة تحقيق أهداف كبيرة لا يدركها أولئك الذين وقع العنف عليهم، وظهر ذلك جلياً في الحركات الجهاديّة، والحروب الدينيّة، وإلى ذلك، فقد منح شرعية منقطعة النظير في حركات الاستقلال، وسوّغ الأخذ به في مقاومة الاستعمار، وقد افتتح «فرانز فانون» كتابه «معدّبو الأرض» بالقول: «إنّ محو الاستعمار إنّما هو حدث عنيف دائماً؛ لأنّ وجوه الظاهرة الاستعماريّة مهما قلبت؛ إنّما هي «إحلال نوع إنسانيّ محلّ نوع إنسانيّ آخر، إحلالاً كلياً كاملاً مطلقاً، بلا مراحل انتقال»، فقد طرح مبدأ مقاومة الاستعمار بالعنف، وقد وضع «سارتر» مقدّمة للكتاب قال فيها: «إنّ علائم العنف لا يستطيع لين أن يحوها؛ فالعنف وحده هو الذي يستطيع أن يهدمها، ذلك أنّ المستعمر يُسقى من عُصاب الاستعمار بطرد المستعمر من أرضه بالسلاح؛ فهو حين يتفجّر غضبه يستردّ شفافيته المفقودة، بذلك يعرف نفسه بمقدار ما يكون قادراً على صنعها»⁹.

وشرح سارتر الخلفيّة المفسّرة لممارسة العنف في المستعمرات الفرنسيّة، وسوّغ لأهلها الرّدّ بالعنف على الانتهاك الذي مارسه الإدارة الاستعماريّة؛ «إن جنودنا فيما وراء البحار يبنذون فكرة المساواة بين البشر، ويطبّقون على النوع الإنسانيّ مبدأ «العدد المغلق»؛ إذ لما كان لا يستطيع أحد أن يسلب رزق أخيه الإنسان، أو أن يستعبده، أو أن يقتله، إلّا ويكون قد اقترف جريمة، فقد أقروا هذا المبدأ، وهو: أنّ المستعمر ليس شبيه الإنسان، وعُهد إلى قوّتنا بمهمّة إحالة هذا اليقين المجرد إلى واقع.

صدر الأمر بخفض سكان البلاد الملحقة إلى مستوى القردة الراقية، من أجل تسويق أن يعاملهم المستوطن مُعاملة الدواب، فالعنف الاستعماريّ لا يريد المحافظة على إخضاع هؤلاء البشر المستعبدين؛ إنّما يحاول أن يجرّدهم من إنسانيّتهم، ولن يدّخر جهداً من أجل أن يقضي على تقاليدهم، ومن أجل أن يحلّ لغتنا محلّ لغاتهم، ومن أجل أن يهدم ثقافتهم دون أن يعطيهم ثقافتنا، سوف يصعقهم تعباً، فإذا ظلوا يقاومون رغم الجوع والمرض، فلسوف يتولّى الخوف القيام بالمهمّة: لسوف تُصوّب إلى الفلاح بنادق، ويأتي مدنيّون فيستقرون في أرضه، ويكرهونه بالسيّاط على أن يزرعها لهم. فإذا قاوم أطلق الجنود النار، فأصبح ميتاً، وإذا خضع انهار ولم يبق إنساناً. لسوف يمزّق العار والخوف خلقه، لسوف يحطّمان شخصه»¹⁰، وهذا

9. فرانس فانون، معدّبو الأرض، الجزائر، المؤسسة الوطنيّة للفنون المطبعية، 2006، ص 21

10. فرانز فانون، معدّبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي وجمال الأتاسي للكتاب، دار الطليعة، بيروت، 1984م، ص 7

ترخيص يعطي للمظلوم حق الردّ بالعنف على الظالم، فحيثما يكون هنالك مستعمر ومستعمر فلا مهادنة، بل مكافأة العنف بالعنف، وهو أمر لاذت به معظم الشعوب المستعمرة في العصر الحديث حينما نزعت عنها السيطرة الاستعمارية.

وفي معالجته لظاهرة العنف استند «رينيه جيرار» إلى فرضية مؤداها «أنّ العنف ذو طبيعة محاكائية»؛ فجعله قائما في «أساس كلّ فكر ديني أو ثقافي»، فهو يلبث راسخا في طيات الوجدان الديني، أو التخيّلات الثقافية، وفي علاقة المرء مع نفسه، وفي الجماعة مع هويّتها، ويشيع بالمحاكاة القائمة على الرغبة، فيتمدّد في الوسط الاجتماعي، فلا يكاد ينجو أحد منه «لَمَّا كان البشر يميلون، بتأثير نزعتهم المحاكائية، تلقائيا، إلى التعامل مع أعداء الآخرين كما لو أنّهم أعداءهم الشخصيين، فإنّ دائرة التبادل العنفي تشرع في الاتّساع منذ اللحظة الأولى على وقع أعمال الثأر والانتقام التي تنذر بتدمير الجماعة بأسرها» فالعنف غول شره لا يرتوي من الدم مهما عبّ منه «إذا لم يقيّض له الارتواء مضى يبحث عن ضحيّة بديلة وخلص إلى تحقيق مبتغاه شأنه دائما، حيث نراه، فجأة، يستبدل بالمخلوق الذي يثير غضبه مخلوقا لا صفة له - ولا علّة - توجب حلول صواعق العنف به¹¹. يقترح العنف لنفسه الضحايا حسب حاجته في التعبير عن العدوانية الكامنة فيه، ولا يشترط في الضحية أن تكون هي العدو المقصود لممارس العنف، لأنّ العنف يطلب إشباعا له حتى لو كان الأبرياء موضوعا له، وتلك متوالية خطيرة لا تضع حدّا للعنف بل تشرع له الأبواب، وبمرور الوقت يصبح الأبرياء هم ضحاياه، كما لوحظ ذلك في الحروب المذهبيّة، فمادام الظمّ للعدوان قائما، ومادامت إمكانية استبدال الضحايا متاحة، فبعد المرحلة الأولى سوف يصبح الأبرياء هم موضوع الانتقام؛ لأنّ متوالية العنف لا تميز بين متّهم وبريء بل غايتها الارتواء الذي يتعذّر إشباعه، فذلك هو نهم العنف الذي ينتهي به الأمر إلى ممارسة محاكائية لا تؤدي وظيفة بل تنذرّع بارواء ظمّا لا يرتوي.

غير أن «حنّة أرندت» استهجنت تشريع العنف، وإباحته، واعتماده وسيلة للدفاع عن النفس، ونيل الحقوق، وتحقيق المطالب، بقولها: لو كان العنف ناجعا، والأخذ به مفيدا، فسوف «يكون بوسع الثأر أن يصبح الترياق العجائبي الذي يداوي كافة شرورنا» فتلك الشعارات البرّاقة التي تدفع بها الانفعالات بهدف استرداد حقّ مغتصب، أو الحصول على مطلب عصيّ «مجرّد تعبير عن مزاج عابر، أو عن جهل، أو عن نبل المشاعر لدى الشعب، وقد تعرّض لأحداث لا مثيل لها، دون أن تكون له القدرة على ما يمكنه من التّعامل معها عقلياً»¹²، ذلك أنّ «العنف لا يعزّز شأن القضايا، ولا شأن التاريخ، ولا شأن الثّورات، ولا شأن التّقّدم والتّأخّر، لكن بإمكانه أن يفيد في إضفاء طابع دراميّ على المطالب، وإيصالها إلى الرّأي العامّ لافتنا نظره

11. رينيه جيرار، العنف والمقدّس، ترجمة: سميرة ريشاء، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م، ص ص 8، 11، 19

12. حنّة أرندت، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار السّاقى، بيروت، 1992م، ص ص 20- 21

إليها»¹³، فلا ينبغي أن يكون غاية بذاته؛ لأنه ينتهك أعراف الحياة، ويسلب الأرواح، ويدمر الممتلكات، وقد لا يفضي إلى بدائل أفضل، وربطت «أرندت» بين العنف وأدواته، فلا يتعرّف العنف من غير وسائل تعبّر عنه «إنّ أدوات العنف قد تطوّرت تقنيًا إلى درجة لم يعد من الممكن معها القول: إنّ ثمة غاية سياسية تتناسب مع قدرتها التدميرية، أو تبرّر استخدامها حاليًا في الصراعات المسلّحة»¹⁴، لقد اتخذ العنف طابعًا مؤسسيًا تجاوز هدف الانتصار إلى العدو، إلى التّكيل به ومحقه وتدمير كلّ ما من شأنه إعادته إلى الحياة الطّبيعيّة، كما حدث أثناء الاحتلال الأمريكي للعراق في عام 2003م، وبما أنه ما من عنف إلّا وله أدوات يعبر بها عن نفسه، فقد وضع التّقدّم التقنيّ نفسه في خدمة إنتاج وسائل العنف على مستوى الأفراد والأمم.

4

يقودنا التأمّل السابق حول مفهوم العنف وصيرورته في التّاريخ الاجتماعيّ، إلى أنّ تفحص ظاهرة العنف وتقليب وجوها، سينتهي بنا إلى القول: إنّ العنف طاقة داخلية حبيسة، لها مغذيات شخصيّة أو اجتماعيّة، أو سياسيّة، أو دينيّة، وحينما تتفجّر تكون ممارسة عمياء تحرق الأخضر واليابس، وأوّل ما ينبغي القيام به: هو العمل على تجفيف منابع العنف بالتّمدّن الاجتماعيّ، الذي يقوم على تغيير نمط علاقة الإنسان بنفسه وبجماعته وبالله؛ أي معالجة السّبب لا النّتيجة، وذلك لا يكون إلّا بتجريد المجتمع من اللاهوت الدّينيّ والسياسيّ بإحلال العدالة والمساواة والشّراكة، محلّ الاستبداد والتّفاوت والتّبعيّة، فيقع الاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات، وتصبح العلاقة مع الله قائمة على الإيمان لا الخوف، وتحلّ قوانين الدّنيا محلّ أعراف الفقهاء، ويصبح للدّين تاريخ قابل للوصف والمعاينة والتّحليل والاستنتاج والتّأويل والنّقد؛ فمن دون الفصل بين كلام الله والحواشي المتزاحمة حوله، لن يتمكّن المؤمنون من اكتشاف اللّب القيميّ والأخلاقيّ للظّاهرة الدّينيّة، فيشغلون - كما هو الحال - بحواشيها؛ من تفسيرات ومذاهب، ويختصمون حولها، ويقتتلون باسمها، وهم جاهلون بالمقاصد الأساسيّة للدّين.

وبقدر تعلق الأمر بالعنف الدّينيّ، سنظّل العلاقة بالظّاهرة الدّينيّة علاقة أتباع بحواش لها متراكمة عبر العصور، تضر - نتيجة سوء الفهم - مقدارًا غير قليل من ضيق الأفق وسوء التّأويل، والتّعميم الذي يمدّ الظّاهرة عبر الأزمنة والأمكنة، فيتعدّر الاهتداء بمضامينها، والاكتفاء بتحويلها إلى مدوّنة للخوف والرّدع والتّكيل بكلّ من لا يأخذ بنسختها المفسّرة في ظروف غير صحيحة، فلا تتّضح الحدود الفاصلة بين الدّين والدّنيا، ولا بين المؤمنين والمواطنين، ولا بين الحقوق والواجبات، ويقتضي الأمر وجود مؤسسات مدنيّة ودستوريّة، تنظّم علاقات الأفراد فيما بينهم بما يحقّق مصالحهم، وتنظّم واجباتهم وحقوقهم، وينبغي التّأكيد على أنّ كثيرًا من المجتمعات الإسلاميّة ما زالت تعيش ما قبل هذه المرحلة؛ أي أنّها تعيش مرحلة ما قبل

13. المصدر نفسه، ص 72

14. المصدر نفسه، ص 5

الوصول إلى تعاقد اجتماعي ينظم علاقاتها، معترف به ومتفق عليه، حيث السطوة للعلاقات القبلية والمذهبية، وحيث الجماعات لم تنصهر في مجتمع تربطه فكرة المواطنة وينظمه القانون، وهذه العلاقات القائمة على الولاء لا الشراكة، تؤدي إلى احتقانات تأخذ أشكالاً كثيرة من العنف، يمارسه الأفراد أو الجماعات إيماناً منهم بوجه أو معتقد أو مصلحة، ومن هذه الناحية؛ فالجماعات المذهبية أو الإثنية تكتنز طاقة هائلة من العنف الذي ينبس كالحمم البركانية لأتفه سبب، فما بالك إذا توهمت بعض الجماعات أنها صاحبة الحق المطلق واليقين النهائي؛ فهي تمارس العنف بدرجة كبيرة من الوحشية ذوداً عن مفاهيم ومعتقدات وتصورات.

يتكون رصيد العنف ببطء، ولا يعرف أحد متى تتدفق سيوله، وإذا نظرنا إلى حال المجتمعات الإسلامية من هذه الزاوية؛ لظهرت أسباب العنف منبثة في كثير من تفاصيل حياتها، ولعل العنف السياسي والديني المدعوم بأيديولوجيات عرقية ومذهبية متعصبة هو الأخطر؛ لأن الجماعات تمارسه بوصفه حقاً مقدساً، ومسؤولية أخلاقية لتقرير مصيرها وتعديل أوضاعها واستعادة حقوقها، ويأخذ - أحياناً - طابع الانتقام والثأر، فيكون بشعاً ومدمراً، ولكي يُخمد لهيب العنف ينبغي إطفاء جذوته، فالعلاقات بين الجماعات والطوائف قائمة على فكرة الغلبة والقوة، لا الحوار والشراكة؛ فالغلبة سياج يحتمي خلفه الجماعات والأفراد على حد سواء، وهذا ما يؤدي إلى النزاعات الأهلية والمذهبية؛ حيث تعتصم الجماعات بزعماء متعصبين للاحتماء بهم، وذلك لا يكون إلا بالترويج لإيديولوجيا قائمة على مبدأ العنف الذي تفهمه تلك الجماعات على أنه عنف مشروع، غايته استعادة الحقوق القومية، أو المذهبية، أو القبلية - وأحياناً الوطنية - ولا أستبعد أن يتحول العنف إلى معتقد تتبناه الجماعات، ويأخذ به الأفراد في ظل غياب العدالة على مستوى العالم، وعلى مستوى الأفراد.

وتنبغي الإشارة إلى أن الفكر البراغماتي نظر إلى المجتمعات التقليدية على أنها جماعات مفككة وغير متجانسة؛ فهو فكر لا يُعنى بالمجتمع بوصفه بوتقة تنصهر فيها التشكيلات الإثنية والمذهبية والثقافية، ما يؤدي إلى نشوء هوية وطنية جامعة تحترم الخصوصيات الثقافية، وتراعيها بنوع من التعددية المرنة؛ بل نظر إلى المجتمع بوصفه جماعات متنافرة تنتظمها القوة والمصلحة، وهي تنسج هوياتها الضيقة في منأى عن الجماعات الأخرى، وما أن تتعرض مصالح الجماعات للخطر، إلا وتعتصم بذاتها حماية لنفسها، ولتحقيق مصالحها، وتتبنى العنف لتحقيق ذلك، فلا وجود لفكرة المصير المشترك والهوية الشاملة والثقافة الجامعة، ويفرض هذا التفسير للهويات تحيزات تفرخ العنف، ثم ممارسته على الجماعات الأخرى؛ حيث تتلاشى الجماعة - إن لم تكن لها شوكة وغلبة - فالعنف مبدأ أساسي من مبادئ التفكير بالنسبة إلى هذه الجماعات، وما يعصف بكثير من أرجاء العالم من عنف له صلة بهذا التفسير، خاصة، بعد أن أخفقت مشاريع التنمية السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وحل الاستبداد مكان التعدد والشراكة والديمقراطية، وقد يتخذ العنف طابعاً مؤسسياً، ويصبح نوعاً من العقيدة الجديدة في مجتمعات مضطربة في أحوالها العامة.

وجد العنف له دعامة دينية في كثير من العقائد السماوية؛ فاتخذ طابعاً مقدساً بمسمى الجهاد الذي يرى المؤمنون أن الله قصده في كل فعل غايته نشر الدين وبسط كلمة الله في الأرض، وليس من الصواب القول: إن خيالات الجهاد توارت إلى الأبد، وكما قالت «كارين أرمسترونغ» في كتابها «الحرب المقدسة»؛ فإن «الإيمان الديني ليس هوى عفا عليه الزمن، كما أنه ليس وهماً لا يتمالك الناس أنفسهم عن الانخداع به، كونهم يفتقرون إلى أدمغة أو إلى تربية تدحض مرتكزات العقيدة، فالناس هم يريدون الاعتقاد بما يستحيل إثباته عقلانياً بطريقة أو بأخرى، لأنهم يحتاجون إلى هذا البعد الأسطوري الأكبر في حياتهم»¹⁵، وغالبية المؤمنين لا يكثرثون بالتعديلات التي تتعرض لها التجربة الدينية عبر التاريخ؛ لأنهم يحتاجون - نفسياً وعقدياً - إلى مدها عبر الزمان والمكان، فتروي ظمأ بلوغ اليقين، وتحقق أملاً في النجاة في آخرة يحل فيها الحبور محل الجور، وهذا الإيمان القويم بالإرادة السماوية التي يمتثل له المؤمنون، ويرون في أنفسهم وسيلة لإنفاذها حيثما اقتضى الأمر، وبهذا يلعب الدين دور الحافز الذي يخلع على العنف شرعية ترتقي به إلى التقديس، فيما إذا جرى الاعتقاد بأن كلمة الله قد مسها الضرر، وأن الحيف قد لحق بشعبه، أو أن الفرقة الناجية مهددة في تقاليدها وأعرافها؛ ففي الأديان يسهل اصطناع الخصوم، ما خلت دعوة دينية من عنف دفع إلى الوراء بالورع الذي ينبغي أن يلزم كل دعوة مصدرها الله.

وبقدر تعلق الأمر بالإسلام؛ فقد التصق العنف بأحد أكثر المفاهيم تداولاً في تاريخه، وهو: مصطلح «دار الحرب»؛ الذي يطوي دلالة العنف في الاسم والمسمى، وقد ظهر الحديث في أدبيات الفقه الإسلامي عن مفهوم «دار الإسلام ودار الحرب» في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وما لبث أن توسع الجدل حوله؛ فانخرط فيه المؤرخون والأدباء والجغرافيون والرحالة؛ إذ انشطر العالم إلى دارين: دار الإسلام التي شملت الفضاء الجغرافي والديني للجماعة الإسلامية، ومن قبل بسيادتها من أصحاب الديانات السماوية، ثم دار الحرب؛ وشملت سائر الأمم الأخرى الغير خاضعة لسيطرة المسلمين، ونظر إليها على أنها دار كفر يلزم تحويل أهلها إلى الإسلام.

لم يُنظر إلى أهل دار الحرب على أنهم مساوون لأهل دار الإسلام؛ فثمة نقص في تأهيلهم القيمي والأخلاقي والإنساني، وهم في حاجة إلى تأهيل روحي يرتقي بهم إلى المرتبة السامية التي تحققت للإنسان في ظل العقيدة الإسلامية، وسرعان ما استقرت معايير ثقافية أثبتت التفاضل الواضح بين هاتين الدارين؛ فوقع إعلاء شأن دار الإسلام وأهلها، وانتفاص حال دار الحرب وأهلها الذين أنكر عليهم التدبير الدقيق لشؤون دنياهم وآخرتهم، ولم يعتد بما لديهم من عقائد وطقوس.

15. كارين أرمسترونغ، الحرب المقدسة، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2005م، ص 621

تشكّلت نظرة المسلمين إلى الآخر في دار الحرب على أسس دينية؛ فالدين هو المانح النهائي للمعاني السامية والقيم الرفيعة، وعلى ذلك؛ فالبحث عن ملامح الآخر يفترض العودة إلى النص المرجعي الأول، إلى القرآن الذي جهّز النظر بعناصر الإدراك والوعي، وطعم المتخيل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز، وما دام الإسلام يحمل تصوّرًا للعالم وللإنسان، ويمثّل النصّ القرآني تكثيفًا للكلام الربانيّ وتعبيرًا عن تجليات المقدّس؛ فهو يشكّل مصدرًا للرؤية، وقاعدة معيارية للجماعة الإسلامية، فدفع - على أساس هذه القاعدة - الآخرين غير المؤمنين به خارج مجال الاهتمام، واكتفى المسلمون بجعلهم موضوعًا لجهادهم، يمكن أن يدرجوا به في مسالك الحق، وما دام نسق الثنائيات الضدية قائمًا في صلب التفكير الديني؛ فإنّ الجهاد لن يتوقّف أبدًا، لأنّه محكوم بنظام لاهوتي.

يهدف الجهاد إلى تحويل البشر قاطبة إلى عقيدة واحدة، ولما كان الصراع يُعبّر عنه بتجليات مباشرة؛ فالمؤمنون يوضعون - دائمًا - في تضادّ مع الكافرين؛ أي أنّ الجماعة المؤمنة في تعارض بديهيّ مع الجماعات الكافرة، وطبقًا للتصور اللاهوتي فإنّ العالم يحتاج إلى الانقسام - أولاً - من أجل أن تكون الوحدة هي الهدف المنشود فيما بعد، وما دام الحقّ ينبثق من دار الإسلام فلا بدّ أن تكون هي المركز المعياريّ للقيم، وينبغي على أهلها نكّء جراح الشّرك أينما كانت، وتطهيرها من الفساد والضلال لبسط الحقّ حيثما كان الإنسان¹⁶.

ثمّة تعارض ثابت بين الحقّ والباطل، والخير والشرّ، والإيمان والكفر، وقد استُخدم العنف لردم الهوة الفاصلة بين هذا وذاك من ركني الثنائيات الضدية.

استجاب مفهوم دار الإسلام لمفهوم «مدينة الله» الذي اقترحه القديس أوغسطين في مطلع القرن الخامس الميلاديّ، في كتابه «مدينة الله»¹⁷، واستجاب مفهوم دار الحرب لمفهوم مدينة الأرض التي جعلها أوغسطين نقيضًا لمدينة الله؛ فمدينة الله ظافرة، ومدينة الأرض خاسرة، والصراع بينهما لا ينتهي إلّا إذا بسطت الأولى نفوذها على الثانية، وانتهى أوغسطين إلى تقسيم العالم إلى قسمين متعارضين: قسم يستمدّ شرعيته من الرّوح، وآخر من الجسد، ويقف وراء هذين الشّطرين من العالم نوعان من الحبّ: «حبّان يصنعان دولتين: حبّ الذات لدرجة احتقار الله، يصنع الدولة الأرضية، وحبّ الله لدرجة احتقار الذات: يصنع المدينة المقدّسة»، مدينة الله، قانونها أبديّ وزعيمها المسيح، أمّا مدينة الأرض؛ فهي مستوطنة الشرور كلّها، وبينهما حرب منذ البدء؛ إذ تجاهد الأولى في سبيل نشر الخير وتحقيق العدالة، فيما تعمل الأخرى على نشر

16. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010م، ص ص ص 24، 26، 29، 30

17. القديس أوغسطينس، مدينة الله، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، 2007م، الكتاب التاسع عشر، ج 3، ص ص 167-100

الضلال واستنابات الظلم، وستظل الحرب مستعرة بينهما، فينعم أهل مدينة الله بالسعادة الأبدية، فيما يلقي أهل مدينة الأرض جزاءهم في النار التي لا يخدم أوارها.

انتهى أوغسطين إلى اختزال مدينة الله بالكنيسة التي ظهرت من أجل سعادة البشرية قاطبة، وغايتها أن تسيطر على الدولة، أو أن تجعل الدولة امتداداً لها، وتلك هي الدولة الدينية النموذج الأرضي لمدينة الله، وهي المكان الذي تخترقه ألوهية المسيح - ابن الله وكلمته - كما اخترقت كلمة الله العالم بالقرآن، وحطت في دار الإسلام، وحيث أن القديسين هم ورثة ذلك البهاء الإلهي؛ فإن سلطتهم هي الأكثر قدرة على أن تثبت في أوساط التابعين إلى هذه المدينة، ولما كان (البابا)؛ هو الرمز المطرد في مؤسسة الفضيحة والخير هذه، وهو نظير الخليفة في التاريخ الإسلامي، وإليه يرجع أمر قيادة مدينة الله التي لا بد أن تشتمل العالم كله، فالعالم اختزل المثالي في مدينة الله، واختزلت مدينة الله في الكنيسة، واختزلت الكنيسة في حكم البابا، ووقع إقصاء العالم خارج هذا المجال إلا لمن يندرج تحت نفوذ الكنيسة، وفي مطلع العصر الحديث، وحينما اقتضت مصالح الإمبراطوريات الغربية غزو العالم وإخضاعه بالقوة، أعيد إحياء ثنائية مدينة الله ومدينة الأرض؛ إذ جرى اعتبار الحاضرة الغربية الحاضرة المسيحية؛ هي مدينة الله، وسائر العالم مدينة الأرض، فلا عجب إن جاب المبشرون أرجاء العالم حاملين الأناجيل - جنباً إلى جنب مع المحاربين - وقد بلغ الرهبان حيث بلغ الجنود، بدعوى ترميم السوية البشرية الخاطئة لمجتمعات أمعت في الضلال، ونأت عن الحقيقة الربانية، وصار ينبغي إدراجها في مدينة الله بالقوة المسلحة، فارتبط انتشار المسيحية في معظم بلاد العالم بالحركة الاستعمارية، واستعمل السلاح من أجل تقويض المدينة الأرضية، وتخليص بني الإنسان من الدنس الوثني المستوطن فيهم، وهو جهاد مسيحي مناظر للجهاد الإسلامي¹⁸.

رسم «تودوروف» في كتابه «فتح أمريكا»¹⁹ صورة مريضة لأعمال التتكيل التي قام بها الإسبان باسم المسيح في غزو العالم الجديد وإخضاع أهله؛ فقد ركبت أدبيات الفتح صورة لأقوام بدائية جاء الفاتحون فأدخلوها في مسار التاريخ، وقد بدأ تاريخ تلك البلاد من اللحظة التي وصلها كولومبوس، واكتسبت شرعيتها من اللحظة التي خلع عليها اسم الأميرال «أمريكو»، وأصبح غزوها اكتشافاً، واحتلالها هداية، وكانت رسائل كولومبوس إلى الملك الإسباني تتوسل رضا الله: «يعلم ربنا - حق العلم - أنني لا أتحمّل هذه المعاناة كي أحقق الثراء النفسي؛ لأنني أعرف عن يقين أن كل شيء في هذا الزمن زائل، إلا ما يجري عمله لوجه الرب»، ثم رضا البابا بأن حملته ستكون مكرسة لمجد «الثالوث المقدس» و«الدين المسيحي»، وهو ينتظر نصرة الرب له في غزواته، وتوسع أكثر حينما رسم هدفاً مغرباً، و«نشر اسم الرب المقدس وإنجيله في أرجاء الكون»، ولم يخل الأمر من دغدغة خيال البابا في عزمه على تجهيز حملة صليبية لفتح القدس، وقد

18. عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م، ص ص 292-296

19. ترفتيان تودوروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة، دار سينما، 1992م.

ذكر في بعض رسائله للملك والبابا أنه في طريقة للاستحواذ على الذهب في العالم الجديد، من أجل حملة صليبية من مئة ألف جندي وعشرة آلاف فارس لتحرير القدس من غاصبيها، وقدّر أنه سيتمكن من ذلك في غضون اثنتي عشرة سنة، وقوبلت خطباته بتعاطف كبير منهما، فما زالت الأحلام بحملة صليبية جديدة حاضرة في المخيال العام.

ذكر المؤرخ الإسباني «لاس كاساس» أن كولومبوس كان شديد الحماس «لتحويل الناس إلى الإيمان بالمسيحية في كل مكان، وكان متمسكاً - على نحو خاص - بالأمل في أن الرب سوف يجعله جديراً بالمساعدة في استرداد القبر المقدس»، فمضى في حملته مبشراً، ولما أخفق في أن يكون محرراً للبيت المقدس، تشبّث بكونه مبشراً بديانة المسيح في العالم الوثني»، وغرس «ديانة يسوع المسيح في كل مكان»، وقد صدر كولومبوس عن مرجعية دينية - لاهوتية، وغيّر اسمه إلى «كولون»؛ إذ زعم أنه مدفوع بالمشيئة الإلهية التي اختارته لتحقيق ما يدلّ عليه اسمه؛ وهو «معيد التّوطين»، وأجرى تحريفاً على اسمه ليكون «كريستوبال»، ومعناه: «حامل المسيح»؛ لأنه أول من فتح أبواب المحيط لحمل رسالة المسيح فوق الأمواج إلى تلك البلاد النائية، فكلون (معيد التّوطين)، اسم يليق بإنسان أدّى جهده إلى اكتشاف أعداد لا تُحصى من الأنفس الضّالة التي سوف تعيد بفضل استيطان مدينة الله.

وعلق تودروف على ذلك بقوله: إنّ كولومبوس ميّز نفسه بميزتين جديرتين بأن تظهراً في اسمه ذاته، وهما: «المبشّر بالإنجيل والمستعمر»، فممارساته حققت هذين الهدفين: نشر المسيحية والاستعمار، وقد بادر إلى خلع أسماء مسيحية على المدن التي احتلّها، وكأنه يصحّح نسبتها بذلك، وصكّ امتلاكها لتكون مسيحية وإسبانية، وفي كلّ مرّة يُثار فيها أمر السيطرة على الآخر؛ يحدث خلاف حول الأسبقية التي تدفع المستعمرين لاحتلال البلدان الأخرى؛ هل هو المال أم الرّسالة الأخلاقية، وقد ادّعى كولومبوس تمويل حملة صليبية من وراء احتلاله لأرض الهند، لكنّ الغاية فضحت نفسها بالوسيلة؛ فقد أنشأت آليات الفكر الاستعماريّ ترابطاً بين الأمرين، فإدخال «المستعمر» في منظومة قيم «المستعمر»، يضعه تحت طائلة مديونية أخلاقية له؛ لأنه أضاع روحه، وخلّصها من الدّنس والخطيئة، وهذا يسوغ استغلاله، وقبول ما يفعله المستعمر به²⁰.

لا يخفى التّناظر اللاهوتي بين الأديان وحركاتها التّوسعية، ولا يغيب العنف المتواري أو الصّريح في الخلاصات المدرسية المستخلصة منها، وهي: خلاصات تضخّمت عبر التّاريخ، والتهمت القيم الأخلاقية السّلمية، وطمرتها تحت أفعال دنيوية استمدّت شرعيّتها من تفسيرات مخصوصة للظّاهرة الدّينية، ومن حقّ المؤمنين عدم الأخذ بكلّ هذا؛ لأنّهم أصبحوا عبيد الله، وما عاد نكء جراح الماضي مفيداً، ولكن تجارب

20. للتفصيل، انظر: المركزية الغربية، ص ص 229-258

تحويلهم إلى عباد لله رافقها العنف، وبسطت به بعض العقائد نفوذها في أطراف العالم، وما زال تيار العنف يتصاعد نفثاً في كثير من حركات التطرف الديني في سائر الأديان، يلزم التأكيد على أن العالم سيبقى مضماراً للمنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعة أشكالاً عنيفة، لكنها تستعين بالمكون العقائدي منشطاً في صراعها مع الآخر.

6

ليس من المفيد إنكار الأرضية المقدسة للعنف، وعلى الرغم من أن جوهر الأديان يدعو إلى إحلال السلام الروحي، لكنه لا يغفل الوسائل العنيفة لبلوغ ذلك، وخاصة، حينما يشيع تفسير ضيق للمعتقدات الدينية، ويتفقت المؤمنون من الضوابط العامة، ويبالغوا في تطبيق شرع الله حسب خبراتهم ومصالحهم، وعلى هذا؛ فقد استبطن العنف الظاهرة الدينية في تطبيقها الديني، ونذر أن تمكن أحد من نزع العنف عن الدين؛ فتاريخ الأديان في جوهره، تاريخ عنف جرى خلع الشرعية عليه من غير الأخذ في الحساب حيوات أولئك الذين وقع عليهم ضرر العنف، ومن الصحيح أن العنف الديني قد يفتر لبعض الوقت، لكنه يستمر زمناً طويلاً بصورة فتوحات، وغزوات، أو حروب دينية، أو منازعات مذهبية، وهو عنف لازم التجربة الدينية التي مرت عبر التاريخ بمراحل كثيرة تكويناً وتفسيراً وتأويلاً؛ فقد تعاقبت الديانات، وتعاقبت تفسيراتها، وفي كل عصر هيمن نسق من أنساق التفسير والتأويل، وكلما كانت التجربة الدينية موضوعاً للتحليل والاستنتاج، فتحت الآفاق أمام تأويلات جديدة لم يتمكن أحد من تجريدها من مظاهر العنف، والحال هذه؛ فإن النصوص الدينية ثرية بالإحياءات، وتمنح كثيراً من التفسيرات مشروعية إلى درجة ذهب فيها كثير من المفكرين إلى أن التجربة الدينية، كانت لها القدرة على مواكبة التطورات الاجتماعية، إذا فتحت آفاق التفسير أمامها، ولم تُحجز خلف تفسير ضيق يجعل حضور العنف فيها واضحاً، وهذا الأمر هو الذي جعلها موضوعاً جذاباً للفلاسفة والمفكرين وعلماء النفس وسواهم، ولعل عالم الاجتماع «يورغن هابرماس» يكون آخر كبار المفكرين الذين عالجوا هذا الموضوع، حينما أكد على أن «المستقبل للدين العاقل»؛ ففي المجتمع الحديث، قطع الصلة مع الأساطير والآلهة لن يبقى من الدين غير صفة «العاقل»، وينبغي عليه ألا يدفع بالمنتسبين إليه والمؤمنين به، إلى اقتراف أعمال عدوانية عنيفة، كما يقع في كثير من بقاع العالم، وتصبح مغذية للعنف بغياب الدعاة العقلية للتجربة الدينية؛ فلا تُكبح لأن مريديها يتوهمون أنهم المقصودون بحمايتها ونشرها في كل مكان، وإزالة العوائق من أمامها بالقوة إذا اقتضى الأمر.

يصبح أمر تقييد التجربة الدينية بالعقل مفيداً من أجل ألا تعيش فيها الانفعالات، وترتع فيها الاحتقانات، وتصبح مستوطنة للعنف، وترجع أهمية الحوار بين التجريبتين - الدينية والعقلية - إلى ضرورة يقتضيها عالم تداخلت ثقافته وأعرافه ومصالحه، فكل فرد ينتمي إلى دين عليه أن يأخذ في الحساب أنه عنصر في عالم

متعدد من الثقافات والديانات، وهجرة التفكير بغالب ومغلوب؛ وكل ذلك اتصل بالدعوات التبشيرية، وإذا تنكر الوعي الديني لأهمية العقل، فسوف تصبح الأديان ذخيرة للعنف.

انتظم تحليل هابرماس للظاهرة الدينية في الإطار العام الذي استحدثته «النظرية النقدية»، التي وضعت في اعتبارها نقد العقلانية الذاتية في الفلسفة الغربية، ومحاولة إعطاء بُعد اجتماعي للممارسة العقلانية، بعيداً عن الاختزال الذي مارسه الفلسفة من قبل، ومن أهم الركائز التي استندت إليها النظرية النقدية: منظورها النقدي للظواهر الفكرية والاجتماعية، وذلك لا يمكن تحقيقه إلا بالانفصال الرمزي عن تلك الظواهر، ووضع مسافة تمكن المنظور النقدي من ممارسة فعاليته، مطوراً موقفاً مختلفاً، يرتب العلاقات بين الظواهر المدروسة، بمعزل عن السيطرة التي تمارسها تلك الظواهر، وعلى هذا؛ فإن أولى مظاهر الاشتغال في هذه النظرية تشكلت بنقد المتون الفلسفية الكبرى في تاريخ الثقافة الغربية، وإبراز التناقضات الكامنة فيها، وأفضى ذلك إلى العثور على بؤر تركز حول موضوعات معينة واستقطابات متكثلة، تمارس نفوذاً في سياق التفكير العقلاني، ولعل أبرز ما وقفت عليه النظرية النقدية: هو نسق التأمل الذاتي الميتافيزيقي الذي استأثر بمكانة مهمة في الفلسفة الغربية، وقاد هذا إلى نقد العقل وممارساته باعتباره أداة خاضعة لصيرورة التاريخ وتحولاته، وليس له قوة تعالٍ مطلقة ومجردة²¹.

تدفع دعوة هابرماس حول دين العقل الدين ليكون جزءاً من حركة التحليل العقلي؛ لأن الظاهرة الدينية أصبحت حاضرة بقوة في نزاعات العالم المعاصر، وأصبح الهروب من تحليلها وإعادة تأويلها هروباً عن ممارسة المثقف لدوره الحقيقي.

غير أن دعوة «هابرماس» العقلانية اصطدمت بدعوة «هنتنغتون» الانفعالية حول «صراع الحضارات»؛ التي صاغها في كتابه «صراع الحضارات وإعادة صياغة النظام الدولي الجديد»²²، وهي دعوة هيّجت مكامن الغلواء والتعصب والعداء والعنف، ورسمت نفوراً خطيراً بين أصحاب الحضارات الكبرى، وقد أصاب هنتنغتون في إعادة وصف حال الجماعات الكبرى في العالم بعد مرحلة الحرب الباردة، بتأكيده على أهمية العمق الثقافي للنزاعات في العالم؛ لأن العالم انخرط في حقبة تشكيل الهويات الثقافية الكبرى، وكثير منها اعتمد الأوهام والتخيلات والمخاوف والإيمان بمرويات ضيقة، لعجزه عن مواكبة التطور الذي أنجزته الحضارة الغربية، ولكن أحكامه جاءت مشبعة بالإرث الاستعماري الاستعلائي الذي لا يرى في العالم الحديث غير امتداد للعالم الغربي، وكل خروج على ذلك؛ إنما هو دعوة لصراع لا مهرب منه، وشأنه في ذلك شأن «فوكوياما» في كتابه عن «نهاية التاريخ»²³؛ الذي قدم أطروحة تقول بانتهاء التاريخ لأن العالم

21. المصدر نفسه، ص 338

22. صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، سطور، القاهرة، 1999م.

23. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، ترجمة: حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، 1993م.

أخذ طريقه الواحد صوب الليبرالية الرأسمالية، فكرّس الفصل النهائي بين إنسانيتين؛ غربية من جهة، وسائر العالم من جهة أخرى، فصلاً يتضمّن يأساً وتيئيساً من معظم الإنسانية باستثناء الحاضرة الغربية، والعلاقة الوحيدة المتاحة فيما بين الطرفين: هي مبدأ الإخضاع بالقوة، فالموعدون بجنة «نهاية التاريخ»، هم: «القبيلة البيضاء»، أما الآخرون - وهم معظم الإنسانية - فلم يعد تصنيفهم في خانة المتخلفين يكفي للتعبير عن رحلة التصفية الأخيرة، والمطلوب: هو القطيعة المطلقة بين سكان الجحيم «التاريخي» والنخبة الفائزة بالنعمة الخلاصية وحدها دون العالمين²⁴.

أراد هنتجتون وفوكياما إعادة ترتيب العلاقات الدولية على أسس هرمية قائمة على استشعار الخطر من الآخر، وتسويق العنف ضده، ومن المسلم به؛ أن كلّ عنف سيتولّد عنه عنف مضادّ، وأي تأمل نقدي لهاتين الأطروحتين سينتهي إلى القول بافتقارهما السلامة المعرفية والأخلاقية؛ فالحضارات بذاتها لا تتصارع، ولا تتناطح؛ لأنها المكسب النهائي للعقل البشري، والتاريخ لا ينتهي عند هذه الحضارة أو تلك، وأراني أذهب إلى ما ذهب إليه «طارق علي» من أن الحضارات حين تتفاعل فيما بينها، تنتج أصوليات منغلقة تقول بالعنف والعدوان، وأن هذه الأصوليات هي التي تتصادم فيما بينها، وليس الحضارات الكبرى الزاخرة بالعلوم والمعارف والأفكار، فما يدور في العالم ليس صراعاً بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية؛ بل هو نزاع عنيف بين أصولية إسلامية لها تفسيرها الضيق للدين، وبين مزيج من أصولية غربية - إمبريالية - أميركية، ذات بطانة مسيحية، تقول بالتفسير نفسه للدين المسيحي، وتدّعي دوراً تاريخياً لتغيير العالم وفق رؤيتها ومصالحها، وإذا كانت الجماعات الجهادية والسلفية تمثل الطرف الأول؛ فالمركزية الغربية القائمة على الاحتكار والاستغلال - بما في ذلك الأصولية المسيحية - تمثل الطرف الثاني؛ إذ يحاول كل طرف خلق مجال ديني خاص به، ليقم فرضية الصراع على أسس دينية وثقافية، فيمارس العنف باسم الحضارات والثقافات التي ينتمي إليها، وبعبارة أخرى؛ هناك نزاع بين قوى تريد فرض هوية كونية بتطلّع إمبراطوري، وقوى إقليمية تدّعي الحفاظ على الهويات الخاصة حتى لو كانت لاهوتية، ومنغلقة على ذاتها.

7

يلزم التأكيد، مرة أخرى، على أن ما يمور به العالم من تنازعات عنيفة مرجعه - في الغالب - الانحباس في تصوّرات دينية ضيقة، تغذيها رؤى تستند إلى أفكار مغالية، وكلّ ذلك على خلفيات من التطلّع الإمبراطوري للقوى الكبرى في العالم، ومع أن المجتمعات في العصر الحديث طوّرت ما يكفي من أسباب التنازع؛ كالأيديولوجيات المطلقة والاستبداد والاستغلال والمصالح، وبسبب غياب النقد الذي يجرّد المركزيات من غلوائها في نظرتها المغلقة إلى نفسها وإلى غيرها، فقد تصلّبت تصوّراتها اللاهوتية، واصطنعت لها

24. المركزية الغربية، ص 47

دعامات عرقية أو دينية أو ثقافية، أدت إلى زرع فكرة السمو والرفعة في الذات، والدونية والانتقاص في الآخر، ومع أن كثيرًا من أطراف العالم تداخلت في مصالحها وثقافتها وأفكارها، لكن ضعف الفكر النقدي حال دون أن تتلاشى المركزيات الكبرى؛ إذ نشأت حدود فاصلة بين المجتمعات بفعل النزاعات السياسية والعسكرية، وظهرت ردود أفعال مناهضة للتغيرات الاجتماعية والقيمية بذرائع المحافظة على الأصالة والهوية؛ ففي ظل توترات تجتاح العالم، وقوى إمبراطورية تريد إعادة تشكيله طبقًا لمنظوراتها ومصالحها، لجأت بعض المجتمعات إلى الاعتصام بنفسها وبقيمها وبتقافتها، وممارسة العنف للذود عن هوياتها، وذلك في رغبة عارمة في الحماية الذاتية، والرغبة في صيانة الذات ستؤدي إلى درجة من الانقطاع عن جملة التحولات الجارية في العالم، فيحل الرفض محل القبول، والعنف محل السلام، ويسود الخوف بدل الأمان والريبة مكان الطمأنينة، وتتدخل نزاعات ثقافية بموازاة الصراعات العسكرية والاقتصادية والسياسية.

غير أن التجربة الاستعمارية - كانت وما زالت - إحدى مولدات العنف؛ فقد سعت إلى محو التاريخ القومي، وتدمير المأثورات الثقافية، وتخريب ماضي الشعوب المستعمرة باقتراح متخيلات بديلة ضحلة، واستبعاد كل ما لا يمثل لرؤية المستعمر، فوصمت بالطوقسية البدائية كل ممارسة اجتماعية أو ثقافية - مهما كانت وظيفتها - فلم ينظر إليها بعين التقدير؛ بل عدت ممارسة غرائبية تتعالى منها روائح الأساطير والخرافات، وقد تخلت عن الشرط التاريخي ومجافاة الواقع، والعجز عن تفسيره، وأصبح أمر كبجها مشروعًا، فلا سيادة إلا لفعل المستعمر القائم على نفعية مخطط لها، وجردت الشعوب المستعمرة من شرعيتها التاريخية، فوصفت تقاليدها بأنها ممارسات بدائية، ذلك أن مبدأ الاتصال بالطبيعة والتفاعل معها، والاهتمام بها، تتولد عنه فكرة الانتماء والهوية، ويستبدل، في ظل التجربة الاستعمارية، بضرب مختلف من العلاقات بين البشر يقوم على التبعية في الأخذ بمبدأ القوة والنفوذ والهيمنة، ونتج عن كل ذلك ردود أفعال عنيفة لا تقبل بقطع المجتمعات عن مأثوراتها، وذاكراتها الجماعية، وأعرافها الراسخة، ما أثمر عن صراع عنيف بين الطرفين.

أسست الظاهرة الاستعمارية للتبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية التي استندت إلى مفهوم محدد للمحاكاة السلبية، عمق الروح الامتثالية في المجتمعات الأصلية؛ فارتسم ازدواج خطير حينما ظهرت العولمة؛ ففيما عُد هدف العولمة إنجاز اندماج كلي للعالم في المجالات الكبرى كافة، فإن ذلك الهدف ظل مجرد إطار عام لا يقدم حلولاً فعلية، وهذا ما دفع إلى «صحة الثقافات الطرفية»؛ التي وجدت نفسها تقف في مواجهة هيمنة ثقافة المركز، وكلما ازداد التناقض تعمق الخلاف؛ حيث إن مفهوم الهوية انغلق على نفسه عند بعض الثقافات القائلة بالخصوصية المطلقة والجوهر الثابت، فأعيد تشكيل الخصوصيات الثقافية بما يوافق ضربًا انكفائيًا من الإيديولوجيا.

أثمرت التبعية تعارضاً واضحاً بين الاستراتيجيات المشتمة على نشر ثقافة الخاصة من أجل هيمنة النخبة على الآخرين، فاصطنعت خصوصية معبرة عن هدف عالمي، وبمقابل هذا؛ استُعيرت عناصر من الثقافة المهيمنة للتزود بوسائل مؤثرة في مجتمعات هي في الأصل غريبة عن تلك الثقافة، واللجوء - في الوقت نفسه - إلى الهوية وتوظيفها لصالح استراتيجية خاصة بالمنازعات الوطنية والدولية معاً؛ حيث دخلت هذه الممارسة في صلب العمل السياسي والثقافي، فظهر أن مفهوم الهوية غير ثابت، ومكوناتها غير مطلقة؛ فهي متحركة في الزمان والمكان، ومتنوعة الموارد، تتغير وفق المقتضيات والأحوال، وحسب حاجة الفاعلين الاجتماعيين، وخلف هذه التناقضات كمن صراع عميق بين أنساق ثقافية مختلفة، أنساق تتجدد مضامينها استجابة للتطلعات المختلفة، سواء كانت تلك التطلعات خاصة بالقائلين بالخصوصية أم بالعالمية.

8

أصبحت الثقافة الحديثة عابرة القارات، ووضع التمايز بين المجتمعات على أسس ثقافية الثقافات التقليدية أمام احتمالين: إما ذوبان الهويات الثقافية الأصلية، إذا لم تنتشع بالخصائص الشعورية والذهنية والتاريخية المتصلة بسياقاتها الثقافية، وتكون - في الوقت نفسه - قادرة على تجديد نفسها، أو الانكفاء على الذات بسبب هيمنة الثقافات الغربية عنها، وفي هاتين الحالتين تتعرض الثقافات لخطر الانقراض أو الاحتفاء بمفاهيم الماضي والانحباس في أسوار المسلمات والدوائر المغلقة، وإنتاج صور متخيلة عن عصور الشفافية الأولى لتكون معادلاً موضوعياً لحالة الخوف من الثقافات الأخرى.

تواجه الثقافات الأصلية تحديين في آن واحد: الذوبان أو الجمود، وهو أمر حدّ من قدرة تلك الثقافات على الوفاء بوعودها كونها أنظمة رمزية تحتضن شؤون التفكير والتعبير، ولطالما قيل إنّ الثقافات تنماذج، وتنشأ هويات ثقافية جديدة، وتتشكل مجتمعات حقيقية أو متخيلة، ثم تنحل وتتلشى، ومع ذلك؛ فإنّ الثقافات الأصلية مازالت تحدّد معالم الثقافات الجديدة، وما انفكت تلك الثقافات تستأثر بالأهمية، ولم يصل العالم بعد إلى الثقافة الجامعة لكلّ المشاعر والأحاسيس والخيالات والعلاقات والأخلاقيات، واختفاء جانب من الثقافات المحلية لا يعني تلاشيها - كما يذهب كثيرون إلى ذلك - فالثقافة؛ هي أكثر من مجرد ما يظهر للعيان، وما يبدو أنه الأكثر تأثيراً، إنّها أعمق من ذلك بكثير؛ فالثقافات تتفاعل لكنّها لا تتلاشى، غير أنّ تعارض الأنساق يلحق ضرراً بالغاً بالثقافات الأصلية، وقد يفضي إلى انهيار النماذج الكبرى التي تقوم عليها، فيتأتى عن ذلك لجوء إلى العنف للحيلولة دون ذلك.

إنّ الحديث عن تبادل ثقافي متكافئ في عالم لا تتكافأ قوّته يعدّ خاطئاً؛ فالأمر هو «استعارة» أنساق ثقافية بهدف معالجة مشكلات استبعدت أنساقها الأصلية، ولا يخفى أنّ لذلك أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية؛ فمن جهة أولى: تمكّن الغرب من بلورة منظومة ثقافية اتّصفت بكفاءة ظاهرة، وأنتج قوّة متينة

اختزلت «الأخر» إلى مكُون هامشيّ اندرج في علاقة تبعيّة للغرب، بالمقابل؛ لم تطوّر الثقافات «الطرفيّة» منظومة فروض خاصّة بها، فاخترقتها ثقافة «الأخر» ومزّقت نسيجها الداخليّ، فلم يكن ثمة تداخل بين الثقافتين قائم على التآثر والتأثير الفعّال؛ بل وقع تهجين منقوص نتج عنه انهيار كثير من مكُونات تلك الثقافة، واستبدّت بها أنساق أخرى، وقد ظهر التّهجين الثقافيّ المشوّه؛ لأنّه لم يستند إلى علاقات متكافئة، وظلّ هذا المبدأ قائماً في أشدّ مناحي الفكر أهميّة؛ كالمناهج النقيّة والتربويّة، والمفاهيم والفرضيّات، وأفضى إلى تفريغ الأنساق الأصليّة من مضامينها، وشحنها بمعاني مختلفة، وبدأت أكثر القضايا خطورة وحساسيّة تعالج على هامش قضايا الفكر الغربيّ، وبالإجمال؛ فقد نشأ التّهجين في ظلّ غياب الحوار المعرفيّ، وكلّما مضى الزّمن تفاقمت الصّعاب، وأصبح كلّ تغيير يحتاج إلى آلة خارجيّة، بما في ذلك قضيّة التّحديث الاجتماعيّ والسياسيّ.

9

توسّم كثيرون أن تمحو الحداثة الحدود الفاصلة بين التّجمّعات القوميّة والعقائديّة، وتفكّ الانحباس التقليديّ المتوارث فيها، وخاصّة، في الانتماءات الدينيّة والعرقية، والحال أنّها بذرت خلافاً جديداً، تمثّله مفاهيم التّمرّكز والتّفوق والتّفكير، بسيطرة نموذج ثقافيّ على حساب آخر بالقوّة، وهو أمرٌ نشط - مرّة أخرى - المفاهيم السّجاليّة التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبعثُ اليوم بصورة إشكاليّات الهويّة والخصوصيّة والأصالة، والحفاظ عليها بطرائق عنيفة، وينبغي التّأكيد على أمر يكاد يُصبح قانوناً ثقافياً، هو: أنّ البطانة السّعوريّة - العقائديّة، وهي تشكّل متنوّع من؛ تجارب الماضي، والتّاريخ، والتّخيّل، والاعتقاد، واللّغة، والتّفكير، والانتماءات، والتّطلّعات، تولّف جوهر الرّأسمال الرّمزيّ للتّجمّعات البشريّة المتشاركة بها، أقول: إنّ تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التّجمّعات البشريّة الخاصّة بها إلى بعضها، وتدفعُ بها إلى قضايا شائكة لها صلةٌ بوجودها وآمالها، وقد تتراجعُ فاعليّتها التّأثيريّة في حقبة بسبب ضمور فاعليّة عناصرها، لكنّها قابلةٌ للانبعاث مجدداً في حالة التّحدّيات والتّطلّعات الحضاريّة الكبرى، ولا يُستبعدُ أن تُغذّى بمفاهيم جديدة تُدرجُ فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه، وهذا ما يبعثُ التّفكير ثانيةً في الماضي الذي يُصبح حضوره ملحاً حين تشرفُ المجتمعاتُ على حالاتٍ تغييرٍ جذريّة؛ في قيمها وأخلاقيّاتها وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها، وقد ينبثقُ تفكيرٌ ملحّ بالماضي حين يكونُ الحاضرُ مشوّشاً، وعلى عتبة تحولاتٍ كبيرة، إمّا بسبب مخاضاتٍ تغييرٍ داخليّ، أو بفعل مؤثّراتٍ خارجيّة، وهو ما يفسحُ فرصة للعنف لأن يكون جزءاً من استراتيجية الدّفاع عن النفس²⁵.

25. المركزية الإسلاميّة، ص ص 15- 16

على أن الأمر المهم: هو أن بعض المجتمعات بدأت تعبر عن ردة فعلها تجاه ذلك بصوغ مشاريع ثقافية مشتقة من السياق الثقافي الخاص بها، تسعى إلى استلهاص صور الماضي كمقاومة رمزية، ففرض قيم غريبة يُنتج ردود فعل مضادة، وأحياناً، يوقد شرارة التفرد الأعمى؛ لأن هيمنة نموذج ثقافي واحد - كما تسعى العولمة إلى ذلك - لا يؤدي إلى حل المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء؛ بل قد يؤدي إلى ظهور إيديولوجيات تضخ مفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهوية، ثم إن محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة من التقليد المفتعل الذي تتقاطع فيه التصورات، وهو يتعارض مع القيم الموروثة التي سبغت على أنها نظم معنوية، تُستثمر لتأجيج التعصب العرقي والديني والثقافي، وقد قادت الحداثة إلى ظهور تراتب جديد أكثر من السابق؛ لأنها زرعت فكرة الولاء للآخر، والتبعية، وهيمنة الفكر الامتثالي، واختزال الذات في عنصر هامشي، واستبعاد المكونات القابلة للتطور، وتفجر الحراك الاجتماعي بطريقة فوضوية، وكل ذلك يسبب انهيارات متعاقبة في الأنساق الثقافية الأصلية²⁶.

وينطوي الكلام عن الحداثة بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية - على مفارقة لا يمكن تخطيها بأي شكل من الأشكال؛ لأنها متصلة بسلسلة من التطلعات الحاملة بالتحديث من جهة، وبسلسلة مضادة من الإخفاقات في الواقع من جهة أخرى، فلم تراكم تلك المجتمعات معرفة عقلية - نقدية، تمكنها من الاقتراب من خيار الحداثة المنشود، الحداثة التي هي مشروع لتغيير البنى التقليدية في المجتمع والأفكار، ومازال النسق المهيمن في علاقاتها الاجتماعية نسقاً إقطاعياً - أبوياً يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي والطبقي والجنسي والمذهبي. تفكك الحداثة الاجتماعية العلاقات التقليدية المعيقة للتطور، وبها تستبدل ضروب مختلفة من العلاقات القائمة على التكافؤ والشاركة لا التمايز والتراتب، فتضع الجميع في منطقة مشتركة، وليس خلف الأسوار العرقية والعقائدية، والمذهبية، والقبلية، والجنسية التي تحول دون التواصل والتفاعل.

يصح وصف معظم المجتمعات الإسلامية بأنها "مجتمعات تأثيمية"؛ أي أنها محكومة بنسق متماثل من القيم الثابتة أو شبه الثابتة، وتستند في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية، وتتحكم بها روابط دينية أو عرقية أو عشائرية أو مذهبية، ولم تفلح في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر، فلجأت إلى الماضي في نوع من الانكفاء الذي تفسره على أنه تمسك بالأصالة، وهي: مجتمعات أبوية يتصاعد فيها الدور الرمزي للأب من الأسرة، وينتهي بالأمة، ولم تتحقق فيها الشراكة التعاقدية - في الحقوق والواجبات - بين أفرادها، وتخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية، وتعدّه مهدداً لقيمها الخاصة، وتوهم أفرادها حين يقدمون أفكاراً جديدة، ويتطلعون إلى تصورات مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، فكل جديد

26. عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999م، ص 9

عندها نوع من الإثم، وكل ابتكار فيه نوع من المروق، ولكل ذلك فهي مجتمعات منتجة للعنف، ومسوغة له، لأنه مندغم في علاقاتها وقابع في خيالاتها.

اعتصمت المجتمعات الإسلامية بهويّة لا تريد التحوّل، ولا تقرّ به، ولم تتعرّف عليه بعد، ولاذت بتفسير ضيق للنصوص الدنيّة، وخضعت - مع الزمن - لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيمة الثقافيّة والأخلاقيّة والروحيّة للنصوص الدنيّة الأصليّة، وراحت تقدّس سردًا خياليًا عن نفسها وماضيها، وتعدّه صائبًا بإطلاق، وتسكت عن كلّ ضروب الاختلاف في تاريخها، وتعدّه خروجًا عن الطريق القويم، كما أنّها تختلف باختلاف المذاهب والطوائف والأعراق والبلدان والثقافات والأزمان، وتنتج تصوّرات ضيقة عن مفهوم الحرّيّة والمشاركة؛ إذ عدّتهما ممارستين ينبغي أن تمتثلًا لشروط النّسق الثقافيّ السائد، وتتكاملا في ولاء كامل لشروط البنية الثقافيّة القائمة؛ فمفهوم الحرّيّة ليس مشروطًا بالمسؤوليّة الهادفة إلى المشاركة والتّغيير بل هو مقيّد بالولاء والطّاعة، وكلّ خروج عن مبدأ الطّاعة يعدّ ضلالة لا يهدف إلى الإصلاح، إنّما إلى التّخريب؛ لأنّ المرجعيّة المعياريّة للحكم على قيمة الأشياء وجدواها مشتقّة من تصوّرات منكفئة على الذات، ومحكومة بمفاهيم مستعارة من تفسير مخصوص للماضي، وقائمة على ثقافة الوعظ وليس على ثقافة الفكر، يصلح الماضي أن يكون ذخيرة لا تستنفد لكلّ ذلك؛ ففي حالات الحراك الكبرى والخيارات الصّعبة، تفتتح جعب التّاريخ، ويطلق سراح التّصورات الخبيثة في طيّاته²⁷.

10

ولعلّ العولمة من أبرز منشطات العنف في التّاريخ المعاصر؛ فقد شطرت العالم إلى شطرين، وعمقت التّناقض فيما بينهما على الأصعدة؛ الاقتصاديّة والسّياسيّة والثقافيّة والعسكريّة، فأصبح عالمًا تمثله المجتمعات التّقليديّة، وقد وضعت العولمة التّقنيّات الحديثة والاتّصالات تحت تصرّفه، فأعاد بها إنتاج الأفكار التّقليديّة الموروثة، دون أن يتمكّن من الانخراط في تحديث نفسه على مستوى إنتاج المعرفة العلميّة - العقليّة، التي يشترطها كلّ تحديث مهما كانت سياقاته الثقافيّة، وعالم آخر أنجز رهان الحداثة، وتقوى بها، تمثله المجتمعات الحديثة، طوّرت فيه قامت العولمة المعرفة، ودفعت بها في شتى مجالات الحياة، وثمة فرق كبير بين إعادة إنتاج معرفة تقليديّة بوسائل حديثة، وإنتاج معرفة جديدة بوسائل حديثة؛ فذلك سيفضي إلى أنّ المجتمعات التّقليديّة ستنطوي على نفسها، وتُشغل ببعث الأفكار الموروثة الخاصّة بها، التي حجزتها ضمن نسق اجتماعي - ثقافيّ شبه مغلق، وستكون بعيدة عن إنتاج المعرفة المطلوبة من أجل التّحديث، وفي الوقت نفسه، ستستأنف المجتمعات الحديثة تطوير المعرفة من آخر نقطة وصلت إليها.

27. المركزية الإسلاميّة، ص ص 19- 20

سترتمي المجتمعات التقليدية في أحضان الماضي، وتجعله هدفاً لها، وتعمل على انتقاء صور خاصة منه تعزز بها أوضاعها، فيما سيكون المستقبل هدف المجتمعات الحديثة، وحتى تلك الوسائط التقنية التي ستضعها العولمة تحت تصرف الجميع، وستستخدم - في المجتمعات التقليدية - لبعث الفكر التقليدي ونشره، ومن ذلك؛ أن الشكل الديمقراطي والتعددي في الحياة السياسية بدأ يُستخدم في إشاعة الأفكار، والميول المذهبية والطائفية والعرقية والعشائرية، والثقافية الضيقة ونشرها، وذلك في تعارض واضح مع أهداف الديمقراطية الداعية إلى تأسيس مجتمعات اندماجية، تحترم المؤسسات، وتصبو إلى المجتمع المدني ذي المؤسسات المستقلة²⁸.

يحتاج الأمر إلى نقد يسهم في تحرير العقول اللاهوتية من الانغماس المتواصل في تصورات مغلقة، تنتج مركزيات تحول دون التواصل الطبيعي بين بني الإنسان والحق، فإذا كان من نقد فاعل ينبغي لنا أن نبدأ به؛ فهو نقد الذات المولدة للعنف والمتمركزة على نفسها، وتجاوز التفسيرات الضيقة للنصوص الدينية، والتحرر من اللاهوت التقليدي الذي أنتجته تصورات وعلاقات نمطية، لاهوت حجب القيمة المتعالية والشفافة للنص الديني، وبالتوازي مع ذلك، نقد المركزية الغربية التي تهدد السلام العالمي في كل مكان بقوتها السياسية والاقتصادية والعسكرية والإعلامية، فثمة حاجة ماسة إلى الالتقاء في منتصف الطريق، وذلك لن يكون ممكناً دون الوعي بأن التفكير النمط الذي نشأ ضمن قوالب جاهزة، يحتاج إلى إعادة بناء مختلفة، تمكننا من أن نضع أنفسنا وغيرنا أمام المسائلة النقدية التي تحول دون التفجرات الطارئة والمدمرة، التي تلوح في أفق عالمنا، فلا نرى اليوم سواها.

28. المصدر نفسه، ص ص 29- 30

المصادر والمراجع

أرمسترونغ كارين:

- الحرب المقدسة، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2005م.

إبراهيم عبد الله:

- المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م.
- الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999م.
- المركزية الإسلامية، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010م.

أرندت حنة:

- في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، 1992م.

أندرسن بندكت:

- الجماعات المتخيلة، ترجمة: ثائر ديب، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، 2009م.

أوغسطينس القديس:

- مدينة الله، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، 2007م.

إيجلتون تيري:

- الإرهاب المقدس، ترجمة: أسامة إسبر، بدايات للطباعة والنشر، دمشق، 2007م.

تودروف ترفتيان:

- فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة، دار سيناء، 1992م.

جيرار رينيه:

- العنف والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م.

الحيدري إبراهيم:

- سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقى، بيروت، 2015م.

فانون فرantz:

- معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي وجمال الأناسي للكتاب، بيروت، دار الطليعة، 1984م.

- معذبو الأرض، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2006م.

فوكاياما فرانسيس:

- نهاية التاريخ، ترجمة: حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، 1993م.

كونيسا بيار:

- صنع العدو، ترجمة: نبيل عجان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2015م.

هنتجتون صامويل:

- صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، سطور، القاهرة، 1999م.

ويتمر باربرا:

- الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة، الكويت، 2007م.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com