

المكوّن التاريخي لإشكالية الولاية في ضوء العنف الرمزي ودلالاته

سامح محمد إسماعيل
باحث مصري



قسم الدراسات الدينية

الملخص:

لا يقتصر معنى العنف على الانتهاك البدني أو الأذى المادي فحسب، وإنما يتجاوز ذلك ليصف الضغط المعنوي وما ينجم عنه من إيذاء نفسي، وهو ما يطلق عليه بيير بورديو "العنف الرمزي"، والذي يُعرف بأنه عنف ناعم وهادئ، حتى إنه قد يكون مجهولاً من قبل ممارسيه وضحاياه في آن واحد، وتجلت مظاهر العنف الرمزي بشكل بات سمة من سمات الواقع الاجتماعي في العهد الأموي وقد عبّر الصراع السياسي عن نفسه بلغة الدين، في مجتمع تحكمه الرؤية الدينية للكون، حيث دارت رحى صراع حاد حول مفاهيم الكفر والإيمان والحاكمية ضمن سيرورة بناء العقيدة التي تواصلت بعد الخلفاء الراشدين لتفرز تمايزاً بين تيارات عقائدية مختلفة، وهو ما نجم عنه عملية مزدوجة من التعالي بالسياسة لا سابقة لمثله حتى أثناء المجادلات التي حصلت بشأن خلافة النبي، وهو ما انتقل بالخطاب السياسي من النسبي إلى المطلق، حيث أدى دوره في المحيط الاجتماعي باعتباره منطلقاً للواقع، تتبلور فيه رؤية خاصة لطبيعة الصراع الاجتماعي، وشق هذا الخطاب طريقه بعنف في البني الاجتماعية متجاوزاً كافة معايير العدالة والمساواة باعتباره قانوناً وضعياً للعالم يحمل هالات القداسة المفارقة.

يمكن تعريف العنف بوجه عام على أنه الإفراط في استخدام القوة من أجل قهر الآخر والهيمنة عليه، وهو كل فعل يخالف طبيعة الشيء ويكون مفروضاً عليه من خارجه، وكلمة العنف "Violence" مشتقة من الكلمة اللاتينية "Vis" أي القوة، وهي تعني في سياقها التاريخي اللاتيني حمل القوة تجاه شخص أو شيء ما، ويقع العنف في دائرة المفاهيم الإشكالية فيما يتعلق بتعدّد معانيه ودلالاته وتعيّناته واتجاهاته في مجال الفكر والواقع، ويتطلب الأمر في كل معالجة لمسألة العنف وفي كل مقارنة لمفهومه الوقوف على التنوع الكبير في توظيفاته السوسيولوجية والأيديولوجية في مجال العلوم الإنسانية، وهو يأخذ أوضاعاً متنوعة بتنوع النظريات والرؤى¹.

ولا يقتصر معنى العنف على الانتهاك البدني أو الأذى المادي فحسب، وإنما يتجاوز ذلك ليصف الضغط المعنوي وما ينجم عنه من إيذاء مشاعر الآخرين وجرح كرامتهم، أو عدم الاكتراث بأحاسيسهم، ووضعهم تحت ضغط وقهر نفسي مستمر². وهو واحد من أهم أنواع العنف شيوعاً وأكثرها ضبابية، لما ينطوي عليه من موافقة الضحية ضمنياً، مع تعدد أنماط هذا العنف وتباينها، وهو ما يطرح وضعاً إشكالياً يحتاج إلى معالجة من نوع خاص وبشكل يتطلب تتبع ظاهرة العنف الرمزي تاريخياً على المستويين الاجتماعي والسياسي.

ويمكن القول، إنّ منطلقات العنف الرمزي ودلالاته قد تمظهرت، منذ عهد المسيح الذي كثيراً ما كان يوصف بين معارضيه بـ "الناصري" نسبة إلى بلدة الناصرة التي جاء منها في نوع من التعريض به، "أمن الناصرة يمكن أن يكون شيء صالح"³، وفي طريق الآلام تعرض المسيح لنوع آخر من العنف الرمزي بإجباره على حمل الصليب، لأنّه مكتوب في الشريعة اليهودية: "ملعون كل من علق على خشبة"⁴. حيث يقول سفر التثنية: "إِنْ ارْتَكَبَ إِنْسَانٌ جَرِيمَةً عِقَابُهَا الإِغْدَامُ، وَنُفِدَ فِيهِ الْقَضَاءُ وَعَلَّقْتُمُوهُ عَلَى خَشَبَةٍ فَلَا تَبْتَ جُنَّتُهُ عَلَى الْخَشَبَةِ، بَلْ ادْفِنُوهُ فِي نَفْسِ ذَلِكَ الْيَوْمِ، لِأَنَّ الْمُعْلَقَ مَلْعُونٌ مِنَ اللَّهِ فَلَا تُنَجِّسُوا أَرْضَكُمْ الَّتِي يَهْبُهَا لَكُمْ الرَّبُّ مِيرَاثاً"⁵. كما وُضع على رأسه تاج من الشوك دلالة على السخرية ممن وُصف بملك اليهود، وكان وضعه على الصليب بين لصين هو أقسى درجات العنف الرمزي المقترن بعنف مادي، وهو ما يولد قدرًا هائلاً من الإيذاء الذي يتشكل بتأثير التصورات الرمزية، وهو الأمر الذي عاناه اليهود أيضاً، فالصورة النمطية التي تشكلت في

¹ أسعد على وطفة، من الرمز والعنف إلى ممارسة العنف الرمزي، قراءة في الوظيفة البيداغوجية للعنف الرمزي، شؤون اجتماعية، ع104، شتاء 2009، ص ص 59-61

² Felix Ó Murchadha: Violence, Victims, Justifications: Philosophical Approaches, Peter Lang, Bern, 2006, pp. 131-132

³ يوحنا: الاصحاح الأول/ 46

⁴ غلاطية: 3 / 13

⁵ التثنية: 21 / 23

العقل الجمعي عن ذلك التاجر اليهودي المستغل، والكائن المنعزل، كرست فيما بعد لهذا النوع من العزلة التي ارتضاها اليهود في الجيتو، حتى أصبحت تشكل وعياً جمعياً لديهم ولدى غيرهم.

وتحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على دلالات العنف الرمزي وسياقاته في إطار إشكالية الخلافة والولاية التي أثّرت بين المسلمين عقب وفاة النبي محمد.

(1)

سقيفة بني ساعدة وإرهاصات العنف الرمزي:

هذا النوع من العنف، وهو ما يطلق عليه بيير بورديو "العنف الرمزي"، يُعرف بأنه عنف ناعم وهادئ، قد يكون مجهولاً من قبل ممارسيه وضحاياه في آن واحد، فهو عنف لا مرئي ولا محسوس حتى بالنسبة إلى ضحاياه، ويتمثل في اشتراك الضحية وجلادها في التصورات والمسلّمات نفسها عن العالم، حيث يتجلى في ممارسات قيمية ووجدانية وأخلاقية وثقافية تعتمد الرموز أدوات في السيطرة والهيمنة، مثل: اللغة، والصورة، والإشارات، والدلالات، والمعاني، وكثيراً ما يتجلى هذا العنف في ظلال ممارسة رمزية أخلاقية، والسلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية، ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم خاضعون لها، بل ويمارسونها، فهي سلطة بناء الواقع، وهي تسعى لإقامة نظام معرفي وإعادة إنتاج النظام الاجتماعي، ويخلص بورديو إلى اعتبار السلطة الرمزية، من حيث هي قدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية العالم أو تحويلها، ومن ثم قدرة على تحويل التأثير في العالم بفضل قدرته على التعبئة، وهي قدرة يراها بورديو "شبه سحرية"، والسلطة الرمزية لا تعمل إلا إذا اعترف بها، وهي تتحدد بفضل علاقة معينة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها، أي إنّها تتحدد ببنية المجال التي يؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه⁶.

يكاد طرح بورديو هذا يتطابق إلى حد كبير مع الكيفية التي حسم بها الصراع على الخلافة في سقيفة بني ساعدة، حيث كانت النخبة السياسية آنذاك تتكون من عنصري المهاجرين والأنصار، وسعى كل فريق لإثبات أحقيته في الحكم، هنا ظهرت قدرة "أبي بكر" على بناء سلطة رمزية تقوم بتوظيف معطيات السابق في ضوء

⁶ بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1990، ص ص 53-56

الراهن، فذكر أسبقية المهاجرين في التصديق بالرسول دون جميع العرب بقوله: "فهم أول من عبد الله في الأرض وأمن بالرسول وهم أولياؤه وعشيرته وأحق بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم في ذلك إلا ظالم"⁷.

وبعد مداولات طويلة كادت أن تتحول إلى صراع سياسي يشق الدولة الناشئة، أجمع الصحابة كما يقول القرطبي على تقديم الصديق، والتأكيد على مبدأ: "أنّ العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش"، فرجع الأنصار وأطاعوا لقريش، وأصبح الأمر اعتيادياً حتى "إنّ الصديق لما حضرته الوفاة عهد إلى عمر بالإمامة، ولم يقل له أحد: هذا أمر غير واجب علينا ولا عليك"⁸.

هنا يظهر الطرح الأول لشروط الحكم "الأئمة من قريش"، وهو ما يعني إعادة صياغة علاقات القوة في المجتمع الإسلامي، وتكريس هيمنة طرف على آخر، لتصبح الشؤون الكبرى في الدولة - بعد قبول هذا الطرح- حكراً على المهاجرين دون غيرهم، فكان عمر بن الخطاب بمثابة وزير الخليفة ومستشاره الأول، في حين كانت القيادة العسكرية تحت إمرة رجال من أمثال: سعد بن أبي وقاص وخالد بن الوليد ويزيد بن أبي سفيان وشرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص وغيرهم من القرشيين، وبالتالي كانت الغلبة لقريش، وهي غلبة اجتماعية سياسية تمّ إقرارها مبدأً دينياً.

ومن الملاحظ هنا وجود مستويين للعنف الرمزي: المستوى الأول هو المستوى الديني، وفيه يتم تأكيد الأفضلية الدينية للقرشيين، وأنهم وحدهم الأئمة تبعاً لتلك الأفضلية الكلية التي يستند عليها من خلال أسبقية أبي بكر ورفقته للرسول باعتباره الحواري الأول، تمشياً مع قول عمر بن الخطاب "... ليس فيكم اليوم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر"، والمستوى الثاني هو الذي يتعدى ذلك إلى تكريس وضعيّة سوسيو- سياسية، وبناء هرم طبقي يحتل القرشيون قمته من خلال ذلك التماثل بين الأفضلية والمكانة باعتبارهما معاً يشكلان نتاجاً لوضعيّة يرتضيها الطرفان المهيمين والمهيمّن عليه.

⁷ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407 هـ، ص 242

⁸ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935، ص ص 264-265

(2)

العنف الرمزي والقبلنة Tribalization

كل سلطة في نظر بورديو تمثل عنفاً رمزياً، والمقصود هنا هو كل سلطة تتمكن من تكريس دلالات وتطال فرضها على أنّها شرعية لما لها من قدرة على مواراة علاقات القوة وفرض سطوتها⁹. وهو ما يعبر بشكل عام عن أي نفوذ يتمكن من فرض دلالات معينة وفي فرضها بوصفها دلالات شرعية حاجباً علاقات القوة التي تؤصل قوته¹⁰.

في هذا السياق، وفي ضوء معايير القوة الجديدة، يُلاحظ أنّ مبايعة أبي بكر جاءت مخالفة تماماً لتقاليد العرب بتغليب اعتبارات السن والثروة والنفوذ، حيث تم استثناء رجال بحجم أبي سفيان رأس شيوخ بني أمية والعباس عميد الهاشميين، وتفضيل أبي بكر الذي ينتمي لفرع (تيم) الأضعف نفوذاً والأقل ثروة، وهو ما يتفق مع الهرم الطبقي الجديد، فالنخبة القرشية لم تكن كلها على الدرجة نفسها من المكانة، فقمة الهرم احتلته شريحة المبشرين بالجنة، يليهم الصحابة الأقربون من المهاجرين، يليهم من أسلم من قريش بعد الفتح، وتم تدعيم مكانة قريش بعد حروب الردّة واستماتتها في الدفاع عن الدولة الجديدة، هنا نشأت عصبية من نوع خاص، وهو ما فتح الباب أمام عصبية أخرى كانت كالنار تحت الهشيم، فمعايير الاختيار لم تكن أبداً حرة مطلقة، ومعايير المكانة لم تكن رهناً بالكفاءة وحدها، حيث مارست النخبة الحاكمة نوعاً من السلطة المقدسة، فالطبقة هنا قائمة على اعتبار المكانة، وهو تصنيف هش سرعان ما تنحى تحت وطأة المد القبلي المتجذر ليفسح المجال للقبيلة معياراً أوحد للمكانة.

كان الحكم في عهد الخلفاء الأربعة غير خاضع لفعل العصبية وحدها، وإتّما كان الدور الأساسي فيه للمعقّدة، ثم تبدلت تلك الصبغة قليلاً حتى تحولت السيادة والملك إلى العصبية التي كانت أقوى في الجاهلية ولم تضعف في صدر الإسلام ألا وهي عصبية بني أمية، لتصبح الدولة في هيكلها وتركيبها وديناميتها دولة الشوكة والعصبية تحت مظلة خلافة دينية¹¹. ويمكن القول إنّ المعطيات التي سبقت في سقيفة بني ساعدة لإقرار أحقية الصديق بالخلافة هي التي فتحت الأبواب لعودة القبيلة، فأفضلية أبي بكر ارتكزت على عصبية نخبوية جزئية

⁹ بيير بورديو، جان كلود باسرون: إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لسنق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 102

¹⁰ بيير بورديو، العنف الرمزي، بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994، ص 5

¹¹ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص ص 225-226

(صحبة النبي) في سياق عصبية قبلية كلية (قريش)، وسرعان ما سقط الجزء تحت وطأة القبليّة المتجذرة في الوعي العربي.

في تلك الأثناء عبر الصراع السياسي عن نفسه بلغة الدين، في مجتمع تحكّمه الرؤية الدينية للكون، حيث دارت رحى صراع حول مفاهيم الكفر والإيمان والحاكمية ضمن سيرورة بناء العقيدة التي تواصلت بعد الخفاء الراشدين لتفرز تمايزاً بين تيارات عقائدية مختلفة، وهو ما نجم عنه عملية مزدوجة من التعالي بالسياسة لا سابقة لمثله حتى أثناء المجادلات التي حصلت بشأن خلافة النبي، وكذلك من تسييس للمتعالى بإعطاء قضية الكفر والإيمان والجزاء خلفية سياسية¹².

لقد اعتمدت السلطة الأموية في بعدها القبلي على العنف بكافة أشكاله، لاحتواء الآخر وتطويعه، لما لديها من قوة باطشة تستطيع من خلالها إحكام سيطرتها، فالسلطة - أي سلطة مستبدة - لديها القدرة على حصار الآخر وقهره حين تخضعه لأساليب العنف بكل درجاته، بما في ذلك حيل الترغيب وأساليبه، حيث تتداخل تلك الكيفيات وتعمل معاً، فيتمظهر تداخلها وتجاوزها في شتى الأساليب القسرية والتعويضية والتلاؤمية التي تستخدمها الدولة لضمان بقائها¹³.

كان العنف الرمزي حاضرًا من خلال خطاب ديني سياسي يكرس مبدأ التبعية لقريش، وانطلاقاً من قول عمر بن الخطاب: "إنّ العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش" تعددت الروايات كحديث عبد الله بن عمر: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان"، وفي رواية البخاري ومسلم في (صحيحيهما) عن أبي هريرة قال: "الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم"، ومنها ما رواه الإمام أحمد بسنده عن أنس بن مالك: "أنّ رسول الله قام على باب البيت ونحن فيه فقال: الأئمة من قريش، إنّ لهم عليكم حقًا ولكم عليهم حقًا مثل ذلك، ما إن استرحموا رحموا، وإن عاهدوا وفوا، وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين".

هذا التسويغ يتنقل بالخطاب السياسي من النسبي إلى المطلق، حيث يؤدي دوره في المحيط الاجتماعي باعتباره منطلقًا للواقع، تتبلور فيه رؤية خاصة لطبيعة الصراع الاجتماعي، ويشق هذا الخطاب طريقه بعنف في البني الاجتماعية متجاوزًا كافة معايير العدالة والمساواة باعتباره قانونًا وضعيًا للعالم يحمل هالات القداسة المفارقة.

¹² عبد اللطيف الهرماسي، في الموروث الديني الإسلامي، قراءة سوسولوجية تاريخية، ط1، دار التنوير، تونس، 2012، ص ص 125-126

¹³ سالم العمودي، سيكولوجية السلطة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 45

يقوم هذا الخطاب باستخدام مفردات خاصة، تحمل في ظاهرها دلالات دينية وفي باطنها بنية "قبليّة" ثابتة، وتلعب البنية اللغوية للخطاب دوراً محورياً لعل أبرز ما يميزها منحائها الديني، فيحمل مفردات لا تكمن مهمتها في وصف مقام أو إقرار واقع وإنّما أيضاً في القيام بعمل - وذلك حسب توصيف بورديو - يعود إلى أنّ قوة الكلمات وسلطتها لا تكمنان في كونها تستخدم لمجرد التعبير الشخصي عند من لا يكون إلا حاملاً لها ناطقاً بلسانها، فمن عهد إليه أن يكون ناطقاً باللسان لا يستطيع أن يؤثر عن طريق الكلمات في أعضاء آخرين ويؤثر عبر أعمالهم في الأشياء ذاتها، إلاّ لأنّ كلامه يكثف الرأسمال الرمزي الذي وفرته الجماعة التي فوضت إليه الكلام ووكلت إليه أمر النطق باسمها وأسندت إليه السلطة¹⁴.

ويلعب النص الديني هنا دوراً مهماً في إخضاع لغة الخطاب والهيمنة عليها، وهو ما يؤكد نصر أبو زيد حين يتصدى بالتحليل لهيمنة اللغة الدينية "هكذا يكون الهدف والغاية القصوى من اللغة الدينية - التي تحيل العالم إلى علامة - تحويل اللغة الأصل إلى علامات عن طريق عملية السمطة وذلك في محاولات لامتلاك وعي المتلقي وارتعانه في أسر تلك اللغة من أجل طاعة العلامات"¹⁵. وهو ما يمثل بعداً آخر يكسر العنف الرمزي من خلال إعادة صياغة الخطاب من حيث اللغة والدلالة.

ويمكن أن نرصد إلى أي مدى لم يتورع أصحاب السلطة عن استخدام ذلك الخطاب المفعم بمفردات اللغة الدينية، لدعم نزعتهم القبيلة، حيث يُلاحظ هنا تباين بين مستويين من التحليل عند تناول هذا الخطاب: المستوى الديني (الظاهري) والمستوى السياسي، فبالنسبة إلى المستوى الديني تلاقت الأبنية القيمية المفارقة لتأكيد أفضلية قريش في البداية، ثم تأكيدات أحقية بني أمية في الميراث القرشي منذ خرج جيش معاوية من الشام رافعاً قميص عثمان على أسنة الرماح، وتواتر الروايات تسبغ على هذا الفعل السياسي هالة من القداسة من خلال تقديس صاحب الثأر نفسه، مثل ما روي عن أنس أنّ رسول الله قال: "... ليلة أسري بي دخلت الجنة فإذا أنا بتفاحة تفلقت عن حوراء مرضية كأنّ أهداب أشفار عينيها مقادم أجنحة النسور فقلت لمن أنت يا جارية فقالت أنا للخليفة المقتول ظلماً عثمان بن عفان" (الراوي: أنس بن مالك المحدث: ابن حبان). وحديث ابن عباس الذي قال عن الرسول: "ما في الجنة شجرة إلا مكتوب على كل ورقة منها لا إله إلا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق عمر الفاروق عثمان ذو النورين"، ويظهر المستوى الثاني (السياسي) في الروايات التي ذهبت إلى تقديس طالب الثأر وهو معاوية بن أبي سفيان، فعن ابن عباس روي أنّه قال: "جاء جبريل إلى النبي فقال: يا محمد استوص بمعاوية، فإنّه أمين على كتاب الله ونعم الأمين هو"، وعن أبي مسهر عن سعيد بن عبد العزيز

¹⁴ بيير بورديو، الرمز والسلطة، ص 59

¹⁵ نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 2000، ص 280

عن ربيعة بن يزيد عن (الصحابي عبد الرحمن) بن أبي عميرة قال: قال النبي داعياً لمعاوية: "اللهم اجعله هادياً مهدياً واهده واهد به". (أخرجه البخاري بسند في التاريخ الكبير (5|240))، وكذلك ما روي عن معاوية بن صالح عن يونس بن سيف عن الحارث بن زياد عن أبي رهم السمي عن العرياض بن سارية رضي الله عنه قال "سمعت رسول الله وهو يدعونا إلى السحور في شهر رمضان: هلموا إلى الغذاء المبارك. ثم سمعته يقول اللهم علم معاوية الكتاب والحساب وقه العذاب". وقد أخرج الجزء الأول منه أبو داود (2|303) والنسائي (2|79)، كما أخرج أحمد بن حنبل في مسنده (4|101): "حدثنا روح قال ثنا أبو أمية عمرو بن يحيى بن سعيد قال سمعت جدي يحدث أنّ معاوية أخذ الإداوة بعد أبي هريرة يتبع رسول الله بها، واشتكى أبو هريرة. فبينما هو يوضئ رسول الله، رفع رأسه إليه مرة أو مرتين فقال: "يا معاوية، إن وليت أمراً فاتق الله عز وجل واعدل". وروى أحمد كذلك في مسنده أنّ النبي قال: "الأمناء ثلاثة جبريل وأنا ومعاوية"، وعن خارجه بن زيد عن أبيه مرفوعاً قال رسول الله: "يا أم حبيبة، لله أشد حباً لمعاوية منك كأني أراه على رفارف الجنة"، ويروي ابن حجر العسقلاني في الصواعق المحرقة عن الطبراني، أنّ عون بن مالك كان نائماً بمسجد بأريحاء، فانتبه فإذا أسد يمشي إليه، فأخذ سلاحه فقال له الأسد: صه إنّما أنا أرسلت إليك برسالة لتبلغها، قلت: من أرسلك؟ قال: الله أرسلني إليك لتعلم معاوية أنّه من أهل الجنة قلت: من معاوية؟ قال: ابن أبي سفيان". وليس هناك مانع من تفضيل دمشق أيضاً حاضرة للخلافة الأموية عن غيرها من المدن، فيروي الحافظ في ميزان الاعتدال عن أبي هريرة أنّه قال إنّ رسول الله قال: "أربع مدائن من مدائن الجنة، مكة والمدينة وبيت المقدس ودمشق، وأما مدائن النار فالقسطنطينية وطبرية وإنطاكية وصنعاء"، وبعد اكتمال الإطار الديني يتجلى السياق السياسي في قول القائد الأموي ابن زباع يوم أخذ البيعة ليزيد بن معاوية حيث يقول: "إننا ندعوكم إلى من جعل الله له هذا الأمر واختصه به، وهو يزيد بن معاوية ونحن أبناء الطعن والطاعون وفضلات الموت، وعندنا إن أجبتم وأطعتم، من المعونة ما شئتم"¹⁶.

هنا يتخذ العنف الرمزي صيغته السوسولوجية، حيث يمارس دوره وفاعليته الثقافية في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية، لما له من قدرة على التواري في خفايا الحياة، بشكل متوارٍ عن الأنظار، حيث ينزع إلى توليد حالة من الإذعان والخضوع عند الآخر بفرض نظام من الأفكار والمعتقدات التي غالباً ما تصدر عن قوى اجتماعية وطبقية متمركزة في موقع الهيمنة والسيادة، ويهدف هذا النوع من العنف إلى توليد معتقدات وأيديولوجيات محددة وترسيخها في عقول الذين يتعرضون له وأذهانهم، والعنف الرمزي حسب طرح بورديو ينطلق من نظرية إنتاج المعتقدات، وإنتاج الخطاب الثقافي وإنتاج القيم، ومن ثم إنتاج هيئة من المؤهلين الذين

¹⁶ سامح محمد إسماعيل، أيديولوجيا الإسلام السياسي والشيعية، دار الساقى، بيروت، 2010، ص ص 104-107



يمتازون بقدرتهم على ممارسة التقييم والتطبيع الثقافي في وضعيات الخطاب التي تمكنهم من السيطرة أيديولوجياً على الآخر وتطبيعها، مع القدرة على بناء المعطيات الفكرية بالإعلان عنها وترسيخها، والقدرة على تغيير الأوضاع الاجتماعية والثقافية عبر عملية التأثير في المعتقدات وتغيير مقاصدها وبناء تصورات أيديولوجية عن العالم تتوافق مع إرادة الهيمنة والسيطرة التي تقرّها الحاجات السياسيّة لطبقة اجتماعية بعينها¹⁷.

لقد اعتمدت الدولة في العصر الأموي نوعاً من الأيديولوجيا الرمزية التي عرفت بقدرتها على احتواء الجماهير، حيث وضع معاوية بن أبي سفيان نموذجاً واضحاً لعنف رمزي محكم الدلالة فيقول: "عجبت لمن يطلب أمراً بالغلبة وهو يقدر عليه بالحُجّة، ولمن يطلبه بحنق وهو يقدر عليه برفق، ألا ترى أنّ الماء على رفته يقطع الحجر على شدّته"¹⁸. وفي موضع آخر يقول: "نحن الزمان فمن رفعناه ارتفع ومن وضعناه وضع"¹⁹، واستمرّ توظيف العنف الرمزي في العصر العباسي على النحو نفسه فيها هو أبو جعفر المنصور يستهل حكمه بمقولته الشهيرة: "أيها الناس، إنّما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأيينه، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه"، وفي موضع آخر يقول الخليفة المهدي: "أيها الناس من طاعتنا نهيكم العافية، وتحمدون العافية، اخفضوا جناح الطاعة لمن نشر معدلته فيكم وطوى الإصر عنكم.. والله لأفنين عمري بين معاقبتكم والإحسان إليكم"²⁰.

هذا العنف الاستلابي ساعد على تكريس حالة الانقسام والتخندق في المجتمع الواحد، فهو يلغي الفرد في مقابل الجماعة، ويهمل النسبي في مقابل المطلق، ثم يدخل في معارك لا تنتهي في مواجهة الآخر، هنا يتشكل وعي جمعي خاضع لشروط الأيديولوجيا حتى يصبح أحد معطياتها، بينما تتشكل النتاجات الثقافية والسوسيولوجية بعيداً عن الإنسان واحتياجاته النسبية.

¹⁷ أسعد علي وطفه، المرجع المذكور، ص ص 68-69

¹⁸ المرجع السابق نفسه، ص 57

¹⁹ سامح محمد إسماعيل، المرجع المذكور، ص 70

²⁰ المرجع السابق نفسه، ص 57

(3)

الفعاليّة الرمزية

الرموز عبارة عن منظومة من الإشارات الجسدية والفيزيائية الدالة على معانٍ ودلالات محدّدة، فحركات الوجه وتعبيرات الشفتين والعينين وإيماءات الجسد تشكل منطلق الدلالة الرمزية في اللغة، وهي تكاد تعبر عن الجوهر الحقيقي لمفهوم الرمز بوصفه إشارة مادية تدل على معنى أو دلالة خفية غير معلنة أو منظورة، والرمز يأخذ صورته بوصفه علاقة بين دال ومدلول أو بين العلامة والرمز، فالعلامة تمثل الموضوع وهي الحضور المجسد والرمز يتمثل في دلالة الإشارة ومعناها، والعلامة ليست رمزاً بذاته بل يكمن الرمز في المعنى والدلالة الكامنة في العلامة، أي أنّ العلامة تجسد الكيان المادي للرمز في حين يأخذ الرمز صورة معنوية أو فكرة ذات مغزى توجد في عقل الإنسان.

والإنسان كائن رمزي بطبعه، أبدع الرموز وتشكل على صورتها، واستطاع من خلالها أن يشكل مملكته الفكرية الواسعة عبر تقاطعات الزمان والمكان، حيث سجل الرمز حضوره الكبير في مختلف الفنون والعلوم الإنسانية، ولاسيما في مجال الفن والدين، واستطاع في الوقت نفسه أن يشكّل أداة منهجية وُظفت بفاعلية في تفسير نشأة التنظيمات الاجتماعية الأولى، ودراسة العفائد الدينية وتحليل النظم الحضارية عبر التاريخ الإنساني، فالرمز يشكل ظاهرة اجتماعية ثقافية كونية متناهية التعقيد، وهي تشكل منصة الحضور الإنساني المعنوي في عالم الأشياء²¹.

ومنذ خلافة عمر بن الخطاب تمّ توظيف الرموز بشكل منحها القدرة على لعب دور حيوي في بناء الدولة، وتدعيم سلطة الخليفة، فالرجل القوي يرتدي ملابس بالية، دلالة على ورعه وزهده، وهو بحكم خلافته للنبي يقوم على أمور الرعية ديناً ودنياً، فتواترت الروايات عن زيارته المفاجئة وعسسه بالليل لتفقد أحوال الناس والاهتمام بشؤونهم، مع تواضع مسكنه ومأكله وملبسه، وهو هنا لا يثبت اهتمامه وجدّيته في مراعاة شؤون الناس فحسب، بل يتعدى الأمر ذلك إلى بناء سلطة تستطيع عن طريق رأسها نفسه (الخليفة) مراقبة الناس وتقويمهم، وتكرس امتثالهم لأوامره في كل أفعالهم، فها هو الرجل القوي الذي يحكم دولة مترامية الأطراف، ورثت امبراطورية الفرس، وتراجع أمامها الرومان، يأتي أبواب أورشليم وهو يجرّ دابته المتواضعة وعلى ظهرها غلامه بملابسه البالية ليمنح أهلها العهدة العمرية.

²¹ أسعد علي وطفة، المرجع المذكور، ص ص 48-52

وكانت درة عمر تمثل تلك الفعالية الرمزية في العنف الدينامي الناعم، فلم تكن درة الخليفة الثاني مجرد أداة يحملها في يده، يشير بها ليوجه إلى فعل محمود هنا أو ينهي عن آخر هناك، بل أصبحت تشير إلى نسق سلوكي معين، وتؤدي دوراً وظيفياً يتجاوز قدرتها المادية على إلحاق الأذى بالمخالفين، لتشير إلى قدرة السلطة التي ترمز لها حتى قيل: "درة عمر أهيب من سيف الحجاج".

والروايات كثيرة في درة عمر التي فاقت في شهرتها ودلالاتها إيوان كسرى وتيجان الروم، فقد روي عن عمر بن الخطاب أنه رأى مصحفاً صغيراً في يد رجل فقال: من كتبه؟ قال: أنا، فضربه بالدرّة وقال: عظّموا القرآن²². ويروي ابن إدريس عن هارون بن عنترة عن سليم بن حنظلة: بينا نحن حول أبي إذ علاه عمر بن الخطاب بالدرّة وقال: إنّها مذلة للتابع وفتنة للمتبوع²³. وأخرج عبد الرزاق والبيهقي عن زيد بن وهب أنّ بطالاً كان بالمدينة فطلق امرأته ألفاً فرجع ذلك إلى عمر بن الخطاب فقال: إنّما كنت ألعب فعلاه عمر بالدرّة وقال: إن كان ليكيفيك ثلاث²⁴. وأخرج ابن راهويه في مسنده عن محمد ابن المنتشر قال: قال رجل لعمر بن الخطاب: إنّني لا أعرف أشد آية في كتاب الله، فأهوى عمر فضربه بالدرّة وقال: مالك نقبت عنها²⁵؟

وأخرج ابن أبي شيبة وابن جرير عن أبي هريرة أنّه سئل عن لحم صيد صاده حلال أياكله المحرم؟ قال: نعم ثم لقي عمر بن الخطاب فأخبره فقال: لو أفتيت بغير هذا لعلوتك بالدرّة إنّما نهيت أن تصطاده²⁶. وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير عن أنس بن مالك قال: سألتني سيرين المكاتبية فأبيت عليه فأتى عمر بن الخطاب فأقبل علي بالدرّة وقال: كاتبه وتلا "فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً" فكاتبته²⁷.

وهاهو الخليفة الثالث عثمان بن عفان يلوذ بمصحفه لحظة قتله، فتسقط دماؤه على الآية 137/ سورة البقرة {فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}، ليصبح الثأر أمراً إلهياً، ويرفع قميص عثمان على أسنة الرماح، فيغدو كقميص يوسف الملقى على وجه الأمة كي يرتد إليها البصر.

والرموز هنا تقدم صورة بديلة للأصل، ولكنها لا تقف عند هذا الحد، بل تتعدى الأمر إلى فعالية رمزية عميقة الدلالة في معانيها وديناميتها، فالصولجان والتاج لا يرمزان إلى القوة والسلطة فحسب، بل يدعوان إلى

²² محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، باب ما يلزم قارئ القرآن وحامله من تعظيم القرآن وحرمته، ج1، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935، ص 29

²³ إسماعيل بن عمرو بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي محمد السلامة، ج6، دار طيبة، الرياض، 2002، ص 343

²⁴ أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، ج 7، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص 334

²⁵ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج2، دار المعرفة، بيروت، 1979، ص 227

²⁶ نفسه، ص 329

²⁷ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، دار المعرفة، بيروت، 2004، ص 1013

الخضوع والامتثال والطاعة، ففي كل رمزية دعوة سلوكية محددة ومرغوبة، وهنا تكمن الوظيفة الأساسية للرموز في أداء دور ثقافي تنظيمي في دائرة الحياة الاجتماعية²⁸. وفي عهد معاوية بن أبي سفيان اكتملت تلك الفعالية الرمزية وتجلت بصورتها الامبراطورية، حيث أمر الخليفة برفع الحراب بين يديه ووضع المقصورة في المسجد ليصلي بها، كما اتخذ لنفسه ألقاباً منها (مالك، الأول، الناصر لدين الله، خال المؤمنين، أحد كتّاب النبي)، وهي ألقاب يتضح منها المغزى الرمزي/ الديني المراد به إضفاء سمة القداسة على ملكه، ثم كانت الثورة الكبرى في نظام الخلافة ألا وهي فكرة ولاية العهد التي كرّست نظام الوراثة في الحكم، استجابة لفكرة المغيرة بن شعبه بدعوى أنّ ذلك يجنب المسلمين الفتن والقلقل ويمنع سفك الدماء، وبالفعل قوي عزم معاوية على أخذ البيعة لابنه، وسلك كل الطرق إلى ذلك بالترغيب والمنح والعطايا، ثم بالوعيد والتهديد وتكرار الأمر نفسه في العصر العباسي.

والعنف الرمزي هنا؛ هو ذلك العنف اللامرئي واللامحسوس، حيث يكون ناعماً مستتراً، يتسلل بهدوء إلى شتى الأنساق القيمية، قبل أن يتم فصل في الأبنية الثقافية والمركزات السوسيولوجية، ويتبدى بعد ذلك على شكل ممارسات يقوم الفاعلون الاجتماعيون بشرّ عنتها باعتبارها ضرورة لحفظ المجتمع ووقايته من الفتن والشور، وبشكل يأخذ موافقة ضمنية من الذين يمارس عليهم، وهو عنف إشكالي وظيفي، قد يحمل في ثناياه نزوعاً أيديولوجياً، أو بعداً دينياً يحمل في ذاته طابعاً أيديولوجياً.

ويهدف العنف الرمزي إلى خلق حالة من الإذعان عند الآخر، والذي غالباً ما يكون بعيداً عن السلطة أو يمثل أقلية تخضع لهذا النوع من العنف بدرجات متفاوتة وفقاً لوزنها النسبي في المجتمع، فيحاول الطرف المسيطر فرض نسق من الأفكار والمعتقدات، ويتسم العنف الرمزي بالقدرة الدينامية على إنتاج معتقدات جديدة ورسم أطر وأسيجة أيديولوجية يمكنها تكريس خطاب اجتماعي يرتكز على قواعد قيمية ويخرج من منطلقات ثقافية يحددها الطرف المهيمن ويقوم بتوظيفها وفقاً لقناعاته وأهدافه.

²⁸ أسعد على وطفة، المرجع المذكور، ص 57

قائمة المصادر والمراجع:

- أبو بكر البيهقي: السنن الكبرى، ج 7، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003
- أسعد علي وطفة، من الرمز والعنف إلى ممارسة العنف الرمزي، قراءة في الوظيفة البيداغوجية للعنف الرمزي، شؤون اجتماعية، ع104، شتاء 2009
- إسماعيل بن عمرو بن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي محمد السلامة، ج6، دار طيبة، الرياض، 2002
- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1990
- بيير بورديو: العنف الرمزي، بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994
- بيير بورديو، جان كلود باسرون: إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007
- جلال الدين السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج2، دار المعرفة، بيروت، 1979
- سالم العمودي: سيكلوجية السلطة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999
- سامح محمد إسماعيل: أيديولوجيا الإسلام السياسي والشيوعية، دار الساقى، بيروت، 2010.
- عبد اللطيف الهرماسي: في الموروث الديني الإسلامي، قراءة سوسيولوجية تاريخية، ط1، دار التنوير، تونس، 2012
- محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج1، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935
- محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407
- محمد بن علي بن محمد الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، دار المعرفة، بيروت، 2004
- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011
- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 2000
- Felix Ó Murchadha: **Violence, Victims, Justifications: Philosophical Approaches**, Peter Lang, Bern, 2006.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com