

الأنسنة الجديدة والأعنف



أحمد كازي
باحث مغربي

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

الملخص:

يعاني العالم المعاصر اليوم من تعدد الوضعيات المهددة لوجوده نظراً للتحوّلات العلميّة والتقنيّة. وهذا الوضع تتداخل فيه مجموعة من الآليات والمكونات الظاهرة والخفيّة التي تمسّ الوجود الإنساني مباشرة، لكونه أصبح مبرمجاً وموجّهاً بأساليب خفيّة وغير مرئيّة، لكنّها تشتغل وفق استراتيجية تسويقية ونفعيّة.

ويتميز الوضع البشري في هذا المجتمع المعولم بالارتجاج والعرضيّة واللّاطمئنان، إنّه وضع ممثلي لانتشار ثقافة الخوف والعنف وبالتالي القتل، وذلك نظراً لأنواع الصراع وتلويحاته بين الأفراد والجماعات، وهو صراع يحمل في طيّاته رغبة في السيطرة على الآخر، بالتحكّم في وجوده وممارساته. وأعلى مستويات هذا الارتجاج هي تلك الوضعيات مجسّدة في الخلاف والصدام المؤديين إلى الإقصاء والتهميش... والمشارك بين هذه الممارسات هو فعل واحد، وهو الممثل في العنف، الذي يتخذ تلوينات متعدّدة إمّا مباشر أو غير مباشر، إمّا مادي أو رمزي. فما العنف إذن وما أشكاله؟ وبأي معنى يمكن تجنّب مآسيه أو خرابه المدمر؟ هل هو نتيجة طغيان سلطة المعرفة بمعناها المنغلق؟ وأي حقل من الحقول المعرفيّة يمكن اعتباره مدخلاً وأرضاً لتخطّي العنف إلى مضادّه الذي هو اللّاعنف؟

ما ينبغي التأكيد عليه هو أنّ العنف يلتقي ومعاني الرفض والإقصاء والنبذ، واللّاعنف يعادل التسامح والتعاون والرحمة، وبهذه المعاني يكون اللّاعنف متجذراً ومتأصلاً في التجارب الروحيّة، وبالتالي الصوفيّة بأشكالها المتعدّدة، فهناك مجالات متعدّدة يتمّ فيها ممارسة العنف أو رفضه، والأكثر شيوعاً هما حقلاً الدين والسياسة.

إنّ العنف هو نظرة عدائيّة للذات والآخر، فهو خالٍ من تجربة الشعور بوجود الآخر، وتبخيس لمكانته في الوجود، فهل تجاوز قهريّة العنف اليوم يتطلب إعادة التفكير في حقيقة الإنسان كائنًا قادراً على التعايش مع الآخر وعلى التآزر، أي كائنًا يعيش وفق روابط التواصل القربي بالآخر؟ وهل هذا التواصل القربي يستدعي تربية رويّة متجذرة في التجارب الصوفيّة، كما هو الأمر في الروحانيّة الإسلاميّة والشرقيّة (البوذية والطاوية)؟... إنّ الإنسان في هذه التجارب الروحيّة هو ذلك الشخص الذي ينتظر باستمرار ذلك النور الآتي من الآخر لاستكمال وجوده (كماله). إنّ الإنسان باحث عن الاستنارة، ويسعى إلى نشرها من أجل محاربة العنف السائد بين الأفراد والجماعات، واستبدال ذلك بالتلطيف الوجودي. ولهذا فاسم اللطيف مكانة وجوديّة، لأنّ له دوراً أساسياً متمثلاً في القوّة على التحوّل والتبدل من حال إلى حال من مقام إلى آخر، خارج أيّ تمرّكز أو تأكيد هوي (هويّة).

إنَّ العنف كأعلى أشكال الإقصاء والرفض والنبذ والاستبعاد لا يخدم سوى الإيديولوجيا (الكليانية) الشمولية بتمركزه على فكرة التعصّب، وفي الخبرة الصوفيّة يعني الإنسان نوعاً من الدراما الوجوديّة، وهو ما يجعله ممارساً للعنف تجاه ذاته، وذلك برغبته في التسامي بكينونته، بحثاً عن هويّته الإلهيّة المتعالية، الأجل والأفضل والأكمل. إنَّ الغرض العرفاني من فكرة التسامي بالذات الإنسانية هو تحيين للحقانيّة الإلهيّة في العالم (الحضور - التجلّي). وكما يقول "أبو مدين": "ما رأيت شيئاً، إلّا رأيت الباء فوقه"، إنّها رؤية الله في كلّ شيء. ويشترط هذا الحضور توسيعاً للذات القابلة (المتلقية)، تلك هي الأنسنة الممكنة اليوم، والأقوى على مواجهة قهريّة العنف باتساعها، المخالف لإنسيّة الحداثّة الأداةيّة المتمركزة حول العقل وحده، بينما الإنسيّة الجديدة منفتحة وجامعة بين العقل والشعور. ومن خلالها يمكن تأسيس ما يسميه "جيوسبي جاستالوني" بالحوار البين إنساني والبين ديني، فهل بهذا الحوار المزيج يمكن تخطي العنف إلى اللاعنف؟ وفي تاريخ التجارب الروحيّة الصوفيّة، هناك مديح لهذه الأعماق الوجدانيّة للإنسان، كما هو الأمر في تجربة غاندي في مواجهته للمستعمر الإنجليزي، وتجربة الأمير عبد القادر الجزائري في حماية المسيحيين؛ فهل اللاعنف اليوم بمعانيه المتعدّدة، كتسامح وتآزر وتعاون وتضامن... هو المسلك الممكن لإخراج البشريّة من ويلاتها ومآسيها؟ ألا يتطلب هذا عودة مستمرّة إلى التجارب الصوفيّة، لتجسيد ما هو جميل وخير؟

مقدمة:

يشكل مفهوم الإنسان محور كل الخطابات، العلمية والأدبية والتاريخية والدينية والفلسفية...، والمحرك لهذا هو محاولة فهم الوجود الإنساني في وضعياته المتعددة المكونات والأبعاد، والذي يتداخل فيه الذاتي والموضوعي، والسمائي والأرضي، والذات والآخر والوجود والعدم...، والإنسان هو كائن يحمل في ذاته مأساة الانفصال عن الأصل الأولي، وما عليه إلا الوعي بوضعية هذا الانفصال، من أجل استعادة الاتصال بذاته والآخر، فهو كائن كما ترى الوجودية مقذوف به في العالم، ولم يختر وجوده، وما يتبقى له هو أن يختار كينونته أو ماهيته المستقبلية.¹

فبالإضافة إلى كون الإنسان موضوعاً لتصورات دينية وفلسفية، فهو اليوم موضوع لمعالجات علمية ممثلة في العلوم الإنسانية. إلا أن التفكير في الوضع الإنساني مرتبط أيضاً بحقل الروحية انطلاقاً من الاعتقاد القائل إن الإنسان هو «صورة الله»، وتبلور هذا أكثر في الثقافة العربية الإسلامية مع أهل التصوف الفلسفي كالسهروردي، والحلاج، وابن عربي، وابن سبعين...

والعودة إلى حقل التصوف الفلسفي حول الإنسان يثير سؤالاً أساسياً وهو: ما المحرك لهذا الاهتمام الموضوعاتي؟ وما مكانة كل من الخطاب الديني والفلسفي في بناء نزعة إنسية أو إنسانية؟ هل بإمكان هذه النزعة مواجهة العنف المهدد للوجود الإنساني؟ ألا يمكن اعتبارها -النزعة الإنسانية- طريقاً لللاعنف؟

يعتبر العنف عبر التاريخ ذا صور متعددة، فهو غير قابل للتعين بشكل كلي ونهائي، لأنه يتلون حسب وضعيات مختلفة، فمنه ما هو فردي، وجماعي، ومادي ورمزي، ويتخذ شكل حروب وتدمير، وإبادة، وعدوان، وقتل... وفي المجتمع المعاصر اليوم، والتميز بعولمته وسرعته الهائلة، هناك حضور لأشكال متعددة من العنف، لكنها متمركزة حول هدف واحد، وهو إثبات سيطرة القوي على الضعيف: إنها الرغبة في الهيمنة، التي تتخذ أبعاداً متعددة، اجتماعية وسياسية واقتصادية وفكرية...، ومن هنا يأتي تصنيف العنف إلى ما هو رمزي ومادي، مباشر وغير مباشر.

ومن أهم سمات العنف، هو كونه يتعارض وفعل التفكير والقيم الأخلاقية ذات النزعة الإنسانية أو تخدم إنسانية الإنسان، فهو ملتصق بأفعال القوة والسيطرة: فما الطريق الممكنة لتخطي هذه الوضعيات المعيقة لتنمية الإنسان والمجتمع؟ هل الأمر يتطلب ممارسة نزعة إنسانية أكثر انفتاحاً وتفتحاً، وبالتالي تفكيراً أكثر قوة على النقد، وعلى نشر ثقافة اللاعنف والتسامح والتقارب؟

1. Sartre (jean paul). Critique de la raison dialectique gallimard. 1960. p95.

إنَّ المعنى السائد للعنف، وهو الإفراط في استعمال القوة، يحضر في كلِّ الممارسات الإنسانية، وإن بدرجات مختلفة ومتفاوتة، وهو اليوم أكثر عواصة وتعقيداً، باستخدامه وتوظيفه للعلوم والتقنيات من أجل تنفيذ مطالبه ومراميه، فهو موجّه في نظر «حنا أرندت» Hana arandt بأفقين وهما: «الغاية» و«الوسيلة»، فهي تسائله من خلال أهدافه وأدواته، منتقدة في ذلك التصورات التي اختزلت في ما هو سياسي أو اقتصادي، ممّا جعل منه موضوعاً مهمّشاً، تقول: «أمّا أولئك الذين كانوا يبحثون دائماً عن معنى ما لمجريات الماضي، فإنّهم مالوا على الدوام لاعتبار العنف مجرد ظاهرة هامشيّة، فسواء أتعلق الأمر «بكلالوزيفنش»، الذي يعتبر الحرب استمراراً للسياسة بوسائل أخرى، أم «بانجلز» الذي يعرف العنف بكونه مسرّعاً في عمليّة التنمية الاقتصاديّة، على استمرارية سيروية تظلّ محكومة، بما يسبق فعل العنف»².

إنّ تفسير التاريخ بالعنف هو اختزال له فيما هو سياسي أو اقتصادي، وذلك لإثبات مشروعته، إلّا أنّ حضور العنف اليوم، وتوظيفه للعلوم والتقنيات جعل منه ممارسة أكثر خطورة على الإنسان ومدمرة لوجوده: فما المسالك الممكنة لإخراج الوضع الإنساني من واقعه الأزمي، ومن قلقه الوجودي؟ فإذا كان العنف حاملاً لأساليب متعدّدة في التدمير، والإقصاء، والتهميش، والقتل، فهل العودة إلى اللاعنف الموجّه بالتسامح، والاعتراف بوجود الآخر، بإمكانه إخراج الوضع الإنساني من أزماته الوجوديّة والروحيّة والسياسيّة...؟

يعمل العنف بأشكاله المتعدّدة، على إبعاد كلّ علاقة وجدانيّة وروحيّة بالآخر وبالذات، فهو ممارسة اجتماعيّة مبعدة لكلّ ما هو نير، واستبداله بما هو ظلماني، بينما الممارسة الروحيّة بمعناها الصوفي تعمل على إرساء ما هو نير وإثباته، وإبعاد كلّ أشكال المنازعة واستبدالها بالحوار. لأنّ الغرض هو الإعلاء من شأن الوجود الإنساني، رغبة في كماله واستكمال: فهل التجارب الروحيّة بأبعادها العرفانيّة بإمكانها إعادة تصويب الوجود الإنساني، وإخراجه من مناخه الظلماني إلى النير، ومن ضيقه الوجودي إلى انفتاحه وتفتح، ومن ذاتيته الضيقة إلى ذاتيّة أوسع وأفضل؟ ألا يعمل التصوّف على الانتصار للبعد الجمالي لإنسانيّة الإنسان، خارج كلّ أشكال القهر والاستبداد؟

2 - أرندت (حنة)، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، ط2، 2015، ص 10.

1 - المحدّدات التاريخية والفكرية للنزعة الإنسانية

في الحقل الإسلامي، هناك موقفان أساسيان عالجا مسألة الأنسنة، وهما موقفا «توشيهوكو أوزتسو» Toshihioko uzutsu و«عبد الرحمن بدوي»، إضافة إلى «محمّد أركون»³.

ينطلق «توشيهوكو أوزتسو» وعبد الرحمن بدوي من أرضيتين أساسيتين في بناء أنسنة إسلامية: يؤكد الأول على الرؤية القرآنية، والثاني على تاريخ الفكر عامّة، وبالأخصّ اليوناني منه.

1-1 - دلالات الرؤية القرآنية للإنسان عند توشيهوكو أوزتسو

يعالج توشيهوكو أوزتسو مفهوم الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية، من خلال دور الرؤية القرآنية في توجيه خطاب حول الأنسنة وبنائه، وأساس هذه الرؤية في نظره هو مبدأ «التضاد المفهومي»، المحدّد في العلاقة بين الله والإنسان. وهو مبدأ موجّه بفكرة أساسية، وهي أنّ الله هو الموجود الوحيد الحق، وأنّ العالم القرآني مبني على مركزية إلهية⁴.

وهذا التضاد المفهومي يثير إشكالاً منهجياً، يتمثل في الاستفهامات التالية: إذا كان الله هو أصل كلّ الموجودات، إنسانية أو غير إنسانية، فكيف يمكن أن تكون علاقة تضادّ بين الله والإنسان، ما دامت الرابطة الضدية تستدعي الوجود في المرتبة نفسها؟

فهذه التراتبية ذات طبيعة وجودية، وتحمل في ذاتها تبايناً في الدلالة على الحقيقة. والرؤية القرآنية تتميز بخاصية أساسية، تتمثل في منحها امتيازاً للوجود الإنساني مقارنة بالكائنات الأخرى، فالإنسان في نظر «توشيهوكو أوزتسو»، يشكّل القطب الثاني الذي يقف وجهاً لوجه إزاء مفهوم الله، وهذا هو أهمّ تضادّ في القول القرآني؛ فما خاصية هذه العلاقة؟ وما مميزاتها؟

3- يعرف أركون النزعة الإنسانية بكونها نزعة كونية محسوسة وفعليّة، وبها يتمّ تجاوز كلّ الفروقات، أو أنواع التمايز بين أفراد الجنس البشري بعيداً عن الأصول العرقية أو الإثنية أو اللغوية، وتبلورت هذه النزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي من خلال البناء العقلاني للفكر والوجود، بدءاً من القرن 4هـ، 10م.

والسؤال الإشكالي الذي يثيره أركون هو: كيف يمكن إستعادة هذه الأنسنة في الفكر والحياة، والوجود، في عصرنا الحالي؟ وما الطريق لبناء فكر مؤسس على الأنسنة أو النزعة الإنسانية؟

إنّ هذه الاستفهامات تستدعي تعاملًا وتوظيفاً متميزاً للتراث أساسه التنوير والعقلنة والأنسنة، لا توظيفه من أجل الوصول إلى السلطة. ويرى أركون أنّ المرحلة الكلاسيكية هي اللحظة الإسلامية بامتياز، ذات البعد الأنواري مع «الشاطبي»، و«أبي حنيفة»، و«جعفر الصادق»، و«التوحيدي»، و«مسكويه»، و«فخر الدين الرازي»، و«ابن رشد»، ولهذا يركز على مفهوم الفضاء الإسلامي المتعدد الأوجه، وليس عرقياً نتج عن هذا في نظره أنّ النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي عملت على زعزعة مركزية اللاهوت وذلك مع الفلاسفة والمتصوفة، ولهذا فظهورها سابق على النزعة الإنسانية في الغرب والتي ظهرت في عصر النهضة القرن 14م، ويؤكد بأنّ القرن 4هـ، عرف جواً ممتازاً بالتسامح، وانتشاراً لمختلف الثقافات والمعارف.

- أركون (محمّد) نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1998.

4- توشيهوكو (أوزتسو)، الله والإنسان في القرآن، ترجمة هلال محمّد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، الفصل الثالث.

لبيان حدود العلاقة الضدية، يضع «توشيهو أوزتسو» مقارنة بين الوضعية الإسلامية واللحظة السابقة عليها الجاهلية-، مؤكداً على أن الرؤية القرآنية لهذا التضاد تتميز بتوتر روحي حاد، بخلاف الحالة ما قبل الإسلامية التي كان يشكل فيها الإنسان المركز الأساسي، أما ما سواه من الكائنات اللامرئية، فهي ذات حيز ضيق، لأن الإنسان الجاهلي لم يكن يعرف هذا التوتر الروحي الحاد. والمفارقة بين الرؤيتين: الجاهلية والقرآنية، تتعلق بمجال اللامرئي الذي يتخذ حيزاً ضيقاً في الفضاء الإسلامي، فمجال اللامرئي أكثر اتساعاً وامتداداً، والرؤية القرآنية من خلال تأكيدها على مركزية الإله تعمل على تضيق نسب القبيلة والعشيرة الأكثر نفوذاً وامتداداً في الرؤية الجاهلية. ويحدّد «توشيهوكو أوزتسو» هذا التباين قائلاً: «كانت قرابة الدّم العنصر الحاسم في تصوّر العرب الجاهليين للوحدة الاجتماعية. وقد طور القرآن في مواجهة هذا المفهوم المتمتع بقسوة القدم فكرة جديدة عن الوحدة الاجتماعية لم تعد تقوم على القرابة بل على الإيمان الديني المشترك»⁵.

يضعنا هذا التصرّو المبني على التحليل السيميولوجي للخطاب أمام أنتروبولوجية دينية أساسها البحث عن وضعية الإنسان في علاقته بالمقدس، لأنّ رابطة التوتر الروحي غير ممكنة إلا بوجود فضاء أوسع للمقدس. وهذا الفضاء ببُعده الروحي غائب في اللحظة ما قبل الإسلامية-الجاهلية-، لأنّ سلطة القرابة أو العشيرة هي الضامن للوحدة الاجتماعية. أما القول القرآني بتوسيعه لحقل المقدس، فقد أسس مفهوم الإيمان المشترك الموحد والجامع بين الأفراد. نتج عن هذا ظهور لمفهوم الأمة الواحدة-المشتركة بين الأفراد، مع الإعلان عن تصوّر جديد للإنسان موجّه بفكرة النسب الإلهي.

والفكر العربي الإسلامي من كلام وتصوّف وفلسفة...تتداخل في بنائه عوامل اجتماعية وسياسية ودينية، وهذه الحقول المعرفية، في نظر «توشيهوكو أوزتسو»، هي إعادة تنظيم وتفكير في هذا التوتر الحاد بين الله والإنسان (المقدس والمدنس): فإذا كان القول الديني، قد عمل على تحريك الفكر العربي الإسلامي نحو تصوّرات إنسيّة ذات أصول سماوية (إلهية)، فما دور التصوّف في تقريب طرفي العلاقة (الإلهي والإنساني)؟ هل التصوّف اتجه نحو ملء الفجوة بين الطرفين من أجل تحييين الألوهية في العالم، بالإعلاء من إنسانية الإنسان والسمو بها نحو الأفضل والأحسن والأجمل؟

2-1 - موقف عبد الرحمن بدوي:

في بحثه عن الإنسيّة والنزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي، يؤكّد «عبد الرحمن بدوي»⁶ على أنّ الأمر يتعلق بموقف قائم على تمجيد للقيم الإنسانية، أو لأنبلها. والهدف من ذلك هو البحث عن كميّات

5- نفسه، ص 133.

6. Abderahmane(B) quelques figures et themes de la philosophie Islamique Maisonneuve et larose.1979. p 8.

تطوير الوجود الإنساني في العالم وبنائه، منتقداً التصور السائد والقاتل إنَّ النزعة الإنسيّة هي ثقافة أوروبية الأصل، بينما هي في نظره مكوّن من مكوّنات كلّ الثقافات المنفتحة، وهي بهذا ذات حضور تاريخي ومذهبي.

فتاريخياً تعتبر النزعة الإنسانيّة روحاً متبلورة منذ اليونان، بدءاً مع الحركة السوفسطائيّة في تمجيدها لمكانة هذا الكائن -الإنسان- باعتباره «مقياس كلّ شيء». وتعمّق هذا الأفق مع أصحاب النهضة الأوروبية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، باعتباره عصرين مجدّدين للروح الإغريقيّة على المستوى الفكري. أمّا المعنى المذهبي للإنسيّة، فلم يتأسّس كما يرى «عبد الرحمن بدوي» إلا مع الفلاسفة الوجوديين بإعطائهم تصوراً نسقياً لمفهوم الإنسان كمركز للكونية. ما يؤكّد عليه «عبد الرحمن بدوي» هو أنّ لكلّ مرحلة تاريخيّة محدّدات خاصّة لتمثلها للإنسان، وأنّ المفهوم «السوفسطائي» له: «كمقياس لكلّ شيء»: لا يمكن تعميمه على كلّ الثقافات، لأنّ مقولة «بروتاغوراس»، Protagoras السابقة ترتبط بسياق محدّد، وهو الإنسان كفرد في علاقته بالآلهة، والوجود الطبيعي. والغرض من ذلك هو تمييز هذا الكائن كفرد عن الوجود الطبيعي من جهة، وإنقاذه من هيمنة المتعالي من جهة أخرى، كما أنّ هناك خاصيّة للقول اليوناني، ممثلة في التأكيد على أهميّة العقل، بالعمل على استبدال آلهة الأولمب بإله واحد، وهو العقل. نتج عن هذا كما يقول «عبد الرحمن بدوي»: «ارتكاز الأنسنة الغربيّة على الوعي كمحدّد للاستقلاليّة الكليّة للوجود الإنساني»⁷.

تعتبر استقلاليّة الفرد وحرّيته وكرامته مطلباً من مطالب العقل، وذلك بتحريره من هيمنة القوى الغيبية، أو المتعالي، نتج عن هذا إعطاء أهميّة وقوّة للوعي الإنساني، الذي اتخذ من الطبيعة موضوعاً من أجل فهم آليّاتها وقوانينها، ويضيف «عبد الرحمن بدوي» أنّ هناك مكوّن آخر يساهم في بناء النزعة الإنسانيّة وإرسائها، ويتعلّق بالبُعد الإستيطيقي أو الجمالي، بوصفه ممارسة محرّكة للعقل التجسّدي، ولقوّة الحواس والمشاعر الإنسانيّة.

وتاريخياً عرفت الثقافة العربيّة الإسلاميّة تلاحقاً حضارياً، تجلّى في حضور الفكر اليوناني. وأمّا الحقل الصوفي، فقد عرف حضوراً وتأثيراً للغنوص الهيلنستي، بمعانيه الأفلوطنيّة الداعية إلى مفهوم «الإنسان الكامل» أو «الأوّل» أو «الحقيقي»، بالتأكيد على مكانته الكونيّة والنيرة. وهذا البُعد الأخير -النير- هو ما منح تصوراً أعمق للإنسان، وذلك بإمكانية تحقيق الكمال وبالتالي الحكمة: فهل بهذا الوجه الحكومي للإنسان يمكن بناء أنسنة جديدة ومتجدّدة؟ وهل بالأنسنة الجديدة يمكن مواجهة كلّ أشكال العنف والنبذ والإقصاء، لبلورة ممارسات اللطافة واللاعنف؟

.7 Ibid. p.5

2 - المحدّدات الاجتماعيّة للعنف

اتّخذ العنف في العصر الوسيط حسب «هوبز» Hobes شكل الحرب المستمرّة، وقد اتّخذ تلوينات مختلفة حسب التحوّلات التاريخيّة والمجتمعيّة، وبتأسيس الدولة الحديثة في القرن الثامن عشر الميلادي، أثّر إشكال يتعلّق بمدى مشروعيّة العنف: هل ممارسة العنف مشروعة أم غير مشروعة؟ وهل هذا الفعل هو من حقّ الدولة دون غيرها؟ وما ينبغي إثارتها، هو أنّ بداية الاهتمام بالعنف راجعة إلى الدور الذي لعبته العلوم الإنسانيّة من سوسيولوجيا، وأنتروبولوجيا... في معالجتها لمكوّنات هذه المجتمعات، والتي يشكّل العنف جزءاً من نظامها الاجتماعي، ووجودها عامّة. وتبلور هذا التحليل مع «بيار كلاستر»، «Pierre claster» الذي يعتبر أنّ المجتمعات البدائيّة: «مولعة بتعاطي الحرب»⁸، ويرجع هذا إلى التبجيل والتعظيم الذي كانت تحظى به صورة المحارب في هذه المجتمعات. يقول بيار «كلاستر» عن هذه المجتمعات: إنّها «مجتمعات عنف، والكينونة الاجتماعيّة البدائيّة هي كينونة من أجل الحرب»⁹.

إنّ الكينونة النزاعيّة لدى البدائي تحمل في عمقها استعداداً عدوانياً مستمراً: إنّها حرب الكل ضدّ الكل، حسب «هوبز»، ومن هنا يثار سؤال مع بيار «كلاستر»، وهو: ما العنف؟

إنّ العنف في نظره مرتبط بـ «كينونة كلّ مجموعة متورّطة في نزاع مسلّح»¹⁰، فالفكرة الأساسيّة هنا، هي أنّ العنف يبدأ عندما تكون الغلبة للنزاع على الحوار، وأنّ هذا الأخير هو طريق اللاعنّف، بعيداً عن كلّ نزاع مسلّح، والتورّط في النزاع المسلّح، باعتباره تجسيداً للعنف، ترجع جذوره إلى ارتباط العنف في الثقافة البدائيّة بتجربة الصيد أو البحث عن الغذاء. وهذا البحث جعل من الصيد اقتصاداً للمجتمع البدائي، وبه تتمّ السيطرة على الجماعة: فإذا كان الصيد أساس الاقتصاد البدائي، حسب «بيار كلاستر»، فإنّ هذا في عمقه نقد لفكرة «لوروا غوهان» القائلة إنّ الحرب هي: «صيد الإنسان للإنسان»¹¹.

أساس هذا النقد لدى «بيار كلاستر» هو أنّ «لوروا غوهان» قام بالخلط بين فعل الصيد والحرب، فالصيد ليس عدواناً بخلاف الحرب الموجهة بالعدوان. وهذا الموقف الذي يدافع عنه «لوروا غوهان» هو إبعاد للمعنى الاجتماعي للحرب، واختزالها في بُعد «بيولوجي»، ومن هنا يثار السؤال التالي، وهو: ما المعنى الاجتماعي للعنف؟ وهذا الاستفهام يثير قضية أعمق وهي: ما المجتمع البدائي؟ هل هو مجتمع محكوم بالوحدة أم بالاختلاف؟ هل أساسه العلاقات الفرقيّة أم الجمعيّة؟

8- كلاستر (بيار)، أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائيّة، ترجمة علي حرب، ضمن أصل العنف والدولة، دار الحداثة 1985، ص 74.

9- المرجع السابق، ص 75.

10- نفسه، ص 78.

11- نفسه، ص 81-83.

إنَّ المجتمع البدائي كما يصفه "بيار كلاستر" موزَّع إلى وحدات اجتماعية وسياسية، حرّة ومستقلة، فإذا كان الأعداء غير موجودين، فينبغي اختراعهم¹²، من أجل ضمان استمرارية الحرب (الحرب الدائمة)، فمن خلالها يحصل البدائي على استقلاله وحرّيته وتمايّزه عن المجتمعات المخالفة. لأنَّ الحرب في فضاء المجتمع البدائي هي قوّة جمعيّة، بها تتمّ إعادة ترتيب علاقة الفرد (الأنا) بالجماعة (النحن)؛ إنّها مناسبة لتعقل الجماعة كنحن، والوعي البدائي في ممارسته للحرب يمارس فعلاً مزدوجاً، وهو ممثل في "الوحدة والاختلاف"؛ إنّها الوحدة الداخلية بين أفراد الجماعة والانفصال عن الجماعات الأخرى في الوقت ذاته، لأنَّ هاجس البحث عن الحرية والاستقلال هو المحرّك لذلك: فما منطق الحرب؟ وما الغاية منها؟

إنَّ منطق الحرب هو أسلوب "نابذ" يتأسّس على الانفصال، والمجسّد عبر النزاع لا الحوار، وهذا المنطق يجعل من المجتمع البدائي مجتمع التعدّد: إنّهُ مجتمع يؤمن بوحدة الداخلية تحت الزعيم، وفي الوقت ذاته يرفض الخضوع للواحد الأجنبي، أي لسلطة ما يسمّيه بيار كلاستر: "الدولة".

وفي كتابه "مجتمع اللادولة"، يحدّد بيار كلاستر نظريته في العنف من خلال علاقة الكلام بالسلطة، وبالتالي القائد أو الزعيم، فبكلام القائد يتمّ تأمين السلطة والحفاظ على بقائها يقول: "وحدهم السادة يستطيعون التكلم، أمّا تابعوهم، فعليهم الصمت والاحترام، الإجلال أو الخوف، أي بين السلطة والكلام علاقات وطيدة، بحيث إنّ الرغبة في أحدهما لا تتحقّق إلا بالاستيلاء على الآخر"¹³.

فصاحب الكلام هو القائد الواحد، أمّا الآخرون، فهم متعدّدون وخاضعون ومنفّذون لكلام الواحد، والهدف من هذا هو إثبات سيادة العنف، لأنَّ مهمّة الدولة هي شرعنته وجعله مشروعاً، لكن ما علاقة هذا بالمجتمعات البدائية، -مجتمعات اللادولة-؟ فهل هناك فعلاً رابطة بين الكلام والسلطة، وبالتالي العنف؟

إنَّ مجتمعات اللادولة يحضر فيها الكلام، لكن خارج أيّة سلطة أو عنف، لأنَّ هناك غياباً لجهاز الدولة الذي يتمّ ملؤه بمن يحقّ له الكلام، ما دام السيّد في نظرهم هو من يتكلم، "لا يحب سؤال: من هو زعيمكم؟ لكنّ السؤال الأصح هو: من الذي يتكلم من بينكم؟ سيّد الكلمات هذا هو اسم الزعيم عند عدد كبير من الجماعات"¹⁴.

ويضيف بيار كلاستر قائلاً: "إنَّ زعيماً صامتاً ليس هو أبداً بزعيم". فهل في المجتمع البدائي سلطة فعليّة؟

12- نفسه، ص 122-123.

13- كلاستر (بيار)، مجتمع اللادولة، ترجمة محمّد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص 156.

14- نفسه، ص 157-158.

يستنتج بيار كلاستر أنَّ المجتمع البدائي لا وجود فيه للسلطة، لأنَّ كلام الزعيم لا يتمّ سماعه، ولا يُعطى أيّ اهتمام من طرف سامعيه، لأنَّه يقول باستمرار الشيء نفسه؛ أي الكلام نفسه الذي يستعيد من خلاله مجد الأجداد فقط، والزعيم في هذه المجتمعات مفصول عن الكلام، ممّا يؤدي إلى غياب العنف في علاقته بالسلطة، ولأنَّه لا وجود لسلطة أصلاً، ولا وجود لكلام يبرِّرها، يقول بيار كلاستر: ”إنَّ المجتمع البدائي يعرف بطبيعته أنَّ العنف هو جوهر السلطة، وفي هذه المعرفة نفسها يترسّخ هاجس وضع كلٍّ من السلطة والمؤسسة، وكلٍّ من القيادة والزعيم، الواحد منهما موضع الآخر، إنَّ حقل الكلام نفسه هو الذي يؤمّن الخط الفاصل بينهما“¹⁵.

إنَّ مجتمع اللادولة هو مفتوح على اللاعنّف: إنَّه موطن اللاواحد، حيث هناك المساواة، ويتمّ إلغاء الشرّ والشقاء، يقول بيار كلاستر مبرزاً مصدر الشرّ والعنف عند هؤلاء: ”إنَّ الشر هو الواحد، لكنّ الخير ليس المتعدّد، إنَّه الاثنان معاً، الواحد وغيره في الحين نفسه“¹⁶.

إنَّ الحرب، كممارسة للنزاع ولأشكال العمل المسلح، تتخذ في الوعي البدائي وسيلة لتدبير العلاقات بين الأفراد ضدّ الواحد، أو ضدّ القوّة التوحيدية الجابذة¹⁷، لأنَّ الإنسان البدائي يمارس العنف ضدّ هذا الواحد المفترض -الدولة-. ينتج عن هذا أنَّ العنف هو كلّ سلوك مسلّح يسعى إلى تدمير الآخر والسيطرة عليه: فهل العنف اليوم بأشكاله الأكثر عدوانية، هو رغبة في استعادة أنماط السلوك المتجذّرة في الفضاء البدائي؟ ألا يمكن اعتبار انتشار العنف لدى فئات متعدّدة في المجتمع وراءه منظور سياسوي للدين والمعتقد من أجل ترسيخ القوّة النابذة لتقسيم المجتمع إلى جماعات صغرى يسهل السيطرة عليها وتوجيهها؟ فهل بالنزعة الإنسانية يمكن إخراج المجتمعات من الوضع العنيف ومن ثقافة النبذ؟

3 - النزعة الإنسانية بين الضيق والانفتاح

تعمل النزعة الإنسانية بتوجّهاتها السياسيّة والاجتماعيّة على إعادة بناء الوجود الإنساني، بتمجيد قوّته العقلية وكرامته، فهي فعل مضادّ للعنف، واعتراف بالآخر ووجوده، وتعتبر هذه النزعة من أهمّ مكونات العصر الحديث يقول ”كرين برينتون“: ”ويمكن القول في ضوء وجهة النظر هذه إنَّ القرون: الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر الماضية كانت قروناً انتقاليّة في حقيقتها، خاصّة أعوام التمهيد لعصر التنوير.

15- نفسه، ص 156.

16- نفسه، ص 174.

17- كلاستر (بيار)، أثريّات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائيّة، ص 122-123.

إنَّ الحركات الإنسانية والبروتستانتية والعقلانية أخذت تعمل عملها خلال فترة الانتقال هذه في اتجاه تعويض نظرة القرون الوسطى إلى العالم وعناصره لتحلَّ محلها النظرة الحديثة¹⁸.

لقد جاءت الحركات الإنسانية تاريخياً نتيجة المقدمات الأولية التي تبلورت في عصر النهضة (القرنان 14م-15م)، التي منحت امتيازاً للإنسان وتمجيده من خلال التجارب الفنية -التصوير- والممارسات الطبية، من خلال الاهتمام بجسم الإنسان- التشريح، فهذه المواقف تتجه ضمناً نحو تصوّر فكري مخالف ومضاد لانغلاقية رجال الدين، وهذا الوضع فرض تحالفاً بين التصوّر البروتستانتي والعقلاني، من أجل إخراج الإنسان من الوضع الظلامي للقرون الوسطى، بإعادة التفكير أنوارياً في الإنسان كذات وبالتالي "كأنا". إلا أنَّ تمرکز هذه النزعة الإنسانية حول الفردانية، جعل منها نظرة أحادية وضيقة، بتأكيداتها على بُعد واحد، إما العقل أو الدين. نتج عن هذا تمرکز حول وجود هويّة واحدة أو نموذج واحد لتقدّم الإنسان، وحقيقته.

ينتقد مؤلفا كتاب جدل التنوير (ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو) الوجه السلبي لفكر الأنوار، والممثل في "تأليه العقل"، وذلك من خلال التحديدات التالية، والتي تجعل منه أكثر إيجابية، بالدعوة إلى جعله:

1- أكثر إنسانية.

2- أقلّ آلية.

3- إبعاده عن الشمولية.

وأساس هذا النقد، هو الوضع اللاإنساني الذي أصبح يخدمه العقل الأنواري ويمارسه: فالحرية كمقولة أساسية لفكر الأنوار تمّ التراجع عنها، وذلك بأن حلت الأداة التي يستخدمها الإنسان محلّ الشخص، لتأكيد هيمنته الإنتاجية والاقتصادية، وبالتالي الوفرة الكمية. وعن هذه الأخيرة كما يرى أصحاب الكتاب "تحول المجتمع إلى فضاء لا عدالة فيه"¹⁹.

تحول العقل إلى أداة جعل منه عقلاً حسابياً مبرراً لفكرتي السيطرة والسلطة، عبر مفهومي الوحدة والنظام، نتج عن هذا تحويل للمعاني إلى كميات مجردة، خارج الأنسنة المؤسسة على الحرية، فهذه الأخيرة أصبحت مهددة بتحويل العقل إلى خادم للإيديولوجية الكليانية وللإقتصاد البورجوازي، وبتطور الصناعة

18- برينتون (كرين)، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي خطاب، عالم المعرفة، العدد 82.1984، ص 27.

19- ماكس هوركايمر، وتيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، ص 18.

انمحي البُعد الإنساني، من خلال التضحية بالحرية وتحول الناس إلى: "ذلك القطيع الذي اعتبره هيجل بالذات إنتاجاً من إنتاجات التنوير"²⁰.

إنَّ الأنسنة الأنوارية هي أفق محدود في ذلك الفرد المنعزل كذات خاضعة للفكر المنظم، أي للوحدة الكليانية على المستوى السياسي والاقتصادي. لأنَّ جوهر العقل الأنواري -الحسابي- هو إنتاج الوحدة والنظام فكرياً، والوفرة اقتصادياً، دون الإغلاء من شأن الحرية الإنسانية، بل الحفاظ على تبعيته ووعيه القطيعي. لهذا فالأنسنة الجديدة هي إعادة بناء للوجود الإنساني دون اختزاله لا في العقل-الأداتي، ولا في المجتمع الاستهلاكي؛ فهل اختزال الإنسان ووجوده في بُعد واحد وهوية واحدة هو محرّك العنف بأشكاله المتعددة؟ وما علاقة الهوية بالعنف؟ هذا الإشكال أثّر بشكل نقدي مع "أمارتيا صن" Amartya sen الذي انطلق من أطروحة أساسية، وهي أنه لا وجود لهوية مطابقة لذاتها، وبالأحرى تتطابق مع الآخر. بالإضافة إلى هذا، لا وجود لمعيار معيّن يحدّد هوية الشخص المتعددة، وأمّا نعتها بحدّ معيّن، فهو مسألة نسبية ومحدودة.

إنَّ توضيق حقل الهوية هو شرط من شروط تحريك الفعل الإنساني نحو ممارسة العنف بأعلى أشكاله الذي هو القتل، ويبدأ العنف عندما تصنف مجموعة معينة نفسها كأسمى وأفضل الفئات الاجتماعية. وهذا الوضع الضيق للكينونة البشرية ينعته "أمارتيا صن" بـ "الهوية المتفردة"²¹، المحركة للصدام بأسوأ أشكاله، والممثل في الصراعات الطائفية، ولتجاوز ما يسمّيه أمارتيا صن: "وهم الهوية"، يتطلب ذلك الوعي بالوضعيات التالية: "اللقاء بين الحضارات، أو الحوار بين جماعات دينية، أو العلاقات الطيبة بين جماعات مختلفة..."²².

إنَّ ما ينعته أمارتيا صن بـ "الهوية المتفردة"، هو تلك الوضعيات المضادة للقاء والاجتماع، وللحوار بين الأفراد والأديان: إنها وضعيات "نابذة"، وليست "جاذبة"، حسب تعبير "بيار كلاستر". لهذا، فتضييق حقل الهوية يشكّل الأرض الخصبة لنمو العنف، بينما الروابط "الجاذبة" والمقربة والواصلة بين الذات والأديان، فهي طريق لاستبدال العنف بالسلام والتعاون والتآزر والتسامح... بعيداً عن كلّ التصنيفات الضيقة للوجود الإنساني على أساس الدين، والجنسية، والثقافة، والأمة، واللون أو الحضارة... في هذا الأفق المتنوّع والتعددي يعمل أمارتيا صن على إعادة بناء روابط الفرد بالهوية، من أجل تكسير العنف السائد وتخطيه في المجتمعات المعاصرة، وذلك بالدعوة إلى:

1- الإيمان بتعددية الهوية الإنسانية.

2- العمل على مواجهة فكرة الانفصال الحاد بين البشر.

20- المرجع السابق، ص 34.

21- صن أمارتيا، الهوية والعنف، عالم المعرفة، العدد 352 يونيو 2008، ص 9.

22- نفسه.

3- الاعتراف بوجود انتماءات متعددة منفصلة، وقادرة على التفاعل والتواصل.

4- الحاجة إلى الاختيار (الحرية) والتفكير.

فرابطة الهوية بالعنف هي من أعوص الوضعيات التي يواجهها المجتمع المعاصر، لأنّ تمركز وعي جماعة معينة والتصاقه بهوية مصطنعة، لا يؤدي إلّا إلى الوهم القاتل، والذي يمكن أن تكون نتائجه: ”عنفًا عارماً داخل الوطن، وإرهاباً وعنفًا مرواغاً ومكبّراً على مستوى كوكبي“²³.

إنّ تكسير وهم الهوية المتفردة وهدمه هو من مهام الفكر النقدي الحرّ بعيداً عن الأفكار التسويقية للدين والمعتقد والسياسة. لأنّ من أمراض هذه الهوية المتفردة، التحريض والترويج لثقافة النزاع، داخل المجتمع نفسه، لهذا فتقوية المجتمع المدني، وتكوين رجال دين أكثر وعياً بفكرة العدل والاعتدال، يساعد على مواجهة الممارسات المضادة للوضع الإنساني وإيقافها على المستوى المحلي والكوكبي، وذلك بإعادة بناء الإنسان الحر خارج الوعي القطيعي، وخارج التبعية السياسية والدينية والعقدية: إنّه التحرّر من الأوهام القائمة على اختزال الديني في السياسي، والسياسي في الديني: فهل تصوّف بمعناه الرّوحي والوجداني، بإمكانه تصحيح أوهام الهوية المتفردة والزائفة، واستبدالها بالانتماء الجماعي للإنسانية على قيم الحوار والتآزر والتعاون والاعتراف والتضامن...؟ ألا يعتبر تصوّف، باعتباره روحاً للدين، المسلك الممكن لإنتاج أنسنة جديدة أقوى على نشر ثقافة اللاعنف والسلام والتسامح؟

ما ينبغي التأكيد عليه هو أنّ العنف يلتقي ومعاني الرّفص والإقصاء والنبذ، واللاعنف يعادل التسامح والتعاون والرّحمة والتآزر. وبهذه المعاني يكون اللاعنف متجذراً ومتأصلاً في التجارب الرّوحية، وبالتالي الصوفيّة بأشكالها المتعددة، لأنّها موجهة بما هو ”رحماني“ المضاد لما هو ”شيطاني“، لأنّ الأوّل جمعي والثاني فرقي، والعنف هو نظرة عدائية خالية من المعاني الرّحمانية، وممتلئ بالمعاني المضادة، ولهذا فهو ملتصق بالوعي الضيق، بينما الأفق الرّحماني هو تأكيد على الوسع والاتساع الوجوديين، حيث هناك إمكانية لاحتضان الآخر، والتواصل معه. لذا فمواجهة العنف تكون بالروابط القربية (الجمعية) بين الذوات، من أجل استقبال النور الآتي من الآخر ولتحقيق الكمال والاستكمال الممكنين. وبهذا يتمّ إبعاد الروابط النابذة والمعيقة لفعل التنوير، لأنّ هذا الفعل الأخير هو تجسيد للهوية المشتركة والمنفتحة، لا الهوية المتفردة؛ فهل بهذا الانفتاح يمكن تأسيس نزعة إنسانية جديدة خارج الهوية الضيقة؟ وهل هذه الأنسنة الجديدة هي تبجيل لوجودنا المشترك الذي يلتقي فيه الإنساني بالإلهي؟ ألا تعتبر هذه الأنسنة المؤسسة خارج الهوية المتفردة هي طريق لبناء العلاقات المضادة للعنف، ونشر لثقافة اللاعنف والسلم والتسامح؟

23- نفسه ص 12.

4 - الأعنف كتسام بالوجود الإنساني

إنَّ العنف بأشكاله المتعددة -المباشرة وغير المباشرة، الرمزية والمادية- لا يخدم سوى الإيديولوجية الكليانية (الشمولية) باسم النظام الاجتماعي، وإنَّ عمقه ومحركه هو التعصّب للموقف وللرأي. إلاَّ أنَّه في بعض الحالات يكون مشروعاً على أرض الواقع، لكنَّ هذه المشروعات ينبغي ألاَّ تتجاوز الوضعيات المؤسّسة للوجود الإنساني، بل مشروعيتها محدودة كلّما ارتبطت بنزعة إنسانية غير متمركزة على هوية متفردة أساسها اللون أو المعتقد أو الدين.

ويعتبر التصوّف من أهمّ المسالك المؤدية إلى إعادة بناء العلاقات الإنسانية، بإخراجها من ضيقها إلى انفتاحها، وذلك بالدعوة إلى فعل التسامي بحثاً عن الهوية الإلهية الكامنة والمستبطنة في الموجودات -الإنسان. والغرض من فعل التسامي مع أهل التصوّف، هو العمل على تحيين الحقائق الإلهية - عبر الأسماء الإلهية - في العالم.

تلك هي الأنسنة الجديدة والممكنة اليوم، وهي الأقوى على مواجهة قهرية العنف، باتساعها المخالف لإنسية الحداثة (الأدائية) المتمركزة على العقل وحده، بينما الإنسية الجديدة منفتحة، وجامعة بين العقل والشعور. ومن خلالها يمكن تأسيس ما يسمّيه "جوزيبي سكاتولين" في كتابه تأملات في التصوّف والحوار الديني: "الحوار البين -إنساني، والبين ديني": فهل بهذا الحوار المزدوج يمكن تخطي العنف إلى اللأعنف؟

يقول جوزيبي سكاتولين مبرراً أفق الأنسنة الجديدة عبر فعل التسامي: "إنَّ الله عندما أراد مشاركتة الذاتية في التاريخ البشري فقد أراد بذلك أن يدخل هو كذلك كطرف في الحوار الإنساني، أو بالأحرى البين-إنساني Inter-humain. والحق أنَّ الله أراد أن يدخل بذاته في علاقة شخصية حرّة مع الإنسان، أفراداً أو جماعات، وليس بصورة قوّة فوقانية مطلقة الترفع، تهيمن من فوق على الكلّ بطريقة أحادية الاتجاه، على شاكلة فكرة القدر الأعمى Falum، الواردة في الكثير من الاعتقادات الدينية المختلفة، عكس ذلك فإنَّ الله أراد أن يدخل في التاريخ البشري كطرف مشارك فيه، كي يقود كلّ كائن بشري أفراداً وجماعات إلى كماله، أي إلى ملء الشراكة في الحياة الإلهية، وهذا لأنَّ الله أراد أن يحقق مشيئته مع مطلق احترامه لحرية الإنسان، لأنَّه هو بذاته المصدر الأوّل والأصل المتين والسند الأساسي للحرية الإنسانية التي كتب على ذاته احترامها المطلق"²⁴.

24- سكاتولين (أ. د. جوزيبي)، تأملات في التصوّف والحوار الديني، من أجل ثورة روحية متجدّدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تصدير، أ. د. محمود عزب، 2012، ص 80.

في الأنسنة الجديدة يتم استعادة العلاقة التشاركية بين الذوات، وأعلاها العلاقة بالمطلق، لتجسيد تجربة الوجود مع (المعية)، والتي من خلالها يمكن إخراج الحق من تعاليه المنزه إلى مشاركته ومحايثته للأشياء، دون التضحية بالحرية الأساسية، والإنسانية الجديدة بوجهها اللطيف المضاد للعنف، هي مسلك للوصول بين الذوات الإنسانية والأديان، وهي بهذا تسام بالوجود الإنساني، بانفتاحه على كلية الوجود، أي على ما هو مشترك بين المجتمعات البشرية والأديان. والغرض من هذا هو استبدال سلطة الثقافة التسويقية المرافقة لفكر العولمة، بثقافة الحوار والاعتراف، لأن الثقافة المعولمة خالقة لفجوات بين الشعوب والمجتمعات، لا الروابط القربية التواصلية، والأنسنة الجديدة هي "بالفعل الرد الحقيقي لتحديات الثقافة التسويقية العالمية المسيطرة على عالمنا المعاصر"²⁵.

فإذا كان للأنسنة الجديدة قوة ملء الفجوة الاجتماعية بين الشعوب وتأسيس الحوار بين الأديان، فإن هذا يتطلب فعلاً في التفكير أقوى على النقد والتساؤل والبناء، وهو عند "إريك فايل"، فعل التفلسف، أو الخطاب المنظم، والقادر على مواجهة ما هو مضاد للأنسنة أي للعنف، واستبداله باللاعنف، يقول: "اللاعنف هو نقطة الانطلاق مثلما هو الهدف النهائي للفلسفة"²⁶.

إن اللاعنف هو من صلب الحقيقة، باعتباره منطلقها وهدفها، وبه تتحدد حقانية الكينونة، والعلاقات الإنسانية العادلة، والوجه الآخر لهذه الوضعيات الممثلة بالعدل والتسامح والتآزر، وهو العنف كما يرى إريك فايل²⁷.

فحقانية الوجود، هي مكون من مكونات الأنسنة الجديدة المؤسسة على إيقاف أشكال انتشار العنف، وذلك بقوة اللاعنف على نشر الحقائق العادلة والعدلية، وهذا ما جعل من العنف وجهاً مضاداً للحق. وقد بلور "ماهاتما غاندي" Ghandi، هذا الأفق من خلال جمعه بين اللاعنف والحقيقة، وجعل اللاعنف في مواجهة الباطل، يقول: "اللاعنف أساس البحث عن الحقيقة، ولا يمر يوم إلا وأدرك أن هذا البحث هو في الواقع باطل، إذا لم يتخذ من اللاعنف أساساً. حسن أن تقاوم مذهباً وتهاجمه، ولكن، أن تقاوم صاحبه وتهاجمه، فأنت تقاوم نفسك، وتهاجم فرشة واحدة طالتنا، وكلنا أولاد خالق واحد، وقوى إلهية غير متناهية

25- نفسه.

26. weil (Eric). Logiaue de la philosophie. 2em edition. j.vrin. 1985. p 59.

27. Ibidem.

تعمّر بالتالي نفوسنا، إن تسي إلى إنسان واحد، تسي إلى هذه القوى الإلهية، وتؤدي بالتالي، لا هذا الكائن وحده، بل العالم كله²⁸.

إعادة تنظيم الروابط الإنسانية والاجتماعية في نظر "غاندي" له أساس واحد، وهو اللاعنف، وذلك بالفصل بين الموقف (المذهب) وصاحبه: فالحقيقة أو الفكرة المؤسسة على اللاعنف، تعالج القضية أو الموضوع، وتعمل على نقده أو هدمه دون المساس بصاحبه. لأن هذا الأخير هو من صلب الإنسانية، بل تتجلى فيه كلية، حسب "أوجست كونت" Auguste Comte، إضافة إلى الوجه الإلهي حسب "غاندي"، وأهل التصوف عامة. وتمثل فكرة أوغست كونت رؤية الإنسانية جمعاء في الإنسان وضعياً مؤدية إلى اللاعنف، وأما تمثل الألوهي في الإنسان، فهو إعلاء من حقيقة الإنسان ووجوده الكونيين. ويعبر غاندي عن هذا الأفق قائلاً: "لم أفرّق بين نسيب وغريب، بين مواطن وأجنبي، بين أبيض وملون، بين هندوسي وأي هندي ينتمي إلى إيمان آخر، كالمسلم، والبرسي، والمسيحي، واليهودي...، ولست أفخر بذلك فخري بفضيلة خارقة، فهو شيء في فطرتي أكثر مما هو ثمرة أي جهد شخصي"²⁹.

إنّ الإعلاء من شأن اللاعنف اجتماعياً وسياسياً...، هو تمجيد لروح التواصل البين-ذاتي، والبين-ديني، دون التعصّب لقضية معينة أو لون محدّد أو ثقافة محدّدة. لأنّ التمرّكز حول مسألة محدّدة تسقط التواصل في وضعية الضيق، أو ما يسمّيه أمارتيا صن بـ "الهوية المتفردة"، وإبعاد للهوية المشتركة الجامعة بين الأنت والنحن...، وهذا الوضع المؤسّس على الحوار والتواصل يتطلب اليوم العودة إلى روح الدين أي التصوّف كقوة "جاذبة" وموحّدة بين الشعوب والأديان. وبين الذهنيّات والمواقف بالاعتراف بإنسانية الإنسان، يقول جوزيبي سكاتولين: "ومن هنا يظهر بوضوح أنّ التصوّف الحقيقي في كلّ الأديان محمّل الآن برسالة خطيرة وملحة لإنقاذ إنسانية الإنسان في ذاتها من خطر طمسها ومحوها بكلّيتها. وواضح أيضاً أنّه لن يتمّ ذلك إلّا بحمل الإنسان على لقائه مع مصدره الأوّل وغايته الأخيرة، أي المطلق نفسه، وهو الله، عندئذ فقط سيجد الإنسان ذاتيته، وهويته الحقّة، وفي ضوء كلّ هذا يبدو، وبكلّ وضوح، أنّ هذا الحوار الروحي بين الأديان من أهمّ المتطلبات للتّيارات الصوفيّة الروحية من طرف كلّ دين"³⁰.

28- قمير (يوحنا)، غاندي رسول اللاعنف، منشورات دار المشرق، بيروت 1986. ص 86.

- يعمل أوجست كونت على تمجيد فكرة الإنسانية، فهي في نظره مصدر عطاء، وذلك من خلال الاعتقاد بضرورة الوجود من أجل الغير، خارج ما يسمّيه الأنانية الهمجية: لأنّ كلّ شيء فينا ينتمي للإنسانية، وكلّ شيء يأتينا منها: الحياة والثروة، والموهبة، والمعارف، والحنان... وهكذا يعتبر أوجست كونت الإنسانية كمقدّس جديد، ينبغي الاعتقاد به وممارسته واقعياً من أجل تحقيق حياة أفضل. يقول: "وحدها دوافع التعاطف الإنسانية تصنع الانطلاقة الحقيقية الثابتة لحياة من أجل الغير، حياة يجد فيها كلّ واحد من أفراد المجتمع مساعدة من طرف الآخرين، لكن مقابل هذه المساعدة يقوم هؤلاء بكبح ميولات الفرد الشخصية والأنانية".

Auguste Comte. Coteclisme positiviste granier. P 279.

29- نفسه، 87.

30- سكاتولين (جوزيبي)، تأملات في التصوّف والحوار الديني، ص 203.

في تصوّر جوزيبي سكاتولين نجد هناك دعوة إلى نشر الفكر الصوفي، ومناداة بضرورة تحمّله مسؤولية إخراج الإنسانية من تيهها، فالتصوّف عنده هو رسالة لإنفاذ إنسانية الإنسان، لكن ما القول في تحالف العلوم والتقنيات في إنتاجهما للثقافة التسويقيّة، ولروابط العنف والنزاع؟ ألا يمكن اعتبار هذه الثقافات عوائق موضوعيّة لتحقيق الأنسنة الجديدة ببعديها الحقاني والرّحمانّي، وبالتالي التنويري؟

إنّ حقل الصراع والاختلاف بين هذه الاستراتيجيّات، يدعو إلى ضرورة توسيع مجال الحقيقة المتجذّرة وجوديّاً وتاريخيّاً بروابط اللاّعنّف. ويعبّر عن هذا الزعيم الهندي المهاتما غاندي قائلاً: "مبدأ اللاّعنّف واسع ومرن، وإن نحن إلّا بشر مساكين عزّل في رحاب قوى العنف المتصادمة...، وعليه فإنّ من نذر نفسه لللاعنف أن يظلّ أميناً لإيمانه، إذا ما كانت الرّحمة مصدر كلّ أفعاله، إذا ما حاول جهده إلّا يقدم على تدمير أصغر حي، وألّا يؤذي أيّ حي، وإذا ما ناضل نضالاً متواصلًا في سبيل التحرّر من قوى العنف، التي تطوّقه بطوقها المميت، الإحجام والرحمة لا ينفكان عن التعاضد في اللاّعنّف، وإن لم يستطيع أن يتحرّر كلّ التحرّر، وألّا يرتكب أفعال عنف خارجيّة"³¹.

إنّ الأنسنة الجديدة بمرجعياتها الروحيّة والوجوديّة منفتحة على ما هو حقّاني، من أجل الإعلاء بالكينونة الإنسانيّة، وتأكيد فعاليتها وقوّتها على تجسيد ما هو رحمانّي-تنويري، وبهذه الأبعاد الأخيرة يتمّ توسيع حقل الأنسنة بجعله مسلكاً للحفاظ على الحياة عامّة، بدءاً من أصغر الكائنات وأوراق الشجر كما يرى ابن عربي- إلى أسماها الذي هو الإنسان.

والأنسنة الجديدة هي الوجه المضادّ للعنف، ببعدها الحقاني المتجذّر في كلّ الأديان والثقافات النيرة، فبها يتمّ نشر ممارسات الاعتراف والتسامح والتأزّر. ويتطلب هذا إخراج الإنسان من فردانيته واعتقاده الثابت والنهائي، وذلك بتحويل أنه الضيق، كما يرى أهل العرفان، إلى إناء متضمّن للكل، للعقل وما فوقه، وللأنا والآخر: إنّه اتّساع لحقل الحوار ما بين الأفراد والمجتمعات وما بين الأديان، بعيداً عن أشكال النزاع المدمّرة للحياة.

خاتمة:

إنّنا نعيش اليوم في عصر متّسم بالاختزاليّة، من حيث هي خاصيّة موجّهة بما يسمّيه أمارتيا صن: "عنف السياسات الحقيرة". وهذا الاختزال ارتبط بقصديّة العولمة الداعية إلى تصغير الأرض أو تصغير العالم، بجعله "قرية صغيرة". من أجل التحكم في المجتمعات واقتصادها، وهو ما ساهم في انتشار الوعي

31- قمير (يوحنا) غاندي، مرجع مذكور، ص 88-89.

الأصولي بمختلف أنواعه ومكوناته، وذلك بالتمركز حول هوية معينة أو متفردة، وإبعاد الهويات المخالفة بالتأكيد على المكون الديني بوصفه أقوى مبرر للدفاع عن هذا التمرکز الهويّاتي.

ينتج عن هذا أنّ كلّ اختزال للهوية في المعطى الديني ليس سوى تأكيد لعلاقات العنف ولروابط الصدام، التي لا تخدم إلا رجال المال والاقتصاد الموجهين والمديرين للوضع المعولم -العنف- سياسياً واقتصادياً وثقافياً.

وذلك بالحفاظ على الفجوات المتعددة الأطراف: الغنى والفقر، السيادة والعبودية، العلم والجهل...، ولهذا فالعالم في حاجة إلى واقع إنساني أو وضع بشري أكثر لطافة، خارج كلّ أشكال الظلم، والاحتقار والعبودية والتبعية، بعيداً عن آليات الإقصاء والنبد.

والأنسنة الجديدة بدعوتها وقصديتها المضادة للعنف، هي رؤية مخالفة للأرض، والإنسان، والوجود: إنّها دعوة إلى توسيع الأرض لا تضيقها، وهو نداء لا مشروط بالقابلية، أي قبول الآخر والاعتراف به، لتلقي النور الآتي منه، ويقدم ابن عربي نظرة لهذا الأفق في كتابه ترجمان الأشواق قائلاً:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

إنّ أفق القبول-القابلية- كاستعداد لتلقي الرأي المضاد، هو نفي للضيق الوجودي، المتمركز حول زيف ووهم الأنا المتفرد. والأنسنة الجديدة هي تخطّ لزيف الحقائق، واستعادة لما هو حقّاني، وعادل وأفضل، وأجمل، أي للأشياء بروحها المشترك والواحد بين الآدمية؛ إنّها دعوة إلى تجسيد الروابط الرحمانية والجمعانية، لا العلاقات الفرقيّة المتجذّرة في الفردانية الضيقة.

المراجع:

Abderahmane(B) quelques figures et themes de la philosophie Islamique Maisonneuve et larose.1979

Auguste Comte. Coteclisme positiviste granier

Sartre (jean paul). Critique de la raison dialectique gallimard.1960

weil (Eric). Logiaue de la philosophie.2em edition.j.vrin.1985

- أرندت (حنة)، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، ط2، 2015

- أركون (محمّد) نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدى، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1998.

- توشيهوكو (أزوتسو)، الله والإنسان في القرآن، ترجمة هلال محمّد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007
كلاستر(بيار)، أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائيّة، ترجمة علي حرب، ضمن أصل العنف والدولة، دار الحداثة

- برينتون (كرين)، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي خطاب، عالم المعرفة، العدد 1984

- ماكس هوركبايمر، وتيودورف أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة

- صن أمارتيا، الهوية والعنف، عالم المعرفة، العدد 352 يونيو 2008

- سكاتولين (أ. د. جوزيبي)، تأملات في التصوّف والحوار الديني، من أجل ثورة روحية متجدّدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تصدير، أ. د. محمود عزب، 2012

- قمير (يوحنا)، غاندي رسول اللاعنف، منشورات دار المشرق، بيروت 1986

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without 3orders

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