

في الصناعة الاجتماعية للهويات الدينية المتعصبة



مها غازي
باحثة مغربية

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

في الصناعة الاجتماعية للهويات الدينية المتعصّبة⁽¹⁾

1 نشر هذا البحث في الكتاب الجماعي «الهوية والاختلاف والتعدد، مقاربات في المجتمع والدين والسياسة»، إشراف منير السعيداني، مؤمنون بلا حدود، 2019

ملخص:

في خضم الأوضاع المتردية التي تشهدها المجتمعات العربية والإسلامية، من اضطراب سياسي واجتماعي وانفلات أمني وصراعات طائفية ودينية، أصبح الناس، ومن خلال وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي، على ألفة أكبر بما يحدث في العالم. لكن الصورة القاتمة التي رسمها العامة تأويلاً للمشهد جعلت العرب في موقف تساؤل، ورُفعت أصابع الاتهام نحو الإسلام، وأفسح المجال للتفسيرات الراديكالية التي تحارب التعصّب بتعصّب مضاد.

يروم البحث تقديم مدخل بديل عن الإبستمولوجيا والفقهاء لدراسة ظاهرة التعصّب الديني، ويقدم طرحاً مغايراً عبر التفكير السوسيولوجي لمعطيات التعصّب، والدين، والعنف، والإرهاب، انطلاقاً من السؤال الآتي: كيف يسهم المجتمع في خلق التطرف الديني «الإسلامي»، وكيف يحوّلته إلى إرهاب؟

إن محاولة إجابتنا عن هذا السؤال ستكون بمنزلة تفحص للفرضية التي مفادها أن التعصّب الديني يقع بينياً ما بين تأثير تفاعلات مجتمعية وبُنى ثقافية راسخة، وما بين حسابات عقلانية فردية قائمة على الربح والخسارة، تجعل الدين مُعطى عرضياً.

مقدمة:

يقصد بالتعصب التمسك بعقيدة أو مذهب أو فكرة معينة حدّ التطرف فيه؛ حيث يرفض الراديكالي، على هذا الأساس، قبول الآراء المضادة لتوجهه، ومن ثمّ تنتفي عنده ثقافة احترام الآخر، ويحلّ إقصاؤه، كما تؤدي المغالاة في التعصب إلى جمود فكري له آثار وخيمة على المجتمع. وهو بذلك غير منحصر في المدلول الديني؛ إذ قد يكون سياسياً أو إنشياً.

والإرهاب، من هذا المنحى، هو الخطوة الموالية لنمو الفكر المتطرف وتشعبه، وهو ليس بظاهرة جديدة بأيّ معنى من المعاني، كما أنه ليس مرتبطاً بعقيدة أو بثقافة محدّدة، ومع ذلك لا يخفى علينا أن تطورات القرن الجديد جعلتنا أمام تكييفات مختلفة للإرهاب، وصور جديدة له، على الرغم من أن تعريفه بحدّ ذاته يطرح العديد من الاستفهامات¹.

ولمّا نتساءل، ما الذي أدّى بشخص أو جماعة إلى القيام بمثل هذه الأعمال العنيفة؟ أو ما الذي يجعل إنساناً ما يتحول من الاعتدال إلى التطرف؟ أو ما الذي ينتقل به من التطرف إلى الإرهاب؟ فلا يمكن التحليل من مقارنة أحادية الجانب، ولا يمكن إعطاء تفسير يعتمد على حقل معرفي محدّد؛ فكل ما يخصّ الذات البشرية المعقدة يرافقه بالضرورة اختلاط العوامل والمؤثرات (دينية واجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية ونفسية، ... إلخ).

إن الدين هو مجمل العقائد التي يؤمن بها الأفراد في النشأة وما بعد الموت، وهو يتضمن مجمل الممارسات التي تؤطر علاقة الفرد بالإله الذي يؤمن به، وبذاته المؤمنة وبالأخرين من مؤمنين وغير مؤمنين². والأديان كافة لم تكن مجال نشاط منعزل وغير مؤثر في المجتمعات؛ بل على العكس تماماً؛ إذ

1- إذ لا نجد اتفاقية دولية ذات صبغة عالمية متفق عليها تضع أركاناً محدّدة للإرهاب؛ فتختلط جريمة الإرهاب بالجرائم الأخرى المتعلقة بالانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان؛ بل تختلط حتى بالجريمة العادية. من جهة أخرى، يعدّ القانون الدولي كفاح الشعوب في إطار حق تقرير المصير هو حقّ مشرّع لها، ومع ذلك فالواقع يعرف تسييساً وتكييفاً مضاداً عبر ما يُسمى «حق التدخل الإنساني-الحرب على الإرهاب». انظر: شرايرية، نادية، «إشكالية تعريف الإرهاب في القانون الدولي»، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار في غنابة، العدد 34، سنة 2013م.

البحيري، يوسف، «جدلية القانوني والسياسي في حقل الحماية الإنسانية، الإنساني: القانون والممارسة»، سلسلة الندوات والأيام الدراسية، العدد 21، جامعة القاضي عياض، ط1، 2003م، ص53.

2- ما يمكن عده من مباحث ماكس فيبر في رؤيته المعرفية الاجتماعية للدين، فهما موضوعان؛ أحدهما تحليله طبقات المجتمع المختلفة وتباين مسافة كل طبقة منها تجاه الدين، والآخر تقسيمه الدين إلى دين تقليدي سحري ودين عقلاني. لقد رأى أن الأديان التقليدية هي من مختصّات المجتمعات البدائية؛ أما الأديان العقلانية، فهي متعلّقة بالمجتمعات المتقدمة؛ حيث يغيب فيها السحر. وقد ابتدع فيبر تعبير (فك السحر عن العالم- entzauberung der welt)، وقصد به الانتقال من مرحلة تفسير العالم بطريقة سحرية لا هوتية إلى مرحلة تفسيره بشكل عقلاني، ما يقود إلى عدم القبول بمعتقدات لا يمكن تفسيرها بشكل سببي، وإلى التخلص من التفسيرات الغيبية، ومن المؤثرين فيها كـ(الساحر- الكاهن- العراف).

إنها كانت، ولا تزال، في علاقة وطيدة بالاقتصاد وبالسياسة... بشكل مباشر أو غير مباشر³؛ ومع ذلك ليس مردّ التعصب الديني الدين بالضرورة؛ إذ إن هذا الدين في اجتماعيته لا يعتمد على النص، بل على تأويل هذا النص وتكييف معانيه من قبل الناس وذوي الشأن؛ حيث يتداخل المعطى الروحاني بالسياسي والاجتماعي وبالتاريخي في الخطابات؛ حيث يتم توظيف عدد من المصطلحات مثل (الجهاد، الولاء والبراء، الخلافة، الحاكمية، الكفر والإيمان، الجنة والنار...) لشرعة التطرف من خلال التعبئة. إن الدين لا يعدو أن يكون واقعة اجتماعية ضمن الوقائع الاجتماعية الأخرى.

يميل عدد من الدراسات الفاحصة لمداول التعصب الديني إلى إرجاع الانتماء إلى صفوف الجماعات الإرهابية إلى عوامل بنوية سياسية واقتصادية وثقافية، وهذا فيه بعض وجهة؛ إذ إن السياسة والاقتصاد يؤديان دورهما في استمالة الأفراد إلى الحشد والتعبئة الجهادية، إلا أن هذه الدراسة تهدف إلى تحليل التعصب الديني من منطلق سوسيولوجي، وتتمثل الإشكالية التي ستتم معالجتها في العلاقة الجدلية بين ما هو ديني وما هو اجتماعي من خلال التفاعلات القائمة ما بين الخطاب الجهادي والتمثيلات القيمية؛ حيث لا يعدو الدين إلا أن يكون واقعة اجتماعية ضمن الوقائع الاجتماعية الأخرى. ونحن نبحت في ذلك على أساس فرضية مفادها أن التعصب الديني المجسد في هوية جماعية مخصصة هو وليد تفاعلات اجتماعية غير دينية بالضرورة، هي التي تقوم بصناعة التطرف العقائدي، بدءاً من تشغيل آليات سيكولوجية تيسر نقل المنضويين إلى الجماعة إلى العنف المادي؛ حيث يتضافر الخيار الذاتي مع كفاءات اشتغال آليات الاستقطاب الناعمة.

ولمعالجة هذه الإشكالية سيتمّ التحليل وفقاً لمقاربة نقدية تأويلية، وذلك في محاولة ضمنية للإجابة عن الأسئلة الفرعية الآتية:

- كيف يُخلق التعصب الديني خلال مجريات التنشئة الاجتماعية؟

- كيف يتحوّل التعصب الديني إلى هوية جماعية تمارس العنف ثم الإرهاب؟

- كيف تُفسّر نظريات علم الاجتماع دوافع العمليات الانتحارية؟

3- اعتبر فيبر أن منهج الحياة الديني المسيحي البروتستانتي، القائم على العمل وإتقانه والاعتدال في التمتع المتلذذ بالحياة، ومن ثمّ النقش وعدم التنذير وصرف العائد في الاستثمار... قد ساهم في الرفع من مردودية الحرفيين المهرة، وقربهم من مواصفات الإنتاج الرأسمالي الحديث، وقد ساهم بشكل كبير في تأسيس الرأسمالية باعتباره مؤطراً لكل النشاطات الاقتصادية.

max weber; the protestant ethic and the spirit of capitalism; taylor & francis e-library; 2005.

أولاً: أصل التعصّب في العلاقة الجدلية غير المعقلنة بين الدين والمجتمع:

تعدّ الهوية الدينية إحدى أقوى مظاهر الهوية الاجتماعية، وما يجب أخذه في الاعتبار أن التطرّف الديني يرتبط، حسب علم الاجتماع، بمجموعة من المعطيات المجتمعية؛ إذ إن هناك علاقة تأثير وتأثر متبادلة؛ حيث لا يمكن تفكيك التعصّب الديني، بوصفه ظاهرة، بمنأى عن العوامل السوسيو-ثقافية، التي فيها تتأطر حياة الأفراد الاجتماعية. ففي المجتمعات العربية الإسلامية، مثلاً، تكاد تكون كل الطقوس، كمراسم عيد الأضحى أو الاحتفاء بعاشوراء، المهر الذي يدفعه الرجل للمرأة للزواج ... تقليداً هويّاتياً يندرج ضمن صلب النظم التراثية، ومتجاوزة لغايتها الدينية، كما يمكن التأكيد كذلك على أن ترديد كلمات من قبيل الحمد لله (تعبيراً عن الرضا أو الفراغ من الأكل مثلاً)، أو إن شاء الله (تعبير عن التخطيط والعزم على القيام بشيء مستقبلي) ... إلخ هو في الواقع ترديد لتعابير متداولة في اللهجات العربية المختلفة، ممّا يعطيها حمولات مجتمعية أكثر منها دينية بالمعنى الحرفي للكلمة⁴.

والأمر نفسه ينطبق على مسألة العنف؛ فقد يمارس أفراد مجتمع ما عنفاً لفظياً-معنوياً قد يصل إلى الاعتداء المادي على الآخرين المتشاجرين معهم، أو المختلفين معهم في العقيدة، أو في التوجّه الفكري، أو في الميول الجنسية، أو ... مع استخدام تبريرات دينية، على الرغم من انتفاء شرط التدين⁵؛ إذ إن التنشئة الاجتماعية على مدلولات دينية محددة لمظاهر الحياة المختلفة هي ما يؤدي الدور التوجيهي نحو الممارسات العنيفة ها هنا. ومن ثمّ ينبغي التمييز في ظاهرة العنف الديني ما بين الموجهات الدينية بحدّ ذاتها وما بين التصورات والممارسات التي توضع ضمن مجال التدين.

إن التمييز بين الدين والتدين هو تمييز بين أنماط مختلفة، ولكنها متداخلة، من التفاعلات الثقافية داخل المجتمعات، بيد أن التفريق بين الدين بوصفه ثقافةً مخصوصةً والتدين الأقرب إلى الثقافة في معناها الاجتماعي الشامل لا يستقرّ على مثل هذا التوتر دائماً. فقد عرف التاريخ من قبل مجتمعات سادت فيها أديان محددة، ولكن وبفعل انفتاحها أمام الاتصالات، والتبادل السوقي، وأشكال مختلفة من الهيمنة السياسية الداخلية والخارجية، جعل هويتها الثقافية تختلف عن هويتها الدينية. وقد كان انتشار أديان مثل المسيحية والإسلام في ظلّ مثل هذه التقلبات؛ بل كان أحد عواملها في بعض الأحيان. غير أن التطور المعاصر للعولمة يتجاوز هذه التداخلات؛ إذ يدفع إلى أقصى مدى مظاهرها المتناقضة-المتكاملة، ولاسيّما منها إزالة

4- وهو ما أقره دوركايم لما تناول علاقة الفرد بالمجتمع؛ إذ رأى أن الإنسان ليس ميالاً بفطرته إلى الخضوع للسلطة السياسية، أو إلى احترام النظام الأخلاقي، أو إلى التضحية والإيثار؛ إذ لا يوجد في بنيته الفطرية الأولية ما يدفعه إلى أن يكون خاضعاً لإرادة سماوية، أو لشعارات رمزية سائدة في المجتمع يرفعها أصناماً للعبادة، وأن يعاني من الحرمان لتقديسها. إنه المجتمع الذي استطاع أن يستمد من قدسية هذه الأشياء سلطاته الأخلاقية الكبرى، التي تجعل الفرد يشعر بدونيته إزاءها. انظر: دوركايم، إميل، التربية والمجتمع، دار معد، دمشق، 1996م، ص 69.

5- وهذا ما نجده في حالة نبذ المثليين جنسياً في المجتمعات الإسلامية.

الصفة الإقليمية عن الكثير من العلامات والرموز الدينية والثقافية. ومن نتائج ذلك أن العولمة أدخلت بُعداً «مستجداً» هو التفريق المستمر بين الأديان والأقاليم والمجتمعات والدول، ما يستتبع قدراً أكبر من استقلالية الأولى عن الثانية، والعكس بالعكس.

وإذا تأملنا ملياً في العلاقة ما بين الدين والثقافة، وجدناها ذات تقلّبات؛ لأن الدين طامحٌ لأن يسمو على كل ثقافة؛ حيث تتحول الثقافة نحو أن تكون تابعاً للمعايير الدينية، فتصبح المقاسات الهوياتية والمعايير السلوكية في المجتمع خاضعة للاعتقاد الإيماني، ولكن العناصر الثقافية قد تقلت من ذلك التسامي الديني؛ حيث يتمهى المكون الديني والمكون الثقافي في الهوية سوياً، وهو ما نجده عند المسلمين في ما يسمى «الثقافة الإسلامية» البانية للهوية؛ حيث المقصود أنماط تفاعل بين الدين والثقافة متعلقة بالمعاملات العائلية، وبمجالات اختلاط الجنسين، ومظاهر الحشمة... إلخ، وهي تختلف عما يعنيه العلماء والدارسون المستشرقون الغربيون بقولهم ثقافة إسلامية، تلك التي تشتمل على الفن والهندسة المعمارية... إلخ.

بهذا المعنى، يكون الدين عموماً، والدين الإسلامي على وجه الخصوص، اجتماعياً أساساً؛ إذ إن واجباته التعبدية، كالحج والاحتفال بالعيدين الفطر والأضحى والصلوات، قائمة على أساس جماعي، دون إغفال دلالة نزول القرآن باللغة العربية، وتأطيره للثقافة السائدة عند العرب⁶. وتجعل هذه المظاهر كلّها الدين مرتبطاً بالذاكرة الجمعية، ومقترباً بها، وإن كان عالمياً. ومن بين المظاهر الأخرى أن الثقافة الدينية في أيّ مجتمع تُهندس الكثير من سلوكيات الأفراد، فتحولها من سلوكيات فردية ذاتية إلى سلوكيات اجتماعية تكون فيها الذات الفردية ذائبة في الجماعة بوصفها هوية جماعية. وفي الواقع، لا يُطرح الدين بصفته ديناً إلا عندما ينفصل انفصلاً بَيّناً عن الثقافة. والحال أن أيّ دين لا يمكنه أن يلبي شروط العولمة، ويخرج من إطار إقليميّه، إلا إذا قدّم نفسه، وإن على نحو مجرّد، على أنه غير ثقافي⁷.

من حيث الوقائع التاريخية والاجتماعية يطرح المدلول الديني الإسلامي تنوعاً يجعله ذا خصوصية في كل دولة إسلامية تقريباً؛ إذ يحيل إلى أربعة مستويات من أنماط التدبّين: المستوى الأول يتمثل في الثقافة الدينية الشعبية، التي تختلف بدورها بحسب الشرائح الاجتماعية وأنماط التربية الأسرية؛ والثاني يحيل إلى المؤسسات والقوانين ذات الأساس الديني، مثل أحكام الإرث، وتحريم العلاقات الجنسية خارج الزواج، وتجريم الإفطار العلني، وتجريم الجهر بمعتقدات دينية متميزة عن السائد في المجتمع...؛ والمستوى الثالث هو ما يساهم به الإعلام العمومي ومحتويات المقرّرات المدرسية في بناء منظومة مجتمعية دينية تخدم مفهوم المواطنة والدولة؛ والرابع هو المتجسد في آليات بناء الشرعية السياسية بنموذج ديني. ومن أمثلة

6- مجموعة باحثين، سوسيولوجيا المعرفة؛ جدلية العلاقة بين المجتمع والمعرفة الدينية، المنهاج، بيروت، ط1، 2011م، ص349-326.

7- روا، أوليفيه، الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012م، ص58-34.

ذلك إمارة المؤمنين في المغرب، أو النظام الشريفي في المملكة الأردنية الهاشمية، أو النظام السياسي الذي بناه آل سعود على احتكار السلطة على الحرمين... وفي كل هذه الأمثلة استهانة بفقهاء الدين، وبعد عنه (الأنموذج)، وعدم استعانة بهم (الفقهاء) وإقصاء لهم، بما يحيل على المستوى الأخير وهو الديني كما يقدمه فقهاء الدين المرتبطين بالدولة.

ومع ذلك يستشري الاعتقاد الراسخ بأن على أعضاء المجتمع كافة أن ينتموا إلى هوية دينية واحدة، وأن يتقاسموا علانية منظومة المعتقدات الدينية نفسها، وهو اعتقاد ثقافي لا ديني، وإن كان عبثياً ولا يمكن أن يفرضي إلا إلى قهر مُستدام. إن من مظاهر التعصب الهوياتي الدعوة الملحة إلى أن يلتزم بالامتثال للمعتقدات علانية، وإلا كان الانتهاك الصارخ، لا للواجبات الاعتقادية الدينية فحسب؛ بل كذلك للقواعد الثقافية، شذوذاً يؤدي إلى القصاص بوصفه عقاباً على الخروج عن الإجماع الهوياتي⁸.

وكما سبق الذكر، إن الدين لا يقتصر ألياً بما يرد في نصوصه المؤسسة؛ بل هو مقترن أكثر بالتأويل الذي تتولاه كل جماعة اجتماعية محددة؛ فالقواعد الدينية كانت ولا تزال على «أحرفها»، إلا أن معانيها وتكييفاتها قد اختلفت حسب الأزمنة وحسب المجموعات الاجتماعية لتتلاءم مع التطورات المجتمعية. وبالفعل، كانت هنالك كثير من السلوكيات مرفوضة أو مقبولة «دينيّاً» حسب تأويلات فقهية معينة، ثم أصبحت منطقية بعد حين في المجتمع نفسه، وتم استيعابها؛ مثل محاربة الرقّ في القرن الماضي في عدد من الدول الإسلامية، بيد أن السعودية، مثلاً، لم تلغ الرقّ حتى ستينيات القرن العشرين⁹. كما أن الدول الإسلامية قد سارت في اتجاه «الخضوع إلى ضغوط الرأي العام الدولي» و«موجبات مراعاة حقوق الإنسان»، ولاعت قواعدها القانونية مع مبادئ القانون الوضعي، وهذا ما يُستشف من عمليات القصاص الجماعي، أو ما يُسمى «القتل من أجل حماية الشرف»، التي كانت تُعدّ شيئاً طبيعياً في المجتمعات ما قبل الأنظمة الكولونيالية، ثم أصبحت تكيف الآن على أنها جرائم.

وتبين هذه الأمثلة أن التعصب للهوية الدينية صناعة اجتماعية تاريخية تحتاج بيئة خصبة لتنتقل من تعصب فردي إلى تعصب جماعي. وعلى ذلك، يكون مردّ التعصب الديني تعاطي كل جماعة اجتماعية مع مدلول مغاير للدين حسب الخصوصيات الإتيكية والثقافية؛ فتقديس رجل الدين عموماً، مثل الشامان، الحبر،

8- ذلك ما يفسّر أن الفكر المتعصب ليس منبوذاً بالضرورة؛ فقد يحتضن في بعض المجتمعات ويكون مشرعاً بالقانون، وهو ما نجده في مغالاة الفتاوى الدينية، أو في تطبيق الحدود الإسلامية، أو في التمييز العرقي أو الجنسي...

9- على خلاف انتشار الحجاب في عدد من المجتمعات الإسلامية منذ سبعينيات القرن العشرين، عرف في غير الفتاوى الوهابية أن تغطية شعر المرأة ليس لزاماً دينياً أو (فرضاً) إذ وعلى العكس من ذلك، كانت زوجات مشايخ الأزهر والطالبات الجامعيات في كليات الشريعة في عدد آخر من الدول العربية عاريات الشعر. وما إن تم استيعاب فكرة الإلزام الديني بتغطية المرأة شعرها حتى وجدنا «الحجاب» منذ الثمانينيات ممارسة اجتماعية مأسسة وإطاراً اجتماعياً وقيماً لا يتعلق بالدين بحد ذاته بالضرورة؛ إذ قد يحصل أن يتم فرض الحجاب على الأنثى «أو اختيارها له» بمجرد أن تصل إلى سن معينة، دون أن يرتبط الأمر بالممارسة الدينية نفسها كالصلاة مثلاً، بل بمسمى «الحشمة» وهي عنوان محافظة اجتماعية لا غير.

الكاهن، القس، الإمام، والأخذ بما يقول، كان له تأثير سلبي في جميع المجتمعات التي أخذت بذلك التقديس وشرعت له وقننته؛ إذ إنه فتح الباب لاستغلال السلطة السياسية بمسمى الدين، وبمسمى الدفاع عن وحدة الهوية الدينية من جهة، وضد أعدائها الخارجيين من جهة ثانية. وعند المسلمين يتم تقديس رجل الدين تأويلاً للآية الكريمة: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} [النساء: 59]، فيتم تمجيد خطاباتهم في المساجد، واتباع فتاواهم، ولو كانت ماسة بالمعتقدات الأخرى، ومحرضة على الطائفية، أو كانت خطابات محفزة على العنف بشكل أو بآخر؛ أي حتى إن خرجت عن غاية الدين التوحيدية وصارت تدافع عن انتماء هوياتي ديني غير جامع.

ومن الآليات المساعدة على ذلك محاولة بعض رجال الدين اقتناص أي فرصة لإظهار التمايز الديني والخصوصية الثقافية بشكلٍ دوغمائي، حتى لو لم يكن ذلك مبرراً دينياً أو اجتماعياً، وبفعل ذلك نجد في المجتمعات الإسلامية فتاوى كثيرة¹⁰ لا تعتدّ بالبعد الوطني للحياة الجماعية، ولا لقواعد العيش المشترك واختلاط المواطنين في البلد الواحد¹¹. وإن من شأن مثل هذه الفتاوى الصارمة في تعاليمها وآدابها، بوصفها مثلاً عن النصوص الدينية المحددة للسلوك الاجتماعي، أن تولد تمايزاً حاداً في المجتمع، فتصبح الجماعة الهوياتية الوطنية، وحتى الدينية، مقسمة إلى فئتين (مع وضد) وهو انقسام اجتماعي-ثقافي-ديني يسهل صناعة التعصب الديني الذي يكون موضوعاً للتوارث عبر التنشئة الأسرية. وبانتقال مثل هذه الممارسات إلى مستوى الحياة اليومية للأفراد، يصبح المناخ الاجتماعي العام راديكالياً، فيما يُفترض أن يعيش الأفراد علاقاتهم في مجتمع متنوع ثقافياً وإيديولوجياً بشكل طبيعي. ومن ثم تكون عملية صناعة التعصب الديني من خلال الإقصاء الهوياتي نتاجاً مجتمعياً بحثاً ما دام لم يخضع للعقل كما أقرّ سبينوزا في نقده لللاهوت؛ حيث رأى أن الخضوع الأعمى للنصوص المقدسة يحط من شأن العقل، وإذا ما كان هذا النص يعارض التفكير، فلا معنى للإيمان به¹². إن أبسط مثال حي قد نستحضره حول علاقة ما هو ديني بما هو اجتماعي في المجتمعات العربية-الإسلامية، التي تجعل العداء للآخرين؛ أي المنتمين إلى هويات

10- فعلى سبيل المثال، كثير من الخطابات السلفية في أوقات الأزمات تؤكد على أهمية اتباع منهجها حتى يرشد الشخص فتصبح الأزمة بذلك عامل استثمار من غير أي نقد ذاتي لمراجعة الطريقة المتبعة في التعاطي مع الأمور، وإن كان لها دور فعلي أم لا في تأزم الموقف. مثال ذلك تدوينه الشيخ أبي إسحاق الحويني بعد تفجير الإسكندرية الذي نشره عبر موقعه الرسمي، إذ أقر في البيان أن الحل هو توعية الجماهير بالأحكام الشرعية والأداب المرعية، وفتح الباب أمام جهود العلماء الربانيين.

11- منها ما قاله الشيخ السلفي أبو محمد بن عبد الله بن عبد الحميد الأثري «لا يجوز أبداً أن تهني الكفار ببطاقة تهنة أو معايده، ولا يجوز لك أيضاً أن تقبل منهم بطاقة معايده، بل يجب ردها عليهم». ويفتي الداعية السلفي محمود المصري بما يلي: «لا يجوز بدوهم 'يقصد غير المسلمين' بالسلام، لأن في ذلك تعظيماً لهم»، كما جاء في كتابه تحذير الساجد من أخطاء العبادات والعقائد. وما قاله أبو إسحاق الحويني على وجوب فرض 'الجزية' على المسيحيين. انظر: عزمي بشارة، هل من مسألة قبطية في مصر؟ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2012م، ص 69-67.

12- spinoza; theological- political treatise, cambridge university press; cambridge; 2007, p.188.

رأى فيورباخ كذلك أن الشعور بالتبعية عند الإنسان هو مصدر الدين؛ والدين هو إظهار مفهوم الإنسان لنفسه، فهو قائم على الاعتماد على الطبيعة، وهذا الاعتماد طالما أنه يتحرك داخل المجال الحيواني هو اعتماد غير واع، ولكن عند ارتفاعه إلى الوعي والتخيل، وعند التفكير فيه والاعتراف به، يصبح ديناً. فيورباخ، أصل الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1991م، ص 49-41.

دينية أخرى، أمراً رائجاً جماعياً يسمى المعتقدات، هو الحقد المتوارث الكامن تجاه كل ما هو يهودي، الذي يختلط بالحد على الصهيونية. فالصراع الفلسطيني (العربي) الإسرائيلي له جذور سياسية لا تقتصر بالدين بالضرورة، وإن كانت تستخدم فيه أسلحة دينية من هذا الجانب وذاك أساساً. ولذلك تجاوز هذا النزاع التاريخي السياسة ليصبح في صلب المنظومة الاجتماعية العربية ولدى «الإسرائيليين»، ومترسناً على أساس الدين (الإسلام/اليهودية) والهوية الدينية، دون تمييز ما بين اليهود المتعاطفين مع القضية العربية والصهاينة من جهة، ودون تمييز ما بين المسلمين العاملين على الرفع من شأن القضية والمسلمين الذين يعملون لفائدة المشروع الصهيوني.

وتثير هذه الاعتبارات إشكالية الاستخدامات الاجتماعية-الثقافية لمفاهيم الهوية والعنف والتطرف والإرهاب لدى الأفراد «العاديين» في مختلف المجتمعات. إننا نجد، مثلاً، أن تكيف العدد الغفير من الناس في الدول الإسلامية للهجمات الجهادية والانتحارية والتفخيخات هو إرهاب، وأنه لا يمثل الإسلام، ويظهرون قدراً من التسامح والتعاطف مع مخالفي العقيدة؛ أي المنتمين إلى هويات دينية أخرى، باعتبار أن القتل ليس من شيم أي دين. لكن يظهر التناقض عند الفئة نفسها حينما يكون الأمر متعلقاً، على سبيل المثال، إذ إن فعل طعن مدني إسرائيلي لا يتلقى تنديداً بالإجماع بهذه الدرجة. إن ترسيخ هذا التناقض لاشعورياً في المخيال الثقافي الجماعي للأفراد المفترض انتمائهم إلى هوية دينية مخصوصة يفضي إلى انتهاك في القيم الإنسانية في المجتمع، ويجعل المعايير المتوارثة متعالية، فتفقد القاعدة الدينية قيمتها بمجرد أن تصبح قيمة مجتمعية وثقافية ذات استخدام تبريري.

لقد أظهرت إحدى الدراسات الميدانية المتعلقة بالشباب ووجهة نظرهم الدينية حول الإرهاب اتجاهات متوازناً نحو ضحاياها، بصرف النظر عن الجنس والدين والهوية، ومع ذلك لا يمكن تجاهل نسب العينة التي رأت أن العمليات الإرهابية في أوروبا وأمريكا تزدّ للمسلمين بعض الاعتبار إزاء العدوان والظلم الذي يتعرضون له في كثير من بلاد العالم، وأن ضحايا الإرهاب من العرب والمسلمين أكثر استحقاقاً من غيرهم للتعاطف معهم، وأن الحوادث الإرهابية التي تقع في الغرب هي ردّ فعل طبيعي ومبرّر للظلم الذي تعرض له المسلمون بسبب الغرب. وعلى الرغم من أنها ليست النسبة الأكبر، لا تعدّ في حدّ ذاتها نسباً ضئيلة؛ ممّا يرفع مؤشر الخطر الكامن في هذا المنحى من الشعور والتفكير إزاء العمليات الإرهابية وتبريرها، إذا استهدفت ضحايا من غير المسلمين ومن غير العرب¹³.

13- عطية، مها عبد المجيد صلاح، مصادر المعلومات الدينية لدى الشباب العربي واتجاهاتهم نحو العمليات الإرهابية: دراسة ميدانية، arab media & society issue 24, summer/autumn 2017، ص49.

كما أظهرت الدراسة تأثير النوع الاجتماعي في قوة الميل إلى العدائية، فكان الذكور أكثر عدائية من الإناث، بينما لم يظهر تأثير لمستوى التعليم في ذلك. وأظهرت النتائج أيضاً أن اهتمام الفرد بالشأن السياسي له تأثير في توجهه نحو أعمال العنف والإرهاب، فمن لديهم ميل للسياسة واهتمام بها أظهروا عدائية أكثر مقارنةً بغيرهم في عينة الدراسة. وفُسرت الدراسة ذلك بأن الإرهاب موجّه بدافعية سياسية في كثير من الأحوال، كما أظهرت الدراسة انخفاض مستوى ثقة العينة في تغطية وسائل الإعلام المحلية والأجنبية لملف الإرهاب¹⁴.

إن شيوع الإرهاب ذي البعد الإسلامي عالمياً، بعد أحداث (11 سبتمبر) وهجمات برشلونة، جعل بعض التصورات تقرر ممارسة فاعليه بهويته الدينية، وهذا غير متناسب مع الواقع؛ إذ إن الأعمال الإرهابية تُمارس، في المقام الأول، على مسلمين في المناطق المهيمن عليها، بما يحمل مغزى جيوسياسي قبل كل شيء¹⁵، أضف إلى ذلك أنه، في ظلّ التنوع الديني أو الإثني، يندر أن يلبي النظام السياسي الهجين¹⁶ مطالب جميع الطوائف. والأمر هنا لا علاقة له بالأكثرية أو الأقلية بقدر ما هو مرتبط بمراكز القوى في المجتمع؛ فغالباً ما يتبنّى النظام الهجين طائفةً ما ويتجاهل أخرى، وربما يعاديهها. وبما أنّ صبغ الدولة بهوية الحزب أو الفئة الحاكمة من خصائص النظام الهجين، فإنّ الطوائف الإثنية والدينية الأخرى لا يمكن أن تؤمن بأنّ هذا النظام يمثلها، ما يعني سعيها إلى المواجهة مع الهويات الأخرى للسيطرة على النظام وصبغه بهويته¹⁷.

يُثبت تاريخ المشرق العربي الحديث أنه إذا وقع التدين السياسي في مجتمعات متعددة الهويات الدينية (الطوائف)، وتُعاني في الأصل من عدم الاستقرار في هويتها الوطنية أو القومية، فإنه يؤوّل، بالضرورة، وبغض النظر عن نشوئه، إلى طائفية سياسية ترتكز على فكرة يكون مركزها سياسياً-دينياً، سواء أكانت سلفية، أم أصولية، أم إصلاحية... وتستخدم الطائفية في التحشيد والتعبئة. وفي حالة السلفية الجهادية، التي امتدت مؤخراً إلى دول المشرق والتقت مع صعود قوّة الهوية الطائفية وتراجع الدولة الوطنية وضعفها في زمن الثورات، ولاسيما حيث ارتبطت وحدة الدولة بالاستبداد، وقع لقاء شديد الانفجار بين السلفية الجهادية

14- المرجع نفسه، ص12.

15- joshua d. wright; a social identity and social power perspective on terrorism; journal of terrorism research - the centre for the study of terrorism and political violence; volume 6; issue 3- september 2015; p.79.

16- مصطلح النظام الهجين هو الأكثر ملائمة لوصف تلك الأنظمة التي تمارس سياسات متناقضة من حيث المضمون؛ حيث تسمح ببعض الممارسات الديمقراطية في ظلّ بيئة سلطوية. أمّا حيثيات ظهورها، فجاءت مترافقة مع تحرّك مجموعة من الدول من خانة الدول الاستبدادية، لكنّها لم تصل إلى خانة الدول الديمقراطية. الشوبكي، بلال، الأنظمة الهجينة في المشرق العربي ودورها في تحويل الخلافات السياسية إلى صراع هويات، سياسات عربية، العدد 25، آذار/مارس 2017م، ص8.

17- الشوبكي، بلال، مرجع سابق، ص16.

والطائفية. ولهذا ليس من مفارقة في أن السلفية الجهادية ونموذجها الداعشي يمثلان، اليوم، أكثر الهويات الدينية والفرق الطائفية الإسلامية الجديدة في التعصب العدواني الديني في التاريخ الإسلامي¹⁸.

ثانياً: ميكانيزمات تحويل التعصب الديني إلى إرهاب:

سبق الذكر، في الفقرة الأولى، أن التعصب الديني، بوصفه تعصباً هوياتياً، نتاج مجتمعي غير مرتبط بالضرورة بالمعتقد الديني نفسه، لكن هل هذا يعني أن الدين نفسه غير عنيف؟ وإن كان كذلك، فما الذي يدفع بالأفراد إلى المغالاة في الانتماء الهوياتي الديني، ومراعاة المبادئ الدينية، وكيف ينزاحون إلى ممارسة الإرهاب؟

هل العنف نزعة بشرية طبيعية، أو أنه وليد تفاعلات اجتماعية معينة¹⁹؟ هذا التساؤل كان، ولا يزال، يمثل هاجساً لدى الباحثين في العلوم الاجتماعية. ولقد تعددت وجهات النظر السوسيولوجية حول العنف البشري، ومع ذلك فقد بقي بعضها خاضعاً باستمرار لمقولة مكيايلي (الغاية تبرّر الوسيلة)، وهي مقولة، وإن كانت تحمل في ذاتها عنصراً تعسفياً، فإنها مؤكّداً لم تنتج عن غريزة عدوانية، وإنما عن أسباب وعوامل اجتماعية واقتصادية وجغرافية وسياسية. وبالفعل، ناقشت نظريات العقد الاجتماعي تطوّر المجتمع والدولة والسلطة ومفهوم الحق الطبيعي؛ حيث نظرت في كيفيات عيش الإنسان حياةً يتمتع فيها (أو لا يتمتع) بالحقوق والامتيازات الطبيعية²⁰.

فقد رأى كولن ولسن في كتابه (التاريخ الإجرامي للجنس البشري) أن العنف ظاهرة تتغير من عصر إلى عصر، وأن الحديث عن الطبيعة البشرية ليس إلا نوعاً من التهور وانعدام الإدراك، إذا لم نخصص عن أي فترة من تاريخ البشر نتحدث؛ فالطبيعة البشرية بدأت في التغيّر، بالفعل، من نصف مليون سنة مضت حين بدأ دماغ الإنسان، لأسباب غير معلومة، في التمدّد والنموّ لما هو أكثر من احتياجاته، وظلّ يتغير منذ ذلك الوقت. فحتى عبارة «إن الحرب قديمة قدم البشر» أثبت المؤرّخ لويس مفورد عدم صحتها. فلقد أثبت في كتابه (المدينة والتاريخ) أن الحروب لم تبدأ إلا بعد اجتماع الناس للعيش في تجمّعات كبيرة هي المدن، نحو (5000) عام ق.م؛ أي حين بدأ الإنسان البدائي يكوّن جماعات للإغارة على جماعات أخرى، ولم تكن الإغارة بهدف قتل الآخرين وحرق مساكنهم؛ بل كانت لأسر البعض منهم، والتضحية بهم لآلهتهم، التي

18- بشارة، عزمي، «مدخل لفهم المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عمران للعلوم الاجتماعية، العدد 11، المجلد الثالث، شتاء 2015م، ص16.

19- يقرّ علي الوردي أن العنف متأصل في المجتمعات العربية نتيجة الطبيعة البدوية التي حثمت الترحال والقيام بغارات مستمرة. الوردي، علي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث، بغداد، ط1، 1965م، بدءاً من ص53.

20- الحيدري، إبراهيم، سوسيولوجيا العنف والإرهاب. لماذا يفجر الإرهابي نفسه وهو منتش فرحاً؟، دار الساقى، بيروت، ط1، 2015م، ص25.

كانوا يقدمون لها أضيحي بشرية لنيل رضاها. وتمضي نظرية ممفورد وآراؤه حول سقوط البشر وانغماسهم في الحروب والجرائم في ذلك الإطار، لتبين أن البشر القدامى، حين تحولوا إلى مزارعين، من نحو (12000) عام مضت، أدركوا، أكثر من أي وقت سابق، مدى اعتمادهم على الأرض وغلّاتها، بحيث حتى حين كان البشر يعيشون على الصيد في العصر الحجري، كانت لهم آلهة وأرواح للطبيعة، وكان شامانهم (الساحر الطبيب) يقوم بأداء طقوسه السحرية قبل انطلاقهم للصيد²¹. أمّا بعد استقرارهم لزراعة الأرض وحصد محاصيلهم، فقد بدؤوا يتعاملون مع الأرض وكأنّها هي الأخرى وجود حيّ، وأمّ عظمى. وتحول الشامان إلى كاهن، كما تحول مكان الطوطم البدائي ليصبح مكان عبادة ومركزاً لحياة القرية. وكان سكان القرى يختارون الملك، لا بوصفه قائداً؛ بل بوصفه وسيطاً بين البشر والآلهة، فإذا تلفت المحاصيل، أو قلّ الحصاد، يضخّون بالملك لإرضاء الآلهة²².

تعدّ المغالاة في التعصّب للمعتقدات إلى حدّ التطرف فيها، وإقصاء الهويات الاعتقادية الأخرى وأصحاب التوجّهات المختلفة، سمة مشتركة بين مجتمعات مختلفة، سواء أكان المعتقد أسطورة، أم سحراً أم ديناً، بحيث يكون التسلط على المختلفين عن الاعتقاد السائد، أي الخارجين عن الهوية الاعتقادية السائدة. وبالفعل كان مصير الملحدّين بالمعتقدات الجماعية الوراثية إمّا النبذ المجتمعي في أحسن الحالات، وإمّا الحرق والتعذيب الوحشي العلني في أفظعها. وكانت آليات العقاب هذه شائعة ومقبولة في المجتمعات التي ارتبط فيها الاعتقاد الديني، أو السحري، أو الأسطوري، بسلطة ما، وبمصلحة اجتماعية هيمنية. ومن المؤشرات التاريخية على ذلك أن أوربا، إلى حدود القرن التاسع عشر، استبدلت القصص التشهيري العلني في الساحات العامة بالسجون ذات الشروط الإنسانية، وتراجعت تدريجياً عن إنزال عقوبة الإعدام، وتمّ التنصيص على العقوبات في صلب منظوماتها القانونية، وأصبح الأفراد خاضعين لحماية السلطة القضائية؛ بل قبل كلّ شيء تمّ استبدال فكرة الجرم بمفهومه المجتمعي، فجرائم كثيرة لم تعدّ جرائم إذ كانت مرتبطة بممارسة السلطة الدينية، أو بنمط محدد من الحياة الاقتصادية²³.

21- للاستزادة في هذا الموضوع:

james george frazer; the golden bough: a study of magic and religion; temple of earth publishing; london; 1922.

claudé lévi strauss; myth and meaning; routledge-taylor and francis groupe; london; 2005

سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، ط11، دمشق، 1988م.

22- ولسن، كولن، التاريخ الإجرامي للجنس البشري: سيكولوجية العنف، جماعة حور الثقافية، القاهرة، ط1، 2001م، ص162.

23- فوكو، ميشيل، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص57.

ومع الأحداث كلّها التي يعرفها العالم الآن، ومع الربط المتعمّد للإرهاب بالدين عموماً، وبالإسلام بصفة خاصّة، فإن البحث مدعوّ إلى التنبّث من فرضية مفادها أن الدين نفسه محرّض على العنف، في ظلّ التوازي بين تنامي الخلفيات الاقتصادية وسياسية ونفسية مع الخلفيات الدينية المحفّزة للتطرّف²⁴.

عبر السنين ارتكبت الجماعات الإرهابية مئات الحوادث العنيفة في كثير من بقاع العالم شرقاً وغرباً، لكن لم تتم تسميتها، في حالات كثيرة، إرهاباً. أمّا عندما تمّت مهاجمة مركز التجارة العالمي في مدينتي نيويورك وواشنطن العاصمة في (11 سبتمبر 2001م)، فقد عدّ هذا العمل الهجوم الأكثر وحشية، الذي قامت به جماعة إرهابية خارجية على الأراضي الأمريكية²⁵. ومنذ ذلك التاريخ يتصاعد الربط الإعلامي والسياسي بين الإرهاب والإسلام، وعلى الأخص بعد ما شهدته أفغانستان وباكستان والعديد من مناطق العالم الأخرى من انتشار أعمال التفخيخ والتكثيل المسلّح بأعداد غفيرة من المدنيين، وأعداد أقلّ بكثير من العسكريين.

وبالمقابل، وفي التناول الإعلامي والسياسي ذاته، صار من الواضح المؤكد أن أوضاع الدول العربية (الإسلامية) تُصنّف ضمن أرثى الأوضاع البشرية في العالم حسب كل تقارير وتحقيقات المؤسسات الدولية، وهو ما مردّه عوامل بنيوية اقتصادية وسياسية وثقافية موروثة، وبعضها قديم جداً، ولكن اتجاهات عديدة ضمن التعاطي الإعلامي والفكري والسياسي العربي ترجعها إلى الآخر (الأجنبي)²⁶. وهذا تأويل ينزع المسؤولية عن الذات، وعلى الرغم من الأدواء التي سببها للبلاد العربية أعداؤها الاستعماريون، فمن الضروري دحض هذه الدعوى القاطعة²⁷. وهكذا تبدو شرعنة العنف مستندة إلى تبريرات جدّ منطقية ذات خلفيات تاريخية دينية ومرجعيات إثنية، تستحضر خطابات ذات وقع يوتوبي ومنها الخلافة. وهذا هو ما يجعلنا نعتد، في تحليلنا، هذا على استبعاد الدين في مفهومه الجوهري واستحضار كيفية توظيفه بوصفه معطى هوياتياً يساعد على الحشد الطائفي والتعبئة النفسية التي تقوم على تغذية النزعة السيكوباتية عبر الخطاب الجهادي.

24- حسب ريتشارد دوكينز، لا سبب يكفي لأن ينتحر الشخص فداءً لقتله لأفراد آخرين سوى الدين، ولا سبب يدعو أن يمارس الأشخاص عنفاً اجتماعياً جماعياً شرعياً وعلنياً بأريحية سواء، وهنا لا نتحدث عن دين بعينه، وإنما المرجعية الدينية على العموم؛ إذ نجد أن مجموعة من المآسي، كتفجيرات لندن، وأحداث (11 سبتمبر) وكذلك الحملات الصليبية، حرب الثلاثين، النزاع الفلسطيني الإسرائيلي، مذابح الصرب والكروات للمسلمين، اضطهاد اليهود، طالiban وتفجيرها تماثيل بوذا الأثرية، قطع الرؤوس بشكل علني للكفار، كلها تستند إلى مبرر ديني عرقي.

richard dawkins; the god delusion; bantam press; london; 2006.

25- لم يكن الهجوم على مركز التجارة العالمي هو الهجوم الأول الذي تتعرض له الولايات المتحدة، لكنه كان الهجوم الأول، كما يُقال، الذي يأتي إليها من الخارج، فقبله تعرّضت سفارتا الولايات المتحدة في تنزانيا وكينيا عام (1998م) لهجوم مدمر، كما تمّ قصف السفينة كول (cole uss) في اليمن عام (2000م)، وتمّ تدمير السفارة في بيروت عام (1983م)، وغير ذلك من الأحداث التي لا تزال تتوالى حتى هذه اللحظة.

26- المقصود كلّ أولئك الذين شاركوا في التفجير منذ القرن الثاني عشر (الصليبيون، المغول، الأتراك، فالاستعمار الفرنسي والبريطاني، ثم إسرائيل، وانتهاءً إلى الإمبريالية الأمريكية).

27- المؤدب، عبد الوهاب، أوهام الإسلام السياسي، بيروت، دار النهار للنشر، ط1، 2002م، ص8.

يقرّ برنار لويس أنه ليس في الشريعة الإسلامية، ولا في السنّة، ما يحضّ على تضحية الإنسان بذاته، ولا على القتل باحتفالية دينية، وفي المقابل يمكن البحث في مسألة الشهادة انطلاقاً من تاريخ علم الدين الإسلامي. إن «الشهيد» من أسماء الله الحسنى، ولكن صفة «الشهيد» تُطلق على المقتول في سبيل الله، سواء أُقْتل في الجهاد، أم عُدب حتى الموت من طرف العدو، وذلك مبعغة الحياة الآخرة في الجنة خالداً فيها أبداً. لكن الشهادة في النص القرآني لم تأتِ على صورة هذا النوع من الشهادة (الموت في القتال)؛ بل أتت على صورة شهود الحق أمام الله؛ أي الشهادة على حقيقة واقعة (كالزنى مثلاً)، وكذا الشهادة على حقيقة الله كما تجلّى في الوحي المنزل على أنبيائه المرسلين. ومن الآيات التي تستدعي صورة المقتول في سبيل الله {وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ} [آل عمران: 169] {وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ} [البقرة: 154]. وبالعودة إلى تأويل الآية الأولى نجد فخر الدين الرازي (1149-1209) يرى أن المقصود هم من سقطوا في المعركتين اللتين خاضهما المسلمون ضد القرشيين؛ أي بدر (آذار/مارس 624 ميلادية) وأحد (تشرين الثاني/نوفمبر 625 ميلادية)، وقد مُنحوا لقب «الشهداء» وهم في نعيم الملائكة في الحياة السماوية. من هذا الأساس تمّ تشكيل أسطورة الشهادة، التي كثيراً ما وُظفت في زمننا، ولاسيما خلال حروب التحرير الوطنية ضد الاستعمار. ولكن التوظيف الآن يتم لفائدة الإرهاب، وفيه يلتزم الأصوليون الإرهابيون بهذا التفسير ليقوموا بعمليات العنف، وتلك هي القناعة التي تحملهم على التضحية بالنفس، وتجعلهم يستنبطون الشهادة آلياً من آليات الاستقطاب²⁸. ولا يكتمل ذلك التوظيف إلا بتوظيف بقية الحقل الدلالي من خلال عدد من المصطلحات ذات البعد التاريخي والثقافي، ومنها (الحاكمية²⁹، الولاء والبراء³⁰، البيعة، النصرة، الخلافة، المهاجرين والأنصار، الكفر والإيمان طاعة أولي الأمر، الجنة والنار، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...)، ناهيك عن استغلال تأويل بعض الآيات، التي تجعل الفرد يتمسك حريفاً بالدين دون إعمال العقل حتى لا يقع في الخطأ، مثال ذلك نصّ القرآن الكريم {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} [الإسراء: 36]، {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ} [الأنعام: 116].

إن التعصب، الذي تمارسه الجماعات السياسية الدينية، له خصوصية تختلف اختلافاً جذرياً عن العنف الذي تقوم به الجماعات الأخرى البعيدة عن البواعث الدينية، مثل المنظمة الإرهابية العدمية (نارودنيا فوليا = إرادة الشعب)³¹، ويكمن الفرق في آليات التحكم والاستقطاب النفسي، وهو أمرٌ ذاتي يشمل المؤمنين بالأديان (السماوية)، ويزداد توهجاً كلما كانت الشحنة الإيمانية لدى المؤمن ثقيلة، تدفع نحو الاصطفائية،

28- المرجع نفسه، ص188.

29- يقصد به أفراد الله وحده في الحكم والتشريع (للاستزادة نحيل على سيد قطب وابن تيمية).

30- مصطلح يحيل على أن من يخالف الله ورسله يجب أن يُبغض ويحارب، ومنه قد أتى (التكفير) وعدم التعايش مع الآخر.

31- وهي منظمة إرهابية روسية تتألف من العمال والطلاب وأفراد من الجيش، لاقت شهرة كبيرة إثر اغتيالها القيصر ألكسندر الثاني سنة (1881م)، وعقدها هدنة مع ألكسندر الثالث حول الإصلاحات اللازمة في الدولة.

والاعتقاد في امتلاك الحقيقة المطلقة الموجودة في الدين الذي يعتنقه هو وحده من دون سائر الأديان والعقائد، في الشؤون كافة³².

قد لا يتحول كل شخص متعصب دينياً إلى إرهابي بالضرورة؛ ذلك أن هذه العملية نتاج ارتباط بين الحوافز الذاتية والخارجية. فالحوافز الذاتية أو ما يمكن تسميته «دوافع الالتحاق» بالفكر الإرهابي، وربما بالمجموعات الإرهابية، قد تكون اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية، على أن كل هذه الدوافع تركز على فكرة المظلومية، والوقوع ضحية للتمييز أو المعاملة العنصرية. وتحتاج هذه المحفزات إلى توليفها؛ حيث تتحول إلى قاعدة يُبنى عليها مبدأ «القضية المشتركة» من خلال القناة المشتركة لجميع مقاتلي التنظيم نفسه، بأن لديهم نوعاً من المعاناة يرغبون في إيجاد الحل لها، وعندها يكون الوعد الديني بالنصر والشهادة عند الموت في سبيل المبدأ هو موت يُصور على أنه موت في سبيل الله. ويعني ذلك أن الحوافز الذاتية لا تجد مساعداً، ولا تتحول من تعصب إلى إرهاب، مادامت لم تجد تفاعلات خارجية، وهي تفاعلات تتعلق بمجمل الوسائل المغلفة بغلاف ديني، والمستخدم في استقطاب ذوي الاستعداد لتبني الفكرة المتعصبة، وعلى الأخص من خلال تشغيل آليات تلائم ما يثير اهتمام الفرد عن طريق ترويج دعاية محدّدة توهمه بأنها تسند له دوراً في فرض العقيدة.

يبنى خطاب التجنيد، لدى داعش مثلاً، عبر تصوير المدن الداعشية على أنها الوحيدة التي تطبق شرائع الدين الصحيحة، لكنه خطاب يختلف حسب الشرائح، فالموجه إلى الذكور يختلف عن الخطاب الموجه إلى الإناث، كما يختلف الخطاب حسب الفئات العمرية، والمستوى التعليمي، والمتدينين بالوراثة، أو الوافدين الجدد مشاركة كانوا أم غربيين. هذا المثال يبين أن ما يميز تنظيم «داعش» أنه قد شكّل طفرة في تاريخ التنظيمات الجهادية، وذلك من خلال آليات الاستقطاب الجديدة، عبر ما يسمّى «الجهاد الإعلامي»؛ حيث يتوافر التنظيم على حسابات في مواقع التواصل الاجتماعي، وله خطة إعلامية إلكترونية علنية تقوم على بثّ مقاطع الفيديو المصورة بجودة عالية، وبموسيقى غنائية، منها أناشيد «صليل الصوارم» و«الراية السوداء»... وذلك لكسب الشباب والكفاءات، والحصول على الاهتمام الإعلامي³³. ويتم توجيه كل ذلك نحو الإقناع بأن داعش تجسّد المشروع الإسلامي لإقامة دولة الخلافة، وتعطي بديلاً للساخطين عن «سلطة الانقلاب» في مصر، أو «التيار العلماني» الذي أوصله الصندوق الانتخابي في تونس إلى السلطة. ناهيك عن جاذبية الأفكار ذات الطابع «الثوري» التي يطرحها التنظيم، التي تنادي بإقامة دولة يثرّب الجديدة، أو دولة الخلافة الراشدة في التصوّر الإسلامي، وبتطبيق الشريعة والبعد عن القوانين الوضعية، والوعد

32- عبد الكريم، خليل، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1995م، ص23.

33- محمد، جاسم، أساليب «داعش» في استقطاب المؤيدين، مركز بيروت لدراسات الشرق الأوسط، تاريخ النشر 30/10/2014م على الرابط <http://www.beirutme.com>، آخر تاريخ لزيارة الموقع: 29/9/2017م.

المزعم بالجنة، وذلك في صياغات يغلب عليها طابع اليوتوبيا والوعد بالخلاص، وأن أعضاء التنظيم هم في مهمة مقدسة من أجل نصره قضية كبرى. ولا يتجاهل التنظيم طرح مسألة الدفاع عن السنة، والقضاء على إسرائيل باعتبارها إحدى القضايا المحورية الحاكمة لعمله³⁴.

ثالثاً: سوسيولوجيا دوافع الالتحاق بالجماعات الإرهابية وآليات الاستقطاب:

لئن كان علماء النفس في تحليلهم يرون أن المتطرف سيكوبائي ومنغلق التفكير، فإنهم لا يرجحون، بالضرورة، أن يكون متبلد المشاعر ذا سلوك عدائي. حتى هو يمكن أن يكون أباً صالحاً، وصديقاً جيداً مع محيطه، وقد يكون حساساً ولطيفاً في تعامله الاجتماعي. ومن هنا عالج علماء الاجتماع ظاهرة التعصب الديني من منحنى السوسيوباثية (sociopathy)، التي ترى أن المتعصب لا يكون عدائياً إلا مع من يخالفه العقيدة، ويختلف معه في أسلوب الحياة الديني³⁵. وقد حاولت النظريات السوسيولوجية أن تفسر العلاقة ما بين المجتمع والتعصب الديني وآليات تحويله إلى إرهاب، وسنتطرق إلى ثلاث نظريات، في محاولة للتحليل من مقاربات نظرية متعددة.

1- نظرية الهوية الاجتماعية:

يستعمل مفهوم الهوية في العلوم الاجتماعية لتحديد معنيين؛ الأول يتعلق بالخصائص المشتركة التي تتميز بها جماعة ما عن باقي الجماعات، وهو تميز يتكرس في منظومة قيمية ومعايير (يتم غرسها من خلال التنشئة الأسرية، والمناهج المدرسية، والتربية الدينية، والتوجيه الإعلامي... إلخ)، والثاني يتعلق بالوعي الفردي الذي يميز الأفراد بعضهم عن بعض. وفي الحالتين، الهوية سيروية معقدة ودينامية مركبة ذات أبعاد متعددة، منها الانتماء الاجتماعي، والانتساب الديني، والأصول الإثنية، والمميزات الجندرية الجنسية، والبصمات العائلية... إلخ. وتسعفا نظرية الهوية الاجتماعية بالنظر في ظاهرة التعصب الديني والإرهاب من خلال دراسة علاقة الفرد بالمجتمع، وعلاقته بذاته وبالآخرين.

34- ورداني، يوسف، لماذا ينضم شباب الإقليم إلى تنظيم «داعش» المركز الإقليمي للدراسات، تاريخ النشر: 24/12/2014، على الموقع الإلكتروني <http://www.rcssmideast.org>، آخر تاريخ لزيارة الموقع: 29/9/2017م.

35- david d. gilmore, monsters: evil beings, mythical beasts and all manners of imaginary terrors (philadelphia: university of pennsylvania press, 2003), pp.175-189.

في هذا المعنى، الهوية الدينية جزء من الهوية الاجتماعية، وهي تشكّل، في بعض التصورات الإسلامية، هوية أصلية سابقة تنفرع عنها باقي المكونات؛ «فالمسلمون يعرفون أنفسهم بالدين قبل الانتماء للجنسية»³⁶.

إن دوافع الالتحاق بالجماعات الإرهابية، حسب نظرية الهوية الاجتماعية، تتمثل في الرغبة في التوافق، أو الشعور بالتوافق والالتحاق بجماعة تُمثلهم فكرياً، وأفراد يتمثلون معهم في التوجهات العقائدية، وذلك بعد أن يشعروا باللا-انتماء والإقصاء في محيطهم، ولا سيما منهم الوافدون الجدد إلى الدين؛ فبعض الأفراد يلتحقون بالجماعات الإرهابية سعياً إلى الوصول إلى معنى لا يجدونه في حياتهم، وإلى هدف يفتقدونه في دنياهم، وهكذا يصل بهم الأمر إلى الاعتقاد بأن ذلك السلوك الإرهابي العنيف إنما يجسّد المعنى الخاص لوجودهم، ولا سيما أنّ الخطاب الجهادي يعطي مدلولاً بسيطاً لإثبات أن التدبّر هو الجهاد والعمليات الفدائية والقتل في سبيل الله³⁷.

وهنا يحتلّ مفهوم «التهديد» موقعاً متميّزاً، والمقصود هنا هو الاعتقاد في أن الجماعات الأخرى، ونظراً لاختلافها، تمثل تهديداً ثقافياً. فعلى سبيل المثال، ترى الجماعات الإسلامية الأصولية أن انتشار الثقافة الغربية تهدد لوجودها الهوياتي؛ أي طمس لهويتها الثقافية وقيم مجتمعتها ومعاييرها التاريخية من خلال الإلحاح على حقوق المرأة، والتعلّق بقيم الانفتاح وممارسة الموسيقى واستهلاكها... أي إثبات كل ما يختلف عن العقيدة الإسلامية والتقاليد العربية³⁸؛ لذلك تقول نظرية الهوية الاجتماعية: إننا نصنّف أنفسنا باعتبارنا أفراداً ينتمون إلى جماعات. ويتم تصنيف الجماعات، التي ننتمي إليها، على أنها جماعات داخلية. أمّا الجماعات الأخرى، فيتم تصنيفها على أنها جماعات خارجية؛ حيث يكون الأفراد مدفوعين لتطوير هوية اجتماعية إيجابية، وهو ما يتم من خلال عمليات يقومون بها لترسيخ ذلك التميّز الإيجابي الخاص بالجماعة³⁹. في هذا السياق، يكون الدين في المجمل هوية اجتماعية خاصّة؛ إذ إنه مبني على معتقدات قوية وقيم تساعد على تشكيل العمليات الاجتماعية النفسية وتوجيه السلوكيات.

والفدائي مستعدّ لأن يضحي بنفسه من أجل «القضية الجماعية المشتركة»؛ حيث تعدّ هذه القناعة هي الدافع الأسمى لالتحاق الأفراد بالجماعات الإرهابية، وتتجسد تلك القضية في مجموع العوامل التي

36- dina al raffie; social identity theory for investigating islamic extremism in the diaspora; journal of strategic security; volume 6; n4; winter 2013; pp.82-83.

37- martha l. cottam et al., introduction to political psychology, (new york: taylor and francis, 2010), pp.269-270.

38- seth j. schwartz and curtis s. dunkel and alan s. waterman; terrorism: an identity theory perspective; routledge - taylor and francis groupe -studies in conflict and terrorism; 2009; p.542.

39- نذكر، على سبيل المثال، خطاب «الحرب على الإرهاب» الذي تلقى تفاعلات متناقضة بين الغربيين الذين يعدّونه مشروعاً، والعرب-المسلمين الذين يرونه حرباً على القيم الدينية وتقاليد المجتمع، ومؤامرة الهدف منها تشويه صورة الإسلام.

تمنح الإنسان، بصفته الفردية، روابط الشعور بالوجود والانتماء في المجتمع. عند هذا الحد تكون الجماعة الإرهابية انتماءً مرجعياً ينسج النظم المعيارية والسلوكية للأفراد، وهذا هو أساس الشعور الذي يضمن استمرارية الجماعة، ويحمي كيانها. وحينما يختفي هذا الشعور، تبدأ الجماعة في مواجهة مصير التفكك. فالبحث عن دوافع انتقال النساء إلى التنظيمات الإرهابية، على سبيل المثال، أدى إلى توسيع نطاق دينامية التحول ليشمل مصادر تتجاوز مجرد التحاقها بالزوج؛ ليشمل منطلقات ذاتية، كالهوية الذاتية والأفكار والمعتقدات.

إن الدليل على ذلك هو أن نساء عديدات انتقلن إلى إقليم التنظيم بسبب توافق الهوية الذاتية والقيم الفردية والمعايير السلوكية والمعاني الاعتقادية التي تصورن أنها متبادلة بين المستقطب والمستهدف. ومن بين نماذج ذلك، المهاجرات العربيات إلى المجتمعات الغربية، واللاني غالباً ما تتولد لديهن حالة اغتراب في مجتمعات الاستقبال، حتى وإن كنّ من الجيل الرابع من ذوي الأصول المهاجرة، فضلاً عن ذلك ثمة عدد كبير من الملتحقات بإقليم تنظيم داعش من المنحدرات من بلدان غربية، اللاتي يأتين من أسر ملحدة، أو مسيحية كاثوليكية، ويهودية ترفض اعتناق أبنائها الإسلام، وهو نموذج المغربية «أنيسة»، التي التحقت بالتنظيم في (تشرين الثاني/نوفمبر 2013م) عن سنّ (22) سنة، والتي اعتنقت الإسلام بمرجعته السلفية، وتنتمي في الأصل إلى أسرة ملحدة. هاجرت إلى أرض التنظيم لتلتقي أناساً مثلها يشاركونها الأفكار والمعتقدات نفسها. إضافة إلى ذلك، ثمة نماذج غربية ممّن ينحدرون من أصول إسلامية وأسر ممارسة لشعائر الإسلام، يلتحقن بـ «الدولة الإسلامية» رغبة في العيش في كنف جماعة لا يشعرن فيها بالاغتراب.

وأمام تصاعد خطاب الكراهية ضد المسلمين في أوروبا، من جانب اليمين المتطرف في مجالات السياسة والفكر والإعلام بشكل عام، بالإضافة إلى مظاهر العنصرية الصارخة أحياناً كثيرة، كان الاستياء العام والسخط السياسي في صفوف الشباب من مغتربي أوروبا، ومن الأصول المسلمة، فضلاً عن صعوبات التكيف مع المجتمع المحتضن، نتيجة سياسات التهميش والإقصاء التي تُمارس في حقهم، ناهيك عن فشل سياسات إدماج المهاجرين⁴⁰. نتيجة هذه العوامل كلّها صار من السهل توظيف معطى الهوية مصدراً من مصادر الاستقطاب ضمن المجموعات المتعصبة المائلة نحو ممارسة العنف الإرهابي الإرهابية.

إن ما نستفيده من نظرية الهوية في فهم هذا الاستقطاب هو تأكيد الفرضية القائلة إن الإرهابيين الدينيين يخرطون في أعمال العنف على أنها نوع من الالتزامات الأخلاقية تجاه الجماعة، والإيثار والتضحية

40- السماتي، سلوى، النساء الجهاديات في التنظيمات الإرهابية: دراسة تشخيصية للمرجعية والأدوار والنماذج، رسالة لنيل دبلوم الماجستير في الدراسات الدولية والسياسية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس في الرباط (أكدا)، السنة الجامعية 2016-2017م، ص64.

بالذات فداءً للقضية. ويعني ذلك، في مثال الهجمات الانتحارية، أن العمليات الاستشهادية تنفذ في ظلّ ميثاق جماعي يجسّد هوية مشتركة، فيه مسؤولية محدّدة تيسر الاقتناع بضرورة الخضوع لولي الأمر⁴¹.

2- النظرية البنوية:

البنوية شكّل من الأشكال النظرية، أثرت خلال ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، في عدد من فروع المعرفة، كالفلسفة والنظرية الاجتماعية والنقد الأدبي والأنثروبولوجيا، وقد نشأت البنوية في فرنسا في البداية، واكتسبت الحركة أيضاً أنصاراً في بريطانيا وأمريكا.

انطلقت البنوية من فكرة اعتبار المجتمع كياناً مستقلاً عن وعي أفراده بحركته ومنطق اشتغاله، وأن الحقائق الاجتماعية مكوّنة من تصوّرات جماعية⁴². وعلى ذلك، هي تحلل الظواهر ذات الشأن الاجتماعي من منطلق أن المجتمع هو نسقٌ عام يمثل مجموعة من النظم والعلاقات التفاعلية ما بين مختلف مكوناته؛ لذلك هي تهتم بدراسة البنى الاجتماعية، على اعتبارها تنقسم إلى بنى ثقافية وبنى سوسيو اقتصادية⁴³. ومن جملة الأسئلة المطروحة في السوسيولوجيا البنوية: إلى أيّ حدّ يكون الفاعلون البشريون متحكّمين في الشروط التي تكتنف حياتهم الإنسانية؟ هل ما نقوم به هو نتاجٌ للقوى الاجتماعية العامّة التي لا نمتلك السيطرة عليها؟

لا تزال هذه القضية محطّ تجاذب بين علماء الاجتماع؛ إذ يشدّد ماكس فيبر، وبعده التفاعليون الرمزيون، على العنصر الابتكاري النشاط الخلاق للسلوك البشري، فيما تؤكد مقاربات أخرى، كذلك التي وضعها إميل دوركايم، على الطبيعة التقيدية للمؤثرات الاجتماعية على أفعالنا؛ إذ إن المجتمع أكبر وأضخم بكثير من مجموع الأفعال والتصرفات الفردية؛ ففيه صلابة و«ثبات مستقرّ» يشبه ما في البنى الموجودة في البنى الطبيعية الموجودة حولنا. بهذا الفهم، يكون أداء الالتزامات الأسرية، أو واجبات المواطنة، نابعاً من القانون والتقاليد التي تلزم الفاعلين بالامتثال، وهو إلزام قاهر يتأتّى من خارج النفس موجهاً الأفعال والتصرفات والتصورات، وطرق الفعل والتفكير والإحساس، وكلّ ما يمسّ بالعقيدة الدينية وبالدلالات التعبيرية والنسق الخاضعة لنسقتها الاعتقادي والشعائري⁴⁴.

41- مفهوم الهوية الاجتماعية يستند إلى «السلطة»، وهي تنقسم إمّا إلى سلطة قسرية وإمّا أخرى شرعية، وهذه الأخيرة هي المملوكة لرجال الدين، وتجزئ لهم التحليل والتحرير، وتعطي لهم قدراً من الوفاق.

joshua d. wright; ibidem; p.80.

42- كريغ، إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، الكويت، 1999م، ص176.

43- القيصير، أحمد، منهجية علم الاجتماع بين الماركسية والوظيفية والبنوية، القاهرة، ط2، 1978م، ص170.

44- غدنز، أنتوني، علم الاجتماع، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005م، ص702.

استلهاماً من هذه المبادئ التحليلية، تنطلق البنيوية من اعتبار أنه لا يمكن فهم سلوك الأفراد بمنأى عن البنى المجتمعية، على اعتبار أن الأفراد خاضعون في سلوكهم لما هو محيط بهم على شاكلة ما يتحكم في اتصالهم من بنى التاريخ، اللغة وكيفيات اشتغالها، وبنى الأعراف، والطبقات الاجتماعية، وبنى الاعتقاد الديني المبنية على تقابلات ثقافية. وهذه العوامل هي دينامية حتمية ومسلّس من التراكمات التي لا تتأثر إلا على أزمنة طويلة.

بهذا المعنى، إن دوافع بروز التعصب الديني، من الناحية الاجتماعية، تتمثل في مختلف البنى الاقتصادية، التي تتولد منها المعاناة الطبقية، والنقص في دافعية البحث عن عمل، والإقصاء إلى حيث البطالة...، وهناك دوافع سياسية أيضاً تتأتى من بنى الهيمنة الإمبريالية الثقافية، والبنية المغلقة للعمل السياسي في محيط الدولة، والانغلاق في بنى اعتقادية مبنية على مقولة مواجهة عدوٍّ محدّد، ... فإذا كانت الدولة، التي ينتمي إليها المتعصب، في الواقع، أحد حلفاء هذا العدو، ينقلب العداء والعدوان من التوجّه نحو الخارج إلى التوجّه نحو الداخل؛ أي إلى معارضة السياسات الحكومية على قاعدة بنيوية ثنائية، تتجسّد في القمع الذي يمارس ضد الهوية الدينية المقموعة.

وانطلاقاً من ذلك، يتضح أن الظاهرة التعصبية التي تتحول إلى ظاهرة إرهابية حسب المدرسة البنيوية تُرجع إلى عوامل مجتمعية محضة، تعدّ السلوك المتطرّف إفرازاً اجتماعياً ناجماً عن مظاهر السلوك والتفاعلات والعمليات المتأصلة بفعل البنى الاجتماعية العميقة، وهي اقتصادية وسياسية وثقافية. ويمكن رؤية ذلك من خلال بعدين أساسيين؛ الأول يربط ظاهرة العنف والتطرّف بالتنظيم الاجتماعي، بما في ذلك الصراع الثقافي والطبقية الاجتماعية وتعدّد المذاهب السياسية والحركات الاجتماعية وعمليات توزيع الثروة وغيرها، والثاني يتعلّق بالتفاعل الذي يحدث بين الأفراد وموجهات البناء الاجتماعي، والذي من خلاله يتشكل سلوك الفرد، سواء أكان جانحاً، أم سويّاً⁴⁵.

3- نظرية الفاعل العقلاني:

بخلاف النظريات التي قدمت الكائن البشري بمنتهى الجدة، كان تقليد الفكر الغربي، ومن ضمنه فلسفة الأنوار، يركّز على استقلالية الإنسان وحرّيته وقدرته على إطلاق الأحكام، من دون أن يغفل دور الأهواء والمصالح والأحكام القبلية في النفسية البشرية، ونحن لا نقرأ مؤلفاً لماكس فيبر أو لإميل دوركايم إلا ونلمس فيه حضور الفكر الكانطي الذي يشدد على العقلانية، بعكس تيارات اللاعقلانية التي ازدهرت إبّان القرنين التاسع عشر والعشرين، والتي تصور البشر في وضعية تبعية جوهرية. فمنذ أن يتعيّن على أحد الأفراد

45- اليوسف، عبد الله بن عبد العزيز، الأنساق الاجتماعية ودورها في مقاومة الإرهاب والتطرف، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ط1، 2006م، ص35.

إصدار حكم قيمي من نوع: هذا جيد ومشروع... إلخ، بتأثير من قوى اجتماعية وثقافية ونفسية وبيولوجية تفرض عليه نفسها آلياً، يستحيل القول إن حكمه هذا هو أصح من حكم كائن بشري آخر يخالفه الرأي. وهكذا نجد أنفسنا مع النظرة الطبيعية إلى الكائن البشري مسوقين إلى استنتاج مؤداه أن القضية كلها قضية رأي، وكل الآراء والثقافات سواء⁴⁶.

تعدّ نظرية الفاعل العقلاني أو نظرية الاختيار العقلاني (rational choice)، أن الكائنات البشرية عقلانية في اختياراتها ومنطقية في سلوكها؛ لأنها خيارات ناتجة عن حساب ذهني للربح والخسارة. ولكن، على العكس من المدلول النفعي لمفهوم الربح والخسارة في المنظومة الاقتصادية، نجد أن مفهوم الربح والخسارة في العلوم الاجتماعية يتصل بمفهوم «الحاجة». وتبعاً لذلك تختلف عملية الربح والخسارة من شخص إلى آخر، فضياع «عشرة دولارات» لشخص ثري لا تعدّ خسارة مادام ليس في «حاجة ملّحة» إليها. في مقابل ذلك، نجد أن نصف دولار هو مبلغ جدّ فارق، إضافةً ومحوً، لذي أسرة تقبع تحت خط الفقر. وإن كان المثال السابق قد وضع المعاملات المادية أساساً لتوضيح نسبية عملية الربح والخسارة، فمن الملاحظ أن هذه العملية لا تنحصر أبداً في المعنى المادي النقدي، وإنما تشمل كلّ ما يمسّ بالذات البشرية. خذ الطلاق مثلاً، فهو يطرح مفارقة كبيرة ما بين امرأة قروية قد تعدّه خسارة فادحة نظراً للمحددات الثقافية والسوسيو اقتصادية السائدة في مجتمعها، وأخرى ذات إمكانيات في العيش وشبكة من العلاقات في محيط حضري متعدّد الإمكانيات والفرص. أمّا مثال تفجير الانتحاريين ذوي المرجعية الدينية لمخالف العقيدة، التي قد لا يدركها منطق عقل بشري آخر، فهو ممارسة، شئنا أم أبينا، تؤدّي إلى ما يعدّه «الاستشهادي» ربحاً حسب عقيدة هذا الانتحاري، بما أنها طريقه «لدخول الجنة»، وهو ربح نفسي وروحي؛ إذ كيف يمكنك ردع شخص يعتقد أنه سوف يذهب إلى الجنة مع (72) عذراء، إذا مات في القتال⁴⁷؟

قد لا يتفهم البعض كيف يمكن تصنيف المتطرّف شخصاً عقلانياً، وهو ما قد ييسره تقسيمهم إلى ثلاث فئات؛ الفئة الأولى تتضمن المتعاطفين، وإن لم يكونوا عنيفين، والثانية تتكون من الإرهابيين النشطين الذين ينتمون فعلياً إلى منظمة إرهابية، ثمّ الفئة الثالثة، وفيها الإرهابيون الانتحاريون الذين يقتلون أنفسهم إيماناً بالقضية. ما يجمع ما بين هذه الفئات الثلاثة هو مفهوم «المصلحة الذاتية» و«الحس المشترك»، وعقلانيتهم في ذلك لا تستند إلا على معيار واحد يتعلق بمدى الاستجابة للحوافز. إن الفعل الإرهابي قائم هو أيضاً على

46- بودون، ريمون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010م، ص30.

47- bryan caplan; terrorism: the relevance of the rational choice model; springer science -public choice 128/91; 16 march 2006; p.92.

حساب تكافؤ الفوائد والتكاليف، وهو حساب تقديري يسعى إلى تحقيق أقصى قدر من الرضا عن الذات من خلال الاستجابة إلى الحوافز الشخصية والاجتماعية والدينية المتضاربة⁴⁸.

ومن الملاحظ أن نظرية الفاعل العقلاني تستند إلى الأنانية، في حين أنها عند الانتحاريين تعدُّ إثارةً، والإرهاب الانتحاري مثال قوي على تحديد متعاكس للمصلحة الذاتية. وفي هذا الصدد، كان جورج أورويل قد ابتدع في رواية (1984) مصطلح «التفكير المزدوج» (double think)، للإشارة إلى الاعتقاد في فكرتين متناقضتين في وقت واحد، وقبولها معاً. إن الإرهابي يمارس هذه الازدواجية حينما يستند إلى القيم الدينية والمجتمعية من جهة، وإلى المصلحة الذاتية من جهة أخرى.

إن نسبة الانتحاريين قليلة جداً مقارنةً بمجمل أعداد المنضمين إلى الجماعات الإرهابية، ولا يغدو الانتحار أن يكون سوى أحد المداخل لتحقيق أهداف الجماعات، ألا وهو «إثبات الوجود». وفي خضم ذلك، تحدد الجماعات الإرهابية أهدافاً عقلانية، وتجرى حسابات وتحدد تنبؤات، وتحتكم لأوامر قياديين موضوعيين في تقديرهم للأوضاع.

ولذلك يكون الحديث عن معتقدات لاعقلانية في صفوف الجماعات المتعصبة الإرهابية أمراً غير وارد، ولو كانت هذه العقلانية غير منطقية، وغير واضحة؛ فالإرهاب هو خيار وظيفي بالنسبة إلى الذين يختارونه، والاعتقاد في المكافآت في الحياة الآخرة يساوي فائدة نفسية وروحانية. ولذلك، إذا ما تمّ الإعلان عن الحاجة إلى متطوعين في العمليات الانتحارية، نرى الأيدي ترتفع بحماس لأن «الشهادة في سبيل الله» مضمونة في هذه الحالة، وهي كل ما يسعى إليه كلّ الجهاديين في النهاية، وهم يفضلون الموت على أن يتمّ الشك في نقاوة إيمانهم أمام الجماعة⁴⁹.

وعليه، وتبعاً لهذه النظرية، يعدّ التعصب المتحوّل إلى ممارسة إرهابية ظاهرةً غير مستندة إلى ظروف ومحددات الدين والمجتمع والهوية والثقافة، وليس لدينا مفعول به كما قد يوحي به الاستناد إلى النظرية البنيوية في فهم آليات الالتحاق بالمجموعات الإرهابية، وإنما فاعلٌ عقلاني ملكٌ لاختياراته. وعلى ذلك، تصوّر نظرية الفاعل العقلاني المجتمع وكأنه ناتج أفعال أفراد وحساباتهم العقلانية المتضاربة، وأن سلوكهم هو ما يحدّد نمط الفعل الجماعي السائد، وأن هويتهم الذاتية سابقة على الهوية الاجتماعية، وهي ما يسميها

48- simon perry and badi hasisi; rational choice rewards and the jihadist suicide bomber; terrorism and political violence; volume 27; issue 1; 2015; pp.53-80.

49- bryan caplan; ibidem; pp.93-101.

ريمون بودون «الفردانية الممنهجة» معتبراً أن الفرد نواة أي تحليل اجتماعي، وأن دراسة القوى الاجتماعية تتحدد بدراسة سلوك الفاعلين⁵⁰.

الخاتمة:

خلاصة قولنا الذي بدأناه بتفحص آليات تحول التطرف إلى إرهاب عبر تفاعلات الدين والمجتمع هو أن هذا الأخير (أي المجتمع) المحدد الأكبر في هذه الدينامية؛ إذ إن الدين لا يعدو أن يكون واقعة ثانوية أمام الوقائع الاجتماعية، ولا يمكن تصنيف الأديان بحد ذاتها على أنها عنيفة؛ إذ إن تأويلات نصوصها قد اختلفت في المجتمعات من زمان إلى آخر. والخطابات التحريضية روحانياً تستند، في الواقع، إلى التفاعلات الاجتماعية، والتي من ضمنها البعد التأصيلي التاريخي، والنزعة الثقافية والإثنية، الهوية الجماعية، والتنشئة الأسرية. وعلى الرغم من أن التعصب قد يكون سياسياً أو دينياً أو إثنيّاً، فإنه، في النهاية، لا يحل من مقترب وحيد، وإنما يكون وليداً لتشابك مجموعة من التفاعلات النابعة من الذات الفردية ومن الذات الجماعية، أو من مجموع المجتمع. فحسب المنظومة السوسيوثقافية، التي كانت محلّ دراستنا، نكون بصدد منحيين، إمّا أن نصور الإرهابي بصورة الضحية والدين والمجتمع بصورة الجاني، وإمّا أن نعكسها، فنصور الإرهابي بصورة الفاعل العقلاني الذي اختار مساره بتحريض من «التأويل» الديني و«منظومة القيم المجتمعية»، ونحن في بحثنا هذا حاولنا تأكيد الفرضية الثانية. ولتجاوز هذه الظاهرة، علينا أن نضع المنظومة الفكرية المتوارثة، والمعايير السائدة في المجتمع العربي-الإسلامي ومقومات الهوية الدينية الإسلامية الجامعة، محلّ تساؤلات واختبارات، قبل إلقاء اللوم استناداً إلى نظرية المؤامرة، التي بقدر ما تكون وقيد شعلة السياسة، يكون من السذاجة التعويل عليها في تفسير كل الظواهر.

50- mircea vultur; raymond boudon et le paradigme de l'individualisme méthodologique; publié dans: aspects sociologiques; vol 6; no 1; décembre 1997; pp.30-37.

المراجع

أولاً: باللغة العربية:

- بشارة، عزمي:
- مدخل لفهم المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير، مجلة العمران الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 11، المجلد الثالث، شتاء 2015م.
- هل من مسألة قطبية في مصر؟ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2012م.
- بودون، ريمون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: الفعل الاجتماعي والحس المشترك، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010م.
- الحيدري، إبراهيم، سوسيولوجيا العنف والإرهاب لماذا يفجر الإرهابي نفسه وهو منتشٍ فرحاً؟، دار الساقى، بيروت، ط1، 2015م.
- دوركايم، إميل، التربية والمجتمع، دار معد، دمشق، 1996م.
- رواء، أوليفيه، الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، دار الساقى، بيروت، 2012م.
- السماتي، سلوى، النساء الجهاديات في التنظيمات الإرهابية: دراسة تشخيصية للمرجعية والأدوار والنماذج، رسالة لنيل دبلوم الماجستير في الدراسات الدولية والسياسية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس بالرباط (أكدا)، السنة الجامعية 2016-2017م.
- الشوبكي، بلال، الأنظمة الهجينة في المشرق العربي ودورها في تحويل الخلافات السياسية إلى صراع هويات، مجلة سياسات عربية، العدد 25، آذار/مارس 2017م.
- عبد الكريم، خليل، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، سينا للنشر، القاهرة، 1995م.
- عطية، مها عبد المجيد صلاح، مصادر المعلومات الدينية لدى الشباب العربي واتجاهاتهم نحو العمليات الإرهابية: دراسة ميدانية؛ arab media & society، العدد 24، صيف/خريف 2017م.
- غدنز، أنتوني، علم الاجتماع، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005م.
- فوكو، ميشيل، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
- فيورباخ، أصل الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م.
- القيصير، أحمد، منهجية علم الاجتماع بين الماركسية والوظيفية والبنوية، القاهرة، 1978م.
- كريب، إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، الكويت، 1999م.
- مجموعة باحثين، سوسيولوجيا المعرفة: جدلية العلاقة بين المجتمع والمعرفة الدينية، المنهاج، بيروت، 2001م.
- محمد، جاسم، أساليب «داعش» في استقطاب المؤيدين، مركز بيروت لدراسات الشرق الأوسط، تاريخ النشر 30 كانون الأول/ديسمبر 2014م، على الرابط: <http://www.beirutme.com>.

- المؤدب، عبد الوهاب، أو هام الإسلام السياسي، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 2002م.
- ورداني، يوسف، لماذا ينضم شباب الإقليم إلى تنظيم «داعش»، المركز الإقليمي للدراسات، تاريخ النشر 24 كانون الأول/ديسمبر 2014م، على الموقع الإلكتروني <http://www.rcssmideast.org>.
- الوردي، علي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث، بغداد، ط1، 1965م.
- ولسن، كولن، التاريخ الإجرامي للجنس البشري: سيكولوجية العنف، جماعة حور الثقافية، القاهرة، ط1، 2001م.
- اليوسف، عبد الله بن عبد العزيز، الأنساق الاجتماعية ودورها في مقاومة الإرهاب والتطرف، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2006م.

ثانياً: باللغات الأجنبية:

- al raffie dina; social identity theory for investigating islamic extremism in the diaspora; journal of strategic security; volume 6; n4; winter 2013.
- caplan bryan; terrorism: the relevance of the rational choice model; springer science-public choice 128/91; 16 march 2006.
- cavanaugh; does religion cause violence? ;harvard divinity bulletin ; vol 35, nos. 2 & 3 spring/ william t. summer 2007
- cottam martha l. et al., introduction to political psychology; taylor and francis, new york; 2010.
- david d. gilmore, monsters: evil beings, mythical beasts and all manners of imaginary terrors; philadelphia: university of pennsylvania press, 2003.
- dawkins richard; the god delusion; bantam press; london; 2006.
- frazer james george; the golden bough: a study of magic and religion; temple of earth publishing; london; june 1922.
- levi strauss claud; myth and meaning; routledge-taylor and francis groupe; london; 2005.
- perry simon and hasisi badi; rational choice rewards and the jihadist suicide bomber; terrorism and political violence; volume 27; issue 1; 2015.
- seth j. schwartz and curtis s. dunkel and alan s. waterman; terrorism: an identity theory perspective- studies in conflict and terrorism; routledge - taylor and francis groupe; 2009.
- spinoza; theological- political treatise; cambridge texts in the history of philosophy; cambridge university press; uk; 2007.

- vultur mircea; raymond boudon et le paradigme de l'individualisme méthodologique; publié dans: aspects sociologiques; vol 6; no 1; décembre 1997.
- weber max; the protestant ethic and the spirit of capitalism; taylor & francis e-library; 2005.
- wright joshua d.; a social identity and social power perspective on terrorism; journal of terrorism research - the centre for the study of terrorism and political violence; volume 6; issue 3- september 2015.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com