

# **قضايا إسلامية معاصرة**

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الثانية عشرة - العدد ٣٦ - ٢٠٠٨ / ١٤٢٩

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

**د. عبد الجبار الرفاعي**

سكرتيرة التحرير

**انتزال الجبوري**

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

هاتف: ٠٠٩٦٤٧٩٠ ١٩٧٨٨٧٥ - [qahtanee@hotmail.com](mailto:qahtanee@hotmail.com)

[www.rifae.com](http://www.rifae.com)

## **مركز دراسات فلسفة الدين**

**مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتعنى ببلوغ أهدافها من خلال ما يلي:**

- ١- الدعوة للتعددية والتسامح، وارسال قيم الاختلاف وقول الآخر.
- ٢- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.
- ٣- ترسیخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.
- ٤- الاستيعاب النبدي للتراث والمعارف الحديثة.
- ٥- تعميم الاجتئاد ليشمل كافة حقوق الموروث، واستبعاد عناصره القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.
- ٦- تمثل روح العصر، والافتتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقاً من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.
- ٧- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الإنسانية.
- ٨- تطهير الدين من الكراهيّة والإكراهات.
- ٩- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.
- ١٠- الكشف عن الأثر الإيجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.
- ١١- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر، وتعزز المصالحة بين المتدين والمحبيط الذي يعيش فيه.
- ١٢- بناء مجتمع مدنى تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.
- ١٣- التثقيف على الحرريات وحقوق الانسان ، وتجفيف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد ، و تعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.
- ١٤- تجلية الابعاد العقلانية والأخلاقية والانسانية والجمالية والمعنى المضيئ في الدين والتراث.
- ١٥- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحد واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكرة فيها.
- ١٦- تنمية التفكير والبحث والاجتئاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

**الإخراج الفني: محمد حسين الرفاعي**

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

# **كتوريات العروض**

## **كلمة التحرير**

٥ د. عبد الجبار الرفاعي انقاذ النزعة الانسانية في الدين

## **حوارات**

٢٥ د. عادل عبد المهدى الارهاب وباء والعنف مرض  
٤٣ مصطفى ملكيان لا إكراه في الدين  
٧٦ مارك جير جنسماير عندما يصير الدين أيديولوجيا تمرد

## **ندوة**

٨٢ محمد مجتهد شبستري وآخرون بنية العنف

## **دراسات**

١٠٠ د. ماهر الشريف المصلحون الجدد من دعاة اللاعنف  
١٤٢ اوستن تي . ترك علم اجتماع الارهاب  
١٧١ د. محمد الطالبي التكفير والعنف  
١٨١ د. أبو يعرب المرزوقي هرمينوطيقا الارهاب  
١٩١ محمد عطوان المقدس وحدود الاصطراع السياسي  
٢٠٦ د. محمد الشيخ حضارة حوار  
٢٢٤ ماجد الغرباوي تحديات العنف  
٢٥٣ محمد أبو القاسم حاج حمد الآخر وشريعة السيف

## **نقد العدد الماضي**

٢٩٠ احمد عبدالحسين طواف حول كعبة المعنى

## إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين

د. عبدالجبار الرفاعي

ظل نصيب التأليف في الأخلاق هو الأقل مقارنة بغيره من المعارف والفنون في تراثنا المدون بالعربية، فحين نراجع «الفهرست» لابن النديم وما تلاه من فهرستات ومراجع بيليوغرافية، اهتمت باستقراء وتصنيف الكتب، نجد التفسير، وعلوم القرآن، والحديث، والشريعة، واللغة العربية وآدابها، وعلم الكلام، والفلسفة، والمنطق، وغيرها، احتلت حيزاً واسعاً من عنوانين المؤلفات المذكورة في تلك المراجع، بينما لأنعش على مدونات مستقلة تعالج البحث النظري في الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية في الفترة المبكرة من عصر التدوين. وإن انبثقت مفاهيم كلامية تتصل بالأخلاق في فضاء التفكير الكلامي، وترتبط بالتأمل في نصوص الكتاب والسنة، وتنامي الجدل بين الفرق والمذاهب المتنوعة. ثم بدأت تسرب بالتدريج الآراء الأخلاقية اليونانية والرواقية والاسكندرانية إلى المسلمين، منذ أن تعرفوا على تراث أثينا والاسكندرية من خلال الترجمة. وأفضت تأثيرات هذه الآراء فيما بعد إلى أن يؤلف المؤرخ والفيلسوف المعروف مسکویه في القرن الرابع الهجري كتابه «تهذيب الأخلاق» الذي دشن أرضية تأسيس علم جديد بموازاة العلوم والمعارف الأخرى في المجال الإسلامي. فقد رفع مسکویه الأخلاق أو البحث فيها إلى مرتبة العلم الكامل (وفرض بذلك في المجال الإسلامي اختصاصاً فكريّاً موازياً لذلك الاختصاص الذي فرضه أرسطو في اليونان الكلاسيكية، عندما كتب «رسالة في الأخلاق إلى نيکاما خوس»). الواقع ان كتاب «التهذيب» يستعيد جوهر نظرية أرسطو<sup>1</sup>. وجرى استدعاء المواضيع الأساسية لكتاب مسکویه في آثار لاحقة، بعد ان تم (دمج الجانب

الفلسي بالجانب الديني والصوفي)، وخلعت عليها صبغة اسلامية في ((ميزان العمل)) للغزالى، و((أدب الدنيا والدين)) للماوردي، و((الأخلاق والسير)) لابن حزم. اما المحاولات الحديثة والمعاصرة في هذا الاتجاه، فلما تزل محدودة وضئيلة مقارنة بالمتطلبات الأخلاقية الملحة لمجتمعاتنا، التي تجتاحها أعاصر وموحات تقوض بناها التقليدية وتسوقها نحو فوضى شاملة ومصائر مجهولة.

ولعل أبرز هذه المحاولات هي رسالة قدمها محمد عبد الله دراز لجامعة السوربون بباريس سنة ١٩٤٧ بعنوان Lamoralia du koran ((أخلاقي القرآن)) لليل شهادة الدكتوراه، وترجمت الى العربية باسم «دستور الأخلاق في القرآن». وقد تحكمت في رؤيته لـ ((أخلاقي القرآن)) قضايا مرجعيتها الأخلاق الكاتبة، والتي محورها: فكرة ((الواجب)) أو ((الالتزام الأخلاقي)) أو ((القانون الأخلاقي)). وبذلك لا تغدو هذه الرسالة سوى مسعى لمعايير القضايا الأخلاقية / الحقوقية المعاصرة للمؤلف في ضوء القرآن، وليس مسعى لصياغة ((أخلاقي القرآن)).<sup>٣</sup>

وفي سنة ٢٠٠٠ أصدر الدكتور طه عبد الرحمن «سؤال الأخلاق». وهو كما يتحدث عنوانه الشارح ((مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)). وبالرغم من استعانة المؤلف بمعطيات الفكر الغربي وتوظيفه لأدواته المنهاجية، مثلما يفعل في جميع أعماله، غير انه يتسلح برؤية ايديولوجية سلفية متحيزة، تستعيير خطاب تيارات ما بعد الحداثة المناهضة للعقلانية والتنوير، وتحرص على اصطناع صورة ممسوحة مجترة زائفة للحداثة، وتحاول تنزيه الذات، وتبجيل الماضي بتمامه، ورؤية التراث من منظور رومانسي حالم، واعتبار كل شيء فيه جميلاً مترها، ومضيينا ساطعاً.

## الانسان كائن متدين

الدين ظاهرة واكبت تاريخ البشرية منذ وجودها على سطح الارض، والانسان كائن متدين، وان تباينت تعبيراته عن تدينه، واحتلت تجليات ومظاهر الدين في حياته. ومع ان طائفة من الفلاسفة والمفكرين تنبأوا بانحسار تأثير الدين كعامل

محرك للحياة، وربما زواله نهائياً بعد دخول الإنسان عصر العلم، واكتشافه للكثير من قوانين الطبيعة، وتفسيره لما كان يحسبه أسراراً وألغازاً تستعصي على العقل، إلا أننا نشاهد عودة للمقدس، أو إنقاوماً للنفس، وابتعاثاً للعامل الديني، في المجتمعات الصناعية التي دخلت عصر العلم منذ فترة طويلة. كذلك لم يتراجع تأثير الدين في مجتمعاتنا، بل انطلق عاصفاً ليجتاح كافة مجالات الحياة التي لم يثبت شيء منها مدة طويلة بمنأى عنه. وحتى أولئك الذين يعلنون رفضهم وإقلاعهم من كل فكرة أو شعور ديني، لا يستطيعون الإفلات التام من ترسّبات الدين الغاّطسة في لاوعيهم، والموروثة من سلالاتهم العربية والآجـال المنحدرين منها. يكتب مرسياً الياد: (الإنسان غير الديني ينحدر من سلالة الإنسان الديني)، وهو صنيعه أيضاً، أراد ذلك أم لم يرد، وقد تكون انطلاقاً من أوضاع اتخاذها أسلافه... إن الإنسان الديني، أراد ذلك أم لم يرد، لم يزل يحتفظ بأثار من سلوك الإنسان الديني، لكنها خالية من المعاني الدينية. مهما فعل فهو وارث، لا يستطيع أن يلغى ماضيه نهائياً مادام هو نفسه ناتجاً لهذا الماضي... الغالبية العظمى من الذين لا دين لهم ليسوا متحررين تماماً من المسلك الديني، من الالاهوت والميثولوجيا، فهم أحياناً مثقلون بكل ((اللخبطة)) سحرية-دينية، لكنها منحطة إلى درجة الكاريكاتور، ولهذا كان من الصعب التعرف عليها) <sup>٤</sup>.

إن حياة مفرغة من أية مشاعر دينية، أو مستغنية بشكل تام عن المتطلبات المعنوية للإنسان، ولا تصبـو للمتعالي، ولا تتوـق للامتنـاهـي، ولا تسعـى لقول ما لا يمكن قوله، أو التعبـير عن ما لا يمكن التعبـير عنه، أو تصورـ ما لا يمكن تصورـه، إن مثل هذه الحياة لا تسعـ لها أرضـنا، ذلك أنه حتى في أحـرىـن المجتمعـات علىـ العـلمـنةـ، واسـدهـاـ اـصـراـراـ علىـ نـبذـ الرـمـوزـ الـديـنـيةـ، يـمـكـنـ لـرـجـلـ اـعـمـالـ مـثـلاـ أوـ سـيـاسـيـ انـ يـقـبـلـ بـإـخـلـاـصـ قـوـاعـدـ الحـيـاةـ العـائـلـيـةـ التـيـ يـشـرـعـنـهاـ الدـيـنـ، بـيـنـماـ يـسـيرـ اـعـمـالـهـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ فـيـ الدـائـرـةـ العـمـومـيـةـ مـنـ دـوـنـ الرـجـوعـ لـأـيـةـ قـيـمـ دـيـنـيـةـ مـهـمـاـ كـانـتـ، بلـ انـ اـنـتـشـارـ الـعـلـمـنـةـ وـشـيـوعـهـ فـيـ الـحـيـاةـ الـيـوـمـيـةـ، لـمـ يـمـنـعـ مـنـ حـضـورـ رـمـوزـ دـيـنـيـةـ مـرـتـبـطـةـ بـمـؤـسـسـاتـ الـدـوـلـةـ

والاسرة، فمثلاً حيث يقبل جميع الناس ان لا يخطى الدين ابواب الكنيسة، يمكن ان يقبلوا وبالطريقة نفسها ان لا تخاض حرب ولا يقدم على زواج دون اللجوء الى الرموز الدينية التقليدية<sup>٥</sup>.

ان حاجة الانسان الى الدين تنبثق من اعماقه، وحتى لو اجتاحت بعض المجتمعات جائحة تناهض الدين وما يتصل به، فانها سرعان ما تضمحل وتعاود الظواهر الدينية حضورها الابدي من جديد، وربما بفاعلية وضراوة. ففي القرن التاسع عشر تحدث فويرباخ، وماركس، ونيتشه،... وغيرهم، عن غياب الاله، أو ((موت الله)) حسب تعبير نيتشه، غير ان الله انتقم لنفسه، فعاد الايمان به يتسع بمرور الايام، وتحقق ماقاله اندريله مالرو:((ان القرن الحادى والعشرين سوف يكون روحياً أوروبياً، أو انه لن يكون))<sup>٦</sup>. صحيح انه قد مات نمط التصور القروسطي للإله، وتشكلت صورة بديلة عنه. اما الله تعالى فإنه حي لا يموت، وهو ظاهر ماغاب قط، وان كانت أنحاء تصورات الانسان عنه تموت وتغيب، لتعل بدلاً عنها تصورات اخرى.

وما دامت حياة الانسان تفضي الى الموت، والانسان كائن يتوق للخلود وينشد الابدية بطبيعته، فلا يمكن ان يصل الى اليوم الذي يستغني فيه عن الدين، ذلك ((ان كل مجتمع بشري يمثل في نهاية التحليل جمعية انسان يتحالرون معاً تجاه الموت، وتكون قوة الدين رهينة لمصداقية الرايات التي يضعها بين أيدي البشر عندما يواجهون الموت، او على الأصح بينما يتسابقون نحوه))<sup>٧</sup>.

الدين هو المشروع البشري الذي يخلق كوناً مقدساً، وان يضع الانسان نفسه في موضعها الصحيح بالنسبة الى العالم المقدس معناه حمايتها من تهديدات الفوضى الكابوسية، وان الخروج من ذلك الموضع يعني الانزلاق نحو حافة الهاوية. ويذهب بيرجر الى ((ان الدين أدى دوراً فريداً في مشروع بناء عالم بشري. الدين هو الذي يسمح بفرض دلالاته الخاصة على الواقع بأكثر نجاعة، وعلى الوجه الاكمل. والدين يقتضي ان يسقط النظام البشري على مجموع الكون. وبعبارة اخرى، فالدين هو أجرأ محاولة في تصور الكون كله ذات دلالة بشرية))<sup>٨</sup>.

ومعنى ان يعيش الفرد في كنف دين خاص هو افتراض ان يعيش في سياق اجتماعي خاص، يمكن لهذا العالم الديني داخله ان يضمن مصداقته، وحيث يكون ناموس الحياة الفكرية متماشيا في كثير او قليل مع هذا العالم الديني يمثل الانفصال عن هذا العالم تهديدا باللاناموس<sup>٩</sup>.

ان ما يحتاج الحياة البشرية من جراحات ورضوض، وما يستبد بها من قلق، وكل ما ينتجه هذا القلق من كوابيس وتوترات واضطراب، ليس بوع الانسان الخلاص منه بالوفرة المادية والرفاه وارتفاع المستوى المعاشي، لأن كل ذلك لا ينبع طمأنينة انطولوجية، وأملا مفعما بالغبطة، وسكنة، واحلاما متسامحة، وانسجاما مع الكون والعالم الذي يعيش فيه البشر. بيد ان الدين، وبما يخلعه على العالم من نظام رمزي، يصيره شفافا جميلا، يتراكم معه الانسان. اذ ان النظام الرمزي يمنع القيمة لمختلف المعاني التي تنطوي عليها التجليات المقدسة. وعندئذ يتبدى العالم مشينا بالمعنى. وتعزز رمزية العالم من قيمته، عبر تراكم دلالات اضافية، من دون ان تزال من قيمته الخاصة. وهكذا تكشف كل فعالities الانسان ونشاطاته عن معنى، ولا تعود كثيفة ومرهقة، فيما تبدو الاعمال الفيزيولوجية المجردة عن النظام الرمزي للعالم، عارية عن المضمون الروحي، وتغدو كثيفة ومرهقة، وربما ليست ذات جدوى<sup>١٠</sup>. واذا كان (اصل الدين هو الشعور بالتبعية)<sup>١١</sup> حسب شلابير ماخر، فان الدين يحررنا من الاغتراب الكوني، باعتباره نافذة نحو المتعالي، ووصلانا دائميا معه، وبالتالي إرتباطا بوشيعة عضوية انطولوجية بالعالم.

## تدين ضد الدين

في اللحظات التي أكتب فيها هذه الأسطر - يوم الثلاثاء ٢٤/٤/٢٠٠٦ - هاتفني ولدي الطالب في الجامعة المستنصرية ببغداد، فأخبرني بأن سيارتين مفخختين انفجرتا عند بوابة جامعتهم ظهر هذا اليوم - لحظة دخوله - ففرق وزملاؤه في حالة فزع وذهول مفجعة، بعد ان تناثرت اشلاء رفاقهم عند البوابة، وفاقت ارواحهم

الزكية، لترسم دمائهم على احجار الممرات المؤدية الى القناء الداخلي لمباني الجامعة صورة أبدية، تكشف ما يعتمد التستر عليه ذلك النموذج اللانسانى للتدین. لقد حفرت أشلاء أولئك الفتية احتجاجاً مدوياً، يخاطب الأجيال الآتية في بلدنا الدييج، فهو لاء الفتية يكتبون التاريخ بدمائهم، ويصرخون بشهادة تجسد عوياً لا يصمت، يفضح ذلك النمط من التدين الفاشي الهمجي الذي خدع آلaf الناشئة وأغواهم بوعود خلاصية وفردوس خلاب، ثمّنه تفجير أنفسهم وقتل الآخرين بأساليب بشعة، وحرق كل شيء لا يكون نسخة مكررة عنهم. وحسبما اوردته تقارير صحافية قبل أيام، فقد تجاوز عدد السيارات المفخخة التي فجرها انتحاريون في العراق منذ سقوط صدام سبعة آلاف سيارة، مما يعني ان آلاف الانتحاريين جرى اعدادهم وت تصنيعهم من خلال غسيل أدمغتهم، وتعبيتهم بمفاهيم دينية زائفه، مساخت الروح التطهيرية التنزيهية الرقيقة للدين، فاستحال التدين الى اعصار عاصف يحتاج الحياة، ويحطّم كافة المكاسب التمدنية والحضارية والمعرفية للبشرية. انه سادية وجدانية ومعرفية، تتلذذ بقتل الصحبة واستباحته.

ان تاريخنا ليس منها وبرئا، وانما هو، كما يقول الدكتور محمد الطالبي (التاريخ الانساني عموماً، مليء بالانزلالات والخروج عن الروح القرآني، وهو خروج قد يصل أحياناً الى أبشع ما تكون عليه الانحرافات: حروب، وإراقة دماء، وظلم بكل أنواعه، وتعذيب، ورد السيئة لا بالحسنة بل بأسوأ وأشنع منها... ان العنف ونتائج العنف كلها غير مفيدة للإنسان، لأنها مراهنات غير رابحة، ولهذا عادة ما يخرج المؤرخ من دراساته التاريخية منكراً للعنف، لأنه إجهاض للحضارة الإنسانية. ان العنف هو الذي قتل الحضارة الإسلامية)<sup>١٢</sup>.

ولاريب ان التعصب والعدوانية والاستغلال ظواهر متفشية في الاجتماع البشري عبر التاريخ، كما ان عنف الإنسان ضد أخيه الإنسان ليس طارئاً في الحياة، بل هو سلوك بيولوجي، وسياسي، واجتماعي، وديني، وثقافي متراسخ في دنيا الإنسان. وان رسالة الأديان ومقاصدها الكلية تتلخص في إشاعة السلم والتراحم والمحبة بين

الناس، والسعى لتجفيف منابع العنف والعدوانية والتعصب ، كما سنشير الى ذلك لاحقا، ولكن طالما تم طمس تلك الرسالة ونقضها، بنشوء جماعات وفرق لا تقتصر على إعلان انتمائها للدين، وإنما تصر على احتكار تمثيله، وتحرص على مخاصمة أية جماعة غيرها تقدم فهما مختلفا للدين. وتهتم تلك الجماعات بتطوير أساليبها الدعوية باستمرار، وتسعى للهيمنة على الدين والدنيا، وتكريس الانغلاق على الذات، ومطاردة أية محاولة تهدف الى نقدها، وإهدار دم الاشخاص الذين يصوبون مفاهيمها، ويفضّلون انتهاكاتها لانسانية الانسان، وتزييفها لأهداف الدين، وإهدارها للقيم الروحية.

وعادة ما تتصدر هذه الجماعات عن قراءة حرفية مغلقة للنصوص المقدسة، لأنكاد تتجاوز المدلول اللغوي الساذج، وتشيع تفسيراً قمعياً للنصوص، تقيع خلفياته وقبلياته النفسية والثقافية في الصحراء والمحيط البدوي المغلق على العالم، كما وتحارب بلا هواة كافة القراءات التي تخطى المعنى السطحي، وتغور في الأعمق، مستلهمة المضامين الروحية الغنية في النص، ومستوحية رؤيته الرمزية ، مثلما فعل المتصوفة والعرفاء وال فلاسفة الاشراقيون، وغيرهم. مضافة الى تنكر هذه الجماعات للإسلام الحضاري، وتعبيراته التمدنية، والثقافية، والروحية، والجمالية، واعتبارها هرطقة، وبذلة، وزيف وضلال. اما الاسلام المستقيم الصحيح في نظرهم، فيختزل في اسلام العصر التدشيني، أي اسلام جيل الصحابة خاصة، بينما تخضع المعطيات المتنوعة للإسلام في المراحل اللاحقة، لاستراتيجية صناعة التسيّان ومحو الذاكرة، وكأنها لم تعد موجودة.

كما ان الفنون الجميلة، من رسم ونحت وموسيقى وغيرها، جميعها محظوظة، وتعاطيها محضور بأي شكل كان، ولا بد من ان ينطفئ الحس الجمالي، ويتبلي الذوق الفني، ويشمل ذلك ايضاً الجسد وتعبيراته الجمالية، ولغته والفضاءات الحافة به. ويُشطب على الميراث الثقافي الهائل الخاص بالسماع والالحان والترانيم والمواجد.

والعلامة الفارقة لخطابات هذه الجماعات، هو تشديدها على ضرورة تبني آراء السلف وموافهم بتمامها، وهروبها دائماً إلى الماضي، وارتيا بها من كل ما من شأنه ان يطل على المستقبل، أو يتعاطى مع الواقع بعقلانية نقدية مستنيرة، وسعيها المتواصل لتبجيل الذات، وعدم الكف عن امتداحها، واصطناع صورة رومانسية مثالية لها، تعلي من شأنها، وتدافع عن اخطائها، ونكساتها، وتتجاهل ما يحفل به تاريخها من ثغرات، واستبداد، ومظالم، ومايسود حاضرها من تخلف وجهل وأمية وفقر... فيما تصطنع صورة للآخر ليست بريئة، يصبح فيها كل ما يمت اليه من معارف ورؤى ومفاهيم وقيم... رجساً مدنساً، يجب مناهضته، واعداد التدابير الوقائية الالزمة لاغلاق مساربه وقواته في مجتمعاتنا. وتنفن هذه الجماعات في تجييش المهمشين والممحرومين، وتخذلهم مادة لبناء ثقافة خاصة بالانتحار وتمجيد الموت، يكون احد روافدها صورة الآخر المشوهة التي تصير منبعاً لكراسيته والغضب المتقد عليه.

لقد اتسع نفوذ هذه الجماعات في عصرنا، وحاولت الافادة من تكنولوجيا المعلومات، وتوظيف التقنيات الراهنة في الاتصالات، لنشر افكارها، فنغلغلت مقولاتها في مختلف المناطق، واستقطبت عدداً ليس بالقليل من الشباب والفتیان، وحرست على صياغة وعيهم في ضوء توجهاتها. وانخشى ان يلبث الدين لسنوات عديدة مختطفاً من قبل تلك الجماعات.

### **إنقاذ التزعة الإنسانية في الدين**

**ما السبيل إلى تحرير الدين من الفهم المتواхش، الذي يمسخه فيحيله إلى منبع للعدوان والتعصب والكراء؟**

لعل السبيل الأمثل لبيان هشاشة هذا النوع من الفهم يكمن في السعي الحيثي للكشف عن التزعة الإنسانية العميقة في الدين، واضاءة الحقائق المنسية في النصوص المقدسة، والتنبية إلى الجهل، أو التجاهل، والاصرار على تغييب مساحة واسعة من

تلك النصوص، تغتنى بالجوانب التزییهیة السامیة، التي تصطفیی الانسان، وترفع مکانته، وتعتبره أکرم موجود خلقه الله في العالم، بل خلق کل شيء مسخرا من أجله، وجعل حیاته أغلى رأسماں في الوجود، فھي مناط الخلافة، وموطن المسؤولية والأمانة الالھیة.

وقد أنکر بعض المفكرين والباحثین والدارسين وجود نزعۃ انسانیة في الدين، بالاعتماد على ما ورد في النصوص، من الأمر بالقتال، والتحث على العنف، أو بالعودة إلى التمثیل السلبي للدين في الاجتماع البشري، واستثماره في الصراعات الدمویة والحرروب المقدسة في التاريخ، والاستعانة به للتحريض على الموت، وتبیئة اتباعه في معارک تنتهي کافة الحرمات، وتحیل کل شيء إلى رماد.

ويؤکد طائفة من المفكرين على ان النزعۃ انسانیة عادة ما تنبثق في سیاقات ثقافية واجتماعیة وسياسیة واقتصادیة محددة، تشكل اطارا اجتماعیا معرفیا مناسبا لبلورها، ولم يتتشكل هذا الاطار الا في القرن الثامن عشر في اوروبا، بعد القطیعة الكاملة مع لاهوت القرون الوسطی، فھم يعتقدون بعد امكانیة انباث نزعۃ انسانیة تمحور حول مركبة الالھیة، وانما لا تولد هذه النزعۃ الا بعد التمحور حول الانسان، واحلاله في مركز الإله، وهو ما لم يحدث في الماضي، وانما حصل في العصر الحديث.

لكن جماعة من المفكرين برهنووا على تجذر النزعۃ انسانیة في الدين الاسلامی، امثال: جورج مقدسی<sup>١٣</sup>، ومحمد اركون<sup>١٤</sup>، وجويل کریمر<sup>١٥</sup>، كما دلل جاك ماريغان على أولویة العامل الروحی، وشدد على رسوخ النزعۃ انسانیة في المسيحیة.<sup>١٦</sup>

ومما لا شك فيه ان الاجتماع الانساني طالما تعرض للانتهاك بذرائع دینیة مختلفة، والکثير من الجنایات والمظالم والاغتصابات ارتکبت في التاريخ باسم الذود عن الدين، والدفاع عن ((شعب الله المختار)). وما زالت القراءة الفاشیة للنصوص تنتج أعدادا لا حصر لها من الاتحارات، الذين يفجرون أنفسهم، لقتل

المصلين في المساجد والكنائس وبيوت العبادة، بغية الفوز برضوان الله ودخول الجنة! غير ان مراجعة نقدية للتاريخ، وقراءة تحليلية للنصوص، وتقويمًا للموروث من منظور مختلف، يمكن ان تفتح لنا نافذة على البؤر المضيئه والشراء والتنوع في النصوص، ويمكّنا في ضوء هذا النمط من التعاطي مع النص والتراث ادراك ما هو تاريجي، يعبر عن حالة معينة، ولحظة زمانية محددة، وواقع مضى، وظرف خاص، لا يمكن تعميمه لكافة الواقع والاحوال والازمان. والتعرف على المنطلقات الأساسية، والأهداف العامة، والمقاصد الكلية، وهي ما تفصح عن الروح الإنسانية فيها، وما يشي بالوجه المطموس للدين، الذي غبه ركام الموروث، مضافا الى مادة وفيرة من تفسيرات متواحشة للنصوص، تحكي عن استقطابات لا يديولوجيا اقصائية ومعتقدات قمعية. وفي كل مرة يستغل السلطان المستبد هذا النمط من التفسيرات لتكريس نفوذه، ويبسط هيمنته على حياة الناس، ويوظفها بأساليب بشعة لمراقبة الضمائر وتفتيش العقائد. اذ ان اولئك المستبدون يعلمون بأن احياء التزعة الإنسانية في الدين يسارع في تقويض عروشهم، ويفضح المشروعات الزائفه التي يسوغون بها طغيانهم. وهذا يعني انه متى تغيب الحرية تذيل التزعة الإنسانية، ومتى تعم الديمocratie وتسود قيم التعددية وحق الاختلاف، تزدهر التزعة الإنسانية، وتسود قيمها وأخلاقياتها ومفهوماتها التمدنية في المجتمع.

ولاريب في ان اللاهوت التقليدي لا يسمح بانبعاث التزعة الإنسانية في الدين، ذلك ان مثل هذا اللاهوت يصدر عن رؤية احادية وذهنية مغلقة، لا تسمح باستيعاب القيم الإنسانية المفتوحة.

من هنا ينبغي تجاوز اللاهوت الكلاسيكي، وبناء لاهوت عقلاني مستير، لواردنا ان نجني ثمرات التزعة الإنسانية في الدين، وحاولنا الخلاص من التفسيرات المتعسفه القمعية للنصوص. وتحديث اللاهوت يتطلب تساؤلات جديدة، تفضي الى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتنه والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعى لترسيخ صورة للإله، تستلهم

ما يتحلى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى (الرحمن، الرحيم، القدوس، السلام، المؤمن، العزيز، البارىء، المصور، الغفار، الوهاب، الرزاق، البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الحليم، الشكور، الحفيظ، الكريم، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، الحق، المحىي، البر، التواب، العفو، الغفور، الرؤوف، مالك الملك، الغنى، النور، الهدى، الرشيد، الصبور...الخ) وبالتالي إنقاذ الحقوق التطهيرية والجمالية والرمزية للدين<sup>١٧</sup>.

ان مراجعة عاجلة لنموذج من الادبيات السلفية، سترينا بوضوح كيف ان هذه الادبيات بقدر ما تتحدث عن مناهضة الآخر، وانحصر اسلوب التعاطي معه بالقتل والابادة، فانها تكتم على مساحة شاسعة في النص، تتحدث عن الرأفة والرفق والعفو والعدالة والرحمة وغيرها، حتى يخيل لمن يستمع الى منابر هذه الجماعات، او يقرأ بياناتها، انها تتحدث عن دين خاص تتحنته، وتعيد تشكيله في اطار وعيها، وخلفياتها ومسبقاتها وقبلياتها ومفروضاتها الذهنية، ولا علاقة له بالنص المؤسس. انه دين مشبع بالاكراءات، ينفي الروح التزويجية للدين، ويمسخ ما يختزنه من معان سامية، ويفرغه من محتواه الانساني، ويحيله الى مجموعة من المقولات والشعارات المغلقة، التي تستنزف الطاقة الحيوية الابداعية لرسالة الدين، وتفرقه، وتمسخه، وتستبدلها بمفهومات وافكار مقطوعة الجذور عن روح الدين وجوهره، وتصيره عبئا ينوء الناس بحمله، ويعطل دينامية التطور في الاجتماع البشري، ويستدعي القيم الرديئة للبلداوة، فيبعثها من جديد، ويتبنها، ويدافع عنها، ويسقط عليها قناعا اسلاميا، بوصفها تمثل الهوية والخصوصية والاصالة، فيما هي ليست الا تمثلات وتعابيرات وتقاليد، لبيئة محلية صحراوية قاسية غليظة، رفضها القرآن، ونعتها بتسميات قدحية، وجعلها النقىض لروح الدين ومقاصده الأخلاقية، وأهدافه الإنسانية<sup>١٨</sup>.

### احياء التجارب الایمانية المتسامية

تعرضت التزعة الانسانية في الغرب الحديث لمراجعات نقدية جادة ومتواصلة،

من قبل الكثير من المفكرين المدافعين عن انسانية الانسان، باعتبار مواقفها حيال الآخر المختلف غالباً ما تتسم بالاهمال والتجاهل، فما تضج به بلادنا من بؤس وشقاء، وانتهاكات شنيعة لكرامة الكائن البشري، واهدار لحقوقه، وبطش يانسانيته. يرتكبها حكامنا وأجهزتهم القمعية، لايدعوا معظم المؤسسات والمنتديات والاحزاب الغربية للتضامن مع جراحاتنا وشقاقنا الدائم، بالرغم من تبني هذه المؤسسات لمبادئ حقوق الانسان، ودفاعها الباسل عما يلحق أي مواطن في بلدانهم من أذى.

واثر ذلك وصف بعض المفكرين الغربيين هذا الشكل من الانسانية (بالأنسنة الشكلية الأدبية *Humanisme formel et littéraire*)، وهي الأنسنة التي تكتفي بالتلاعب اللغوي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمشة والمستعبدة، الى الدرجة التي نعرفها في عهد الثورات البروليتارية. ووصل هذا النقد والرفض للأنسنة الشكلانية الى حد الاعلان عن «موت الانسان». لماذا؟ لأنهم اعتبروا ان الأنسنة الشكلانية ليست إلا مفهوماً مجرداً أو تجريدياً منفصلاً عن واقع الوجود<sup>١٩</sup>. وكان الفيلسوف ميشيل فوكو قد اعلن في الستينيات شعاره الشهير «موت الانسان» بعد تفشي الممارسات الوحشية الشنيعة للاستعمار في البلاد المستعمرة، من استباحة ونهب ثرواتها، وقتل وإبادة لسكانها، وتدمير ثقافاتها، وتزييفها وتفتيتها جغرافياً، وأثار شعار فوكو عدداً غير قليل من الباحثين والدارسين، الذين كتبوا حوله موضوعات متعددة.

ان البشرية اليوم بأمس الحاجة الى تعزيز النزعة الانسانية، عبر استيعاب الحياة الروحية الخصبة في الدين، وإحياء التجارب اليمانية المتنوعة، تلك التجارب التي تمنع اصحابها رؤيا، يصبح فيها العالم ساطعاً، شفيراً، ممتلأً بالمعنى. يتخلق فيه الانسان بأخلاق الله، وتغدو صفات الله مؤشرات وغايات عظمى لمخلوقاته، يجب ان يكبح الجميع للتماهي معها، والانحراف في مدياتها الرحبة. بل يسعى العرفاء والمتصوفة، الذين تطغى في وجدانهم أشواق الروح، للاتحاد بها، ويرى تور آندرية<sup>٢٠</sup>، بأن هذا الاتحاد ليست له علاقة بتحول ميتافيزيقي، انما بتحول ديني

أخلاقي، فالاتحاد بالله يعني ان مشيئة الله تصير مشيئة الانسان، وان الانسان يحل في صورة الله، بالمعنى الاخلاقي، اي انه يتقمص، كما يقال، سجايا الله، فمثلا ((المحبة)) تعني كما يقول الجينيد: (دخول صفات المحبوب على البطل من صفات المحب)<sup>٢١</sup>. ويخبرنا الداراني عن ماهية هذه الصفات التي يمنحها الله الى اصفيائه ويمن بها عليهم، فيقول: (جلساء الرحمن يوم القيمة من جعل فيهم خصالا باقية: الكرم، والحلم، والعلم، والحكمة، والرحمة، والرأفة، والفصل، والصفح، والاحسان، والعطف، والبر، واللطف)<sup>٢٢</sup>. ومن هنا فإن (معاشرة العارف كمعاشرة الله يحملك ويحمل عنك تخلقا بأخلاق الله الجميلة)<sup>٢٣</sup>. ومعنى هذا ان من تجسد به هذا المثل الأعلى هو الذي نال الاتحاد بالله. وهذا هو في الواقع المحتوى الحقيقي للفناء الذي قارنه البعض من دون حرج وإمعان نظر بالزفانا البوذية... ان اختفاء الذات لا يعني، من حيث المبدأ، بالنسبة للصوفي، شيئا آخر غير الذي يعني بالنسبة لبولص حينما قال: (مع المسيح صلبت، فأحيانا لا أنا بل المسيح يحيا في)<sup>٢٤</sup>. ويطلق التصوف الاسلامي على الحياة الجديدة مع الله التي ستحل مكان الوجود الذاتي الأناني مصطلح البقاء، وبهذا المعنى يكون (الفناء هو التلاشي بالحق، والبقاء هو الحضور مع الحق)<sup>٢٥</sup>.

اما الاسماء الالهية فهي منبع الالهام والتأمل بالنسبة لأصحاب التجارب الروحية المتسامية، وهي تفهم لديهم بمعنى أخلاقي، فمثلا الحق سبحانه وتعالى سمي نفسه ((البصير)) ليمنع الانسان من الذنب، أو ((السميع)) لكي لايفتح الانسان فاه بكلام معيّب ومنفر، وهكذا بقية الاسماء، فهي تعمل في الانسان بمثابة نماذج للتحذير والتبيه، فمثلا عندما يريد الانسان ان يجترب غضب الله، عليه أن يتخلص أولا من غضبه هو، لأن الانسان مدعوا الى ان (يُخلق نفسه بأخلاق الله)<sup>٢٦</sup>. ويوضح الحديث المعروف بحديث النوافل، كيف يطوي المخلوق في مدارج السالكين المنازل الى الرحمن، فإنه بمجرد ان يتوجه ويسعى للاقتراب منه تعالى، يقبل عليه الرحمن فيجتذبه الى عالم الملائكة. (عندما يقترب عبدي مني بالنوافل أقرب منه، فإذا تقدّم

شبرا تقدمت ذراعاً، وإذا أتي ماشياً أتيت جارياً، ثم أصبح اليَدُ التي بها يمسك، والعين التي بها يرى، والاذن التي بها يسمع...).<sup>٢٧</sup> وبالخلص من الخطايا والأخلاق الذميمة ( يستطيع الانسان ان يصل الى الفناء في الارادة الالهية، والفناء أساساً مفهوم أخلاقي).<sup>٢٨</sup>

ونجد عدة نصوص تصرح، بأن الله هو «رب العالمين» ولم يسمع ربنا لأي شخص أو جماعة باحتكاره أو تمثيله دون سواها، وهو ليس لها خاصاً ببني إسرائيل أو العرب أو العجم، وإنما هو إله كل الناس، رحيم بهم جميعاً، والناس كلهم عباد الله، وأقربكم إلى الله أنفعكم لعياله)، كما ورد في حديث من أرسله الرحمن «رحمة للعالمين».<sup>٢٩</sup> وما أرق تعبير النبي الكريم حين يوضح المرامي والأهداف الإنسانية لبعثته، فقد قيل له: (يا رسول الله، ادع الله تعالى على المشركين. فقال: إنما بعثت رحمة، ولم أبعث عذاباً).<sup>٣٠</sup> ويحلو للمتألهين أن يرسموا صورة للنبي، يكون فيها (الكييماء من أجل الإنسان)، فيما يصير الناس كالنحاس الرديء، لكن نوره يحوّلهم إلى ذهب. ومن طريف كنایات جلال الدين الرومي توصيفه للنبي، بأنه (مطر الرحمة). باعتباره المعشوق الذي يعيد الحياة إلى الأرض العطشى للأرواح بحلوله.<sup>٣١</sup> ويقرن ابن عربي في كتابه («فصوص الحكم») اسم سليمان النبي بالحكمة الرحمانية في عنوان الفص الخاص به، حينما يضع هذا العنوان («فص حكم رحمانية في كلمة سليمانية»)، ويشير إلى أن سليمان (أتي بالرحمتين، رحمة الامتنان، ورحمة الوجوب، اللتان هما الرحمن الرحيم، فامتحن بالرحمن وأوجب بالرحيم. وهذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن. فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه، ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الاعمال التي يأتي بها العبد، حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه، يستحق بها هذه الرحمة ، أعني رحمة الوجوب).<sup>٣٢</sup>

ويكتب الدكتور أبو العلا عفيفي تعليقاً عند ذكر ابن عربي للاسمين الالهيين ((الرحمن الرحيم)) في الفص السليماني: على هذين الاسمين الالهيين، الرحمن

والرحيم، الوارد ذكرهما في كتاب سليمان الى بلقيس، والوارد أيضا في فاتحة كل سورة من سور القرآن الكريم، بنى ابن عربي فكرة فلسفية من أخصب الأفكار في مذهبة. وليس بين الاسمين من الناحية اللغوية كبير فرق، ولكنهما يستعملان في اصطلاحه الخاص للدلالة على ((الحق)) باعتبارين مختلفين تمام الاختلاف، فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب. ورحمة الامتنان هي الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق، وليست إلا منح كل موجود وجوده على النحو الذي هو عليه في غير مقابلة أو عوض. فهي الرحمة التي أشار إليها في قوله: ((ورحمتني وسعت كل شيء)). هي مرادفة للوجود، أو لمنع الوجود على سبيل المنة، وليس لها أي صلة بمعاني الشفقة أو العطف أو العفو... أما رحمة الوجوب فهي التي أوجبها الحق على نفسه في قوله ((كتب ربكم على نفسه الرحمة))... دخل الاسم الرحيم في الاسم الرحمن دخول تضمن كما يقول، وكان الاسم الرحمن هو الواهب الرحمة، أي واهب الوجود اطلاقا، سواء أكان الوجود محض امتنان من الحق للخلق، أو حقا عليه لهم.

ويبدو التخلق بأخلاق الرحمن بنحو أجلى لدى ابن عربي، في موضع آخر عندما يذكر سمة مميزة للربانيين من أهل الكشف، ومن (يسألون رحمة الله ان تقوم بهم حسب تعبيره)، بمعنى ان يتحققوا بصفة الرحمة التي هي من صفات الله، فيصبحوا راحمين لأمر حومين، أو يندمجان في الشخص ذاته، ولا يكون هناك فرق بين الرحيم والمرحوم، فالحق سبحانه اذا رحم شخصا، يعني انه اوجد فيه الرحمة، أو جعل الرحمة تقوم به، بحيث يصبح قادرا على ان يرحم غيره من المخلوقات، وبذلك يصبح المرحوم راحما. أي ان الحق لا يوجد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها، بل ليكتسبه الصفة الالهية التي بها يرحم غيره. وهو في نظر ابن عربي لا يتحقق الا للكاملين من العارفين<sup>٣</sup>. وينفرد القرآن الكريم من بين الكتب المقدسة، في ان سوره تبدأ بـ «البسمة». والتي تحتسب آية من كل سورة، حسبما ذهب جماعة من المفسرين والفقهاء، وتشتمل البسمة على صياغة بلغة لبيان مفهوم الرحمة، أو هي

تكييف دلالي لمنطق الرحمة الذي يسود الكتاب.

ويرى بعض المفسرين ان كل بسمة هي آية، لها معنى معين، يخص كل سورة تتصدرها، أي أنها آية تختص بتلك السورة، ومعناها يتتنوع بتتنوع السور، وغرضها لا يخرج عن غرض السورة، وما يتحصل من غایاتها. وبعبارة اخرى ان افتتاح كل سورة بالبسملة يعني ان الرحمة المشبعة بالبسملة حاکمة ومهيمنة على مضمون السورة واغراضها، فان كان المضمون اخلاقيا ينبغي ان يكون متقوما بالرحمة، وهكذا لو كان المضمون عقائديا أو غيره. فقد يندرج نص كل سورة بما تشتمل عليه البسمة من رحمة، يشي بأن كافة المضامين المسوقة في آيات القرآن تتأثر بمضمون البسمة، وهي بمثابة البوصلة التي تحديد وجهتها، وتصوّغ القضاء الروحي القيمي للسورة وللقرآن بمجموعه.

لقد لاحظت ان كلمة «الرحمة» ومشتقاتها تكررت في القرآن اكثر من ٣٣٠ مرة، ما خلا ما ورد من تكرار البسمة في السورة ١٤ مرة، وبناء على القول بأن البسمة آية من كل سورة، وورود «الرحمن الرحيم» في كل بسمة، يفوق عدد مرات ذكر الرحمة ومشتقاتها في القرآن ٥٥٠ مرة. وهي ظاهرة دلالية تستحق العناية والتدبر. حتى وصف القرآن الكريم النبي محمد بأنه رحمة، وذكر بصراحة ان هذه الرحمة عامة، لا تختص بفرقة أو جماعة، وإنما هي شاملة لكل العالمين «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين».<sup>٣٤</sup>

ومن أجل مصاديق التخلق بأخلاق الله هو تدريب النفس على حب الآخرين، وتنمي الخير لهم. ويعتبر الحب منبع الهمام الحياة الروحية، ومصدر الانجذاب إلى الحق تعالى، فان المتألهين في وجد لا ينقضى لشهود نور جمال الحق، وشوقهم لا ينضب، وظمائمهم حارق لا ينطفئ، ولعل فيما ينسب الى أبي يزيد البسطامي اشاره الى ذلك<sup>٣٥</sup> :

شربت الحب كأسا بعد كأس      فما نفذ الشراب ومارويت

وقد عبرت رابعة العدوية عن عدم كراهيتها لأي شيء لأن حبها لله شغلها وملا

وتجدها، حتى أضحت صبغة لها، فنزعها من كراهيته احبط مخلوق، وهو الشيطان، حينما قالت: (ان حبى الله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان) <sup>٣٦</sup>.

والحب كالرحمة عند ابن عرقي، فكما يصير المرحوم راحما، كذلك لابد ان يتعالى ويتسامي المحب الى محبوبه لا ان يهبط ويتسافل، اذ يقول: (فالمحب الصادق من انتقل الى صفة المحبوب، لا من انزل المحبوب الى صفتة) <sup>٣٧</sup>.

وبذلك يمكن ان يظهر حب الله الذين يسخرون به من آية روح عدوانية، ويجعلهم يفاضون رأفة وعطفا على جميع الكائنات، لأنهم يتسبّبون بصفات من يحبونه تعالى، وهو ((أرحم الراحمين))، وربما غامروا براحتهم وتحملوا الكثير من المشاق والمتاعب من أجل سعادة الآخرين، وكأنهم يجسدون ما قاله القديس اوغسطين في بيانه لحقيقة السعادة: (السعادة هي ان نسعد الآخرين).

ويتعاظم احساس جلال الدين الرومي بالحب والعشق، فيصبح لديه القوة المحرّكة للحياة الروحية، وهو الكيمياء السحرية التي تحول بواسطتها مادة العناصر الخسيسة الى مادة نفيسة ثمينة، ينشد الرومي في المنشوى:

بالمحبة تصير الأشياء المرة حلوة.

وبالمحبة تصير الأشياء النحاسية ذهبية الصفات.

وبالمحبة تصير الأشياء العكرة صافية.

وبالمحبة تصير الآلام شفاء.

وبالمحبة يحيى الميت.

ويستعيد مولانا الرومي الروح الانسانية الشفافة لرابعة العدوية، ولكن بأحساس أبعد مدى، عندما ينظر الى الشيطان بمشاعر عاشق، فيقول:

لو صار الشيطان عاشقا لاختطف كُرة السبق،

ولصار مثل جبريل وماتت فيه تلك الصفات الشيطانية <sup>٣٨</sup>

ويرى المتألهون ان الله والانسان يتبدلان الحب (يحبهم ويحبونه) المائدة، ٥٤.

وان كان حب الله يسبق حب الانسان.

ولو راجعنا النصوص التأسيسية للاديان نراها تتفق جميعا بتوجيه اتباعها نحو حب الخير للغير، مثلما يحبه المرء لنفسه، وفيما يلي نماذج لتعاليم أبرز الاديان في العالم حيال الآخر:

- ((هذا مجمل الواجبات: لا تعامل الغير بما إذا عوملت به آلمك)) (البراهمنية، مهبراً، ٥: ١٥١).

- ((لا تؤذ الغير بسلوك تجده أنت بنفسك مؤذياً لو سلك معك)). (البوذية، أو دانا، فارقا، ٥: ١٨).

- ((هذا حقاً مثل المحبة اللطيفة: لا تعامل الغير بما لا ت يريد ان يعاملوك به)). (الكونفوشوسية، ديوان، ١٥: ٢٣).

- ((الشيء الذي تبغضه، لا تعامل به صحبك، هذا مجمل الناموس، وكل ما تبقى من شروح)) (اليهودية، التلمود، شباط: ١٣١).

- ((سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم باركوا لاعنيكم. أحسنوا الى مبغضيكم. وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم)). (انجيل متى، ٥: ٤٣).

- ((فكل ما تريدون ان يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا انت أيضاً بهم، لأن هذا هو الناموس والأنبياء)) (المسيحية، إنجيل متى، ٧: ١٢).

«وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ اذْقَعَ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنٌ فَإِذَا الَّذِي يَئِنَّكَ وَبَيْنَهُ عَدَاؤَةٌ كَانَهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ \* وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَرَبُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍ عَظِيمٍ» (الاسلام، القرآن ، فصلت: ٣٤ - ٣٥).

- ((لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)). (الإسلام، حديث نبوي شهير)،<sup>٣٩</sup>

ان السبيل للتخلق بأخلاق الرحمن انما يتحقق عبر انقاذ التزعة الانسانية في الدين، واضاءة ابعاده الاخلاقية والمعنوية والرمزية والجمالية، وتطهير التدين من كافة اشكال الكراهية والاكراهات.

ولا ريب في أن ذلك لا يعني اختزال الإنسان في مجموعة مفاهيم وقيم مثالية، تتعالى على بشريته، وتصيره كائناً سماوياً مجرداً، منسلحاً عن عالمه الأرضي، مثلما ت يريد بعض الاتجاهات الصوفية والدعوات الرهبانية، بل يعني إنقاذ الترعة الإنسانية إيجاد حالة من التوازن والانسجام بين متطلبات جسده من حيث هو كائن بشري، وأمكانية غرس وتنمية روح التصالح مع العالم، والتناغم مع ايقاع الكون، وتكرис حالة الانتماء للوجود، والتعاطف مع كافة الكائنات الحية والشقيقة عليها، وتعزيز أخلاقية المحبة، وتدريب المشاعر والاحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعى لاكتشاف روافد ومنابع الهام الطاقة الحيوية الإيجابية في هذا العالم، والتواصل العضوي معها. وهذا يعني استيعاب صفات الرحمة والمحبة والسلام ونحوها من الرحمن، وليس صفات الموت والانتقام ونحوها من الله تعالى.

الهوامش:

- <sup>١</sup>- د. محمد اركون. من فيصل التفرقة الى فصل المقال... اين هو الفكر الاسلامي المعاصر. ترجمة وتعليق: د. هاشم صالح. بيروت: دار الساقى، ط٢، ١٩٩٥، ص ١٨٢.

<sup>٢</sup>- د. ماجد فخري. الفكر الاخلاقي العربي. نصوص اختارها وقدم لها. بيروت: العلمية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨، ج ١: ص ١٢-١٣.

<sup>٣</sup>- د. محمد عابد الجابري. العقل الاخلاقي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١، ص ١٤-١٥.

<sup>٤</sup>- مرسيا إلياد. المقدس والديني: رمزية الطقس والاسطورة. ترجمة: نهاد خياطة. دمشق: دار العربي، ١٩٨٧، ص ١٨٩.

<sup>٥</sup>- بيتر، ل. بيرجر. القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين. تربيب: مجموعة من الأساتذة. قدمه وأشرف عليه: د. عبد المجيد الشرفي. تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٣، ص ٢٢٧، ٢٣٤.

<sup>٦</sup>- هاشم صالح. مدخل الى التنوير الاوروبي. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥، ص ٢٤٦.

<sup>٧</sup>- بيترل. بيرجر. مصدر سابق. ص ٩٩.

- <sup>٨</sup>- المصدر السابق. ص .٥٩ - .٥٥
- <sup>٩</sup>- المصدر السابق. ص .٩٦ - .٩٥
- <sup>١٠</sup>- مرسيا إلياد. مصدر سابق. ص .١٩٦ ، ١٦٢ ، ١٥٨ .
- <sup>١١</sup>- أجناس جولدتسهير. العقيدة والشريعة في الاسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى واصحاه. القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٤٦ ، ص .٤
- <sup>١٢</sup>- د. محمد الطالبي. عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين. انجاز: منصف وناس، شكري مبخوت، وحسن بن عثمان. تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩٢ ، ص .١٠٢ - .١٧٩ .
- <sup>١٣</sup>- جورج مقدسی. سيطرة الفلسفة الانسانية في فترة الاسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي. مع ذكر خاص للسكولاستيكية أو المدرسانية التكرارية. مطبوعات جامعة أدنبرة، ١٩٩٠. The Rule of Humanism in Classical Islam and the Christian West ,with special reference to scholasticism. Edinburoh University Press, ١٩٩٠.
- <sup>١٤</sup>- عالج الدكتور محمد اركون النزعة الانسانية في الاسلام الكلاسيكي في اطروحته للدكتوراه: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكونيه والتوحيدی. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقی، ١٩٩٧ . وكتابه الآخر: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الاسلامية. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقی، ٢٠٠١ .
- <sup>١٥</sup>- جوبل كريمر. دور الفلسفة الانسانية في نهضة الاسلام، الانبعاث الثقافي خلال العصر البويري. ليدن: بريل، ١٩٨٦. Joel Kramer : Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age , Leiden, Brill, ١٩٨٦.
- <sup>١٦</sup>- جاك ماريستان (Jacques MARITAIN) ألف عدة كتب من بينها، في الفلسفة المسيحية (١٩٣٣)، أو النزعة الانسانية الكاملة (١٩٣٦) Humanisme integral ، أو مباديء سياسة انسانية (١٩٤٤).
- <sup>١٧</sup>- د عبد الجبار الرفاعي. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار الهادي، ٢٠٠٥ ، ص .١١ - .٥٤
- <sup>١٨</sup>- المصدر نفسه. ص .٩٩
- <sup>١٩</sup>- د. محمد اركون. معارك من أجل الانسنة في السياقات الاسلامية. ص .٩
- <sup>٢٠</sup>- تور آندریه. التصوف الاسلامي. ترجمة: د. عدنان عباس علي. المانيا- كولونيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣ ، ص .٢٤٣ - .٢٤١

- <sup>١١</sup>- شهاب الدين السهروردي. عواطف المعرف. مطبوع على هامش كتاب ((إحياء علوم الدين)), ج ٤: ص ٣٤٥.
- <sup>١٢</sup>- ابو نعيم الاصفهاني. حلية الأولياء. القاهرة: ١٣٥١هـ، ج ٩: ص ٢٦٦.
- <sup>١٣</sup>- المصدر السابق. ج ٩: ص ٣٧٦.
- <sup>١٤</sup>- الانجيل، رسالة بولس الى اهل غلاطية، الاصحاح الثاني: ٢٠.
- <sup>١٥</sup>- شهاب الدين السهروردي. مصدر سابق. ج ٤: ص ٣٨١.
- <sup>١٦</sup>- آنماري شيميل. الشمس المنتصرة: دراسة آثار الشاعر الاسلامي الكبير جلال الدين الرومي. ترجمة: د. عيسى علي العاكوب. طهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ١٤٢١هـ، ص ٣٩٧-٣٩٨.
- <sup>١٧</sup>- المصدر نفسه. ص ٤٣٦.
- <sup>١٨</sup>- المصدر نفسه. ص ٤٣٦.
- <sup>١٩</sup>- د. محمد الطالبي. مصدر سابق. ص ٥٩-٥٩٠، ٦٠، ١٥٤.
- <sup>٢٠</sup>- ابو القاسم عبد الكري姆 بن هوازن القشيري. الرسالة القشيرية. تحقيق: د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف. القاهرة: دار الشعب ، ص ٣٥٩(هذا الحديث أخرجه البخاري في التاريخ عن ابي هريرة، ورمز له السيوطي بالحسن).
- <sup>٢١</sup>- آنماري شيميل. مصدر سابق. ص ٤٧٢، ١٥٢.
- <sup>٢٢</sup>- الشيخ الأكبر مجتبى الدين بن عربي. فصوص الحكم. تعليق: أبو العلاء عفيفي. طهران: الزهراء، ١٩٨٧، ج ١: ص ١٥١.
- <sup>٢٣</sup>- المصدر نفسه. ج ٢: ص ٢٠٥، ٢٠٦-٢٥٠، ٢٥٤.
- <sup>٢٤</sup>- د. عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص ١٠٣-١٠٤.
- <sup>٢٥</sup>- ابو القاسم عبد الكريمة بن هوازن القشيري. مصدر سابق، ص ١٤٦.
- <sup>٢٦</sup>- تور اندرية. مصدر سابق، ص ١٧٩.
- <sup>٢٧</sup>- ابن عربي. الفتوحات المكية. نشر: عثمان يحيى. القاهرة : الهيئة المصرية للكتاب، ج ٤: ص ١٠٤.
- <sup>٢٨</sup>- آنماري شيميل. مصدر سابق. ص ٥٤٥-٥٤٦.
- <sup>٢٩</sup>- د. محمد الطالبي. مصدر سابق. ص ١٨٧.

## الإرهاب وباء العنف مرض

حوار مع:

د. عادل عبد المهيدي

○ العنف ظاهرة طبيعية في الحياة البشرية، وكما يقول أحد المفكرين:

الانسان هو من فصيلة انواع كثيرة من الحيوانات في انه يحارب نوعه من جهة، ولكنه من جهة اخرى من بينآلاف الانواع التي تحارب هو النوع الوحيد الذي يكون في القتال ممزقا، والانسان هو النوع الوحيد الذي هو قاتل جماعي. الانسان متدين في عنقه، وبالرغم من ان العنف ظاهرة حيوانية، لكن العنف الانساني مركب. العنف الحيواني غالبا عنف دفاعي، غير ان العنف الانساني مضافا الى انه عنف دفاعي هو عنف عدواني تدميري. ما هو تعريفكم للعنف، ومتى يكون العنف مشروع، ومتى يكون عدواانيا وحشيا تدميريا؟

□ الانسان يلد فرديا وأنانيا، يسعى للحصول على الاشياء لنفسه، ويقاتل من أجل ذلك، يدفع أخاه، يذهب الى حلمة امه بشكل، قد يكون فيه بعض الشراسة والعنف. كل هذا صحيح، لكن الانسان مدني بطبيعة ، وهذا طبع موروث وليس مكتسبا، كما كانت تقول النظريات القديمة، ويحمل في ذاكرته الوراثية نزعة للسلوك المدني منذ ولادته. يعرف معنى الخوف، ويعرف اتقاء الشر، فعندما تتكلم الآية القرآنية عن النفس التي ألهمتها فجورها وتقوها تشير بوضوح الى جلة او فطرة طبيعية يحملها الانسان، ببعدين وليس ببعد واحد. والظروف والبيئة الاجتماعية والتربية تغلب جانبا على جانب، والانسان بطبيعته ليس فقط عنيفا، وفرديا، وأنانيا يتوجه الى اخذ مطالبه، ولكن منذ ولادته ونشأته الاولى له طبع مدني، والسلوك الاجتماعي العام يكيف

شخصيته، والمراحل التي تتشكل لاحقاً من الوعي تدفع الإنسان إلى هذا الاتجاه وذلك الاتجاه، كما يؤثر الظرف الذي يعيش فيه.

هذا فهمي للعنف، لا أجد شيئاً نهائياً في هذه المسألة، مسألة العنف تتدخل فيها التربية والبيئة والوعي، وتفاعل فيها جملة عوامل بعضها تفضي إلى العنف، فيما تؤدي عوامل أخرى إلى المدنية والتعايش والسلم.

## ○ ماهي محددات العنف الداعي المشروع، وما هي محددات العنف العدوانى الوحشى؟ ومتى يغدو العنف ارهاباً فاشياً؟

□ الارهاب مصطلح حديث، وتصنيف لحالات حديثة، يراد بها استباحة الدم بدون شروط، سواءً كان من الفاعل أو من الطرف الذي يحاول أن يواجه حالات ارهابية. تاريخياً العنف حالة طبيعية مرافقة للمجتمعات وللأفراد. العنف في السلوك الحيواني هو في اتجاه، الحفاظ على المحل الخاص، والدفاع عن النفس، والحصول على الطعام. هذا هو الاتجاه العام، فمثلاً قطيع من القردة في منطقة تقطن مساحة خاصة بها، فإنها تدافع عن هذه المساحة عندما يحصل تجاوز عليها، عندما يحصل غزو من قطيع آخر تدافع عن كيانها. وتمارس الحيوانات أشكالاً معينة من اظهار القوة، قد لا تصل إلى العنف بمعنى سفك الدماء، فقد تستبكي بالأيدي، أو تدافع بالقرون والأسنان، وغير ذلك، بغية الحصول على الطعام، ذلك أن المخلوقات في الطبيعة تغذى بعضها البعض الآخر.

هذه حدود طبيعية للعنف، لكن اليوم بتطور المجتمعات وسيادة الأيديولوجيات، حصل نوع من التصادم المتبادل. انظمة ظالمة غير عادلة تستبدل، تذهب بعيداً وتمادي فلا ترك مجالاً لجماعة أخرى للألممارسة عنف استئصالي، لأنها بدأت بعنف يتخذ شكل ابادة شاملة، وأرادت أن تستأصل. وهذا لا يحصل عادة في السلوك ذي الطابع الفطري، ولنسميه الحيواني، فليس هناك حيوان يسعى لاستئصال حيوانات أخرى من جنسه أو حتى من غير جنسه. لكن مع تطور الآراء، الوعي يدفع باتجاهات خيرة وشريرة، واتجاهات محسوبة المصالح أو مطلقة المصالح، فعندما تحصل

اتجاهات غير محسوبة المصالح ومطلقة المصالح ، يصبح هناك نوع من الاستئصال، مثلما حدث عند استكشاف القارة الامريكية. كما يحصل في اماكن عديدة من العالم نوع من الابادة الشاملة، وهذا ينبع فكرًا فيه ابادة واستئصال للطرف الآخر، وذلك ما يولد اشكالاً معقدة ومت渥حة من العنف، التاريخ لا يحفظ فيها ذاكرة، تقطع سلسلة الذاكرة، فعندما يستأصل الشعب الفلسطيني مثلاً من ارضه، فهنا الذاكرة بالتدريج تقطّع، ويصبح الفعل النهائي للعنف هو الذي يحاسب فقط، وهو معزول في دائرة الاخيرة وليس مرتبطة ببقية الدوائر التي انشأت مثل هذه الايديولوجيات.

لدينا اليوم ظاهرة تكفيرية، وظواهر عديدة، كل هذه الظواهر عندما تصل الى حد الانحراف الفكري فهي صورة اخرى لانحراف مسلكى وايديولوجي سابق، لذاك مبرر ولاهذا مبرر، فهذا التطور الذي حصل حديثاً هو في هذه الاتجاهات. الآن قد يصنف البعض نوعاً من الارهاب الذي يسمونه تكتيكياً، ونوعاً آخر من الارهاب يسمونه استراتيجياً. فمثلاً صنفوا الجيش السري الايرلندي بالارهاب في وقتها، وكانت الحكومة البريطانية تحارب هذا الجيش كمنظمة ارهابية، لكن هذه المنظمة الارهابية لها نوع من الأجندة السياسية، الاستقلال أو حقوق اضافية، فأعتبر هذا النوع الذي له أجندة، نوعاً من الارهاب التكتيكي. هناك نوع آخر يسمى ارهاباً استراتيجياً لا توجد له أجندات واضحة غير السيطرة المطلقة، لا توجد له ارض يطالب بها، ولاحدود يدافع عنها، ولا فكر يريد ان يؤسسه بحوار فكر آخر....الخ، كما نشاهد اليوم مثلاً في جماعة القاعدة، فإنها لا يوجد لديها مطلب معين، المطلب هو انتهاء الآخر، وهذا النوع من الارهاب ارهاب استراتيجي، او عندما تأتي حضارة قوية ولا تترك فرصة لشعب آخر، وتستخدم اسلحة الدمار الشامل وغيرها، هذا ايضاً ارهاب استراتيجي.

○ هل يعني ذلك ان وجود مشروع او برنامج محدد من قبل الجماعات التي تمارس العنف يكفي لشرعنة هذا العنف وتحويله من ارهاب الى مقاومة، او بتعبير اوغسطين يتحول الى حرب عادلة؟

□ هذا ما يحصل دائماً في العنف، الارهاب التكتيكي هو ما يحصل دائماً، حملات لاستباحة الدم تسمى الجهة بالارهابية، عندما توفر شروط مصالحة، عندما تتعب المعارك الطرفين ويبدأ كل طرف بالتفتيش عن مشتركات فتحصل الحرب العادلة، يتحول هذا العنف الذي كان يقول: لن نفاوض، لن نتكلم، لن..لن، الى نوع من الاختلاف السياسي في الأجندة التي تفضي الى عملية مصالحة او تقود الى عملية تسوية تاريخية، كما حصل في جنوب افريقيا. المنظمات التي كانت تقاوم الاضطهاد العنصري كانت تسمى منظمات ارهابية وتعتمد على هذا الاساس.

## ○ هل يعني ذلك ان الزمان والتجارب كفيلاً بترويض العنف العنصري وتحويله الى عنف مشروع؟

□ من جانب معين صحيح، الطبيعة من شأنها تكيف كل الظواهر السلبية، واعادة صياغتها، واعادة طرحها، التاريخ لا يتوقف، كان يهدى صناعة الأشياء، فالطبيعة من شأنها ان تكيف نفسها، وتتكيف مع مظاهر في الظرف المؤقت الآتي تكون ظواهر متصادمة، ثم هذا التصادم بمرور الوقت يفكك نفسه ، وتحصل عملية استحالة، تحول من حالة الى حالة، وتصل الى تكيف ممكن. هذه هي سنن الكون والحياة والطبيعة، انها اعادة تكيف الأشياء، هذه هبة من الله سبحانه وتعالى، هذا قانون من قوانين الطبيعة والمجتمع والتاريخ.

هذا من جانب صحيح ، لكن من جانب آخر هناك نوع من الانحراف الذي يقود الى اشكال ارهابية، وهو لا ينتهي الا بانتهاء حامل هذا المشروع، كيف كل الظواهر هي ظواهر تستمر وتبقى. هناك أنواع اخرى من الارهاب لم تكيف، لم تجد لها فرصة للبقاء، تكون هناك اندساسات فكرية تحيل كامل مشروع هذه الجهة او تلك الى مشروع ارهابي من النوع الاستراتيجي ، غير قابل للتكييف الا بأن تذوب الظاهرة، أن تتفسخ عبر الزمن، ولا تنشأ منها امور لاحقة، لا تتشكل سابقة لشيء لاحق، بقدر ما تشكل درساً تاريخياً. ان اشكالاً معينة من العنف لا تجد لها مجالاً للعيش.

○ عمليات العنف ذات الطابع الانتقامي الذي يفضي الى الاستئصال والابادة - كما وردت الاشارة في حديثكم تنتج ثقافة عنف او تنتج روح عنف او تكرس نزعة العدوان في الشخصية الانسانية. هل هناك علاقة جدلية بين عمليات الابادة والتدمير والاستئصال، وبين انتاج ثقافة عنف معقدة ومتجلدة في الشخصية الاجتماعية؟

□ بالتأكيد كل أشكال العنف لا تحصل فجأة، وليس هي النهاية بل هي البداية، انها في الافكار الاولى. عندما تحتوي الافكار الاولى وتكون في البداية افكارا خجولة أو افكارا غير ظاهرة لكنها تشكل اساساً محدداً لبناء عندما تشكل نواة فكرة لنفي الآخر، هذه تكون بدايات لنوع من الاستئصال الواسع المساحة، فمثلا عندما نبدأ بتأسيس فكر، يقول: انا الحضارة الأعلى، وكل الحضارات الأخرى هي معرقلة، ويجب ان تزول. أو أنا الانسان الارقى، وكل انسان آخر هو مختلف لن ينتج انسانا منطورا، وهذه هي حالة عبشهية مكلفة يجب ان تزول، أو كل نظرية، سواء كانت بأساس قومي أو طبقي تبني اساسات لنفي الآخر وعدم التعايش مع الآخر، تحمل جينات، تحمل مقومات نمو فكرة عنيفة، تتجه الى الارهاب والاستئصال، هذا البناء الفكري الأول لنفي الآخر، وليس التعايش معه أو الاختلاف مع الآخر أو العيش بجانب الآخر.

كل هذه الافكار التي يتعجب بها تاريخ الايديولوجيات، مدارس قديمة أو حديثة تحمل بذورا لفكرة الاستئصال والارهاب والعنف، موجودة في الديانات، موجودة في الافكار العلمانية، في الحضارة الحديثة، في الحضارات القديمة، وبالتالي كيف تغذى كل بذرة، اذا غذيت وووجدت لها مصادر نمو، شمس، مياه، مقومات، تنمو، تصبح هي الفكرة الاساسية المسيطرة. يمكن لفكر مسيحي ان يذهب بهذا الاتجاه، يمكن لفكر اسلامي ان يذهب بهذا الاتجاه، يمكن لفكر يهودي ان يذهب بهذا الاتجاه، ويمكن لفكر علماني ماركسي ان يذهب بهذا الاتجاه . عندما تجد ان الحياة لن تقدم الا باستئصال طبقة اخرى، او لم تقدم الا باستئصال دين آخر، او لم

تقديم الأَباستصال حضارة اخرى. مقومات بناء الفكره الارهابية أو الفكره الاستئصالية تكون قد تأسست، كم سترعى هذه الفكره، كم ستتجدد مقومات نمو وغذاء؟

○ هذا يقودنا الى سؤال يرتبط بشكل عضوي بما اشرتم اليه، وملخصه: ان مفهوم الحرب العادلة الذي وضعه القديس اوغسطين في القرن الرابع الميلادي، وعمل فيه على دمج العنف بالقدس، وجرى استخدام هذا المفهوم بشكل عدواني فيما بعد في حروب متعددة، وأمسى مسوغاً للهيمنة الامبرialisية لدى معظم السياسيين في عصر الاستعمار. كيف يقترن العنف بالأديان وكيف يجري تقديس العنف، بالرغم من ان المضمون العميق للأديان يفيض بالمحبة والتراحم والمغفرة والعفو، وهذا يعني تفريغ الأديان من مضمونها الحقيقي وخلع غطاء آخر عليها؟

□ ليس اوغسطين فقط، وإنما ماوتسى تونغ ايضاً يتكلم عن الحرب العادلة وعن الحرب الظالمة، ويضع شروطاً كما لدى اوغسطين، لذلك أقول هي البذور الأولى، مع نشأة الأفكار الأولى. القرآن يشدد على أن القتال كره لنا ((كتب عليكم القتال وهو كره لكم)) هذا حاجز مهم، ليس معنى ذلك أن الإسلام لن يولد نظريات عنفية، نجد كثرة المتطرفين المسلمين اليوم، لكن هذا سياق، هناك سياقات أوسع وأكبر تطوق، تنقض على فكرة تجزئية تستدل من مجموع الفهم الإسلامي لتقديره كأنما العنف أصبح هو الأساس، وليس أنه كره لنا. أصبح هو القاعدة، وعلى العكس دعوات السلام والمحبة تصبح غير محبذة وغير مقبولة، رغم أنها في جوهر الرؤية هي الأساس. المسيحية طرحت نفسها منذ البداية منذ رسالة سيدنا عيسى كرسالة محبة وسلام، وعرفت بهذا الاتجاه، وكذلك الإسلام، غير أن دخول روما على الخط كرس منهجه تبرير الحرب العادلة لدى اوغسطين، وتجاوزها وتكيفها،ولي ذراع رسالة سيدنا المسيح باتجاهات تطابق الفكر الذي كان سائداً في روما، وتطابق الاتجاهات التي بدأت اوربا تشهدها بعد قرون من السيد المسيح، فهذه حركة دؤوبة

مستمرة والصراع داخلي بين فهم شمولي كامل لرسالة معينة وضوابط هذه الرسالة.

## ○ لماذا في الغالب يجري توسيع العنف العدوانى بمسوغات دينية، فاشرس

الحروب التي استمرت لسنوات طويلة، مثل الحروب الصليبية هي حروب مقنعة باقتناع دينية، وما يجري في بلدنا في معظمها نموذجاً لعملية التشویه للدين وتغريمه من مضمونه التطهيري التنزيهي، الروحي، المعنوی، الجمالي، وتحویله الى نموذج ممسوخ؟

□ لأن مشروع الصليبية لم يكن مشروع دينياً، كان مشروع سيطرة، وكان البابا هو الذي يقود العمليات، نعم كان مشروع قيادة للعالم، واستصال الكفرة. عندما بدأت الحملات الصليبية بدأ من رسالة من بيزنطة (اسطنبول) كانوا يستجدون، والبابا اتخذ هذه الرسالة كحججة وذرية للكلام عن انقاذ بيت المقدس، وأول من هاجمهم هم البيزنطيون، وعمل على انهاء الامبراطورية البيزنطية، ثم توجه لللاستيلاء على بيت المقدس، وفي كل الخرائط القديمة كان بيت المقدس يمثل مركز العالم، كل الخرائط كانت ترى في فلسطين وبيت المقدس والسيطرة على بيت المقدس، كالسيطرة على مركز الحكم العالمي، فالمشروع أساساً لم يكن مشروع دينياً، هو مشروع دنيوي له غطاء ديني، المشروع أساساً كان مشروع سياسي للسيطرة على العالم، لا خلاف سواء كان ذلك يعمله الاسكندر المقدوني أو يعمله كسرى، أو يعمله زعيم اسلامي عربي. هناك برنامج سياسي، لذلك في كل أدبيات المسلمين مع الحروب الصليبية، دائماً اطلقوا عليها حروب الفرنجة، لم يتكلموا عن حروب صليبية، لم يتكلموا عن حرب بين مسلمين وصليبيين وإنما تكلموا في كل الأدب عن الفرنجة، ثم المساومات التي حصلت لاحقاً تدل على هذه الرؤية، حصلت مساومات بين المسلمين والمسيحيين، حصلت مساومات مع اليهود، فالمسألة كانت سياسية أساساً بغضّاء ديني، وهذا أمر موجود في الاسلام، وفي اليهودية، وفي الديانات الأخرى. هذه شعارات للتبعية العامة، الناس تسير وراء تبعية دينية لأنها تلقن تعاليم الدين منذ الصغر، فعندما يأتي البابا ويجيش الجماهير للحرب، هذا عامل

اضافي في التعبئة، ولكن الاتجاه الرئيسي كان سياسيا للسيطرة على العالم، والمشروع الديني كان غطاء له.

○ في الفترة الأخيرة اتسعت ظاهرة العمليات الانتحارية، والعمليات الانتحارية التي حصلت في العراق بعد الاحتلال حطم كل الارقام القياسية وهي عادة تستهدف الابرياء من المدنيين، فتفجر مساجد، وتدمير كنائس، وبيوت عبادة، ومتأنم، ومراسم دينية، كما تفجر الأسواق والمدارس والجامعات والمعاهد العلمية. لقد تفاقمت هذه الظاهرة بنحو اصبحت علامه فارقة لمجتمعاتنا الاسلامية، حيثما كان انتحاري فهو اسلاميا أو مسلما. ما الذي يقود هؤلاء الفتىyan الى الانتحار، وما السبيل للخلاص من ذلك؟

□ اليأس، اغلاق المشروع التاريخي، قسوة الطرف الآخر، فالارهاب الذي مارسه الطرف الآخر في القرون والعقود الماضية ، كلها عملت على انتاج نفسيات متکلسة، لها قناعات مطلقة، ليست مستعدة ان ترى حقائق جديدة. المشروع التاريخي مغلق، لم تعدل له آفاق رحبة، لأن الآخر ساهم في اغلاق المشروع التاريخي، ليس فقط من يذهب الى الارهاب، الآخر ساهم في اغلاق اي أفق تاريخي لبناء هذه المنطقة، وبالتالي تتحرك كل النظريات ومنها نظرية الارهاب، وان بلغت الابادة الشاملة كرد للابادة الشاملة الاولى. لن يحصل مسار وأفق جديد. هذه القسوة الشديدة التي تنطلق خلال سنوات هي مخزون لقصوة متراكمة لعدة قرون، لذلك هذا يجعل مهمة المعتدلين والمصلحين ومناهضي العنف ومناهضي الارهاب صعبة للغاية، تحتاج لوقفة شجاعة للقول ان هذا ظلم وذاك ظلم عندما يستهدف الابرياء بهذا الشكل كما ذكرتم. في العراق مثلا لا يوجد عنوان سياسي للعنف، العنف السياسي هو زرع الرعب الشامل، واستسلام الجميع لمشروع السيطرة والاستصال النهائي. لا وجود لآخر، نفي الآخر بالمطلق، كما سعت محاولات تاريخية قبل عقود وقرون ان تبني الآخر بالمطلق، فالاسلوب الخاطئ ربى منهجا خاطئاً، وهذا المنهج جرى تعميمه، وسيذهب الى مدياته القصوى، ثم يكتشف

اصحابه ينهارون بالتدریج، كما يكتشف المجتمع ان مثل هذا الرد ليس هو الرد الصحيح على عنف تمت ممارسته في وقت معين. والظروف اليوم تمكنا من اعادة التوازن وفتح الآفاق بطرق غير عنيفة، بطرق تعرف بالآخر، وفهم الحقائق الجديدة، وتبني مبانی حضارية في صالح الانتقام التاريخي لما حصل بنا، ليس الانتقام التاريخي بقتل الآخر بقدر ما هو ببناء الذات، بناء النفس، بناء المجتمعات الحالية، التحرر من أي استبداد ساعده في تطور نظريات العنف، فالعنف له تربية، له بناء فكري متكملاً، له نشأة، له تاريخ، ومن ثم يحصل هذا النوع ،اليوم معظم العمليات يتم الاصرار على ابرازها بأبشع شكل. في العمل السياسي سابقاً، حتى مفهوم الاغتيال السياسي كان مرفوضاً، اليوم ليس فقط اصبح مقبولاً، بل اصبح من يقوم بالعمل ينشر البشاعة لادخال الخوف، وهذه نظريات نفسية معروفة استخدمت في روسيا خصوصاً من قبل النازية ولها منظرون، في كيفية ممارسة العنف ،ثم وضع صليب معقوف كإشارة انك لم تمارس العنف في كل مرة، يكفي انك تمارسه ب بشاعة لمرة واحدة لكي تحقق نتائج الاستئصال، كما قورن بين وجود الصليب المعقوف وحادثة معينة، فالناس تستسلم لهذا الشكل من أشكال السيطرة الشمولية، فما يجري الآن هدفه اعلامي، نشر هذه الصورة بأوسع طريقة ممكنة، حينذاك العمليات اللاحقة ستسهل، اعمال بشعة جداً تأتي من القاعدة، أم من الصهاينة، أو تأتي من الفاشستيين، أو تأتي من أي طرف يحمل العنف، تكفي لادخال الرعب والسيطرة على المناطق ،والغاء الآخر. اعتقاد ان هذه أمور تتجاوز الارهاب التكتيكي لتدخل في تعاريف الارهاب الشمولي، الارهاب الاستراتيجي الذي يريد ان يكون هناك طرف واحد ولا يضع مساحة لأي طرف آخر.

○ اذا كانت العمليات الانتحارية التي يقوم بها هؤلاء الشباب هي تعبيراً عن مخزون غضب تاريخي، او تعبيراً باللغ القسوة عن قسوة متراكمة تاريخياً وزمانياً، فهل يعني ذلك انه يمكن التماس العذر لمثل هؤلاء؟

□ لا، هذا تفسير للظاهرة التاريخية، عندما يقال ان الفقر كافر، ليس معنى ذلك

ان نكون كفرا، كيف نفسر الظاهرة (كاد الفقر ان يكون كفرا)، (لو كان الكفر رجلاً لقتلته). هذا تفسير للظاهرة، وليس شرعتها، لأن في الأخير الانسان مسؤول عن اعماله، والحركات مسؤولة عن أعمالها، فعندما تلجأ الى الخيارات الخاطئة، وكما ذكرنا مثلاً في الرؤية الاسلامية الكلية، ليست هذه هي حلول لم تمارس سابقاً، مورست من قبل جماعات سرعان ما استطاع الاسلام ان يعزلها عبر التاريخ، مرت فرات شبيهة لكن استطاع الاسلام ببنائه، بمنظمته الفكرية، ان يطرد هذه الافكار. فهذا تفسير وليس شرعة، تحتاج الى تفسير، لماذا حصل المرض الفلاني، لأنه نشأ عن كثرة التدخين، لماذا هناك، بقاء وهناك ظواهر اجتماعية متعددة، وهكذا.

## ○ هل يقتصر العنف على استخدام القوة في التكبيل، أم ان الاهانة وهتك الكرامة والتشهير، وغير ذلك مما يمكن ان نعبر عنه بالعنف الرمزي، هي ايضاً مما يمكن تصنيفها في دائرة العنف؟

□ لأضع مقاربة، انا اصور الارهاب بالوباء، وأصور العنف بالمرض، الوباء ظاهرة ليس فيها صاح، الكل عليل، ليس هناك بريء، الكل متهم. أخطر ما في الارهاب ليس فقط المفخخة والانتحاري، بالرغم من شناعة هذه الجريمة، أخطر ما فيها ان يجعل كل انسان مهدداً في حياته، في اسرته، في أولاده، أن يتلقى انسان مكالمة، أو مظروف فيه رصاصة، يقول له: اترك هذا البيت او اترك هذا المشغل أو المخزن...الخ، فحينذاك لا تنتفع الاجراءات، الكل يصبح ملاحقاً، كالوباء لا تستطيع الهرب منه. بينما المرض ظاهرة طبيعية، الانسان يمرض كجزء من طبيعة الحياة، العنف لازم التاريخ، الانسان لابد ان يصيبه مرض، مادامت هناك حياة فهناك مرض وهناك موت.

## ○ يمكن القول ان العنف قاطرة الحضارات، فلا نجد حضارة ظهرت في تاريخ البشرية بلا حروب وصراعات دائمة.

□ العنف فيه امور احياناً ايجابية، يعني بالمنظور التاريخي تشكل نوعاً من

اعادة التوازن، كما في عالم الحيوان، وفي عالم الطبيعة، فالباحث التاريخي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الانثروبولوجي أو السيكولوجي أحياناً يقرأ القانون بقسوة.

في الاقتصاد مثلاً هناك نظرية مالتس، وهي تقوم على إعادة التوازن عن طريق الحروب، بمعنى أن الحرب هي التي تعيد توازن تشغيل القوى العاملة، تشكيل مستوى الأسعار في حد الكفاف... الخ. وهذا يعني مثلاً الآن لو لا العنف لتضاعف عدد سكان بغداد، هذه ظاهرة مريضة، العنف يصوبها، أو يدفع بعض الناس للهجرة وايقاف هذه الكثافة السكانية، وكأن العنف يعمل على خلق توازن ديمغرافي. كباحث علمي هذا مفهوم، لكن لا أريد ان اشجع العنف لأعيد التوازن الى بغداد، فالعنف منظم في التاريخ، النظرية تقول لا توجد حركة ساكنة في الوسط، حركة التاريخ حركة لولبية متضاغدة كأمواج البحر، لا يوجد استقرار في الوسط، كل الحياة هي محاولة صعود وهبوط، تمر في لحظة عابرة في الوسط، لكن في محاولة تصحيح اتجاه مغالى به نحو الاسفل تندفع الحركة من جديد نحو الاعلى لاتقف في الوسط، تمر به فقط. فالعنف هو الحركة التي تسهم في تنظيم المجتمعات عندما تتجاوز حالة معينة. لقد شاهدت مرة تجربة عن علاقة الكائن بالمكان، وكانت تجربة تجري على فتران، وضعوا فتران في بيت، هذا البيت له مساحة من زجاج، ووضعوا عدداً قليلاً، كانت الكآبة تصيب جميع الفتران، تشاهد حركتها حركة بطيئة، ثم التجربة رفعت العدد الى مستوى اعتبر مثالياً، العلاقات بين الفتران أصبحت اجتماعية وصحيحة، تتحرك، تأكل، تنام ضمن المقاييس المقبولة، ثم رفع العدد الى اكثر من الحيز، الى اكثر من مساحة المكان، بدأ الصراع، بدأ فأر بعض فأر آخر، يخلع رجله.. الخ، بدأت الخصومة، فهذا اللاتوازن الناقص في المرحلة الاولى قاد الى نتيجة، الزيادة العالية في مرحلة اخرى قاد الى نتيجة، وكأن هذا العنف يصحح العلاقة بين الاثنين.

○ في المجتمعات التي توطنت فيها الانقلمة الشمولية، وتفشت فيها السجون

وأقبية التعذيب، وزجها الدكتاتور في حروب ضاربة، تسود مفردات لغوية عنيفة، تضج بعبارات والفاظ مشبعة بمعانٍ تعبوية، وذات ايقاع صوتي حاد وصاحب.

**ما هي العلاقة بين عنف اللغة وتفشي ثقافة العنف، وتكريس التلعصبات في  
الحياة الاجتماعية؟**

#### □ الكلمة أحدي مشرات العنف:

والنار بالعودين تُذكى  
والحرب أولها كلام  
فالمخزون الداخلي يبرز بكلمات، والبنية الحضارية لها لغة، وهذه اللغة تعكس مضامين داخلية تشكلت عبر العلاقات الاجتماعية، عندما نجد حضارة كثيرة المجاملة، فإن هذه المجاملة هي نوع من المهدئات للعنف، هي ليست ترفاً حضارياً، ليست ضياع وقت، فعندما تكون اللغة رخوة، طرية، شفافة يكون التصادم هنا بالقرون، وليس بالسفاكين والقنابل، الوعول الفلاتي يطرد الوعول الفلاتي عن ارضه بالقرون، وهذه مقبولة. يقال أن في الحضارات الصينية القديمة، عندما كانت تحصل مشاكل، ويتجمع جيشان للمقابلة، كان كل قائد عسكري يطرح الخطة للقائد العسكري الآخر، ثم يتفقان على أن هذه الخطة ستنتصر على هذه الخطة، فلا داعي للقتال، لذلك ظهرت لعبة الشطرنج من القديم لديهم كلعبة أساسية في المباريات الاستراتيجية في الخطط.

فاللغة شيء اساسي، والتربيه على لغة تسامح وتراحم ستقود الاجيال الى الدخول في ممارسة السلام واللاعنف. وللأسف الشديد في منطقتنا، هذا الامر مجهول، لم يصرف جهد كبير في ادخال المفردات الصحيحة في اللغة المتداولة، فيما مضى كنا نتمتع بتراث عظيم في المفردات اللغوية، فلم نحافظ على القديم كما لم نبن الجديد، وصرنا نستعيض بمفردات متراكمة من مجال تداولي يضج بالاحتراب ومشيخ بممارسة العنف. عندما نسير في الشارع ونرى كلبا، نأخذ حجرا فرميه، لا يوجد سببا لذلك غير التربية العنيفة، وتشير كثير من المنظمات الى هذه الظاهرة

عندما يأتون الى المنطقة، في حين ان ضرب الحيوان دينيا واجتماعيا وأخلاقيا غير مقبول، وهذا السلوك يصدر عن نفسية متمرة، أصبحت بدون آفاق، أغلقت امامها الآفاق، فتريد ان تستأسد على الضعيف. وكان فرانسو فانون قدم تفسيراً للعنف في كتابه ((المعذبون في الأرض)) كشف فيه عن ان الانسان ينقل العنف الذي يتلقاه من الاعلى الى عنف أوطأ، الى عنف لشائع أدنى. وبالتالي هناك عمل كبير في اللغة، في المفردة، في التربية، في النظام القضائي لازالة مفاهيم كثيرة في العنف أصبحت لاصقة بنا.

كان في زيارتي السفير السويدي قبل ايام، وقال: نحن ضد مبدأ الاعدام، وهذا أصبح غير مقبول، ونحن نقول هذا موقفنا لأننا نعرف ان الظروف في العراق صعبة. قلت له: اعطونا عدة سنوات، بينما انت اخذتم اجيالا، قرؤنا لتصلوا الى ما وصلتم اليه، اعطونا سنوات، لأن مجتمعنا اليوم ليس فيه بنية قضائية، أو بنية سجون كما لديكم، انت عندما تحكم على انسان بالسجن مدى الحياة، سيبقى مدى الحياة، عندما تحكم عليه عشرين سنة سيبقى عشرين سنة. والهدف في معاقبة المجرم عزله عن المجتمع، والسجناء يحاولون الانتحار لأن السجن أصعب احيانا من تحمل القتل والموت. كما قلت له: في العراق الآن اذا ألغينا عقوبة الاعدام ماذا يحصل؟ المجرم سيجد نفسه طليقا، والمجتمع سيدفع الثمن، فاذا كنتم اليوم قادرين على الغاء عقوبة الاعدام، لأنكم أصبحتم قادرين على الاحتفاظ بالمجرم مدة المحكمة، نحن الآن لم نبن مثل هذا النظام بعد، النظام لايزال مرتبكا، قلقا، وتتجدد انت اكبر مجرم ممكن ان يهرب، او ان يتم التوسط له، او ان يحصل عفو عام يطلق سراحه، او غير ذلك من الامور، ينبغي رؤية كامل السلوك وكامل الموقف وليس عزله عن تطبيقاته الفعلية او الظروف الحقيقة التي يفعل فيها، نحن في هذا الظرف لانستطيع، لأننا فعلا سنكافئ المجرمين، لكن خلال فترة من الوقت، عندما يتاح لنا تطبيق الاحكام الاصلاحية كما ينبغي، يمكن النظر في هذه الامور.

○ اذن عملية التحول الثقافي ضرورة وشرط اساسي لتجاوز ثقافة العنف،

وببناء مركبات وأسس جديدة للعيش سويا، واستيعاب الاختلافات العرقية والاثنية والثقافية في البلد الواحد، وهذا يتطلب اعادة النظر في مقررات التربية والتعليم وتحرير وسائل الاعلام من الخطابات العنيفة، واسعنة نهض من الثقافة في كل المقررات التي تتصل بالأداب، والعلوم، والفنون، حتى ما يرتبط باللغة المدونة فيها العلوم الطبيعية، ينبغي ان تكون لغة تدوينها شفافة، رقيقة، طرية، ذات ايحاء فني وجمالي وبياني وتعبيرى بعيد عن العنف، مشبعة بمعاديل التسامح، والمحبة، والتراحم، لأن التعبيرات الفنية الآن عنيفة، فمثلا احتضنت الساحات والميادين العامة ببغداد في ربى القرن الاخير بتماثيل وجداريات كلها حربية، التماثيل الموجودة بالرغم من روعتها الفنية، وكذلك اللوحات والجداريات كلها ذات تعبيرات عسكرية وحربية، فضلا عن ان اللغة تضج بمضامين تعبوية عنيفة حادة، حتى البنت الحسناء، عندما يعبر عنها لا يقال انها جميلة، او رائعة، او فاتنة، او وسيمة... الخ، وإنما يقال: رهيبة، كارثة، قنبلة، تقتل، كيف يتمنى لنا اعادة بناء مناهج التربية والتعليم، واعادة النظر في خطابات ولغة وسائل الاعلام، والتخلص من كل التعبيرات الثقافية والفنية والأدبية العنيفة المتفشية في المجتمع العراقي، وفي مجتمعاتنا العربية والاسلامية عموما؟

□ لا يمكن أن أضع جوابا أفضل من هذا السؤال. كل البلدان الآن التي تنهمض تواجه مثل هذه المشكلات، البلدان التي قطعت شوطا، ونجحت بشكل واسع صرفت جهدا كبيرا على التربية، ماليزيا مثلا لم تكن بلدا متقدما بشكل واسع، وكانت من المجتمعات المتورطة، صرفت الميزانيات الاولى على التربية. ان التربية عندما تهذب وتوجه النشء سيكون مؤهلا لحمل أفكار المبادرة وقبول الآخر، والطرق السلمية للتقدم والانتاج والعمل، فانها تغير كل بنية المجتمع.

انا واثق من ان التربية القرآنية الصحيحة، تشيع روح السلام والمحبة، المشكل في العالم العربي انه من المناطق تقربا الأخيرة في العالم التي بقي موضوع العنف

وموضوع البطولة والصور الحربية لاتزال اساسية، لأن هناك مشكلة كبيرة، وأعتقد أنس المشكلة كانت فلسطين. ومالم تحل هذه المشكلة ستبقى هذه الاطروحات نافذة وفعالة، وتبقى مسألة المؤامرة الدولية، والخوف من الآخر، وعدم الانفتاح على العالم، متقدمة على اطروحات، من قبيل ان النجاحات قد تأتي من فتح باب العلاقات العامة والصداقات، فمثلاً قد يقال ان المانيا جزء من اوروبا، لذلك لم تعاقب كثيراً بعد الحرب الثانية، رغم ان المانيا قادت الى اعظم حربين في اوروبا، وبسبب السلوك الألماني أو السلوك الآخر نحو المانيا فان ملايين الأرواح أُزهقت. لكن خذ اليابان، استخدم ضدها السلاح الذري في هيروشيما وناكازاكي، كيف دخلت العالم الجديد، دخلته بدون نظريات عنف، بل منع تأسيس جيش جديد للمحاربة خارج اليابان، ذهبت الى حقل العلوم، والى حقل الآداب العامة، وغزت العالم بالعلوم، العلاقات اليوم في العالم تبدلت تبدلاً جوهرياً عن نظريات القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين. أصبح بالامكان التحول من موقع الى موقع آخر ليس بالضرورة بالقتال، لم تقاتل اليابان، اليابان الصغيرة أصبحت مركز ضغط هائل على الولايات المتحدة الأمريكية، البلد الذي هاجم اليابان، كذلك الآن الوضع في آسيا. يمكن اليوم للعالم الإسلامي وللعالم العربي عبر علاقات عامة، وعبر فتح أبواب هائلة ان يتقدما، ويأخذوا مكانة متقدمة في التاريخ وفي العالم. فيتنام هزمت الولايات المتحدة في الحرب، لكن الولايات المتحدة الآن عادت وأخذت موقع في فيتنام أكثر بكثير مما كانت عليه.

ليست الحرب بالضرورة هي الطريق للخروج من الأزمة، وللخروج من المأزق التاريخي، وانسداد الأفق التاريخي. الآن ما يجري في فلسطين، سواء ذهبت منظمة التحرير الى اتفاق سلام أو ذهبت حماس الى هدنة طويلة الأمد، المفهوم واحد، ان القتال أخذ بعده، أخذ مداه، ثم يجب أن تأتي خطوات الانتصار في الموقع العالمي. اليوم هناك جهد كبير يبذله، يمكن للعالم الإسلامي والعالم العربي ان يتحققوا فيه نتائج أعلى بكثير مما يتحقق بالمقاتلة وبالحرب، والامثلة كثيرة لا تُعد ولا تحصى.

ان عالم العلوم هو حرب حقيقة لكن مسالمة، ففي الفضاء الابعد تتقدم وتأخذ موضع للسيطرة العالمية، ونحن نختلف عنها؛ فالبقاء عند نفس النظريات القديمة بالمقاتلة، وان الحرب هي الطريق الوحيد لفتح آفاق هذه المنطقة، قد لا يكون الاستراتيجية الصحيحة، فالتربيـة شيء أساسي، ويمكـنا من خلال اعادة بناء المناهج، والبدء بالبراعـم الصغـيرـة، والاهتمام بـتربية منسـجمـة مـتكـاملـة تـشكـلـ عـقـلـ النـشـيـء وـتـبـنيـه عـلـى اـسـس قـوـيـة، يـصـبـحـ هـذـا النـشـيـء مـسـدـداـ بـالـوعـيـ الحـقـيقـيـ، يـبـنـيـ المستـقبلـ، وـيـبـنـيـ المـجـتمـعـ، يـبـنـيـ لـصـالـحـهـ بـعـدـاـ عـنـ نـظـرـياتـ العنـفـ العـدـوـانـيـ التـدمـيرـيـةـ. انـ الحـضـارـةـ نـفـسـهاـ تـولـدـ العنـفـ، وـانـ أـبـشـعـ أـشـكـالـ العنـفـ الفـرـديـ وـالـجـمـاعـيـ لـاـزـالـ فـيـ اـكـثـرـ الـبـلـدـاـنـ تـقـدـمـاـ. وـتـنـتـوـعـ أـشـكـالـ العنـفـ، الزـوـجـ معـ الزـوـجـةـ، الـكـبـيرـ معـ الصـغـيرـ، الـأـيـضـ معـ الـأـسـدـ، الـبـاقـاتـ الـبـيـضـاءـ وـالـعـيـونـ الـزـرـقاءـ معـ الـأـلـوـانـ الـدـاـكـنـةـ، كـلـ هـذـاـ سـيـقـيـ، وـنـحـتـاجـ إـلـىـ مـرـاحـلـ تـارـيـخـيـ وـتـغـيـرـاتـ كـبـيرـةـ فـيـ الـبـنـاءـاتـ وـالـنـفـسـيـاتـ وـالـتـرـبـيـاتـ لـنـدـخـلـ فـيـ مـرـحـلـةـ جـدـيـدةـ.

○ ثورة المعلومات ساهمت بتقليل المسافات، حتى كان العالم أصبح يتواجد في المكان ذاته، كما ساهمت هذه الثورة باختراق الزمان، وتيسير استحضار الماضي بكل ما فيه. كذلك عملت تكنولوجيا المعلومات على تحويل العالم إلى عالم افتراضي، أو خلق عالم بموازاة عالمنا هو الفضاء الافتراضي، مما أتاح للجماعـاتـ الـأـرـهـابـيـةـ انـ تستـثـمـرـ تـكـنـوـلـوـجـيـاـ المـعـلـومـاتـ، فـتـعـمـلـ عـلـىـ تـعـيمـ العنـفـ فـيـ الـعـالـمـ. وـبـعـبـارـةـ أـخـرىـ تـمـكـنـتـ مـنـ عـوـلـةـ العنـفـ، بـنـحـوـ صـارـتـ العمـليـاتـ الـتـيـ تـجـريـ فـيـ نـيـويـورـكـ تـدارـ مـنـ اـفـغـانـسـتـانـ، اوـ ايـ بـقـعةـ اـخـرىـ مـنـ الـارـضـ، وـالـعنـفـ ظـاهـرـةـ مـلـبـسـةـ وـمـعـقـدـةـ زـادـتـهاـ تـكـنـوـلـوـجـيـاـ المـعـلـومـاتـ تعـقـيـداـ وـالـتـبـاسـاـ.

كيف تقومون هذه الظاهرة في المحيط الاقليمي وفي العالم الاسلامي وتاثيراتها وامتداداتها في العالم، بعد ان اصبحت هذه التكنولوجيا من الادوات

## والوسائل الأساسية التي تستغل وتوظف في تنمية ظاهرة العنف وتروسيخها والمتداد بها عالمياً وتحويلها إلى ظاهرة كونية؟

□ هناك مرض وهناك وباء، يمكن ايقاف الأولية، لكن المرض لا يمكن ايقافه، أشكال معينة من التصادم والعنف تبقى، تأخذ اشكالاً أخطر من السابق. سابقاً العنف يجري بالسيوف، اكبر معركة يذهب فيها الفان او ثلاثة آلاف، اليوم بعملية بسيطة يقتل اضعاف ذلك. بالتأكيد دائماً، أي تطور له مضاد، ومن يسكن الكره الأرضية سيقى في تنافس، المصادر محدودة، المطامح محدودة، النفس البشرية مجبلة بخصائص معينة، يعني مالم يجد الانسان على هذه الارض منافساً على اكون اخرى، هذه الطبيعة ستبقى في هذا المكان، لكن كيف سيكون نمط الصراعات، هل ستدفع باستمرار الامور الى مدياتها القصوى، هل ستحرك عوامل الضبط، هل ستحرك اللغة المسالمة، هل سستخدم العنف كمنهج اساس وليس كمرحلة استثنائية، هذا هو السؤال الكبير، ليس الغاء، لا يمكن الغاء الجريمة، والعنف الحضاري، والعنف السياسي، عوامل التاريخ في توليد العنف، هذه الامور لم تجد البشرية بعد لها حلولاً، وقد لا تجد بهذه المعطيات، يجب ان تغير كل الشروط والمعطيات للتalking حول التخلص من ظاهرة العنف، لكن يمكن التضييق على العنف، المجتمعات الغربية المعاصرة فيها اشكال مختلفة من العنف، قد يكون العنف السياسي ضعف أو خف، لكن العنف الاجتماعي كبير جداً. السجون اليوم مملوءة في الغرب، أعداد غفيرة من السجناء في الولايات المتحدة وأوروبا، ومعدلات الجريمة كبيرة جداً. معدلات الجريمة تاريخياً في المجتمعات بدائية أو تقليدية كانت صغيرة الحجم، الناس لم تكن تغلب أبواب البيوت، السارق معزول اجتماعياً، نوع الجريمة وكيفيتها بسيط. المسألة معقدة ومعضلة، ولا يمكن اعطاء اجوبة مختزلة، كأنما لنا القدرة الآن على انهاء العنف، لكن بالتأكيد هناك قدرة لوضع محسنات ومصدات ضد العنف، ضد الأشكال الشمولية للعنف، والتربية على المسالمة والصدقة والمحبة وقبول الآخر والتعددية ... وغير ذلك. بدلاً من صب الزيت على النار، وشحن المقاتلة والعنف ونفي الآخر. أنا أعتقد كما ان الثورة المعلوماتية شجعت الآخر في الانقضاض

والسيطرة، كذلك المضاد يستخدم هذه الوسيلة، في ان يعمق ويجعل المسافة قصيرة أو معدومة، ويتمكن من الطرف الذي يقابلة. لاحظ مثلاً في العراق الجوال انتشر كثيراً، لدينا (١٠) مليون جوال ، بقدر ما لدى مصر مع فارق السكان. والجوال يستخدمه الجميع، يستخدمه الارهابي، لذلك تلاحظ منصات الجوال لا تضرر، لأنها الوسيلة الأساسية لدى الارهابي، ومن يهدد يستخدمها في هذا المجال، بينما هو يضرر منشآت النفط، يضرر الكهرباء، وكل شيء، لكنه يحافظ على ما يوفر له خدمات ومتطلبات يحتاجها كالانترنت، ووسائل الاعلام.

## ثقافة التسامح

سلسلة كتاب دورة يصدرها مركز دراسات فلسفية الدين في بغداد

يصدر قريباً:

- |                           |                                    |
|---------------------------|------------------------------------|
| د. عادل عبد المهدي وآخرون | ١- التعددية والغيرية               |
| محمد إقبال                | ٢- تحديث التفكير الديني في الإسلام |
| الشيخ محمد مجتهد شبيستري  | ٣- الإيمان والحرية                 |
| د. هشام داود وآخرون       | ٤- الدين بين قراءتي التسامح والعنف |
| الشيخ محمد حسين النائيني  | ٥- تنبية الأمة وتنزيه الملة        |

## لإكراه في الدين

### العنف الوسيلة الخطأ للتدين والعنوية والفضيلة

حوار مع :

مصطفى ملكيان

#### ○ كيف نعرف العنف، وكيف نميز العمل العنيف عن غيره؟

□ يعرّف العنف بتعاريف عده، لكنّ مرادي من العنف في هذا الحديث، هو استخدام القوة البدنية للإلحاق الأذى بالغير، بغية حمله على القيام بعمل أو التحرك بالاتجاه الذي نريد.

وفي ضوء ذلك، يدخل في دائرة التعريف، حتى ضرب الآباء لأولادهم من أجل تأديبهم، وبالتالي ليس بوسمعنا ادانة العنف بجميع اشكاله وصوره. وما يدعو للأسف أن أنصار العنف في بلادنا يتحدثون بطريقة توحّي بأن معارضيهم يرفضون العنف بكل اشكاله، ومن ثم يجد هؤلاء حججاً دامغة كثيرة يتسبّبون بها لتمرير توجهاتهم، إذ من الواضح أنه بإدانة العنف بكلّ اشكاله وصوره يصبح من المستحيل ادارة شؤون البلد والمجتمع، والأّ كيف نتعامل مع الجماعات التي تعرّض ارواح الناس للخطر؟!

وتلك مغالطة طالما يعمد إليها البعض؛ حين لا يكون بوسعهم الردّ على الادعاءات القوية لخصومهم، يلجأون إلى صياغتها بأسلوب آخر تبدو معه ضعيفة، فيسهل لهم الانقضاض عليها!

قد لا نجد في تاريخ الفكر السياسي - أشخاصاً يرفضون العنف بجميع صوره

وتجلياته، وأعتقد أن العنف من الأمور اللازم تصنيفها في خانة الشرور التي لابد منها، فينبعي أن يتوجه مسار البحث نحو تحديد طبيعة الأحوال والأوضاع التي يكون من السائع فيها اللجوء إلى العنف.

وفي اعتقادي ان ارتكاب هذا الشر (اللابد منه) لا يجوز إلا بعد توافر أربعة شروط؛ ثلاثة منها شبيهة واقعية (Objective) والشرط الرابع ذهني نفسي (Subjective).

الأول من هذه الشروط: أن يكون استخدام العنف مسبوقاً باللجوء إلى قوة الاقناع، وذلك - كما يصفها برتراند راسل - تهدف إلى خلق قناعة لدى الآخر بأن هذا العمل صحيح أو غير صحيح، وذلك عن طريق البرهنة والاستدلال، ما من شأنه أن يؤثر على قناعات قطاعات مهمة من الناس بعد معرفتهم لحقيقة العمل المفروض خيراً أم شراً.

إذا لم تتحقق هذه الوسيلة هدفها، ننتقل إلى أسلوب آخر وهو الترغيب من أجل تحفيز القسم المتبقى من الناس، والذين لم يتم اقناعهم بالأسلوب الأول، وحثّهم على اتباع نهج معين. فإن بقي أناس لا يستجيبون للأسلوب الأول (الاقناع) وللأسلوب الثاني (الترغيب) يتعين علينا تجربة الأسلوب الثالث وهو (الإلقاء)، وذلك عبر الاستفادة من أدوات الضبط والقانون من جيش وشرطة وما شابه. فإذا لم تفلح أيٌ من هذه الطرق الثلاث في تحقيق المبتغي حاز لنا حينئذ اللجوء إلى العنف كخيار آخر.

الشرط الثاني: أن العنف الذي نلجأ إليه لا يكون إلا بمحض القوانين والمقررات العادلة. وأنبه إلى أنني لم أقل هنا (بمحض القوانين) بل (بمحض القوانين العادلة) فقط، وهذه النقطة غاية في الأهمية، ذلك أنه من الممكן افتراض دولة معينة يصل فيها أنصار العنف إلى موقع التشريع، بالفعل، أو عبر النفوذ والضغط وشراء الذمم، فيتوصلون إلى سن قوانين وتشريعات تتناغم وتعلماهم، ومن ثم يلجماؤن إلى ارتكاب العنف بمحض تلك القوانين، ويصبح كلَّ من يعارضهم خارجاً عن القانون

متمراً عليه، وبالتالي يكون الداعية الى العنف ملتزماً بالقانون، في حال أن خصيمه متمرداً عليه!

وتفادياً للوقوع في مأزق كهذا، أنسح العذراء يكررون الكلام في لزوم التمسك بالقانون وعدم اللجوء للعنف، أن يستعملوا اصطلاح (القانون العادل)، والأَبْمَقْدُور معارضيهم أن يخرسوا أصواتهم بالقانون نفسه ، الذي ربما يتمكنون من تمريره بشكل أو آخر من اشكال الضغط والخداع والترهيب. والحاصل أن القانون لا يعني العدالة بالضرورة، لأن القوانين فيها ما هو عادل وما هو غير عادل.

### ○ ما هو المرجع - إذن - في تحديد أن هذا القانون عادل أم لا؟

□ هذا خاضع لطبيعة نظام الحكم ان كان دينياً أو علمانياً، ففي الأنظمة الالادينية (Secular) يكون المرجع في تحديد أن القانون عادل أم لا هو الفهم العرفي (Common Sense)، واجماع الرأي العام، ونظر الأكثريّة (Consensus). وهذا الفهم العرفي والرأي العام هو الذي يحدد أن هذا الفعل جريمة أم لا، وأن العقوبة الفلانية تناسب مع الجرم الفلاني أولاً تتناسب، بينما لو كانت الحكومة دينية، فيتوجب عليها إثبات ان قوانينها تنبثق من صميم الدين، ومبادئه العامة، ورؤيته الكونية.

○ حتى في الحكومات الالادينية، ثمة موارد كثيرة يقع الاختلاف فيها على مستوى الفهم العرفي العام، في تحديد ان هذا العمل جريمة ام لا، وبالتالي فإن الرجوع الى الرأي العام في هكذا موارد موجب للشجب والفوبي، مثلما ان الرجوع الى السلطة التشريعية يحمل بين طياته خطر تدخل انصار العنف ومؤيديه.

□ كلامك صحيح! دائماً هناك موارد متذبذبة ولا يمكن حسم الموقف فيها، لكن لا ينبغي ان يساء استغلال هذه القضية لتعزيز اللجوء الى العنف، حتى في الموارد الحالات التي يكون فيها الظلم واضحاً جلياً.

ان وجود حالات بروزية يعجز فيها الفهم العرفي عن التشخيص، لا يعني الغاء دور الفهم العرفي رأساً، والتفريط بقدرته على التمييز والتشخيص في سائر الموارد.

اما الشرط الثالث: وهو امتداد للشرط الثاني، فيتمثل بوجوب ان يتم الاقتصر على ادنى حد ممكن من العنف. ولكي يتبيّن لنا هذا الحد الادنى يجب ان نفهم ما الذي يقود اليه استخدام العنف من نتائج ومعطيات، وعبارة اخرى: ما الذي نهدف اليه من اللجوء الى العنف؟ هذا الخيار الذي صنفناه في دائرة الشّر الذي لابد منه.

هذه الشروط الثلاثة التي عرضنا لها آنفاً تعدّ من الشروط الواقعية الخارجية لجواز استخدام العنف كوسيلة. ويبقى الشرط الرابع، وهو شرط نفسي وجداً، حيث لا يسوغ لنا اللجوء الى العنف إلاّ من باب الشفقة والرأفة بالفرد والمجتمع، وليس من باب التشفى والانتقام والتنفيذ عن حقد داخلي، فإن من يلجأ الى العنف بموجب القانون العادل بحق شخص آخر ينبغي أن يتحلى بحالة وجودانية مماثلة للحالة التي تهيمن على وجدان الوالدين لدى قيامهما بتأديب الاولاد. اذ المفترض ان ما يدعون الوالدين الى استخدام العنف احياناً بحق اولادهما هو شدة الحرث والمحبة حيالهم، لأنهم يرغبون بالانتقام منهم.. لابدّ لمن يلجأ للعنف بموجب القانون العادل ان يتحلى بتلك الحالة النفسانية التي يتحلى بها الطبيب الجراح في غرفة العمليات حيال مرضاه!

بالطبع لا سبيل للتأكد من تحقق الشرط الرابع، لصعوبة ادراك حقيقة الحالة الباطنية لأيّ انسان، ولذلك ليس لهذا الشرط قيمة قضائية، لأن القضاء يتعاطى مع الأمور الحسية المدركة، ولكنه - اي الشرط الرابع - يصلح كآلية يدرك بواسطتها الانسان طبيعة توجهاته في ممارسة العنف، ويضع نفسه على المحك من خلال مراجعة ذاته ووجوداته، وتحديد طبيعة المشاعر التي يحملها حينما يلجأ الى العنف، فهل هو سبع ضار يرتدي زيّ انسان، أم أنه كائن انساني لطيف لا يلجأ للعنف الا كوسيلة لحمل الناس على فعل ما فيه صلاحهم (العنف الايجابي) أو ترك ما فيه ضرر او خطر عليهم (العنف السلبي). وبشكل عام فإن اللجوء الى العنف في غير هذه الموارد المذكورة اعلاه يعدّ امراً غير مقبول بتاتاً.

○ الميس من الافضل اخراج هذين القسمين من العنف (الايجابي والسلبي) من

**دائرة العنف كمفهوم اصلاً، وهو ما يصطلح عليه بالخروج تخصصاً لا تخصيصاً.**

□ يخضع ذلك لحقيقة ما تقصده من لفظ (العنف) فإن كان ما تقصده هو نفس ما أقصده - كما اسلفنا في بداية اللقاء - فهذا القسمان من العنف ايضاً.

○ في تعريفكم للعنف أدخلتم استخدام القوة البدنية كركن من أركان التعريف، إلا تعدد الإهانة وهتك كرامة الإنسان ووصمه بلقب سيء من مصاديق العنف؟

□ لعل مفهوم العنف لدى البعض يشمل مثل هذه الامور، لكنني مصر على عدم شمولها به.

○ ولكن الأثر السيء الناجم عن مثل هذه الامور يفوق احياناً اثر الأذى البدني الذي يلحق المرء..

□ هذا صحيح، ولكن غاية ما يفيده هو أن هذه الامور مدانة على نحو ادانة العنف، لأنها تكون بالضرورة من مصاديقه، وما أكثر المواضيع التي تتعدد في عناوينها وتشترك مع بعضها في بعض الاحكام.

○ دفاعاً عن العنف، يجري التمسك احياناً بمبادئ فقهية مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوب اقامة الحدود والقصاص، فهل تبرر هذه الامور دعوى ان الدين يتلزم العنف كوسيلة مشروعة لتحقيق الاهداف؟

□ يجب هنا ان نلاحظ ما قررناه آنفاً، من أن العنف شرّ لا بد منه احياناً، وفي ضوء ذلك ليس بواسع ايّ كان ان يحذف العنف من قاموس مفرداته اصلاً، والاسلام بالطبع لم ينبذ العنف كلياً، وثمة موارد عديدة جوّز فيها اللجوء اليه، ولكن ليس في جميع الاحوال طبعاً، هذا اولاً.

ثانياً: ان الفقه التقليدي الذي تمخّر به حوزاتنا العلمية يشتمل على ما هو غث وسمين، وما هو حق وباطل؛ بحيث لا يستطيع المرء ان يتلزم بكل ما موجود في

المنجز الفقهي الراهن. والمسلم - بوصفه مسلماً - ملزم فقط باتباع مقررات الكتاب والسنة المعتبرة، وهو ما اصطلح عليه بالاسلام الأول، في حين ان الفقه الموجود بين ايدينا هو من الاسلام الثاني، واعني به الشروح والتفسيرات التي اقتربها الفقهاء والعلماء للإسلام الاول، وهذه الشروحات قد تكون صائبة، وقد لا تكون، فهي ليست بالوحى المنزلي، خاصة وان الفقهاء انفسهم يختلفون في كثير من المواطن، وينقضون آراء بعضهم، وحتى في موارد اتفاقهم واجماعهم على رأي معين لا يمكن الركون الى صحة ما ذهبوا اليه، إذ لا استحالة منطقية في اجماعهم على خطأ. ولكن ينبغي الاقرار ايضاً ان الفقه التقليدي يشكل مستنداً مناسباً جداً لمن يتبنى فكرة الترويج للعنف، واضفاء المشروعية عليه. ومن هنا أوصي جميع من يدخلون في جدل مع مؤيدي العنف ان يتتجنبوا المحاججة معهم على ضوء المسلمات الفقهية، لأنهم بذلك يحكمون على انفسهم بالهزيمة سلفاً. والسبيل الوحيد لتفنيد آراء أنصار العنف، هو جرّهم الى ساحة نقاش اعمق بمستويين:

المستوى الاول: هو فلسفة الفقه، ففي هذه المرحلة ننأصل على مستوى المسلمات الفقهية التقليدية، ونبحث في اصل امكانية القبول بها. ومن ثم ننقل الجدل والنقاش الى مستوى اعمق حيث فلسفة الدين، ليكون الحديث في هذه المرحلة فيما ترقبه من الدين والمنجزات التي تتطلع اليها منه.

ان الذي يدخل في حوار مع أنصار العنف ومؤيديه بعد قبوله بمنهجية الفقه التقليدي ومتبنياته، تكون حاله حال من اعترف بأن ( $A = B$ ) و( $B = C$ ) ويريد مع ذلك ان يتملص من الاعتراف بأن ( $A = C$ ) ! وهذا غير ممكن، لأن من يريد ان يناقش في أن ( $A = C$ ) لا بد له - اولاً - من التشكيك بأحدى القضيتين ( $A = B$ ) و ( $B = C$ ) أو كليهما معاً.

ومن جهتي أنا؛ أعلن استعدادي الكامل للمشاركة في مناظرة حقيقة على هذين المستويين؛ فلسفة الفقه وفلسفة الدين.

ثالثاً: ان الكثير من مظاهر العنف التي نشهد لها هذه الايام لا تنسجم حتى مع

متبنيات الفقه التقليدي وموازيته المتعارفة. ذلك الفقه الذي يصرّح بأن من حقِّ حاكم الشرع اذا اكتشف ان احدهم يبيع الخمر ان يريق الخمر الموجود في القوارير، ولا يحق له كسر القوارير التي حوت الخمرة.

اين هذا الفقه من احراق المكتبات، والهجوم على مرتادي دور السينما، او اغتيال اصحاب الاقلام الحرة؟!

ما يدعو للأسف حقاً في اوساطنا من يروج للعنف، ويشرعنـه على نحو لم يجرؤ عليه حتى جورج سورال كـبـير المنظـرين للعنـف في الغـرب. (يلاحظ انى استعمل عبارـة التـروـيج للعنـف بدلاً من التـنـظـير له بـحق اـصـحـابـنا، وـذـلـك انـ الـكـثـيرـ منـ هـؤـلـاءـ أـعـجزـ مـنـ اـنـ يـقـومـواـ بـالتـنـظـيرـ) .. لا اـدـرـيـ ماـ الـذـيـ يـغـيـظـ الـبعـضـ وـيـمـنـعـهـ مـنـ تـبـنيـ قـرـاءـةـ لـلـاسـلـامـ تـحـرـمـ اـنـسـانـيـةـ الـاـنـسـانـ، وـتـضـمـنـ لـهـ حـقـوقـهـ وـكـرـامـتـهـ، ماـ دـامـ يـوـجـدـ لـهـذـهـ قـرـاءـةـ مـسـتـنـدـ صـحـيـحـ، حتـىـ فـيـ النـصـ الـدـيـنـيـ الـمـوـرـوـثـ، معـ شـيءـ مـنـ الـمـرـوـنةـ فـيـ الـفـهـمـ، وـالـمـرـوـءـةـ فـيـ التـطـبـيقـ؟!

## ○ ما حقيقة الدين وما هي اركانه المقومة له؟

□ للدين تعريفات عديدة يمكن تصنيفها عموماً الى قسمين؛ الاول هو التعريفات العقائدية او المضمونية، والثاني هو التعريفات العملية والوظيفية.

والاسلوب المعتمد في النوع الاول من التعريفات هو تعداد الاركان العقائدية لدين ما كالاسلام او المسيحية، واذا كان المطلوب تعريف الدين بمفهومه العام (لا دين خاص) يأتي الجواب على شكل فهرس بأسماء الاديان، من الاسلام والمسيحية واليهودية والهندوسية والبوذية والدادائية والمجوسية ،... ومن ثم تجريد العناصر المشتركة بين هذه الاديان، ليستخلص منها تعريف الدين بوصفه العام. هذا الاسلوب المتبـعـ فـيـ تعـرـيفـ الدـيـنـ بـوـصـفـهـ الـعـامـ اوـ بـوـصـفـهـ الـخـاصـ يـعـدـ مـنـ نـوعـ التـعـارـيفـ المـضـمـونـيـةـ (Substantial) اوـ الـعـقـائـدـيـةـ (Doctrinal)، أماـ فـيـ تعـرـيفـاتـ النـوعـ الثـانـيـ، ايـ التـعـرـيفـاتـ الـعـمـلـيـةـ فـلاـ يـجـريـ التـرـكـيزـ عـلـىـ مـضـمـونـ الدـيـنـ وـمـحـتـويـاتـهـ الـعـقـائـدـيـةـ بلـ عـلـىـ الـجـانـبـ الـوـظـيـفـيـ (Functional) اوـ الـعـمـلـيـ (Pragmatic) منهـ.

أما أنا فأرى شخصياً - وبناءً على دليل لا حاجة لذكره الآن - أن الدين من الأمور غير القابلة للتعریف اصلاً (على غرار كثیر من المفاهيم الأخرى). ولكن هذا لا يلغى أن من حق المرء ان يطالب من يتحدث عن الدين ان يوضح على الأقل مبتغاه هو من الدين، لكي ينال الآخرين ان يستوعبوا الموضوع الذي يتحدث بشأنه. وبالتالي من حقك ان تطالبني بتحديد مقصودي من لفظة (دين) في هذا الحوار، فأقول اني اقصد من الدين شيئاً يشبه ما اقترحه كيث يندل (keith yendell) تعريفاً للدين فقال : (الدين نظام نظري، يتکفل اولاً؛ تقديم تفسير للعالم وتبرير لمعاناة الانسان فيه. وثانياً؛ يقترح على الانسان نمطاً معيناً من الحياة يخلصه من الشعور بهذا العناء. وثالثاً؛ يترجم هذا الاقتراح في طقوس ومناسك ووظائف واعمال، يقوم بها الانسان وصولاً الى ذلك المراد). وأظنّ انه قد اتفق لك ان مرادي من الدين ينسجم اكثر مع النوع الثاني من التعريفات الدينية، أي التعريف الوظيفي والعملي. والواقع اني مؤمن بأن للدين ثلاثة وظائف أساسية: ان يقدم تفسيراً مقنعاً لهذا العالم، وتبريراً لعناء الانسان فيه، وان يوصي بسلوك نمط حياتي معين، للتخفيف من هذا العناء والشقاء. وان يصوغ وصياغ في قالب محدد من الوظائف والاعمال والطقوس؛ من دون ان تكون هناك حاجة لمعرفة مضمون هذا التفسير، وتلك التوصيات والطقوس المنبثقة عنها.

وبمقدوري ايضاً تعين مرادي من الدين على نحو آخر، وذلك عبر الاستفادة من المبدأ الطبي المعروف (تشخيص الداء قبل علاجه). فالدين وفق هذا المنظور عبارة عن تشخيص المشكلة الأساسية للإنسان، وتحديد العلاج اللازم لهذه المشكلة. لاحظ ايضاً اني لم اقترب هنا من طبيعة هذا التشخيص، ولا شكل العلاج المقترن، لأن هذه الامور تفاوت من دين لآخر، فهي مثلاً في الاديان الابراهيمية تتجل في بعد الانسان عن ربها، في حال ان لبودا في هذا الصدد كلاماً آخر. وفي كل الاحوال فإن بيانى للدين بالصيغة الثانية، لو اعتبرناه محاولة لتعريف الدين، فإنه سوف يندرج ايضاً في خانة النوع الثاني من التعريف اي الوظيفية.

○ هذا التعريف - او تعيني المقصود من قبلكم للدين - على أي أساس اعتمدتموه؟ هل تتبعتم الاديان تاريخياً فرأيتم ان الاسلام حقق للمسلمين، وال المسيحية حققت للمسيحيين، وكل ديانة حققت لأنها ما ذكرتموه من وصايا ووظائف، ام انكم ترون ان على الدين حتى يكون ديناً ان يتمتع بهذه الخصائص؟

□ بصراحة؛ قست الأمر على نفسي، فحين ادركت فقرى الوجودي حيال سعة الوجود المطلق، وتماميته وغناه، تبلورت لدى نظرة واعية وجديدة عن الدين، ومن ثم لاحظت ان الكثير من علماء النفس شخصوا هذه الوظيفة للدين ايضاً، وعدوا هذه الوظيفة هي المنطلق النفسي للتثبت بالدين..

○ لا ينكر ان الانبياء واصحاب الاديان ربما جعلوا من تشخيص المشكلة واقتراح العلاج المناسب حدّاً جوهرياً للدين، ولكن الواقع يشي بان اكثرا الناس بعيدون عن ادراك المشكلة، فضلاً عن تقصي العلاج لها بالرجوع الى الدين..

□ اوافقك الرأي في ان الغالبية الساحقة من الناس يتعاملون مع الدين كإرث ابوي ورثوه عن الآباء والاجداد مثلما ورثوا سائر صفاتهم الجسمية والنفسية، وصاروا متدينين بدین (آبائنا الاولين)، وهذه القضية لا تختص بالعالم القديم بل هي موجودة وقائمة الى يومنا هذا. فانا مسلم لأن أبي وامي مسلمان، وانا شيعي لأنهما كذلك. لكن مع ذلك يمكن القول ان استمرار هذا العرف والتقليد الديني طوال عمر البشرية يكشف عن كونه (حلال مشاكل) ولو بوجه من الوجه، وهذا هو المطلوب! جوهر ما اريد الوصول اليه ان سر استمرار الاديان وجوداً وبقاءً، هو التتابع الملحوظة التي يشعر بها الانسان بعد لجوئه الى الدين، من كون الأخير يهتم بتشخيص مشكلة الانسان الاصلية، ويقدم له طريقة للخروج من المأزق الذي هو فيه.

○ كلامك هذا اشبه ما يكون بكلام من زعموا ان الخوف من المجهول هو الذي ساق البشرية نحو الاعتقاد بالدين؟

□ ولم لا؟ قد يكون كذلك، ولكنه ليس عينه بالضبط، بل مع بعض التعديل الذي يجعله أكمل وأشمل.

وقد ذكرت في مواطن أخرى أن البشر حينما يدرك قصوره الوجودي ويصطدم بجدار كونكريتي، يقبل على الدين ويتطلع إلى الأفق الأعلى، بحثاً عن عوامل إنقاذ؛ بالضبط مثل ذلك الهارب الذي يصل إلى نهاية طريق مسدود، ويدرك أنه دخل في زقاق ذي مدخل وحيد، فإن أول رد فعل غريزي له هو النظر إلى أعلى لعله يجد مخرجاً وطريقاً للخلاص، غايته أنها استبدل مفردة (الخوف) هنا بمفردة النقص أو (الفقر الوجودي).

ويتبين ملاحظة أن من يعزو اقبال الناس على الدين إلى الشعور بالخوف لا يشكك - بالضرورة - بصدقية الدين وحقائقه، لأن علة الإقبال على الدين شيء، وأحقيقته وبطلانه وصدقه وكذبه شيء آخر مختلف تماماً.

بهذا أكون قد بيّنت طبيعة نظرتي للدين، دون أن أكون في وارد تعريفه، وهذا يسهل العمل علينا كثيراً، إذ لو كنت في صدد التعريف لازدادت اشكالاته على عدّة وسادة.

○ حين أوضحت مرادك من الدين، بيّنت أن الدين عبارة عن تفسير وتوصية، مضافاً إلى شعائر وطقوس، تعكس أو تجسد ذلك التفسير وتلك التوصية، والذي يبدو لي أن القسم الأول (التفسير) يتعلق بالمعرفة والعقيدة، فيما القسمان الآخران يتعلقان بالشريعة والعمل (أو التجربة)، أي من هذه الأقسام يمثل برأيك أصل الدين وجواهره، وبعبارة أخرى: أي نوع من المتدينين أقرب إلى جوهر الدين: المتكلم أم المتشريع أم المتعبد؟

□ في تصوري أن الغاية من الدين هي بلوغ التجربة الدينية، وبوسعنا القول أن جوهر الدين هو التجربة الدينية، وعليه فالمعنى من أجل بلوغ هذه المرحلة في دار الدنيا، ومعاينة الحقائق التي آمنا بها قليلاً وشهودياً، هو الجوهر الحقيقي للدين، والأية ((من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى)) اشارة إلى هذا المضمون. لا يصل

المتدين الى غايته الاً بعد ان يكون ما تقبله من النبي نقلياً وآمن به عقلياً، حاضراً لدنه في دائرة الشهود والوجودان والتجربة العملية، أي ان يعلم حضورياً بما سبق وان علم به حصولياً. وقد ذكرت في بعض أبحاثي ان هنالك عشرة فروق اساسية بين المتدين والمعنوبي (بمعنىه الخاص) وما ذكرناه هو أهم تلك الفروق، فالشخص المتدين ينتهل الحقائق والمعارف من الخارج، ولذلك فإن عمله يندرج تحت مقولات الایمان والوثوق والاعتماد، اما الشخص المعنوي فهو يستلهم هذه الحقائق والمعارف من باطن الوجودان ويتدوّقها.. المتدين يقول ((حدثني فلان عن فلان...)) اما المعنوي فيقول ((حدثني قلبي عن ربِّي)). هذا الكلام لا يمثل انتقاداً للدين، بل هو مجرد بيان لحقيقة ان وراء الایمان حقائق ومقامات اخرى. والحاصل أن من يرى التجربة السلوكيَّة جوهراً وغاية للدين يعتبر ان التدين مقدمة للمعنوية ليس إلا.

○ نحسبكم تدركون أن رؤيتكم التجريبية هذه لم يعول عليها تاريخياً، بل السائد ان يحمل المتدينون رؤية شعائرية للدين، او ربما عقائدية في احسن الاحوال.. ولكن دعنا نتجاوز هذه النقطة، لأسالك عن الوظائف الاساسية للدين، ومواصفات الانسان المتدين.

□ تناول علماء الاجتماع الديني وعلم نفس الاديان وظائف الدين بالحديث كثيراً، وقد تم تبويب هذه الوظائف في أقسام مختلفة، فبعض هذه الوظائف - حسب هؤلاء - تتعلق بكيفية تلبية التطلعات الذاتية التي يصبو اليها الفرد المتدين، والبعض الآخر من الوظائف يرتبط برقميَّ الانسان وقيمه وطموحاته السامية، فيما يتصل بعض منها بالمعرفة البشرية، بما لها من خصوصية وتفرد عن سائر المخلوقات. بالإضافة الى اختصاص بعض آخر منها بالوظائف الاجتماعية للدين. ولا مجال هنا للتعرض لجميع هذه الوظائف وصفاً وتحليلاً، لكن الظاهر للوهلة الاولى ان الاساس في هذه الوظائف هو الوظيفة التي يكون ميدانها نفس الانسان ووجوداته، أي كل ما من شأنه ان يؤثر في ذات الانسان وفطنته، ولنأخذ بالاعتبار ان ساحة الوجودان بدورها تتوزع على ثلاثة ميادين فرعية: الاول ميدان العقيدة والمعرفة، الثاني ميدان المشاعر

والاحسیس، والثالث میدان الارادة والعمل.

والدين يترك بصماته وآثاره على كل واحد من هذه الميادين. واكرر اننا لستنا هنا في صدد التطرق لكيفية تأثير الدين في هذه الميادين، ونكتفي بإشارة عابرة لتأثيره في الميدان الثاني، اي میدان العواطف والاحسیس، حيث للدين قدرة فائقة على منح صاحبه شعوراً بالأمل والطمأنينة والابتهاج، وهي الأنماط الثلاث التي ترتكز عليها السعادة الروحية للإنسان، وهي - بتعبير ثان - الأضلاع الثلاثة المكونة لروح عاملة بالحياة.

اعود لسؤالك حول الموصفات الرئيسية لشخصية الإنسان المتدين، وقبل الإجابة على السؤال لا أرى بدأً من الإشارة إلى وجود فرق منهجي في البحث عن كل من منطلقات الدين ووظائفه، ومواصفات الشخصية الدينية، ولاعتقادي بأن السبب وراء اقبال الناس على الدين شعورهم بالفقر الوجودي، وما ينجم عن ذلك الشعور من إحساس بالعناء، ارى ان اهم وابرز مواصفات الشخصية الدينية ان تكون أكبر قدرة على تحمل الألم والعناء، وأقل رغبة في تحميлемا على الآخرين، واعتقد ان أدق تعريف للتدين (لا للدين) هو القدرة على تحمل الألم والعناء، وعدم الرغبة في التسبب بهما. ويلاحظ اني استخدمت لفظ (القدرة) في ناحية التحمل، ولفظ (الرغبة) في ناحية التحميل. واذا صح هذا المعيار، واردنا ان نحكم على زيد وعمر أيهما اكثر تديناً يجب أن نعرف أيهما أكبر صبراً على الألم والمعاناة، وأيهما أقل رغبة في الحق الأذى والمعاناة بالآخرين؟

ان الالتزام الصادق والجاد بالدين بنطاقاته الثلاثة: العقيدة والأخلاق والعبادة، يجعل الإنسان المتدين أكثر قدرة على تحمل الألم والمعاناة، وأقل رغبة في تحميлемا على الآخرين.

○ التحمل الذي ترمي اليه هل هو التحمل المصحوب مع شعور بالماردة

والاستياء، أم هو التحمل الناجم عن استمراء الألم والمعاناة والارتياح لهما؟

□ سؤال في غاية الدقة. الواقع ان الإنسان المتدين يواجه الآلام والمشقات بادئ

الامر، مع شعور بالمرارة والاستياء، ولكن تدريجياً يتطبع على الألم والمشقة الى ان يبلغ مرحلة لا يشعر بها، ولا يخفى ان المقصود من الألم والشقاء هنا ذلك النوع الذي لا يمكن تفاديه منها، أما الألم والشقاء القابل للرفع فإن الانسان المتدين حريص على مواجهته والعمل على رفعه. الألم والشقاء غير القابلين للرفع يتحملهما الانسان المتدين ويصبر عليهمما لأنهما من متطلبات الحياة الانسانية، وجزء من النظام الكوني العام، ولسنا بصدده ذكر هذه الآلام الحتمية ذات الصلة الوثيقة بجوهر الحياة الانسانية وبعدها المأساوي (Tragic)، إلا ان احداً لا ينكر وجودها، وأسئل الباري تعالى ان يهمنا اولاً القدرة على الفرز بين هذين النوعين من الألم والمعاناة، وثانياً الرضا بالنوع الحتمي منها، وثالثاً الاصرار على تجاوز ما يمكن تجاوزه منها.

○ تعرّضت لذكر المعالم الرئيسية لشخصية الانسان المتدين، هل لك ببيان معالم ومواصفات المجتمع الديني، وما هي أوجه الاختلاف - برأيك - بين المجتمع الديني والمجتمع اللاديني او العلماني؟

□ مصطلح (المجتمع الديني) في غاية الابهام، فهل يقصد به المجتمع الذي يتدين جل افراده بالدين التقليدي والموروث، كما هو الحال مع جميع المجتمعات الموجودة تقريباً، فإذا كنت تقصد هذا المعنى ينبغي القول ان جميع المجتمعات المعروفة في عصرنا الحاضر مجتمعات دينية، ولا يوجد مجتمع علماني واحد، حتى يكون طرفاً في المقارنة بين المجتمع الديني والعلماني، وإن كنت تقصد بالمجتمع الديني ذلك المجتمع الذي يتمتع افراده بتدين واع وعميق، بينما المجتمع العلماني هو المجتمع الذي لا يتمتع افراده بالالتزام الديني لانظرياً ولا عملياً، فلنا ان نقول حينئذ: وفق هذا المعيار لا يوجد لا مجتمع ديني ولا مجتمع علماني!

○ وفق أيِّ منظار يكون الدين ظاهرة تنتهي الى عصور ما قبل الحادثة، ووفق

أي منظار يمكن أن يعَد ظاهرة فوق تارِيخية؟

□ من الواضح بمكان أن جميع الأديان الكبرى في العالم تتسمi زمانياً إلى مرحلة ما قبل الحداثة ، فآخر هذه الأديان هو الدين الإسلامي الذي ظهر قبل حوالي ألف واربعمائة عام ، وهو وبالتالي يعود إلى عصر ما قبل الحداثة . ولكن الظاهر أنك ترمي من سؤالك إلى موضوع آخر؛ وهو إنما كيـفـما نـظرـاـتـ إلىـ الـدـينـ نـجـدهـ ظـاهـرـةـ مـعـلـقـةـ بـزـمـانـ ظـهـورـهـاـ،ـ ايـ عـصـرـ ماـ قـبـلـ الـحـدـاثـةـ،ـ فـمـاـ هـيـ الزـاوـيـةـ التـيـ نـظـرـاـتـ إـلـيـهـ مـنـهـاـ بـحـيـثـ يـكـوـنـ ظـاهـرـةـ فـوـقـ تـارـيـخـةـ لـاـ تـخـتـصـ بـزـمـانـ دـوـنـ آـخـرـ،ـ وـبـعـبـارـةـ آـخـرـ:ـ بـأـيـ مـنـظـورـ يـكـوـنـ لـلـدـينـ فـتـرـةـ صـلـاحـيـةـ اـسـتـهـلاـكـ مـحـدـودـ بـأـمـدـ،ـ وـبـأـيـ مـنـظـورـ تـكـوـنـ لـهـ فـتـرـةـ صـلـاحـيـةـ مـفـتوـحةـ؟ـ

إذا كان هذا هو سؤالك فالجواب: إننا لو نظرنا إلى الدين بمنظار الشريعة فهو من مخلفات عصر ما قبل الحداثة ، وإن نظرنا إليه بمنظار معرفي وعقيدي فإن بعض ابعاده صالحة للاستعمال في مرحلة الحداثة وبعضها الآخر لا، أما إذا نظرنا إليه بمنظار التجربة الدينية فهو أمر فوق تاريخي وغير محدود بأمد معين . وقد قرأت مؤخرًا كتاباً لرجل الدين المسيحي والمتكلم المجدد كيوبيت (Qupitt) صاحب كتاب (بحر الايمان)، والكتاب يتضمن أفكاراً جريئة حتى على صعيد العالم الغربي ، وقد صرّح فيه بأن مرحلة ما بعد الحداثة ستكون مرحلة ازدهار منهج العرفان والتجربة الدينية.

وحاول الآن الإجابة على السؤال بصورة أخرى: فجميع زعماء الأديان والمذاهب كانت لهم تجربة دينية ومعنوية . وبعد أن حصلت لهم تلك التجربة تبلورت في أذهانهم على شكل مفاهيم ، وهذه المفاهيم تجلّت بعد ذلك على هيئة الفاظ تجري على لسونهم ، وبطبيعة الحال فإن التجارب الدينية المعنوية ، وهي في طريق انتقالها إلى الذهن ، ومنه إلى اللسان ، تصطبغ بلون الفكر والثقافة السائدة في عصر أصحاب هذه التجارب ، وتتأثر بها بشكل أو آخر . إن فهم تلك التجارب وتصورها ذهنياً ، ومن ثم تفسيرها وبيانها للناس لا يمكن أن يكون بمنأى عن التأثر بأحوال الزمان التي تحصل فيه ، ولا تتأثر بطبيعة الواقع الثقافي والحضاري السائد في

عصرها، ولما كان عصر الأديان الكبرى بأجمعها هو عصر ما قبل الحداثة، فلابد أن تلقي ثقافات ذلك العصر واعتباراته بظلالها على النصوص المقدسة لتلك الأديان والمذاهب. حيث إن تمسّكتنا بتلك النصوص بحذافيرها، وقلبناها حرفيًا دون التأمل بما في جوهرها من مضامين، تكون بذلك قد جعلنا من الدين ظاهرة زمانية محدودة بعصرها الذي انتهى أو في طريقه إلى الانتهاء، بينما إذا أمعنا النظر فيما وراء تلك النصوص اللفظية والقوالب المفهومية من دلالات معتمدة، وما تحكي عنه من تجارب دينية ومعنى، آنذاك بوسعنا الوصول إلى شيء فوق تاريخي متجدد وغير قابل للتصرّم والانقضاض. طبعاً هناك من يذهب حتى إلى أن تلك التجارب المعنوية بنفسها عرضة للتأثير بالخصوصيات الثقافية لعصر حصولها، غير أنني أعتقد أن هذا التصور مما لا يمكن الدفاع عنه.

أعود وأقول إن لكل دين ظاهراً (Letter) وباطناً (Spirit Message) وقالباً ومحتوى، فإذا ما تسمّرت عقولنا وجمدت عند حدود الظواهر والقوالب، ولم نتمكن من اجتيازها والتعمّق فيما وراءها من حفريات، فمما لا ريب فيه أننا سنصطدم بأمور لا يمكن للإنسان الحداثي أو ما بعد الحداثي أن يتقبلها، ولا حتى أن يفهمها في بعض الأحيان. ولكن إذا وصلنا الحفر في بوطن النص الديني فسوف نعثر على حقائق جديرة بالقبول، لدى إنسان ما قبل الحداثة وإنسان الحداثة وإنسان ما بعدها.

○ تقوم فرضيتك على أساس أن القدر المطلق للإنسان بما هيته الذاتية غير قابل للتحقيق إلى عصر الحداثة وما قبلها وما بعدها، والذي يقبل التحقيق منه هو ذهنه ولسانه، اللذان يتاثران بظروف المكان والزمان والاحوال الثقافية والفكرية المحلية، أما ذات الإنسان فليست كذلك، فلننسان ماهية نوعية واحدة واحدة في عصر الحداثة وعصر ما قبلها وعصر ما بعدها. لكن لقائل أن يقول إن هذا الافتراض غير سليم، وإن ظروف الدهر وتقلباته ترك أثراً لها حتى على ذات الإنسان، والإنسان الحداثي هو - ذاتاً - غير الإنسان ما قبل الحداثي، والإنسان ما بعد الحداثي هو غير الاثنين!

□ سؤالك قائم على الایمان بالتزعة الذاتية، وعلى افتراض ان لكل انسان ذاتاً واحدة، وانا اعتقد - اولاً- ببطلان هذه التزعة، ولا اوفق المذهب الارسطي القائل بضرورة أن يكون لكل شيء ذات.

○ تقصدون -إذن- أن البشر وإن لم تكن بينهم وحدة واشتراك على مستوى الذات فإن لهم خصوصيات مشتركة تؤهلهم لمارسة تجربة دينية ومعنوية واحدة؟

نعم، بالضبط.

○ في ضوء كلامكم؛ حتى لو رفض احدهم الفكرة على مستوى الدين الاسلامي  
مثلا، وقال ان القرآن الكريم ليس نتاج تفسير النبي محمد لتجاربه الدينية  
والمعنوية، وأنه باللفاظه جزء من الوحي الإلهي، فلا بد أن يسلم ايضاً بأن الله لم  
يكن ليخاطب العرب بلغة واللّفاظ لا يفهمونها، ولا بد من مراعاة ذهنية وثقافة  
ولغة القوم الذين يتوجه لهم الخطاب القرآن من دون وسيط..

□ أوقفك الله أى تماماً

O ما هي حقيقة العلاقة بين التدين والحداثة (Modernism) وهل يمكن للجمع بين الاثنين؟

□ أعادوا الكرة مجدداً - وعلى طريقتي - بالاستفهام عما تقصده من الحداثة، لأن الجواب يعتمد على تحديد المراد منها، فتارة يراد من الحداثة الاتجاه الذي يحاول إثبات أن الدين ما زال له معنى وجدوى في الوضع الراهن للإنسانية، وبالتالي يسعى هذا الاتجاه للتوفيق بين المفاهيم الالهية التقليدية ومقتضيات العلوم والمعارف الحديثة، والحداثة بهذا المعنى قريبة جداً من الحرية في الالهيات، والتي يبدو أنها صالحة للجمع مع التدين ولا تضاد بين الاثنين، إلا إذا تمكّن أحدّهم من إثبات عدم الانسجام بين المفاهيم الالهية التقليدية وبين العلوم والمعارف الحديثة، وحتى في هذه الحالة؛ يمكن الجمع بين التدين والحداثة، شريطة القدرة على إثبات أن الدين الحقيقي ليس هو بالضرورة ما يقدم علينا في الالهيات التقليدية.

تارة أخرى يراد من الحداثة، الرؤية التي تقول أن جميع العلوم والمعارف الإنسانية نمت وتطورت فهي تدعم وتويد الحقائق الأساسية للدين، غايتها أن هذه العلوم والمعارف تفرض علينا أن نبيّن هذه الحقائق الدينية بلغة تناسب وروح العصر وأوضاعه الفكرية والثقافية..

هذه الرؤية لا تتعارض مع الدين، خاصة في عدّها الحقائق الدينية حقائق ثابتة وحالة لا تتغير، وهو ما ينسجم مع ذاتقة المتدينين، بل! الحداثة بهذا المعنى لا تلتقي مع التدين الذي يأبى المراجعة والتتجديـد؛ إما تعلقاً بالماضي أو خوفاً على مصالح قائمة، أو لأن انصار هذا الدين من أصحاب العقل المستريح.

وتارة ثالثة، يقصد بالحداثة نظاماً فكريّاً يفسر الدين بأنه ظاهرة نفسية تنبعث من حاجة الإنسان إلى الشعور بالطمأنينة والأمل والسعادة، وبالتالي فهو ينكر الواقعية العينية للدين، وكل عوالم ما وراء الطبيعة، ومن الواضح أن الحداثة بهذا المعنى لا وفاق بينها وبين التدين.

ومن الناحية العملية نرى أن التدين في عالمنا الإسلامي التقى مع الحداثة بمعنىها الأول والثاني، ففي عصرنا الحاضر يمكن تصنيف القراءات الدينية للإسلام في ثلاثة اتجاهات رئيسية: الإسلام الأصولي، والإسلام التقليدي، والإسلام

التجديدية.

والحداثة - كما هو واضح - لا يمكن ان تلتقي مع الاسلام بقراءاته الاصولية او التقليدية، ولكن هذا لا يلغى امكانية الالقاء مع قراءات اخرى، وقد تعرضت لهذا الموضوع بإسهاب في احدى مقالاتي لمجلة كيان، واكتفي بهذا القدر.

### ○ ما هي الاساليب الممكن اتباعها لرفع التعارض ما بين هذه الاتجاهات الثلاثة في قراءة الاسلام؟

□ ما دام الاصولي مصمماً على اصوليته، والتقليدي مصمماً على تقليديته، والحداثوي غير مستعد للتخلي عن نزعته، فليس هناك اسلوب صالح لفض الاشتباك. فالطريقة الوحيدة لحل هذا النزاع والتعارض، هي الحوار واعتماد الحجة والبرهان في النقاش، وهذا لا يكون بين اناس يرون في انفسهم تجسيداً للحق وفي خصومهم تجسيداً للباطل، بلـ! يمكن ترجي ذلك من يرون في انفسهم وفي الآخرين مزيجاً من حق وباطل، وبالتالي فهم مستعدون لقبول رأي المقابل إن ظهر الحق معه، والتخلي عن رأيهـ! إن ثبت بالدليل أنهم ليسوا على صواب.

### ○ الى أي قراءة ينتمي الاسلام الذي يحكم الان - سياسياً - في بلدنا؟

□ الاسلام الذي يتبعـ! نظامـنا الحكومي هو في الأصل اسلام اصولي مطعم بشيء من القراءتين التقليدية والتجديدية. وهنا ارى من اللازم التحذير من الخلط بين الاسلام التقليدي الذي تسيد المشهد السياسي والاجتماعي في بلدـنا للعقود الثلاثة الاخـرة، وبين الاسلام التقليدي الذي يعتقد به مفكرون من امثال رينيه جينون (Rene Guenon) فريتساف شوان (Frithjaf Schuon) وتيتوس بوركهارد (Titus Burckhardt) ومارتين لينغز (Martin Lings) وجي ايتون (Gai Eaton) وسيـد حسين نصر. فإسلامـنا التقليدي ما هو الا نوع من الفقه الذي سادـ الحوزـات العلمـية على مدى قرون وهو الان يرتدـي وشـاحـ الاسلامـ الاصـوليـ.

### ○ ما هي العلاقة بين العقلانية النقدية وبين التدين؟ وهل يتوافق الالتزام

### واللتقييد بالاحكام والتعاليم الدينية مع العقلانية النقدية؟

□ لا يبدو أن ثمة توافقاً وانسجاماً بين العقلانية النقدية وبين الاسلام الاصولي او حتى الاسلام التقليدي، نعم هي تنسجم مع الاسلام ذي التزعة التجددية.

### ○ هل لكم أن تصوروا لنا معضلات المجتمع الديني؟

□ فقط يمكن الاشارة الى أهم وأعم هذه المعضلات، والاً فما اكثراً المعضلات التي يمكن ان ت تعرض على المجتمع الديني بوصفه كذلك.

**المعضلة الاولى:** اختزال الدين في العبادات، فالدين يتالف في الواقع من ثلاثة مضامير أساسية، وهي العقائد والأخلاق والعبادات، وأحد معضلات المجتمع الديني هي اختزال الدين في المضمار الاخير (العبادات) نظير الصلاة والصوم والحجج. وهذا توجه قد لا تجد من يلتزم به نظرياً، ولكن من الناحية العملية يبتلى به كثير من المتدينين، بمعنى توهם ان التدين يتجسد في مراعاة الاحكام والتشريعات العبادية فحسب. هذه القراءة للدين ناهيك عن إلغائها لشعبتين مهمتين من شعب الدين (العقائد والأخلاق) هي فوق ذلك تواجه العبادات بإشكالية كبيرة من حيث جهلحقيقة ان العبادات لا تكون ذات قيمة مالم تنجز وظيفتين:

الاولى: ان تكون في خدمة الاخلاق، ومقدمة ووسيلة لأن يعيش الانسان حياة اخلاقية، كما ورد في القرآن: (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) و(كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وفي هدي الحج (لن ينال الله لحومها ولا دماءها ولكن يناله التقوى منكم).

أما الوظيفة الثانية للعبادات فهي الوظيفة الرمزية (Symbolic)، أي ان ينظر الانسان الى اعماله العبادية وحركاته الجوارحية معتبراً إياها رموزاً واسارات الى حالات باطنية جوانحية (جوانية)، ومحاولات وطرق للتقارب الى الله، لا يمكن الوصول اليها بغير تلك الافعال الظاهرة من ركوع وسجود وشبهه. فإذا فرضنا ان تلك الحالات الباطنية والجوانحية ليس لها وجود، فما جدوى القيام بتلك الافعال والحركات الظاهرة الجوارحية؟

عندما التقىك مثلاً في الطريق ارفع قبعتي في اشارة رمزية الى احترامي ايak، على اعتبار ان هذا الاحترام حالة جوانية، لا يمكن التعبير عنها الا بصورة رمزية، ومن خلال عمل ظاهري برأني.

والآن لو لم أكن لك هذا المستوى من الشعور فإن رفعي للقبعة سيفقد قيمته الرمزية، ولن يكون هنالك جدوى من القيام بهذا العمل، واذا كان يمكن أن يكون لهذا العمل جدوى على مستوى العلاقة بين انسان وآخر - كخداعه مثلا، توصلًا الى هدف ومنفعة معينة - فإن هذه الفائدة والجدوى تكون معدومة على مستوى العلاقة بين الإنسان وربه، لعدم قدرة الإنسان على خداع ربِّه، وبالتالي فإن الاعمال العبادية من صلاة وصوم وحج فقد اثرها كلياً، اذا تجردت عن الخشوع والخصوص والاحساس بالتكريم والتعظيم لله. خلاصة ما أرمي اليه هو ان حصر الدين بالعبادات، رغم انه خطأ في حد ذاته، فإنه يستتبع ايضاً خطأ فادحاً آخر، وهو تفريح العبادات من حقيقتها المعنوية، وتحويلها من وسيلة للتقارب لله، الى هدف مقصود بذاته، وذلك منزلق خطير للوقوع في فخ الشكلية (Formalism).

**المعضلة الثانية:** توسيع نطاق التعبد، فالتعبد هو القبول بكلام صادر عن جهة معينة دون المناقشة او المطالبة بدليل. وهي ظاهرة لا يخلو دين من نماذج تطبيقية لها، خاصة في الموارد التي لا سبيل إلى اثباتها او نفيها بأساليب الاستدلال المتعارفة. والمعضلة في المجتمعات الدينية تكمن في توسيع نطاق العمل بهذه الظاهرة شيئاً فشيئاً، حتى تشمل موارد الدين ومضاميره وجميع الشخصيات الدينية.

بعد ان كانت مقتصرة على الالتزام بقول النبي او صاحب الديانة مثلاً تتسع لتشمل رجال الدين، فيكون كلام رجل الدين واجب القبول بدون نقاش، من باب التعبد الذي لا مجال معه لطرح اسئلة (كيف ولماذا). ويقود هذا الامر في نهاية المطاف الى نوع من الصنمية لرجل الدين، اشار إليها القرآن الكريم بشأن علماء اليهود والنصارى في شبه جزيرة العرب بقوله: (اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله). وقد ذهب بعض المفسرين ومنهم العلامة الطباطبائي الى ان سبب وصف

اليهود والنصارى بالماشرين، هو أنهم عمّموا ظاهرة التعبّد لتشمل علماء دينهم، في حال يفترض أنها من مختصات الله تعالى. إن حالة التعبّد – بصرامة – مخالفة لمقتضيات الفطرة الإنسانية السليمة، ومن هنا يجب الاقتصار فيها على أقل حد ممكن وبمقدار الضرورة، لأن نطلق لها العنوان ل تستحوذ على كل تفكيرنا في المجالات الدينية كافة.

**المعضلة الثالثة:** اعتبار الدين تحفة خاصة بزيد دون عمر. إن حقيقة الدين ممارسة وسلوك معنوي باطنى، لا بدّ من بذل الجهد لأجل الفوز به، وليس تحفة خُصّ بها فلان دون فلان، إنه سفر معنوي عظيم نطلق به من الشري إلى الثريا، والمتدینون هم أولئك الذين لا يذوقون طعم الراحة والنوم طمعاً بالحقيقة، وخشيّة ان تحجبهم ظواهر الأمور عن الغوص في مكنوناتها، فيسفر الصبح وهو في غفلة نائمون. الدين ليس طائر سعادة يحطّ على سطوح أناس دون آخرين، إنه العنقاء التي على الجميع البحث عنها، والاستفادة عن السبيل لحجز تذكرة للصعود على متنها، والمتدین هو الذي يعده نفسه باحثاً عن الحقيقة لا مالكاً لها بشكل مطلق.

### ○ ما هو انطباعكم عن حالة التدين لدى شبابنا؟

□ يمكن النظر إلى هذه القضية من عدة زوايا؛ الأولى: موقع الشباب من القراءة الأصولية، والقراءة التقليدية، والقراءة التجديدية. ويجب الإذعان أن جيل الشباب عندنا يميل إلى القراءة الثالثة، ويقبل عليها بشغف كبير. ولهذا نرى استياءً وتبرماً واضحين من قبل الجماعة الذين يتبنون القراءتين الأصولية والتقليدية حيال وضعية التدين السائدة في أوساط الشباب، بحيث يصل الأمر أحياناً إلى وصم الشباب بالتحلل والانحراف.

والزاوية الثانية التي يمكن النظر إلى الموضوع من خلالها، إن الدين عندما يتموضع في عقولنا وقلوبنا فهو يتمظهر بأشكال عدّة، بحسب المناخ النفسي لكل واحد منا، وعليه سوف نواجه أنماطاً عديدة من التدين، ونحن البشر كما نتخد أنماطاً جسمية وبدنية مختلفة من حين الولادة حتى الهرم، كذلك نمرّ بأنماط مختلفة من

الناحية النفسية والروحية، وقد شدّد علماء النفس الدينيون على ان احكام الدين وتعاليمه عندما تصب في قوالب نفسية مختلفة فإنها تتخذ صوراً واشكالاً متفاوتة.

تقول السيدة ماري ميدو (Mary Meadow) استاذة علم النفس الديني. ان الشخصية الانسانية يمكن تصنيفها الى اربعة اصناف اساسية من الناحية النفسية، وهي: (الخارجية المؤثرة، والباطنية المؤثرة، والخارجية المتأثرة، والباطنية المتأثرة)، وتزعم ميدو ان الدين اذا حلّ ضيقاً على الشخصية الخارجية المؤثرة فهو يصنع منها شخصية نشطة فعالة، وهذا الصنف من المتدينين يتصرفون دائماً بشعور عال بالمسؤولية، ورغبة عارمة في تغيير الوضاع المحيطة بهم، والمتدينون الثوريون عادة من هذا الصنف. اما الصنف الثاني (الخارجي المؤثر) فيميل افراده الى المشاركة الاجتماعية الواسعة، ومزاولة اعمال البر والاحسان، ويعتقدون ان التدين الحق يتمثل في خدمة الناس، وإغاثة الملهوف، وإعانة المحتاج، وذلك عبر تأسيس المنظمات والاتحادات والنقابات، وتشييد المستشفيات ودور الابيات، والرعاية الاجتماعية.

الصنف الثالث هم ذوو الشخصية الباطنية المؤثرة، وهؤلاء هم أهل الرياضة الروحية، العاكفون على تقوية ارادتهم، والابتعاد عن ملذات الحياة ومشاغلها. والصنف الأخير هم الباطنيون المتأثرون، وهؤلاء أهل العبادة والدعاء والمناجاة، ومثالهم اصحاب الذوق العرفاني.

والواقع ان أيّاً من هذه الأصناف الاربعة لا يميل اصحابها الى التخلّي عن احكام الدين وتعاليمه، ولا أنهم يقصدون تحريف الدين عن مساره الصحيح، بل يتقيدون بتلك الاحكام، ويلتزمون بها بجدّ وصدق، ولكنهم غير قادرين على التخلّي عن خصوصياتهم النفسانية، التي تفرض عليهم نمطاً خاصاً من التعاطي مع الحقيقة الدينية، فيسفر عن ذلك مظاهر متعددة للتدين. وليس لنا القول ان احد هذه المظاهر هو المظهر الحقيقي والباقي مظاهر زائفة او منحرفة. القضية وما فيها ان كل نمط من الانماط النفسية يستجيب - لا شعورياً - لنوع خاص من التعاليم والاحكام اكثراً من استجابته للأنواع الأخرى التي قد يغفلها من الناحية العملية والسلوكية وإن آمن بها

نظرياً. وهذه مسألة واقعية لا محيس عنها، الواقع يفرض ايضاً حقيقة اخرى، مفادها انه ليس من الممكن حمل احد هذه الانماط على ممارسة نمط آخر من التدين مهما مارستنا من ضغط واكراه؛ قوله او فعله.

الآن اعود الى سؤالك؛ فلو حصرنا النمط الوحيد الصحيح للتدين بالنمط الثالث او الرابع، اي اهل الرياضة الروحية واهل الدعاء والمناجاة، فإن اكثر الشباب ليسوا متدينين، ولكن من أين لنا اثبات ذلك؟

الزاوية الثالثة التي نظر من خلالها لهذا الموضوع هي ما اشرنا اليه آنفاً، من ان الدين يشتمل على ثلاثة مصامير: العقائد والأخلاق والعبادات، ولا شك ان الشباب يبدون اهتماماً بالمضماري الأخلاقي للدين أكثر من اهتمامهم بالمضماري الآخرين (العقائد والعبادات). لا اريد هنا ان اصحح موقفهم ولسنا بقصد التقييم اصلاً، انما هدفنا التأثير على ما هو موجود على ارض الواقع من خلال مشاهداتنا.

## ○ العلاقة بين الدين والحكومة، كيف تكون؟ وهل بوسعنا القول ان هناك حكومة دينية وآخرى لادينية، او حكومة اسلامية وحكومة غير اسلامية؟

□ يعتمد ذلك على ما تعنيه من الحكومة الدينية، فلهذا المصطلح اربعة معان على الاقل، فتارة يراد بالحكومة الدينية، الحكومة التي يكون رجالاتها والمسؤولون الذين يحتلون المناصب المهمة فيها من رجال الدين، وآخرى يقصد بها الحكومة التي تسعى الى تشريع قوانينها في مختلف المجالات على ضوء الاحكام الدينية، وتارة ثالثة يقصد بالحكومة الدينية تلك الحكومة التي يتقييد المسؤولون فيها بالعمل مع الناس طبق المعايير الدينية والأخلاقية، ورابعة يقصد منها خلق مناخ سياسى واجتماعي يغذي النزعة الذاتية لدى ابناء الشعب لاحترام القيم الدينية والمبادئ الأخلاقية. ولا شك ان القراءات المتنوعة للإسلام تتقبل – على تنوعها – فكرة الحكومة الدينية بالمعنىين الثالث والرابع، اما الحكومة الدينية بالمعنىين الاول والثانى فلا يدعو اليها الا اصحاب الاتجاه الاصولى في قراءة الاسلام، دون الاتجاهين التقليدي والتتجددى، هذا اذا لم نقل ان الاتجاهين الاخرين يعارضان أي توجه

ومسعى لتأسيس حكومة دينية بهذا المعنى.

واما ما ذكرته في ذيل سؤالك من امكانية تقسيم الحكومة الى دينية وغير دينية، اسلامية وغير اسلامية، فالظاهر ان تقسيم الحكومة ممكن بأيّ معنى من المعاني الاربعة.

### ○ ما هي الانماط المتصورة للحكومة الدينية؟

□ يمكن للحكومة الدينية بأيّ معنى من المعاني الاربعة المذكورة اعلاه ان يكون لها انماط كثيرة، حتى الحكومة بالمعنى الثاني لها انماط عديدة احدها النمط المعتمد في دولتنا اي حكومة ولاية الفقيه. اكثر من ذلك نفس حكومة ولاية الفقيه لها صور وأشكال عديدة، والموجود في بلادنا هو واحد فقط من تلك الصور والأشكال.

○ الحكومة الدينية التي صنفتها في النمط الثاني ليس لها اشكال عديدة في مقام التصور فحسب، بل على مستوى التطبيق يمكن ان نجد لها نماذج متعددة، ففي السعودية والباكستان وافغانستان يزعمون ان حكوماتهم دينية ايضاً.

□ نعم، كما تفضلت! هذه الحكومات موجودة وتختلف مع بعضها؛ إن على مستوى النظرية او على مستوى التطبيق، أما من هو الاكثر تطبيقاً للدين وأنجح في هذا التطبيق فذلك بحث آخر.

○ في الحكومة الدينية بالمعنى الثاني، تطرقنا الى انواع من الحقوق يراد تنظيمها على ضوء احكام الشريعة، ولكن البعض يرى ان الامر ليس منحصراً بالحقوق الاجتماعية، بل ان العلوم والفنون يجب ان تتمّ اسلامتها، فتكون لدينا صناعة اسلامية وزراعة اسلامية ورياضة اسلامية؟!

□ هذه المدعيات تجرّنا من الحديث عن الحكومة الدينية الى الحديث عن العلوم الدينية، وهذا نطاق آخر تطرق للحديث عنه في مناسبات أخرى، ولا أعيد.

○ في بلادنا، عندما يجري الحديث عن الحكومة الدينية فالمقصود منها هو الحكومة الدينية بمعناها الثاني، حبذا لو تبيّنون لنا المعضلات التي تواجهها الحكومة الدينية بهذا المعنى؟

□ المعضلات كثيرة أشير إلى بعض منها، رغبة في الاصلاح لا غير، وأهم هذه المعضلات هو أن يكون تفسير الدين وقراءته حكراً على الأشخاص الذين يديرون دفة الحكم. وهذا منزلق خطير، لأن وجود مصلحة لدى المفسر يجعله ينحاز - لا شعورياً - إلى القراءة التي تضمن الإبقاء على مصالحه. يقال في هذا الصدد إن أحد فقهاء الشيعة الكبار - العلامة الحلي على الأرجح - حينما أراد أن يستتبّط حكم البشر فيما لو وقعت فيه نجاسة، أمر بردم البشر الموجودة في داره، لكنه لا يؤثر على مسار استنباطه للحكم الشرعي؛ لأن تقوده للتسامح في ذلك مثلاً. وسواء صحت هذه الرواية أم لا، فإن المغرى منها واضح ومعقول، وهو أن المصلحة الشخصية الخاصة تؤثر على طبيعة قراءتنا للأمور.

والآن دعونا نتساءل: هل توجد مصلحة أقوى وأكثر تأثيراً من الرغبة العارمة لدى المرء في الحفاظ على مكانته السياسية ومنصبه الحكومي؟! حينما أكون مسؤولاً في حكومة دينية، فأنا دائمًا في معرض الانحياز في قراءتي للنص الديني وتفسيره على النحو الذي يحافظ على الوضع الموجود، ويفيقني في المنصب السياسي الذي أنا فيه، ولا سبيل للتخلص من هذا الخطر إلا بأن تكون مهمة تفسير الدين وقراءته بأيدي آناس غير أولئك الذين يمسكون بمقاييس الأمور في البلد. لابد أن تناط هذه المهمة بآناس بعيدين كل البعد عن المناصب الحكومية، لكنه يتاح لهم التفكير بحرية واستقلال تامين، واستنباط الأحكام من مصادرها (الكتاب والسنّة) دون مؤثرات خارجية أو داخلية. اللهم الا ان يدعى هؤلاء أنهم بلغوا مرتبة العصمة، وبالتالي فبمقدورهم ان يمارسوا الحكم، وأن يمارسوا مهمة استنباط الحكم الشرعي، دونما تأثر بنزعاتهم النفسانية، ولكن أنى لهم إثبات ذلك؟ إن أحد الآثار المدمرة لاجتماع مهمة التشريع مع مهمة التنفيذ في يد واحدة هو

تضخيم الأشياء الهينة والاستهانة بالأشياء الضخمة الكبيرة، تلك لعمري ظاهرة خطيرة يجب ان نحذر الوقوع فيها.

المعضلة الثانية للحكومة الدينية ان ولاة الامور يطالبون الناس بفعل اشياء هم أنفسهم ليسوا أهلاً للقيام بها، ويطالبون الناس ايضاً بأعمال من دون أن يكونوا مستعدين حتى لإعانتهم على القيام بها، والقاسم المشترك بين الحالتين هو ان ولاة الامور يعدون أنفسهم آمرین ناهين، وسائر الناس عاملين منفذين.

إذا طالبنا الناس بشيء فيجب - اولاً - ان تكون اول من يطبق هذا الشيء - وثانياً - ان نمد يد العون لمن يريد ان يطبقه من الناس، والا فإن الناس لن يبدوا ميلاً نحو تطبيق أوامرنا ونواهينا، حتى لو كان لهم ميل مسبق لذلك. واللافت ان القرآن يستعيير هذا المعنى في قوله تعالى: (وإن كثيراً من الاحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله).

المعضلة الثالثة في الحكومة الدينية انها تريد فقط من المجتمع أن يقوم بأعمال الخير ويتجنب اعمال الشر دون ان تضع في حسابها ان تبني شخصيات فاضلة في المجتمع. الواقع ان سياسة الحكومة اذا كانت بهذا الشكل فانها تؤدي الى نتائج وخيمة. ذلك ان فعل الاعمال الحسنة وترك الاعمال السيئة في مجتمع معين، هدف يمكن تحقيقه بوسائل عديدة؛ أحدها القمع والاكره وتنمية مؤسسات الامن والشرطة، وزيادة القدرة الاستيعابية للسجون والمعتقلات، ولكن ما الذي سيجيئه المجتمع من ذلك؟!

ان المجتمع الفاضل هو الذي يتألف من اناس خيرين وفاضلين، يفعلون المعرف ويتنهون عن المنكر، بداعي الرغبة الذاتية وطيب الخاطر.

وهذا النوع من الناس لا يمكن ايجاده بواسطة القمع والترهيب. لقد تعرض (كانت) و(ماري هيوا آدامز) لهذه المفارقة وناقشاها بشكل رائع، ولسنا بقصد ايراد الوجه الفني في المناقشة، ولكن نكتفي بذلك مثالاً: افرض ان اثنين من الموظفين لم يستلم أيّ منهما رشوة طوال فترة خدمته في الشركة او المؤسسة التي يعمل فيها، ولم

يقصروا في اداء وظيفتهم، ولم يدر من اي منهم تصرف مشين تجاه الشركة او مدیرها، والفرق الوحيد بينهما ان الاول يعمل في شركة تعمّها الفوضى وليس فيها حساب وكتاب، ولكنه ظلّ محافظاً على نزاهته مع هذا الوضع الفوضوي الذي يتبع له - لو شاء - أن يختلس او يرتشي دون ان يفتخض أمره، بينما الثاني يعمل في شركة منضبطة كل شيء فيها مقيد ومضبوط، بحيث لا يمكن ان يغيب قرش واحد من اموالها دون ان يسجل في دفتر الحسابات. وواضح ان من يقدم على مخالفه في هذه الشركة فإنه سرعان ما يتم اكتشاف امره عبر النظر في سجلات الحسابات او في كاميرات المراقبة الموزعة في أنحاء المكان.

واضح ان الرجلين قاما بالأمر نفسه من الناحية الظاهرية، الا ان قيمة عمل الاول اكبر بكثير من قيمة عمل الثاني، والسبب بسيط وهو ان الاول لم يرد المخالفة، اما الثاني فلم يقدر عليها، وشتان ما بين الأمرتين! ان المأمول من الحكومة الدينية ان تكون بقصد تربية مواطنين صالحين من الطراز الاول لا من الطراز الثاني. المجتمع الذي يتكون من افراد من الصنف الاول ظاهره حسن وباطنه أحسن، أما المجتمع المتكون من افراد من الصنف الثاني فظاهره على عكس باطنه. ان العنف والخوف الناجمان عنه لا يقودان الى بناء مجتمع معنوي فاضل، لأن المعنوية والفضيلة لا تأتيان إلا في مناخ من الرضا وحرية الاختيار. وعلى أية حال فإن الحكومات التي تعنى بالمشهد الاجتماعي الظاهري فحسب سوف تتبلّى - شاءت أم أبت - بمعضلين رئيسيتين: الرقابة الصارمة، والعنف المشدد، وهاتان الخصوصيتان ستُحيلان المجتمع من تجمع لأفراد صالحين الى تجمع لأفراد طالحين يغلب عليهم الطمع والنفاق والتملق والخديعة.

المعضلة الأخرى التي تسبّبها الحكومات الدينية هي ضخامة الوعود التي تقدمها للشعب. ان هذه الحكومة تعد الناس بما لم يعدّهم الدين به. وقد قلت مراراً ان الدين لم يعد الناس بالجنة الدينية، لأنها غير ممكّنة أصلاً، والحكومات التي تعد شعوبها بالجنة في دار الدنيا لن تجلب لهم الا الويل والثبور، وتحوّل حياتهم الى جحيم!

ولعل اشارة عابرة الى الخلقة التاريخية لهذه المسألة لن تكون بلافائدة؛ ان الايديولوجيات اللادينية (Secular) أو حتى الايديولوجيات المناوئة للدين التي ظهرت خلال القرنين الثامن والتاسع عشر في الغرب، كانت تبالغ في التشريب على الايديولوجيات الدينية، بأن وعود الاخيرة اشبه بالسراب وبجنبي الشمار بعد ان يأتي الرابع. أما الايديولوجيات المادية فتشدق بأنها تعد الناس بأمور واقعية. ولكن بعد ان تبين للماديين ان الناس يبحثون عن وعد بمستوى جنة! غيرروا أسلوب دعوتهم وراحوا يعدون الناس بجنة تتحقق في الدنيا قبل الآخرة، غافلين عن ان الدين نفسه لم يتکفل بتقديم وعود بهذا المستوى. ان في خروج آدم وحواء من الجنة دلالة رمزية على ان لا وجود بعد الآن لجنة دنيوية، وحتى لو لم تكن فيه دلالة على ذلك يکفينا ان وعداً من هذا النوع لم يرد في اي كتاب سماوي مقدس. الشيء الوحيد الذي وعد الدين به هو قدرته على تربية اناس صالحين يستشعرون في باطنهم السعادة والطمأنينة والأمل، حتى لو كانوا يعيشون في وسط اجتماعي جهنمي فاسد. لا يفهم من كلامي أن فيه دعوة للانسان المتدين بأن لا يکترث بالاوپاع الشفافية والسياسية والاقتصادية للمجتمع الذي يعيش فيه، فلستنا هنا بقصد تعين ما يجب على الانسان فعله حيال مظاهر الظلم والجهل والفساد، فالانسان مسؤول عن الوقوف بوجه هذه المظاهر، شريطة ان لا يتضمن ذلك الوعد بالوصول الى المدينة الفاضلة والمجتمع المثالى.

○ قرأت ذات مرة ان المجتمع الامريكي بحکومته العلمانية اللادينية يعد اکثر المجتمعات تديناً والتزاماً، والسؤال الان هل هذا الادعاء صحيح واذا كان صحيحًا، كيف نبرر كل هذه المفاسد ومظاهر التحلل التي نسمع بها؟

□ اجل انا قرأت ذلك ايضاً، وفي بالي ان طرف المقارنة هو المجتمع الغربي، اي ان المجتمع الامريكي هو الاكثر تديناً بين المجتمعات الغربية لا بين جميع المجتمعات في العالم. ولا اريد هنا تأييد هذا المدعى او دحضه، لكن سأجيب على الشق الثاني من سؤالك، واقول انه لوسائلنا بأن المجتمع الامريكي هو اکثر

المجتمعات الغربية تديننا، فلا منافاة بين ذلك وبين ما ذكرته من كثرة المفاسد ومظاهر التحلل في هذا المجتمع. ولتوسيع عدم التنافي نقول: إن بعض هذه المفاسد التي يتحدثون عنها، لا تعد مفاسد على ضوء الدين المسيحي التي يدين به غالبية الأميركيان. فشرب الخمر، وأكل لحم الخنزير، والسفرور للمرأة، أمور غير محظورة في المسيحية؛ على الأقل بشكلها الموجود حالياً.. بلـى! هذه الأمور محظورة عندنا، ولكنها ليست كذلك عندهم. وليس من حقنا أن نناديهم على ضوء أحكام ديننا الفقهية أو العقائدية. فالداعي هو أن الأميركيان أكثر الغربيين تديناً، وتدين كل قوم بحسب ما يؤمنون به (موسى بدینه وعیسی بدینه)! وهذا أولاً.

وثانياً: ان المقارنة تصح لو كانت امكانيات المعصية والفساد لدى الشعب الامريكي هي نفسها لدى غيره من الشعوب. نحن نسمع دائمًا ان احدهم قتل كذا شخصاً في احد شوارع نيويورك، او أن تلميذاً فتح النار على زملائه في المدرسة فأردى العشرات منهم قتلى وجرحى. هذه الاخبار صحيحة، وهذه اعمال مستهجنة دون شك، ولكن ثمة نقطة جديرة باللاحظة، وهي ان هذه الحوادث الفجيعة تحصل في بلد يرخص فيه حمل الاسلحة النارية، ويوجد ما يزيد عن ثلاثة ملايين قطعة سلاح بأيدي مواطنه. ماذا لو وجد هذا العدد أونصفه او ربعه في ايدي مواطني دولة اخرى؟! ان عدم القدرة على ارتكاب المعصية والجريمة شيء، وعدم ارتكابها مع القدرة على ذلك شيء آخر مختلف تماماً... يقول الشاعر سعدي:

أشكر الله على إحسانه  
أني أعجز عن عصيائه

ان عدم ارتكاب المعصية بسبب العجز عنها لا يستحق الكثير من المدح والثناء.  
الحسن كل الحسن في قدرتك على المعصية وترفعك عنها. الشخص الصالح  
هو الذي يعمل الخير وهو قادر على تركه، ويتجنب الشرّ وهو قادر على فعله. هنا  
فقط تحسن المقارنة.

ثالثاً: ليس من حقنا اجراء مقارنة بين شعب يبادر الى الكشف عن عدد الجرائم التي تحصل في بلاده كل يوم وكل ساعة ودقيقة في احصائيات شفافة، وبين شعب

لا يعترف بالجرائم والاعمال المنكرة التي تحصل بين ظهرانيه، الا اذا اضطر الى ذلك او اجبر عليه. ففي المجتمع الغربي ونظرًا لحرية الصحافة والاعلام يتم الكشف عن كل الجرائم والمنكرات تقريبًا، بخلاف الحال في المجتمعات الاجنبية التي تتكتم على ما يحصل فيها. وبالتالي يمكننا القول إن الجرائم المعلن عنها في أمريكا اكثر من الجرائم المعلن عنها في البلد الفلاسي، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن الجرائم الحاصلة بالفعل هنا اكثر منها هناك. لا اريد هنا الدفاع عن الشعب الامريكي، وإنما همي الأساس تصحح آليات التقييم والمقارنة والاستدلال، وإلا فالشعب الامريكي ليس منزهاً عن العيوب.

### ○ ما المقصود بالدعوة الى الدين؟

□ الدعوة و الدعاية - بشكل عام- عبارة عن ترويج افكار ونظريات معينة، ونشر تعاليم واحكام خاصة، وصولاً لهدف الداعية او تقويضًا لهدف مناوئه. والدعوة بهذا المعنى لا تسم بالحسن او بالقبح، ولا بالسلب او الایجاب، اما بالنسبة للدعوة الدينية فالهدف فيها هو الدين نفسه، وهدف مناوئها هو الدين والمذهب الآخر المناؤ.

### ○ هل تنسجم الدعوة الدينية مع الایمان بالتعددية الدينية؟

□ برأيي؛ لابد لنا من التمييز دائمًا بين نوعين من التععددية (PLURALISM) الأول: التععددية على مستوى الحقيقة والواقع، والثاني: هو التععددية على مستوى النجاة. فالذي يؤمن بالتععددية على المستوى الأول، يعتقد في الحقيقة بأن جميع الأديان والمذاهب تقف على مسافة واحدة من الصدقية والحقانية، وهذا الاعتقاد يمكن تقريره في ست صور لاماجال لشرحها الآن. والذي يؤمن بالتععددية على مستوى النجاة ليس له شأن بالصدقية والحقانية، ويلتزم جانب الحياد في هذه الناحية، غايته ان يعتقد ان من يتبع ديناً او مذهبًا معيناً ويلتزم بتعاليم ذلك الدين والمذهب فسوف يحظى بالسعادة الابدية بغض النظر عن صدقية دينه وحقانية مذهبة. واضح

البُون الشاسع بين هذين الاتجاهين بالقول بالتعددية.  
الدعوة ايضاً لها صورتان ممكّتان: الاولى الدعوة التوسعية التي تهدف الى  
تدين غير المُتدينين، والاخري الدعوة التعميقية الهدافـة الى تعميق تدين المُتدينين،  
بهذا التفكـيك للمفاهيم تسهل علينا مهمة تبيـن نوعية العلاقة والارتباط بين الدعوة  
الدينـية من جهة، وبين الاعتقاد بالتعددية الدينـية، من جهة اخـرى. ولا ريب ان الدعوة  
التوسعـية لا تسجم مع الاعتقاد بالتعددية الدينـية سواء كانت تعددـية في الصدق ام في  
النجـاة، ومن هذا المنطلق نجد ان اهل العـرفان من اي مذهب او مشرـب كانوا،  
لا يميلون كثيراً الى الدعـوة الدينـية التـوسعـية، ولا يهتمون بـدعوة الناس الى التـخلـي عن  
دينـهم والـلـحـاق بـدينـ العـارـف او مـذهبـه، بـخلاف الدعـوة التـعمـيقـية فإنـها تواءـم مع  
الاعتقـاد بالتـعددـية الدينـية بشـكلـيها الصـدقـي والـنجـاتـي.

○ الدعوة الدينية التوسعية، ما هي نسبتها الى الاتجاه العقدي او الشرعي او التجربى للدين؟

□ كلما كان المرء أقرب إلى الاتجاه الشرعي كلما زاد اهتمامه بالدعوة التوسعية للدين، وكلما كان أقرب إلى الاتجاه التجريبي كلما قلّ اهتمامه بهذا الشكل من الدعوة إلى الدين. أما إذا كان الشخص ذو اتجاه عقدي في التعاطي مع الدين فيكون موقفه من الدعوة الدينية التوسعية بين بين، والسر في ذلك أن أكثر الاختلافات بين الأديان في بعدها الشرائي وأقل الاختلافات في بعدها التجريبي، وأوسطها في البعد العقائدي.

○ هل تصفون العلاقة بين الدعوة الى الدين والدفاع عنه؟

□ يمكن النظر الى الدعوة الدينية من زاوية يكون الدفاع عن الدين احد تجلياتها. ولكن الدعوة الى الدين بالمعنى الذي اقصده تختلف عن مفهوم الدفاع عنه. فالدفاع عن الدين لا يتصور الا اذا كان هناك خطر يهدد الدين، بينما الدعوة الى الدين بصورتها لا يشترط فيها مثل ذلك. وبعبارة اوجز ان الدعوة الى الدين -

خاصة اذا كانت توسيعية - اقرب ما تكون الى الجهاد الابتدائي، بينما المدفع عنه يندرج تحت خانة الجهاد الدفاعي.

واشير هنا الى نقطة هامة، وهي ان الحوار بين الأديان والمذاهب الذي نحتاج اليه بشدة يختلف عن الدعوة الى الدين وعن الدفاع عنه، وهو ينسجم مع القول بالتعددية الدينية بكل اشكالها.

### ○ ما هي الاساليب المطلوبة في الدعوة الى الدين وفي الدفاع عنه؟

□ ما تقصدون بالمطلوبية؟ احياناً يراد من مطلوبية اسلوب معين مطلوبيته من ناحية البحث عن الحقيقة، وتارة يراد مطلوبيته من ناحية المصلحة المترتبة عليه، والاثر الذي يمكن ان يتركه في نفوس المخاطبين، فيزيد من ايمان المؤمنين، او يستدرج غير المؤمنين الى ساحة الایمان واليقين.

اذا كان مقصودك المعنى الثاني فالاجابة على سؤالك ليست من اختصاصي، وتقع على عاتق العلماء الاخصائيين في قطاع التربية والتعليم، وعلم النفس الاجتماعي، والخبراء في مجال العلاقات. اما لو كان مقصودك المعنى الاول فيمكن القول انه اذا كان هدف اساليب الدعوة والدفاع بلوغ الحقيقة، فلا بد اذن من مراعاة بعض الامور، وأهمها: الحرص على عدم كتمان الحقيقة، او قول خلافها، او البوح بجزء منها فقط، او المبالغة والتهويل في وصف بعض الاشياء وتقليل شأن اشياء اخرى، ويجب اعتماد الاستدلال بدلاً من الاستناد الى الاقوال، وتجنب العبارات الجاهزة، واطلاق الشعارات الفارغة، والابهام في الحديث، واستغلال البعد العاطفي للكلمات للتأثير على وعي المخاطب، وعدم التعرض للخصوصيات الشخصية لمن يخالفنا الرأي بغية الضغط عليه، واحتمال الخطأ والصواب في الرأي المقابل وعدم مصادرته رأساً، وبالتالي لا نؤمن برأي حتى يقوم على صحته دليل بين، ولا نرد رأياً حتى يقوم على بطلانه دليل بين.

### ○ ما هي مكانة العنف بين اساليب الدعوة للدين والدفاع عنه؟

□ العنف اسلوب عقيم وسنة سيئة، وبصراحة: لا يلجم العنف سوى من يعجز عن الإثبات ببرهان مقنع قوي، ويتحامل على فطرية الاحساس الغريزي لدى الإنسان. اما اذا كان للمرء أدلة المقنعة وتفهمه لمقتضيات الغريزة والفطرة الانسانية فلن يجد في نفسه مبرراً للالقاء على العنف وممارسة اساليبه المقيمة.

### ○ وهل يمكن - اصلاً- تحقيق الفضيلة بوسيلة العنف؟

□ كلام! ليس العنف وسيلة ناجحة لنصرة الفضيلة، ولا التدين، ولا المعنية، هذا هو جوهر(لا إكراه في الدين). لا يكون ابن ادم انساناً فاضلاً بمعنى الكلمة الا اذا كانت حركته على ضوء حرية الاختيار، لا ان يقدم على جملة من الاعمال والافعال الظاهرة من دون قناعة بها وانما خوفاً على النفس ودرءاً للاذى.

### ○ انتهت استئنافنا! هل لديك شيء تضيفه؟

□ الكلام كثيراً ولكن سأكتفي بجملة واحدة: ان الدين والتدين المجردين عن الحب، والجمال، والخير، والحرية، والعقلانية، ونشдан الحقيقة، ليسا مطلوبين من قبل الله، ولا مرغوبين لدى عباده، والذي يصر على تقديم دين الله للناس مجرداً عن هذه العناصر والمقومات، فلا يسهم الا في عزلة الدين عن البيئة والوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه.

**صدر حديثاً في سلسلة كتاب: فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد**

## محاضرات الحداثة

د. محمد سبيلا

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت

## حينما يصير الدين إيديولوجيا تمرد

حوار مع:

مارك جيرجنسماير

شخصية الحوار الذي نقدمه في عدتنا هذا، مارك جيرجنسماير Mark Juergensmeyer، أستاذ سوسيولوجيا، ومدير مركز "الدراسات الدولية والعلوم" في جامعة سانتا باربارا (كاليفورنيا)، ومؤلف كتب عدّة منها "باسم الله، يقتلون! مسيحيون ويhood ومسلمون ينادون بالعنف، ٢٠٠٣، والإرهاب في العقلية الدينية: بروز العنف الديني في العالم" إصدارات جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٠، الذي نال عليه في العام ٢٠٠٣ "جائزة لويسفيل غراماير في الدين". (Louisville Grawemeyer Award in Religion). أجرت الحوار مجلة "علوم اجتماعية" الفرنسية الفصلية . وعنها هذه الترجمة . في عددها ٤٧، كانون الأول / ٢٠٠٤ ، كانون الثاني . شباط ٢٠٠٥، وفي ملف تحت عنوان "أشكال العنف".

يرى جيرجنسماير إن العنف يجد مرجعياته أصلاً في موروث الأديان جميعاً، السماوية والوضعية، مع التشديد على أن العنف الذي تتبناه حركات في العالم، إسلاموية أو غيرها، أسبابه سياسية أو اجتماعية، أو اقتصادية، لكنها ترفع يافطة الدين. ومن هنا فإن أتباعها، على اختلاف تفسيراتهم الدينية، يجدون في مدوناتهم corpus الدينية، مهما كان السياق التاريخي والاجتماعي حيث يعيشون، تسويغاً لعنفهم الذي يرتكبونه. ولعل جيرجنسماير يقرأ الصراع العراقي الراهن بعمى تضرر بالحقيقة

القائمة على أرض الواقع العراقي. ثم أن ما ينقله عن شخصيات في هيئة علماء المسلمين، قابلها في العراق، قد يخالف الأحداث المؤثرة صحافيا على الأقل . ومنها التي جرت في العامين ٢٠٠٣ و ٢٠٠٤ بنحو محبط. فهل كان العراق سائرا فعلا باتجاه ثورة تعلن "إسلامية" نظام سيحكم العراق؟... لكن، وهناك دائماً "لكن"، كما يقول الفرنسيون؛ ربما يكون الخروج عن دائرة الاختصاص السبب في ذلك. على أن هذا الأمر لا يمس من قيمة آراء جيرجنسمeyer التي قالها بوضوح في هذا الحوار.

○ يتواجه الهندوس مع المسلمين في الهند، ويقف الكاثوليك على الضد من البروتستانت في ايرلندا الشمالية، والمسلمون يناهضون اليهود في إسرائيل...  
وتکاد قائمة الصراعات التي يُشرك الدين فيها لا تنتهي...

□ ليس الدين هو المُشكل. فعندما يصير الناشطون الدينيون عنيفين، فذلك عادة ما يكون رد فعل على مظالم لا صلة لها بالدين . مظالم اجتماعية، أو اقتصادية، أو سياسية، أو ثقافية. ففي غالبية الحالات التي تصدر العنف الديني فيها المشهد مؤخرا، فرض الدين نفسه كإيديولوجيا للتمرد. فالدين يجسد اللغة التي بها يعبر المهمشون عن شعورهم بالغرب والمهانة. إذ يتعلق الأمر عموما برجال وليس بنساء. وأولئك عادة ما يكونون حاصلين على تعليم عال، وهم واعون لوضعهم الاجتماعي، ويسعون بالاحباط مما يرون في الحياة العامة من علامات على الاضطهاد والفساد. فقبل جيل من الآن، لعل بوسع هؤلاء الناس الافصاح عن معارضتهم لما كانوا يفهمونه على أنه رأسمالية استغلال وسياسة فاسدة من خلال الإيديولوجيا الماركسية. ففي مصر، على سبيل المثال، حل الدين محل الشيوعية كلغة تمرد، بل حتى أن البعض يتذبذبون بين الماركسية والإسلام.

○ لهذا القدر يكون الدين جوهر صراع معين؟

□ على الرغم من أن هذه الصراعات ليست دينية بالمعنى الحرفي للكلمة، إلا أن النقاش فيها يدور عادة عن المعيار الأخلاقي للسياسي. فعندما يُنظر إلى السلطات

السياسية على أنها فاسدة أو عاجزة، يقف الدين في وضع تردد، في الظل، ذلك أنه يقود إلى مصدر سلطة بديلة . على أساس القوانين الإلهية والغيبيات ، فهو دائماً يطلق عقال القدرة على مناهضة شرعية الدولة. فعلى سبيل المثال، يمكن لرفض الضمير للحرب أن يستند إلى الدين في الاعتراض على ما يمكن وصفه بحق الدولة في أن تجندك في جيشها. لذا، فالأشكال المعاصرة للتمرد الديني هي إجراءات يتأسس فيها الدين كحائز للنقد الموجه إلى السياسات العلمانية. فضلاً عن ذلك، ما يُتحدى . وهو الأساس الأخلاقي للنظام العام . يتسجل في دائرة مصلحة الدين . ففي اندونيسيا، مثلاً، يعتاش الإسلام الراديكالي على التصور الشعبي عن وجود حكومة فاسدة، وكذلك على فكرة وجود تحريف للثقافة المحلية بفعل العولمة على الطريقة الغربية. في هذه الحالة تحديداً، يظهر الدين الناقل الأمثل لصياغة النقوذ، لأنه يجسد قيمًا توكمد الأخلاقيات العامة باسم أخلاق بديلة عن أخلاقيات الغرب المتعلمن.

### ○ أتريد القول بأن الأديان جميعها مؤهلة لارتكاب عنف؟

□ نعم، الأديان جميعها عنفية. فإذا ما بدا الإسلام اليوم أكثرها عنفاً، فذلك بسبب الاهتياج السياسي الذي يعم الشرق الأوسط، تلك المنطقة من العالم التي يحتل الإسلام فيها موضعًا مهمـاً، وينظر فيها إلى الولايات المتحدة كقوة غزو واحتلال. وقد كان هذا الحال حتى قبل حرب العراق الأخيرة، لكن بالمعنى الثقافي والاقتصادي. وبالنتيجة، عادة ما تجد الأميرـكان هدفاً للإسلامـيين. على أننا حينما ننظر في بلدان تضم أكبر عدد من مسلمـي العالم . اندونيسيا، وبـنـغلـادـش، وبـاكـسـتـان، والـصـين، والـهـنـدـ، لا يسعـنا إـلـأـ أن نـسـتـخلـصـ غـيـابـاـ نـسـبـياـ لـلـنـشـوـطـ الـدـينـيـ فـيـهاـ.

زد على ذلك، للإرهاب حضور في الموروثات الدينية جميعـها: فالإرهاب اليهودي أدى إلى اغتيال رئيس الوزراء الإسرائيلي إسحاق رابـين، وإلى مقتل مؤمنين مسلمـين في الحرم الإبراهيمي، في الخليل؛ والإرهاب المسيحي في الولايات المتحدة مرتبـطـ بالـحرـكةـ المناوـنةـ لـلـاجـهـاـضـ وبـالـمـيلـيشـياتـ الـمـسـيـحـيـةـ؛ والإـرـهـابـ الـهـنـدـوسـيـ والـسـيـخيـ كـانـاـ، حتـىـ وقتـ قـرـيبـ، منـ الثـوابـتـ فـيـ الـعـلـمـ السـيـاسـيـ الـهـنـدـيـ؛

والارهاب البوذى دخل طرفاً في التوترات السياسية في سري لانكا، وظهر أيضاً في اليابان مع استخدام غازات الأعصاب السامة في مترو طوكيو على أيدي حركة اوم شريكيو.

### ○ إذن لعل الإرهاب يجد مسوغاته في الأديان؟

□ قد يجر النشوط الديني إلى ارتكاب أفعال عنف حينما يجد الدين تسويغاً لهذا العنف، وال מורوثات الدينية كلها تنطوي على حالات للحرب الكونية، والأفعال الإرهابية عادة ما تفهم على أنها تمظهرات لحرب خفية، انعكاسات أرضية لصراع روحي هائل. فعندما يفجّر ناشط ديني هدفه، فهو يسعى في الوقت نفسه إلى تهشيم الرأي العام، بغية أن يثبت عدم القدرة على حماية النظام والأمن العامين في أوقات الصراع الكبير هذه. ففي لقاء مع محمود أبو حليمة . وهو اليوم محتجز لدوره الذي لعبه في أول محاولة اعتقد على أبراج مركز التجارة العالمية في العام ١٩٩٣ ، شرح لي أن استهداف هذه البنىيات الرسمية من أجل إيضاح أن "الحكومة هي العدو". وبكلامه هذا، فقد أشار إلى أن فعله الإرهابي كان تمظير قوة، وبأنه كان مكرساً ليبرز بنحو مثير أن الحكومة الأميركيّة ارتكبت أخطاء جسيمة في نظر حفنة من الناس، وأن هذه الحكومة نفسها غير حصينة، وبأن شرعيتها ممكّن أن تكون موضع خلاف، وبأن هناك معارضة قادرة على تحديها.

### ○ هنا لعلنا نقول أن أحد التعبيرات الأكثر إثارة في العنف الديني يتمثل

بممارسة الاعتداء الانتحاري. بآية سيرة يصل مؤمن ما إلى مثل هذه التخوم؟

□ لنتذكر، في البداية، أن مفهوم الهجوم الانتحاري ليس حكراً على المسلمين. فالهندوس السري لانكيون استخدموه لقتل رئيس الوزراء الهندي راجيف غاندي، والمقاتلون السيخ استعملوا النهج نفسه ضد ممثلين آخرين للحكومة. وفي الولايات المتحدة، ثمة وزير من الطائفة البروتستانتية قتل طبيباً كان يمارس الإجهاض في عيادة، وحدث القتل بحضور الشرطة. كان القاتل يعرف تماماً أن الشرطة ستقبض

عليه في الحال، ومن ثم يحكم عليه بالموت، وهذا ما يجعل فعله هذا معادلاً لهجوم انتحاري.

والشيء نفسه في فلسطين وإسرائيل، حيث يقضي شبان مسلمون عديدون بهجمات انتحارية، ذكر عبد العزيز الرنتيسي بوضوح في العام ١٩٩٨، وكان حينئذ قائد حركة حماس، إن غالبية الفلسطينيين المسلمين يرون أنفسهم "شهداء قائمين" بالقوة. فإذا ما كان الإسلام يحظر الانتحار، فهو يمجد أولئك الذين يهبون حياتهم دفاعاً عن العقيدة. من هنا إن الشباب الذين يقررون تنفيذ مثل هذه الأفعال يظنون أنهم يتممون مسيرة غاية في الأهمية. ويتلقون التهاني من جماعاتهم، وهم على يقين بأن تضحيتهم هذه ستلقى مباركة من الله، ويررون أنهم يقبضون على ضمانة الجزاء في الآخرة. إلا أن الأهم في هذا كله، برأيي، هو الدعم الذي يلقونه من مجتمعهم واليقين الضمني الذي ستساهم به أفعالهم هذه لتغيير معنى التاريخ.

○ للنتقل إلى الصراع العراقي، فنحن نسمع قادة إسلامويين يستنكرون حرباً صليبية تشن عليهم، مؤمّرة يهودية - مسيحية تستهدفهم، كما أن هناك مثقفين غربيين يؤكّدون الدور الذي تلعبه تأثيرات بروتستانتية أصولية على قرارات السياسة الخارجية الأميركيّة. ومن جانب آخر، لعل "المقاومة العراقية"، في جزء كبير منها، من صنيع قادة دينيين، سواء كانوا سنة أم شيعة. هل أن الدين لاعب كبير في هذا الصراع؟

□ زرت العراق قبل شهور عدة متلمساً إجابة عن هذا السؤال. وأقول: نعم. الدين يسُوغ جزءاً كبيراً من "المقاومة" العراقية للإحتلال الأميركي.

التقيت قادة، سياسيين ودينيين، من جماعات شيعية و逊ية، ومن بينهم ثلاثة شخصيات بارزة من هيئة علماء المسلمين في بغداد والفلوجة. وهذه المؤسسة لعبت دوراً مهماً بوصفها المتحدثة باسم "المقاومة". وقد أكد لي أولئك العلماء أن الأميركيين لا يفهمون أحداث الفلوجة، وبأن هذه المدينة لم تكن مناصرة لصدام، وبأن أهلها كانوا سعداء بسقوط الديكتاتور، على أنها لم تظهر الود أبداً للأميركيين،

ولم تدخل الفلوجة إلى "المقاومة" إلا عندما أطلق جنود الاحتلال النار على تظاهرة سلمية، فقتلوا عشرات الأشخاص، وكان وجودهم العسكري مستبداً في المدينة.

وأبلغني أحد أولئك العلماء باعتقاده أن الولايات المتحدة كانت شريكة صدام حسين على امتداد سنوات عديدة . وباح لي بأن صداماً كان "صناعة السي آي أي". ولما سأله لماذا تُسقط الولايات المتحدة صداماً عن عرشه مع أنها تدعمه في السر، فأجابني بأن الأمير كيّن كانوا يعرفون أن الطاغية كان ضعيفاً، وما عنده أسلحة دمار شامل، وكانوا على يقين بأن صداماً سيعجز عن صد ثورة إسلامية عارمة تتولى السلطة في البلاد. وأضاف هذا العالم أن الولايات المتحدة "لم تحتلنا إلا لإجهاض هذه الثورة الإسلامية".

العراقيون مسلمون كثُر قصوا على روايات مشابهة؛ وهم يرون إن السبب الرئيس للوجود الأميركي في العراق يكمن في الإبقاء على الإسلام بعيداً عن السلطة السياسية.

لهذا السبب يرى عدد من العراقيين في "مقاومة" الاحتلال الأميركي نضالاً من أجل الإسلام. فتحمل هذا الصراع جميع خصائص حرب مقدسة، معركة غايتها تطهير ثقافة إسلامية من الكفار. وهكذا ترى تزايد اللغو عن جهاد عالمي يفسّر ما يُرى على أنها مواجهة شاملة بين الخير والشر.

على أساس هذه الخطاطة، يعيش الاحتلال الأميركي على أنه مرحلة في مشروع لخنق سلطة الإسلام ونفوذه. ومن المرئي أن الموقف المحارب الذي تتبناه الولايات المتحدة لا يفعل سوى تغذية هذه الأفكار ويجر بالتالي إلى رد محارب تماماً.

فما دام العراقيون يعدون السياسة الأميركيّة كمحاولة لفرض القيم المسيحيّة على شعوب الأرض جمّعاً . وآخرون يرون في نتائج الانتخابات الرئاسية الأخيرة في الولايات المتحدة قرينة إضافية على هذه العملية؛ فإن هذا التصور سيواصل إلهاب "المقاومة" الإسلامية. ولا يسعنا إلا أن نستنتج، آسفين، أن بقدر ما دام الوجود الأميركي في العراق، سيذكر هذا الحريق الذي خرج بصورة الإسلام الراديكالي.

## بنية العنف ومنابعه وأشكاله وتجلياته

عقدت مجلة قضايا إسلامية معاصرة ندوتها الخامسة في مكة المكرمة في فندق الدار البيضاء عصر يوم ٢٣ / ١٠٤ / ١٤٢٥ هـ الموافق ١٢ / ١٢ / ٢٠٠٤ م لمناقشة بنية العنف، ومنابعه، وأشكاله، وتجلياته وأثاره في مجتمعاتنا، ويشترك في الندوة:

١-الشيخ محمد مجتهد شبسري - استاذ في كلية الالهيات بجامعة طهران - قسم فلسفة الدين والعرفان.

٢-الدكتور أبو بكر باقادار - استاذ علم الاجتماع في جامعة الملك عبد العزيز بجدة.

٣-الدكتورة سعاد الحكيم - استاذ الفلسفة الإسلامية والتتصوف في الجامعة اللبنانيّة، ورئيس مركز دندرة الثقافي.

٤-الدكتور هشام داود - باحث في الأنתרופولوجيا الاجتماعية في المركز القومي الفرنسي للبحوث العلمية في باريس.

○ العنف مفهوم مركب، وهو أخطر ظاهرة تهدد كيانات المجتمعات بالتدميراليّوم. وقد تعلم العنف في عصر العولمة، وتحول إلى مشكلة شديدة الالتباس والتعقيّد. وتساهم في إنتاج العنف جماعات محترفة، تتمتع بنفوذ ديني واجتماعي وسياسي ومالى هائل. ولجماعات العنف تصورها الخاص للحقيقة، فهم جرميون ديماغوجيون يدعون امتلاك الحقيقة، ولا يشرعون في طلب الحقيقة، وإنما الحقيقة من مختصاتهم، ولديهم فهم خاص للعالم، فالدين في نظرهم هي دار الجزاء وليس الآخرة، ولذلك يتبنون موقفاً قاسياً وشدّيداً

من العصاة، ويعتقدون ان عقابهم لابد ان يكون في الدنيا لا في الآخرة. مضافاً إلى  
ان جماعات العنف من ذوي النزعات التشاورية العدمية القدريّة حيال الإنسان،  
فهم لا يعتقدون بوجود وسائل سلمية لإصلاح الإنسان، وإنما يحسبون  
التخويف والقهر والعنف فقط كفيل بذلك. وهم يتّخذون أية وسيلة لبلوغ  
اهدافهم، وإن مشوا فوق جامجم الأبراء. كما انهم يناهضون النزعات العقلية  
التأملية في التراث، ويعتبرون الماكاسب الحديدة للمعرفة البشرية علوماً وافدة.

اما مفاهيم الحريات وحقوق الإنسان فهي حلول مستوردة، ولا يعطون أية مكانة لإرادة الجماهير واختيارها، وعادة ما يتعاملون مع مقولات الحرية والحقوق بالرفض باعتبارها مقولات غربية، فقد وصف بعض رجال الدين الحرية في عصر المشروعية في إيران بقوله: (كلمة الحرية المشؤومة او كلمة الحرية الخبيثة) واعتبرها البعض الآخر (فكرة شيطانية). كذلك لا يعيرون أية أهمية للقانون، لأنه في نظرهم قانون وضعى ليس من صنع الله، فلا مشروعية له. في هذه الندوة نسعى لتناول المحاور التالية:

## المحور الأول - اشكال العنف:

ينقسم العنف إلى مشروع وغير مشروع، والغير المشروع تارة يكون عنفاً سياسياً، والعنف السياسي مرة تمارسه السلطة الشمولية المستبدة، وأخرى تقوم به المعارضة، أو الجماعات الإرهابية، وتارة أخرى يكون العنف غير المشروع عنفاً ضد المرأة، أو ضد الطفل، أو ضد المسنين، أو ضد العمال، خاصة الواقدة منها في بلداننا، وغير ذلك. المحور الأول في الحديث هو العنف المسلح، خاصة لدى الجماعات التكفيرية أو ما يسمى بالسلفية الجهادية، كيف يمكننا تصنيف هذا النوع من العنف وتفكيكه وبيان حقيقته.

## **المحور الثاني - منابع العنف:**

**فتساءل عن المنابع والروافد التي تغذى ظاهرة العنف في مجتمعاتنا، وما**

لا شك فيه ان للاستبداد والسلطة الشمولية، والتراطبية الأبوبية في العائلة والمجتمع والدولة أثراً بالغاً في شيوع العنف، كما ان الفقر والأمية والجهل، والتراث، ومناهج التربية والتعليم، ووسائل الإعلام، والثقافة والأدب والفن كلها مصادر داخلية للعنف. مضافاً إلى العنف الوارد الذي كان مصدره الغرب، باعتباره يصدر إلينا بعض مظاهر العنف. ينبغي ان نقف في المحور الثاني عند هذه المتابع، ونسعى لتحليلها وبيان دورها في تغذية وتنمية العنف وديمومته.

#### **المحور الثالث - تجليات العنف وأثاره:**

نحاول ان نتحدث عن تجليات العنف وأثاره. فما هو اثر العنف على الدولة والسلطة؟ وما هو اثر العنف على التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية؟ وما هو اثر العنف على نمط التدين السائد في مجتمعاتنا؟ وما هو اثر العنف على التربية، على التعليم، على الثقافة، على وسائل الإعلام، على كل مجالات الحياة؟

#### **المحور الرابع - منابع العنف في التراث:**

نحاول ان نستجلي أي حقل من حقول التراث ينتج العنف، باعتبار التراث يتضمن حقولاً متنوعة، تضم الفقه، والتفسير، والتصوف، والعرفان، والفلسفة، وعلم الكلام؛ وآية حقول في التراث تنتج اللاعنف والسلام والتسامح؟ إذن نبدأ بالمحور الأول.

**محمد مجتهد شبستري:**

تكلمت عن امتلاك الحقيقة، تكلمت عن التعددية، وتحدّثتم عن عولمة العنف. أنا أركز على مجتمعاتنا ولا أريد ان أبحث المسائل العامة المرتبطة بالعنف، بل أركز على مجتمعاتنا الإسلامية. أظن ان كثيراً من الأمور التي نراها الآن عنفاً ونشعر بأنها عنف ، لم تكن عنفاً في الزمن القديم. ذلك ان القيم الإنسانية تغيرت، والعواطف

الإنسانية تغيرت. وإذا حاولنا ان نقول مثلاً: لم يكن في العصور القديمة بين المسلمين عنف. ولكن كافة أشكال العنف قد حدثت الآن لدى جماعات العنف، كجماعة التكفير، فهذا شيء غير صحيح تاريخياً. العنف دائماً كان موجوداً بين الأديان السماوية، في قوانينها، في تشريعاتها، وفي تعامل المؤمنين مع الكافرين، وغير ذلك. ويمكن ان نشير إلى نصوص كثيرة في الكتب الدينية المختلفة، النصوص التي تصدق العنف بمعناه الحديث.

إذن ينبغي ان نقول ان الشعور بامتلاك الحقيقة وانعدام التعددية، كان موجوداً في مجتمعاتنا، لأن المسلمين كانوا لا يعرفون منبعاً للمعرفة إلا مثباً واحداً، وهو الدين، هو الكتب السماوية. أنا أتكلم من الناحية الاستدللوجية. فعندما لا يكون منبع المعرفة إلا مثباً واحداً هو الكتب السماوية، فهذا يولد العنف على أية حال، لأن من يعتقدون بهذه الكتب، كل منهم يقول: أنا أمتلك تمام الحقيقة، باعتبار تمام الحقيقة موجود في الكتب الدينية، وهذا كتاب ديني سماوي، فكل الحقيقة موجودة فيه، وأنا أفهم هذا، فأنا أمتلك تمام الحقيقة.

إنما العلاج أن نرى ونفهم ان منابع المعرفة وينابيعها تعددت، لا في القرون الأخيرة بل في تاريخ البشرية على الدوام كانت ينابيع المعرفة متعددة. والنصوص الدينية كانت واحدة من منابع المعرفة، لا المنبع الوحيد، الفلسفة كانت منبعاً آخر، العلوم كانت منبعاً أيضاً لا سيما الجديدة، كلها منابع للمعرفة. وعندما نلاحظ ان الحياة الإنسانية فيها منابع متعددة للمعرفة، والدين أحد هذه المنابع، هنا تكون تعددية في المعرفة. وعندما تتعدد منابع المعرفة فلا يمكن ان يقول الإنسان اني أمتلك تمام الحقيقة، لأنه لا يوجد إنسان يقول انا أمتلك كل العلوم، انا أمتلك كل منابع المعرفة. إذن كل الحقيقة لا توجد إلا عند كل البشر، ولا يمكن ان يمتلكها إنسان واحد، وإنما يمتلكها كل البشر بمجموع تاريخهم وتاريخ المعرفة.

من هنا يجب التسليم بهذا الأمر، أي ان منبع المعرفة الإنسانية ليس فقط النصوص الدينية، بل توجد منابع معرفية أخرى. ولابد ان يتحقق جدل بين هذه

المنابع المتعددة للمعرفة. وفي هذه الحالة لا يمكن ان يقول مسلم: أنا امتلك الحقيقة وحدي، لأن الكتاب السماوي موجود عندي. كما لا يمكن ان يقول شخص آخر الفلسفة عندي، ويقول شخص ثالث العلم عندي، لأن ينابيع المعرفة متعددة. هذا هو مفتاح ورمز للتعددية الحقيقة والواقعية.

ينبغي ان نخرج من إطارنا الضيق أولاً، ونعرف بهذه الحقيقة من الناحية الابstemولوجية المعرفية، حتى ندرك انه لا يضر إيماننا ان نقول ان المنابع المعرفية متعددة، ولا نمتلك الحقيقة فقط من الكتب المقدسة، وهذا يفضي إلى قراءة إنسانية للنصوص الدينية. لابد ان نقرأ النصوص الدينية قراءة إنسانية وليس قراءة إلهية. ما أدعوه بأننا نحن بشر، والنبي الذي خاطبنا كان بشرأً، ونحن نواجه الظواهر البشرية في حادثة الوحي أيضاً، وليس بيننا وبين الله اتصال في حادثة الوحي، إنما نحن نواجه بشرأً وإنساناً يدعى النبوة والوحي، ولابد ان نفهم ماذا يقول. هذه هي القراءة الإنسانية للدين. وبعد ما نقرأ الدين والنصوص الدينية قراءة إنسانية يكون فهمها تعددياً. وبذلك يمكن ان نفتح على العالم، ونفتح على الفرق الأخرى، كذلك نفتح على العلوم، وعلى الفلسفة. ونخرج من هذا الميدان الضيق الذي نعيش فيه بصفتنا مسلمين، ويخلق لنا مشاكل كثيرة.

**أبو بكر باقادر:**

هناك حقول دلالية للمصطلحات، ومنها العنف. العنف نزعة فطرية في الإنسان، وهو الجانب الحيواني الغضبي الذي له بنية في العقل، ولكن في العقل بنية أخرى لترويضه وتوجيهه. ومن ثم رغم انه غريزة في الإنسان إلا انها من الغرائز المحكومة بضوابط. وهناك عنف مشروع، كما أشار الدكتور عبد الجبار الرفاعي في تعريفه المفصل والشامل والمنظم، فهناك عنف لكي يدافع عن نفسه، أو حتى يسعى ليس فقط لحماية نفسه والحفاظ عليها، وإنما لدفع ضرر عنها.

يظهر لي ان ما نتحدث عنه أو الدائرة التي نسعى إلى تجليتها وتوضيحها، هي ليس إغفال ان العنف جزء من تكوين الإنسان، وإنما هو السؤال عن: ما هي

المبررات التي تدفع الإنسان إلى العنف؟ وكما نعلم ان الأديان أنت لحماية الإنسان، غير ان بعض تاريخها هو عنف، وأسباب ذلك هو ما ينبغي في نظري ان يكون محور بحثنا. وفيما يلي اشارات لأبرز المتابعات التي يستقي منها العنف:

١- إذا كان الإنسان يعتقد بأنه يمتلك الحقيقة، ولا توجد الحقيقة المطلقة إلا لديه، وإن غيره دائمًا على خطأ، هنا يبدأ الشرخ الأساسي في الالتسامح مع الآخر، ويصبح وقتئذ من الطقوس إكراه الآخر وقسره على ما يعتقد أنه الجادة المستقيمة، باستخدام العنف المقدس أو العنف المشرع.

في هذا الإطار نجد أن مجموعة من الفرق الدينية ارتكزت على حديث الفرقا الناجية. ولذلك تدعي بعض الجماعات الإسلامية بأنها الفرقا الناجية وغيرها من الفرق هي الضالة. وينجم عن هذا الاعتقاد ما يلي:

أ- الشعور بالاستعلاء، بفعل الاعتقاد بامتلاك النجاة.

ب- الشعور بالتبر من الخصم، لأنه في نظرها يدافع عن الخطأ، أو يتبني الخطأ.

ج- البحث عن وسائل تؤكد الشعور بالاستعلاء، فإذا كان لدى أصحاب الفرقا الناجية القوة أو السلطة فإن ذلك يعد مبرراً كافياً لتوظيف ذلك في إكراه الآخر وزجه في الطريق الذي يقوده إلى النجاة.

وهذا لا يقتصر على المسلمين، وإنما نجده في طائفة من الأديان والشائع، التي تصف من لا يتفق مع معتقداتها الرسمي بالهرطقة.

إن الشعور بالفرقـة الناجية لا يشكل فرقـة فقط لا تستطيع ان تتفاعل مع الفرقـة الأخرى، وإنما هي في واقع الأمر تخلق ديناً جديداً، أو رؤية جديدة تلغي بالضرورة الآخرين، وجزء من هذا الإلغاء يقود إلى العنف أحياناً. هذه المسألة الأولى.

٢- المسألة الثانية: ان النصوص في كل الأديان، ومنها الإسلام، تبلور في تراثها وتكرس مفهوم الفرقـة الناجية، وإن ما سواها من الفرقـة هالكة، وبذلك يستحقون الذين كفروا الطرد والإبعاد، بل يستحقون ان يعاملوا معاملة عنيفة، من أجل ان ينخرطوا في الفرقـة الناجية، أو يتم التخلص منهم.

كما ان الشعور بامتلاك الحقيقة يقيني، واليقين يفضي إلى ان صاحبه لا يرى رأياً آخر في مقابله، وبالتالي يقوده ذلك إلى توفر مبرر أخلاقي لديه لنفي الآخر واستئصاله. ولو لا شعورك بأنك تمتلك الحقيقة، وان لديك من النصوص ما يشرع لامتلاكه لهذه الحقيقة، فلا يتوافر مبرر لإلغاء الآخر أخلاقياً، وذلك لن يجعلك إلا متسامحاً.

وهذه النظرة نجدها أيضاً عند بعض البروتستانت، فانهم لا يرفضون الآخر جزافاً، وانما لدليهم تبرير لاهوتي يؤكد على انهم هم الفرقة الناجية، فيسوغ لهم ممارسة أية وسيلة من أجل ان ينتشر الدين الحق، ومن يعارضهم يكون عرضة لسياط العنف. نشدد على ان أحد أهم منابع العنف هو اليقينية بأن الآخر على خطأ، ومن ثم يستحل دمه وماله وعرضه، ويصبح المبرر الأخلاقي هو انه أما ان يعود إلى الحق وإلا فهو لا يستحق الحياة. وهذا عنف لا عقلاتي، وهو ما نشهده اليوم يفترس مجتمعاتنا، وقد ساد من قبل في الغرب لدى بعض الفرق الدينية البروتستانتية التي اعتقدت انها فرقاً ناجية. وكانت الكاثوليكية بهذه الصورة في مرحلة من تاريخها، وربما الأمر يتكرر بشكل مستمر على هذه الصورة لدى الفرق في الأديان الأخرى. ان العنف عندئذ يصبح عقيدة تبرر أخلاقياً، ولا يحتاج أصحاب هذا الرأي في التفسير مبرراً له، كالتدافع أو الاقتصاد أو المال أو المصالح، بالرغم من انه ينجم عن ذلك ايضاً.

### سعاد الحكيم:

إن العنف المسلح يبدأ من داخل الإنسان، كل ما هو في الظاهر يبدأ من داخل الإنسان، من ثقافة الإنسان، من نفسية الإنسان، من الأفكار التي تربى عليها، من نظم القيم التي يحملها، كل هذا يبدأ من داخل الإنسان.

لم يظهر العنف فجأة في تاريخنا، ولا ظهر بهذه الحدة بين عشية وضحاها، وانما ظهر على مراحل، لم نكن على وعي تام بملابساتها، فقد كان يظهر بمرحلة، وكل مرحلة يزداد ويتجلّ في أكثر من ميدان.

مع الوضع الاجتماعي المتردي، ومع التمزق الداخلي، والعنف الذي يمارس على الإنسان من الداخل، يوجد شرخ في أعماق الإنسان اليوم، وبهذا الشرخ الكامن في الأعماق يتربى الحقد والفساد والتباغض بين الناس. كل هذه المشاعر من التباغض تترجم إلى بغض الآخر، إلى الوقوف ضد الآخر. وإن أي اختلاف عقائدي يصبح سبباً وذرية لتفجير العنف الداخلي.

وليس بالضرورة أن نقرأ العنف المسلح فقط قراءة عقائدية، وإنما يمكن قراءته قراءة نفسية، وقراءة اجتماعية، وقراءة بشرية عامة، فنحن اليوم نواجه العنف الإنساني بكافة أشكاله، وليس فقط العنف المسلح. إذا استطعنا أن نوجد سلاماً داخل الإنسان الفرد، إذا استطعنا بمصالحة مكونات الإنسان الفرد وإيجاد السلام الداخلي، فإن هذا السلام يمنحه الشعور بالألفة والمحبة للآخر، وينعكس برؤية الآخر بعين المحبة وإن كان مختلفاً. ولا يمكن أن نصل إلى التعديدية بدون المحبة من الأعماق، لابد من وجود الألفة في الداخل للوصول إلى التعديدية.

نحن نفتقر إلى تنظير لثقافة السلام، نتكلم بثقافة السلام لكن أين ثقافة السلام. نحن ننطق كلمات، الإسلام يدعو إلى السلام، غير أنه لا توجد دراسات جادة عن ثقافة سلام الإسلام. ينبغي اكتشاف سلام الإسلام على مستوى الفرد، أي المصالحة الداخلية، وسبب هذه المصالحة وكيفية تحقيقها في الإسلام. والسلام على مستوى العائلة، أي كيفية إشاعة السلام العائلي بقيم الإسلام، ثم السلام على المستوى الاجتماعي، وبالتالي السلام على المستوى السياسي.

هناك حاجة إلى كثير من الأبحاث التي تدرس هذه الدوائر الأربع، لأنها متشابكة ومترادفة، ولا يمكن فصل الواحدة عن الأخرى، فليس هناك عنف سياسي بدون العنف البشري وبدون العنف الداخلي، وبدون العنف العائلي. الإنسان العنيف يوظف عنفه في كل المجالات، حتى على المستوى الشخصي.

من هنا لابد من التخلص من العنف بفكر مناهض لمقولات العنف ومفاهيمه، وبإشاعة ثقافة تسامح وسلام بين الناس.

### هشام داود:

تعقيباً على ما قيل، اسمحوا لي أن أعود للسؤال الأساسي: هل العنف غريزة طبيعية لدى الإنسان؟ في الحقيقة قيل وكتب الكثير حول هذه الأشكالية، والجملة الأكثر ترددًا تلك المنسوبة للفيلسوف هوبز (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان...). والغريب، رغم تكرار هذه الجملة حد دخولها حيز الأقوال الكلاسيكية والمأثورات الكلامية، نلاحظ بأن جل "من يردد قول هوبز ينسى بأن الفيلسوف كان يقول بأن: (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان في حالته الطبيعية)، أي في حالته الطبيعية الفطرية. وهو بحسب لم يبق منفرداً في ذلك، حيث لحقه الكثيرون، منهم على سبيل المثال العالم النفسي النمساوي سيمون فرويد. هذا الأخير كان يرى بأن الثقافات والحضارات كانت تدخل العديد من التقييد لتحديد وتقنين العنف. في المقابل، كان هناك تيار تاريخي معاكس، وأحد أعمدته الفكرية المهمة هو الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، الذي كان يرى بأن الإنسان مسالم منذ البدء وبالفطرة، ولكن المصالح الأنانية والملكية الخاصة والمراتبة الاجتماعية هي التي خلقت العنف وقتلت له. بكلمة أخرى، عند روسو المسير يبدأ بشكل معاكس تماماً.

دعوني الآن لأنطرب، ولو سريعاً، إلى نقطة ثانية أعتقد أنها مهمة في هذا السياق. حضور موضوع العنف اليوم في جل مناظرات عشر المثقفين والباحثين: عن أصوله، أسبابه ومظاهره (إن كانت دينية، سياسية، اقتصادية، أسرية، الخ) بل وأنشأت فروع علمية وأكاديمية خاصة لهذا الغرض. والغريب بأن غالبية الدراسات الجادة التي يقوم بها المؤرخون تشير إلى أن العنف في تراجع وإن نسبة ممارسته في المجتمع هي في تراجع أكد! ترى من أين يأتي هذا الاحساس المتناقض كوننا نعيش في ظلها مفلتاً ومتفسلاً ومعولماً، في حين تشير الدراسات العلمية إلى تراجع العنف ومظاهره؟

في الحقيقة، في زمن الثورة المعلوماتية والاتصالات، أي منذ أن تحول العالم إلى قرية صغيرة، ولد إنطباع زائف لدى الإنسان بأننا نعيش في بعض الأحيان حالة

حصار وإبادة بشرية. بل حتى عنف الطبيعة التي كانت موجودة منذ الخلية، وأدت في الماضي السحيق إلى انقراض العديد من الأصناف الحية، نراها بعيوننا المجردة اليوم أشد هولاً مما مضى. خذوا على سبيل المثال ما حصل في العام الفائت في جنوب شرق آسيا من كارثة بشرية كبرى (كارثة تسونامي)، لو لم تكن الصورة مباشرة وسريعة، لما خلق إحساس لدينا بضعف الإنسان أمام الطبيعة وهول الكارثة وللآن الفاجعة تنقل بعد فترة طويلة نسبياً عن طريق حوليات وشواهد مكتوبة، كما حصل مع ذات الظاهرة في القرون الماضية. الجديد هنا كوننا نعيش اليوم في فترة نقلتنا تماماً من التاريخ المستعاد إلى لحظة المشاركة الآنية. يمكنني أن استطرد في الحديث حول العنف المعولم أو المكوّب: مثلاً تهاوي برجي مدينة نيويورك بعد الهجوم الإرهابي لجماعات القاعدة في عام ٢٠٠١.

#### سعاد الحكيم:

أود أن أنهى إلى أن الحقيقة ليست هي مصدر العنف، إنما التعصب للحقيقة هو مصدر العنف، مثلاً القومية ليست مصدرًا للعنف، وإنما التعصب للقومية، فقد وجدهنا الكثير من العنف يرتكب تحت قناع القومية، تحت التعصب للأعراق، تحت التعصب لأمور أخرى. إن بعض الناس لا يميز بين الانساب لعرق، لثقافة، لدين، لمذهب، وبين ادعاء امتلاك الحقيقة والتعصب لها. يعني أن تعصب لطبقة اجتماعية، أن تعصب لقومية غير أن انتهي إلى قومية. أنا امرأة عربية، غير أنني عندما أتعصب للقومية العربية يبدأ العنف، ولم يبدأ العنف من كوني امرأة أو كوني عربية، وإنما من التعصب. إذن لابد من إعادة النظر والتركيز على الروابط الإنسانية الخاصة بنا. نحن نعرف بأن كل ما يحيط بالنص الالهي هو الفهم الإنساني للنص، والخلاف حول الفهم الإنساني للنص.

لابد للإنسان اليوم من ترتيب سلم لكل روابطه، إذا استطاع أن يرتتب سلماً للروابط الإنسانية الموجودة في حياته، واستطاع التغلب على التعصب لرابطة من الروابط، سيصل إلى مجتمع تشيع فيه روح السلم والأمن الاجتماعي والسياسي.

إن تجارب علماء الاجتماع في الغرب مفيدة، لكن السؤال الذي يطرح نفسه: إلى أي مدى البنية البشرية لمجتمعاتنا تشبه البنية البشرية للمجتمعات الغربية، هل هي نفس البنية البشرية عبر التاريخ، أم أن لنا بنية بشرية مختلفة عنهم؟

### هشام داود:

نعم بالمطلق. البنية البشرية لمجتمعاتنا شبيهة لبنية المجتمعات الغربية أو الآسيوية. ولكن الثقافات، والتاريخ، وترشيد الطبيعة (وهذا ما يعني الانتاج وتوزيعه) يختلفان من مجتمع لأخر. إذن العنف بمعناه الطبيعي موجود ويمارس في كل المجتمعات، ولكن تقنيته يتعرض لتأثيرات وضوابط ثقافية وحضارية وتاريخية مختلفة. يكفي أن ننظر إلى العنف بحق المرأة في مجتمعاتنا، وتلك القائمة في المجتمعات الغربية. يكفي القول بأن القوانين الوضعية في أوربا تعطي المرأة المزيد من الحماية، بالقياس إلى حال المرأة في العالم العربي تحديداً.

### أبو بكر ياقادر:

العنف الذي نتحدث عنه ليس عنفاً طارئاً، وإنما هو عنف يقصد به التغيير، ولهذا يدرس في إطار ما يسمى بعلم اجتماع الثورة، أو علم اجتماع الحروب المغيرة. وإذا أردنا ان نقرأ الدين قراءة إنسانية فهذا ما يزال محيراً في العلوم الاجتماعية، ولأعط أمثلة: لماذا كان الخوارج في القرن الأول في الإسلام يختلفون عن بقية المسلمين. إذا نظرنا إلى الأطروحات التي يطرقوها فإنها كلها يقينية لديهم، وهي مبررة عندهم بشكلها التفصيلي. من قبيل ان المسلمين يجب ان يحتملوا إلى القرآن، وان من خالفهم يردونه إلى الطريق، بنصوص قرآنية، بشجاعة منقطعة النظير. وبالرغم من ان الخوارج كانوا أكثر الناس عبادة ، ومن اشجع الناس وأشدتهم تمسكا بحرفية النصوص ، ومع ذلك كانوا يشكلون خطرا على المجتمع من خلال اسرافهم باللجوء للعنف واشهار السيوف. وهكذا الجماعات التكفيرية في عصرنا، فإنها تتمسك بحرفية النصوص، وتعسف في التعاطي مع الآخر. والسؤال المطروح: ما الذي يحرك

هؤلاء للعنف؟ الدوافع الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، التي تبرر في الغالب ظاهرة العنف تفشل. فمثلاً يقال في جماعات التكفير بأن هؤلاء معظمهم من العاطلين عن العمل، ووجد بعض الدارسين أن هؤلاء من أسر مفككة، إنهم من أسر تشعر أنها لم تتحقق ما تتطلع إليه، أو ما وعدت به، كاستحقاقات في داخل مجتمعها. إن العنف بسبب الطفرة، والهجرة من الريف إلى المدينة، بسبب الانكماش في مجالات الحياة. البعض قال هي ردة فعل على مرارة هزيمة الأمة. غير أننا نتساءل، كيف نفس انحراف الأثرياء والأطباء والمهندسين في طاحونة العنف، مثل أسامة بن لادن، وأيمن الظواهري، وغيرهم؟! من هنا ينبغي أن نفتئش عن بواطن آخر للعنف غير ما تقدم. هناك دراسة موسعة لباحثة اجتماعية في أمريكا، عن عدة ثورات كبيرة وهي: الثورة البلشفية، والثورة الصينية، والثورة الفرنسية، أوضحت هذه الباحثة بأن العوامل الاجتماعية هي مبرر بعدي متاخر، لكن الذي يوجه ذلك هو نظام من أنظمة الشعارات تبسيط فيها الأمور، بحيث تعطي مبرراً أخلاقياً، وهنا تكمن الخطورة. العنف يتفجر بسبب تبسيط الأمور في التفكير مع يقينية في امتلاك الحق.

إن ما هو مدهش هو أن الجماعات التكفيرية أصبحت بمثابة الألوية الحمراء، في قدرتها على اختراق الأنظمة والمجتمعات التي يرثون إشاعة العنف فيها.

## ○ ما هو منشا التبسيط لدى هذه الجماعات؟

**أبو بكر باقادر:**

التبسيط ينشأ من جملة أسباب، وهي:

- ١- نظام الشعارات هو أقوى الأنظمة، وأحسن الناس خبرة في ذلك هم المسلمون. وفي واقع الأمر الشعارات يكون لها ما يسمى بمساجن العقل، وهي تشغله بإشارات لا واعية.
- ٢- الناس في أوقات معينة، يحرصون فيها على البحث عن مخرج أقرب إلى قبول خطاب أسود وأبيض من الخطاب المركب، لأن الناس تريد حلاً سريعاً.

٣- التجييش المستمر، حينما ذهب الصليبيون يقاتلون في القدس كانوا يقتلون الناس بضراوة وقسوة، بينما المسيحية دين محبة، ويأخذون دم الناس ويلطخون به وجوههم، بكاءً على ان الكفار (المسلمين) أخذوا القدس. وهكذا عندما تصطف جماعات عديدة تمارس التجييش والتعبئة المتواصلة، بغية زج الجماهير في معارك أبدية.

٤- غياب التأمل والتدبر والتعقل، وعدم القدرة على اكتشاف الأبعاد المختلفة للمشكلات، أو ما يسمى بانعدام فقه التواصل.

○ دائمًا عندما نتحدث نحوًا عن نبتعد عن المنابع الأصلية في مجتمعاتنا لإنتاج العنف، واظن التراث أحد المنابع لإنتاج العنف. التراث: بمعنى ما تراكم من شروح وهوامش على النص. فضلاً عن ان النص نجد فيه ما يدعو إلى الرحمة وإلى السلم وإلى المحبة، كما نجد بجوارها ما يدعو إلى القتل وال الحرب المقدسة. وبالتالي فنحن كثيراً ما نتكلتم على مثل هذه المنابع بل نتجاهلها، ونحوال أن نقرأ التراث قراءة انتقائية، ونقدم صورة مثالية له ترسخ التسامح، وتدعى ان كل الأديان تدعو إلى التراحم والمحبة، وليس فيها ما يدعو إلى الكراهية والقتل، ولا تشيع ثقافة الموت، بينما نجد في شيء من تراث الأديان ثقافة موت وكراهية.

ما السبيل لبناء تأويل يحررنا من روح الكراهية التي تشيعها النصوص  
والشروح والحوالش؟

محمد مجتهد شبستری:

العلاج يمكن في القراءة الإنسانية لهذه النصوص، أي ان نقرأ النصوص في اطار ظروفها التاريخية، وما لم نقرأ النصوص في ظروفها التاريخية لا نستطيع ان نخرج من هذه المفارقة. وقراءة النصوص في ظروفها التاريخية معناه ان النبي صلى الله عليه

وآله وسلم أراد ان يصلح المجتمع السائد في عصره، ان يصلح هذا المجتمع أخلاقياً وإنسانياً. وكان يفهم من العدل ما كان يفهم الآخرون من العدل. وكان يفهم من الرحمة ما يفهم الآخرون من الرحمة. لم يأت بمفاهيم فوق الرمان والمكان، لأن ذلك غير ممكن من ناحية اللغة أصلاً.

إن مصاديق العدل في زمانه هي ما يرتبط بذلك الزمان والمكان الخاص، ومصاديق الرحمة في زمانه كانت أمراً يرتبط بذلك الزمان وبذلك المكان. ولكن الأمر الكلي والمؤشر العام للعدل والرحمة يبقى دائماً قيمة أخلاقية حكمة متعالية. هذا هو الحل، ولكن عندما ننظر إلى هذه النصوص كنصوص صدرت من إنسان يدعى أنها وحي، والوحي وحي له، لأنه يخص تجربته، أي انه يأتي له من الله. ولكن تجربتنا كما قلت: إننا مخاطبون من قبل إنسان يدعى الوحي، فلا بد ان نفهم ما هو الوحي؟ إذا كان الإنسان يدعى الوحي، فكيف يمكن ان نفهم ذلك؟ أنا أفهم ذلك في تشريعاته، في ظروفه التاريخية، وعندما أفهمه في ظروفه التاريخية لا يلزم ان أتعبد بكل ما وضعه من التشريعات، التي يمكن ان نرى بعضها في هذا العصر عنفاً مثلاً. فمثلاً الجهاد المسلّح لا يمكن ان نقبله بالشكل الذي كان في صدر الإسلام. أنا لا أقبل النظرية التي تقول كل الحروب التي كانت في زمن النبي إنما هي حروب دفاعية، لا أقبل هذا تاريخياً، جلها لم تكن دفاعية، بل كانت ابتدائية، لتأسيس مجتمع يقوم على الإسلام حتى بالأسلوب المسلّح. وهذا لم يكن شيئاً عنيفاً في ذلك الزمان. كان الناس لا يعدونه عنفاً، ولهذا لم نلاحظ في القرآن من بين الشبهات الكثيرة التي ذكرها أعداء النبي. لا نرى هذه الشبهة التي تقول له: (أنت عنيف). لم يتمموا النبي بالعنف أبداً. كانوا يقولون ساحراً، مجنوناً، وهكذا. ولكن لم يقل أي أحد منهم انك عنيف، لأنك تدعوا إلى الجهاد. كان الجهاد المسلّح وال الحرب متداولين في ذلك العصر، ولكن بمقاصدين مختلفين. النبي أراد الاستفادة من أمثال هذه الآليات لإقامة دولة دينية مسلمة، ولكن الآخرون كانوا يستفيدون من هذه الآليات لمقاصد شيطانية. فإذا نظرنا بهذه الصورة إلى واقعنا التاريخي أو التراثي يمكن ان نخلص

من المفارقة، إذ نسعى لأن نقبل بعض التراث، فيما نرفض بعضه الآخر. أقول هذا بصراحة بمعايير كلية أخلاقية، كالآية الكريمة: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (النحل: من الآية ٩٠) وهكذا. ولا أرى طريقاً آخر.

### هشام داود:

أطرح هنا عدة نقاط للنقاش.

النقطة الأولى: من خلال قراءتنا للتاريخ العربي والإسلامي الوسيط، بل وحتى المتقدم منه، نلاحظ الكثير من النصوص المتعلقة بمفهوم العدل والعدلية. في المقابل لا نرى ما يوازيها من الأهمية حول مفهوم الحرية. التراث الإسلامي يتوقف دائماً عند تلك الثنائية الفلسفية: الظلم والعدالة، ويشبعهما بمحتوى سياسي وديني - أخلاقي. ولكن لا نعثر على ما يذكر حول ثنائية مفهومية أخرى: الطغيان والتعسف من جهة، والحرية من جهة أخرى. بمعنى آخر، الحرية تشكل مفهوماً جديداً في تراثنا، مما دفع بالعديد من المثقفين العرب والمسلمين لخوض محاولات فكرية لإثبات الحرية من مفهوم العدالة.

النقطة الثانية، والمهمة بنظري، تتعلق باشكالية السلطة. عملية بناء السلطة وإدارتها في مجتمعاتنا أصابها الكثير من التشويه (وهذا ليس بشيء خاص بواقعنا العربي فحسب، بل نراها عند المئات من المجتمعات البشرية الأخرى) لحد أنها اختزلت بالعنف حضراً. بطبيعة الحال هذا تبسيط مفرط ودراميكي أستغلته في الغالب الانظمة السياسية القائمة. السلطة تعني علمياً وقبل كل شيء واقعين: العنف والرضي أو القبول. العنف هو الاسهل عند المعاينة من قبل العامة والمحظيين على حد سواء (أجهزة أمنية وقمعية، شرطة وجيوش، قوانين ردعية، عقوبات، الخ). الرضي في المقابل يعني أشياء عده، وعلى غاية من التعقيد: الرضي يعني القبول بشخص أو فئة أو مجموعة وقدراتها على إدارة شؤون المجتمع، السلطة تعني أيضاً القدرة على الحكم. أيضاً، السلطة تظهر أو يتم اظهارها من خلال الفئة الحاكمة، كونها تمتلك مسحة وصفة استثنائية (قداسية، أيديولوجية، رمزية عالية، الخ). على

السلطة أن تظهر كونها أساسية وضرورية لاعادة انتاج المجتمع ككل، وبالتالي هي الرابط بين تعدديته.

في المقابل، على القابضين على السلطة اظهار الامكانيات العملية والتصميم بأنهم قادرون على ممارسة العنف عند الحاجة للحفاظ على وحدة المجتمع، والاهم في ذلك على أن تظهر ممارسة العنف هذه ضرورة من قبل عامة الشعب. طبعاً، أنا اتكلم هنا في العموميات النظرية، في حين تأخذ السلطة أشكالاً عديدة وملموسة وفق السياق التاريخي والثقافي والحضاري لكل مجتمع. في أجزاء مهمة من أوربا، على سبيل المثال، تم اعتماد الشكل البرلماني التمثيلي للسلطة مع انتخابات دورية وضمان حقوق الأقليات السياسية والدينية والثقافية وتداول للسلطة السياسية.

للأسف في مجتمعاتنا العربية، وكون هشاشة البنى الاجتماعية، أخذت الدولة منحى التعسف بإسم التحديث والصهر الاجتماعي، لخلق شعب وثقافة وطنية جامدة. في غالب الأحيان كانت هذه العملية محكومة حسراً بالعنف، مع تجاهل آليات السلطة الأخرى، من رضى وقبول وتداول للسلطة ورموز ومخايل مشترك... الخ. ما ظهر في الآخر ليس إلا العنف فقط! إذن القول بأن الرجوع للاصول والترااث كفيف لوحده بأن يسعفنا بمفتاح النجاة ما هو إلا كسل معرفي صارخ. المجتمعات العربية اليوم أمام تحدي حضاري كبير: هل لها ان تكيف الترااث والتاريخ مع المتطلبات اليوم وحاجات الإنسان المعاصرة، أم تبقى عند اطلاق الماضي الذي ولى والى الأبد؟

### سعاد الحكيم:

الاختلاف ليس بالضرورة يوصل إلى العنف، العنف موجود داخل الشخص. والإسلام قادر على بناء منظومة للسلم والتسامح، ولكن المسلمين اليوم غير قادرين على بناء مثل هذه المنظومة من الإسلام. المسلمين في هذه المرحلة غير قادرين على توظيف الترااث واستدعاء عناصره الحية، واستلهام القيم والمقاصد الإنسانية منه. وبناء الإنسان بهذه القيم. فالإنسان هو الذي يستخدم النص، فقد قال الإمام علي: (القرآن لا

ينطق، إنما ينطوي به الرجال) هو الذي يسقط على النص قناعاته. والإنسان الذي يترسخ في وجده قبول الآخر، وليس في داخله أي تمزق ، لأن مثل تلك التمزقات تولد الشروخات التي تدخل في توليد مشاعر الحسد والحقد والبغض. عندما يكون الإنسان متماسكاً من الداخل، عنده حالة مصالحة مع الذات فإنه ينفتح على كافة الناس ويؤود الجميع.

#### أبو بكر باقادر:

كيف نفسر دلالات النص الديني؟ حينما نقف عند مستوى القراءة الاحادية التي لا ترجع لملابسات وظروف عصر صدور النص، فهذا النوع من القراءات أدى إلى العنف الذي نراه يتفسى في مجتمعاتنا. أي تفسير بعض الآيات من دون ملاحظة السياقات التاريخية الثقافية التي نزلت فيها.

#### محمد مجتهد شبستری:

إن القراءة الحرافية للنصوص، تؤدي إلى العنف في زماننا هذا. بينما لم يكن هذا عنفاً في زمن الرسول وإنما كان تدبيراً. فمثلاً ضرب المرأة الذي نراه الآن عنفاً، عندما نتأمل ونتدبر النص لا نجد في آية ضرب النساء حكماً شرعياً ينطبق علينا، لأن الدلالة خاصة ومقصورة على ذلك العصر، أي أنها لا تمتد لعصرنا ولا تشملنا، وهكذا بعض الآيات الأخرى.

وأود الإشارة إلى أنه ينبغي أن نبحث حول الوحي بحثاً فلسفياً، فما هو الوحي؟ أنا لا أرى سبيلاً آخر غير أن نعتبر النبي لديه تجربة روحية ومعنى، وهو يظهر هذه التجربة الروحية والمعنوية لنا أيضاً. وليس معنى هذا أن تجربته تجربة له. الإيمان معناه اني أقبل تجربته، ولكن انا لا أمتلك تجربته الخاصة به. هذا هو معنى الإيمان بصفتي إنساناً أقبل تجربته، وأحاول ان أفهم تجربته. هذا هو معنى الإيمان عندي. ولا أستطيع أكثر من ذلك لأن الاتصال بينه وبين الله تعالى أمر محكم له وليس لنا. أما كيفية الاتصال بينه وبين الله فهذا غير مفهوم لنا.

**هشام داود:**

للأسف، من أكثر المشكلات المزمنة التي تواجه المجتمعات العربية والاسلامية هي قضية المرأة. هناك عنف غير مبرر ومدان يمارس بحق المرأة. بل أن عالمنا يمتاز بدرجة شديدة من الغرابة: لأضرب مثلاً واحداً في هذا السياق، عندما تتحرر الشعوب من الاستعمار تسن العديد من القوانين التي تدعم الابداع الجماعي من النساء والرجال. وفتح الساحة أمام المرأة في المساهمة في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية.

فقط في عالمنا العربي التحرر من الاستعمار جلب على المرأة المزيد من المأساة.

من المحزن القول أن المرأة كانت في زمن الطاغية صدام حسين أكثر تحرراً من الفترة الفاسدة التي تعيشها اليوم. نحن هنا أمام إشكالية بنائية عصية خاصية حصرها بالمجتمعات العربية وأحياناً الاسلامية: لماذا في الغالب التقدم السياسي يصاحبه تراجع حقوقي للمرأة داخل المجتمع؟

**أبو بكر باقادر:**

لقد كان الفقهاء يتشددون في آيات الحدود في الشروط والإجراءات مما يفضي إلى تعطيلها، من قبيل القاعدة المعروفة: (الحدود تدرأ بالشبهات). وعندما يجعلون الشروط والإجراءات تعجيزية فلا يمكن أن يثبت الزنا، لأنه يشرط في حد الزنا توفر أربعة شهود يتطابقون في رؤية العملية حسياً، وهو أمر من المتعذر ان يتحقق. وهذا يعني ان الحدود لا يمكن تطبيقها لانتفاء شروطها.

**هشام داود:**

احدى أوجه العنف الموجه بحق المرأة في المجتمعات العربية والشرق اوسطية تلك المتعلقة بمفهوم الشرف. كل الدراسات التي قمنا بها، نحن معشر الباحثين في حقل الانثروبولوجيا، تشير إلا أن العنف بحق المرأة يكمن وراءه استراتيجية البقاء على الهيمنة الذكورية على المجتمع وابقاء الرجل سيد النظام ومرجعه.

### **المصلحون الجدد من دعاة اللاعنف و موقفهم من الجهاد**

د . ماهر الشرف \*

في مواجهة العنف المسلح الذي لجأ إليه بعض الحركات الإسلامية، ومارسته تحت اسم "الجهاد"، دعا بعض العلماء والمفكرين المسلمين، الذين اندرجوا، إلى هذا الحد ألم ذاك، في تيار الإصلاح الديني، إلى تبني منهج اللاعنف في الدعوة إلى الإسلام، ورأى بعضهم أن ظاهرة العنف المسلح قد نتت من الترابط الذي أقيم بين الإسلام والسياسة، بينما أكد بعضهم الآخر أن القضاء على هذه الظاهرة لا يمكن أن يتم دون إعادة النظر في فقه الجهاد الموروث عن إسلام العصر الوسيط. وأسأحاول فيما يتبع أن أتوقف عند مساهمات أربعة من هؤلاء العلماء والمفكرين المسلمين، وهم الإمام محمد مهدي شمس الدين، والشيخ جودت سعيد، والشيخ خليل عبد الكريم، والمفكر محمد شحرور.

محمد مهدي شمس الدين وفقه العنف المسلح في الإسلام

ولد محمد مهدي شمس الدين في النجف عام ١٩٣٦، ونشأ في بيت علم حيث

تشكل هذه المادة الفصل الأخير من كتاب سيصدر قريباً، عن دار المدى، بعنوان: "تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي"، وهو يتضمن، بالإضافة إلى هذا الفصل وإلى المقدمة والاستخلاصات، خمسة فصول أخرى، هي: "ظهور كتب السير والجهاد وتبليور عقيدة الجهاد"، "مفهوم الجهاد من منظور رواد الإصلاح الديني"، "انقلاب محمد رشيد رضا الفكرى يهوى لغير النظرة إلى الجهاد"، "المعبرون عن الإسلام الحركي وتأثير الموقف من الجهاد"، "مواقف فقهية متباينة إزاء مسألة الجهاد".

كان والده مقىماً للدراسة في الحوزة الدينية. وقد تعلم مبادئ الفقه وعلوم النحو والصرف على والده، كما تعلم مقدمات الأصول والبلاغة والمنطق على بعض مدرسي الحوزة الدينية. وفي عام ١٩٤٨، عاد والده إلى لبنان، بينما اختار هو البقاء في النجف في ظروف معيشية قاسية لمتابعة تعليمه الديني. وفي بداية نشاطه الفكري في العراق أصدر الشيخ محمد مهدي شمس الدين كتاب: "نظام الحكم والإدارة في الإسلام"، ثم كتاب: "بين العجahlية والإسلام". وساهم في الكتابة إلى العديد من المجالات، كما اشترك مع الشيخ محمد رضا المظفر والسيد محمد تقى الحكيم في إنشاء "جمعية منتدى النشر"، ومجلة "الأصوات"، اللتين تصدرا تا منابر العمل الإسلامي في حينه وأطلقتا فكرة التحديث، ولا سيما تحديث مناهج التدريس. وفي أثناء عمله كمدرس في كلية الفقه في النجف سعى مع زملائه المجددين إلى تنظيم الدراسة في الحوزة على أسس ومناهج علمية تستجيب لمتطلبات العصر. كما شارك، خلال نشاطه في إطار الحركة الإسلامية في منطقة الفرات الأوسط، في إنشاء المكتبة العامة في مدينة الديوانية، التي تحولت إلى مركز إسلامي إصلاحي مهم، بالإضافة إلى العديد من المساجد.

عاد الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى لبنان عام ١٩٦٩، حيث ربطته علاقة وثيقة بالسيد موسى الصدر، وأصبح من أهم المرجعيات الدينية الشيعية، وشغل منذ عام ١٩٧٥ منصب نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ثم بات رئيساً للمجلس بعد تغيب السيد موسى الصدر سنة ١٩٧٨. وبقي في هذا المنصب حتى وفاته في ١٠ كانون الثاني ٢٠٠١. وقد خلف الإمام محمد مهدي شمس الدين عدداً كبيراً من المؤلفات (انظر: فرح موسى، "العلامة الشيخ شمس الدين، لمحات من سيرته وعطائه العلمي الوافر"، نور الإسلام، بيروت، العدد ٧٣-٧٤، آذار ونيسان ٢٠٠١).

في كتابه: فقه العنف المسلح في الإسلام (بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، يعتبر آية الله محمد مهدي شمس الدين أن حالة الحصار المفروضة،

من الداخل والخارج، على الحركة الإسلامية المعاصرة، قد كوتت عند جماعات كثيرة تنتمي إلى هذه الحركة "مناخ العنف"، وطبعت أسلوب العمل السياسي الذي تمارسه "بطابع العنف". وفي بحثها عن "أساس فقهى لشرعية استعمال العنف المسلح"، وقعت هذه الجماعات -كما يتابع - في أخطاء كثيرة "على مستوى المفاهيم وعلى مستوى التطبيق"، كما وقعت "ضاحية" بعض علماء دين "استجابوا لبعض نوازعهم وحاجاتهم النفسية، أو لفهمهم الخاطئ، فأباحوا العنف المسلح" (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٦-١٩).

وبعد أن يميز شمس الدين بين العنف المسلح، من جهة، وبين الجهاد الدفاعي، الواجب والم مشروع "ضد الأجنبي الكافر الغازي والمحتل"، من جهة ثانية، يؤكد أن هدفه هو البحث عن "حكم شرعى" لاستعمال العنف المسلح ضد الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية، أو ضد الأحزاب العلمانية المنافسة، أو ضد الأحزاب الإسلامية المماثلة، أو ضد الأشخاص والمؤسسات الأجنبية، أو ضد محلات القمار وبيع الخمور، أو ضد النساء السافرات وأماكن الاختلاط بين الجنسين (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ٢٣ و ٢٨-٢٩).

وكان شمس الدين قد عرض في دراسات سابقة له موقفه من الجهاد، لا سيما من الجهاد البدائي، "وهو القتال المبتدأ من المسلمين لأجل الدعوة إلى الإسلام بإدخال الكفار فيه وحملهم على اعتناقه"، فأفتى بعدم مشروعية مثل هذا الجهاد، معتبراً أن الجهاد الوحيد المشروع في الإسلام هو الجهاد الدفاعي. وبعد أن أشار إلى أن المشهور لدى فقهاء المسلمين تخير الكفار بين الإسلام أو الخضوع لسلطانه، بأداء الجزية والرضاخ لشرطها، أو القتل، إن كانوا من أهل الكتاب أو من لهم شبهة كتاب، وتخيرهم بين الإسلام أو القتل، إن كانوا من غيرهم، أكد مخالفته لهذا "المشهور"، وذهب إلى "أن أدلة الوجوب المستقاة من آيات الكتاب تدل على أن الطبيعة العامة والراسخة والوحيدة لمهمة الرسول هي البلاغ وعلى عدم معقولية الإكراه في الدين"، كما ذهب إلى "أن الآيات المدعى الاستدلال بها على وجوب

الجهاد الابتدائي إما غير دالة من حيث عدم الإطلاق فيها، أو هي مقيّدة على فرض إطلاقها". أما دعوى أن آية "واقتلوهم حيث ثقفتهم" ، من سورة البقرة، "هي ناسخة لجميع ما تحتوي على القيود ولكل آية فيها أمر بالمواعدة أو الكف عن القتال" ، فقد ردّها الإمام بشكل حازم، وقرر "أن علية الجهاد القتالي هي العداون المعتبر عنه في فقه العامة بالحرابة. فإذا لم يكن ثمة من الكفار عدواً، أو تأهب للعدوان، على المسلمين، فإن قتالهم تحت شعار الجهاد للدعوة إلى الإسلام يكون أمراً غير مشروع" (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ٤٧-٤٨).

وبالنسبة إلى الإمام شمس الدين موقفه من مشروعية أو عدم مشروعية استعمال العنف المسلح من الناحية الفقهية، أكد، بصورة قاطعة، أن استقراء تجارب التاريخ يظهر أن العنف المسلح "وسيلة فاشلة" في العمل السياسي، وأن اللجوء إليه قد أدى "إلى إزالة أضرار فادحة" بالمشروع الإسلامي، الأمر الذي يفرض على الحركة الإسلامية، استناداً إلى "المعيار التفعي" ، أن "تسبعده من العمل السياسي، ولا تتخذه أسلوباً ومنهجاً في العمل بوجه من الوجوه" (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ٣٣-٤٠).

أما من الناحية الفقهية، فقد أشار إلى عدم مشروعية استعمال العنف المسلح ضد الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية، لأن الحكم المسلمين وأعوانهم "مسلمون في ظاهر الحال" ، ومخالفتهم للإسلام، من جهة كونهم يتولون الحكم على أساس نظام غير إسلامي، "ليس سبباً كافياً للحكم بكفرهم المجوز شرعاً لجهادهم بالمعنى المصطلح" . كما أن استعمال العنف المسلح ضد الأحزاب العلمانية المنافسة، أو ضد الأحزاب الإسلامية المماثلة، هو أمر غير مشروع، لأن الأحزاب الأولى "لا يمكن الحكم بكفرهم المجوز لجهادهم" ، بينما يعتبر قتل وقتل الأحزاب الثانية من "المحرمات العظيمة". كذلك لا يمكن أن يكون الأجانب غير المسلمين، الذين يقطنون في البلاد الإسلامية، موضوعاً للجهاد، لأنهم أهل عهد وأمان وذمة، وهو ما "يوجب شرعاً حمايتهم" ، و"يعصّهم من كل اعتداء عليهم". أما الأجانب في

ببلادهم فلا ينطبق عليهم عنوان الجهاد بالمعنى المصطلح، وذلك لأن المسلمين "إذا دخل إلى بلاد أهل الحرب بعهد وأمان منهم (وهما في عصرنا ما تعارف بين الدول من سمات الدخول Visa والإقامة...) فوجب عليه أن يكون ملتزماً ووفياً بالعهد والأمان لهم في بلادهم، ولا يجوز له أن يغدر بهم بسرقة أموالهم وإتلافها، فضلاً عن قتلهم أو جرائمهم". كما حرم الإمام شمس الدين استعمال العنف المسلح ضد محلات الخمور والمقامرة معتبراً أن عنوان الجهاد، بالمعنى المصطلح عليه، لا ينطبق على هذه الحالة (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ٥٢ - ٦٥).

وقد ردّ شمس الدين بالتفصيل على من يرى أن استعمال العنف المسلح مشروع بعنوان: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". فأشار، بداية، إلى اتفاق كلمة الفقهاء على أن للأمر والنهي ثلاثة مراتب: الإنكار بالقلب، والإنكار باللسان والإنكار باليد، بمعنى اللجوء إلى العنف، وأن لكل مرتبة من هذه المراتب درجات، "لا يصار إلى الدرجة العالية الشديدة إلا في حالة عدم تأثير الدرجة الخفيفة". ولا يسوغ الأمر والنهي باليد إلا بعد الأمر والنهي بالقلب واللسان واليأس من التأثير بهما. وأما مع إمكان ورجاء التأثير، ولو بزيادة الجهد وتنوع الأساليب والصبر على العمل مدة أطول، "فإن ظاهر الروايات وصريح عبارات الفقهاء هو عدم مشروعية الانتقال إلى المرحلة الثالثة باستعمال العنف غير المسلح فضلاً عن المسلح" (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٠٥).

فالدخول في المرتبة الثالثة باستعمال العنف غير المسلح، فضلاً عن العنف المسلح، غير مشروع - كما يضيف - "قبل اليأس التام من جدوى العمل السلمي والدعوة باللسان والبيان واعتماد التنظيم والمرحلة". كما أنه قبل اللجوء إلى هذه المرتبة ينبغي اعتبار وضع المجتمع وانعكاسات الأمر والنهي على المجتمع وفاته وقواه المؤثرة، "خشية وقوع محذور الفتنة نتيجة للأمر والنهي، وهي من أعظم المنكرات التي حذر الله من الوقوع فيها، فتكون عاقبة الأمر والنهي شرًا من عدمهما" (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٠٥ وص ١١٠).

وفيما يتعلّق بالمجتمع الحديث، يعتبر شمس الدين أن إشاعة العمل بالمعروف وترك المنكر في سلوك الناس "محصورة بالدعوة السلمية والتنظيم الشعبي وتربية القاعدة الشعبية على الأحكام والأداب الإسلامية، مع اعتماد المرحلية وتجنب الطفرة وحرق المراحل". أما استعمال العنف في أمر ونهي المجتمع والجماعات والأحزاب فلا يجوز - في نظره - لأمرتين: الأولى العلم بعدم مشروعية ذلك لعدم تحقق شروط مشروعيته، حيث من المتفق عليه أنه لدى الشك في أصل مشروعية شيء أو فعل أو وضع "فالإعلال فيه عدم مشروعيته"؛ والثانية أنه في حالة التسليم بثبوت أصل المشروعية، فإن استعمال العنف لا يجوز أيضاً "من جهة العلم بعدم التأثير في الوصول إلى المقصد، وهو أسلمة المجتمع والنظام، بأسلوب العنف"، مضافاً إلى "غلبة الظن أو العلم باستلزم استعمال العنف لوقوع الفتنة" ، فيكون "محرماً" من هذه الجهة أيضاً (شمس الدين، فقه العنف المسلّح في الإسلام، ص ١١١-١١٢).

ورداً على من يقول إنه قد ثبت في فقه الجهاد أنه إذا احتل الكفار بلدًا مسلماً جاز، بل وجب جهادهم، وإن أدى ذلك إلى وقوع القتل في المسلمين في ذلك البلد وتدمير ممتلكاتهم فيه، وأنه إذا ترسّك الكفار بالأسرى المسلمين جاز قتال الكفار وإن أدى ذلك إلى قتل المسلمين أو جرحهم، اعتبر شمس الدين أن المسألة في الموضعين موضع وفاق مطلقاً في الموضع الأول، وفي الجملة في الموضع الثاني، ولكن هذا فقط في حالة الجهاد الداعي ضد الكفار "الذي هو من ضروريات الدين" ، مضيفاً بأن الفقهاء قد ذكروا في فقه الجهاد شروطاً لمشروعية القتال في حالة ترسّك الكفار بال المسلمين، وهي أن يكون الانتصار على الموقع المعادي "ضرورة لل المسلمين لا يمكن تأجيلها" ، وأن يعلموا "أنهم إذا قاتلوا ينتصرون" ، وأن يتوقف الانتصار في القتال "على إصابة الترس المسلم" . وفي هذه الحالة، يجب القتال بنحو "يتحرز فيه غاية التحرز عن إصابة الترس المسلم" ، وفي حالة عدم التحرز وإصابة الترس المسلم "فإن دم المسلم القتيل لا يذهب هدرًا بحججة أنه قتل نتيجة للجهاد" ، واتفق الفقهاء على "وجوب الديمة أو الكفار" ، بل ذهب بعضهم "إلى استحقاق

القاتل للقصاص" (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١١٧).  
 وحاجج شمس الدين من يدعي أن اللجوء إلى العنف المسلح مشروع للدفاع عن الإسلام والوقوف في وجه النظام السياسي الذي انحرف عن تعاليمه. فرجع إلى التاريخ ليبيّن أن موقف أئمة أهل البيت من الثورة المسلحة على النظام السياسي "المنحرف عن الإمامة المعصومة" كان دوماً "موقفاً سلبياً"، وأن سيرتهم وستهم تدلان على أن موقفهم "كان موقف المصالمة والمهادنة". ورداً على من تذرع بثورة الإمام الحسين للتأكيد على مشروعية الثورة المسلحة ضد الحكم المنحرف، عاد الإمام إلى الملابسات والظروف التي أحاطت بخلافة يزيد بن معاوية، فرأى أن منصب الخلافة إلى عهد معاوية لم يكن يمثل سلطة سياسية فحسب بل كان يمثل كذلك مرجعية شرعية في شؤون العقيدة والشريعة؛ وبما أن يزيداً لم يكن أهلاً لتبوئ منصب المرجعية الشرعية فقد ثار الحسين عليه لهذا السبب، علمًا بأنه اكتفى في بداية الأزمة "بالامتناع عن البيعة ليحول دون تمعن يزيد بصفة المرجعية الدينية"، وعندما واجه الخيار بين البيعة والقتل، "آخر الثورة الانتحارية ليسجل موقفاً مبدئياً ويحمي العقيدة والشريعة ويعدهما عن سيطرة السلطة السياسية عليهم" (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٢٣-١٣١).

ورداً على من يقول إن الإسلام دين عالمي، أنزل لهداية البشر جميماً والسيطرة على العالم، وهو ما يتنافي مع تحريم الثورة على الأنظمة المنحرفة عن الإسلام التي يتولاها مسلمون، حتى ولو تسببت هذه الثورة في سفك الدماء، على اعتبار "أن مصلحة تحكيم الإسلام الصحيح أهم من مفسدة إراقة الدماء"، رداً على من يزعم هذا الزعم، رأى الإمام أن الإسلام هو بالفعل دين عالمي أنزله الله لهداية جميع البشر، ولكن شرط الدعوة إلى الإسلام "بالحكمة والمواعظ الحسنة"؛ أما الثورة ضد الأنظمة المنحرفة فهو - في نظره - أمر لا علاقة له بنشر الإسلام بين الناس، لأن الشعب المحكوم بالنظام المنحرف شعب مسلم، ومهمة الدعوة الأولى "هي تكوين الأمة الإسلامية، وأما تكوين الدولة وإقامة الحكم الإسلامي فهي مهمة تأتي في

الدرجة الثانية، ويجب أن تتوفر شروطها، التي أهمها عدم الإساءة إلى مفهوم الأمة ووحدتها" (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٤٥-١٤٦).

من الصحيح أن شمس الدين لم يتجاهل أهمية المشروع السياسي، مشروع الدولة الإسلامية، لكنه أكد أن الأدلة الفقهية " لا تدل على أن عناية الإسلام بهذا المشروع تبلغ حد العمل من أجله وإن استلزم ذلك حرباً أهلية تهدد مشروع الأمة، بل تدل على خلاف ذلك، وهذا هو النهج الذي نهجه واتبعه الأئمة المعصومون". فلا يوجد دليل فقهي - كما يتابع - على وجوب الثورة المسلحة على النظام الحاكم، الذي يتولاه مسلمون على أساس نظرية سياسية وضعية غير إسلامية، ولكنه لا يهدد الإسلام باعتباره عقيدة وشريعة للأمة، بل يجب العمل " بالأسلوب السلمي والحكمة والمواعظة الحسنة " على تغيير هذا النظام " بنظام إسلامي أو غير مخالف للإسلام". أما النظام الذي يهدد الإسلام، ويهدد وجود الأمة باعتبارها مسلمة، فلا شك " في وجوب الثورة المسلحة عليه بهدف إزالته أو الحيلولة بينه وبين تنفيذ هدفه في الإسلام والأمة ". وفي هذه الحالة، فإن مشروعية الثورة المسلحة لا تتوقف " على إذن الإمام المعصوم في عصر الحضور "، كما لا تتوقف " على إذن الفقيه في عصر الغيبة "، إذ يصبح الوضع شيئاً بوضيع الجهاد الداعي، الذي " كما يكون ضد الغزو الكافر الخارجي، يكون ضد الغزو الداخلي" (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٥٩-١٦٠ وص ١٦٥-١٦٤).

ويتوقف شمس الدين، أخيراً، أمام حالة قيام بعضحركات الإسلامية بتبرير اللجوء إلى العنف المسلح بعنوان " الدفاع عن النفس " في مواجهة قمع الأنظمة الحاكمة. فيؤكّد، بداية، أن الدفاع عن النفس ضد العداوan " أمر مشروع بل واجب في الجملة "، لكنه يستدرك بأن " ليس كل ما يسمى عرفاً دفاعاً عن النفس ينطبق عليه هذا العنوان حقيقة ". فاستعمال العنف المسلح للدفاع عن النفس هو أمر مشروع فقط - كما يضيف - في حالة تعرض الحركة الإسلامية إلى عنف الأنظمة الحاكمة المسلح " دون أن يصدر عنها أي عنف ضد الخصم وأي استفزاز له "، وعندما يوجه

العنف المسلح ضدها "لمجرد كونها تدعوا إلى الإسلام بالأسلوب السلمي والعمل التنظيمي". لكن مشروعية لجوء الحركة الإسلامية إلى العنف المسلح يبقى، حتى في هذه الحالة، مشروطاً بعدة شروط، يحددها في: أولاً، لو أمكن الدفاع بأسلوب آخر لا يؤدي إلى القتل والجرح تعين ذلك، وحينئذ لا يكون استعمال العنف المسلح مشروعًا؛ ثانياً، أن يكون المستهدف بالعنف المسلح الداعي خصوص الخصم المعتدي، أما إذا علم أن الدفاع بالعنف المسلح يؤدي إلى قتل وجرح الناس الذين لا علاقة لهم بالاعتداء، فإن الظاهر عدم مشروعية الدفاع بالعنف المسلح في هذه الحالة؛ ثالثاً، أن لا يتسبب الدفاع بالعنف المسلح في إحداث فتنة وفي الإخلال بالنظام العام لحياة المجتمع؛ فلو علم أن الدفاع بالعنف المسلح يتسبب في فتنة، فالظاهر عدم مشروعيته (شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، ص ١٧٣-١٨٣ و ص ١٨٥-١٨٦).

### جودت سعيد ومذهب اللاعنف في الإسلام

غير أن المفكر الإسلامي الذي جعل من الدعوة إلى اللاعنف مذهباً له هو بلا شك الشيخ جودت سعيد.

وقد ولد جودت سعيد في قرية بشر عجم في محافظة القنيطرة السورية عام ١٩٣١، وتوجه في شبابه إلى مصر للدراسة في الأزهر حيث حصل على إجازة اللغة العربية، وانخرط في الحياة الثقافية المصرية واحتل بالحركة الإسلامية ممثلاً بجماعة الإخوان المسلمين. لكنه لم ينضم إلى صفوف هذه الجماعة، بل بقي مراقباً ناقداً لها، ونشر، كما يعتقد، في عام ١٩٦٦ كتابه: "مذهب ابن آدم الأول، أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي"، ردًا على كتابات سيد قطب، وبخاصة على كتابه: "معالم في الطريق". ومنذ ذلك العام، دأب جودت سعيد، الذي يدرج أفكاره في إطار تراث الإصلاح الديني منذ جمال الدين الأفغاني، مروراً بمحمد عبد الرحمن الكواكبي وصولاً إلى مالك بن نبي ومحمد إقبال، دأب على تطوير فكرة اللاعنف

في الإسلام.

وعلى خطى رواد الإصلاح الديني، تميّز سعيد بنزعته الأنسيّة، التي جعلته يعتبر جميع الأديان "تجليات تاريخية لحقيقة واحدة"، ويرى أن وظيفة المقدس هي أن يجعل حياة الإنسان أقل معاناة وأن كل توظيف للمقدس يفضي إلى استلاب الإنسان ويضعه في صراع مع أخيه الإنسان "مناقض لروح الدين ومبطل لمعنى الإيمان". فالمشكلة الإنسانية هي، في نظره، مشكلة واحدة في هذا العالم، "الذى يخضع فيه البشر جمِيعاً للسنن والقوانين نفسها"، بحيث أن النجاحات التي تتحققها أمة من الأمم على طريق التقدُّم هي "نجاحات للبشرية بأسرها" (انظر: محمد العمار، "المفاهيم المفتاحية في فكر جودت سعيد"، مجلة الكلمة السواء، ٢٣ نيسان ٢٠٠٦، الموقـع الإلكتروني للأستاذ جودت سعيد، [www.jawdatsaid.net](http://www.jawdatsaid.net)).

و قبل استعراض موقف الشيخ جودت سعيد من فكرة اللاعنة في الإسلام، سأحاول أن أسلط بعض الضوء على رأيه فيما يتعلق بـ "المرض" الذي يعاني منه المسلمون، والحلول التي يراها للتعافي من هذا المرض والتفسير الجديد الذي يقترحه للقرآن.

فهو يرى أن مرض المسلمين ليس في افتقارهم المنظمات والمخططات بل في جمود العقل والفكر لديهم، وهو "نوع فظيع من الجحود بآيات الله، مستتر في الأعمق"، معتبراً أن المشكلة تكمن في نفوس المسلمين "وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون" (النحل، ٣٣)، الذين باتوا يتبعون أهواءهم، واستبدلوا تقاليد الآباء بالسنن فأحلوا التقليد محل الاجتهاد، علماً بأن القرآن يدين الذين "يلزمون ما كان عليه آباؤهم، فيقول في ذلك: "إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألقينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون" (البقرة، ١٧٠) (جودت سعيد، حتى يغتروا ما بأنفسهم، دمشق، المؤلف، الطبعة السادسة ١٩٨٤، ص ١٧٥-١٧١ وص ١٨٢).

ومن جهة أخرى، يتمثل مرض المسلمين - كما يضيف - في الإكراه الذي

تأصل عندهم منذ قرون، ودفعهم إلى ممارسة "الإرهاب الفكري" وإلى إصابة "أقدس شيء وهو روح الله وهي الإنسانية ونعمة العقل". وبات هذا الإكراه سبباً رئيسياً لتفهّم المسلمين ، حيث أن روحه هي التي "ولدت العنف وخلقت الجماعات المسلحة مثل طالبان" ، وهي التي "خرّجت جماعات العنف المسلحة التي درست الفقه على الطريقة القديمة، وصارت ت يريد فرض رأيها بالإكراه والقتل وسفك الدماء" (انظر: "الجماعات المتطرفة لو تسلّمت الحكم لسفكت الدماء" ، حوار مع المفكّر الإسلامي جودت سعيد، أجراه علي محمد طه، ١٤ آب ٢٠٠٣ ، [www.nadeena.com](http://www.nadeena.com)).

ويعتبر سعيد أن تغيير ما بأنفس المسلمين هو المدخل إلى تغيير واقع المسلمين السيئ، مشدداً على ضرورة التمييز بين "إسلام قرآنی" ، و "إسلام مختروع" ، أو بين الإسلام بوصفه "ديننا منزلنا" وبين "تاريخ المسلمين على مر العصور" ، وكذلك على أهمية عدم الخلط "بين الإسلام الذي كان بأنفس الصحابة وبين الإسلام الذي بأنفس المسلمين" . ففي كتابه: حتى يغيروا ما بأنفسهم، يأخذ سعيد على العالم الإسلامي استهانته بقيمة العلم والدراسة، حيث يوجد بين شباب هذا العالم "من عندهم استعداد ليبذل أنفسهم وأموالهم في سبيل الإسلام" ، ولكن قل أن تجد فيهم "من يتقدم ليبذل سنين من عمره ليقضيها في دراسة جادة" (سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، ص ١٢).

وبالاستناد إلى الآية الواردة في القرآن: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الرعد، ١١)، التي لا توجه إلى المشكلة الأخروية والحساب الأخروي، وإنما توجه "إلى المحاسبة الدنيوية الاجتماعية" ، يرى أن الله قد ردَّ التغيير إلى البشر واعتبرهم مسؤولين عنه، الأمر الذي يعني أن المشكلة هي "مشكلة إنسان وليس مشكلة عقيدة" ، وأن عجز المسلم عن التغيير "يرجع في كثير منه إلى غياب وضوح سنن تغيير ما بالنفس" . فالمسلمون اليوم يقرؤون القرآن والحديث - كما يتابع - لكنهم لا ينتفعون مما فيهما بشيء ، وما ذلك "إلا لذهب العلم، الذي ذهب

معه الانتفاع منها". وما لم يرجع هذا العلم إلى المسلمين، "بكل ما منحه الله من قوة وسلطان، فلن يقدر المسلمون أن يستفيدوا من الكتاب والسنّة" (سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، ص ٣٧-٣٦ و ص ٤٣ و ص ١٤٥-١٤٣).

ويطرح سعيد، في هذا السياق، مفهوماً جديداً لتفسير القرآن، يختلف عن التفسيرات المتداولة، إذ هو يرى أن الله يريد في القرآن أن يبعد الإنسان عن التفسير الغيبي ويجعله معتمداً على النظر العقلي في الكون. فالقرآن لا يدعو المؤمنين - كما يرى - إلى البحث عن المعرفة في صفحاته وإنما في الوجود المادي، وهو يتطلب منهم "علمًا خارج القرآن"، وذلك بالنظر "إلى آيات الله الموعودة في الآفاق والأنسُس". ومن هنا، فهو يركّز على مفهوم "السير في الأرض" والنظر فيها، كما يركّز على أهمية معرفة تاريخ المجتمعات وأسباب تأخرها وتقدمها.

ويتوقف سعيد مطولاً عند الآية ٢٠ من سورة العنكبوت، التي ورد فيها: "سيراً في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق" ، وعند الآية ٥٣ من سورة فصلت، التي جاء فيها: "سرب لهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق أو لم يكُف بربك أنه على كل شيء شهيد" ، فيعتبر أن الآية الأولى هي "موضوع لكل علم" ، ومن معانيها "أن معرفة كيف بدأ الخلق يتبع الإنسان إلى أن هذا الخلق قد ينمو ويتقدم ويتحسن، ويدفعه إلى التفكير في مصير الخلق، ليس مصيره في يوم النشور بل مصيره الدنيوي". أما الآية الثانية، فهي تنقل مصدر الأدلة "من آيات الكتاب إلى آيات الآفاق والأنسُس" ، وتدمج الدين "دمجاً كاملاً" في العلم الواقعي في المحيط الإنساني، ليكون موضع تأمل الناس" ، مبينة أن النصوص تظل عاجزة مالم تدعمها "آيات الله في الآفاق والأنسُس". فالنص وحده، في ظل ظروف معينة، لا يوضح الأمور، لا سيما وأن مجال تأويله واسع، ولا بد من العلم "الذي يشهد لآيات الكتاب بأنها الحق". وفي الواقع، فإن آيات الآفاق والأنسُس - كما يضيف - "إذا صارت منهجاً محدداً المعالم راسخ البنيان ثابت الأركان في أرضية آيات الكتاب، هناك يتحقق علم الله الموعود في تجاوز الفساد في الأرض، وسفك الدماء، والاهتداء إلى

سبل السلام" (جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، بيروت، دار الفكر المعاصر، ص ٢٠٩ وص ٢١٢ وص ٢١٧-٢١٨ وص ٢٢٥-٢٢٦).

كما لا بد من المعرفة الدقيقة لأحداث التاريخ "التي ترشد إلى أهداف النصوص وتصحّح فهمنا لها". فالمعرفة التاريخية أساسية، في نظره، للخلاص "من الذاتية المفرطة للإنسان الذي يعيش في وهم الماضي"، والإسلام فتح أمام العقل البشري المجال كي يستخلص عبر التاريخ ويراكم المعرفة "عندما أكد أن محمدا هو خاتم النبيين"، بحيث لم يعد العقل الإسلامي في حاجة "إلى أن يكون متواصلاً مع السماء، لأنها أغلقت الباب وفتحت باباً معرفياً في الأرض، هذا الباب هو باب السير في الأرض". وهو أمر لم يدركه - بحسب ظنه - المسلمين، الذين لم يفهموا معنى "أنه لن يأتينبي، بعد محمد، ولن ينزل كتاب، بعد القرآن" (حوار مع المفكر الإسلامي جودت سعيد، أجراه يوسف العجادر، جريدة النور، دمشق، العدد ٣، ١٧٥٣، تشرين الثاني ٢٠٠٤).

وفي هذا السياق، لاحظ سعيد أن موقف المسلمين الآن من التاريخ "ليس موقفاً صحيحاً، لأنه لا قدرة لهم على تجنب أخطائه والاستفادة من صوابه"، معتبراً أنه في سن التاريخ والنفس والمجتمع، حين يأتي أحد بنباً "فلليس النظر فيه إلى فسق من أتى بالنبا أو تقواه، ولكن إلى مقدار صمود ما أتى به من برهان على دعواه أمام الاختبار والتحقيق". وكيف يستفيد من التاريخ، يحب على المسلم - كما يرى - أن يخضع التاريخ للمنهج العلمي " بحيث يستفيد منه الفائدة المرجوة، ويتجنب الخطأ الذي فيه لأن التاريخ يحتوي على هذا وذاك". فاكتساب النظر الصحيح إلى التاريخ " يجعلنا نقدر ما عند الآخرين من النظريات الصائبة، سواء كانوا مسلمين أتقياء أو غير أتقياء"، كما "يفيدنا من جانبين كبيرين: فهو يحررنا من عقدة الخوف من كشف الخطأ في تاريخ المسلمين، [و] يحررنا من عقدة الخوف من كشف صواب في تاريخ الآخرين" (سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، ص ١٦٠ وص ٢٠٨).

وأعود الآن إلى موقف الشيخ جودت سعيد من فكرة اللاعنة، وهو الموقف الذي عرضه باستفاضة في كل كتاباته، وبخاصة في كتابه: مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي (دمشق، المؤلف، ١٩٨٤، الطبعة الثالثة)، والذي شرحته، في إحدى المقابلات التي أجريت معه، بأنه انتطلق في نبذة للعنف "من قصة ابن آدم [هابيل] الذي جعل من موته تأثيراً على قاتله، أي أنه قُتل بلا مقاومة كي يفوّت نسوة النصر على قاتله، ولتكون عبرة للبشرية في نبذ العنف"، وهو ما أشار إليه القرآن بقوله: "لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ، إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ" (المائدة، ٢٨). فذكر هذه القصة في القرآن دليل - كما يؤكّد - "على أن الأصل في الإسلام هو عدم ممارسة العنف حتى في حالة الدفاع عن النفس، وأن مذهب ابن آدم الأول هو المذهب الأصيل الواجب اتباعه من قبل المسلمين" (حوار مع المفكر الإسلامي جودت سعيد، أجراه يوسف الجادر، جريدة النور، دمشق، العدد ١٧٥، ٣ تشرين الثاني ٢٠٠٤).

وكان الشيخ جودت سعيد قد بدأ كتابه: مذهب ابن آدم الأول بالإشارة إلى أن قلة الدراسات والمراجعات في مشكلة العنف في العمل الإسلامي "دليل على أزمة في عقل المسلم لعدم اتخاذه موقفاً علمياً من مشكلاته"، معتبراً أن الظن بأن نشر المبدأ الإسلامي لا يمكن أن يكون إلا بالقوة، أو أن نشره بالقوة أضمن للنجاح، هو "ظن خاطئ" وغير مؤيد "بواقع الكفاح النبوي الذي لم يعتمد إلا على قوة الفكرة". فالمسلم عليه، كما يعتقد، أن لا يعرض رأيه بالقوة على الآخرين، وأن لا يتنازل، في المقابل، عن رأيه خوفاً من القوة، بل عليه "أن يتحمل الآلام من أجل مبدئه لأن يفرض مبدأه بالآلام على الآخرين" (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ١١ وص ٢٧).

ويرد سعيد على من قد يتهمه بالسعى إلى تعطيل آيات الجهاد والقتال في القرآن، فيشير إلى أن منهجه في الدعوة إلى اللاعنة يقوم على أساس التفريق بين حالين: "حال من يدعوا إلى إنشاء المجتمع الإسلامي، أو إصلاحه والحلولة دون

فساده، وحال من يمثل المجتمع الإسلامي المتميز الذي أسلم وخضع للإسلام". فقبل تكون المجتمع الإسلامي، لا يكون واجب المسلم سوى "قول الحق"، وبعد أن يتكون هذا المجتمع وتتم الدعوة إلى الجهاد، من جانب "من وكل إليه أمر الجهاد"، يكون تخلف المسلم عن هذه الدعوة تخلياً "عن فرض عظيم من فرائض الإسلام". وهذه هي، في نظره، سنة الرسول، الذي لم يأمر أصحابه، قبل أن يتكون المجتمع الإسلامي المتميز، " بشيء من أعمال العنف بالقتال أو القتل". فالقانون في حاجة إلى إقرار وموافقة المجتمع، والإلزام به إنما يكون بعد إقراره من قبل المجتمع، وهذا هو المقصود " بالدعوة إلى إنشاء المجتمع الإسلامي أو إصلاحه أولًا، ثم بتمثيل المجتمع الذي أقرَّ وخضع وتميز ثانياً" (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ٣١-٢٩ و ٥١-٥٤).

ولكن هل يعتبر المجتمع الذي انحرف عن الإسلام مجتمعاً إسلامياً، فتنفذ فيه الأحكام؟ أم يعتبر مجتمعاً جاهلياً صرفاً؟ ومن أي نوع هي المجتمعات السائدة في البلدان الإسلامية؟

عن هذه الأسئلة، يجب الشيخ سعيد بأن كثيراً من الكتاب يستحسن أن يسمى هذه المجتمعات "جاهلية" ، و "مرتدة" ، لكنه يرى أنه وبغض النظر عن التسمية فإن طريق علاج هذه المجتمعات يبقى هو هو، أي طريق " الدعوة إلى الله، وبذل النصيحة، والقيام بمهمة البلاغ المبين فقط ". فالبلاغ المبين هو " الذي ينشئ المجتمع الإسلامي " ، وهو " الذي يصلح المجتمع المنحرف ". أما العنف فيبطل عندما يتعلق الأمر بنشر الإسلام، حيث لا تمثل وسيلة القوة عقبة في وجه الإصلاح فحسب، وإنما هي " تعود بالتعويق الشديد على نجاح الحركة الإسلامية ". وهي غير مشروعة ضد الأنظمة الحاكمة، لأن أي حاكم مسلم، في أي بلد إسلامي، " لم يجرؤ على أن يعلن كفره على الناس بوضوح " ، لأنه يعلم " أن هذا الإعلان مخالف للعرف العام ". كما أن أي حاكم مسلم، مهما كان وضعه، فهو " يحوز من الثقة ما لا يحوزه أي حاكم غير مسلم مهما كان عنده من الكفاءة الفنية والتزاهة الخلقية " (سعيد، مذهب ابن

آدم الأول...، ص ٦٤-٦٠ و ص ٧٢-٧٤).

ويشدد على أن من واجب الدعاة للإسلام أن يكونوا واصحين وصريحين، بأقوالهم وأفعالهم، بحيث ينفون عن أنفسهم تهمة الإرهاب، و يثبتون للناس جميعاً أنهم لا يتبنون أعمال العنف ، وإنما يقومون بواجب التبليغ الذي فرضه الله ليقيم على أساسه هذا الدين الحنيف . فالمسلم الداعي ينبغي عليه أن لا يترك في أيدي الآخرين حجة لاتهام غير تهمة: إيمانه بالله وكفره بالطاغوت (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ٧٦ و ص ٧٩).

ويجاجج سعيد الداعين إلى العنف، مفتداً شبهاً لهم الواحدة تلو الأخرى: فبخصوص الشبهة الأولى، وهي تعطيل الجهاد، يعتبر أن اجتماع بعض الأفراد ليصدروا أحكاماً القتل، في مجتمع لم يتميز، "ليس هو الجهاد". والظن "أن الإسلام لا يمكن أن يقبله الناس إلا إذا أرغموا على ذلك" هو أمر يتنافي مع "حقيقة الحق" ، ومع "حقيقة الإسلام". فالجهاد لا يمكن أن يكون مشروعاً إلا في المجتمع "الذي استقلَّ و تميزَ بإيمانه الواضح وعقيدته الصلبة". أما الوصول إلى مثل هذا المجتمع فلا يمكن أن يكون "بالقتال واستعمال القوة، وإنما بالدعوة والإقناع".

وفيما يتعلق بالشبهة الثانية وهي عدم جدوى الأخلاق مع من لا يلتزمها، يرى أن الانتصار على الضمير هو، بحسب القرآن، الطريق "لتحويل العدو إلى صديق حميم" ، كما ورد في الآية: "إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولد حميم".

أما الشبهة الثالثة، شبهة أن قول الحق من غير قوة لا أثر له، فيرد عليها بأن عرض الحق بوضوح وجلاء، كما أمر الله الرسل، "يزلزل الأرض ويهز الكيان" ، ويجعل المسلم قادرًا على "أن يتمدد على الباطل المسلح وهو فرد أعزل".

وبخصوص الشبهة الرابعة وهي أن الدعوة إلى اللاعنة تميت روح الجهاد ، يرى أن من يقدس الجهاد تقديساً ظاهرياً غبياً يقفل، في الواقع، "باب الجهاد الذي يفتح له، وهو قول الحق" ، علمًا بأن النجاح في هذا الباب "أقرب، ونتائجـه أسلم

وأعظم بركة وأبقى مع الزمن". فالكثيرون هم الذين يستطيعون - كما يتابع - "أن يقاتلوا في معركة لا طائل تحتها إن كان هذا يُعدَّ جهاداً، أو أنه هو الجهاد فقط"، بينما قلائل هم الذين " يستطيعون أن يثبتوا على قول الحق حتى يموتوا في سبيله ويكونوا قرباناً له". ومهما يكن، لا يمكن دخول باب الجهاد، حتى بالقتال، "إلا من هذا الباب، باب قول الحق، حتى يتكون المجتمع المتميز".

أما بخصوص الشبهة الخامسة، شبهة الخوف وفقدان الجرأة والتنصل من المسؤولية، فيرد عليها بطريقتين: حيث يقر بأنه يريد تفادي الأذى وعدم التعرض للخطر" من أجل أعمال يمكن أن تلتبس بالعدوان، لكنه يضيف بأن من يرفض اللجوء إلى العنف "ليس معناه أنه لا يجد الصعوبات والمشقات حتى تفهمه بأنه جبان". وبعد أن يستشهد، في هذا السياق، بالحديث النبوى الذي ورد فيه: "إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائز"، يشير إلى أن النبي محمد "لم يقل: الذي ذهب إلى السلطان بسيف أو رمح يريد أن يقتله أو يغتاله، وإنما ذهب إليه وصدره مفتوح ليقول الحق، وإن أدى ذلك إلى الشهادة"، مؤكداً أن هذا الذى ينبغي فعله اقتداء بسيرة النبي (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ٩٦-٨١ و ١٠١).

أما مزايا الدعوة بالحكمة والمواعظ الحسنة فهي كثيرة، في نظر الشيخ سعيد، حيث هي تساعد على تهيئة "الجو المناسب الحالى من جو الصراع"، وفتح المجال أمام "تبادل وجهات النظر بغير السلاح وبغير المدنس والقتابل"، وتمكن "من كشف حقيقة من يحمل العداوة للإسلام، ولكن يحاول أن يستر عداوته له فيستر وراء كلمات مثل تهمة الإرهابية". كما أن اللجوء إلى هذه الطريقة "يوقف روح الاجتهداد في الإنسان ويبعد عنه التقليد" (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ١٠٥-١١٠ و ١١١-١١٢).

من الصحيح أنه لم يتجاهل المحن التي ستنزل بالمسلم الذي يسير على الطريق الذي يقترحه، ولا الصراع الذي سيخوضه، لكنه يرى أنه إذا كان لا بد من دخول الصراع "فليكن على مستوى: " وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد"

(البروج، ٨)؛ "أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله" (الحج، ٣٩)؛ "أقتلون رجالاً أن يقول ربى الله" (غافر، ٢٧)، مشدداً على ضرورة أن يكون صراع المسلم "بعيداً عن أعمال العنف، وعن الجو الذي يمكن أن يجلب إليه تهمة أعمال العنف" (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ١٢٢).

فالرسول، كما يبيّن التاريخ، لم يصل إلى الحكم - كما يتابع - بوسائل العنف وإنما بالتسليم له والقبول به، وهو لم يسمح لأحد من أتباعه أن يمارس "حتى حق الدفاع الفردي عن النفس"، وذلك لأنه أراد أن يدرّبهم "على التأهيل حتى لا تتحكم بهم الأهواء حين يستخلفون في الأرض"، وهذا هو السبب الذي دفعه إلى منع اللجوء إلى العنف عند نشأة المجتمع الإسلامي الأول، "وليس الأمر مجرد عهد مكي أو مدني، ولا راشدي وأموي".

ويخلص إلى أن مرض العنف ليس مرض الشباب فحسب، " وإن كانوا أجرأ على حمله" ، بل العالم كله " مريض بهذه الجرثومة، اليمين منه واليسار على السواء" ، ويحتاج أمر التعافي من هذا المرض إلى حدوث " انقلاب شامل في سلوك البشر" (سعيد، مذهب ابن آدم الأول...، ص ١٤١-١٤٢ و ص ١٤٤).

وفي كتابه: الدين والقانون ، رؤية قرآنية (دمشق، دار الفكر، ١٩٩٨) ، حدد سعيد الشروط، التي تجيز، في نظره، القتال أو توجيهه، في:

أولاً، لا يجوز القتال أو القتل لأجل فرض دين بالإكراه من أي كان، "وأي إكراه لمطالبة إنسان بقبول رأي أو فكر بالقوة مرفوض في الإسلام رفضاً باتاً" ، ويحرّم قتل أي إنسان من أجل العقيدة. فحرمة العقيدة شيء أساسى بل " هو التوحيد عينه" ، حيث يصف القرآن المؤمنين بأن من صفاتهم: " لما يقتلون النفس التي حرّم الله إلا بالحق" (الفرقان، ٦٨).

ثانياً، حين يتكون مجتمع حرية العقيدة، وينتاج هذا المجتمع مؤسساته السياسية، يكون على هذه المؤسسات " أن تحمي حرية التدين بين الناس وتحمي أموالهم ودماءهم بالعدل، بكلمة سواء"؛ وإذا خرج على هذا المجتمع من ي يريد أن يفرض

شريعة الغاب، فلهذا المجتمع الشرعي حق منعه ولو بالقتال، إن لم يكن منعه ممكناً بغير قتال: ” وإن طائفتان من المؤمنين اقتلوا فأصلحوا بينهما فإن بعثت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل واقسظوا إن الله يحب المحسنين ” (الحجرات، ٩).

ثالثاً، إن مجتمع العدل وكلمة السواء في علاقاته مع المجتمعات الأخرى لا يشترط على هذه المجتمعات سوى ” منع قتل الناس، أو تهجيرهم من ديارهم، لأجل دينهم أو عقائدهم أو صورهم الذهنية، مهما كانت ” . فإذا تركت المجتمعات الأخرى هذين الأمرين فقد ” استحققت الإحسان والعدل ” يقول القرآن: ” لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسظوا إليهم إن الله يحب المحسنين، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ” (المتحنة، ٩-٨). فكل مجتمع لا يمارس القتل والتهجير لأجل الأفكار والعقائد يكون ” قد حمى نفسه وماله بحسب شريعة القرآن ” ، وكل قتال خارج هذه الشروط إنما هو ” قتال الطاغوت وقتل الجاهلية ” .

وينتهي سعيد إلى أن القتال المشروع في القرآن يحتاج إلى شرطين اثنين : أن يكون المجتمع الذي يمارس الجهاد قد ” صنع مجتمع القانون بطريق سلمي شرعي ” ؛ وأن يكون المجتمع الذي يُمارس القتال ضده ” يقتل الناس ويهجّرهم من ديارهم ” . وعندما لا يوجد مجتمع يقتل الناس ويهجّرهم من ديارهم، يكون القتال ” توقف في العالم ويكون الناس دخلوا عالم السواء، وتكون الحروب قد ألغيت غير مأسوف عليها ودخل الناس في السلم كافة ” . وفي نظره، فإن مثل هذا العالم لم يعد ” خيالياً ” ، بل صار ” ممكناً ” ، لا بل صار ” ملحاً وضرورياً ” (سعيد، الدين والقانون، ص ١٤٨-١٦٠).

وفي الحوار الذي أجراه معه عبد الجبار الرفاعي، ونشر في مجلة ” قضايا إسلامية معاصرة ” (بيروت، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص ٥٨-١٢٢)، أشار الشيخ جودت سعيد إلى أنه عندما كتب كتابه: مذهب ابن آدم الأول، كان همه الإعلان عن فكرة

نبذ العنف، ولم يكن له طمع في أن يقنع الناس بها، وأنه انطلق من الثقة بالعقل الإنساني ومن الإقرار " بأن الإنسان يعطى على الإقناع أكثر مما يعطى على التخويف والإكراه ". وهذا ما فعله، في نظره، الأنبياء الذين وضعوا قانوناً عاماً " أنه في مجال الأفكار لا بد من تحديد العنف "، وأكدوا على " الإقناع والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والحوار والجدال والتي هي أحسن، حتى يتغير المجتمع ". وهذا ما فعله كذلك الرسول، الذي قدم " نموذج الأمة الراشدة "، التي لا تؤاخذ الناس على أديانهم وأفكارهم " مالهم يبدأوا بالأذية والإكراه "، حتى ولو بدأوا بالأذية والإكراه " لا يقابلون الأذية والإكراه إلا بالصبر حتى يحوّلوا المجتمع إلى الرشد "، فإذا تحول المجتمع إلى الرشد، فإن هذا المجتمع " يحمي أفكار الناس وعقائدهم من العدوان عليها، ولهم حق مثل الذي للمؤمنين من الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال والتي هي أحسن " . غير أن المسلمين اليوم - كما يتابع - " لا يتسع صدرهم لإعطاء الآخرين حق الدعوة مثل ما يعطون لأنفسهم، وهذا عدم ثقة بالأفكار والدين الذي يدعون إليه "، حتى بات العالم الإسلامي " رهين القوة بكل مجتمعاته " (قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص ٨٩-٩٠).

وعاد ونفى عن نفسه، في الحوار ذاته، تهمة السعي إلى تعطيل آيات الجهاد في القرآن، حيث أكد أنه لا يبطل الجهاد، ولكنه يجعل " جهاد رسول الله غير جهاد الخوارج "، حيث أن الخوارج " هم الذين يريدون أن يصنعوا الدين بالإكراه والمجتمع بالإكراه ويقتلوا الناس لدينهم "، ويشعر أنه، فيما يدعو إليه، " منسجم تماماً الانسجام مع أحاديث الرسول وسلوك الأنبياء جميعاً "، ولا يرى أن الرسول كان " متناقضاً " حين قال في حديث: " إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة، صانعه ومنبله والرامي به "، وكذلك حين قال في حديث آخر: " أكسر قوسك واقطع وتره واضرب سيفك بالحجارة " (قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص ٩١).

ورداً على من يؤكّد ضرورة الالتزام بحرفية النصوص الواردة في القرآن، تساءل سعيد: هل " إذا ألغينا الرق وكل الأحكام المتعلقة به تكون ألغينا أحكاماً وردت في

كتاب الله؟، و "هل نستشهد بالقرآن من أنه ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يشنن في الأرض، وبناء عليه نقتل الرجال من الأسرى ونوزع النساء سبايا؟"، وذلك قبل أن يجيب: "إن شريعة الله هي العدل بين الناس، ومفهوم العدل يتتطور إلى الأفضل، وإن النافع سينسخ ما هو أقل نفعاً، وما يراه أهل الذكر وأهل الاختصاص أنه هو الأقرب إلى العدل يظل يحكم به حتى يروا ما هو أفضل وأقرب إلى العدل" (قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص ٩٤ و ص ٩٧).

ورأى أن تعلق المسلمين بالقوة المادية قد "سدّ عليهم منافذ الفكر"، وحجب عن العالم الإسلامي "قيمة المعرفة وقيمة الأفكار"، وحال دون بلوغه "الرشد"، معتبراً أنه آن لل المسلمين الانتقال من "العصر الأسطوري إلى العصر العلمي"، وإدراك أن الرشد والديمقراطية ليس لهما سوى معنى واحد هو "تسليم الأطراف جمیعاً أن لا يحلوا المشكلاة السياسية بالعنف". فالتفكير "هو الخارق الآن وليس الصواريخ"، والإنسان "هو الذي سينتصر على الأصنام" (قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع، ١٩٩٨، ص ١٠١-١٠٢).

وفي حواره مع حنان لحام، أكد الشيخ سعيد العلاقه الوثيقة التي تربط العلم بالسلم، ودعا المسلمين إلى التعرف على الأديان الأخرى ورؤيه آيات الله فيما يحدث للأمم الأخرى، معتبراً أن اليابان آية بالرغم من أن اليابانيين "بوديون وليسوا على دين سماوي".

ورداً عن سؤال أن بعض المسلمين يقول إن آية "لا إكراه في الدين" قد نُسخت بأية السيف، رد بأن آيات الآفاق والأنفس "تقول بأن القتال هو الذي تُنسخ الآن - وإن كانت المعارك لم تنته بعد فإنها كجذوة النار التي تتقد قبل الانطفاء - بينما لا إكراه أصبحت بنداً عظيماً في كل دساتير العالم". فهذه الآية "العلقة": "لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي" (البقرة، ٢٥٦)، أسميتها - كما يتابع - آية الرشد، فهي مفتاح كل ما يأتي بعدها من فكر. فالرشد هو "اللام إكراه"، والعنف هو "الغي". والمجتمع الذي يُصنع بالقوة "لا يمكن أن يتحول إلى مجتمع

راشد" ، وما حصل في مجتمع الرشد من قتال المرتدین " كان حالة طوارئ هدد فيها كيان المجتمع كله " . ورأى أن من المؤسف أن كل الثقافة الإسلامية كتبت بعد أن فقد المسلمين الرشد، وأصبح في أعماقهم " اتفاق ضمني أن من يأخذ الأمر بالعنف فليفعل " ، معتبراً أن من يقتصر علمه على التراث " لن يبصر الحقائق " (حوار مع داعية العلم والسلم الأستاذ جودت سعيد، أعدت الحوار حنان لحام، [www.freemuslim.org](http://www.freemuslim.org)).

### **خليل عبد الكريم وتفسير ظاهرة عنف جماعات "الإسلام السياسي"**

ولد الشيخ خليل عبد الكريم في إحدى قرى أسوان عام ١٩٢٩، ودرس الفقه والشريعة الإسلامية في الأزهر، ثم انتسب إلى كلية الحقوق وتخرج فيها عام ١٩٥١ وصار يعمل محامياً. انضم، في مطلع خمسينيات القرن العشرين، إلى جماعة "الإخوان المسلمين" بأسوان، واعتُقل مع أعضاء الجماعة في عامي ١٩٥٤ و ١٩٦٥ قبل أن يترك صفوفها ويتجه نحو اليسار ويشارك في تأسيس "منبر اليسار" ثم حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي "عام ١٩٧٦. اهتم منذ وقت مبكر بدراسة التاريخ الإسلامي، وألف عدداً كبيراً من المؤلفات، التي تالت منذ بدايات التسعينيات، وأشارت جدلاً واسعاً في الأوساط الدينية والثقافية المصرية، من بينها: "الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية" ، و "قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية" ، و "مجتمع يشرب، العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخلفي" ، و "شدو الراببة بأحوال مجتمع الصحابة" ، و "فتررة التكوين في حياة الصادق الأمين". وقد توفي خليل عبد الكريم في منتصف نيسان ٢٠٠٢.

ينطلق الشيخ خليل عبد الكريم في كتابه: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية (الأعمال الكاملة (١)، القاهرة، دار مصر المحرورة، ٢٠٠٤) من أن الأزمات الاجتماعية والاقتصادية لا تكفي وحدها لتفسير ظهور الجماعات الإسلامية السياسية ولجوئها إلى العنف، ملاحظاً وجود خصوصية لهذه الجماعات تتمثل في اعتقادها

بـ "اصطفائية" قادتها وأعضائها وتميّزهم عن غيرهم من المسلمين، من جهة، وبتملّكها "الحقيقة المطلقة" ، من جهة ثانية، وهو ما يستتبع الشعور بـ "الاستعلاء" على كل من لا يؤمن بما تؤمن هي به، والنظر إليهم على "أنهم في ضلال" ويتّعّن ردهم "إلى النهج القويم". فوثائق "الإخوان المسلمين" - كما يتّابع - تصف عضو الجماعة بأنه "رباني" بالمقارنة مع غيره من المسلمين، الذي جعل غايتها العليا في الحياة هي "لقمة العيش" ، وهي "الغاية نفسها التي لا تتعداها آذان الأنعام وقلوبها" (عبد الكريّم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنيّة، ص ٢٧ و ٣٥ - ٣٦).

ولتزكّية رأيه القائل بأن "الاصطفائية" و "تملك الحقيقة" يشكّلان "أهم مقومات" فكر جماعة "الإخوان المسلمين" ، استشهد الشيخ عبد الكريّم بما ورد على لسان قادة الجماعة ومرشداتها، حيث نقل عن مؤسّسها حسن البنا دعوته عضو الجماعة إلى الإخلاص لأفكار الجماعة "من كل ما سواها من المبادئ" ، لأنها "أسمى الفكر وأجمعها وأعلاها". أما المرشد العام الثاني للجماعة، حسن الهضبي، فقد ساوى بين دعوة الجماعة ودعوة الرسول، وذلك عندما وصف دعوة "الإخوان المسلمين" بأنها "دعوة الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم تزد عليها ولم تنقص، كانت ولا تزال صراعاً بين الحق والباطل، بين الإيمان والإلحاد، بين المعروف والمنكر، بين العقل والهوى، بين الخلق القويم والتحلل الذميم، بين الإنسانية الفاضلة والأنسانية الخاسرة". بينما رأى المرشد العام الثالث، عمر التلمساني، أن دعوة الجماعة التي انتشرت في القارات الخمس لن تموت أبداً "لأنها كلام الله التي تعهد بحفظها ووضعها على أكتاف رجال حملوها كابراً عن كابر بفضل من الله ونعمه" (عبد الكريّم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنيّة، ص ٤٠ - ٤١).

ويرى عبد الكريّم أن الشعور بالاستعلاء هذا هو الذي ولد العنف الذي لجأ إليه الحركات الإسلامية السياسية منذ قيام جماعة "الإخوان المسلمين" بتشكيل "الجهاز السري" ، معتبراً أن هذا الجهاز لم ينشأ فجأة، بل جاء "نتائج التطور الطبيعي لفصائل العنف التي بدأت منذ نشأة الجماعة في مدينة الإسماعيلية: الفرق الرياضية،

الجوالة، فرق الرحلات ثم المعسكيات، وأن جنوح الجماعة إلى العنف كان "بندأً أساسياً من بنود الخطة التي كان مقرراً لها أن تتم على مراحل"، حيث لا ينفع في التعامل مع " الآخر" سوى السيف؛ ولذلك " لم يكن من باب المصادفة - كما يكتب - أن يحمل شعار الإخوان المسلمين سيفين حول المصحف الشريف، فلهم المصحف، ولمن عداهم سيفان، الذي على اليمين لمخالفتهم من المسلمين ومن لا يعتقدون أفكارهم ويؤمنون بمبادئهم، والسيف الآخر، الذي على الشمال، لغير المسلمين" (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٣٩ وص ٤٢).

ثم ينتقل عبد الكريم إلى تحليل خطاب الحركات الإسلامية المتطرفة التي تدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية بالقوة، وتوجه عنفها المسلح ضد حكام البلدان الإسلامية أو ضد المواطنين المسلمين، أو ضد المواطنين المسيحيين، أو ضد الأجانب، ولا توانى عن ارتكاب " الفظائع الإرهابية"؛ فيشير إلى أن هذه الحركات هي حركات سياسية، في الأساس، وسمت نفسها بمسمى " ديني إسلامي" ، لأن الثقافة الدينية " هي الأقرب مناً من أيديهم والأكثر توافقاً مع تربيتهم ونشأتهم" ، ولأن الدين يشكل " ركيزة أساسية" في وجدان المواطن في المجتمعات الإسلامية، التي يعاني معظمها من انتشار الأمية الحرفية والثقافية. إلا أن ولوح هذه الحركات درب الدين، لا ينفي حقيقة أن الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، وفي مقدمتها هدف إقامة حكومة دينية، هي أهداف " دينوية، سياسية، اجتماعية، اقتصادية" ، شأنها في ذلك " شأن أي حزب علماني سواء بسواء، ولا فرق إلا في العبارات والشعارات التي تحملها اليافطات" (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٦٧).

بيد أن الحكومة الدينية لم تتحقق في تاريخ الإسلام - كما يتبع - إلا على يد النبي محمد، لأن حكمه كان " مؤيداً بالوحي يدلّه على حكم الله في كل واقعة ويهديه إلى الصواب في كل مشكلة". أما الحكومات التي جاءت بعده، بما فيها حكومات الخلفاء الراشدين، فقد كانت كلها " بشرية" ، لأنه أصبح متغذراً، بل

مستحلاً، بعد انقطاع الوحي "معرفة حكم الله في أي قضية أو نازلة أو مشكلة"، لا سيما وأن البشر يختلفون في تفسير النصوص المقدسة "لاختلاف مداركهم وممارسيهم ونزعاتهم ومصالحهم ومكانتهم في المجتمع"، ولأن من يزعم منهم أن تأويله "هو الأصح المطابق لإرادة رب الذي أنزل النص، أو الرسول الذي قال الحديث، فإنه يكون متعرضاً، وهذا ما تبَّأله إليه علي بن أبي طالب عندما" وصف القرآن بأنه حمَّال أوجه، أي متسع لعدة تفسيرات، قابل لشتي التأويلات "عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٦٨).

وإذ يؤكِّد عبد الكريم على "تارِيخية" الرسول، كونه "عاش في زمان محدد، وفي بيئة معينة وفي أمكنة بذواتها"، معتبراً أن معطيات الشريعة الإسلامية "هي معطيات تارِيخية تأثرت بالبيئة التي ظهرت بها، والمجتمع التي وردت فيه واتفقت مع مدارك المخاطبين الذين توجّهت إليهم"، يأخذ على منظري الحركات الإسلامية المتطرفة انسدادهم إلى الماضي، إذ يعتقدون اعتقاداً جازماً "أن ما صالح للماضي فهو صالح للحاضر والمستقبل، بل وللأبد"، واعتمادهم على النقل بوصفه "مرجعهم الأول والأخير". كما يأخذ عليهم "انتقائيتهم" في التعامل مع النصوص، بحيث يختارون النصوص "التي تدعم وجهة نظرهم"، ويترَكُون "باقيها الذي يخالف رأيهم" (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٩٥-٩٨ و ص ١٨١ و ص ٢٣٢).

ويحاول عبد الكريم بعد ذلك أن يفند الأفكار التي تلجمأ إليها الجماعات الإسلامية المتطرفة لتبرير لجوئها إلى العنف المسلّح، فيعتبر أن القول بأن حكام البلدان الإسلامية "في ردة عن الإسلام"، لأنهم يحكمون "بغير ما أنزل الله"، ولا بد، وبالتالي، "من قتالهم حتى يكون الدين كلَّه لله"، هو قول "سياسي بحت وليس دينياً"، حيث أن شعائر الإسلام "مقامة وعلى رؤوس الأشهاد" في هذه البلدان، كما أن القوانين المطبقة "توافق مع الشريعة الإسلامية؟؛ وفي حالة وجود قوانين لا تتوافق تماماً مع الشريعة، فإن الطريق، "الذي يتفق مع النقل والعقل"، لتعديلها هو "

الإقناع والجدال والتي هي أحسن، وبلغة العصر وباستخدام القنوات الشرعية، عبر المجالس التشريعية وكافة الهيئات النيابية مثل النقابات والمحليات... إلخ، لا بالقتل وسفك الدماء". أما "الحدود"، فهي من حيث "طبيعتها وتاريخية ورودها"، صعبة التطبيق، إن لم يكن مستحيلة التطبيق في ظروف المجتمعات الإسلامية القائمة اليوم، لا سيما بعد أن تطورت هذه المجتمعات وابتعدت كثيراً عن "المجتمعات الإسلامية في فجر أو صدر الإسلام"، وتأثرت "بالانفتاح على المجتمعات الأخرى"، في عالم غداً، كما يقال، أشبه بـ"قرية كبيرة، بسبب التقدم المذهل في المعلومات ووسائل الاتصال التي تدخل بيوت الناس رغمًا عنهم" (عبد الكري姆، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٧١-٧٣).

وبعد أن يحذر عبد الكريمة من خطر أن يؤدي لجوء الجماعات الإسلامية المتطرفة إلى العنف المسلح في مواجهة الحكام إلى "شق جماعة المسلمين، أي حدوث حرب أهلية بالتعبير الحديث"، وهو ما استفظه الرسول وتوعده من يقدم عليه " بأنه سيموت ميتة جاهلية، أي على غير دين الإسلام"، يلحظ بأن أمراء هذه الجماعات يلجأون، لتبرير أعمالهم، إلى "التأويل المستكره أو المدحوم"، الذي يلوى أعناق النصوص و"يسخن معناها ويشهو دلالاتها"، أو يعمدون "إلى نصوص المرتبة الثانية، وهي إنتاج بشري غير ملزم"، أو يعملون على "بتر أجزاء من النصوص المقدسة (وعادة ما يحدث هذا مع آيات القرآن) وإخراجها عن سياقها" (عبد الكريمة، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٧٥).

وفيما يتعلق بقيام هذه الجماعات بقتل المواطنين المسلمين، أكد الشيخ عبد الكريم أن القرآن قد استفظع "جريمة قتل المسلم، وغضط عقوبتها وجعلها مساوية لجريمة الكفر بالله تعالى: " ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً" (النساء، ٩٣). ولم يحرّم القرآن - كما يضيف - قتل المسلم فحسب، بل حرّم كذلك "قتل أي نفس مؤمنة أو كافرة: " من قتل نفسها بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً" (المائدة، ٣٢). أما الرسول،

فقد حذر من قتل المسلم وغير المسلم بغير وجه حق، وصَّفَه بين "الموبقات"، التي "تؤدي بمرتكبها إلى جهنم"، حيث ورد في الأحاديث: "لقتل مؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا"؛ "كل ذنب عسى الله أن يغفره إلا الرجل يموت كافراً أو الرجل يقتل مؤمناً متعمداً" (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٧٧-٧٩).

وبخصوص "الإرهاب" الموجه ضد المواطنين المسيحيين أو الأجانب، فقد رأى عبد الكريم أن القرآن قد أفرد "مكانة سامية" لعيسي وأمه العذراء البتول، بل إنه "رفع منزلة مريم على نساء العالمين جميعاً بما فيهم المسلمين": "إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين" (آل عمران، ٤٢)، وتتضمن سورة كاملة باسم مريم، وهذا "منتهى التقدير بل التقديس". أما المسيح، فإن القرآن قد تحدث عنه "بكل تمجيل وتقديس": "وقينا على آثارهم بعيسي ابن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور مصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين" (المائدة، ٤٦). وجاءت الأحاديث النبوية لتأكيد ما ورد في القرآن، حيث نقل عن النبي محمد قوله: "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن"؛ "من آذى ذميأ أو تنقصه حقه فأننا خصيمه يوم القيمة". وعلى هذا الأساس، نص المذهب الحنفي، بوصفه أكبر مذهب لدى أهل السنة والجماعة، على "وجوب قتل المسلم الذي يقتل عامداً واحداً من أهل الكتاب". أما الأجانب، مهما كانت عقيدتهم، فعندما يدخلون بلاد المسلمين، "فإن في أعناقهم عهداً وذمة وعقد أمان يتعين عليهم أن يوفوا به على أكمل وجه"؛ إذ هم ضيوف على المسلمين، وإكرام الضيف "سنة مؤكدة" أثرت عن النبي محمد، الذي قرن إكرام الضيف بالإيمان، حيث ورد في الحديث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه" (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ٨١-٨٣ و ٨٦-٨٧). ويتوقف الشيخ عبد الكريم أخيراً عند مسألة الردة، حيث يؤكده، بداية، أن أغلب "الحدود" في الإسلام كانت وليدة ظروف المجتمع الذي انبثقت منه، وكانت

وراءها عوامل اقتصادية "حد السرقة"، أو اجتماعية "حد قذف المحسنات"، المنضوي على نفي النسب، أو سياسية اقتصادية "حد الحرابة". أما الردة فهي ارتبطت في الأساس، في نظره، بالعامل السياسي.

فبعد أن توحد الخصوّع لـ"دولة قريش"، التي أقيمت في المدينة، واعتناق الإسلام، صار يطلق - كما يرى - على "من يخلع ذلك بعد قبوله إياهما مرتدًا". وفي أواخر حياة الرسول انتهزت بعض القبائل فرصة مرضه وأعلنت عصيانها "ورفضها للديانة الإسلامية ولسلطة الدولة القرشية"، فوصمت بـ"الردة"، وأشهر في وجوه الخارجين وقادتهم عبّلهة بن كعب بن الحارث، وشهرته الأسود العنسي، "حد الردة". فكانت تلك هي "نقطة البدء في العلاقة الوثيقة بين الردة والعامل السياسي، وعلى هذه الوتيرة سارت طوال التاريخ الإسلامي".

وما أن تسلّم أبو بكر الخلافة حتى ثار عدد من القبائل وـ"أعلن خلعه لربقة الحكم القرشي"، فتصدّى أبو بكر لها واعتبر "الخروج (الثورة) على حكمه، ومن معه من مشيخة قريش في يشرب، خروجاً على الدين الإسلامي"، وبات الولاء للحكومة المركزية "هو الإسلام ذاته، ومن لا يعلنه بطريقة عملية فعلية أدائية حرق بالنار لأنّه يعدّ مرتدًا". غير أن الأمور تغيرت - كما يتّبع عبد الكريم - في عهد عمر بن الخطاب، وذلك بعد "أصبحت أركان دولة قريش أرسخ من الجبال الرواسي، وتدفقت الغنائم الأسطورية من الفتوحات، ولم تعد الحكومة المركزية تعنيها تلك الأموال الهزيلة نسبياً التي كانت تفرضها على القبائل، والتي كان دفعها مع الآذان دليلاً ثبوتاً على الولاء؟ لذلك عندما سمع الخليفة عمر عن جماعة نزعوا عنهم الإسلام "لم ينفعل ويأمر بقتلهم وتحريقهم ورميهم، بل كان مذهبه أن يودعوا في الحبس يأكلون ويشربون". لكن، لما تولى علي بن أبي طالب الخلافة، "وقدّما موقعه دقيقاً وعاد وقته عصيّاً"، بُرِزَ موضوع الردة من جديد، "ورجع إلى ما كان عليه في الشدة الأولى، زمن الخليفة الأول". وهكذا، كلما "كانت هناك شدة وأزمة، قدمت الردة وأشهرت كسلاح لاستئصال المعارضين والمناوئين وتصفيتهم جسدياً".

ثم يتساءل الشيخ عبد الكري姆 عن الأسباب التي جعلت موضوع الردة يبرز في هذه الأيام ويعود "حد الردة ليلعب دوره التقليدي كسلاح ماض في وجه " الآخر "؟، فيرى، في جوابه عن هذا السؤال، أن أنصار الجماعات الإسلامية المتطرفة الذين يسعون إلى "الوثوب على السلطة بكلفة الطرق، وفي مقدمتها وأفضلها لديهم العنف"، وجدوا في اللجوء إلى "سلاح الردة" القديم أداةً يتصدون بها لكل المفكرين والمثقفين الذين تناولوا شعاراتهم ومقولاتهم "بالنقد الرصين والتغنيد الموثق وبمنهج علمي موضوعي"، معتبرين أن هذا السلاح "يقضي على الخصوم الأعداء قضاءً مبرماً، بالإضافة إلى الهمة القدسية التي تحيط به والتي تقطع ألسنة المحتجين، لأن من يعارضه لا يعارض أحكاماً بشرية بل "نصوصاً مقدسة". وعليه، يتبيّن - كما يستخلص - أن العودة لرفع سيف الردة "دافعها سياسي بحت مثلما حدث منذ فجر التاريخ الإسلامي وظل يتكرر طواله" (عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص ١٥١-١٦٢).

### محمد شحور وضرورة التحرر من فقه الأقدمين

ولد محمد شحور في مدينة دمشق عام ١٩٣٨ لعائلة دمشقية محافظة، حيث كان والده من تلاميذ الشيخ ناصر الدين الألباني، وحصل على شهادة الثانوية العامة عام ١٩٥٧، وأوفد إلى موسكو للدراسة الهندسية المدنية حيث تخرج عام ١٩٦٤، وعاد للعمل معيناً في كلية الهندسة المدنية بجامعة دمشق. ثم أوفد عام ١٩٦٨ إلى جامعة دبلن، حيث حصل على الدكتوراه في الهندسة المدنية عام ١٩٧٢، وعاد للعمل في التدريس بجامعة دمشق.

بدأ محمد شحور توجهه نحو دراسة الفكر الإسلامي عام ١٩٦٧، بعد هزيمة حزيران، حيث راح - كما يذكر - يتلمس منذ ذلك الحين وجود مشكلة في الثقافة الدينية، نابعة من كون المسلمين "عيذاً للسلف"، يجلسون "عند أقدام ابن عباس أو أقدام الشافعي"، ويتبينون النظام المعرفي الفقهي الذي تبلور في القرن الثاني الهجري،

حيث تحول الفقه منذ محمد بن إدريس الشافعي إلى دين وإلى شرع "يحكم الحياة اليومية للإنسان بكل تفاصيلها" ، معتبراً أن هذا الإمام قد اخترل الإسلام إلى:

أولاً، اختزال التاريخ بالسنوات العشر للرسول في المدينة المنورة.

ثانياً، اختزال الجغرافية، بحيث أن كل ما حدث في المدينة المنورة خلال هذه السنوات يجب أن يُفرض على العالم كله.

ثالثاً، اختزال مشاكل العالم، بحيث أن كل ما سيحدث في العالم لاحقاً قد حدث مثله في المدينة المنورة؛ ومن هنا جاء القياس.

رابعاً، اختزال البشرية في بضعة آلاف من الصحابة وال المسلمين الذين عاشوا مع الرسول أو بعده في المدينة المنورة (انظر: بشير عاني، "الدكتور محمد شحرور، منهج في القراءة المعاصرة" ، مجلة دراسات اشتراكية، دمشق، العدد ١٦٤-١٦٥، ١٩٩٦، ص ٤٦-٥٤).

أصدر محمد شحرور كتابه الأول: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، في عام ١٩٩٠، وذلك بعد أن بدأ يشتغل عليه منذ عام ١٩٦٧. ثم أصدر بعده ثلاثة كتب هي: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (١٩٩٤)، الإسلام والإيمان، منظومة القيم (١٩٩٦)، و نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس (٢٠٠٠).

وسأحاول فيما يلي استعراض المواقف التي يتبعها محمد شحرور، والتطور الذي طرأ على تفكيره، مرتكزاً بوجه خاص على موقفه من مفهوم الجهاد في الإسلام. ففي كتابه: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٤)، أفرد محمد شحرور الفصل التاسع والأخير لمفهوم الجهاد، فانطلق من أن القرآن "قرر حرية الاختيار، وقرر قيام علاقة جدلية بين الكفر والإيمان" ، حيث أن جدل الكفر والإيمان، الذي هو من جدل الإنسان، "لا ينتهي بهداية الناس أجمعين". لهذا، فعلى المؤمنين، من الناحية العقائدية، التسليم "بوجود الكفر كطرف آخر، وأن لا مجال لإلغائه بل بإقامة علاقة جدلية معه" ، وهذه العلاقة حددتها القرآن

بمستويين:

المستوى العقائدي، وهو حق كل إنسان في "أن يختار الإيمان أو الكفر بملء إرادته وبدون إكراه" ، وفي هذا المستوى "جعل الله عقوبة الكفر أخروية بحثة: "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، إنما أعتقدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها، وإن يستغيثوا يغاثوا بماه كالمهل يشوي الوجه، بئس الشراب وساعت مرتفقا" (الكهف، ٢٩) . فالكفر، أو الإلحاد، لا يعتبر، في هذا المستوى العقائدي، "معيبة دنيوية، بل هو معيبة أخروية حسابها على الله سبحانه، الذي منع الناس من أن يحاسبوا بعضهم ببعضًا على المستوى العقائدي" .

والمستوى السلوكي العدائي، وهو الذي يتم فيه فرض الكفر على المؤمنين واضطهادهم، أي عندما "يأخذ الكافر موقفاً من المؤمن ويحاول أن يفرض عليه هذا الموقف" . فعند ذلك "يصبح القتال مشروعًا، لا لإلغاء الكفر ولكن لتأسيس حرية الاختيار للناس، وحرية العقيدة والتعبير عن الرأي بدون خوف" . وفي هذا المستوى الثاني، "قال تعالى: "يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم، ومؤاهم جهنم وبئس المصير" (التوبه، ٧٣)" (شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع ، ص ٣٤٣-٣٤١).

من هنا يتبيّن لنا أن الخطوط الأساسية للجهاد (العنف) في الإسلام – كما يتبع شحرور- هي "محاربة الاستبداد ونفي الآخر وعدم الاعتراف به" ، أي يجب في أي مجتمع "أن يسمح بحرية العقيدة بدون أي إكراه، ويسمح بالإيمان والإلحاد على حد سواء" ، فإذا ما تحقق ذلك، أصبح العنف العقائدي "غير مبرر" . فرأس الكفاح هو الحصول على اعتراف الآخر بحرية الفكر والتعبير عن الرأي بالوسائل السلمية المتاحة (شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٤٣ وص ٣٤٥). ويتوقف شحرور عند الآية ١١١ من سورة التوبه، التي ورد فيها: "إِنَّ اللَّهَ اشْرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ، يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ حَقًّا فِي التُّورَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنَ، وَمَنْ أَوْفَ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبِرُوا

ببعكم الذي بايتم به ، فيرى أن هذه الآية تضع سنة من سنن الله في خلقه " بأن الذي يكافح من أجل الحرية واعتراف الآخر ، وحرية الاختيار لدى الناس ، لا من أجل فرض آرائه تحت أي شعار ، ثم يقاتل ويقتل فإن له الجنة كقانون حتمي لا راد له إذا كان مؤمناً . فالإيمان بحرية الناس هو - كما يضيف - أحد أسس العقيدة الإسلامية التي تصدق بأن حاملها مؤمن بالله ، لذا فقد جعل الله الإيمان بالحرية ونبذ الإكراه " أساساً عقائدياً عند المؤمن ، لا أساساً سلوكياً شرعاً " ، تماماً كما دمج الإيمان بالشوري في الممارسة الاجتماعية والسياسية مع العبادات ، " فجعله كالعبادات غير قابل للتغيير ، وجعله من الثوابت مهما تغيرت وتطورت بنية الدولة " (شحور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٤٦ و ص ٣٤٩).

ويرد شحور على الذين يسعون إلى الحد من حرية المسلم في الاختيار تحت شعار تطبيق " حاكمة الله " ، فيعتبر أن حاكمة الله هي في عدم نسب الصفات التي يتصف بها الله " لغير الله كائناً من كان " ، أما إذا فهمنا أن حاكمة الله " تعني حجاب المرأة ، ومنع الموسيقى والغناء وعمل المرأة ، وفرضناها على الناس بحججة أن الله سخرنا لذلك ، وأننا نفعله ابتغاء مرضاته ، تكون قد وقعنا في فخ الطاغوت " ، إذ أن حاكمة الله ، بهذا المفهوم ، " تقود بالضرورة إلى الإكراه ، وإلى سلب حرية الاختيار من الناس " . ومن هنا ، فإن الجهاد في سبيل الله هو - كما يرى - محاربة الطغيان ، وضمان حرية الكلمة وحرية التعبير عن الرأي بكل الوسائل المتاحة ؟ " فالقتال في سبيل لا إكراه في الدين هو القتال في سبيل الله ، والقتال لإكراه الناس هو في سبيل الطاغوت ، حتى لو جاء هذا الإكراه تحت شعار حاكمة الله " (شحور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٥١ - ٣٥٤).

ويعود شحور إلى التاريخ ليبيّن أن خطة الرسول في كل المرحلة المكية كانت تقوم على جملة واحدة " خلوا بيني وبين الناس " ، أي أن المشكلة التي واجهها تمثلت في الطغيان السياسي والمالي والكهنوتي ، الذي حاول منعه " من أن يصل كلمته إلى الناس : " فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " ، أي أن نضاله كله في مكة

كان في سبيل الاختيار وحرية التعبير عن الرأي، وهو "تحمّل في سبيل الله كل أنواع الأذى، وكان سلاحه الصبر على الأذى، واحتمل العنف بدون عنف مضاد" (شحور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٥٤).

ويحاجج شحور من يتحجج بالحروب التي خاضها أبو بكر ضد مانع الزكاة، فيعتبر أن الزكاة كانت بعد وفاة الرسول "هي الدخل الوحيد للدولة"، لهذا حارب أبو بكر الصديق مانع دفع الزكوة إلى الدولة، بينما عارضه عمر بن الخطاب لأن الممتنعين عن دفع الزكوة "لم يتمتعوا عن دفع الزكوة مطلقاً، بمعنى إخراجها بنصايتها أصولاً من الأموال، بل امتنعوا عن دفعها لصندوق الدولة"، فكان موقف أبي بكر "صحيحاً من الناحية الإدارية والسياسية"، وكان موقف عمر "صحيحاً أيضاً من الناحية العرفية البحتة". ولكن لما أصبح للدول دخل غير الزكوة، كالضرائب وخירות الأرض من معادن ونفط وغاز، فقد وجب - كما يتبع - حين نطرح مشكلة الدولة والاقتصاد "الآن دخل الزكوة في الدورة الاقتصادية وفي الموازنة، لكونها ظاهرة اجتماعية تعبدية، يمارسها الناس بدون تدخل الدولة بشكل فعال أكثر من ممارسة الدولة ذاتها" (شحور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٥٧).

ويخلص إلى أن عزيمة الجهاد قد تمّ طمسها من الناحية التاريخية، وربطها بالسلطة، "فكما تهددت السلطة داخلياً لجأت إلى حل تناقضاتها بإيجاد عدو خارجي، حتى لو كان وهماً"، ملاحظاً أن ذلك بدأ تاريخياً بالأمويين، الذين لجأوا إلى حل تناقضاتهم الداخلية، إثر تحويلهم الخلافة إلى سلطان موروث، "عن طريق توجيه الطاقات المتصارعة باتجاه الجهاد بالغزو الخارجي". وتواكب ذلك "مع بدء تأطير مفهوم دار الحرب ودار الكفر ودار الإسلام في الفكر الإسلامي"، وكذلك مع رسوخ مفهوم النسخ في الآيات، "بعد أن وجد أصحاب المذاهب أنفسهم أمام تناقض في آيات الجهاد، مما أضطرهم، لتوليف ذلك كله، إلى القول بنسخ أكثر من ١٢٠ آية من آيات الجهاد بحججة أنها مرحلية، تتعلق بجهاد النبي (ص) أول أيام

الدعوة، ثم تم نسخها بانقضاء مرحلتها“، وهو تناقض لم يكن، في نظره، في الآيات ذاتها، بل“ في طريقة فهمها ومحاوله توليفها مع مفهوم العنف والسيف الذي ساد ظاهرة الجهاد، والذي فرضته أسباب سياسية أموية“ (شحور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٦٢-٣٦٣).

لكن التاريخ يبيّن - كما يتبع - أن الرسول طبق أحكام آيات الجهاد كلها،“ ولم يصلنا عنه أنه قال بننسخ أي من هذه الآيات“، وأنه حصر جهاده الداخلي في“ خلوا بيتي وبين الناس“، و“قع الصحيفة مع يهود يثرب، وعقد مع قريش صلح الحديبية، وفتح مكة وقاتل بعدها الذين قاتلوه أو نكثوا عقودهم معه“، لكنه، خلال ذلك كله،“ لم يجعل من الجهاد عنفاً يحتكم فيه إلى السيف ويبادي به“ (شحور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٦٣).

ويرى شحور أن الآيتين التاليتين من القرآن:“ براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركيين“ (التوبه، ١)، و“ ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً يبتغون عرض الحياة الدنيا“ (النساء، ٩٤)، قد حددتا“ أساس العلاقة الدولية بين المسلمين وغيرهم“، القائمة على السلم؛ أما الحرب فهي“ العرض وليس الأساس في العلاقات الدولية“، وهي قد تكون ردأً على عدوان أو تهديد خارجي يستهدف أرض الوطن وخيراته، وفي هذه الحالة“ يعتبر التفاف عن الجهاد جريمة كبرى لا مغفرة لها“، لا سيما وأن كل دول العالم قد أقرت أنه“ عندما تتعرض دولة عدوان خارجي فلها كل الحق بأن ترد على هذا العدوان“.

وبخصوص الاقتتال بين المؤمن والمؤمن، فقد حكمته، كما أضاف، الآية التاسعة من سورة الحجرات، التي ورد فيها:“ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بعثت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا إن الله يحب المقسطين“ (شحور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٣٥٧-٣٥٩ وص ٣٦٥-٣٦٦).

أما فيما يتعلق بغير المسلمين فمن شملتهم آية الجزية، التي ورد فيها:“ قاتلوا

الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ”(التوبه، ٢٩)، فقد رأى شحور أن هذه الآية تضع شروطاً محددة للجزية، ”تقع على جزء من الذين أوتوا الكتاب وليس كلهم“ ، من بينها أن ”يبدأوا بقتال المسلمين، ثم يتنهى هذا القتال بهزيمتهم“ ، و ”ألا يكونوا من المؤمنين بالله ولا باليوم الآخر“ ، و ”ألا يحرّموا ما حرم الله ورسوله من قتل وشهادة زور وفواحش“ . وعندما توفر هذه الشروط، يستحق أولئك - كما يتابع - ”حداً أدنى من عقوبة“ هو الجزية، بالمصطلح الذي نعرفه اليوم باسم ”التعويضات“ ، كما نراه في الممارسات الدولية.

لكنه يشدد، في الوقت نفسه، على أن شروط أخذ الجزية في صدر الإسلام لم تعد متوفرة اليوم. ففي صدر الإسلام، كانت ”الصدقات وجزء الغنيمة والفيء هي المصدر الوحيد لدخول الدولة آنذاك، ولهذا فقد تم أخذ ضريبة من المسيحيين بدل الصدقات“ ، وذلك للإسهام في تغطية أعمال الدولة، وعلى رأس هذه الأعمال ”أن المسلمين كانوا يقاتلون ملوك في سبيل“ لا إكراه في الدين ”ولم يلزمو الآخرين بالقتال معهم، فكانت أشبه ما تكون بالبدل النقيدي للخدمة الإلزامية“. أما الآن، فإن آلية عمل الدولة قد تغيرت - كما يضيف - وتغيرت مصادر دخلها، وأصبح المسيحيون مواطنين كالMuslimين تماماً في نظام واحد ”عليه الالتزام بالمثل العليا الواحدة عند المسيحيين والمسلمين على السواء، والالتزام بحدود ما أنزل الله، هذه الحدود التي تنسجم مع الفطرة البشرية الإنسانية، مسيحية كانت أم مسلمة، والالتزام بحقوق الإنسان وكرامته والحفاظ على حرية الرأي والعقيدة“ (شحور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع ، ص ٣٦٦-٣٦٨).

يعالج محمد شحور باستفاضة موضوع الحركات الإسلامية السياسية وأسباب ظهورها و موقفها من العنف وممارسة ”الإرهاب“ ، حيث يبدأ بعرض موقفه من العلاقة بين الإسلام والسياسة، رافضاً مفهوم الدولة الإسلامية، لأنه يعتبر أن أركان الإسلام أكبر من الدولة. فالدولة هي ”عقد بين أفراد في مجموعة إنسانية، له بنود

وشروط تسرى ضمن رقعة جغرافية هي الوطن ؟، أما ميثاق الإسلام فهو "ميثاق إنساني لا يتغير من مكان إلى آخر، أي لا تحده رقعة جغرافية". لذا، فإن من الخطأ الفادح - كما يرى - "إخضاع الإسلام ومثل الإسلام العليا لعمليات التسييس" ، حيث سيؤدي تسييس الإسلام إلى "ضياع الإسلام والسياسة معاً". فوجود حزب سياسي يزعم أنه إسلامي يعني "أن أعضاء هذا الحزب يؤمنون بالله واليوم الآخر وبالتوحيد وبالمثل العليا" ، وأن أعضاء الأحزاب الأخرى "لا يؤمنون بهذا كله" (محمد شحرور، الإسلام والإيمان، منظومة القيم، دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٦، ص ٣٨١-٣٨٢).

وبالرجوع إلى التاريخ، يرى شحرور أن كل ما حدث بعد وفاة الرسول ليس " سوى تكتيكات سياسية" ، قام بها مسلمون مؤمنون للوصول إلى الحكم وإدارة دولة تضم مسلمين ونصارى ويهود وآخرين. لكن الخطأ وقع عندما اعتبرت "كل خطوة قام بها الصحابة إسلاماً" ، بينما هي كانت "خطوات إجرائية سياسية لحل تضارب المصالح" ، أدت، في بعض الحالات، "إلى الحروب الأهلية ذات المنشأ السياسي البحث الذي يقوم على تنازع المصالح" (شحرور، الإسلام والإيمان، منظومة القيم، ص ٣٨٣).

وانطلاقاً من هنا، فإن الدولة لا يمكن أن تكون " إلا مدنية بحثة تأخذ شرعيتها من ميثاق إنساني اجتماعي عام، وعقد بين السلطة والشعب الذي ينتخب السلطة بنفسه". أما النظام الوحيد الذي يمكنه حماية المثل العليا الإسلامية فهو النظام الديمقراطي " القائم على التعددية الحزبية، وبدأ تداول السلطة، وحرية الرأي والرأي الآخر، وحرية الصحافة والقلم والتعبير عن الرأي بكل الوسائل السلمية" . فالديمقراطية، كما يرى، ضرورة لا غنى عنها لحماية مثل الإسلام العليا، وهذه المثل ضرورة لا غنى عنها لكل الناس " سواء كانوا مسلمين مؤمنين أم مسلمين فقط أم غير مسلمين وغير مؤمنين" . لكن المسلمين - كما يتابع - أهملوا الديمقراطية، على الرغم من أهميتها، واستعاضوا عنها بمفاهيم مثل "اجماع الجمهور، وإمام المسلمين، وال الخليفة، وأهل الحل والعقد" ، وكلها مفاهيم تاريخية "فرضتها ظروف زمانية

ومكانية معينة أصبحت اليوم لا معنى لها" ، وبقي المعنى الذي يجب أن نعود لتبنيه وهو " ولادة الأمة على نفسها، وأنه لا وصاية على الشعب وأن الشعب ينتخب سلطاته بنفسه " (شحرون، الإسلام والإيمان، منظومة القيم، ص ٣٩٦-٣٩٧).

وفي دراسة له بعنوان: "الأصولية الإسلامية إلى أين؟" ، اعتبر شحرون أن مشكلة المسلمين اليوم هي " مشكلة تفسير ومشكلة فقه تشريعي قائم على هذا التفسير " ، خصوصاً في ظل انقسام الأمة الإسلامية إلى مذاهب، بحيث نشأ كم تراكمي تراشي هائل، "غير متجانس في بعض جوانبه، متضاد متعارض في بعضها الآخر، يصعب تنسيقه ويصعب غربلته ويصعب قبوله كما هو ويصعب التخلص عنه" ، وهذا كله ترك، في رأيه، تأثيراً على سلوكيات الحركات الإسلامية السياسية، التي طرحت "شعار حاكمة الله" لسحب السلطة السياسية من الحكم، والسلطة الدينية من المؤسسات الدينية التقليدية، معتمدة بصورة كلية "على أدبيات التراث، وتقديسه والالتزام به حرفيًا، رغم ما فيه من تناقضات وثغرات" ، دون أن تقدم أي إبداع في نظرية الدولة والمجتمع، "يعكس ويمثل ما جاء به القرن العشرون من قفزات علمية ومعلوماتية، شاعت معها بشكل واسع مفاهيم، لم تكن شائعة أبداً من قبل، كالدولة والمجتمع المدني والحربيات العامة والحرية الفردية وحق التعبير عن الرأي والانتخابات والدستور والاستفتاء وحق المرأة بالعمل والتصويت والحكم " (أنظر: محمد شحرون، "الأصولية الإسلامية إلى أين؟" ١١، كانون الأول ٢٠٠٠ .[www.sonsofi.org](http://www.sonsofi.org)).

أما لجوء هذه الحركات إلى العنف المسلح و"الإرهاب" ، فهو يعود، في نظره، إلى أسباب ثلاثة هي:

**أولاً:** ضعف الطرح السياسي، والخلط بين السياسة والكفر، والإسلام والإيمان، والتقوى والشعائر، والجهاد والعنف المسلح، ونسخ آية الدعوة إلى الله بالموعظة الحسنة بآية السيف، واعتماد الترافق في فهم النص مما ينبع عنه أن القتل هو القتال، و"كل ذلك لغياب نظرية إسلامية أصلية معاصرة في الدولة والمجتمع، تضع

الجهاد والتقوى والجدال والتي هي أحسن في مكانها الصحيح".

ثانياً: سبب سياسي بحت، حيث يعج العالم الإسلامي بحكومات "مستبدة"، تشعر في أعماقها أن شرعيتها "ناقصة ومهزوزة" وتلتزم دعم السلطة الدينية الرسمية، وتلجأ إلى العنف لمقاومة محاولات الحركات التي تسعى إلى سحب السلطة السياسية منها، وهي حركات "لن تنتهي ولن توقف طالما أن هناك فقراً وبطالة وجهلاً في المجتمعات العربية".

ثالثاً: فشل حركات التحديث المعاصرة في ضوء ما أظهرته نتائج حرب ١٩٦٧، ووقوع العرب والمسلمين في فراغ فكري وثقافي ووطني، "فجاءت الحركات الإسلامية لتملأ هذا الفراغ، لكنها ملأته بخبرات زائلة تاريخية، أبدعها أصحابها لزمنهم في زمنهم، فرسخت بذلك أخطر ما يمكن أن يتربّخ في العقل العربي، وهو الماضوية" (شحور، "الأصولية الإسلامية إلى أين؟").

ويعتقد شحور باستحالة نجاح هذه الحركات الإسلامية السياسية وفوزها بالشرعية إلا إذا طرحت نظرية إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، وهو أمر يتطلب إعادة النظر في مفهوم الأدلة الشرعية، التي تحتاج بمفهومها "المؤسس في القرنين الثاني والثالث الهجريين" ، إلى إعادة نظر جذرية من قبل الناس اليوم، وليس الإسلام ذاته". فالأدبيات الإسلامية، من كتب تفسير وحديث وناسخ ومنسوخ وأسباب نزول ومذاهب وطبقات رجال وجرح وتعديل، هي - كما يتتابع - "ذات الكتب والأدبيات التي درستها وتبنتها حركة طالبان وأعضاؤها، وهي ذات الأدبيات والكتب التي تُدرَس في الأزهر والزيتونة وكليات الشريعة وعلوم القرآن والحديث في جامعات دمشق والقاهرة ومكة وغيرها". وهي الأدبيات والكتب التي دعا الشيخ محمد عبده ذات يوم إلى إعادة النظر فيها "فكفره التراثيون التقليديون واتهموه بالراسونية والعملية لصالح الغرب" (شحور، "الأصولية الإسلامية إلى أين؟").

وبخصوص الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، أكد شحور ضرورة تحديد معنى هذا المفهوم بدقة، معتبراً أن هذه الشريعة لا يمكن أن تكون "كتب الفقه

الموجودة بين أيدينا ، لأنها ” كلها من نتاج الإنسان ، والنتائج الإنساني يحمل الصفة التاريخية حتماً ” ، وإنما هي ” آيات الأحكام ” الواردة في القرآن ، وهي ” السنة النبوية ” على أنها ” الاحتمال الأول التاريخي لتطبيق هذه الأحكام ضمن مجال حيوي زماني (تاريخي ) ومكاني (جغرافي ) ” . وبهذا المعنى لا تتعارض الشريعة الإسلامية مع التعددية ولا تتناقض مع المجتمع المدني ومع روح العصر . ويخلص إلى أن على المسلمين اليوم أن يقوموا بما قام به أسلافهم في زمنهم ” حين قرأوا آيات الأحكام والسنة النبوية قراءة أولية ، جاءت مطابقة لواقعهم مناسبة لعصرهم ” ، بحيث يقرأ مسلمو اليوم الآيات والسنة ” قراءة جديدة تعطينا أصولاً جديدة للفقه والتشريع ” (شحور ، ” الأصولية الإسلامية إلى أين ؟ ”) .

وفي مقال عن ” الحركات الإسلامية ” ، منشور على موقعه الإلكتروني ، عاد شحور إلى الموضوع نفسه ، فرأى أن الحركات الإسلامية السياسية ، بمختلف فصائلها المعتدلة والمتطرفة ، تعاني ” من إشكالية معرفية في مرجعياتها ، لها علاقة مباشرة بالدولة وبنائها ، وبالعنف واللاعنف ” ، آخذًا على هذه الحركات عدم تميزها بين الرسالة والنبوة . فالرسالة ، كما يرى ، هي ” تشريعات وأحكام وشعائر ، لا تحتمل الخطأ والصواب ، أو السهو والنسيان ، أو التقديم والتأخير ، ولا مكان فيها للرأي والرأي الآخر ” ؛ أما النبوة فهي ” علوم وتعليمات ، والنبي في مقام النبوة يخطئ ويصيب ، ويستشير أصحابه ” . وعليه ، فإذا كانت السنة الرسولية ” ملزمة واجبة الاتباع بتشرعياتها ، لم يأت بها الرسول من عنده بل جاء بها من كتاب الله الموحى ” ، فإن السنة النبوية هي ” غير ملزمة ولا واجبة الاتباع لأنها سنة ظرفية اجتهادية لا تحمل طابع التشريع الأبدي ” . غير أن تحويل هذه الاجتهادات إلى شرع إسلامي أبيدي قد أدى - كما يتبع - إلى وقوع المسلمين ” في مطب التحجر ، وجعل المقدس في كتاب الله وخارج كتاب الله ” (محمد شحور ، ” الحركات الإسلامية ” ، موقع شحور الإلكتروني [www.shahrour.org](http://www.shahrour.org) .

و فيما يتعلق بلجوء الحركات الإسلامية السياسية إلى العنف وممارستها ”

الإرهاب" ، اعتبر شحور أن للإرهاب "أرضاً خصبة في الفقه الإسلامي وليس في الدين الإسلامي" ، فالفقه، وليس الدين، هو الذي قسم الدنيا "إلى دار إسلام ودار كفر" ، وهو الذي جعل الثقافة الإسلامية السائدة تقوم "على كره الآخر وإقصائه". وهذا الفقه التاريخي الموروث، الذي تنطلق منه الجماعات الإسلامية التي تمارس العنف المسلح، هو ذات الفقه التاريخي الموروث الذي يتم تدريسه في الأزهر وفي كليات الشريعة في البلدان العربية المختلفة، معتبراً أن أطروحة الناسخ والمنسوخ التراثية "هي أكبر مطب وقع فيه علماء التراث لتفادي التناقضات التي بدت لهم في كتاب الله حسب فهمهم، وهي ليست أكثر من تخريجة" (انظر: محمد شحور، "الإرهاب وحرب المصطلحات" ، الاتحاد الإماراتية، ١٥ نيسان ٢٠٠٤، موقع شحور الإلكتروني).

ويرى أن الجماعات الإسلامية التي لجأت إلى العنف المسلح قد لعبت دوراً كبيراً في إلصاق تهمة "الإرهاب" بالدين الإسلامي، معتبراً أن كل ما تطرحه هذه الجماعات قد "صيغ في العصر الإمبراطوري" ، أي في الفترة العباسية الأولى خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، عندما كانت الدولة الإسلامية "أقوى دولة في العالم". ففي تلك الفترة صيغت "مفاهيم عديدة كالجهاد ودار الكفر ودار الإسلام وغيرها من أنواع الجهاد" ، وهي اليوم، وبعد أن تغيرت أوضاع المسلمين، "بحاجة إلى إعادة صياغة كاملة" (انظر: محمد شحور، "أرفض تحويل الموت إلى مؤسسة تحت أي شعار حتى لو كان "لا إله إلا الله محمد رسول الله" ، لقاء مع جريدة الرأي القطرية الأسبوعية، ٢٨ كانون الثاني ٢٠٠٦، موقع شحور الإلكتروني).

ويؤكد شحور إن الإنسان المسلم يعلم "أن قتل النفس حرام" ، لكننا نجد - كما يتبع - أن هناك بين المسلمين "من يجرؤ على قتل النفس" ، ويستند في ذلك إلى الأدلة الشرعية، ملاحظاً أنه "لم يقم أي من العلماء المعتدلين أو الوسطيين لمواجهة أمثال أسامة بن لادن وأيمن الظواهري وتفنيدهم حججهما الفقهية" ، وذلك لأن المراجع التي يعتمد عليه هؤلاء العلماء، والتي تدرس في الأزهر وفي كليات

الشريعة، " هي نفس المراجع التي يعتمد عليها بن لادن وأيمن الظواهري ". ويرفض شحور، في هذا السياق، منهج " الوسطية " في الإسلام، الذي يتبنّاه بعض العلماء ومن أبرزهم الشيخ يوسف القرضاوي، وينظر إلى هذا المنهج بوصفه " تخرّيجة "، برزت بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١، معتبراً أنّ أسامة بن لادن وأيمن الظواهري ينتميان إلى المدرسة التراثية نفسها التي ينتمي إليها حسن البنا ويُوسف القرضاوي، إلا أنّ " كل واحد منهم ينتقي من كتب التراث ما يناسبه " (انظر: محمد شحور، " أفكارِي ستنشر وتفرز أحزاباً سياسية تصنع الإصلاح "، مقابلة مع صحيفة الغد، موقع شحور الإلكتروني؛ وكذلك " لا أمل في إصلاح سياسي دون إصلاح ديني "، حوار مع دويتشه فيله، ١٤ أيلول ٢٠٠٤، موقع شحور الإلكتروني).

ويذهب شحور في تحريم قتل النفس إلى حد رفض اعتبار قتل المرتد " ثابتًا من ثوابت الإسلام ". فقتل المرتد يتعارض، في نظره، " مع ما ورد في القرآن: " من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " (الكهف، ٢٩)؛ " لا إكراه في الدين " (البقرة، ٢٥٦)؛ " إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر " (الغاشية، ٢٢) ". أما تبرير قتل المرتد بالزعم بأنّ الإنسان يدخل في الإسلام طوعاً، ولهذا لا يستطيع الارتداد عليه، فيرد على هذا الزعم بأنّ معظم المسلمين دخل في الإسلام " في شكل آلي لا طوعاً ولا كرهاً "، حيث " ولدوا من أبوين مسلمين فكانوا مسلمين، ولو ولدوا في بلاد بوذية لكانوا بوذين " (انظر: محمد شحور، " الإصلاح الديني قبل الإصلاح السياسي "، النهار، بيروت، ١٥ تشرين الأول ٢٠٠٢).

كما يعارض قيام المسلم بقتل نفسه، حتى لو كان الأمر يتعلق بالعمليات " الانتحارية " أو " الاستشهادية " التي تقوم بهاحركات الإسلامية في فلسطين، رافضاً بحزم - كما يقول - تحويل الموت إلى مؤسسة في أي بلد، وتحت أي ظرف، وتحت أي شعار ولو كان: " لا إله إلا الله محمد رسول الله ". ففي نظره، يلعب المسلم الذي يقوم بتجنيد الشباب للقيام بمثل هذه العمليات ويرسلهم للموت يلعب " دور الله "، وهو دور لم يلعبه الرسول نفسه، الذي " لم يقم بإرسال أحد إلى حتفه "

(انظر: محمد شحور، "أرفض تحويل الموت إلى مؤسسة تحت أي شعار حتى لو كان "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، لقاء مع جريدة الرأيية القطرية الأسبوعية، ٢٨ كانون الثاني ٢٠٠٦، موقع شحور الإلكتروني).

ويشدد محمد شحور، أخيراً، على أن المسلمين لن يكونوا قادرين على تجاوز مشكلاتهم وتجاوز تحالفهم إلا بعد قيام إصلاح ديني جذري في مجتمعاتهم، ينبغي، بحسب رأيه، أن يسبق أي إصلاح سياسي. فالMuslimون لا يمكنهم الاستمرار في العيش "في الماضي، على آراء الغزالي والشافعي وغيرهما من الفقهاء الذين ماتوا قبل أكثر من ألف عام" ، بل ينبغي عليهم أن يعيدوا النظر في التراث "ضمن أدوات ونظم معرفية معاصرة" ، وأن يحدثوا "قطيعة معرفية مع الأدوات والنظم القديمة" ، وأن يسعوا إلى بلورة فكر إسلامي جديد بعيد عن ثوابت الفقهاء والعلماء الذين حولوا الناس، بواسطة التراث، "إلى مجموعة على شكل قطيع" ، وجعلوا من التراث "آللة للقمع" في فرض آرائهم على المسلمين.

وهو يخالف ، في سياق دعوته الإصلاحية والتجديدية هذه، القاعدة التي تقول: "أن لا اجتهاد في مجال النص" ، معتبراً أن "لا اجتهاد إلا في النص" ، أما خارج النص "فنحن نفعل ما نشاء" ، وذلك انطلاقاً من أن الإسلام النقى هو "كتاب الله، وكل شيء خارج كتابه، قليل من قبل الناس، يحمل الطابع التاريخي ولا يحمل أية قدسيّة" (انظر: محمد شحور، "لا أقبل الجلوس عند أقدام ابن عباس والشافعي" ، مقابلة مع مجلة الرجل اليوم الإماراتية، العدد الأول، ١ تموز ٢٠٠٤، موقع شحور الإلكتروني ؛ وكذلك "لا أمل في إصلاح سياسي دون إصلاح ديني" ، حوار مع دويتشه فيلله، ١٤ أيلول ٢٠٠٤، موقع شحور الإلكتروني ؛ وكذلك "أفكاري ستنتشر وتفرز أحزاباً سياسية تصنع الإصلاح" ، مقابلة مع صحيفة الغد، موقع شحور الإلكتروني).

## علم اجتماع الإرهاب

اوستن تي . ترك\*

لم يعط علماء الاجتماع حتى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ إهتماماً كبيراً للإرهاب، رغم أن المقاربات تحليل الصراع بصيغه المختلفة تاريخاً طويلاً في هذا المجال العلمي، لكن الباحثين ركزوا جل اهتماماتهم على الصراعات الطبقية والعمالية وعلى العلاقات العنصرية، وعلى عمليات التحرير وأنواع أخرى من الوصم – الإنحراف والعنف الجماعي في الافتراضات والثورات. لكن ورغم ذلك، استخدمت المفاهيم والمناهج السوسيولوجية وطبقت بنجاح (من طرف دارسين لا ينتمون لعلماء الاجتماع) وذلك في محاولة لفهم ومحاربة الإرهاب. وتهدف هذه المراجعة إلى معرفة ما تم طرحه حتى يمكن إقتراح جداول أعمال لأبحاث مستقبلية حول الديناميات التي عن طريقها يصبح الإرهاب ظاهرة إجتماعية.

### التشكل الاجتماعي للإرهاب

ربما كان أعظم إسهام للتفكير السوسيولوجي لفهمنا لظاهرة الإرهاب هو الوصول إلى معرفة أنه بنيّة إجتماعية (بن يهودا ١٩٩٣، ترك ٢٠٠٢ أ). فعلى عكس الإنطباع الذي يروج من طرف التغطية الرسمية لحوادث إرهاب أو ما تقدمه التقارير الصحفية، فإن الإرهاب ليس معطى في عالم الواقع ولكنه عبارة عن تفسير للأحداث وأسبابها المفترضة. وهذه التفسيرات ليست عبارة عن محاولات غير متحيزة للوصول إلى الحقيقة وإنما جهود واعية لاستغلال مفاهيم مسبقة لترويج مصالح معينة على حساب مصالح أخرى. فعندما يتم وصف ناس وحوادث وبشكل منتظم علينا على

أنهم إرهابيون وإرهاب، تنجح بعض الحكومات أو الجهات الأخرى في حرب الكلمات، في حين يعمل خصومها في الترويج لدلائل أخرى بديلة مثل "شهيد" و"صراع من أجل التحرير".

وعادة ما تنجح الأطراف الأكثر قوة، وبالذات الحكومات، في وصم أعداءها الأكثر تهديداً (أي عنفاً) بوصفهم إرهابيين، بينما محاولة خصومهم أو وصف العنف المدعوم رسمياً على أنه "إرهاب دولة"، قليلاً ما ينجح ما لم يجد دعماً من طرف ثالث قوي (مثل هيئة الأمم المتحدة). وبطبيعة الحال فإن قوة عظمى مثل الولايات المتحدة الأمريكية، غالباً ما تكون إنتقائية ومؤثرة في تعين أو تحديد أي الأطراف ونشاطاتهم في الصراعات العنيفة ستوصم بالإرهاب. وهناك قوائم للمنظمات الإرهابية وقوائم للأفراد والمناصرين والممولين، وجميع هذه القوائم إنما هي محصلة قرارات سياسات تتعلق بتحليل المكاسب والخسائر المحتملة في ضم أو إستبعاد أطراف معينة من هذه القوائم.. فعلى سبيل المثال، تصريحات الخارجية الأمريكية لا تعكس فقط تقييمات تهديد موضوعي، وإنما أيضاً تصريحات حول التبعية السياسية والاقتصادية والعسكرية المتربعة على تسمية أطراف محددة بوصفها إرهابية.

وخلال العقد الأخير من الحرب الباردة، وجد مفهوم: "الإرهاب المدعوم من دولة" مصداقية وقبولاً ورواجاً كبيراً. فلقد سميت بـ"لغاريا وألمانيا الشرقية وليبيا وكوريا الشمالية وسوريا" بوصفها دولاً داعمة للإرهاب ضد أمريكا بتوجيه سوفيتي (ليفستون وتيرل ١٩٨٦، ص ١٠٠١)، لكن مع ذلك، لم يقدم قط دليل كافٍ لدعم موجبات وضع قوائم هذه الأمم بوصفها داعمة للإرهاب، وبالذات تحت توجيهات سوفيتية (آدفر ١٩٨٦). من الواضح أن الكي جي بي السوفيتية غالباً ما شجعت العنف ضد أمريكا، لكن كانت هناك مجموعات إرهابية عديدة وكذلك حوادث إرهابية عديدة ليس لها أي علاقة مباشرة بالصراع الأمريكي - السوفيتي. وكان معظم الإرهابيين يتمون لمنظمات غير حكومية، لها أجنداتها الإيديولوجية أو الأثنية أو القومية أو الدينية الخاصة بها. وبدون أن نسعى لمعرفة لماذا تم وضع الأمم الخمسة

السابقة في قوائم (وليس مثلا وضع أمم أخرى مقبولا عقلا ووضعها في نفس القوائم من أمثال كوريا أو إيران)، تجعلنا نفكر أنه ربما كان صانع السياسات الأميركي قد وجد أنه من المفيد وضع السوفيت بوصفهم رعاة للإرهاب وربط بعض المناطق المسئبة للمشاكل والأخطار (لأقطار مثل إسرائيل وأوروبا الغربية وجنوب كوريا) بشبكة الإرهاب السوفيتية المزعومة (سترلنجز ١٩٨١).

وللولايات المتحدة الأمريكية تاريخ طويل للعنف، إرتبط بصراعات سياسية وعملية ودينية وصراعات إجتماعية وثقافية أخرى (جر ١٩٨٩). وارتبط ذلك التاريخ بالإغتيالات والتغييرات والإبادات وأنواع أخرى من الهجمات السرية المميتة والتي تسببت في قتلآلاف الأبرياء. لكن مع ذلك فإن القليل من هذه الحوادث عرف بوصفه إرهابا أو من قاموا به إرهابيين. بدلا من ذلك، تجاهلت السلطات كالعادة أهمية مثل هذا العنف أو قلللت من أهميته السياسية، وعملت على وصفه أو معالجة هذا العنف بوصفه أعمالا إجرامية، لا سياسية قام بها محظوظون أو أشخاص شريرون أو خارجون عن القانون أو أعضاء في عصابات أو محرضون "مستوردون" من أمثال الراديكالي موللي ماغوير قائد كفاح عمال المناجم في بنسيلفانيا. ورغم أن الأفعال العنيفة التي يعتقد أنها ذات دوافع سياسية تعطي أهمية قصوى في التحقيقات إلا أن أولئك المتهمين نادرا ما يتهمون بالإرهاب (سميث ١٩٩٤ ص ٧). وفي الإستخدام الرسم العلني، غالبا ما يشار إلى الإرهاب بالحوادث المرتبطة بوكلاء وأنصار ما يعتقد أنها منظمات إرهابية ذات قواعد أجنبية من أمثال القاعدة، أكثر من أن يشار إلى عنف المسلمين الذين نشأوا محليا ويتصررون بإسم مجموعات من أمثال نشطاء منظمة تحرير الحيوان أو الأرض أولا ! أو التحالف الأميركي من أجل الحياة (أحد مؤسسي أمثال هذه المنظمات بول هيل الذي أعدم في فلوريدا في ٣ سبتمبر ٢٠٠٢ متهما بجريمة قتل وليس بالإرهاب).

باختصار، تفترض دراسة الإرهاب سلفا دراسة الأساليب التي تعمل الأطراف الداخلية في الصراع على توصيم الأطراف الأخرى بها. ويتتجذر التشكيل والتطبيق الإختياري لتعريف الإرهاب في ديناميات الصراعات السياسية، حيث تصور الحرب

الإيديولوجية العدو على أنه شيطان، وبعد ذلك بعدها من أبعاد الصراع في محاولة كسب أنصار للقضية المدافع عنها.

### الإرهاب بوصفه عنفاً سياسياً

تشجع منظورات سوسيولوجية مختلفة وجهات نظر متعارضة للعنف السياسي. فبقدر ما تفترض المدرسة الوظيفية أن النظام والسلام أمران معياريان، فإنها تعد العنف خروجاً عن النظام أو فوضى، ويفترض أن يشكل إنحرافاً مؤقتاً عن الحالة المعيارية للحياة الاجتماعية البشرية. وحتى الصيغ القديمة من المدرسة الوظيفية (على سبيل المثال نظريات المواجهة المسلحة الألمانية) فإنها تدعو إلى أن الحرب أمر ضروري للحفاظ على الهوية القومية والقوة، وينبغي أن لا يفهم من ذلك قبول العنف غير الحكومي، وبالذات التحديات الموجهة للنظام والسلطة العامة، بوصفها سلوكاً منحرفاً. لكن النظريات الليبرالية والنقدية تميل إلى طرح الفكرة القائلة بأن العنف رد مبرر على الإضطهاد والإستغلال، وهو الحل الآخر للمحروميين واليائسين. وسواء كان يعكس إحتجاجات الفوضويين للنظام والروتين، أو إنتقادات الماركسيين أو الإشتراكيين للرأسمالية أو ببساطة إعتراضات الليبراليين على النزعة المبالغ فيها "للنزعة التملكية الفردية" فإن النظريات النقدية تفترض أن اللامساواة السياسية والإقتصادية هي مصدر العنف الجماعي.

ومع الاعتراف بأن اللامساواة الاجتماعية قد تكون مشمولة سبيلاً، وبالذات في بداية الصراعات، فإن نظريات الصراع التحليلية أو "البنائية" (كولتز ١٩٧٥) تميل بشكل أكبر إلى إمكانية أن العنف قد يكون ناتجاً لقرارات إستراتيجية أو تكتيكية في سياق عملية صراع مستمر. وأن المصالح أو القيم التي قد يصعب الاتفاق عليها أمر مقبول، كما هو الحال في الإفتراض بأن صيغاً مختلفة للفعل العنيف قد تكون إختيارات سياسية ضمن مدى فهم الأطراف في الصراع.

وأصبح من الواضح بشكل متزايد أن الإرهاب معرف بشكل مفيد، لأسباب بحثية إمبريقية، بوصفه الإستهداف المقصود لعدد يكبر أو يصغر من الضحايا

المختارين ممن يتوقع أن يكون موتهم أو جرحهم يضعف إرادة الخصم على إستمرار الصراع السياسي (ترك ٢٠٠٢). فالأفعال الإرهابية أفعال سياسية، ونادرًا ما تشمل حرمانا سيكولوجياً مرضياً أو حرمانا مادياً. في الواقع هناك أدلة متزايدة تؤكد على أن الإرهاب مرتبط بنوع من العنفي النسبي والإمتياز الاجتماعي وليس الفقر أو تدني المستوى التعليمي أو أي مؤشر آخر للحرمان. فالإرهابيون عادة ما يكونون من أصول رفيعة المستوى نسبياً. ويظهر أن دوافعهم قائمة على رفض سياسي – إيديولوجي وليس على توتر اقتصادي. فعلى سبيل المثال الإستشهاديون يظهرون وبشكل متزايد أنهم أشخاص محترمون وتعود أصولهم إلى طبقات ذات إمتيازات، ويعيشون في كنف أسر مستقرة وفي إطار مجتمعات محلية متربطة. وعلى الرغم من أن موتهم العنيف قد يكون موضع استغراب أقاربهم وأصدقاءهم، إلا أنهم غالباً ما يكونون موضع تشريف وإحترام أكثر من أن يكونوا موضع إدانة أو وصم بأنهم منحرفون.

ولقد لخص كلا من كروجر ومالكوفا (٢٠٠٣) بشكل مفيد. نتائج دراسات حديثة حول جرائم الكراهية والإرهاب. وتظهر أبحاث جرائم الكراهية بأن وجود مجموعات الكراهية غير مرتبط بمعدلات البطالات في الأقاليم في الولايات المتحدة وأنها مرتبطة بشكل إيجابي بمستوى التعليم. ولقد أوضحت دراسات مشابهة على مستوى الأقاليم في ألمانيا أن متوسط المستوى التعليمي والدخل المتوسط غير مرتبطين بحوادث الهجمات على الأجانب. ويظهر أن التهديدات المفترضة المرتبطة بوجود الأقليات أو الأجانب أكثر أهمية من الإفتراضات القائلة بمقاييس موضوعية لل الحاجة أو فقد المادي.

والأبحاث التي أعدها باحثون في الغرب والشرق الأوسط متناسقة في نتائجها المؤكدة على عدم وجود إرتباط مهم بين الحرمان الاجتماعي ودعم الأفعال الإرهابية أو الانضمام إلى الإرهاب المنظم. فلقد وجد أن غالبية الفلسطينيين لا يعارضون العنف ضد الإسرائيليين، وكذلك أغلبية واصحة من اليهود الإسرائيليين يدعمون العنف ضد الفلسطينيين وجماعة المعارضة الأخرى. ففي كلا الطرفين،

الحماس للأفعال الإرهابية غير مرتبط بالفقر، وربما كان بشكل أقوى وأعظم بين المتعلمين تعليماً عالياً. والنتيجة التي خلص إليها كلاً من كروجر ومالكوفا (٢٠٠٣) هي أنه من الأفضل أن يفهم الإرهاب ليس على أنه إستجابة مباشرة أو غير مباشرة لل الفقر وإنما إستجابة لمشاعر التبرم واليأس الذي فرضته بيئات سياسية قهرية.

وتعتبر المفاهيم التقليدية حول العنف مضللة لأنها تقود الباحثين في دراسة الإرهاب إلى التركيز على الحالات النفسية المرضية (أنظر على سبيل المثال، روينس وبوبست ١٩٩٧) أو التركيز على الحرمان المادي بدلاً من التركيز على السياقات السياسية التي تحدث في سياقها أفعال الإرهاب. ومن أولويات البحث العلمي الربط بين ظهور الإرهاب والتاريخ السياسي للخلفية التي جعلت الناس تنظر للإرهاب كخيار في كفاحهم ضد من يشكلون تهديداً لهم. بإعتبار الإرهاب نتاج خليط من المحددات الديمografية والإقتصادية والسياسية. لاحظت دراسة تتبعية قام المجلس القومي للبحوث (سميلر وميتتشل ٢٠٠٢) أن المناطق الأكثر توقعاً أن تولد تهديدات إرهابية، هي تلك التي لها تاريخ من الاستغلال الاستعماري من طرف المصالح الفردية. وحديثاً تكون عرضة للتدخلات ما بعد استعمارية إقتصادية وثقافية. وقد سهلت هذه الحقائق على التعرف على أن الغرب مصدر للحرمان الاقتصادي والسياسي الكوني والضعف العسكري والقلق الثقافي الذي يقدم بؤرة محورية للرفض والغضب الأخلاقي في تشجيع الإقبال من طرف الإرهابيين وتعبيئة أنصار ومناصري هؤلاء.

### الإرهاب بوصفه إعلاماً

تمتد الأدبيات المعتبرة والمترابطة النمو حول دور وسائل الإتصال في تأطير صور الأفعال الإجرامية وبشكل جاهز على إسقاط أفكارها على الإرهاب (جنكر ٢٠٠٣). ومنذ القرن التاسع عشر شجعت الصور الكاركاتورية للفوضويين في الصحف اليومية (بصفتهم مجانيين ومفجرين ملتحين) على الإعتقد بأن العنف السياسي ضد السلطة هو عنف إجرامي ومجنوون معاً. غالباً ما يصور الذين يقومون

بالإعتداءات بوصفهم أشخاصاً مشوشين وجداانياً (Lonely) أن تعزى أفعالهم الإجرامية (في إغتيال غيرهم) إلى أمراض نفسية يعانون منها وأنهم نتاج حياة خالية من الحب أو يعانون من طموحات يائسة (أنظر ترك ٢٠٠٢). وتصور الهجمات الإنتحارية كذلك بوصفها أفعالاً لاعقلانية ووجهة توجيهها خاطئاً بشكل واضح لأنّ الأشخاص جاهليين يوجههم يأس أو تعصب.

وحتى عندما يشار إلى إمكانية أن يكون الضيم أو الشكوى (grievance) نتاج مظالم واقعية، إلا أن التغطية لوصف ذلك في وسائل الإعلام الممثلة للتيار العام تميل إلى المبالغة في تطوير فكرة أن تلك المقوله لا يمكنها قط أن تبرر العنف. والرسالة التي ترد بشكل قار هي أن العنف إنما يعبر عن كراهية، وهي تقود فقط إلى عنف مضاد يؤدي إلى عداوات تدميرية متزايدة. ويعتمد تحديد من يلام على إستمرارية العنف الإرهابي على القناة الإعلامية التي يستمع لها. فعلى سبيل المثال، القنوات الإعلامية الغربية وبالذات الأمريكية، غالباً ما تلوم الفلسطينيين وأنصارهم على إستمرارية العنف بين العرب والإسرائيليين، بينما القنوات الإعلامية غير الغربية مثل قناة الجزيرة غالباً ما تلوم إسرائيل وأنصارها - وبالذات الولايات المتحدة الأمريكية. وبالتالي يجد وجهات نظر بديلة منافسة غالباً ما يعبر عنها في وسائل إعلامية مستقلة عن التأثير السياسي والاقتصادي بوسائل الإعلام الرئيسية وبالذات الغربية. ويظهر أن التعليقات المتعاطفة والتي تقبل الإرهاب بوصفه أمراً منهوماً وربما حتى نوعاً من الدفاع المشروع أو نوعاً من الاحتجاج ضد الإضطهاد والتهديد إنما تظهر في وسائل الاتصال الراديوكالية أو السرية أو غير الغربية.

وسواء كانت الأوصاف والتفسيرات البديلة للإرهاب والإرهابيين ينبغي أن تذاع أم لا، لا يزال أمراً يدور حوله جدل واسع وبالذات عند الحديث عن السياسات الموجهة ضد الإرهاب. ويذكرنا هذا بفكرة أن العنف الجماعي مثلاً (إضرابات الطعام والإضرابات العامة والمواجهات الأثنية والعنصرية) إشارة للسلطات بأن أمراً ما خطأ. ولقد حلل الإرهاب كونه إعلاماً بوجود مشكلة ما عن طريق العنف (شميدت ودي جراف ١٩٨٢). والإفتراض العادي هو أن الوسائل السلمية للبحث عن علاج أو

إصلاح للتذمرات قد فشلت، لذا ترك العنف بوصفه الطريق الوحيد لجذب الإهتمام لأحوال المضطهد أو المظلوم.

وتتمثل السلطات الحكومية أو التنظيمية عادة إلى تقليل شأن مخاطر التعاطف العام مع الإرهابيين أو الخوف العام من الإرهاب. وبناء على ذلك، فإن الإتجاه السائد في سياسات قمع الإرهاب هو إنكار شرعية عنف الطرف الخصم وعدم تشجيع وسائل الإعلام تمكين أولئك الذين يقومون بأعمال إرهابية أو يتعاطفون معها إمكانية أن يكون لهم صوت يسمع. وهناك عامل يزيد من تعقيد الأمور ألا وهو أن التأثير الإتحامي قد لوحظ كمساهم في التزعة الإرهابية، بمعنى أن أعمال الإرهاب يجب أن تكون رهيبة جدا حتى تتجاوز ميل الصحف وجمهورها أن يصبحوا معاونين على العنف "العادي".

وتتضارب الآراء مع أو ضد رقابة التغطية الإعلامية للأحداث الإرهابية، بما في ذلك تصريحات الإرهابيين، ولقد لخصت في الجدول (١) (شمسيد ودي جراف، ١٩٨٢، ١٧٢). ومعضلة السلطات هي كيف يمكن تقليل الدعاية والإشهار للإرهابيين دون دفعهم إلى مزيد من الأعمال التدميرية. والبحوث العلمية التي تسعى لشرح العلاقات بين وسائل الإعلام وسياسات الحكومة من ناحية وإنتشار الإرهاب من ناحية أخرى أصبحت ملحة وضرورية. خاصة إن أخذنا في الاعتبار أن الإرهابيين يزداد تشنجهم فقط عندما يتم تجاهلهم أو تقزيمهم، لذا فإن أحد المسارات الممكنة للبحث العلمي ستكون كما سيؤثر تسهيل النقاش العلني العام بدلا من تجاهل إدعاءات الإرهابيين في تقليل عدد هجماتهم وبشاعتها.

الجدول (١)

#### الأراء ضد أو مع تغطية الأعمال الإرهابية إعلاميا

##### الأراء المؤيدة لمراقبة التغطية الإعلامية

- ١- يستخدم الإرهابيون وسائل الإعلام من أجل الدعاية، وبالتالي فإن هذه الأخيرة تكسبهم أنصارا جدد.
- ٢- الإشهار والإعلان هدف رئيسي للإرهاب.

- ٣- التغطية التفصيلية للأحداث تعطي الإرهابيين الكامنين معلومات ونماذج فعل.
- ٤- المعلومات المثبتة أثناء وقوع حادثة إرهابية ما قد يكون مفيدة للإرهابيين المتورطين.
- ٥- وجود التغطية الإعلامية قد يعرض المختطفين للخطر.
- ٦- تغطية الأعمال الإرهابية قد يقود إلى تقليلها.
- ٧- التغطية الإعلامية قد تفرز الخاطفين وتقودهم إلى قتل ضحاياهم.
- ٨- الناس الذين لا يحترمون حياة الآخرين لا ينبغي أن يمكنوا من الاستحواذ على الرأي العام عن طريق استخدام العنف.
- ٩- وصف الأعمال الإرهابية قد يصعد من حدة الميول الساربة عند بعض أفراد العامة.
- ١٠- تغطية غضب الإرهابيين قد يصعد حب المواجهة أو الهجمات التأريخية على الجماعات التي يدعى الإرهابيون أنهم يعملون من أجل تحررهم أو قضاياهم.
- ١١- الأخبار السلبية تضر بالمعنييات.
- الآراء المعارضة لمراقبة التغطية الإعلامية**
- ١.. قد تؤدي عدم تغطية فضائح الإرهابيين الناس إلى إتخاذ أحکام أقل سلبية على الإرهابيين.
- ٢- الإعلام أو الإشهار قد يكون بدليلاً عن العنف.
- ٣- قد تدفع عملية المراقبة الإعلامية الإرهابيين إلى رفع مستوى العنف.
- ٤- عدم تغطية الأفعال الإرهابية قد يساعد على إنتشار الشائعات التي قد تكون أسوأ.
- ٥- قد يساعد حضور وسائل الإعلام على منع قيام البوليس من أعمال قد تسبب وفيات غير ضرورية بين الإرهابيين وضحاياهم على حد سواء.
- ٦- تمكّن الرقابة الإعلامية الرسميين من تسمية أي معارضة على أنهم عبارة عن

٦- قد يؤدي غياب الأخبار إلى شعور كاذب بالأمان تاركاً الجمهور دون إستعداد وحذر للتعامل مع الهجمات الإرهابية.
٧- ستقل بذلك مصداقية وسائل الإعلام
٨- قد يهدى إرهايبين، وبذلك يقللون من شأن المحافظة على الضوابط القانونية.
٩- غياب الحذر سيقى الجهود بعيداً عن فهم الوضع السياسي.
١٠- قد يزيد الشعور بالحرمان من الحصول على المعلومات الجمهور إلى عدم الوثوق في السلطات.
١١- قد تكسب إدعاءات الإرهابيين بأن الديمقراطيات ليست في الواقع حرة بعض المصداقية.

المصدر: شميد ودي جراف (١٩٨٢: ١٧٢).

### تنظيم الإرهاب

معظم ما يعرف عن المنظمات الإرهابية يعد الآن قديماً. بل حتى تميزات من أمثل إرهاب "دولي" أو "داخلي" لم تعد مفهومة بسبب التقدم التقاني (الاتصالات الإلكترونية والمواصلات) وتسهيل التنظيمات المعلومة وسائل أكثر تعقيداً ومرنة على تنظيم النشاطات الإرهابية، بل وعادة ما تشمل نوعاً من التعاون بين أطراف "دولية" و "داخلية" مختلفة.

ويعد النموذج الكلاسيكي للمنظمات الإرهابية هو نموذج منظم هرمياً بشكل صارم ويتكون من خلايا صغيرة ومعزولة لدى أعضائها معلومات محدودة إن كانت أساساً لديها معلومات عن التخطيط والتنظيم خارج أو فوق خليتها. غالباً ما يكون هؤلاء الأفراد شديدي الإنضباط عن طريق تشكيلة من وسائل العزل الاجتماعي عن كل من هم خارج خليةهم (وبالذات الأسرة وأصدقائهم السابقين والإيتزاز بعد قيامهم ببعض الجرائم المؤكدة على ولائهم للتنظيم أو عن طريق استخدام التهديد بالعقاب الجسدي أو غسل الدماغ وبدون تمكينهم من التعرض لمصادر أفكار أو معلومات أخرى. ولقد كانت أهداف أمثال هذه التنظيمات تاريخياً بسيطة نسبياً:

الإطاحة بنظام حاير ظالم أو بقلب النظام أو طرد قوة أجنبية من الوطن. ويتم تمويل المنظمات الإرهابية عن طريق تبرعات المتعاطفين معها أو أنصارها وأحياناً قد تمول عن طريق أعمال إجرامية (مثلاً الخطف من أجل فدية أو سرقة بنوك أو القيام بأعمال الحماية للعصابات).

مع إنتهاء القرن الماضي، أصبحت دوافع وتنظيم الإرهاب بسيطة ومحلية. فتأخرت الاهتمامات القومية والمادية (وإن كانت لا تزال مهمة في بعض الأزمنة والأمكنة مثل الصراعات في البلقان التي سببتها فكرة التطهير العرقي الصربية)، بينما إزدادت الاهتمامات الإيديولوجية تصاعداً وبالذات الدينية والإهتمامات الجيوسياسية (على سبيل المثال الصراع الهندي - الباكستاني حول كشمير). حديثاً حركته الأصولية الدينية (جرائم سبتمبر ٢٠٠٢) مسألة إنحراف وتنظيم أعداد كبيرة في شبكات فضفاضة من الجماعات الإرهابية التي تعمل لدرجة كبيرة لوحدها مع تشجيع ودعم لوجستيكي من داعمين عندهم موارد (على المستوى العالمي يعد أسامة بن لادن والقاعدة وبعض التنظيمات الشرق أوسطية من النماذج البارزة في هذا المضمار). وتقدم المساعدات المالية وبشكل متزايد عبر مدى واسع من العمليات التجارية المشروعة وكذلك تقدم الهبات والمعونات من منظمات خيرية مستقلة وتوجهه عبر مؤسسات مالية مشروعة.

ويستخدم المقابلات والوثائق والمصادر التوثيقية، (أوضح جير جنسماير ٢٠٠٠ أنظر أيضاً وايت ٢٠٠١) في دراسات حالة لمجموعات إجتماعية تتراوح بين جماعة جيدة التنظيم إلى شبكات فضفاضة بأن هناك أطروحتات وآراءً أصولية دينية إرهابية معاصرة تبرر أفعال هذه الجماعات. ويظهر تحليل المسيحية واليهودية والإسلام والسيخية والبوذية أن كل هذه التقاليد الدينية الرئيسة تسمح وربما حتى تتطلب استخدام العنف في حماية العقيدة. وتوسيع التفسيرات الإنقاذية والمبتكرة المبدعة للنصوص المقدسة "ثقافات العنف" باسم خلق النظام الأخلاقي أو المحافظة عليه. وينظر الإرهابيون المدفوعون بدافع ديني لأنفسهم بوصفهم "مقاتلين مقدسين" في "حرب كونية" بين الله والشيطان. ولا تشمل قائمة أعدائهم فقط أولئك الذين

يحاولون وبشكل نشط معارضتهم، من أمثال رجال الأمن أو الطوائف المنافسة ولكن أيضا كل من يحاول أن يعيش بشكل عادي دونما الإنخراط في النضال. فجميع هؤلاء مخلوقات شيطانية كونية لابد من القضاء عليها.

وكتيجة للتوجه العالمي كان هناك تحول لمجموعات عنصرية وإرهابية ضد الأجانب من جماعيات سرية يسهل تحديدها كأمثال كي كلوكس كلان إلى كتل من الأفراد (على سبيل المثال مسؤولية ثومتي ماك فيبي وتييري نكولز والجماعات اليمنية المتطرفة المعادية للحكومة في أحداث تفجيرات عام ١٩٩٥ في مدينة أوكلاهوما) ومن يشاركون في الهوية المسيحية أو يشاركون في وجهة نظر متطرفة للعالم. وتكيفا مع الكبح الحكومي عن طريق الإجراءات المدنية والتجريمية، انتقلت أمثل هذه الجماعات من تنظيمات علنية إلى حركات تتضامن مع من يشاركونهم نفس التصورات وعلى إستعداد لتشجيع ودعم الإرهابيين من أمثال إريك روبرت رودولف (العنصري الذي قام بتفجيرات الألعاب الأولمبية والمناهض للإجهاض)، حتى وإن كانوا أنفسهم لا يقومون بأعمال إرهابية.

وإلقاء القبض المتأخر على رودولف ومن سنوات قليلة سابقة القبض على تيدور كرنسكي (١٩٩٦) (المفتر المسؤول عن قتل ثلاثة أشخاص وجرح العشرات في طرد بريدي مفخخ وذلك في إطار حملة ضد الثقافة وعمليات التحديد) إنتهت بهم خاسرة وظائفهم وجعلتهم يعيشون في عزلة بسبب هجماتهم الإرهابية التي كان دافعها حماسا إيديولوجيا ولقيت تشجيعا من أنصارهم. لكنهم لم يكونوا طرفا من أي حملة منظمة. وهم يمثلون التحول المتزايد، وبالذات بين المتطرفين العنيفين داخل الولايات المتحدة الأمريكية، من الإرهاب المنظم إلى الإرهاب الفردي. وأمثال هؤلاء الإرهابيين بدون قيادة، قد يظهرون في المجتمعات الديمقراطية حيث تشجع التزعنة الفردية وتعطي قيمة عالية وحيث أصبحت العمليات المناهضة للإرهابيين والمنظمات الإرهابية قد زادت فعاليتها كثيرا.

ولأن الإرهاب ينظم وبشكل متزايد في شبكات، وفي بعض الأ孻نة يقوم بالإرهاب أفراد معزولون، مما يجعل التحليل التنظيمي التقليدي لا يقدم كثيرا، ولهذا

فإن الحاجة لتطوير نماذج تعتمد على أساليب تحليلات الشبكات أصبحت واضحة وملحة. ومعظم أمثال هذه الجهود تزال عملياً إلى الآن، ولم ينتج الكثير، أبعد من الوصف المركز على تحديد الإرتباطات أو الصلات بين أفراد ومؤسسات يعتقد من طرف الوكالات الحكومية أنها مارست أو ساعدت على الإرهاب وعلى مدى تكرار وتوزيع الأعمال الإرهابية. ويظهر أن العمل على شرح وتتبع مسارات الدعم المالي واللوجستيكي للإرهاب هو البؤرة الأكثر واعديّة للباحثين في مجال الشبكات الاجتماعية. وبغض النظر عن المقاربة المستخدمة، يتوجب على علماء الاجتماع حتى يقدموا إسهاماً علمياً في هذا المجال وأن يتخطوا النظرة العلمانية إلى المقاربات التحليلية (أي تقديم نماذج يمكن تعديمها وشرحها) لطبيعة وдинاميات تنظيم الإرهاب.

### تنشئة الإرهابيين

من أهم الموضوعات على جدول أعمال الباحثين فهم لماذا وكيف يصبح الأفراد إرهابيين. ورغم أن بعض المعلقين المبكرين كانوا يرون أن الإجراميين السياسيين إما مخربون أو أنهم يفتقدون "تنشئة أخلاقية" مناسبة، لكن المؤكد الآن هو أن معارضه السلطة أو نظام اجتماعي ما يغلب أنها تتبع من موقف عقلاني أكثر منها من عقل مرضي أو فقد للتنشئة المناسبة. وكما أوضحنا أعلاه، فإن التفكير على أساس مصطلحات كونية أو دينية يعد وبشكل متزايد من خصائص العقلانية التي يبررها الإرهابيون لأعمالهم لأنفسهم وللآخرين.

يتعلم الناس قبول الإرهاب كخيار سياسي عندما تقودهم خبرتهم إلى رؤية الحقيقة وذلك عبر رسائل تقول بأن طريقهم وأسلوبهم لا يمكن أن يتم بطرق غير عنيفة. وفي المجتمعات الديمقراطية ينتمي الراديكاليون عادة إلى قطاعات ذات إمتيازات متقدمة نسبياً ويمررون بمسلسل يبدأ بالنزعة السياسية التقليدية الناشطة (ترك ١٩٨٢: ٨١ - ٨١). وكلما كانت خلفيتهم متعلمة وثرية، كلما كانوا أكثر تبرماً من الحياة السياسية المخيبة للأمال - حيث يندر أن يجد المرء ما يتطلع له - ونظراً لأنه

تمت تنشئتهم على أن يكونوا على دراية وإطلاع على الفجوات بين المثاليات والواقع، وأن يروا أنفسهم كمساهمين مهمين في النضال السياسي، غالباً ما يميل الشباب من الطبقات العليا (وبالذات من أسر أو مجتمعات لبرالية أو معارضة) أكثر مما يميل الشباب الأقل حظاً أن يصبحوا منخرطين في عملية تنشئة راديكالية تدفعهم إلى العنف. وعلى الرغم من أن اللصوصية الإجتماعية وإنتفاضات الفلاحين قد تحدى الأنظمة الإجتماعية، إلا أن الإرهاب المنظم يميل أكثر إلى أن ينبع في الإغتراب والقدرة على التحليل عند الشباب ذوي المكانة الإجتماعية المالية. وسواء كانت الجماعات الأمريكية المناهضة للحرب في فيتنام أو شبكة القاعدة اليوم، إلا أن بدء فرص القيام بالأعمال الإرهابية يكون في الغالب من عمل شباب راديكاليين لديهم الموارد الفكرية والمالية والدافع الإيديولوجي، للتبرير (على الأقل لأنفسهم) والتمكن من تبني خيار العنف.

ورغم أن الأسرة الليبرالية والخلفيات التعليمية قد تشجع على الإنفتاح على العنف بوصفه خياراً سياسياً، إلا أن قلة صغيرة حتى من كانت ذات نزعة عسكرية أصبحت إرهابية. وأولئك الذين يظهرون أنهم قد مرّوا بتجربة تحولية بحيث تحولوا من رغبة في "تحطيم" المنافع العامة ومقاتلة بوليس المظاهرات إلى الإستعداد إلى قتل بعض الأشخاص السياسيين المهمين (على سبيل المثال القادة الحكوميين أو رجال الأعمال أو ضباط بوليس أو جنود) وبعدها القيام بأعمال عشوائية ضد الجمهور بما في ذلك أبرياء من المدنيين.

ويظهر أن التعرض لإيديولوجيات تبرر الإرهاب يعتبر عنصراً حاسماً في تشكيلة التجارب الشخصية والتعليمية المختلفة التي تقود إلى الالتزام بالإرهاب. فقبل تفجير مكاتب مبني المركز الفيدرالي في مدينة أوكلاهوما (الذي قُتل فيه ١٦٨ رجل وإمرأة وطفل) كان ثوتيمي ماك فيبي منغمساً في كتابات وليم بيريس (صاحب كتاب صياد ويومنيات تيريز). ولقد فصل بيريس رؤيته حول كيفية مقاومة الأبطال الشجعان للتهديدات العظيمة الموجهة للعرق الأبيض وأمريكا التي يوجهها اليهود والسود وأقليات أخرى. ولقد كان ماك فيبي، الذي كان يشجعه زميله الإرهابي نيري

ماك نيكولز وربما آخرون، مفتونا للدرجة أنه زار مدينة أولهم، مدينة تجمع البيض المتطرفين الذين يؤمنون بفكرة تفوق العرق الأبيض على سواه وبمثابة أو أهدى نسخا من كتاب يوميات تيرنر في معرض للأسلحة (عام ١٩٨٧). ولقد لعبت خلفية ماك فيبي العسكرية وكذلك خدمته المتميزة في حرب الخليج دون شك دورا في تحديد هويته كجندي لم يقم بغير "إحداث أضرار collateral" أثناء قيامه بواجبه.

وربما قد يفترض البعض أن تعليم الذات على الإرهاب غير متوقع في المجتمعات التي يكون فيها الحراك الشخصي والوصول إلى المصادر الفكرية محدودا. ويظهر أن الأصولية الإسلامية على وجه الخصوص إنما تعتمد على التنشئة الراديكالية عن طريق تعليم رسمي يتكون في معظمها على إقناع ديني. ففي المدارس الدينية في كافة أرجاء العالم، يتمرن من قد ينخرطون في الإرهاب المنظم في أكثر التفسيرات تطرفا في علم الكلام البسي، مؤكدين على وجوب الانخراط في الجهاد ضد أعداء الإسلام الحق. وأفضل لنتائج نظام المدارس الدينية جماعة طالبان (أي طلاب العلم الشرعي) في أفغانستان، التي تقدم قاعدة لتنظيم القاعدة حتى بعد هزيمتها على أيدي الولايات المتحدة وقوى التحالف عام ٢٠٠١، وهم لا يزالون يهددون كل من لا يقبل تفسيرهم القديم والجامد للمجتمع المسلم (كشنر ٢٠٠٣: ٣٥٧-٥٩).

تميل حالات الإرهاب وأنواع العنف السياسي، عندما تكون قائمة إلى كسب زخم وهذا الزخم الذي تلهمه أو تأججه الخطابات الإيديولوجية وكارزيميا القادة وإمكانية كسب مادي أو مكانة ما أو أي شيء يجذب الناس، إلى دفع الآخرين إلى الانضمام إلى الحملات الإرهابية. وبالذات في المجتمعات غير الديمقراطية، التي غالبا ما تقوم الصراعات فيها على أساس خطوط خاطئة تعكس الإنقسامات الطبقية أو الأثنية أو العرقية أو الدينية. وإذا ما استمرت أمثل هذه الصراعات، فإن سنوات من الصراع المتبادل قد تميل إلى مأساتها نتيجة لذلك الاستمرار، مما قد لا يساعد الأشخاص الذين يجدون أنفسهم متورطين في الصراع، لا يملكون فهما حقيقيا عن لماذا لا يزالون يهاجمون الطرف الآخر وهذه تمثل النموذج الكلاسيكي للثأر. وتعد

سنوات القتل الدامية الطويلة لقرى كاملة من "المحافظين" من طرف "الليبراليين" والعكس، فيما عرف في كولومبيا بالعنف "Laviopencia" نموذجاً تاريخياً ساخناً (فالس بوردا ١٩٦٩). وفي مثل هذه السياقات تفسير لماذا يصبح الناس إرهابيين بعد نسبياً تفسيراً بسيطاً ومباسراً: أنهم يرون أنفسهم يقاتلون لصالح "أنفسهم" ضد "أعدائهم".

ومفتاح شرح عملية تنشئة الإرهابيين هو فهم كيف يدفع أفراد معينون إلى النقطة التي يرون أنفسهم فيها حاملين مسؤولية القيام بأعمال إرهابية. قد يشجع التعليم أو التدريب أو التنشئة المعتمدة على تطور مفهوم للذات يقوم على أساس وجوب مقاتلة المرء من يهدده. لكن مع ذلك، فأتنا لا نعرف القليل بخصوص كيفية اختيار الإرهابيين المتمكنين في مسار تنشئتهم السياسية. أنه من غير أصلًا الإشارة إلى المدارس الدينية بوصفها "مصنع" تنتج إرهابيين أو الإفتراض أن الأغبياء والمخربين فقط هم من يصبحوا إرهابيين أو أن يلام الإرهابيون بوصفهم أرواحاً شريرة أو الإدعاء بأنهم مقاتلون أبطال. إذ يجب على الباحثين أن يصبحوا أكثر وعيًا لتأثيرات وسائل الإعلام والتآثيرات الإيديولوجية - السياسية حول كيفية تحديد وصف الإرهابيين إذا ما أريد فهم مسار حياتهم.

### الضبط الاجتماعي للإرهاب

عادةً ما كانت جهود فهم الإرهاب عرضية أو ثانوية إزاء جهود السيطرة عليه وضبطه. وهدف الدراسات العلمانية تحديداً هو تقديم المعلومات الضرورية للسلطات لمنع هجمات إرهابية جديدة ودفع الإرهابيين للحياد. إذن البحوث العلمانية بالضرورة تجعل من أولوياتها المباشرة نتائج تطبيقية مباشرة بدلاً من الوصول إلى معلومات نظرية تطبيقها إشكالي. و كنتيجة لذلك فإن المجادلات حول المزايا المهمة لخيارات مناهضة الإرهاب تدور حول إعطاء وزن أو قدر للخيارات القانونية على حساب الخيارات العسكرية، والمخاطر السياسية المرتبطة بالخيارات المختلفة ومستوى التهديد المرتبط بالأعداء الحاليين والمحتملين وقدرة وكالات

الضبط والسيطرة على تطبيق قرارات السياسات. وبغض النظر عن قضايا وحالات محددة تتأثر القرارات وبشكل قوي بحسابات كيف يمكن لأعمال الضبط أو السيطرة أن تقوى أو تضعف فرص إستعادة القوة.

لقد طورت الأساق والإجراءات القانونية قومياً ودولياً بدون توقع حالات مواجهة أو التعامل مع إرهاب حديث، فلأول مرة في التاريخ، تمكّن الإرهابيون من الحصول على أسلحة الدمار الشامل. وهناك تقارير منتظمة عن تهديدات حقيقية لحملات إرهاب دولي موثقة بشكل جيد وتقارير عن هجمات ومحاولات إرهابية في بلدان مختلفة وعن تعاون دولي لمواجهة الإرهاب يتزايد. ولقد أدت الضغوط السياسية إلى تقليل الموانع القانونية ضد البوليس والردود العسكرية ضد الإرهاب، وإلى تعريّة قد تكون مؤقتة، للحماية القانونية في الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها ضد التجسس والتّنصّت السري والإعتقال العشوائي وأساليب الإستجواب القاسية وكذلك الإغتيالات والإعدامات غير القانونية.

فعندما أعلن الرئيس جورج بوش الإنتحار على الإرهاب مباشرةً بعد الأحداث المأساوية لـ ١١ سبتمبر ٢٠٠١، لم يوافق فقط معظم الأميركيين وإنما وافقت حكومات وملائين البشر في العالم بأن الإرهاب الدولي يجب أن يوقف. لكنه أصبح من الواضح أن "الشيطان في التفاصيل" فلقد إنعكس التهديد غير العادي للإرهاب الحديث على معايير وإجراءات مناهضة غير عادية. وعلى سبيل المثال، تبنت حكومة الولايات المتحدة سياسات قاتلة: أولها كان قرار قلع واحتثاث أو تخفيف الضوابط القانونية القائمة على قوة أو سلطة الحكومة. وثانيها كان قرار غزو العراق دونها شرعية الأمم المتحدة.

ولقد تم اختيار سلسلة من المبادرات تختبر وتوسيع من حدود السلطة، مولدة ما عرف بقانون USA PATRIOT Act ٢٠٠١ (توحيد وتقوية أمريكا عن طريق تقديم الأدوات المطلوبة المناسبة لاعتراض وإعاقة الإرهاب). ولقد إتُخذت الإجراءات التالية:

أـ إعتقال وإيقاف المواطنين لمدة غير محددة.

- ب - زيادة حجم التنصت على الاتصالات الالكترونية والتبادلات المالية والسجلات التعليمية والهجرة والمكتبات.
- ت - التسجيل والتنصت على محادثات المحامين ومرجعاتهم.
- ث - إقامة محاكم عسكرية ذات سلطة لمحاكمة وإصدار أحكام (بما فيها حكم القتل) على أجانب ومواطنين أمريكيين تم تعريفهم بوصفهم أعداءً مقاتلين.
- ج - التخفيف أو التقليل من تحريم الإغتيالات من أجل السماح بممارسة القتل غير القانوني لإرهابيين مشتبهين سواء كانوا من الأجانب أو من المواطنين.
- ح - إزالة حاجز تبادل المعلومات بين وكالات الاستخبارات القومية ووكالات فرض القانون المحلية .
- خ - الضغط من أجل الحصول على إمكانيات غير محدودة للوصول إلى ملفات أشخاص مستهدفين أو جماعات مستهدفة وكذلك إبتکار تكنولوجيا متقدمة (بما في ذلك استخدام شفرة الـ DNA الوراثية) في شكل بطاقات تعرفيّة تساعد على تسهيل التجسس.

تعكس ردود الفعل القديمة (ليون وانرج ٢٠٠٢ وترلي ٢٠٠٣) على هذه التطورات والإقتراحات، والتي يقول بها أساسا ليبراليون لكن أيضا وبشكل متزايد يقول بها قانونيون محافظون ورجال فكر الإهتمام بأن سياسات مناهضة الإرهاب إنما تعرى أو تضعف الحريات التي يدافع عنها في الحرب ضد الإرهاب. ويجب صاحب الرأي المؤيد لها (وأشهرهم الرئيس بوش والجنرال أشكروفت) أن قانون USA PATRIOT Act وما يشابهه من تشريعات وقرارات تنفيذية لم تلغ الإجراءات القانونية ولكنها تبئها فقط للتعامل مع ظروف جديدة لتهديد غير عادي، وفي الواقع بحسب ما يرى، هناك ضرورة لأوضاع قانونية إضافية. وبحسب ما هو مخطط، تقرر جدولة إنتهاء العمل بقانون USA PATRIOT Act عام ٢٠٠٥ (وذلك بعد مواجهة برلمانية ساخنة حول ما إذا سيكون قانونا دائم أم لا). وبغض النظر عن الجدل والمناورة السياسية يظهر أنه من المحتمل (أخذين في الإعتبار إستمرار دعم الأغلبية لوجود فعل قوي ضد الإرهاب) أن تصبح بعض بنود قانون USA PATRIOT على

الأقل ستصبح دائمة بالتأكيد في حالة وقوع حادثة إرهابية تدميرية كبيرة داخل الولايات المتحدة.

وقد شكل قرار القيام بغزو منفرد بشكل أساسي على العراق خروجاً عظيماً عن المعايير الدولية المقبولة عموماً (خارج الولايات المتحدة) لمراجعة التدميرات أو الشكاوى بين الدول، وقدّم غطاء جماعياً (مجلس الأمن) يخول استخدام عمل عسكري ضد حكومة مستقلة السيادة. وبكل تأكيد فإن الجهود الطويلة لإخضاع السيدات القومية للقيود القانونية الدولية (جونز ٢٠٠٢) قد أعيقت بسبب عولمة العمليات الإرهابية والمضايقة للإرهاب. وبسبب حالة إعلان الحرب، فإن الخيار العسكري قد أكد عليه على حساب الخيار القانوني في محاولة ضبط الإرهاب والسيطرة عليه (سميث وآخرون ٢٠٠٢، وترك ٢٠٠٢).

ولقد قدرت الولايات المتحدة بوصفها أعظم قوة في العالم (وقبلت التكلفة السياسية في تجاهل الأمم المتحدة والعديد من القانونيين الدوليين والأمريكيين وأصوات أخرى تسأل الإختيارات المنفردة لعملية عسكرية. والإفتراض السائد هو أن التهديد أبعد من قدرات سيطرة الأنظمة القانونية القائمة وإجراءاتها. لذا فإن الاهتمام بمراعاة الإعتبارات القانونية قد اخضع لاختبارات تقوم على تقييم مستويات التهديد ومدى تقصير الوكالات الاستخبارية بالقيام بمثل هذه التقييمات وإتخاذ الإجراءات المطلوبة. ولقد انضمت دول عديدة مع الولايات المتحدة في توسيع القوى التحقيقية وأعمال القوة لمواجهة الإرهاب، على حساب استخدام الإجراءات الإدارية الديمقراطية وتقليل الاستثمار والبذل في الخدمات العامة (حق ٢٠٠٢).

وتعد المقاربة السياسية المسيطرة على إقناع الجمهور العام لقبول ضرورة العسكرية والتخفف من الإلتزام بالوسائل القانونية في جهود مناهضة الإرهاب. ولقد قادت الجهود بعد تطورات غزو أفغانستان والعراق والهجمات المستمرة في البلدان وغيرها إلى احتدام جدل ساخن حول مدى فعالية الاعتماد على الخيار العسكري بهذه الدرجة المبالغة. وطالما أن الحرب ضد الإرهاب قد استعرت، فإنه ينبغي علينا توقع أن الخيار العسكري سيعطي أولوية على الخيار القانوني، خاصة إن أخذنا في الإعتبار

تاريخ الصراع السياسي وقت الحزب وفي فترات النزاع المدني، وأن التوسع في القوة القانونية سيستمر على حساب الحريات المدنية. ويظهر أن مواطني المجتمعات الديمقراطية لن يرون مرة أخرى الحريات من التجسس الحكومي الذي كان موجوداً أو قائماً في فترات مبكرة (ماركس ١٩٨٨ ستيليس ١٩٩٧).

ورغم أن مفهوم "ضبط" يعد مفهوماً أصيلاً ومركرياً في علم الاجتماع (جبن ١٩٨٩ ب) فقد أسلهم تحيز قوي يفضل البحوث الموجهة نظرياً على البحوث الموجهة لسياسات بوضوح في ندرة الدراسات السوسيولوجية عن الإرهاب. لكن مع ذلك فإن ما تم جمعه من بحوث سوسيولوجية حول الضبط يقدم مبادرات واعدة. فعلى سبيل المثال تحليل نجاحات أو فشل الإستراتيجيات الثورية المضادة تقترح أن الحفاظ على الإرادة والرغبة في كبت العنف المعارض قد يكون أكثر فعالية من تكتيكات مهدئة محدودة وغريبة الأطوار. وفي المقابل، يظهر أن الكبت القاسي بدون تنازلات مهمة في وجهه شكاوى واسعة الانتشار قد تقود على المدى الطويل إلى زلزال من التغيرات المفاجئة بدلاً من الاستقرار الجماعي. والدراسات التي تأخذ في اعتبارها هذه الآراء معاً قد تدفع إلى مكاسب توليد نظريات مفيدة قادرة على التنبؤ ذات تأثير على قرارات إتخاذ سياسات عن متى وكيف يمكن استخدام العصا والجزرة. غالباً ما تعتمد أمثل هذه القرارات وبشكل أساسي على ولع إيديولوجي بدلاً من توقعات نظرية يمكن الدفاع عنها.

### التنظير للإرهاب

بعد تطوير شرح سوسيولوجي للإرهاب مهمة عظيمة سياسياً وفكرياً. فالعوائق السياسية كثيرة: فالأشخاص الرسميون يميلون إلى أن يكونوا قلقين من الأشخاص الخارجيين عن إطار سيطرتهم خاصة إن كانت لهم جداول أعمال مستقلة عنهم أو مصادر مالية ويفضل صناع السياسات ووكالات الضبط الحصول على نتائج عملية تنطبق بشكل واضح على الأعداء المستهدفين والمحددين بشكل دقيق. وتتأثر أولويات النتائج بالمنافسات داخل وبين وكالات الاستخبارات والشرطة، وكذلك

توتر المنافسة على الميزانيات المالية بين السياسيين وأنصار الإتجاهات المختلفة (اللوبيات) وجماعات الضغط المختلفة مثل أولئك الذين يتقدمون طالبين منحًا للبحوث العلمية ممن ليست لهم إهتمامات القيام ببحوث أساسية. ويزداد الاهتمام التنظيمي في الحفاظ على سرية الملفات في الوكالات المنوط بها ضبط الإرهاب والسيطرة عليه. أمثل هذه العوائق السياسية تزيد من المشاكل الفكرية التي يواجهها البحث العلمي لدراسة الإرهاب.

يعد جر (١٩٨٥) أحد الأوائل الذين فسروا الخيارات المنهاجية في دراسات الإرهاب وأشار إلى أن الأسئلة البحثية تعد أسئلة مناسبة لكل منهج. ولقد طرحت مستويات نظرية مهمة للتحليل: المستوى العالمي والقومي ومستوى الجماعة والحادثة والفرد. ويرى جر بشكل مقنع أهمية البحوث التي تسعى للإجابة على الأسئلة (أي البحوث ذات التوجهات النظرية) التي تعالج الجماعات والحوادث الإرهابية، على سبيل المثال، بإعتبارها متغيرات "مستقلة" "وليست متغيرات "تابعة"، مع التركيز على علاقاتها السببية بدلاً من التركيز على خصائصها وتبعاتها. والتأكد على أهمية وجود قواعد البيانات، وكذلك التأكيد على ضرورة توافقها للباحثين "بعيدة عن الإرتباط المباشر بكيفية صناعة السياسات أو العمليات". (جر: ١٩٨٥: ٣٤).

وبغض النظر عما إذا كانت قواعد البيانات الرسمية المستقلة قد تشكلت أم لا، فإن تحويل المعلومات عن الإرهاب إلى مقاييس لمتغيرات مفاهيمية ذات معنى مهم مروعة بشكل واضح. وعلى سبيل المثال، فإنه يجب أن تتخذ قرارات حول مستوى النمذجة المناسب للإختيار بين المعلومات عن عمليات التوقيت والتنظيم في المعلومات الخاصة بشبكات الإرهابيين.

ويبدأ البحث الفكري الطموح والمثير حول الإرهاب من زاوية منظور نظرية الإنسان العالمية (برجسین ولازاردو ٢٠٠٢) بإفتراض أن مرور الوقت يجعل التحليل البشري أكثر قدرة على التطبيق من التحليل بالمشاركة. ومع مرور الوقت، ينتقل المستوى المناسب للتحليل من (أ) الفرد إلى (ب) المجموعة والحركة الاجتماعية (ج) إلى الأمة والدولة (د) إلى الفترة التاريخية المعاصرة (هـ) إلى المقارنة مع تاريخ

قديم لتجربة مشابهة (و) وأخيراً إلى دورات تاريخية أطول. وفي هذا المستوى النهائي من التحليل، يمكن تفسير الإرهاب إنطلاقاً من إيقاعات دورية تكون فيها موجات نشاط الإرهاب مرتبطة بدورات من الإنحلال السياسي الاقتصادي وإستبدال أشكال جديدة للنظام السياسي. ومع تحطم النظام العالمي السابق، تجذب المناطق شبه الأطراف إلى عمليات تحديث تتميز بالصراع في غياب وجود قوة موحدة مسيطرة ومهيمنة. وبحكم الضرورة، ما إن تدخل الأطراف في ديناميات إعادة التنظيم السياسي " وأول إشارات التوتر في المناطق الطرفية قيام الحركات الإرهابية والحركات ذات الإيديولوجيات الدينية / الأثنية " (برجسین ولازارادو ٢٠٠٢: ٢٠٠٢) ويشير برجسین ولازارادو (٢٠٠٢) السؤال عما إذا كانت الموجة الحالية للإرهاب تشير إلى بداية إعادة تشكل عالمية ستنتهي بهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية.

قد يجد أكثر المختصين في دراسات الإرهاب مقاربة نظرية للأنساق العالمية تجريدية جداً مفاهيمياً وبعيدة جداً عن الصراعات السياسية المحددة بحيث يمكن تعميم نظري إعتماداً عليها. وقد تكون الإستراتيجية البحثية الأكثر إلتصاقاً بالسياسات السياسية المحدودة أكثر فائدة أو على الأقل أكثر شعبية وقبولاً (على سبيل المثال كما هو الحال في الدراسة الأمريكية للإرهاب وهي مشروع حديث بدأ برئست سميث كيلي دامفهوس وزملاءه، ولقد نشر الدراسة مركز دراسة الإرهاب والعنف السياسي في جامعة سان اندرز). وعلى أية حال، المستويات التحليلية المناسبة والشرح ستعتمد على نوعية الأسئلة المطروحة. وفي هذه المرحلة المبكرة جداً في الدراسة السوسيولوجية للإرهاب سيكون بالتأكيد من غير الناضج إعلان تفضيل مستوى أو مقاربة ما على غيرها.

وإستكمالاً لتقييم جر (١٩٨٥) للمشاكل والإستراتيجيات المنهاجية، قدم جيبيز (١٩٨٩) تحليلاً عميقاً للقضايا والمشكلات المتعلقة بالصياغة المفاهيمية للإرهاب، رافضاً وجهة نظر لاكيير (١٩٧٧: ٣)، أنظر أيضاً ما كتبه عام ١٩٩٩ (٦) القائلة بأن الإرهاب يمكن أن يدرس دونما تعريفه، ويرى جيبيز أن الإنتاجية البحثية تتطلب بالضرورة في تعريف هدف البحث الإشارة إلى الأهمية النظرية والإمكانية التطبيقية

الامبريقية له وهي تقتضي إعطاء بعض الاعتبار للتعريفات النظرية الأساسية المستخدمة في المصادر غير العلمية التي غالباً ما يعتمد عليها الباحثون من أمثلة التقارير الحكومية الرسمية وتقارير الصحافيين والمؤرخين. ويحدد خمسة أسئلة تعكس القضايا التي يجب التعامل معها في تعريف الإرهاب: هل الإرهاب بالضرورة إجرامي؟ وهل بالضرورة سيحقق هدفاً معيناً؟ وكيف يختلف الإرهاب عن الحرب العادلة أو الأهلية أو حروب المليشيات؟ هل ينخرط فقط أعداء الحكومات في الإرهاب؟ وهل للإرهاب إستراتيجية مميزة في استخدام العنف؟ وأخيراً يحتاج سك تعريف (معقد وطويل) للإرهاب أن يشمل على إجاباته والتي قد تعاد صياغتها بشكل مختصر على الشكل التالي: الإرهاب تهديدي وربما غير قانوني وعنف سري (أي يتتجنب الحرب العادلة المباشرة) ضد البشر والأشياء ويقصد به التغيير أو المحافظة على بعض المعتقدات أو القوانين أو المؤسسات أو عرف "اجتماعي ما عن طريق تخويف الناس أكثر من الأهداف المقصودة بشكل مباشر". وهناك حاجة إلى تسهيل التعرف على الارتباطات المنطقية والصلات الامبريقية الممكنة بين مفردات التعريف، وهي تعد فكرة توحيدية ومؤثرة ضرورة. ويرى بقية أن "الضبط الاجتماعي المأمول" يعد القاعدة الأكثر واعدية التي يمكن بناء نظرية تفسيرية عليها. وهناك محاولة حديثة من طرف روس (1999) تقدم إطاراً لوعود بحثية لنموذج يوحد بين الأسباب البنائية النفسية للإرهاب قدمها معلقون وحالات دراسية وتحليلات ونقد لبحوث ومراجعات للآدبيات. والهدف الأساسي هو مساعدة الباحثين "لفحص الأهمية النسبية للعوامل السابقة المعرفة وتفاعلاتها التي تحدد مدى وكثافة ومقدار الإرهاب" (ص ١٦٩). ويحدد "خمس عمليات مترابطة يفسرها هذا النموذج: في الارتباط أو التحااق وتشكيل والإبقاء على قيادة منظمة إرهابية والانخراط في نشاطات إرهابية" (ص ١٦٩). ويفترض أن بعض المتغيرات المستقلة تقود إلى مستويات دنيا للإرهاب وأخرى تقود إلى مستويات عليا للإرهاب والتفاعل بين العوامل البنائية (بما في ذلك العوامل التاريخية وكذلك الأنساق السياسية والاقتصادية) تخلق بيئة تسمح بالإرهاب وتشكيل مدى من الإختيارات بما

فيها الإرهاب المتاح للأفراد والمنظمات، يقدم بعدها روس عدداً من الإفتراضات المأكولة من سبعة نظريات نفسية متقدمة لشرح لماذا يختار الأفراد الخيار الإرهابي. وبالإضافة إلى التعقيدات النظرية والبحثية عن الإرهاب، يقترح بلاك (٢٠٠٢) النظر إلى الإرهاب بوصفه نوعاً من الضبط الاجتماعي. فبدلاً من تحديد موضوع البحث إلى مقاومة السلطة السياسية، أو توسيعها لتشمل إرهاب الدولة، يعرف الإرهاب "في شكله الأكثر نقاطه بوصفه نوعاً من الدعم الذاتي الإنفرادي من طرف أشخاص مدنيين منظمين ممن يقترفون عنفاً واسعاً على مدنيين آخرين" (بلاك ٢٠٠٢: ٣). والإرهاب وإن كان يشبه حرب العصابات أكثر منه الحرب العادية، إلا أنه تميز بأنه يستهدف المدنيين وإن كانت العصابات قد تنخرط في إرهاب وقد ينخرط الإرهابيون في حروب عصابات، إعتماداً على طبيعة الهدف المقصود. ويختلف الإرهاب عن الجريمة العادية في أنه يستهدف الجمهور ويستخدم معيار الضرر الجماعي للإنتهاءكات المفهومة من خلال التوقعات المعيارية. ولقد صعبت جهود ضبط الإرهاب لأن المسافة الاجتماعية بين الخصوم متطرفة أو واسعة جداً، وتشمل سلفاً الأفهام المعيارية المشتركة التي يفترضها القانون وأن أسلوب الحرب الإرهابية تميل إلى جذب حرب مقابلة. وطالما أن متطلبات الإرهابيين مستحبة، وبعيدة عن إمكانية التفاوض حولها (على سبيل المثال أن الأميركيين غيروا أسلوب حياتهم بشكل جذري) وحرب كل طرف مستمرة والسيطرة الناجحة (أي السيطرة الناجعة السريعة) غير محتملة. ورغم أن الضحايا بسبب عنف الإرهابيين قد يكون صادماً لفترة، إلا أن تشخيص بلاك يوضح أن التقدم التكنولوجي الذي يقلل المسافة الاجتماعية بين الشعوب والثقافات سيدمر في النهاية التطرف والحدية وجماعية العنف التي تولد وتبقى على الإرهاب "قدر المحتوم هو موته سوسيولوجي" (بلاك ٢٠٠٢: ٥).

كيفما يقارب الفرد الدراسة السوسيولوجية للإرهاب، فإن الهدف المميز هو تطوير تفسير لأسبابه وдинاميات تسارعه وتباطئه بالنسبة لأشكال أخرى من العنف السياسي وتأثيره على إستقرار وتغير النظام الاجتماعي. ولقد حدد ترك (٢٠٠٢ د)

إطارا لتحليل الديناميات الإجمالية المشتملة في التقدم من عنف إيجاري إلى عنف جسدي إلى عنف تدميري والتي تعد أكثرها تطرفا هو الإرهاب. والإفتراض الأساسي هو أن الإرهاب نهاية عملية صراع وصل إلى هذا الحد المتطرف، ينتهي إما إلى إزالة الطرف الآخر أو إلى إلحاق الضرر البالغ بالطرفين. وإذا ما افترضنا أنه يجب على الطرفين الاستمرار في الحياة أو العيش بالقرب من بعضها البعض والإعتماد على بعضها البعض، فإن على الناجين أن يبدأوا عملية بحث جديدة على علاقة ممكنة. وسواء كان بالإمكان إيقاف "الحروب الكونية" قبل أن يقضي طرف على الآخر أو للطرفين على بعضها البعض وأن يتنهى بقبول ضرورة إعتراف كل طرف بحقوق وجود الآخر، لا يزال لم يقرر بعد.

## المراجع

- ١) Gurr TR. ١٩٨٥. Methodologies and data for the analysis of oppositional terrorism. Presented at the Symp. Int. Terror. Def. Intell. Coll. Des, Washington, DC.
- ٢) Gurr TR. ed. ١٩٨٩. Violence in America, Vols. ١, ٢. Newbury Park, CA:Sage.
- ٣) Hamm MS. ١٩٩٧. Apocalypse in Oklahoma: Waco and Ruby Ridge . Revenged. Boston, MA: Northeastern Univ. Press
- ٤) Haque MS. ٢٠٠٢. Government responses to terrorism: critical views of their impacts on people and public administration. Pub. Admin. Rev. ٦٢(September): ١٧٠-٨٠.

- ٥) Jenkins P. ٢٠٠٢. *Images of Terror: What We can and Can't Know about Terrorism*. New York: Aldine de Gruyter.
- ٦) Jones DV. ٢٠٠٢. *Toward a Just World: The Critical Years in the Search for International Justice*. Chicago, IL: Univ. Chicago Press.
- ٧) Juergenstneyer M. ٢٠٠٣. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley: Univ. Calif. Press.
- ٨) Krueger AB, Maleckova J. ٢٠٠٣. Seeking the roots of terrorism. *The Chronicle of Higher Education*. <http://chronicle.com/weekly/v49/n129/28b0101.htm>.
- ٩) Kushner HW. ٢٠٠٣. *Encyclopedia of Terrorism*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- ١٠) Laqueur W. ١٩٩٧. *Terrorism*. Boston, MA: Little, Brown.
- ١١) Laqueur W. ١٩٩٩. *The new Terrorism: fanaticism and the Arms of mass Destruction*. New York: Oxford Univ. press.
- ١٢) Leone RC, Anrig Jr.G. ٢٠٠٤. *The War on our freedoms: Civil Liberties in an Age of Terrorism*. New York: The

century

- ۱۲) Livingstone NC, Terrell EA,eds. ۱۹۸۱. Fighting Back. Lexington, MA: Heath
- ۱۴) Marx G. ۱۹۸۸.Undercover: Police Surveillance in America, Berkeley: Univ. Calif,Press.
- ۱۵) Robins RS, Post JM. ۱۹۹۷. Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred. New. Haven, CT: Yale Univ, Press.
- ۱۶) Ross JI. ۱۹۹۹. Beyond the conceptualization of terrorism: a psychological – structural model of the causes this activity. In Collective Volence: Harmful Behavior in Groups and Government, ed. C.
- ۱۷) Summers, E Markusen, PP. ۱۶۹- ۹۲. New York: Rowman and Little field.
- ۱۸) Schmid A, de Graaf J. ۱۹۸۲. Violence as Communication. Beverly Hills, CA: Sage.
- ۱۹) Smelser NJ, Mitchell F. ed. ۲۰۰۲. Terrorism: Perspectives from the Behavioral and Social Sciences. Washington, DC: The Natl. Acad.Press.
- ۲۰) Smith B. ۱۹۹۶. Terrorism in America: Pipe Bombs and

- Pipe Dreams, Albany: State Univ, New York Press.
- ٢١) Smith B. Damphousse KR, Jackson F, Sellers A. ٢٠٠٢.  
The prosecution and punishment of international  
terrorists in federal courts: ١٩٨٠ - ١٩٩٨. Criminol. Public.  
Policy ٣(٤): ٣١١- ٣٨.
- ٢٢) Staples WG. ١٩٩٧. The Culture of Surveillance:  
Discipline and Social Control in the United States. New  
York: St. Martins.
- ٢٣) Sterling C. ١٩٨١. The Terror Network: The Secret War of  
International Terrorism. New York:Holt, Rinehart &  
winston.
- ٢٤) Turk AT. ١٩٨٢. Political Criminality: The Defiance and  
Defense of Authority. Beverly Hills, Ca: Sage .
- ٢٥) Turk AT. ٢٠٠٤a. Assassination In Encyclopedia of Crime  
and Justice, ed.J Dressler, ١:٧٧٦ -٨١, New York:  
Macmillan. ٤nd ed.
- ٢٦) Turk At. ٢٠٠٤b. Terrorism. In Encyclopedia of Crime  
and Justice, ed. J Dressler, ٤:١٥٤٩ -٥٦. New York:  
Macmillan. ٤nd ed.
- ٢٧) Turk AT. ٢٠٠٤c. Policing international terrorism:

- options. Police Pract. Res. ٢(٤): ٢٧٩- ٨٦.
- ٢٨) Turk AT. ٢٠٠٤d. Political violence: Patterns and trends, In Crime and Justice at the Millenium: Essays by and in Honor of Marvin E. Wolfgang, ed. Ra Silverman, TP Thornberry, B Krisberg, PP.٢١-٤٤. Norwell, MA: Kluwer Acad.
- ٢٩) Turley J. ٢٠٠٤. Liberty ebbs by degrees. Los Angeles Times, Jan. ٤:B١٢.
- ٣٠) White JR. ٢٠٠٦. Political eschatology: atheology of antigovernment extremism, Am. Behav. Sci. ٤٤(٦): ٩٣٧-٥٦.

**صدر حديثاً في سلسلة كتاب: فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد**

**مدخل الى فلسفة الدين في الفكر الإسلامي**

**د. أبو يعرب المرزوقي**

**مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد**

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت

## التكفير والعنف

د. محمد الطالبي

في طليعة منظري شرعية العنف السياسي، لا حاجة إلى التذكير، بالخوارج الذين يبررون كلهم، بفارق بينهم، شرعية الخروج بالسيف على من يعتبرونه إماماً ظالماً، وأشدتهم تصلباً في هذا الميدان وأمعنهم في سفك الدماء الأزارقة الذين كانوا يكفرون من لم يهاجر إليهم ولم ينضم إلى صفوفهم ولم يعتنق مبادئهم ومنها الامتحان بالاستعراض، أي عرض مخالفاتهم على حد السيف بما في ذلك الأبناء والنساء. ولبلوغ أهدافهم وجد الخوارج أنفسهم مضطربين، لشدة مطاردة السلطة لهم والقصوة عليهم، إلى تنظيم العمل السري - كما فعل الشيعة على اختلاف نزعاتهم أيضاً - وتنظير ذلك وتبريره شرعاً خاصة عن طريق جملة من المبادئ المحورية التي يطلقون عليها في مصطلحاتهم أسماء: البراءة والولاء، والتقبية والكتمان، والقعود والخروج، الخ... (انظر في ذلك:

M. Talbi, la conversion des Berbères au Harigisme ibàdito-sufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au II /VIII siècle, dans études d'histoire Ifriqiyyenne

ولم يقتصر تكفير الخصوم والمخالفين عموماً، وما يتبع ذلك من شرعية سفك دمائهم وتنظير العنف الديني / السياسي وتبريره، على الخوارج والشيعة فقط. بل أسهم في ذلك أهل السنة أيضاً بقسط وافر، فلنذكر، دائماً على سبيل المثال فقط واكتفاء بالقليل عن الكل، بان الإمام الأوزاعي (توفي 157/774) - رحمه الله! - الموالي لبني أمية أفتى باستحلال دم غيلان الدمشقي - لأنه كان يقول بالقدر؟! - فنفذ فيه هشام ابن عبد الملك (105/724 - 743) حكم الإعدام... عملاً بالشريعة وتقريراً لله تعالى! وأما إمام دار الهجرة، الإمام مالك (توفي 179/796)، فإننا نكتفي بما رواه

عنه صاحبه ابن القاسم قال: قال مالك في الأباضية والحرورية وأهل الأهواء كلهم: ((أرى ان يستتابوا، فإن تابوا وإلا قتلوا)) (سحنون، المدونة الكبرى، ط مصر ١٣٢٣ هـ ٤٧ ص). فما الرأي لو طبقنا الشريعة، كما وردت على لسان مالك في المدونة، في الأباضية اليوم، وفي «أهل الأهواء» كلهم من أبناء عصرنا؟! مهما يكن الأمر فإن إبراهيم الثاني الأغلبي (٢٦١-٨٧٥/٢٨٩-٩٠٢) لم يكن مخالفًا للمذهب المالكي، الذي أصبح الغالب في عصره، عندما أباد أباضية جبل نفوسه بجنوب إفريقية، مسهمًا، بعد استتابتهم، في قتلهم صبراً بيده (M. Talbi, l'emirat Aghlabide, Paris ١٩٦٦، p٣٠٢) كل ذلك احتساباً لله تعالى وحباً فيه! وكانت ذنوب إبراهيم الثاني شنيعة جداً وكثيرة فكان في حاجة أكيدة إلى التكفير عنها، ورب عذر أقبح من ذنب! ويروى بالتواتر وبصيغة المدح أن مالك كان يرى قتل الثلث لإصلاح الثلثين، فإن صح ما يروى، فهذا رقم قياسي في الكليانية اللاهوتية يحسده عليه منظرو «العنف الثوري» في كل العصور، ومبرر التصفيات الجسدية في كل زمان ومكان... وتلك أمثلة قليلة من ممارسة العنف السياسي وتبريره باسم الدين، وتحت مظلته ومن وراء ستاره، طرداً وعكساً، فعلاً ورد فعل، عملاً بنظرية التكفير والهجرة التي لم تولد اليوم. والمشكل ان الاذارقة، والإمام الأوزاعي، والإمام مالك، وابن ياسين، وابن تومرت ومن لف لهم، كانوا كلهم يعتقدون، في إخلاص نية وصدق طوية، انهم يدعون إلى الأمر بالمعروف وينكرون المنكر! أي معروف وأي منكر؟ فمن يشك في إخلاص مالك وورعه وتقاه؟! وما يلطف من حدة مواقفه شعوره القوي بحدوده. يروى عنه انه كان يقول: «كلنا مخطئ إلا صاحب هذا القبر» مشيراً إلى قبر الرسول، وهذا ما يحبب إلى في النهاية مالك الإنسان، عندما نرفع عنه ركام القدسية التي شلت حرية الفكر.

المشكلة تكمن هنا، تكمن في القضايا الضميرية، وما يتبعها من قناعات تحول إلى دعوة للعنف، عندما يفقد الإنسان الشعور بمحدوديته وبيانه معرض للخطأ. فأنا لا أشك لحظة واحدة في ان السيد قطب كان مخلصاً لضميره ولما افتتح به انه، لا حق فقط، بل الحق... لكن هذا الإخلاص، وهذا الاقتناع، في مجتمع لا يقبل الحوار

والتعدي وحق الاختلاف في الآراء والعقائد والسلوك، انطلاقاً من محدودية الإنسان التي فطره الله عليها، يجعل كل الاتجاهات تتوتر إلى حد الخروج من مستوى الصراع العقلاني الذي ينير سبيل الحق، إلى ممارسة الإرهاب الفكري والجسدي والدعوة إلى العنف، وتنقلب إلى كليانيات تغتال العقل والجسد معاً، دم قميص عثمان فتح باب الفتنة الكبرى، ولم يكن دم السيد قطب، الذي عذب وحوكم وأعدم في ظروف غامضة، بأقل تأجيجاً للحقد، في قلوب أصحابه، من دم قميص عثمان.

ان المؤرخ لا يستطيع التحقيق والتحليل في وقائع الحاضر، التي ترجع بالنظر إلى علماء الاجتماع وعلماء السياسة، لكن تحقيقه في التاريخ وتحليله له مفيد لكتلا الفريقين على السواء، وهذا ما حاولناه. المؤرخ لا يدخل الميدان إلا بعد عشرات السنين، عندما تهدأ الأعصاب، وتنتهي أو تقل التوترات، وتتوفر المعطيات المحايدة التي تمكن من البحث النزيه، والتحليل الهادئ، وبذل الجهد من أجل الموضوعية. كل ما أستطيعه إذن، عندما أفك في الحاضر بحكم استحالة الانسلاخ منه، هو أنني لا ألاحظ أننا نعيش في مجتمعنا العربي الإسلامي عموماً في أوضاع ترفض الحوار، ولا تقبل احترام الغير كما هو وكما يريد أن يكون، وسرعان ما ندخل في صراعات وتوترات عنيفة. كل موظفو الإسلام - إن كان مسلماً - لاتجاهه، هذا هو واقع الإسلام السياسي الذي يعني من التلجم والتكت، كما يعني من وسوسة الكليانية ورواسبها فيه، فيعمد إلى الإرهاب والسرية، ولكل هذه جذور عميقة في بعيد و قريب تاريخنا الذي فيه، أو في ما يعكسه منه خيالنا، يسبح، عن شعور دون شعور، ضميرنا الفردي والجماعي، ونحن نعتقد اعتقاداً راسخاً ان تحليل المؤرخ - وفي هذا المستوى تنزل محاولتنا - في وسعه ان يساعدنا إلى حد بعيد على التخلص من الرواسب الدفينة في أعماقنا، والتي تحول دون إرساء مجتمعنا على أساس الحوار النزيه والاحترام المتبادل، حتى يكون المعروف حقاً معروفاً.

وفي النهاية فإن السؤال الذي ألقى على نفسي في كآبة شديدة إلى حد القلق - ولا مانع من ان يلقى كل على نفسه - هو هذا: لقد تألم المسلمون كثيراً في الماضي

من التوظيف السياسي للإسلام، فخدموا من خدموا، وعارضوا من عارضوا، واتخذوا من الدين مقافز للسلطة، وركبوه مطاييا يحدوها حادي التكfir والهجرة، فتفرقت بهم السبل... فهل سبقى على هذه الحالة إلى الأبد؟! أم هل سنعتبر بال التاريخ - وقد أراده مسكونيه تجارب وابن خلدون عبراً - فنقطع عما تألفنا منه، وشق صفوتنا، وفرق فرقنا إلى حد تكثير بعضنا البعض، واستحلال دمائنا، ثورة وردعاً، بأوجه يعسر حصرها؟ وهل من المعقول ان نقرأ اليوم، في جريدة واسعة الانتشار، مقرها الأساسي (Main Office) بلندن، وتحمل اسم «المسلمون» ما نصه بقلم (دكتور) يدعى العدوi: «الابد من تطبيق حد الردة لإغلاق باب الشياطين»، ويعنى ذلك من يعتبرهم بمقياسه ملحدين، مضيقاً: «فالكلام عن حرية الدين محددة بما يراه علماء الدين أنفسهم» وعلماء الدين، وهنا يربض الخطر المزعج والمترقب بأقدس الحرفيات، يرون إلى اليوم، وبالإجماع، قتل المرتد ما لم يت卜! (انظر المسلمين - السنة السابعة - العدد ٣٣٣، ٢٤ رمضان ١٤١١/٤/١٢- ص ٣) في حين انه لا نص البنة من قبيل قتل المرتد في القرآن، وقد رويانا نماذج من تاريخنا في هذا الصدد، فأهلاً وسهلاً بدواوين التفتيش وانتساب المشائق لو انتصرت الدعوة إلى قتل المرتد...! فأين نحن من أبسط حقوق الإنسان؟ فالمهددون بالقتل علانية، أليس من حقهم المشروع ان يحولوا، بكل الوسائل التي تملئها «حرارة الروح»، دون اعتلاء جلادיהם منصة السلطة! فمن يلومهم على الدفاع عن حياتهم قبل خروج التهديد من القول إلى الفعل، وقبل ان يلمسوا حبل المشنقة في أعناقهم؟ وعندما يملئ التكبير على البعض ان يلينوا كلامهم، أليس من الحذر المشروع ان ينسبوا في كل ذلك إلى التقية والكمان، والقعود المؤقت، في انتظار البروز والظهور، اقتداء بمن نظروا للعنف والسرية في سالف تاريخنا؟ ما لم تحدث ثورة في عقليتنا، يتبعها تجديد جذري لفكرة الدين، تبقى الحيرة ويبقى السؤال. أما أنا كمسلم، فإني أذكر قوله تعالى: **(لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)** (البقرة: من الآية ٢٥٦)، قوله: **(وَلَا تُكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُّ وَازِرَةً وَزَرْ أَخْرَى)** (الأنعام: من الآية ١٦٤)، قوله: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَيْتُمُوكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيَبْيَسُكُمْ بِمَا**

**كُتُمْ تَعْمَلُونَ** (المائدة: ١٠٥)، قوله: **«إِذْقَعْ بِالْتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةً كَانَهُ وَلِيٌّ حَوِيمٌ»** (فصلت: من الآية ٣٤).

هذا هو هدي القرآن، المسلم يدفع في كل شيء «بالتي هي أحسن» ويفوض الأمر إلى الله، مرجعنا جميعاً إليه، فيقضي بيننا فيما فيه نختلف. وكان نبينا أخلاقه القرآن، وعلى هذه القاعدة فالأمر بالمعروف، بالنسبة لي، توسط بين طرفيين: في طرف الانغماض في عدم الاهتمام وعدم الاتكارات واللامبالاة إلى حد الانطواء في راحة الأنانية، انطواء دودة القرز في دفء فيلجهتها، وتفضيل رفاهة الجلوس على الربوة، أي الاستقالة أمام الفساد وقوى الشر، مما يؤدي إلى انحرام المجتمع، وضياع الخير، وتقويض تضامن الأمة. وفي الطرف المقابل المغالاة في الإنكار إلى حد الاعتداء على حرية الغير، وسلبه حقه في تقرير مصيره، واختيار أسلوب حياته، مما يؤدي إلى القهر والإكراه، وفي خاتمة المطاف إلى ممارسة الإرهاب والعنف. وقد حذرنا الرسول، الذي كما أشرنا كانت أخلاقه القرآن من كلا التطرفين، فبها «ان الدين النصيحة»، وإن «الأعمال بالنيات»، وإن «الأمة كالجسد الواحد» كما نبهنا إن «الMuslim من سلم الناس من يده ولسانه» وقد قال الجاحظ «لكل مقام مقال»، فلكل حالة أساليبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكل جيل وعصر موازينه، ونحن نعرف أن المعادلة ليست يسيرة، فالحياة مع الناس تستوجب من أعلى الهرم إلى أسفله تنازلات عادلة ومتوازنة، وتعديلات متواصلة. والقاعدة تبقى في كل الحالات التعايش السلمي على أساس تبادل الاحترام، حتى تزدهر الطاقات الكامنة في الإنسان، في كل إنسان، والناس كلهم عيال الله.

ان التاريخ لا «يتحدث عن تصادم بين المسلمين والأقليات انطلاقاً من مفهوم أهل الذمة في إطار المجتمع الإسلامي» إنما التصادم العنيف والمسلح كان داخل الأمة الإسلامية بين نزعات دينية مختلفة، أو بين القبائل والأجناس المتعادية، أو بين ذوي الطموحات السياسية المتعددة، ولم تشارك الأقليات غير المسلمة في هذا التصادم الذي أعتبره غريباً عنها ولا يهمها، ولم تنبع على منواله. ان قضية أهل الذمة لم تنزل قط في مستوى التصادم المسلح والثورات على

أساس ديني في العصر الوسيط. كان نظام الديمة عموماً مقبولاً من طرف المنسحب عليهم بقدر يزيد ويقل تسامحاً وعدلاً. وأما تقسيم الفضاء الاجتماعي - الديني إلى مسلمين وغير مسلمين، فقد كان أمراً طبيعياً لا يثير، في زمانه، تساؤلات أخلاقية، ولا قلقاً فلسفياً، ولا حرجاً سياسياً. كان كل ينتهي إلى مجموعته الدينية بصفة آلية فطرية كما ينتهي المرء إلى أسرته. بل بقي هذا الشعور سائداً إلى عهد قريب جداً منا عشته في طفولتي. الجنسية (nationalité) على أساس الانتساب السياسي إلى تراب ووطن مفهوم حديث نسبياً لا أثر له في معاجمنا القديمة. يجب إذن أن نتجنب إسقاط الحاضر على الماضي. كان المسلم حيث ما حل في وطنه، ولا يطلب منه أن يتبعن بجنسية الوطن الذي حل به ليتمتع بحقوقه المدينة كاملة. ومثال ابن خلدون - الذي ندعوه اليوم بالتونسي إسقاطاً لمفاهيمنا الحديثة على الماضي - بلغ في هذا الصدد، كان يعتبر نفسه عربياً حميرياً، في وطنه حيث ما حل في دار الإسلام. ونفس الشيء يمكن ان يقال في المسيحي واليهودي. وكل يعلم اليوم ان كل يهودي حل بإسرائيل إسرائيلي بدون اعتبار إلى «جنسيته» القادر بها في جواز سفره إنما «الجنسية» هي الهوية اليهودية. وأنا أذكر جيداً أنها، عندما كانت أطفالاً في المدارس، وسائل عن جنسيتها، نجيب تلقائياً: «مسلم». ان تقسيم المجتمعات على أساس الهوية الدينية كان - ولم يزل بالنسبة لليهود - أمراً بدبيهاً لا يخطر على البال غيره أو سواه.

القضية الأساسية الكبرى كانت، بالنسبة للجميع، قضية العدل. هل وفر النظام الإسلامي الوسيطي العدل أم لا: هل كانت الأقليات غير المسلمة مضطهدة؟... ترك الجواب إلى مؤرخ غربي من ألمع مؤرخي عصرنا، يعسر ان يتهم بالتعاطف مع الإسلام، كلود كاهن (Claude Cahen): طوال القرون الإسلامية الكلاسيكية لم يسجل إلا اضطهاد واحد ضد الذميين، وهو الذي أمر به الفاطمي الحاكم. والذي كان له وقع عظيم في الشرق والغرب بسبب مفاجأته وتدمير ضريح السيد المسيح. لكن الأمر كان متعلقاً بخليفة موسوس قد لا يعزى قراره المبهم إلى تفكير طبيعي سليم. ثم انه هو نفسه نقض قراره في آخر حكمه، ورجع خلفاؤه، إلى نهاية الأسرة، إلى التقاليد السابقة المقامة على تسامح عريض جداً (انظر:

Encyclopédie de l'Islam article Dhimma, II, ٢٥٦ (texte français).  
 ثم ان نظام الذمة ليس بندأً من بنود العقيدة والإيمان انما هو وليد التفاعلات  
 التاريخية في ظروف مواجهة وحرب تم على مراحل وفي هذا السياق يمكن الرجوع  
 إلى

Antaine Fattal Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam,  
 éd, de Beyrouth ١٩٥٨).

وهو لم يأخذ شكله المتكامل إلا في أيام المتوكل (٨٦١٨٤٧/٢٤٧-٢٣٢) - انظر  
 الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، ط، دار المعارف، مصر ١٩٦٨، ج ٩ - ص ١٧١،  
 ١٧٥، ١٩٦) وفي الواقع لم يكن العمل بنظام الذمة إلا بصورة متقطعة تميلها الظروف.  
 القاعدة، كما يقول كلود كاهم، كانت عريضة التسامح.

نضيف انه لا ذكر لنظام الذمة في القرآن، ولا ذكر له في الصحيفة التي  
 أصدرها الرسول عليه الصلاة والسلام عندما دخل المدينة. والتي يمكن ان تعتبرها  
 دستور أول دولة أقيمت في الإسلام على النمط التعددي، لأنها تقبل في صلبيها  
 المسلمين وغير المسلمين، وتشرك غير المسلمين في الحياة السياسية، وكذلك في  
 الدفاع عن المدينة. تنص الصحيفة، في رواية سيرة ابن هشام: «ان يهودبني عوف  
 أمة مع المؤمنين (اما رواية أبي عبيد في الأموال فهي: «من المؤمنين»)، وهي أبعد  
 مدى في مضرراتها، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم  
 وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته» وتنص الصحيفة أيضاً: «ان على اليهود  
 نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وان بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.  
 وان بينهم النصح والتوصيحة، والبر دون الإثم». لكن لم يكتب النجاح لهذه التجربة  
 لأسباب تاريخية جرت اليهود إلى التواطؤ مع أعداء «أهل الصحيفة». ففشلت في  
 النهاية التجربة لأسباب ظرفية أدت إلى مصادمات قاسية وإلى طرد اليهود من  
 المدينة لأسباب أمنية قاهرة. غير ان المبدأ يبقى. (انظر محمد الطالبي، محمد باني  
 أمة، في دراسات في تاريخ إفريقية. ط، الجامعة التونسية، تونس ١٩٨٢، ص ٨٠-٨١)

وهذا ما يدعوني في هذا السياق إلى أن أعود إلى نظرية تدخل في نطاق الفهم المقاصدي لنصوصنا، كنت طرحتها فيما سبق وعبرت عنها «بالسهم الموجه». أي السهم الذي يضبط الهدف والاتجاه. بالرغم من ثقل التاريخ الذي لا يترك السهم يتوجه نحو الهدف المقصود عبر خط مستقيم غير ذي عوج. بل، تحت تأثير ضغوط الواقع والعلقيات المواكبة له، قد تنسى مقاصد النص، ولا ينظر إلى اتجاه السهم، ويقع الانزلاق والانحراف عن الهدف. وهذا ما وقع فيما يخص معاملة من أطلق عليهم اسم «أهل الذمة». هدف الصحيفة، أي دستور المدينة، هو إنشاء مجتمع واحد، تعدد الأديان والهويات، على أساس التضامن والعدل والمساواة، وهذا نظام شبيه تماماً بالنظام «الفدرالية» اليوم، هو نظام أمم متحدة، لها خصوصياتها المميزة، متساوية في الحقوق والواجبات ضمن مجموعة واحدة، لا احتقار فيها ولا إهانة ولا حد من الحريات لأهل هذا الدين أو ذاك، فلنستخلص أن مقاصد الشارع، التي يشير إليها ما سميته بالسهم الموجه والتي ينبغي أن نواصل السير في اتجاهها ونجتهد في تحقيقها ترتكز على مجموعة من القيم: حرية الاعتقاد، المساواة في الحقوق والواجبات، التضامن والعدل، وقبول التعددية. وما لم يتحقق ماضياً يبقى قابلاً للتحقيق حاضراً ومستقبلاً عملاً بسنة التقدم. الماضي ليس فخراً ولا حسرة، إنما هو عبرة، والمستقبل أمل مفتوح أبداً وموكول لاجتهاضنا.

تحليلنا يفيد أن ما يسمى بإحكام أهل الذمة كانت، في كثير من أشكالها الاحتقارية والاستفزازية، انحرافاً عن مقاصد الشارع. لكن ينبغي أيضاً لأنقع في المغالطات لا طرداً ولا عكساً. لا ننكر أن أهل الذمة تعرضوا إلى ضروب عديدة من الإهانات والإذلال، لكن ينبغي لأنهول ولا نعمم. كانت التضييقات تتحضر في فترات التأزم، وهي فترات محدودة زماناً ومكاناً، ولم تبلغ قط هذه التضييقات حد التطرف الجماعي وتصفية غير المسلمين، كما وقع بالأندلس وصقلية بالنسبة للمسلمين. لم يعرف الإسلام دواوين التفتيش بفضل النص القرآني الصريح الذي لا يقبل التجاوز وفترت كل النظم الإسلامية، حتى في أسوأ الحالات، حرية الاعتقاد إلى غير المسلمين إلى حد أن ذلك كان يستلزم بأوضح عبارة في من يرغب في

الدخول إلى الإسلام، وكان المؤثرون يلتزمون بذلك كما يتضح من هذه الوثيقة التي نقلها عن الفقيه المؤوثق محمد بن أحمد الأموي المعروف بابن العطار من كتاب P. Chalmeta et F. Kourinesti *الوثائق والسجلات، تحقيق: بـ، سالمي تاوف*، كورينطي Corriente Madrid ١٩٨٣، ص ٤٠٥.

((أشهد فلان بن فلان الإسلامي شهادة هذا الكتاب في صحته وجواز أمره وثبات ذهنه وعقله انه نبذ دين النصرانية، رغبة منه، ودخل في دين الإسلام رغبة فيه... وكان إسلامه، طائعاً آمناً غير فار من شيء ولا مكره ولا متوقع لأمر، على يد فلان....)).

كما نضيف ان النظم الإسلامية الوسيطية وفرت كلها إلى الأقليات الدينية حق التحاكم فيما بينهم إلى قضاياهم طبق شريعتهم وأحكامهم. فهل يوجد اليوم نظام غربي يسمح للأقليات الإسلامية المهاجرة نفس هذا الامتيازات؟! نعم! لم يكن في أي عصر من العصور - بما في ذلك عصرنا - وضع الأقليات، على اختلاف أجناسها وأديانها، وردياً ذهبياً. وفي الانتفاضات الداخلية القائمة في يومنا هذا شرقاً وغرباً دلالة واضحة على ذلك، وهذا ما يدعونا إلى الحذر في الإدانة. وعلى سبيل المثال أحيل من يريد ان يطلع على حياة اليهود المغاربة في العصر الوسيط، من خلال وثائق الجنيزة التي كتبوها بأيديهم والتي تعكس بصدق ظروف حياتهم الاجتماعية والاقتصادية، على مؤلفات عالم يهودي من أبرز علماء عصرنا، شلوم دوف قويتناين Shelomo Dov Goitein). وكنا عرفنا ببعضها في وقتها في الصحافة التونسية.

ان التاريخ الإسلامي، كالتاريخ الإنساني عموماً. مليء بالازلاقات والخروج عن الروح القرآنية، وهو خروج قد يصل أحياناً إلى أبغض ما تكون عليه الانحرافات: حروب، وإراقة دماء، وظلم بكل أنواعه، وتعذيب، ورد السيئة لا بالحسنة بل بأسوأ وأشع منها. وهكذا تعكس الآية في كثير من الحالات، ويسود الظلم وتسود القسوة والفتنة. والمسلمون وأهل الذمة في ذلك سواء. فلنذكر أحدها سقية بنى ساعدة التي كادت تفضي إلى فتنة بين المهاجرين والأنصار، والرسول لم يدفن بعد! مات عمر مقتولاً. وقتل عثمان مغتالاً. ورفعت المصاحف في صفين، لا تحاكما لكلام الله

وانما خديعة ومكرًا. وقتل علي في الصلاة. وقتل ابنته - حفيد رسول الله - في كربلاء في أقسى الظروف. فهل هناك أشنع من هذه الانحرافات وهي قل من كثراً! كان لأهل الذمة نصيبهم من الألم. نحن لا نجهل ولا نخفي. سامهم الخليفة الموحدي أبو يوسف المنصور (٥٨٠-١١٨٤) أشنع ألوان الإهانة، مسلطًا نقمته على اليهود بالخصوص (انظر عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط: القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣، ص ٣٨٣، وفيما يخص أهل الذمة بالمغرب، وانقراض المسيحية انظر بحثنا:

Le Christianisme maghrébin: de la conquête musulmane à sa disparition, dans Indige nous Christion communities in Islamic Lands, edited by M. Gervers and J.B. Bikhazi, Toronto (Canada), ١٩٩٠, p.٣١٣-٣٥٥).

ولم يدم الظلم الذي سلط على أهل الذمة طويلاً، فقد زال بزوال الخليفة الموحدي. إذن ينبغي ألا نعمم وألا نبالغ، لأن المبالغة والتعريم تحريف وانحراف أيضاً. كما ينبغي ألا نسقط الحاضر على الماضي، فعقلياتنا اليوم ليست بعقليات أجدادنا، وليس منطقتنا بمنطقتهم ولا موازيتنا بموازيتهم. المهم هو إننا نجد في نصوصنا المؤسسة الموارد التي تمكّنا من ان نسير دائمًا نحو عالم أفضل وأكثر عدلاً، في اتجاه ما سميت به «بالسهم الموجّه».

## صدر حديثاً في سلسلة كتاب ثقافة التسامح

عيال الله

د. محمد الطالبي

مركز دراسات ثقافة الدين - بغداد

## هرمینوطيقا تعريف الإرهاب

د. أبو عرب المزروقي

يبدو من خلال التصريحات الرسمية، أن كل دول العالم عازمة على محاربة الإرهاب. وطبعاً فالمقصود هو دائماً إرهاب الآخرين لكون كل واحد من الفرقاء لا يصف أفعاله التي يعتبرها غيره إرهاباً بكونها إرهاباً. وقد شرطت بعض الدول العربية والإسلامية مشاركتها في هذه الحرب بضرورة تعريف مفهوم الإرهاب شرعاً مسبقاً. ودافع هذا الشرط حسب رأيهم هو الدفاع عن حق الشعوب المحتلة أراضيها حقها في تحريرها بكل الوسائل وكذلك بتخلص هذا المفهوم من التحكم الإسرائيلي (في فلسطين) والروسي (في الشيشان) والهندي (في كشمير) والأمريكي (في جل دول المعمورة).

### أسئلة ليس من مصلحتنا تجاهلها

وحتى نخلص النقاش من المماحكات سنحاول الفراغ من الأحكام الخاطئة التي تضعف الموقف العربي الإسلامي من علاج قضية الإرهاب لكونها لا تقدم قضياتهم في حكم الرأي العام بل تدمجهم في الدفاع عن الإرهاب بمجردربط عدالة قضياتهم بفساد مناهج الدفاع عنها فنطرح بعض الأسئلة ونشفعها بأوجوب سريعة.

ـ ألا يعد اختيار العرب والمسلمين خطة بيزنطية (نقاش وجودي حول طبيعة الأشياء) اختياراً لأفسد المناهج في الدفاع عن قضية الحركات التحريرية؟ لماذا يتصورون تعريف الإرهاب الذي يطبقونه على ما يسمونه إرهاباً في حربهم الأهلية

داخل بلدانهم مع معارضاتهم الإسلامية لا يصح على تعريف الإرهاب في شرع القانون الدولي؟ أليست الحرب هي أيضا ذات قوانين وأخلاق خاصة ونحن أمة الفروسية حتى عندما تكون الحرب حرب تحرير؟ أم إن نفس الفعل يمكن أن يكون إرهابا بالقياس إلى القانون الوطني ووسيلة تحرير بالقياس إلى القانون الدولي فيتعذر التمييز بين الطرق الإرهابية وطرق الكفاح التحريري المشروع؟ هل يكون حق تحرير الوطن من الاستعمار أسمى من حق تحرير الإنسان من الطغيان في حين أن الأوطان لا معنى لها من دون حقوق المواطن والإنسان؟ هل يمكن لحق حركات التحرير في الصمود ضد المحتل أن ينفي خصوصيتها إلى قانون الحروب الدولي والقيم الكونية؟ وهب أننا أهملنا كل هذه الأسئلة هل من النجاعة الإعلامية والسياسية في محاولات التحرير أن نفصل بين وسائل الحرب والسلوك الذي يحقق تعاطف الرأي العام مع أصحاب القضية بدلا من أن يقزز منهم كل ذي عقل سليم مهما استفترته بشاعرات السلوك الإسرائيلي والعنجهية الأمريكية؟

ـ هل يمكن للتعريف الذي يبحث عنه العرب والمسلمون أن يكون بالدقة التي تجعله أفضل من التحديد الذي يمكن أن تستقر عليه من القانون الدولي الحالي؟ هل يوجد تعريف يضمن التغلب على ازدواج المعايير أعني سوء النية والنفاق اللذين هما جوهريان في السياسة عامة وفي السياسة الدولية خاصة؟ ألا يكون من مصلحة العرب والمسلمين أن يتخلوا عن هذا الوهم فيسلمو بأن موقفهم نفسه مزدوج المعايير وأن الحكمة تقضي الاكتفاء بحل أكثر عملية وعدم شرط مساهمتهم في الحرب ضد الإرهاب بتحديد شبه ممتنع؟ وبين أن هذه المحاكمات ليست ناتجة إلا عن عدم حسم الخيارات الأساسية في استراتيجية التحرير.

### انجع المواقف لقضاياانا

بدلا من أن نتمسّك بالتطبيق الصارم للقانون الدولي بما في ذلك قانون الحروب الذي لا يستثنى حروب التحرير نلجأ إلى هذه الحلول المستحيلة لتجنب الخضوع

إلى القانون الدولي الخاص بحقوق الإنسان في تعاملنا مع مواطنينا. لكاننا لا نعلم أن الحجج التي نستعملها لتبرير أخطاء حركة التحرير الإستراتيجية (إلى حد الخلط بين وسائل حرب التحرير المشروعة ووسائل الإرهاب اللامشروعة) بظلم الولايات المتحدة الأمريكية يمكن ان تستعمل لتبرير أخطاء حركات المعارضة الاستراتيجية (الخلط بين وسائل المعارضة المشروعة ووسائل الإرهاب اللامشروعة) بظلم أنظمتنا لمواطنيها: فنسبة الأنظمة إلى المظلومين والمغضوب عليه حقوقهم الدنيا في أوطانهم هي عينها نسبة الولايات المتحدة إلى المظلومين في العالم ولا فرق بين الظالمين إلا في مستوى التبريرات الایديولوجية للقهر المحلي المقبول والقهر الدولي المرفوض لما لا أفهم من العلل. لكان ظلم ذوي القربى ليس أشد مرارة.

إن الاعتراف بالشطط الذي عم حركة التحرير التي تخلط بين دغدغة أحلام الجماهير والخطط التحريرية المؤثرة أفضل من كل المماحكات وربط قضية عادلة بمناهج تسيء إليها أكثر مما تقدمها: لست أفهم كيف يمكن أن يختلف الفلسطينيون على مسألة الحدود مع إسرائيل بين حل ٦٧ وحل ما قبل ٤٨ والقانون الدولي يعطيهم حلاً ليس منه أفضل هو حدود التقسيم التي من دون قبول إسرائيل بها تفقد حقها في الوجود. لكن حركة التحرير الفلسطينية كادت تت حول بحكم المزایدات بين تقازيقها التي تكاد لا تنتهي إلى فوضى تفسد كل تحطيط ليس فقط على السلطة الفلسطينية بل على البلاد العربية المؤثرة مثل مصر والسعودية. فلا يمكن أن تضبط سياسياً إذا لم يكن استعمال القوة خاصعاً لخطة معلومة تجمع بين الوعد والوعيد لتشتيت صف العدو وتحقيق المساندة الدولية. وهذا الأمر بات مستحيلاً في حركة تحرير تتنافس فصائلها على التفنن في تشويه الخطة الكفاحية وفي تسطيح السذاجة التعبيرية وفي التلاعب بالخيال الشعبي بالبطولات الزائفة الناتجة عن قصر النظر السياسي: كل ذلك أخطاء استراتيجية ضررها على التحرير أكثر من نفعها إذا كانت تساعد العدو على اقفال العالم بأن المسلمين كلهم مزرعة لسخاف القاعدة. وتلك هي أكبر وسائل الدعاية ضد المسلمين لصالح إسرائيل: أن تصبح الممثل المسلم به في

الغرب لكل القيم يعتبرها الغرب انسانية وأن يصبح العرب ممثلين للنقيس. ثم هي فوق ذلك كله تجعل مثل هذا الشعب بعد التحرير غير قابل للحكم إلا بالطرق الدكتاتورية أو بالحرب الأهلية الدائمة: فما يحصل اليوم ضد العدو سيصبح السلوك العادي فيما بين الفصائل ويكتفي دليلاً على ذلك ما يجري في الجزائر وأفغانستان.

غاية القول أن المماحكات البيزنطية العربية في تعريف الإرهاب سببها التهرب من النقد الذاتي للأنظمة العربية في علاقتها بمعارضاتها علاقتها بها التي صيرت المعارضات إرهابية بظلمهم اللامحدود وبعدم تمكين المعارضين من التعبير السلمي عن مطالعهم وفي علاقتها بحركة التحرير التي جعلها ضعف الأنظمة وديماوغوريتها للحصول على شرعية كاذبة بحصر الظلم في النوع الخارجي، التغطية عن النوع الداخلي تخلط بين التعبير الساذج عن أمزجة أمراء الفصائل والخطط التحريرية التي تقتضي طبيعة الحروب التحريرية أن تكون وسائل للوصول في الغاية إلى تفاهم ما مع العدو ولو إلى حين. أما تعميق الأحقاد إلى حد يتعدى معه تعايش منظمات حركة التحرير فيما بينها فضلاً عن التعايش مع العدو الذي قد يصبح صديقاً كما يقتضي ذلك منطق التحرير فإنه ليس حرب تحرير بل هو عين الإرهاب إذ هو لا يتجاوز التنفيذ عن حالات غضبية ترد الفعل ولا تفعل ومن ثم فهو لا يمت إلى الفعل السياسي بصلة ولعل المزايدات التوريطية للحركات ذات التاريخ الإرهابي العريق في الحضارة الإسلامية عللها أعمق مما نتصور كما بينت الأحداث الأخيرة في الوطن المسلوب الثاني.

### افق تعريف الإرهاب ومقاصده

يقتضي تعريف الإرهاب تعريفاً فلسفياً حقيقياً أن نقدم عليه البحث في صلته بطبيعة الأفق الحضاري الذي يمكن من فهمه. وهذا الأفق يكاد يؤول إلى مصدر الإرهاب الأساسي في عصر العولمة التي تمثلها سياسياً الولايات المتحدة. لذلك فلا بد من تأويل المواقف المقابلة من تحديد الإرهاب في مستوياتها المنطقية والخلقية

والوجودية لفهم دلالاتها الحضارية والسياسية. والمعلوم أن هذا التعريف مهما كان عمليا لا يمكن ان يزيل الهوة الموجودة بين الأخلاق والسياسة اللهم إلا إذا تغيرت طبيعة السياسة. لذلك فإن تأويل خطط تعريف الإرهاب التي تستعمل في الجدل الدائر حاليا بين الناطقين باسم المترفين والناطقين باسم المستضعفين جديرة بالاعتبار. ذلك أنها تهدف في الغالب إلى إخفاء مواقف الفرقاء ومناوراتهم السياسية (ومن ثم إظهارها). فسوء النية عند الفرقاء يمكن أن تبين لنا من خلال ثلاثة أنواع من التلهيات التي يستعملونها لاستغفال الناس:

ـ التلهية المنطقية: فالتعريف بالصدقية (إحصاء جميع الحالات التي يصدق عليها وصف الإرهاب) في هذه الحالة أمر مستحيل. لذلك فكل من يحاول التعريف بهذه الطريقة يستهدف التسويف ولا يريد الوصول إلى مجال تفاهم ممكن بين الفرقاء.

ـ التلهية الخلقية: رغم أن الصراعات السياسية لا تلغى اشتراك البشر في بعض القيم حتى عندما تبلغ درجة العروب فإن محاولة إرجاع الخلافات السياسية إلى خلافات خلقية يعني ضمنيا عدم السعي الجدي إلى حلها.

ـ التلهية الوجودية: تعد نسبة الإرهاب إلى حضارة بعينها أو إلى دين بعينه واعتبار المعركة ضد الإرهاب معركة بين الحضارة والبربرية أمرا لا يمكن فهمه إلا بكونه من فنيات الاستثناء الوجودي إذ مفاده أن صاحبه يحصر معنى الإنسانية في المدلول الذي تعطيه إياه الحضارة المسيطرة.

### **سوء النية الغالب على الفريقين**

والحاد مهمما كان تاما فإنه لا يمكنه أن يأتي على الجدل الناتج عن سوء النية التي تسيطر على السياسة عامة وعلى السياسة الدولية خاصة. ذلك أن القوى المهيمنة عامة وأمريكا وإسرائيل على وجه الخصوص تعرف الإرهاب بالصدقية مدرجتين فيه كل تعبير عن الصمود ضد هيمتهم. فحتى تعبير الفلسطينيين السليبي عن

صمودهم بعد تجريدهم من حقوقهم بالقوة الغاشمة (و كذلك بالقانون الدولي الذي حرف) تعدد إسرائيل جريمة إرهابية وكذلك البعض من أصدقائها المزيفين. لكن الفريق الثاني - فريق العرب والمسلمين - لا يخلو هو بدوره من سوء النية. فالنافذ من النخب العربية والاسلامية في السلطان السياسي والاقتصادي والثقافي والديني يعرفون الإرهاب بالصادقة كذلك رغم حصر تعريفهم على رد الفعل واستثناء انتهاك حقوق الإنسان التي يعتدون عليها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا قصرا للتهمة على العدوان الخارجي دون العدوان الداخلي. فتجدهم يجادلون في أمور لا يقبلها عاقل ويعبرونها وسائل مشروعة للصمود بخلاف ما تسمح به الأخلاق والعقل السليم فضلا عن كون اعتمادها ضارا بالقضية وحائلا دون كل إمكانية حكم شعب ربي على مثل هذا المنطق بعد الفراغ من عملية الصمود (اذ بعد توقيف المعركة توجه الفئات المتناقضة بعضها إلى البعض فيمتنع تكوين دولة منظمة).

### **محاولة التعريف المفهومي**

إن امتناع التعريف بالصادقة (امتناع إحصاء الأفعال الإرهابية كلها) لا يبقى إلا طريقة واحدة للتعريف: التعريف بالمفهوم تحديدا للصفات العامة التي تحيل إلى كل فعل أو منهج إرهابي. ويمكن أن ننطلق من تحديد أول بين ذاته وعام بحيث يحصل حوله الإجماع فتحصل على تعريف مبدئي: فالفعل الإرهابي بما هو فعل ينبغي أن يستهدف غاية وبما هو إرهابي ينبغي يتضمن خطوة تستعمل القوة لتحقيق تلك الغاية.

وهذا التحديد يستثنى من المحدود الحوادث غير القصدية والأفعال غير العنيفة لكنه يبقى على جرائم القانون العادي. ولكي تميز الأفعال الإرهابية من الجرائم العادية لا بد من ملاحظة أن غاية الإرهاب ينبغي أن تكون من طبيعة سياسية ضرورة حتى وإن كانت القضية التي يدافع عنها الإرهابي غير سياسية. ذلك أن الفعل الإرهابي حتى عندما يكون مافياويا (أيا كان نوع المافيا) لا بد أن يتضمن البعد

السياسي السلبي لكونه مشروع طا بإفساد القوة العامة، أو هو بصورة أدق مشروط بإدخال الفوضى على حكم القانون حتى وإن كانت دوافع هذا الفعل ليست الوصول إلى الحكم. لذلك فإنه يمكننا القول إن جوهر الإرهاب يتمثل أساسا في السعي إلى حذف الطابع العمومي لاستعمال القوة سواء بالقضاء الفوضوي على الدولة أو بتعويضها بتحكم القانون الطغياني. وإن فال فعل الإرهابي هو فعل عنيف يستهدف تحقيق غاية ضد إرادة القوة العامة بالتعدي على مبدأ احتكارها إياه . فإذا كانت الغاية المستهدفة سياسية كان الإرهاب سياسيا وإلا فهو مافياوى.

لكن هذا التعريف لا يمكننا من الحصول على مجموعة قابلة للحصر التام للأفعال التي توصف بكونها إرهابية: أفعال عنيفة تستهدف القوة العامة إما إيجاباً لافتاك الحكم أو سلباً بالحد من تأثير القوة العامة وتحييد القانون من أجل تكوين سلطة موازية. ويمكن لتمييز عملي أول أن يمكننا من تصنيف مجموعة الأفعال التي عرفناها هذا التعريف. وهذا التمييز يُؤلف بين معيارين: جنسية الأمر المستهدف بالفعل الإرهابي وجنسية الشخص القائم به. فنحصل عندئذ على نوعين من الإرهاب أولهما بسيط والثاني مركب من ثلاثة فصائل. فأما النوع الأول فهو نوع الإرهاب الذي يخضع لقانون دولة بينها يحدد بجنسية الموضوع الذي يستهدفه الفعل وجنسية الفاعل. وأما النوع المركب فهو الإرهاب الدولي إما بجنسية موضوعه الأجنبية (طائرة أو ماخرة أو سفارة الخ...) أو بجنسية فاعله الأجنبية أو بجنسيتهم الأجنبية معاً. والنوع الأول يمكن تعريفه بالقانون الوطني أما فصائل النوع الثاني فتعريفها يتم بالقانون الدولي.

## **تعريف الإرهاب بالقياس إلى طبيعة القانون**

ويُنْتَجُ هذَا التَّمْيِيزُ بَيْنَ أَنْوَاعِ الْإِرْهَابِ عَنْ خَاصِيَّةِ أَجْنبِيَّةِ تِرْبِطُ الْإِرْهَابِ بِالْقَانُونِ: جَنْسِيَّةِ مَوْضِعِ الْفَعْلِ الْإِرْهَابِيِّ وَجَنْسِيَّةِ الْقَاتِمِ بِهِ، فَلَنْ نَحَاوِلُ الْآنَ تَعميقَ الْبَحْثِ فِي هَذِهِ الْعَلَاقَةِ مُسْتَنْدِينَ إِلَى إِحْدَى خَاصِيَّاتِهَا الذَّاتِيَّةِ. ذَلِكُ أَنَّ لِجَوِيهِ الْإِرْهَابِيِّ إِلَى الْعَنْفِ

ليس إلا تعبيراً عن عدم لجوئه إلى القانون الوطني أو الدولي مبرراً كان ذلك أو لم يكن في مقابل تحريفه عن غايته أو عدم تطبيقه. فتحديد القانون هذا وبصورة أخص تبريره الصريح أو الضمني يضع المشكل الحقيقي في تعريفنا. فإذا كان الإرهاب يعرف بالقياس إلى هذا التحديد (أيا كان تبريره) أفلا يتافق أن يكون القانون نفسه مولداً لأنواع أخرى من الإرهاب متضاداً مع الأنواع التي حددناها ومن ثم قابلة لأن توصف بكونها إرهاباً عاماً مقابل الإرهاب الذي وصفنا والذي يمكن أن نطلق عليه اسم الإرهاب الخاص؟ وعندها سنجد حالتين من الإرهاب العام المتضاد مع الإرهاب الخاص أحدهما وطني والثاني دولي:

«الإرهاب العام المستند إلى القانون الوطني الذي تسنه سلطة غير شرعية أو طاغوت وطني يحرف القانون عن غايته الأصلية أو يحول دون تطبيقه. وينظر هذا النوع الأول للإرهاب الوطني الخاص الذي هو إرهاب الصمود أمام الطاغوت الوطني».

«الإرهاب العام المستند إلى القانون الدولي الذي تفرضه قوة أجنبية ما تتصرف تصرف الطاغوت الدولي بتحريف القانون الدولي عن غايته الأصلية أو يمنع تطبيقه. وينظره إرهاب الصمود أمام الطاغوت الدولي».

### **توحيد مفهوم الإرهاب بمقتضى العولمة**

وقد بسطت العولمة هذا التصنيف لكون الأبعاد الدولية والمافياوية والخاصة سيطرت ثلاثتها على الأبعاد الوطنية والسياسية والعلمية ثلاثة مما جعل أصناف الإرهاب ترتد إلى صنف واحد يتصف بهذه الصفات الثلاث: فهو مافياوي وخاص دولي للأسباب التالية:

«ففي المقام الأول أصبحت المقابلة بين العام والخاص فاقدة لمعناها ما دامت الدولة الدولية عديمة الوجود: فالعالم صار مجالاً واحداً للصراع بين المafيات الكونية من دون سلطة سياسية عالمية تحكم فيه كما كان الشأن في الدول الوطنية».

ـ ثم إن الفصل بين السياسي والمافياوي يميل إلى الزوال لكون السلطة السياسية صارت شيئاً فشيئاً بعدها ثانوياً من السلطة الاقتصادية. والمعلوم أن هذه السلطة لها وجهان: فوجهها الشاهد والثانوي هو الوجه السياسي ووجهها الغائب والأساسي هو الوجه المافياوي.

ـ وأخيراً فإن الفصل بين الوطني والدولي يمكن أن يعدّذا معنى لو كانت الدول الوطنية تستمد وجودها من شرعية وطنية. لكن السلط السياسية الوطنية أصبحت شيئاً فشيئاً مجرد منفذة لإرادة القوى المسيطرة التي تحرك سلطتها هي بدورها تحريك الدمى السلطة الخفية للمافيات الدولية التي يوجد مركزها في الولايات المتحدة الأمريكية.

لذلك فإن القول إن الولايات المتحدة قد أعلنت مع الحلف الذي تسعى إلى تلفيقه الحرب على الإرهاب يفيد بأن مركز المافيا الدولية يحاول أن يهدى الحرب الأهلية في الأوساط التي تحكم العالم بتهيئته بديلة بعد اضمحلال المجموعة السوفياتية: الحرب ضد الفرق الثقافي للقضاء عليه بعد نجاح الحرب ضد الفرق الاقتصادي والقضاء عليه. وبين أن هذه التهيئة رغم امتناع ريحها من دون طامة كونية تكونها تقابل بين مطلقين هدفها تحويل نظر البشرية عن المعركة الحقيقة: معركة قلة من المترفين تسيطر عليهم المافيات ضد الأغلبية الساحقة من البشر. والقصد من هذه التهيئة واضحة: إدامه النظام المافياوي العالمي لكون الحرب ضد إرهاب الفقراء الهامشي يمكن أن يلهي الناس عن إرهاب المترفين البنوي.

### هل هي حرب على الإرهاب؟

لكن عملاً غريباً عن هذا المنطق غرابة مطلقة مما بغیر علم من العالم لكي يغير النظام الروحي للبشرية ما بعد الحداثية. وهذا العامل ليست غالبيته إسلامية إلا مؤقتاً. إذ إن هذه الثورة ستكون كونية لكون الصمود أمام ثقافة المافيات الدولية سيمتد شيئاً فشيئاً امتداد بقع الزيت ليبدع ثقافة أخرى. ولن يكون ذلك بالعودة إلى ثقافة

على النمط الطالباني وإنما المسلمين يصبحون عارضي بضاعة دون ما كانوا عليه في القرون الوسطى: بل ينبغي أن يكون النمط المعروض بديلاً متجاوزاً بما فيه من كلي للموجود بما نتج عن خصوصيته من اشتئاب لكلٍّ منشود لن يقدمه المسلمون إلا إذا تجاوزاً خصوصيتهم قبل السعي لتجاوز خصوصية الغير وذلك باستيعاب أفضل ما عنده من الخصائص الكونية وخاصة حقوق الإنسان بمقتضى العقل لاستكمال واجباته بمقدسي النقل.

وإذ فالحرب لم تعلنها أميركا ضد الإرهاب من حيث هو إرهاب (بالمعنى الذي عرفنا) بل هي أعلنتها ضد هذه الثورة التي تسعى إلى تحرير البشرية. ما ت يريد الولايات المتحدة وأدّه في المهد هو هذا العامل الجديد الذي يريد أن يغير نظام البشرية الروحي وتحريرها من أصول الإرهاب في العالم فاعله ومنفعله شرقه وغربه شماله وجنوبيه. وكون رد الفعل على هذا الإرهاب قد لجأ إلى العنف المطلق أعني التضحية بالنفس لم يكن من محض الصدفة بل إنما ذلك لكون التغلب على عنف التضحية بالغير المطلق الذي يستمد منه النظام المافياوي خاصيته الجوهرية لا يكون إلا بالتضحية بالذات.

وقد فهم شباب العالم كله الأمر على هذا النحو عندما شرع منذ قبل الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) في التظاهر لرفض هيمنة العولمة المافياوية التي تستند إلى سلطان البنوك والبورصات والاستعلامات الدولية وجيوش التدخل الدولي وتحالف الأنظمة القائمة التي أجلسها على سدة الحكم مركز المافيا العالمية: الولايات المتحدة الأمريكية.

## المقدس وحدود الصدام

### بين الجماعات السياسية في العراق

محمد عطوان

#### مقدمة

إن في ثنائية (الأنا) و(الآخر)؛ تلك وعواملها التي أفرزت عننا رمزاً وافتراضت (آخر) وعملت على حذفه، وفي علاقة التضاد؛ التي تُهدد الفرد بسلبه موضوع رغبته، ما يدفعنا، عند الكتابة، إلى معاينة الأبنية الفكرية المتحكمة في الثقافة السياسية في العراق اليوم، والمسكونة بتلك الثنائيات، عبر جس مناطقها الرخوة بآليات تحسس ومعالجة سايكلوسياسية. وفيها ما يدفعنا بالفعل إلى أن نخمن في أنفسنا تسمية باطنية لصورها المعاشرة والمعكسبة في الذهن، بترسيمها وتجسيمها وتحديد سماتها واستنباط جواهرها، واستئثارها ومساءلتها. معتبرين تلك الصور أو الأبنية، وأية صور أو أبنية أخرى، نصوصاً متراصفة ومتراصة في آن، تتظلمها في الذهن كما في الواقع علاقات جذب ونفرة، ومحكومة بضرورات الطبيعة، وثمة تفاعلية رمزية ما قائمة بينها، تعينها على التحابث وتحرضها على الندية.<sup>١</sup> فتصور كيف من الممكن أن ينظر أحدها إلى الآخر، وما الذي يمكن أن يدور في خلدها في معادلة ترميز الوجود. ونخمن من ثم كيفية اتساق العناصر الأساسية المكونة لها، لتضحي في الأخير خطاباً (مقدساً) معتمداً من قبل جماعة ما. وهكذا يجري تدارك الواقع الاجتماعي في مسار البحث عبر ملامسات تخيلية له من قبيلنا، من دون أن نقص سريان فاعالية الملامسة التخيلية هنا عند حدود علاقة تلك البنى بعضها تجاه البعض الآخر، لرصد أحوال

تشكلها وإنمايتها، من منطلق أن الواقع الاجتماعي ليس حقيقة مفارقة أو مجردة، بل «حصيلة ما يصنعه الفاعلون بتصوراتهم وتخيلاتهم، أو بمساعيهم وأعمالهم».<sup>٣</sup> وكبديهية، فإن مثل هذه النصوص أو هذا النوع من البنى المقابلة غالباً ما يكون عرضة للوقوع في فخاخ التمرّكز. ولذلك فإن في الإسلاميين . كبنى قابلة للانشطار . نصوصاً، كما في الليبراليين نصوصاً، وفي الشيوعيين نصوصاً، وفي البعثيين نصوصاً أيضاً، وبطريقة وكيفية معينتين إذا ما حصل التلاقي وجسّ الواحد منها الآخر بحكم الطبيعة، يتعرض النص المقرؤء/المرصود/موضوع التصادم هذا من بين النصوص إلى الترجمة أو النقد، حتى تبدو كل قراءة له ترجمة، وكل نقد أو تقرير له بداية للترجمة، ويعتبر النص ؛ نقطة الانطلاق نحو نص آخر، نصه هو.<sup>٤</sup> انطلاقاً من أن النص مادة أولية يتولد عنها أبنية معينة.

لذلك نسعى في هذا البحث إلى الخروج بإجابة عما إذا كان للقداسة، بوصفها سلطة، كيان وحقيقة خارج متناول الذات الإنسانية، أو أنها كامنة خارج مكون تلك النصوص أو البنى. وتقصي ما إذا كانت الممارسات والمعتقدات التي تدين بها الجماعات ذات بعد ميتافيزيقي في ذاتها، أو أن استخدامها يدفع إلى أن يكون ميتافيزيقياً. وأخيراً محاولة الكشف عن التداخل الذي تمارسه الأبنية غير الدينية بالأبنية الدينية، لستائهم من السماوي قداسته، كنوع من عملية الإبدال التي تولدها ضرورات تاريخية بحسب ما يخلص البعض.

### أولاً: تضاد نصي مفترض

يقودنا هذا التمهيد، إلى معاينة توجهات وموافق بنى من ذلك النوع، منضوية تحت المسمى الديني ومتاهبة للانشطار. ولعل ما يُحرض على البحث في هذا الموضوع؛ الإلباب المُمارَس في تلك البنى لوظيفة الديني للسياسي في أجنداتها، ومع أن التعميمات من هذا النوع ليست من خصائص التناول العلمي، ولكن، بتأمل بسيط نراها تصدق على التجربة العراقية السياسية ما بعد ٢٠٠٣ عندما نجد أن من تلك

البني تستلهم من الروحي حمولتها الرمزية<sup>٥</sup> وتشيعه عنواناً بنوبياً، ولتعلن أنها قوى وحرّكات وجيوش دينية، ترفع على واجهاتها بصورة عملية رأيات تضامنية (مقدسة) تنزع في الأخير إلى التعدد، ومن المتحقق أيضاً أن تنسطر على أنفسها، فتنشأ على أنفاصها بنى جديدة ترفع رأيات (قداسة) جديدة، من خلال تضاد نصي مفترض، يتولد تباعاً، ما يؤلف في جانب خطير منه متواالية غير منتهية من ممارسات الإفنا، من شأنها أن تطال بنى أخرى، كنتيجة معلومة سلفاً، أو متوقعة، تتضاعد على نحو صادم، وبالتالي تُخلّف أضحية فعلية حيادية.<sup>٦</sup> ولا ينشأ التوالد بهذا المعنى دون أن يشرك في مسرحه للاعبين إضافيين. وبمعنى ذلك؛ الهول الذي يصنعه مصرع الأب الأسطوري للجماعة، أو توقيع مصرعه بتعبير فرويد. شأن هذه الأضحية/اللاعب الإضافي أن لا علاقة لها/له بما يحصل بين الأطراف المتصارعة، أو إنها/إنه . بالافتراض والتوقع . جزء من طرف صرافي يتحكم بمدركتاته وسلوكياته. جزء ضمن عضوية تعتبره موضوعاً جديراً للصراع.

تنشط عمليات الإفنا في ذلك من خلال التصنيف النمطي للتخوم، أو مجالات الإدراك الرمزية، أو من خلال افتراض الحدود البدائية الفاصلة بين فضائي المقدس والمقدس في المعادلة السياسية، وعبر إعادة تعريف ما هو عقلاني وغير عقلاني فيها، وتكريس عمدي للمتجه الأيديولوجي بالعمل على تسليمه. وبذلك تنشأ عند هذا التصنيف جماعات من نوع ترى أنها الدين الحق، وتحصن بكتاب قداسي متعال، وتعلن من ورائه على الملا أن من نصره وأيده دخل مع المؤمنين والناجين والصالحين، ومن خذله أو عارضه خرج عنه وصار من أعدائه المارقين، في ممارسة رمزية للعنف التبادلي كفرضية تفسر الصفة المزدوجة لللوهية بدائية، تنتظمها وحدة الخير والشر، وهي صفة جميع الكائنات الأسطورية. إن في نظر هذه الجماعات يرفض كل تفسير لا ينسجم مع أحکام الدين فلا تباين في تفكيرها الديني، بل إن الأخير يتحرك في تمامية (مقدسة)، ولا شيء يمكن أن ينفلت من تفسيره، بمعنى آخر أن لا شيء ينفلت من التأويل.<sup>٧</sup>

وفي هذا المُتجه يجري التناضي عن أن للنص طبقات، عندما تُكشف طبقة أو قشرة منه في معناه تظهر طبقة أخرى من المعنى، عملاً بأن الواقع يتضمن ذلك التعدد في باطنه. ولا يقتصر مثل هذا المعنى على النص الديني وحسب، بل أن المرور على أدبيات بشريّة يديم تلك الفرضية. النصوص ذات وجوه وبطون وطبقات تحمل وجوهاً متعددة.<sup>٨</sup> ومن ذلك يتحفز رد الفعل إزاء تلك المعادلة، حينما تكمن رغبة بعض الحكومات والدول في تأميم الدين ومحاولة الوصول إلى مرتبة تحد من نزوع الجماعات للاستيلاء عليه أو توظيفه لأهداف سياسية. معتبرة أن السعي دائماً لاحتقار الدين أو توظيفه إنما يمثل تهديداً. وأن الشروع في مثل هذه القضايا حكومياً لا يعني - بأي حال - العسف المتعارض مع حرية التعبير المعنى بها بروتوكولياً.

يصف (الغذامي) الحدود القلقة والمفترضة بين المقدس والمدني؛ أنها تلك التي تكون بدايات لأشياء تنطلق إلى ما بعد الحد، وليس نهايات لما وراء الحد.<sup>٩</sup> ويدعونا افتراض عالم الظلام والفوضى والسديم خارج مجال المدرك والتي تبع منه أسرار القدس في (الأن)، إلى أن نتساءل بخصوص الآتي؛ هل أن للقدس، بوصفها سلطة، كيان وحقيقة خارج متناول الذات الإنسانية، أو خارج مكون تلك النصوص التي ذكرنا؟ وهل أن شرط تحقق القدسية؛ النشاط والخبرة الإنسانية داخل حدود الزمن أم بالإمكان تصوّرها مترفة سرمدية في ذاتها؟

من الممكن أن نفترض تلك الحدود الفاصلة بين ما يتضمنه النص من قضايا تخص شؤون الناس وبين القدس المحاطة به والمؤطرة لقشرته، من خلال استيعاب حدود تلك العلاقة مع المقدس وكشفها، ومعرفة أي من تلك الموضوعات تتصل به. لعل فهم النص وتأويل آياته أو تدبر معانيه وتطبيق أحكامه أفعال بشريّة دنيوية محاباة وأبعد ما تكون عن صفة الإلهية والتعالي، بمعنى إن كل تعاط مع النص هو إعادة إنتاج للمعنى على سبيل الزحجة والإحالات أو الصرف والتحويل أو التشريح والتفسير. ويجري ذلك سواء في الفقه أو الحديث أو في القرآن، من خلال

الاستعانة بمسبوقات فكرية وتوقعات من النص والأسئلة التي تدور في الأذهان في مرحلة سابقة.<sup>١٠</sup>

إن علاقة الفرد بالنص قائمة على ما يفيض به ذلك النص من حلول لأسئلة مسبقة، والحلول الواقعية المستوعبة، بمعنى التفريق البدئي بين الديني وغير الديني. إن النص - بتعبير سروش - حامل لقضاياها، نسميتها قضايا دينية، وهي لا تحمل في طبيعتها من ذلك غير العرضي. فالصفة الدينية هنا عرضية لا ذاتية. وهي بمثابة الثوب الذي ترتديه تلك القضايا أو المعاشر القابل للخلع أو الإزالة. فما يمكن أن يتضمنه النص الديني من معارف في الطبيعيات، يخص الطبيعيات ولا يخص الدين، وهكذا إذا تحدث نبي موسى إلى عن قضية رياضية أو فلسفية أو حقوقية، لا يعني أنها صارت دينية إلا بالعرض. حتى يذهب (سروش) إلى أن العدالة نفسها ليست من إفرازات الدين، فالدين يجب أن يكون عادلاً، ولكن، العدل يبقى مسألة غير دينية، وهكذا الحال في سائر القيم السامية.<sup>١١</sup>

لعل تسلیماً بهذا الاتجاه يحد من محاولات الاستبدال والحلولة التي يمارسها بعض مؤولي النصوص على العريدين والأتباع، حينما يرتفعون ما هو ليس دينياً إلى مرتبة الديني، فيكتسبون أو يحتلون وضعهم في عملية التبادل. وإن حاجج شخص الناسَ في موضوعات دينية تتصل بعصر النبوة والوحى، أو بزمن الصحابة والتابعين فإنه يحاجج عن تاريخ ثقافي ديني وليس عن الدين. ولكي نصل إلى تصور نجده أقرب إلى الواقع؛ ندرك أن المقدس، هو في جانب منه حضاري، وفي جانب آخر منه ديني. أي أن ما تتفق عليه الجماعة، بوصفه من ثوابتها، جزء منه هو نتاج اجتهاد بشري وتجربة تاريخية، وجزء منه هو نص ديني مقدس. ولا يعني أن المقدس الديني يختلف عن المقدس الحضاري؛ لأن الفكرة الأساسية، هي في إيمان الجماعة، في عقيدتها الدينية والحضارية. لذلك، تطرح الجماعة - من خلال إيمانها - ثوابتها الدينية والحضارية، حسب رؤيتها وفهمها المشترك. وتصبح القداسة للديني والحضاري معاً، لأن كليهما عقيدة، وكلاهما يمثل الإيمان بالفكرة المجردة، التي

من خلالها تتشكل الجماعة وتوجد، وتحقق وحدتها.<sup>١٢</sup> إذن علاقة الحضاري بالقداسي رهن بمارسات ومعتقدات الجماعة التي ترمم لها على الدوام مقدساً حضارياً وهو موضوع التحفظ والمعالجة. إذ يوجد خلط بين الإلهي المقدس والبشري الذي كان يجب أن يكون غير مقدس لولا حجاب الالتباس والإلباس والتلبس المعتمد من جانب (الكهنة) ورعاية المؤسسة الحكيمية<sup>١٣</sup>.

### **ثانياً: البعد القداسي في الممارسات والمعتقدات**

إن من الممكن عد التواتر والتداول واحتضان ورعاية وقبول الكتب المقدسة من مستوى يصعب مقارنته بأية نصوص تاريخية أخرى أقل مرتبة منها، إلا أنها يمكن أن تتدبر أو أن نوجد مقاربة لمعنى القدسية، مع ما ينطوي عليه من رمزية، ومنبعه في نصوص أخرى غير سماوية إذا ما تتبعنا الأثر الذي يحدثه فضاء الندب والتواح في طقوس عاشوراء على سبيل المثال، أو الأثر الذي يحدثه تفجير عنيف لقبة أحد أئمة البيت النبوى عند الشيعة، أو الإيحاء الرمزي المُبَث من عمارة الجوامع السنية على السنة أو ذلك المُبَث من الجوامع الشيعية على الشيعة، أو الكوفية السوداء لمن يرتديها على مجتمع مثل مجتمع ميسان، أو اللباس الدينى الشيعي واللباس الدينى السنى على مردينه، وكذلك الواقع الصوتى للخطب الوعظية، أو نشيد (موطنى) بالنسبة لأهل العراق عموماً. حتى نصل إلى فرضية؛ أن ما من دال في هذه الأمثلة يكون ميتافيزيقياً في ذاته، بل أن طريقة استخدامه تدفع إلى أن يكون ميتافيزيقياً. لذلك يعكس البعد التاريخي والبيئة الثقافية آثارهما على الأتباع، فتتألف لديهم معانٍ تبدو قداسية، ويتصرون حيال الأشياء على أساس ما تعنيه بالنسبة إليهم.<sup>١٤</sup> فتبعد مقدسة تبعاً للحقائق المقدسة، ويسبب ارتباطها بتلك الحقائق، أو أنها تحظى باحترام وتحريم المؤمنين لحكايتها عن تلك الحقائق.<sup>١٥</sup>

يؤكد (بوريكو) على ذلك بقوله "إن العلم المثلث الألوان يمثل الأمة الفرنسية وهو (شعارها)، لكن، ليس يعني العلم فرنسا، إنه يوحى إلى جملة من السلوكيات

والمواقف، عندما يُرى محمولاً في مقدمة فيلق، أو مرفوعاً على واجهة بناء رسمي.<sup>١٦</sup> أو حينما يرى ملفوفاً ك Coffin على جسد شهيد. ونعتقد أن ما في هذه الأمثلة لا يوفر بعدها ميتافيزيقياً يمكن تأمله أو التفكير فيه. كما لا تسمى مثل هذه التمثيلات إلى الفكر المنطقي التجريبي. ولا يعبر التضامن فيها عن واقعة بشرية تسرى بذات المستوى من العجاذبية الكونية، انه مثل اغلب المثل والقيم السارية في المجتمعات، فكرة غير منطقية لا تُعامل إلا بصفتها مركباً من المعتقدات والممارسات. وهي ممارسات غير منحصرة بخلاص فردي يُبعده الدين والصوفي، وإنما يلعب الشعور بالجماعية الموحدة دوراً في تمثل المعنى القداسي للفرد أو للجماعة معاً. ويمثل هذا الشعور تُستثار الأسطورة كضرورة مؤبدة يحتاجها الإنسان كلية، عبر انخراطه في مقولات تفسر له الأشياء وتهدى من روعه بشأن مسیرته وما لها. إن ما وراء العقلي، وما وراء منطق التنظيم المجتمعي وممارسات المجتمعات ومعيشهما، وما وراء قواعدها التي تختلف باختلاف الأمكنة هناك شيء مشترك عند الإنسان مهما كان أصله أو كانت ثقافته، هو اللاوعي الجماعي للذهن البشري يغتدي بالصور نفسها والرموز نفسها والحوافز نفسها.<sup>١٧</sup> عملاً بالفرضية التي تقول: لا يقوم أي مجتمع ولا يستمر إلا إذا توصل لأن يتشكل كجماعة رمزية<sup>١٨</sup>، وهو الرأي الذي يسوقه علماء الرمزية الاجتماعية.

وما يعني هنا النصوص المتعالية التي تؤطر بقداسات غير متحققة في أصلها أو ناشئة بنسوئه، وفي المجالات والأماكن التي تشكل تحول بداية وأصل الحقيقة، من خلال الاهتمام بمسألة الانفصال والقطيعة واللااستمرارية. وهو ما يفسر لنا لماذا يغير الجينالوجي موقعه بشكل مستمر، ويعيد النظر بحسب فوكو. في مفاهيمه وأدواته التي يعتمدها في التحليل.<sup>١٩</sup> ولنصل إلى قراءة أن النص لا يكتب له الاكمال مالم يفترش خريطة التعدد الدلالي. لذلك هو لا يجib على الحقيقة وإنما يتعدد إزاءها.<sup>٢٠</sup>. ولعل الخطاب الديني المتغاضن في تلك البنى، الدينية وغير الدينية؛ خطاب عن الدين وليس الدين نفسه. إن الدين بتعبير صادق جلال العظم؛ قوة تدخل في صميم

حياة الناس وتأثير في جوهر بنائهم الفكري والنفسي وتحدد طرق تفكيرهم وردود فعلهم نحو العالم الذي يعيشون فيه، وتشكل جزءاً لا يتجزأ من سلوكهم وعاداتهم التي نشأوا عليها. وعلى ذلك يعتبر الدين . والقول للعظم . مجموعة من المعتقدات والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات التي تحيط بحياة الإنسان في أوضاع معينة إحاطة كاملة.<sup>٢١</sup> وفي ذلك تناسب الإيديولوجيا بين تضاعيف ذلك المشتبك من العلاقات، عبر سعيها لأن توجد توافق بين ما في ذهن الفرد وما في العالم الخارجي. لكن، الدين أوسع من الإيديولوجيا، وتحويل الدين إلى إيديولوجيا لا يفضي إلا إلى مسخه وهزاله. ولو جرى النظر إلى الدين بجميع شؤونه وتفاصيله لبداً أغنى وأسمى من الإيديولوجيا. تقوم الإيديولوجيا على خدمة منافع طبقة خاصة وتستغلها قدرة معينة في المجتمع لتحكم وتعيق سلطتها، وعميق أفكار الآخرين بها. إنها تغلب النظرة إلى العالم لدى صاحبها وتجعله موافقاً لمصالح الطبقة.<sup>٢٢</sup>

من هنا، يمكن أن تتأمل البعد التاريخي للسرديات والنصوص الفكرية السياسية، لاسيما (القومية)، التي اعتمدت على فرضيات سرعان ما شابها التبدل مع تقادم الزمن، فسعت إلى ترميمها مجدداً لتتمكن من التظاهر بنسخ جديدة ذات مقبولية لمريديها. فلبست لبوساً دينياً غير لبوسها العلماني، لتديم رمزيتها من ورائه، تبعاً لظرفية اقتضت ذلك، وحشدت أتباعها تحشيداً إيديولوجياً. ما مكّنها ذلك من رفع نداء المقاومة بلغة دينية كما هو باد في العراق اليوم، وفقاً للمنطق الديني هذه المرة، بالارتكاز إلى فرضية أن المقاومة فعل مشروع لا جدال فيه، وأن أداتها سلاح طاهر يرقى إلى درجة التقديس، له سلطة أخلاقية تفوق مجمل ما دون تشريعياً. لقد عصف نسيج المجتمع العراقي اليوم بقيم ثقافية دخيلة عليه، لعبت دوراً في تسويقها توليفات وتركيبات تلك البنى التي راحت تؤسس إلى مواقف مفارقة للعقلاني والمنطقى، حتى ليبدو الواقع الشعبي التحتى يرسم انعكاساً للبنية الفوقية . بالتعبير الماركسي . بصورة الشائهة الجديدة.

وهكذا نشأت عند بعض الأبنية القومية حركة دينية أصولية أجازت عبرها

للأتباع الانضواء تحت لواء المقدس لحمايتهم من الصراع الداخلي وتجنيبهم مواجهة واقع خارجي يهددهم، حتى بدت كل المشاريع السياسية هذه المرة غير متطابقة مع ما يرثون الوصول إليه. عندما يصبح المقدس بالنسبة إليهم "المكان الظاهر المُطهر الذي لا يقبل التباساً، والذي يرفض كل اختلاف وكل تباين والذي، بممارسته وهجوميته يتماهون معه كمثال أعلى من شأنه مقاومة كل تفسير عقلاني أو تحجيم من أي نوع كان".<sup>٢٣</sup>

### ثالثاً: تماهي الجماعة في الكلي المدبو

لكن، كيف تتدخل الأبنية العلمانية بالدينية لتسليهم من السماوي قداسته بعد أن فقدت قداستها تبعاً لمرحلة حكمية تاريخية؟ من هنا، يتعالق الإيديولوجي بالعلمي وبال موضوعي، ليبطل مفعوله اجتماعياً، مؤطرًا إياه إطاراً أسطورياً ماورائياً. يقول (كريب) تحور وتعدّل هذه المعانى، ويتم تداوّلها عبر عمليات تأويل يستخدمها المسؤولون في تعاملهم مع الإشارات التي يواجهونها.<sup>٤</sup>

ولا يتوقف الأمر في هذه المسألة على القوميين وحسب، فقد راح يتمحور عدد غير قليل من الجماعات حول أبنية دينية وسياسية من هذا النوع ممن تستثمر الدينى، لتصبح مكوناً(الجماعات) أساسياً في تلك البنى، ولتختنق وتموضع فيها مأخذة بأدلوجات، تولد في وعيها .نتيجة لذلك .حالة تشابك فريدة، تتمحور بين الاستكانة للخطاب المقدس المطروح أو الانصهار في تفاصيله، وبين التأمل الفردي لمحتواه والبلوغ للمعنى الكلي والحكمة القابضة بكل مساراته ومعانيه الجزئية. ولعل التماهي هنا؛ المناصف الغالب في علاقة الجماعات بنصوصها المطروحة والذي غالباً ما يمارس (التماهي) في أوساط يسيطر فيها التفكير الجماعي على تفكير الأفراد بنحو محدد، حتى يمارس عنفاً رمزاً عبر عقل كلي مُدَبِّر، تتنازل الجماعة له ليفكر نيابة عنها، وليحدد مصيرها ويرسم لها مستلزمات تمسكها ووحدتها.

ولربما الذي يدفع إلى التماسك بهذا الاتجاه ما اصطلاح عليه أركون وعي

الخطيئة<sup>٥</sup> التي أوجدها رمزية النصوص المقدسة، فالحزنة والاحتلال الذي يصيب الجماعة وإعادة التوازن والتماسك من جديد لا يتم إلا بعد صدامات مختلفة الشدة. وهذا ما يفسر اللجوء إلى الهيئات صاحبة الصلاحية لاصفاء الشرعية، أي لإنقاذ تماسك داخلي مشترك بين كل (المؤمنين) يقوده عقل كلي القدرة سواء كان مرجعاً دينياً أو حزبياً أو تياراً أو شخصاً كاريزماتياً.

وتسلل الرمزية عبر واحد أو أكثر من المعاني الاحتمالية الكامنة بمناسبة كل تغيير. وبالاعتماد على قوة التغيير وتسارعها، فعندما يكون التاريخ بطيناً، والتغيير خفيأً، تنزع الرمزية إلى أن تكون مجرد مجموعة من العلامات تدل بيكانيكية على سلوكيات وعلى صيغ مرئية مستقرة. وعندما تترنّز المجتمعات بفعل الأحداث الداخلية أو الخارجية الكبرى - وهذا ما هو حاصل منذ دخول الغرب الحديث إلى المجتمعات الإسلامية - تصبح الرمزية بغية الجميع بالحاج، ولكن إجاباتها وصيرورتها، في الإطار الجديد، تتعلق بالوضع الاجتماعي الثقافي لكل مجموعة أو طبقة.

وفي الوجه الآخر من قناعة الصورة، يحضر من أصبح جزءاً من حالة التماهي ليستحيل هو نفسه إلى باث للنص فيصطـنـع طائفة من الإجراءات التأويلية ابتـغـاء تبـلـيـغـ مـتـلـقـيهـ ما فـهـمـ هوـ منـ النـصـ المـبـثـوـثـ ليـشـهـ إـلـىـ مـتـلـقـيـنـ كـثـرـ. ولـيـحلـ بدـيـلاـ عنـ كـانـ يـحـكـمـ تـفـكـيرـ تـلـكـ الجـمـاعـةـ وـيـؤـسـسـ لـهـاـ تـماـهـيـهاـ أـيـضاـ، كـنـوعـ مـنـ التـعـويـضـ السـايـكلـوـجيـ، لـيـصـيرـ صـورـةـ أوـ ظـلـ الـكـلـيـ هوـ، عـبـرـ إـعادـةـ إـنتـاجـ ماـ كـانـ يـشـيعـهـ ذـلـكـ الـعـقـلـ الـكـلـيـ الـمـدـبـرـ، فـيـتـقـوـيـ خطـابـ التـماـهـيـ مـرـةـ آخـرـ، كـمـاـ يـتـقـوـيـ خطـابـ الـكـلـيـاتـ المـتـولـدـ عـنـهـ، عـبـرـ صـورـ تـنـاظـرـيـةـ، مـؤـسـساـ لـعـنـفـ رـمـزيـ آخـرـ جـدـيدـ، مـعـطـيـاـ لـذـاتهـ معـنىـ الضـغـطـ أوـ القـسـرـ أوـ التـأـثـيرـ الـذـيـ يـتـحدـدـ بـالـتوـاطـؤـ لـناـحـيـةـ إـدخـالـ عـلـاقـةـ السـلـطـةـ إـلـىـ النـفـوسـ كـعـلـاقـةـ طـبـيـعـةـ مـنـ وـجـهـةـ نـظـرـ الـمـهـيـمـيـنـ.

لكنـ، كـمـاـ أـسـلـفـنـاـ، لـيـسـ هـذـهـ الـعـلـاقـةـ حـكـراـ عـلـىـ الـبـنـىـ الـدـينـيـةـ وـحـسـبـ، إـنـ كـانـ الـمـتـجـهـ يـتـجـلـيـ فـيـهـاـ بـوـضـوحـ، فـإـنـ هـنـاكـ سـمـاتـ سـيـاسـيـةـ وـفـكـرـيـةـ مـشـرـكـةـ مـعـ

مرتكزات الصدامية - نسبة لصدام حسين - مع ما كانت تبالغ به في علمانيتها، ومنها التزوع نحو العنف في مواجهة المعارضين تحت منطلق يأخذ صفة القدسية أيضاً. يحکم مقوم دینی /نص ضمنی ذو طبیعة دینیة سلوك المنظومة الصدامیة . علماً أن (الصدامیة) أو آیة قوّة أخرى ليست مفهوماً مقدساً أو جوهراً قائماً بذاته، ليساغ له إشاعة العنف وإکساب الشرعیة، بل أن الشرعیة والقدسیة تغذیا من بعدهما الاجتماعی الذي استمراً حالة العنف والعنف الرمزي معاً. وبالتالي فإن الاعتقاد بشرعیة الھیمنة ليس فعلاً حراً وواعیاً، إنما یعود إلى توافق مباشر بين البني المدخلة التي أصبحت لاواعیة وبين البني الموضوعیة.<sup>٦٦</sup>

لقد عمل نھوض المؤسسة الدينية بخطابها القدسی، والقائم على اجتهادات الأسلاف وأرائهم والتسليم باجتهادات من يدعون قيادة الأمة المتدينة اليوم، بصفتهم الحارزين لمكتنونات النص (متجو الخطاب الدينی) وبالتكیف مع رعاة المؤسسة السياسية، عمل على زحزحة مضمرات النص نفسه والمقاصد التي كان يکمن وراءها سر تصدیره. لذلك، حصل تراجع ملحوظ لمعتنقي الخطاب العقلاني في المختبر السياسي العراقي، عندما تعضت القدسیة فيه بنحو کبیر، لمصلحة معتنقي الخطاب الغیبی (المقدس). وفيه من تحصن وتدثر بأردية العلمانية ليس يقوى اليوم على مقاومة من تدثر برداء السماء. ومرد ذلك عائد إلى الصدمة الحضارية العالمية العنيفة، التي تلقتها مجتمعات مقصیة، ومنها المجتمع العراقي، والذي من الصعب عليه أن يستوعب مجمل مفردات المتغير الثقافي العنيف المهدد لبنيات المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية.<sup>٦٧</sup> والتي يستند إليها وجود ومصير الفرد أو الجماعة فيه. ولا يمكن بحال من الأحوال تصور استعادة التوازن في التعامل معه (المتغير) ومواجهته إلا بالتحصن الروحي الجماعي كخيار مستمیل.

ولا یؤمّن ذلك غير الخطاب الدينی الغیبی الذي أصبح متکأً لا مناص منه إذا ما قورن بالمفردات المطروحة التي تبعث على اطمئنان الجماعة. فيتراجع . تبعاً لذلك . الخطاب العقلاني المتلبس بلباس العلمنة، ما یفضی إلى فراغ وغربة بیثیة یصعب

فيهما تصور تعايش محتمل بين الخطابات المتغيرة معا. فتعمل مثل تلك القوى بغية الحفاظ على قدر معين من التوازن على تحويل التاريخ الوضعي الممكн والمحتمل والصاعط إلى تاريخ قدسي تجاوزي متتحرر من الفضاء ومن الزمن الأرضيين. هذا القلب يحصل بتعير أركون "عند مستوى البث بفضل تقنيات تأليفية خاصة، وعند مستوى التقني بفضل استبعاد كل اهتمام تاريخي وسوسيولوجي وسايكلولوجي بالمفهوم العصري لكلمة علم".<sup>٢٨</sup> وعلى ذلك نلمس مساحة التعاطي تلك في مجتمعات غابت عنها مقومات الفردية كمفهوم فلسفـي تاريخـي. إن مجتمعاً مثل المجتمع العراقي لم يعايش قيم الفردية إلا على صعيد نخبوـي وبين أواسط الجماعـات العلمـانية في بدايات القرن الماضي، أو حصرـياً بين النخبـة المشـغلـة في حقل الثقـافة وليس في حقل السياسـة، ويعـبر ذلك عن استثنـاء في العـرـكة التـارـيخـية للمجـتمع العـراـقي، التي يـغـيبـ عنها أي مـلمـحـ أو فـضـاءـ ذـي صـبـغـةـ تـارـيخـيةـ بـسبـبـ ضـالـلةـ الأـثـرـ.

## خاتمة

نخلص في الأخير إلى أن التغيـبـ التـارـيـخيـ للـبـنـىـ /ـالـنـصـوـصـ يجعلـهاـ تتـضـخمـ كـعـلـامـةـ .ـبـتـعـيرـ درـيدـاـ .ـتـضـخمـاـ مـطـلقـاـ .ـالتـضـخمـ بـذـاتهـ الـذـيـ يـشـيرـ منـ خـلالـ وـجهـ أوـ ظـلـ لهـ إـلـىـ عـرـضـ،ـ حتـىـ لـكـانـ حـقـبةـ تـارـيـخـيـ .ـمـيـافـيـزـيـقـيـةـ بـاتـ مـطـالـبـةـ بـأنـ تـحدـدـ فـضـائـهاـ الإـشـكـالـيـ كـلـغـةـ،ـ مـهـدـدـةـ فـيـ حـيـاتـهاـ،ـ ضـائـعـةـ وـمـبـلـلـةـ لـكـونـهاـ لـمـ تـعـرـفـ حدـودـاـ لـهـاـ،ـ وـمـحـالـةـ إـلـىـ تـنـاهـيـهاـ الـخـاصـ .ـولـذـلـكـ تـتحـاـيلـ بـعـضـ الـبـنـىـ /ـالـنـصـوـصـ لـتـبـنـىـ شـرـعـيـةـ سـيـاسـيـةـ لـهـاـ وـتـبـعـيـ وـتـحـشـدـ الـجـمـاعـاتـ،ـ وـتـسـتـخـدـمـ التـحـشـيدـ هـنـاـ كـأـدـاـةـ لـاستـبعـادـ بـنـىـ /ـنـصـوـصـ أـخـرىـ،ـ إـلـىـ جـانـبـ اـسـتـخـدـامـهـ (ـالـتـحـشـيدـ)ـ كـإـحـدـىـ أـدـوـاتـ السـيـاسـةـ الـتـيـ تـعـاملـ بـهـاـ فـيـ عـلـاقـاتـهـاـ مـعـ الـقـوـىـ الـأـخـرىـ الـتـيـ تـصلـ إـلـىـ حدـ التـكـفـيرـ وـالـتـسـقـيـطـ وـالـاقـتـالـ فـيـ الـاحـتمـالـاتـ الـمـتـوقـعةـ .ـحتـىـ يـفـهـمـ العنـفـ الـوـاقـعـ .ـفـيـ ضـوءـ تـلـكـ الـعـلـاقـاتـ .ـعـلـىـ أـنـ التـرـوـعـ الـذـيـ يـتـغـذـىـ عـلـىـ مـاـ تـفـيـضـ بـهـ رـمـزـيـةـ الـنـصـوـصـ وـقـدـاستـهـاـ،ـ وـمـاـ يـمـكـنـ

أن تستجيب لمفرزاتها مواقف الجماعة المؤمنة بها ضمن مسكنية وعي خطبي لا انفكاك منه. ويحصل تبعاً لما نرى تماهي تلك الجماعات بنصوصها المطروحة ما يدفعها إلى أن تنتج عنفاً في المعادلة الصراعية عبر عقل كلي (عليم) ومدبر يشتغل نيابة عن المجموع ويحل في مخيشه، بطريقة تُلبس الفرد. إن وجد .لبوساً جماعياً استباعياً.

### الهوامش والمراجع:

<sup>(١)</sup> المراد بالنص هنا؛ أكثر من مجرد خطاب أو قول، أنه موضوع لعديد من الممارسات السيميولوجية التي يعتد بها على أساس أنها ظاهرة عبر لغوية، بمعنى إنها مكونة بفضل اللغة لكنها غير قابلة للانحصر في مقولاتها وبهذه الطريقة فإن النص جهاز عبر لغوي. صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الكويت، عدد (١٦٤) آب ١٩٩٢ ص ٢١١.

<sup>(٢)</sup> تنترب التفاعلية الرمزية واحدةً من المحاور الأساسية التي تعتمد عليها النظرية الاجتماعية، في تحليل الأسواق الاجتماعية. وهي تبدأ بمستوى الوحدات الصغرى (MICRO)، منطلقة منها لفهم الوحدات الكبرى، بمعنى أنها تبدأ بالأفراد وسلوكهم كمدخل لفهم النسق الاجتماعي، فأفعال الأفراد تصبح ثابتة لتشكل بنية من الأدوار؛ ويمكن النظر إلى هذه الأدوار من حيث توقعات البشر بعضهم تجاه بعض من حيث المعاني والرموز. وهنا يصبح التركيز إما على بني الأدوار والأسواق الاجتماعية، أو على سلوك الدور والفعل الاجتماعي. لمزيد من التفاصيل أنظر: إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد (٢٤٤)، ١٩٩٩، الكويت. ص ١٣٠.

<sup>(٣)</sup> علي حرب، هكذا أفكر ما بعد التفكيرك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٤٤.

<sup>(٤)</sup> هذه المقاربة جاءت بالاستفادة مما ذهب إليه باث. أنظر: اوكتافيو باث، الترجمة (الأدب والأدبية)، إدريس المصمودي ومحمد القاضي على موقع (الإنترنت) [www.fikirwanaked.aljabriabed.net](http://www.fikirwanaked.aljabriabed.net)

<sup>(٥)</sup> لعل زيارات السياسيين المتكررة للإمام السيستاني ومحاكاة فتاواه بنحو يمثلها العلمانيون قبل

الدينين خير مثال على الاستعمار المكشوف للمقدس في المشهد السياسي العراقي الراهن. وكذلك الزيارات المتواترة على مقندي الصدر، لا بعده طرفا فاعلا في المعادلة السياسية وإنما بعده المدخل الرمزي المقترن لمجمل العملية السياسية. كذلك الزيارات لإمام الأزهر ، وزيارات أئمة العربية السعودية وغيرهم.

(١) لا ينبغي أن تعرف العلاقة بين الأضحية الممكنة والأضحية الفعلية بعبارات الجرمية والبراءة، فلا يوجد شيء للتكفير إن المجتمع يسعى لانتطاف نحو ضحية حيادية نسبياً ضحية قابلة لأن يضحي بها نحو عنف يخاطر بضرر أعضائه الخاسرين، أولئك الذين يبني حمايتهم بأي ثمن كان. ربئيه جرار، العنف والمقدس، جهاد هواش وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٢، ص ١٨.

(٢) عدنان حب الله، جريثومة العنف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٦.

(٣) عبد الكريم سروش، الصراعات المستقيمة، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ط ٢، تاريخ بلا، ص ١٤.١٣.

(٤) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ٥٢.

(٥) علي حرب، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٢. كذلك عبد الكريم سروش، الصراعات المستقيمة، ص ١٣. كذلك أنظر للتفاصيل: مبحث (النبوءات البدائية) لعلي مبروك عن كتابه التوبة . من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص ٨٢.

(٦) عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، التاريخ بلا، ص ١١٠.١١٢.

(٧) رفيق حبيب، المقدس: حق القبول أو الرفض، على موقع الانترنت:

<http://www.balagh.com>

(٨) أنظر: محمد يوسف، كيف الطريق إلى سلطة البياض المطلق، مجلة أفق الثقافة، في ١١٥١. على الموقع الالكتروني: <http://www.ofouq.com>

(٩) للاستزادة أنظر: إيان كريسب، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٢.

(١٠) عبد الكريم سروش، الصراعات المستقيمة، ص ٢١٤.

(١١) بودون وبوريكو، المعجم الندي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، تاريخ بلا، ص ٣٤٣.

(١٢) الرموز Symbols: وهي مجموعة من الإشارات المصطمعة، يستخدمها الناس فيما بينهم لتسهيل عملية التواصل، وهي سمة خاصة في الإنسان. وتشمل عند جورج ميد اللغة، وعند بلومر المعاني،

وعند جوفمان الانطباعات والصور الذهنية. أنظر: علي عبد الرزاق جلي، الاتجاهات الأساسية في نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص ٢٣٨. كذلك أنظر: جاك لومبار، مدخل إلى الأنثروبوجيا، ص ٢٦٨.

(١٨) وهذا يتأتي من أن الثقافة عند بوردو تفرض مبادئ بناء الواقع الاجتماعي الجديد، كما أنها . كأنساق رمزية . هي بمثابة رأس مال قابل للتحول إلى رأس مال اقتصادي أو اجتماعي أو أي شكل آخر من رؤوس الأموال المختلفة.

(١٩) ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ٩.

(٢٠) صلاح فضل، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٤.

(٢١) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة بيروت، ١٩٦٩، ص ١٧.

(٢٢) عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة أحمد القبانجي، دار العراق الجديد، النجف الأشرف، تاريخ بلا، ص ص ١٧٨.١٨٠.

(٢٣) عدنان حب الله، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.

(٢٤) إيان كريبي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٢.

(٢٥) محمد أركون ولوبي غارديه، الإسلام: الأمّس والغد، ترجمة: علي مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

(٢٦) علي سالم، بيار بورديو السوسيولوجي الغائب، جريدة النهار، بيروت، الجمعة ٨ شباط ٢٠٠٢.

(٢٧) لعل ما نطرحه يرتبط بالستنولوجيا؛ ذلك التوق غير السوي للماضي أو إلى استعادة وضع يتذرع استرداده، وهذا الوضع ناتج عن عدم القدرة على التكيف مع الواقع الجديد والذي فرضته المتغيرات المتسارعة والتحولات الكبرى في البناء الاجتماعي والثقافي والسياسي، وبالتالي أصبح هناك نوع من اغتراب الذات وانفصالها عن الواقع، خاصة إذا كانت هذه المتغيرات والتحولات تملك من السرعة والдинاميكية ما تفوق قدرة العقل البشري، وبالتالي أصبح بحاجة إلى قدرة عالية من التكيف مع المتغيرات والتعاطي معها بصورة تضمن له التعايش مع متطلبات العصر بطريقة منطقية واقعية.

(٢٨) محمد أركون ولوبي غارديه، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٤.

## هل كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة حوار؟

د. محمد الشيخ\*

أهل الفكر في تقويم أمر الحضارة الإسلامية على مذهبين: ما بين مفرط في مدحها، وما بين مفرط في الحط عليها. ولا يعدم المعتقد فيها من شواهد: فقد أنتجت هذه الحضارة ثقافة "العقل" و"الفكر" و"التسامح" التي كانت بمكان من "الحوار" مكين، فقيدة النظير في "المناظرة" مستوحدة في فنها. وبالمثل، ليس يفتقد المنتقد لها من دلائل: فهي، عنده، أورثت ثقافة "الجمود على الحرف" و"التعصب" و"التكفير" و"استصغار المخالف للملة"، فكانت بذلك حضارة: «من سَلَّمَ سَلِيمٌ ومن اعترض هلك»، أو ثقافة: «سَلِيمٌ تسلِّمُ، واحذر كلمة اعتراض أو إضمار، فربما أخرجتك من دائرة الإسلام»<sup>١</sup>. وكان لا على المرء فيها، إن هو طلب السلامة، سوى الاقتداء بسياسة المعرفة التي سنها ابن عربي: «الزم الإيمان ولا تنكر، ولكن اسكت إن لم تقر»<sup>٢</sup>. وقد أجمل هذا الأمر الطبيب رشيد الدين علي بن خليفة حين أنشأ يقول: «لا تثق إلا بمعتقد في شيء ما يرجوه ويختلفه متيقن أنه لا حق إلا اعتقاده، فأما الشاك فيما يعتقد، أو من لا يعتقد شيئاً ثبتاً، فلا تثق به، ولا تتبعه صديقاً»<sup>٣</sup>.

وإذ يحشد المدافعون على الحضارة العربية الإسلامية الأمثلة: هذه أندلس التسامح الديني العجيب الذي جمع بين أهل الكتاب في وئام، وهذه بغداد المناظرات بين أرباب المذاهب الكلامية كائنين من كانوا: موافقين في الملة أم مخالفين، كلهم إن لم يكونوا "إخوانا في الدين"، فلا أقل من أنهم "شركاء في الخلق" -بحسب عبارة

الإمام علي البديعة، وهذه بلاد الري كانت: «أجمع البلاد للمقالات والاختلافات في المذاهب على تضادها وكثرتها»<sup>٤</sup>؛ فإن المنتقد لها لا تعوزه، بدوره، الشواهد: هذه قاهرة الحكم بأمر الله ألبست نساء «أهل الذمة» الأجراس في الحمامات لكي تعلن للملأ: «ها أنا ذمية، فاجتنبوني!» وهذه أندلس المنصور بن أبي عامر كم قتل فيها من المشتغلين بكتب الحكمة وكم أحرقت لهم من الكتب، حتى قال ابن حزم عن علم الفلسفة بالأندلس: «وهو علم ممقوت بالأندلس لا يستطيع صاحبه إظهاره، فلذلك تخفي تصانيفه» ...<sup>٥</sup>

فقد تحقق أن الناظرين في أمر الحضارة العربية الإسلامية على طرفي نقیض: معتقد ومنتقد، والمتوسط منهم المحقق يندر.

مصير غريب ذاك الذي يحكم العقل البشري: إنه ميال بأن يُنزلَ حكماته وقيمه الحاضرة على الماضي؛ فتراه، بأثر من ذلك، يروح يبحث في هذا الماضي عن «مقدمات» لقضايا اهتماماته الراهنة. وهكذا تجده يبحث عن أصول «الديمقراطية» الحديثة في حضارة اليونان، مثلاً، وعن أصول «دولة الحق والقانون» في الحضارة الرومانية، افتراضًا، وعن «احترام البيئة» في حضارة الهنود الحمر القدامى، تخميناً... وما كانت الأمة العربية بداعاً من الأمم، ولا كان تنزيل الباحثين فيها قيم العصر على الحضارة العربية الإسلامية القديمة استثناء. ولعل من بين أهم التوصيفات التي استأثرت باهتمام الباحثين اليوم في هذه الحضارة توصيفها بأمررين: «أنها حضارة التسامح»، وأنها «حضارة الحوار». وما من غرابة في هذا الجمع بين مبدأي «التسامح» و«الحوار». إذ الأصل في «الحوار» أن ينسى على مبدأ «التسامح». ولطالما اهتم المحدثون بهذين المبدأين. إذ منذ كتابات المفكر الفرنسي بيير بايل إلى كتابات المفكر الكندي المعاصر ميكائيل فالزر، مروراً بكتابات جون لوك وفولتير وغيرهم كثير، والاهتمام بمبدأ «التسامح» ما انكف. وبالمثل، منذ كتابات أوائل منظري التأويليات، من أمثال شيلر مآخر، إلى محدثيهم، أنظار جادامير وفرانسيس جاك وريكور وهابرماس وأتو آبيل، مروراً بمارتن بوير وأضرابه، والاهتمام منصب على

## الحوار" ما فتر...

وبعيداً عن المعتقد والمنتقد، فإنه قد لا يجد الناقد بدا من تبيان أن ما من حضارة قديمة، أياً كان شأنها، إلا والشأن فيها أن تعجز عن الإيفاء بمتطلبات الحضارة الحديثة. كلا، ما كانت "ديمقراطية اليونانيين" من الديمقراطية الحديثة في شيء، وإنما كانت هي "ديمقراطية الأسياد" التي أقصت المرأة وأبعدت العبد. وبالمثل، ما قامت "بيثينة" الهنود الحمر إلا على اعتقادات يمجدها العقل الحديث؛ من مثل ذبح الأطفال على مذبح الآلهة قرابين... وبالتلقاء، لا حضارة شهدت على "التسامح" المطلق، ولو كانت حضارة الأنجلوس، ولا حضارة عاشت على "الحوار" المثالي، ولو كانت حضارة اليونان.

وما كان هذا قوله من عندياتنا، وإنما سبقنا إليه بعض المنصفين من أهل ترااثنا. خذ بنا، مثلاً، إلى ما أورده أبو حيان التوحيدي . في كتاب "الإمتناع والمؤانسة" - على لسان الوزير ابن سمعان بعد أن استعرض هو سمات الأمم الحضارية سلباً وإيجاباً: «وبعد، (...) لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقدير. وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفوضة بين كلهم (...)" . وحسبنا ما أورده على لسان شيخه . أبي سليمان السجستاني المنطقي . من قول منصف لا مقرظ هو ولا معترض: «اشتركت الأمم في جميع الخيرات والشرور، وفي جميع المعاني والأمور اشتراكاً أتى على أول التفاوت ووسطه وآخره، ثم استبدت كل أمة بقوالب ليست لأنختها. واشتراكهم فيها كالأصول واستبدادهم كالفروع. وفيما اشتراكوا فيه المحمود والمذموم»<sup>٧</sup> . والحق أن مثل هذا الرأي المنصف المحقق إنما شأنه، على التدقيق، أنه يكون: « شيئاً يجده [في نفسه] كل من كان (...) متزهاً عن الهوى والعصبية، محباً للإنصاف في الخصومة، متحرياً للحق في الحكومة، غير مُشتَرق بالتقليد، ولا مخدوع بالإلف، ولا مسخر بالعادة».

## ١- حياة وموت حضارة المناظرات

لعل من السمات التي وسمت الحضارة العربية الإسلامية أنها شكلت "فضاء عمومياً" للمناظرات مزدهراً. بل أقامت، في أحايin كثيرة، أسواقاً للجدال. وقد ذهب البعض إلى أن الأصل في لفظة "المناظرة" أنها اشتقت من "النظير"، فلا مناظرة إلا بين "نظيرين". وذلك شرط لها أول. وشرط ثان هو أنه ما زال النظارء يختلفون. فكان الأصل في المناظرة "التناظر" وـ"التخالف". وقد اتخذت هذه المناظرات أشكالاً متباعدة: ما بين "مناظرات داخلية" جرت بين أبناء الملة الواحدة، على مختلف مشاربهم، وـ"مناظرات خارجية" بين أهل الملة وغيرهم من أصحاب الملل والنحل. فشملت الداخلية منها كل معارف العصر: الدخيل والأصيل. إذ من الأصيل شملت النحو والفقه وأصوله، ومن الدخيل العلم والفلسفة، وما بينهما الكلام والبلاغة والمنطق... ثم إنه غالب عليها، شيئاً فشيئاً، النظر في أمر الديانات. ولربما عاد هذا الأمر إلى أن الهوية كانت تتحدد أنها بدها من مبدأ الدين، فكان الدين ما به يعرف القوم. ومن هنا كنا نجد مناظرات بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل. وما زالوا يفعلون حتى إن ياقوت الحموي ذكر عن المتكلم الفقيه الحسن بن الخطير. المعروف باسم الظهير. أنه كان عارفاً باللغة العبرانية، وينظر أهلها بها، وأضاف: «حتى لقد سمعت بعض رؤساء اليهود يقول له: لو حُلِّفت أن سيدنا كان حبراً من أحبّار اليهود لحلفت، فإنه لا يعرف هذه النصوص بالعبرانية إلا من تدرّب بهذه اللغة»!<sup>٨</sup>

غير أن ما يمكن أن يلاحظه المهم بالتراث أن هذه المناظرات كانت تؤول دوماً إلى إعلان ناقلها انتصار المناظر المسلم. والأمر في هذا يعود إلى شيئين: أولاً؛ ما كان بإمكان مثل الحضارة العربية الإسلامية أن يقر بأنّه ناظر فنون وجدل. وإلا يكون أنها متشكّكاً في بضاعته. اللهم إلا إذا ما نحن استثنينا بعض الأخبار النوادر التي أشارت إلى فقهاء "تنصرُوا" نجدها منبئة في تصارييف بعض كتب التراث غير مقصودة لذاتها، ومصحوبة في غالبيّ الأحيان بالتعوذ والحسنة. وثانياً، ما يعود إلى طبيعة المناظرة ذاتها من حيث أن الغالب عليها حبّ الغلة.

هذا وقد اهتم بعض المحدثين بأمر المنازرة، بل إن منهم من دعا إلى إحيائها الإحياء. لكن ما تم الانتباه إلى بعض عيوب المنازرة. إذ مثلما أن للمناظرة محاسنها، فإنه للمناظرة أيضاً مساوئها. والحال أن قليلاً من القدماء بل أقل من القليل الذين وفوا بحقوق المنازرة. هذا يونس الصوفي قال: «ما رأيت أعقل من الشافعي، ناظرته في مسألة، ثم افترقنا، ولقيني، فأخذ بيدي، ثم قال: "يا أبا موسى، ألا يستقيم أن تكون إخواناً، وإن لم تتفق على مسألة؟». وقد علق الحافظ الذهبي على هذه الحادثة الجليلة بالقول: «وهذا يدل على كمال عقل هذا الإمام، وفقه نفسه؛ فما زال النظارء يختلفون». وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك وقد ذكر صاحب كتاب "مناقب الرازى" أن هذا الإمام كان يدأب على القول: «ما ناظرت أحداً قط فأحببت أن يخطئ»، وعلى الإفضاء والإسرار: «ما كلمت أحداً قط إلا وأحبيت أن يوفق ويسدد ويعلن، وما كلمت أحداً قط إلا ولم أبال بِيَنَ الله الحق على لسانِي أو على لسانِه». وقد ذكر أن الفقيه حاتم لما دخل بغداد في أيام ابن حنبل اجتمع إليه أهل المدينة فقالوا: «يا أبا عبد الرحمن، أنت رجل أعمى، وليس يكلمك أحد إلا قطعته، لأي معنى؟». فقال: «معي ثلاثة خصال بها أظهر على خصمي». قالوا: «أي شيء هي؟». قال: «أفرح إذا أصاب خصمي، وأحزن له إذا أخطأ، وأخفض نفسِي لا تتجاهل عليه». فلما بلغ ذلك أحمد بن حنبل قال: «سبحان الله، ما أعقله من رجل!»<sup>٩</sup> وتبه الفقيه الأصولي والواعظ محبي الدين القرشي التميمي إلى ما لا يكثار الشغب في أثناء المنازرة من تشويش على تحقيق الحق، فكان يناظر ولا يحرك له جارحة<sup>١٠</sup>. أكثر من هذا، هذا أحد المتكلمين من أهل الاعتزال: «كان يناظر وهو لا يتحرك منه شيء ويرى كثرة الحركات عيناً»، إلى أن كلمه النَّظَامُ، في قصة مشهورة، فأخرجه عن طبعه<sup>١١</sup>. وكان ابن داود الظاهري خصماً لابن سريح في المنازرة، وكانتا يتراдан في الكتب، فلما بلغ ابن سريح موت محمد بن داود، حزن له، ونحو مخاده، وجلس للتعزية، وقال: «ما آسى إلا على تراب يأكل لسان محمد بن داود»<sup>١٢</sup>. وناظر أبو الوليد الباقي ابن حزم مناظرة شهيرة ومع ذلك ما حفظها عليه، إذ ذكر صاحب "الذخيرة في محاسن أهل

الجزيرة: «بلغني عن الفقيه أبي محمد بن حزم أنه كان يقول: لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب [أبي محمد بن نصر القاضي (ت ٤٢٢)] مثل أبي الوليد الباقي». وعجب ابن بسام لما كان يتميز به ابن حزم من فضيلة الاعتراف، فعقب قائلاً: «وقد ناظره بميرقة فقل من غربه، وسبب إحراق كتبه، ولكن أبو محمد [ابن حزم] وإن كان اعتقد خلافه، فلم يطرح إنصافه، أو حاول الرد عليه، فلم ينسب التقصير إليه».<sup>١٣</sup>

على أن للمناظرة آفات مكينة. وما أكثر ما أنكر المفكر العربي أمر المناظرة: يرى منها ما يرضي، ولو قد تكشفت له ما وراء ذلك يرى آفات لا تعد. وذلك بالرغم من أن العديد من مفكري الإسلام حاولوا الحد من بعض الآفات التي تعترى المناظرة، وذلك بابتداع مختلف سبل التخفيف من غلوانها . هذا موقف الدين بن قدامة ذكر أنه كان من دماثة خلقه أنه: «كان لا يكاد يراه أحد إلا أحبه»، وشهد فيه شاهد فقال: «ما رأيت أكثر احتمالاً منه»، وقد ذكر الضياء عنه أنه: «كان لا يناظر أحداً إلا وهو يبتسم»، رغبة منه في الحد من جنوح توق الإنسان إلى الغلبة توقاً، ومع ذلك فإن الحافظ الذهبي علق على دين الموقف، منها على الآفات التي تعثور المناظرة، بالقول: «بل أكثر من عاين لا يناظر أحداً إلا وهو ينسّم (من السم)»<sup>١٤</sup>. وقد نقل الذهبي عن أبي حيان . وإن كان هو شكك في صدق الرواية . قول أبي حامد [الإسفرايني] - وهو من هو في علم الجدل والمناظرة . ما يلي: «سمعت الشيخ أبا حامد يقول لطاهر العبادي: لا تعلق كثيراً مما تسمع عنا في مجالس الجدل، فإن الكلام يجري فيها على ختل الخصم ومغالطته ودفعه ومغالبته، فلسنا نتكلّم لوجه الله خالصاً . ولو أردنا لكان خطونا إلى الصمت أسرع من تطاولنا في الكلام، وإن كنا في كثير من هذا نبوء بغضب الله، فإننا نطبع في سعة رحمة الله»<sup>١٥</sup>.

وبالتطبيق نقول: ثمة من رزق السعادة في مناظراته، وثمة من لم يرزق. هذا المتكلم الفقيه الناظر داود بن علي حكي أنه: «كان له أصحاب فيهم دعاية . وقد تمكنت منهم حتى صارت بعضهم خلقاً يستعمله في النظر لقطع مخالفيه»<sup>١٦</sup>. وكان

ابن الخطيب: «إذا ناظر شغب، وربما رفس من ناظره إذا عجز عن الجواب»<sup>١٧</sup>. وكان عمارة بن حمزة الكاتب تياها معجباً، وكان إذا أخطأ يمضي على خطئه ويتكبر عن الرجوع ويقول: «نقض وإبرام في ساعة واحدة، الخطأ أهون من ذلك»!<sup>١٨</sup>

والحال أنه كان من أثر آفات المناقضة هذه أن ذمها الكثير من مفكري الإسلام. هذا الإمام التوسي: «كان لا يرى الجدال (... ) ويتأذى من يجادل ويعرض عنه»<sup>١٩</sup>. أكثر من هذا، كان من مفكري المسلمين من توقي المناقضة وتوخي السلامة. فكان أن هو دعا بعد عمر أفناده في مقارعة البينة بالبينة وفل الشبهة بالحججة . إلى العودة إلى ما سماه «دين العجائز» - وهو دين أقرب إلى تسليم العامة التي قيل عنها: «والعامة لا مذهب لها» - هذا أبو بكر الخوارزمي قال عنه البرقاني: «سمعته يقول: ديننا دين العجائز، ولسنا من الكلام في شيء»<sup>٢٠</sup>. والأمر نفسه نقل عن المتكلم الكبير الفخر الرازي الذي قيل إنه: «كان مع غزارة علمه في فن الكلام يقول: من لزم مذهب العجائز كان هو الفائز»<sup>٢١</sup>.

وبعد هذا وذاك، فإن المناقضة ما عادت علامة من علامي عصرنا المميزة. فما عاد عصرنا عصر مناظرات . اللهم إلا إذا ما نحن اعتبرنا النقاشات السياسية التلفزية أثناء الانتخابات ضرباً مستحدثاً من المناقضة. ومن علامي إشاحة عصرنا بنظره عن المناظرات الدينية حكاية محمد عبده الذي رام مناظرة أهل الغرب في أمر المفاحرة بالأديان . أيهما أوفى لروح العصر: الإسلام أم المسيحية؟ . فما وجد من «مناظر» له إلا المفكر الذي كان يحيا على هامش وعي الغرب، أما المثقف الوضعي والليبرالي فما عاد يحفل بمثل هذه المناظرات، وكذلك رجل الأعمال . فإن وقته ما عاد يسعقه في إجراء مثل هذه المجادلات، مما نبه محمد عبده إلى الإعلان: ما جعلت الأديان للمفاحرة، ولا ينبغي لها، وإنما جعلت هي لكي يعمل بها.

## ٢- حضارة الحوار، ولكن...

تحدث أحد أبرز مفكري الحوار في القرن العشرين . مارتن بوبر صاحب كتاب:

ـ أنا وأنتـ - عما سماه "الحوار الوجودي" - ومعناه "حوار العيش" الذي يمارسه أهل مختلف الملل في حياتهم السائرة اليومية. فهل كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة حوار بهذا المعنى؟ أي حضارة شهدت على "حوار وجودي" بين المسلمين وغيرهم؟

لا شك أن هذه الحضارة شهدت على الكثير من مظاهر هذا الحوار. إلا أنها شهدت على ضرب من الانقسام الداخلي بين أفرادها حول هذه المسألة: منهم من جاور وحاور، ومنهم من اختلى بما حاور. ونحن نعثر على نماذج عظيمة لهذا الحوار في تضاعيف الكثير من أحداث الحضارة العربية خلدت لـنا العديد من متون الثقافة العربية الإسلامية:

هذه البصرة كان يجتمع فيها في المجلس الواحد السنوي والشيعي والشتوى والصقري والعشى والزنديق واليهودي والنصراني والمجوسى والصابئى... فقد روى خلف بن المثنى فقال: «كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس لا يعرف مثله: الخليل بن أحمد صاحب العروض سنى، والسيد محمد الحميري الشاعر رافضى، وصالح بن عبد القدوس ثنوى، وسفيان بن مجاشع صقري، وبشار بن برد ماجن خليع، وحمد عجرد زنديق، وابن رأس الجالوت الشاعر بهودي، وابن نظير النصرانى متكلم، وعمرو بن أخت المؤيد مجوسي، وابن سنان الحرانى الشاعر صابئى، فتناشد الجماعة أشعارا وأخبارا...»<sup>٤٤</sup>.

وهذه بغداد ذكر عنها صاحب كتاب "جدوة المقتبس" في ترجمة أبي عمر بن سعدي ما يلى: «سمعت أبا عبد الله محمد بن الفرج بن عبد الله، الولي الأنصارى، يقول: سمعت أبا محمد بن عبد الله بن أبي زيد يسأل أبا عمر أحمد بن سعدي المالكى، عند وصوله إلى القىروان من ديار المشرق، وكان أبو عمر دخل بغداد في حياة أبي بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري، فقال له يوما: هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال: بلى، حضرتهم مرتين، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها. فقال له أبو محمد: ولـم؟ فقال: أما أول مجلس حضرته فرأيته مجلسا قد

جمع الفرق كلها: المسلمين من أهل السنة والبدعة، والكفار من المجرم، والدهرية، والزنادقة، واليهود، والنصارى، وسائر أجناس الكفر. ولكل فرقة رئيس يتكلّم على مذهبها، ويجادل عنه. فإذا جاء رئيس من أي فرقة كان، قامت الجماعة إليه قياماً على أقدامهم حتى يجلس، فيجلسون بجلوسه. فإذا غص المجلس بأهله، ورأوا أنه لم يبق لهم أحد يتظرون له، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة، فلا يحتاج علينا المسلمين بكتابهم، ولا بقول نبيهم، فإننا لا نصدق بذلك ولا نقر به، وإنما نتنتظر بحجج العقل، وما يحتمله النظر والقياس، فيقولون: نعم، لك ذلك. قال أبو عمر: فلما سمعت ذلك لم أعد إلى ذلك المجلس، ثم قيل لي: تم مجلس آخر للكلام، فذهبت إليه، فوجدت هم مثل سيرة أصحابهم سواء، فقطعت مجالس أهل الكلام، فلم أعد إليها. فقال أبو محمد بن أبي زيد: ورضي المسلمين بهذا من الفعل والقول؟ قال أبو عمر: هذا الذي شاهدته منهم. فجعل أبو محمد يتعجب من ذلك، وقال: ذهب العلماء، وذهبت حرمة الإسلام وحقوقه، وكيف يبيع المسلمين المنازرة بين المسلمين والكافر؟ وهذا لا يجوز أن يفعل لأهل البدع الذين هم مسلمون ويقررون بالإسلام، وبمحمد عليه السلام، وإنما يدعى من كان على بدعة من متخلّي الإسلام إلى الرجوع إلى السنة والجماعة، فإن رجع قبل منه، وإن أبي ضربت عنقه؛ وأما الكفار فإنما يدعون إلى الإسلام، فإن قبلوا كف عنهم، وإن أبووا وبدلوا العجزية في موضع يجوز قبولها كف عنهم، وقبل منهم؛ وأما أن يناظروا على أن [لا] يحتاج عليهم بكتابنا، ولا ببنيانا، فهذا لا يجوز، فإن الله وإنما إليه لراجعون»<sup>٢٣</sup>. فتأمل!

ثم خذ بنا، مثلاً، إلى كاتب غير الإسلامي - إبراهيم بن هلال . فقد كان يدين بدینونة الصابئة وظل على دينه، بالرغم من أن الكثير أرادوه على الإسلام، غير أنه كان حسن العشرة للمسلمين عفياً في مذهبـه... قال عنه الشعاليـيـ: «وكان يصوم شهر رمضان، مساعدةً وموافقةً للمسلمـين، وحسن عشرة منه لهم، ويحفظ القرآن حفظاً يدور على طرف لسانـه». تلقاء صنوف الحوار هذه، كم من مفكـر وصوفي وشاعـر عـربي قـتل بـدعـوى "الـزنـادـقـة". ولو نـحن قـمنـا بإـحـصـائـهـم ما خـلـصـنـا عـدـدـهـمـ. هـذـهـ سـنـونـ

كانت شديدة عليهم: في سنة مائة وثلاثة وستين: «قتل [ال الخليفة العبسي] المهدى جماعة من "الزنادقة" وصلبهم وأحضرت كتبهم فقطعت»، وفي سنة مائة وستة وستين: «أباد الزنادقة وقتل منهم خلائق»، وقد «جد في تبع الزنادقة والبحث عنهم في الآفاق»<sup>٤</sup>. وتواصلت مثل هذه الأعمال، فما انقطعت أبداً. هذه نماذج ممن اتهموا بالزنادقة بعد مضي ستة قرون على حملة المهدى: هذا ابن صدقة الحلبى شاعر له ديوان قتل على الزنادقة في سنة سبع وستين وسبعمائة<sup>٥</sup>. وكذلك فعل شهاب الدين بن صدقة<sup>٦</sup>. وقس عليهم الصوفى إسماعيل بن سعيد الكردى، قتل في ثالث عشر صفر سنة عشرين وسبعمائة؛ قتله القاضى تقى الدين بن الأختانى المالكى على الزنادقة<sup>٧</sup>. وكذلك فعل بفضل الله الاستراباذى العجمى قتل على كلمات قالها<sup>٨</sup>. وما زال يفعل حتى وجد منهم سقراط العربى. وقد ذكر صاحب "فتح الطيب" عن الأندلس - التي اعتبرت دوماً نموذجاً للتسامح - «وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لها حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يتظاهر بها خوف العامة، فإنه كلما قيل: "فلان يقرأ الفلسفة" أو "يشتغل بالتنجيم" أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة، وكثيراً ما يأمر ملوكيهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكر الحجاري»<sup>٩</sup>. وما كان الأمر في بعض لحظات تاريخ الإسلام على أهل بغداد - حاضرة الإسلام - بأخف؛ يكفي أن نذكر هنا أنه في سنة مائتين وتسع وسبعين: «أمر [ال الخليفة الع簸ى] المعتصم لا يقعد على الطريق ببغداد ولا في المسجد الجامع قاص ولا صاحب نجوم، وحَلَّف باعة الكتب لا يبيعوا كتب الفلسفه والجدل ونحو ذلك...»!<sup>١٠</sup> وقس على ذلك معاملة "أهل الذمة". فقد كانت تأتي عليهم سنوات شديدة. هذه سنة مائتان وستة وتسعون أمر فيها الخليفة المقتدر لا يستخدم أحد من اليهود والنصارى إلا في الطب، وأن يطالبوا بلبس العسلى وتعليق الرقام المصبوغة

بين أظهرهم<sup>٣١</sup>. وفي سنة أربعينية وأربعة وثمانين ألزم الوزير أبو شجاع أهل الذمة «بلبس الغيار والزنانير وتعليق الدرهم الرصاص في عنقهم مكتوب على الدرهم: ذمي»، وتجعل هذه الدرهم أيضاً في عنق نسائهم في الحمامات ليعرفن بها، وأن يلبس الخفاف فرداً أسود وفرداً أحمر، وجلجلة في أرجلهن<sup>٣٢</sup>. وفي سنة خمس وستين وسبعين: «نودي في البلد على أهل الذمة بإلزامهم بالصلغار، وتصغير العمائم، وألا يستخدموا في شيء من الأعمال، وألا يركبوا الخيل ولا البغال، ويركبون الحمير بالأكف العرض... وأن يكون في رقبتهم ورقب نسائهم في الحمامات أجراس، وأن يكون أحد التعليين أسود، مخالف للون الأخرى، ففرح بذلك المسلمين، ودعوا للأمر بذلك»<sup>٣٣</sup>. وقد بلغ التعصب من بعض المحسوبين على أهل الإسلام شأنًا كبيراً. ولعل نموذج هؤلاء الشيخ خضر -شيخ الظاهر بيبرس- فقد ذكر عنه ابن كثير في حوادث سنة ست مائة وسبعة عشر ما يلي: «وكان فيه خير وصلاح... وقد دخل مرة كنيسة القيامة بالمقدس فذبح قسيسها بيده، ووهب ما فيها لأصحابه، وكذلك فعل بالكنيسة التي في الإسكندرية، وهي من أعظم كنائسهم، نهبها وحولها مسجداً ومدرسة أنفق عليها أموالاً كثيرة من بيت المال، وسمّاها المدرسة الخضراء، وكذلك فعل بكنيسة اليهود بدمشق، دخلها ونهب ما فيها من الآلات والأمتعة، ومد فيها سماطاً، واتخذها مسجداً مدة...»<sup>٣٤</sup>. على أنه انوجد من سائر الحضارات الأخرى من عامل المسلمين، في بعض الحقب التاريخية، بأسوأ معاملة تكون. نكفي في هذا المقام المخصص لهذا المقال بنموذجين: نموذج هندوسي، والآخر نصري. فقد ذكر ابن بطوطة في رحلته عن من أسماه "كفار الهند" أنهم كانوا: «لا يقتربون المسلمين ولا يطعمونهم في آنيتهم، ولا يسقونهم فيها مع أنهم لا يؤذونهم ولا يهجرونهم، ولقد كنا نضطر إلى أن يطبح لنا بعضهم اللحم، فإذا تون به في قدورهم ويقدعون على بعد منا ويتون بأوراق الموز فيجعلون عليها الأرز، وهو طعامهم، ويصبون عليه الكوشان . وهو الإدام -ويذهبون، فناكل منه، وما فضل علينا تأكله الكلاب والطيور، وإن أكل منه الولد الصغير الذي لا يعقل ضربوه وأطعموه روث البقر، وهو الذي يظهر ذلك في

زعمهم<sup>٣٥</sup>. ولن نذكر هنا بمورسكبي الأندلس وإنما بأولئك "المستعربين" الذين فروا منمحاكم التفتيش الإسبانية إلى المكسيك، ومع ذلك ما أفلتوا من المحاكمات، إذ كان يؤخذ الواحد منهم بالظنة ويعدم بالرivity. وقد حفظ لنا الأرشيف المكسيكي المئات من محاضر محاكمة من اشتبه فيهم أنهם مسلمون (هراطقة)، فحوسبوا لأن الواحد منهم ما اشتعل جمعة، ولا هو شرب خمرا، أو حتى ما أكل خنزير! لقد غاب الحوار الوجودي، أحياناً، من أدق الأمور إلى أجلها. وهذه نماذج من هذا الغياب:

منه المساكتة. حتى وجد من ألف كتاب: «الجواب المختصر المرorum في تحرير سكنى المسلمين ببلاد الروم» (محمد بن عبد الرحمن الفخار الجذامي). ومنه المدارسة. حتى وجد من العلماء من رفض تدريس أبناء "أهل الذمة". ومنه المزاوجة. حتى وجد من فقهاء الإسلام من كان لا يبيع الزواج بالكتابيات، من أمثال أبي زكريya اليثري (ولد سنة ٦٤١)، متყحاً بقوله تعالى: «وجعل بينكم رحمة ومودة» [الروم: ٢١]، مستدلاً بها على أن لا مودة بين مسلم وكتابية<sup>٣٦</sup>.

إلى المخالفة. إذ كان محمد بن عمر الصميري «من الغلو في معاداة أبي هاشم [الجباري] حتى أكفره بسبب قوله في الأحوال، وحتى جاء إلى أهله وأوهماه أن الفرقة وقعت بينها وبين أبي هاشم، فقالت: فماذا تقول إذا كنا على مثل رأيه؟ فانصرف». وكان مذهبه في الدار أن الدار إذا غالب عليها الجبر والتشبيه فهي دار كفر<sup>٣٧</sup>. هذا وقد «حدث أسد بن الفرات يوماً بحديث فيه رؤية الله تبارك وتعالى يوم القيمة وسلمان الفراء [المعترلي] في مؤخر المجلس، فتكلم الفراء وأنكر، فسمعه فقام وجّم بين طوقه ولحيته، واستقبله بعلمه فضربه ضرباً شديداً حتى أدماه»<sup>٣٨</sup>.

ومنه الجنائز. فقد كان بين السنّي ابن النقيب البغدادي وفقيـه الشيعة ابن المعلم جولات، فلما توفي هذا جلس الأول للتهنئة، وقال: «ما أبالـي أي وقت مت بعد أن شاهدت موته»!<sup>٣٩</sup> إلى الإمامة العظمى. هذا الشـريف أبو نمي المـكي الحـسـني، صاحـب مـكة، ولـيها نحو خـمسـين سنـة إـلا أيامـاً يـسـيرة (تـوفي في ٤ صـفـر ٧٠١ هـجـرـية).

وكان من أجل أمراء مكة. قال الحافظ الذهبي بعد أن أثني عليه: «لولا المذهب [الشيعي] لصلح للخلافة»<sup>٤</sup>. وقس عليه ابن صلايا الهاشمي العلوى، فقد كان نائب الخليفة بباريل، وكان فاضلاً شجاعاً، وعنه سياسة وتدبير، قال عنه ابن تغري بردي: «وكان له محسن جمة، إلا أنه كان شيعياً، ولو لا ذلك لصلح للخلافة»<sup>٥</sup>، توفى قتيلاً في شهر ربيع الأول سنة ست وخمسين وستمائة، وله أربع وستون سنة.

وغاب الحوار أيضاً في بعض أوجه التصوف الإسلامي حيث ساد نمذج الشيخ والمريد. حتى قال الصوفي علي بن وفا: «من صدق شيخه في كل ما يقول فهو رجل وإن كان أثني، ومن كذبه فهو أثني وإن كان ذكراً»، وحتى قال الشعراوي في «الأنوار القدسية»: «ومن شأنه [المريد] ألا يقول لشيخه قط لِمَ، فقد أجمع الأشياخ على أن كل مرید قال لشيخه لِمَ، لا يفلح الطريق»<sup>٦</sup>.

على أن من المسلمين من كان على الضد من هذه الحال، فكاد أن يعمل «الحوار الوجودي» في كل شيء شيء: ففي المتاجرة وجدنا أبا الرابع المودي . والي بجاية . يكتب في جواب رسالة إلى «ملك السودان بغانية» ينكر عليه تعويق التجار: «نحن نتجاوز بالإحسان، وإن تخالفنا في الأديان»<sup>٧</sup>.

وفي المخالفة. هذا الوادي آشي ذكر عن تقى الدين بن الغرس الحنفى ما يلى: «وسائله هل يقع بين أهل مصر تنازع في تفضيل بعض المذاهب على بعض؟ فأجابنى بأن هذا لا يقع عندهم بين أهل الرسوخ في العلم، وذوى المعرفة والفهم، وإنما يصدر هذا بين الناشئين (...). ثم قال: «إن من المنقول عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن من حفظت عنه تسع وتسعون خصلة تقتضي الكفر وواحدة تقتضي الإيمان أن الواحدة المقتضية للإيمان تغلب وتبقى حرمتها عليه»<sup>٨</sup>.

إلى التدریس. هذا العلامة عبد الله بن سهل الغرناطي ذكره ابن حمامة فقال: «عني بعلم القرآن والنحو والحديث عناية تامة... ثم شهر بعد ذلك بعلم المنطق والعلوم الرياضية، وسائر العلوم القديمة، وعظم بسيبها، وامتد صيته من أجلها، وأجمع المسلمون واليهود والنصارى، أن ليس في زمانه مثله، ولا في كثير ممن تقدمه، وبين

هذه الملل الثلاثة من التحاسد ما عرف. وكانت النصارى تقصده من طليطلة تتعلم منه أيام كان ببياسة، وله مع قسيسهم مجالس في التناظر، حاز فيها قصب السبق<sup>٤٥</sup>. وهذا العلامة محمد بن أحمد بن أبي بكر القرموطي المرسي ذكره صاحب "فتح الطيب" فقال: «كان (...) من أعرف أهل الأندلس بالعلوم القديمة: المنطق والهندسة والعدد والموسيقى والطب، فليسوا طيباً ماهراً، آية الله في المعرفة بالأندلس، يقرئ الأمم بأستفهم فنونهم التي يرغبون فيها وفي تعلمها، ولما تغلب طاغية الروم على مرسية عرف له حقه، فبني له مدرسة يقرئ فيها المسلمين والنصارى واليهود»<sup>٤٦</sup>.

أكثر من هذا، بلغ بهم الأمر إلى أن حثوا على الحوار وشجعوا عليه. ولما كانوا لا يجدون من يفعل يقبلون بأنفسهم عليه. هذا الفقيه الكبير أبو الحسن الرazi كان على مذهب الشافعي، ثم انتقل إلى مذهب مالك في آخر أمره، فسئل عن ذلك فقال: «دخلتني الحمية لهذا الإمام المقبول على جميع الألسنة أن يخلو مثل هذا البلد -يعني الري- عن مذهبـهـ، فعمرت مشهد الانتساب إليه حتى يكمل لهذا البلد فخرهـ، فإنـ الـريـ أـجـمـعـ الـبـلـادـ لـلـمـقـالـاتـ وـالـاخـلـافـاتـ فـيـ الـمـذاـهـبـ عـلـىـ تـضـادـهـاـ وـكـثـرـتـهـاـ»<sup>٤٧</sup>. بل إن أحد تخوم الثقافة العربية الإسلامية الميل إلى تفكيك فكرة "الإجماع" حتى وجد منهم من "فكك" فكرة "الحق". هذا الوزير الكاتب أبو حفص بن برد الأكبر كان يقول: «والحق لا يضره قلة أهله، والباطل لا ينفعه كثرة جمعه»<sup>٤٨</sup>. والتزم الثاني أنه انوجد من بين أبناء هذه الحضارة من انتقد الجمود على المذهب. بل على الدين -الجمود أسوأ. يكفي أن نورد هنا ما ذكره أبو العلاء المعري عن صنف من الناس - وما أكثرهم! . «متتحل لشريعة صبا إليها، ولهج بها، إلى الحد الذي إن قيل له من أخبار شرعه: إن فيلا طار، أو جملًا باض، لم يقابله إلا بالقبول والتصديق، ولكن يكفر من يرى غير رأيه فيه، ويسفهه ويلعنه...»<sup>٤٩</sup>

وفي الجملة، أنتج بحثنا في مسألة "الحوار" في الحضارة العربية الإسلامية عن وجود تيارين عميقين متناقضين متصارعين: تيار "أهل الحرف" المضيق على الحوار،

وتيار "أهل الروح" المنشرح للحوار المقبل عليه. ولقد ظل هذان التياران يتعايشان تارة ويتوجهان تارة أخرى، بل وجدا تجسيدهما في الحقبة الواحدة، بله المدرسة الواحدة، بله المفكر الواحد. وفي زماننا هذا يكاد ي sisir هذان التياران إلى المواجهة الحاسمة. يتغدى التيار المحافظ من انكسارات الواقع العربي، جاعلا من فكر القرن السابع الهجري حديثه وقدوته. إذ ما أشبه ظروف أيامنا هذه بما حدث بعد الحروب الصليبية والغزو المغولي! وكأن مفكري القرن السابع الهجري حشروا من قبر! ويتعزز التيار الثاني بالمجتمع الدولي وبال الفكر الحقوقي الكوني وبالشرعية العالمية لحقوق الإنسان يجعل منها تراثا له وميراثا. إلا أنه يواجه تحديات خطيرة: أولها أن أخطر الأدلوjas هي لما يصير الدين أدلوحة. أنها يستوفي كل المقومات التي قد تحوله من "رحمة" إلى "سلاح": فيه الجواب على كل سؤال، كائناً ما كان معرفياً أم اقتصادياً أم اجتماعياً أم سياسياً، وفيه شحنة الإيمان القوية التي تشحن الأنفس وتستذر التعاطف... ويواجه، ثانياً ما يواجه، صعوبات من نوع آخر: إذ يكاد يكون مغترباً في بلده، وهو مغترب في الخارج لا يكاد يلتفت إليه؛ أي لا يكاد يذكر في التراث الحقوقي العالمي منه شيء...<sup>١</sup>

### الهوامش:

<sup>١</sup> ابن الجوزي: صيد الخاطر. مكتبة الصفا. الطبعة الأولى ٤. ٢٠٠٤. ص. ٣٣٩.

<sup>٢</sup> ابن عربي: كتاب التراجم. تحقيق: عبد الرحيم مارديني. دار المحبة/دار آية. دمشق/بيروت. الطبعة الأولى ٢٠٠٢-٢٠٠٣. ص. ٩١.

<sup>٣</sup> ابن أبي أصيبيعة: عيون الأنباء في طبقات الأطماء. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٩٨.

- <sup>٤</sup> أبو البركات الأنباري: *نرفة الألباء في طبقات الأدباء*. تحقيق عطية عامر، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة. تونس. الطبعة الثانية ١٩٩٨. ص. ١٩٠-١٩١.
- <sup>٥</sup> المقربي: *نفع الطيب*. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت ١٩٦٨. الجزء الثالث. ص. ١٨٦.
- <sup>٦</sup> أبو حيان التوحيدي: *كتاب الامتناع والمؤانسة*. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. منشورات المكتبة العصرية. بيروت-صيدا. الجزء الأول. ص. ٧٤.
- <sup>٧</sup> المصدر نفسه. الجزء الأول. ص. ٢١١.
- <sup>٨</sup> ياقوت الحموي: *معجم الأدباء*. نشر مارجليلوت. مكتبة عيسى البابلي الحلبي. الجزء الثامن. ص. ١٠٢.
- <sup>٩</sup> ابن خلkan: *وفيات الأعيان وأئمأة أبناء الزمان*. تحقيق إحسان عباس. دار الثقافة بيروت لبنان. بدون سنة إصدار. الجزء الثاني. ص. ٢٦-٢٧.
- <sup>١٠</sup> ابن رجب: *كتاب الذليل على طبقت الحنابلة*. مطبعة السنة المحمدية. القاهرة. ١٩٥٣. الجزء الثاني. ص. ٢٦٠.
- <sup>١١</sup> ابن المرتضى: *طبقات المعتزلة*. تحقيق سوستة ديفلد- فلزير. النشرات الإسلامية. تصدرها جمعية المستشرقين الألمانيّة: الجزء ٢١. الناشر: فرانز شتاينر. فيسبادن. بيروت ١٩٦١. ص. ٥٧-٥٨.
- <sup>١٢</sup> الحافظ الذهبي: *سير أعلام النبلاء*. تحقيق محب الدين بن علامه العموري. دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٧. الجزء التاسع. ص. ٥٠٠.
- <sup>١٣</sup> ابن بسام: *الذخيرة في محسان أهل الجزيرة*. تحقيق: إحسان عباس. القسم الثاني. المجلد الأول. دار الثقافة. بيروت. ١٩٧٨. ص. ٩٦.
- <sup>١٤</sup> الحافظ الذهبي: *سير أعلام النبلاء*. الجزء السادس عشر. ص. ١٦٥.
- <sup>١٥</sup> المصدر نفسه. ص. ١١٨.
- <sup>١٦</sup> ياقوت الحموي: *معجم الأدباء*. الجزء الثامن عشر. ص. ٧٨.
- <sup>١٧</sup> المصدر نفسه. الجزء الثامن عشر. ص. ٣٠٠.
- <sup>١٨</sup> ياقوت الحموي: *معجم الأدباء*. الجزء الخامس عشر. ص. ٢٤٥.
- <sup>١٩</sup> الحافظ الذهبي: *سير أعلام النبلاء*. الجزء السابع عشر. ص. ٣٢٤.

- <sup>٢٠</sup> ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تحقيق: محمد الأرناووط. دار ابن كثير. دمشق - بيروت ١٩٨٦، الجزء الخامس. ص. ٢٣.
- <sup>٢١</sup> ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة الصفا. الطبعة الأولى ٢٠٠٢، الجزء الثالث عشر. ص. ٤٨.
- <sup>٢٢</sup> ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. وزارة الثقافة والإرشاد القومي / المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. بدون سنة إصدار. الجزء الثاني. ص. ٤٥.
- <sup>٢٣</sup> الحميدي: جذوة المقتبس في علماء الأندلس. تحقيق: إبراهيم الأبياري. دار الكتب الإسلامية / دار الكتاب المصري / دار الكتاب اللبناني. القاهرة/بيروت. الطبعة الثانية ١٩٨٣، الجزء الأول. ص. ١٧٥-١٧٦.
- <sup>٢٤</sup> ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة. الجزء الثاني. ص. ٥١-٥٣.
- <sup>٢٥</sup> ابن تغري بردي: الدليل الشافي على المنهل الصافي. تحقيق: فهيم محمد شلتوت. جامعة أم القرى. مركز إحياء البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي. سلسلة من التراث الإسلامي: الكتاب ٢١. مطبعة الخانجي/القاهرة ١٣٧٥، الجزء الأول. ص. ٧٥.
- <sup>٢٦</sup> المصدر نفسه. ص. ٨٨-٨٩.
- <sup>٢٧</sup> المصدر نفسه. ص. ١٣١.
- <sup>٢٨</sup> المصدر نفسه. الجزء الثاني. ص. ٥٢٣.
- <sup>٢٩</sup> المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. المجلد الأول. ص. ٢٢١.
- <sup>٣٠</sup> ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة. الجزء الثالث. ص. ٨٠.
- <sup>٣١</sup> المصدر نفسه. الجزء الثالث. ص. ١٦٥.
- <sup>٣٢</sup> المصدر نفسه.. الجزء الثاني. ص. ١٣١-١٣٢.
- <sup>٣٣</sup> ابن كثير: البداية والنهاية. الجزء الرابع عشر. ص. ٢٥٧.
- <sup>٣٤</sup> المصدر نفسه. الجزء الثالث عشر. ص. ٢٤٤.
- <sup>٣٥</sup> رحلة ابن بطوطة. دار صادر. بيروت. بدون سنة إصدار. ص. ٢١٤.
- <sup>٣٦</sup> المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. المجلد الرابع. ص. ١٤٦.
- <sup>٣٧</sup> ابن المرتضى: طبقات المعتزلة. ص. ٩٦.
- <sup>٣٨</sup> أبو العرب القير沃اني: طبقات علماء إفريقيا وتونس. تحقيق علي الشابي ونعم حسن اليافي. الدار

- التونسية للنشر - تونس المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر ١٩٨٥، ص. ١٦٤-١٦٥.
- <sup>٣٩</sup> ابن تغري بردي: *النجوم الزاهرة*. الجزء الرابع. ص. ٢٦١.
- <sup>٤٠</sup> ابن تغري بردي: *الدليل الشافي على المنهل الصافي*. الجزء الثاني. ص. ٦١٢.
- <sup>٤١</sup> المصدر نفسه. الجزء الثاني. ص. ٨٣٥.
- <sup>٤٢</sup> عبد الوهاب الشعراي: *الأنوار القدسية في بيان قواعد الصوفية*. دار صادر - بيروت / دار البشائر - دمشق. الطبعة الأولى ١٩٩٩. ص. ٢٦٩-٢٧٧.
- <sup>٤٣</sup> المقرئ: *فتح الطيب*. الجزء الثالث. ص. ١٠٥.
- <sup>٤٤</sup> المقرئ: *فتح الطيب*. الجزء الثالث. ص. ١٤٧-١٤٨.
- <sup>٤٥</sup> ابن الخطيب: *الإحاطة في أخبار غرناطة*. تحقيق محمد عبد الله عنان. مكتبة الخانجي بالقاهرة. الطبعة الثانية. الجزء الثالث. ص. ٤٠٤.
- <sup>٤٦</sup> المقرئ: *فتح الطيب*. الجزء الرابع. ص. ١٣٠.
- <sup>٤٧</sup> أبو البركات الأنباري: *نزهة الأباء في طبقات الأدباء*. تحقيق: عطية عامر. دار المعارف للطباعة والنشر. سوسة. تونس. الطبعة الثانية ١٩٩٨. ص. ١٩٠-١٩١.
- <sup>٤٨</sup> ابن بسام: *الذخيرة في محسن أهل الجزيرة*. الجزء الأول. ص. ١١٣.
- <sup>٤٩</sup> ياقوت الحموي: *معجم الأدباء*. الجزء الثالث. ص. ٢٠٤.

## صدر حديثاً في سلسلة كتاب: فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد

### رهانات الحداثة

د. محمد الشيخ

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت

## تحديات العنف

ماجد الغراوي

عندما نتحدث عن العنف وتحدياته المختلفة، لا نستثنى بعض افراده، فالعنف رغم تعدد مصاديقه مفهوم واحد، وتحدياته مشتركة، وإن تفاوتت قوته وضياعها، لكن يبقى العنف المسلح، سيفاً الإرهاب، أشد خطورة وتعقيداً. ونؤكّد قبل البدء في مقاربة التحديات أن العنف لا يحمل صفة ايجابية إلا في حالات محدودة، كموارد العنف المضاد المشروع، والذي اطلق عليه مصطلح الـ (قوة). ولما كانت هذه صفتة فستكون تداعياته خطيرة وذات تأثير سلبي على جميع المستويات، ولا تتوقع ان يقود العنف يوماً ما الى شاطئ السلامة والأمان، بل العنف لا يولد إلا عنفاً مماثلاً، ناهيك عن الآثار الكبيرة الناتجة عن ممارسته. وأما تحديات العنف فسنشير الى اهمها:

### اولاً: العنف والمشروع الحضاري

كانت اولى خطوات الانحطاط الفكري والثقافي والعلمي لل المسلمين ايذاناً بأفول شمس الحضارة الاسلامية، وابداء عصر الركود والتراجع. ثم استفاقوا بعد قرون من التخلف والانشطار والخرافة والاستبداد في اول لقاء لهم بالغرب على فارق كبير بين الحضارتين الاسلامية والغربية معرفياً وتكنولوجياً، تلك الحضارة التي كانت يوماً ما تفتخ على نتاج المسلمين الفكرى والفلسفى والعلمى. وكان لهذه الصدمة الحضارية الاثر الكبير في يقظة المسلمين وشعورهم بالدونية والضعف امام الوافد الجديد المكمل بالعلم والمسلح بالمعرفة والتقدم المطرد. حينها بدأ سؤال النهضة يطرح باللحاج ويناقش على مستوى واسع: لماذا تقدم الغرب وتتأخر المسلمون؟ وهو سؤال مشروع بالنسبة الى امة عاشت عدة قرون رائدة للحضارة الانسانية وفجأة تستفيق على تخلف عمره اكثر من خمسة قرون. ففي فترة كان (العلم العربي من

القرن الثامن حتى آخر القرن الرابع عشر ربما أرقى علم في العالم، متفوقاً بذلك على العلم في الغرب والصين. وكان العلماء العرب في كل حقل تقريباً – في الفلك والرياضيات والطب والبصريات وما إليها – في طليعة التقدم العلمي. وكانت الحقائق والنظريات والتصورات العلمية التي تضمنها رسائلهم العلمية أرقى ما يمكن الحصول عليه في أي مكان في العالم، بما في ذلك الصين<sup>١</sup>. الا ان العلم العربي والاسلامي، بل مطلق الثقافة والفكر والفلسفة الاسلامية، خبت بعد ان توقيفت ولم تنجُ جديداً الا نادراً، والسبب، كما يرى بعض المفكرين (ان ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين الى اليوم ان الحركة داخلها لا تنسجم في انتاج الجديد، بل في اعادة انتاج القديم، وقد تطورت عملية الانتاج هذه منذ القرن السابع الى تكليس وتقوقع واجترار)<sup>٢</sup>. وقد انقسم الشرق بشكل عام والمسلمون بشكل خاص امام النهوض الحضاري المفاجئ الى ثلاثة اتجاهات، الاول كان منهراً بالغرب الى حد الاستلاب والذوبان، وكان مستعداً للتخلّي عن كل ما يمت الى الامة من صلة، فدعا هذا الصنف (وهم المغاربون) الى نبذ التراث، والقطيعة المعرفية معه، ليحل النموذج الغربي محل النموذج السائد في حضارتنا، غير انه جاء حلاً مبتسراً للمشكلة وساهم في تعويقها من خلال تبني مفاهيم جديدة تكونت في فضاءات ثقافية غريبة عن بيئتنا، جاءت لتطمس هوية الامة ومعالمها الحضارية، وتفقدتها اصالتها واتمامها. وهنا سيكون استدعاء النموذج الغربي بجميع حمولته الثقافية معيقاً للتطور المنشود.

والاتجاه الثاني ارتد سلفياً رافضاً لمعطيات الحضارة الحديثة، منكباً على التراث لا يرى غيره، ويصر على تكرار النموذج الحضاري الاسلامي رغم تاريخيته، في حين عاد الاتجاه الثالث الى التراث، يستنبطه ويبحث فيه عن مصدر قوته، ليؤسس من عناصره القادرة على البقاء قاعدة تستوعب معطيات الحضارة الحديثة في اطار الاسلام وقيمته ومبادئه. وهذا الاتجاه لا يجمد على التراث ولا يرفضه، وانما ينتقده ويقومه ليستلهم منه منهجه في الرقي الحضاري. ثم لا يرتمي في احضان الغرب ولا يرفض معطياته الحضارية، لأن جزءاً كبيراً منه نتاج انساني، يمكن لأية حضارة استيعابه ضمن اطراها الدينية والحضارية<sup>٣</sup>. ويطلق على الاتجاه الاخير اتجاه التجديد

الديني او الاحياء الاسلامي، وله ايضاً مستويات متعددة في موقفه من العودة الى الاصول الاسلامية الاولى، واتخاذ الاساليب الالازمة لتحقيق النهضة الاسلامية، كرد فعل للهجوم الغربي يتراوح بين (الدعوة الى الاصلاح السياسي والجامعة الاسلامية لدى الافغاني، الى الاتجاه للاصلاح الديني والاجتماعي والتربوي لدى محمد عبده، الى التركيز على الاصلاح الديني مع الدعوة الى الخلافة، ورفض البدع الصوفية لدى رشيد رضا، الى الدعوة الى شمولية الاسلام لكل مناحي الحياة، واقامة الدولة الاسلامية من خلال صياغة جيل مسلم لدى حسن البنا، والى الدعوة الى الحاكمة والقول بجاهلية المجتمعات المعاصرة، والدعوة الى اقامة النظام الاسلامي، انطلاقاً من مفهوم الحاكمة الالهية لدى سيد قطب، الى العودة الى اعتزال المجتمع الكافر في حال الاستضاعف، ثم العودة اليه لاقامة الدولة الاسلامية عند التمكن كما هو الحال عند شكري مصطفى، الى الدعوة الى الجهاد المسلح وتکفير الحاکم الذي لا يطبق النظام الاسلامي والشريعة الاسلامية، والدعوة الى اقامة الدولة الاسلامية بالقوة، كما وجدناه لدى فصائل الجهاد المتتابعة<sup>٤</sup>. ولم يخرج المفكرون المسلمين الآخرون من جميع المذاهب الاسلامية عن هذه الاطر اقليلاً. ورغم اختلاف الاجوبة والتشخيصات الا ان الجميع اعترف باهمية قيام مشروع نهضوي من شأنه اعادة الثقة لlama المتقهقرة وضرورة اللحوق بعالم الغرب الصناعي، لذا خفت بعض الشخصيات لصياغة رؤى وتصورات حول الموضوع كما تقدم، ومن ثم بدأ يتبلور مشروع النهضة العربية والاسلامية بمرور الايام داعياً الى التوفيق بين معطيات الحضارة الغربية والاستفادة من الرصيد التراثي للمسلمين (كما هو الاتجاه الثالث الانف الذكر). وهذا وان كان احد المشاريع وليس الوحيد الذي تبنته طلائع النهضة والاصلاح الا انه كان الاكثر قبولاً في حينها وما يزال. ومقتضى التوفيق ان يصار الى الحضارة في الجانب العلمي والصناعي والتكنولوجي، على ان يبقى الدين والتراث المصدر الاساس في القيم والاخلاق، باعتبار ان القيم الغربية لا تنسجم مع القيم الاسلامية ولا يمكن تبنيها على حساب الاسلام ومبادئه الانسانية العالية. كما ليس هناك تماطع بين التقدم العلمي والتكنولوجي وبين تبني القيم الدينية. لأن الاسلام

اساسا لا يعارض العلم والتقدم العلمي، واذا كانت ثمة معارضة فمردها الى اجهادات شخصية لا تمثل الاسلام بوجه من الوجوه. وبهذا الشكل صار المسلمين يحاكون الغرب في تقدمه الغربي وفي الوقت نفسه يتبنون الاسلام في الجوانب الاخرى. وقد نتج عن هذا الوضع انحصار المشروع الاسلامي بالقيم والاخلاق، وهو كل ما يملكه المسلمون راهنا من رأس مال حضاري، وهذا لا يعني البقاء على ما كانوا عليه من التخلف العلمي بل هناك تقدم حقيقي في بعض الدول الاسلامية، الا انها رغم الخطوات الكبيرة لم تتمكن من اسر الغرب وتحويله الى بلد مرتاح للدول الاسلامية في المجال الصناعي والتكنولوجي كما عليه اغلب الدول الاسلامية والعربية في تبعيتها للغرب وتوقف الحياة في كثير من المجالات على ما تتبعه الآلة في الغرب. وصحيف ان البلدان الاسلامية متخصمة بالثروات والمعادن التي تتوقف عليها الحياة الغربية الصناعية كالنفط مثلا الا ان المسلمين غير قادرين على فرض واقع معين على الغرب لعدم الانتعاق وشدة التبعية في اكثر من مجال.

وهكذا ظل المسلمون يؤخذون الغرب في الجانب الاخلاقي ويؤكدون عجزه عن احياء النفس البشرية رغم تقدمه الحضاري والتكنولوجي. يكتب سيد قطب: (إن قيادة الرجل العربي للبشرية قد أوشكت على الزوال .. لأن الحضارة الغربية قد أفلست مادياً أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية .. ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيداً من "القيم" لا يسمح له بالقيادة). ويتهمونه بارتکاب المجازر بحق الشعوب التي استعمروا بلدانها، ويوزعون ذلك الى انهيار البنى الخلقية والقيمية في الحضارة الغربية. اذن فالقيم الاسلامية هي قيم انسانية يفتقدها المجتمع الغربي، وبالتالي القيم والاخلاق هي المشروع الحضاري الذي يقدمه المسلمون للعالم، يفتخرن به ويراهنون على تفوقه وقدرته على قيادة المجتمع نحو الفضيلة، ويطرحوه كبديل حضاري للمشاريع المادية التي ما زالت تقود البشرية نحو الهاوية. ولا شك ان القيم الاسلامية بشكل خاص والقيم الانسانية بشكل عام ترفض العنف وتحاسب على الممارسات الارهابية، لأنها قائمة اساسا على المحبة والوئام وعدم الاكراه ورفض العداوان واحترام الانسان مهما كان دينه او

قوميته او لغته او لونه. فإذا كانت هناك جهات اسلامية تبني العنف منهجاً في الحياة وتقرف الاعمال الارهابية والممارسات الدموية بشكل مطرد فهذا يعني اجهاضاً للمشروع الاسلامي الذي يقدم نفسه دائماً باعتباره البديل الحضاري للمجتمعات التي اطاحت بها القيم المادية الانسانية. لأن المصاديق والممارسات العملية هي الدليل الساطع والبرهان الواضح على صدقية الدعاوى مهما كانت، فكيف يمكن التوفيق بين العنف وما يطرحه المسلمون؟ وكيف يمكنهم تفسير هذا النمط من الاعمال امام المجتمعات غير المسلمة؟ ثم أليس من السهل على غير المسلم ان يحتاج على عدم مصداقية المشروع الاسلامي من خلال ما يقرفه بعض المسلمين باسم الدين وباسم الاسلام؟ ان العنف اليوم يشكل تحديا خطيرا للمشروع الاسلامي الحضاري ويناقض القيم التي يدعو لها الاسلام والتي يطرحها المسلمون كبديل لمنظومة القيم اللادينية والانسانية، وما لم تكف الحركات المتطرفة عن ممارسة العنف فان القيم الدينية ستفقد مصداقيتها كقيم انسانية.

## ثانياً: العنف ووحدة المجتمع

تتقوم وحدة المجتمعات، سيما المجتمعات المتعددة دينياً ومذهبياً وقومياً وسياسياً، بوجود اتفاق ضمني بين جميع الطوائف والاديان والقوميات والاتجاهات السياسية وغير السياسية على احترام التعدد والاختلاف، والتوحد داخل اطار يرمز الى وحدة الجميع، وهو الوطن بالنسبة لافراد المجتمع، والامة بالنسبة للشعوب المختلفة، الا انها - أي الشعوب، ذات انتماء واحد قومي، كالامة العربية، او ديني كالامة الاسلامية. وحينما ينهار الاتفاق الضمni ينقلب الاحترام المتبادل الى تشظٍ داخل المجتمع الواحد سرعان ما يتتحول الى حرب اهلية في اول بادرة للعنف تطيح باواصر المجتمع وتقضى وحدته وانسجامه. وهذا يعني لا بدileل للغة الحوار والاعتراف بالآخر المختلف وحقه المشروع في تقرير مصيره، في استباب الامن والاستقرار السياسي، اذ كل جهة تطمح في مكتسبات مع احتكار المنجزات، وبالتالي فان وحدة المجتمع مرتهنة الى وجود موازنات تحفظ للجميع حقهم في

المشاركة داخل المجتمع الواحد، وتتوفر لغة عقلانية تقدّم الوضع إبان الأزمات والتوترات التي تطرأ عليه لأي سبب كان، والألا يمكن المراهنة على وحدته واستقراره. وفي هذه النقطة بالذات اذا لم تكوننا لغتنا الحوار والتفاهم هما الركيزتين الاساسيتين في تسوية الأزمات فان العنف الذي هو ضد النوعي للحوار والتفاهم والعقلانية، سيقود المجتمع نحو الهاوية، ولا مفر حينئذ من الانقسام ما دام المجتمع يحمل نوايا الت التقسيم منذ تشكيله. أي ان المجتمع المتعدد له استعداد بحكم التنوع المذهبي والديني والقومي والسياسي للانقسام والتتشظي. من هنا اصبح العنف يشكل تحديا خطيرا يواجه المجتمعات سيمما المجتمعات المتعددة. وهذا يدعو باستمرار الى اطفاء نار الفتنة، وادارة الأزمات وفق منطق العقل، وتبني الحوار العقلاني الهدافىء، واستخدام لغة التفاهم قبل انزلاق المجتمع في متأهات العنف والحروب الاهلية المدمرة، التي تقضي اضافة الى الانقسام على ثروات البلد وخيراته، وتفتت بناء الاجتماعية والاقتصادية، وتستنزف طاقاته ومصادر قوته، وتعيق التقدم الحضاري والنهوض من مستنقع التخلف والانحطاط.

وكما ان المجتمع المتعدد يتتصف بقابليته على الانشطار كذلك الامة الواحدة التي تحتضن شعوبا مختلفة دينياً ومذهبياً وقومياً. اذ رغم وجود اطار واحد كالاسلام بالنسبة للامة الاسلامية الا ان التعدد والاختلاف في غير الانتماء الديني يسمح بالانقسام او التشظي داخل الامة الواحدة، مع بقاء الانتماء اليها-أي الامة-. شكليا لا تترتب عليه اثار مشتركة. فاذا ساد العنف علاقات الشعوب المنضوية داخل اطار ديني واحد سوف تفقد الامة وحدتها القائمة على اساس وجود مصالح مشتركة مترشحة عن ذات الاطار الديني الواحد، وتقطع اواصر التواد والتراحم التي يفترض ان تتمتع بحضور قوي بسبب انتمائها الديني. ولکي تكون المفاهيم واضحة نستذكر الصراعات التاريخية بين المذاهب الاسلامية عبر التاريخ وماذا رسبت في ذاكرة الامة الواحدة. ولا تظن ان اثارها قد انتهت بانتهائها، بل ما زالت التراكمات التاريخية تمارس دورها بقوة وتفرض ارادتها، أي انها غدت سلطة معرفية توجه سلوك الجماعات المتطرفة في حربها ضد المذاهب الأخرى رغم الانتماء الديني الواحد.

اذن فالدماء التي سالت ابان الصراعات الطائفية في القرون المنصرمة ما زالت تسرى في عروق الجيل الحاضر، الذي ما فتئ يمارس دوره في الحياة من خلال رؤى تراثية موروثة، لا تفارقها الذاكرة، وتأبى مغادرة الماضي، فضل هذا الجيل يستفتى الموتى في حل مشاكله الراهنة، ويستعين بهم لرسم استراتيجية المستقبلية.

والمعروف ان موقف الحركات الاصولية المتطرفة تعامل مع الناس على اساس قسمة ثنائية، اما ان يكون الفرد مسلما او كافرا. فالالوان في نظرها لا تتدخل ، وانما تفصلها حدود صارمة، حدود تمنع اللقاء فضلا عن التقارب او الاتحاد. تحتكر الشرعية، وتستأثر بالاسلام، وتمنع نفسها حق تصويب العقيدة والفكر الاسلاميين. لهذا تنعدم المساحات المشتركة بين الحركات الاسلامية الاصولية المتطرفة وبين المذاهب الاخرى. اذ الآخر في نظر تلك الحركات ضال وكافر يجوز قتله. وهذه الاحكام بلا شك تقطع المجتمع وتحكم على الامة بالفناء. او ان يتبنى الجميع ذلك الخطاب الطائفي وتنصاع جميع البشرية لآرائهم ومتبنياتهم العقدية، وهو مستحيل، لأن الاختلاف يمثل علة خلق الانسان في المنطق القرآني : (ولو شاء ربك لجعل الناس أمةً واحدةً ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين)<sup>١</sup>، ووجهات النظر الاجتهادية متباينة، يتذرع توحدها، لوجود اكثر من عامل يؤثر في عملية الاجتهاد واستنباط الرؤى العقدية. اذن ما نخلص اليه ان الخطاب الطائفي يشكل تحديا كبيرا لوحدة المجتمع والامة، ولا يمكن ان يصار مع وجوده وتغلقه الى مجتمع او امة واحدة يراهن عليها في تبني مواقف موحدة تواجه بها التحديات الاخرى الكثيرة التي تطوفها خارجيا وتفتت مقوماتها داخليا. بعد ان اصبح تفكك او اصر الاخوة واستنبات قيم العداوة والبغضاء ظاهرة يومية تشاهد على جميع المستويات.

### **ثالثا: العنف والحوار بين الحضارات**

الحوار مع الآخر المختلف كان وما يزال احد المهام الاساسية بالنسبة للمسلمين (أفراد او جماعات، حركات او احزاب)، انطلاقا من قوله تعالى: (ادع الى

سبيل ربك)، الذي يحمل الجميع فريضة الدعوة وتبلغ الرسالة وتعريف الشعوب بمبادئ الدين الحنيف، لهذا فالحوار مسؤولية شرعية قبل كل شيء، لانه دعوة الى الله تعالى وعملية تناقض بين الحضارات والثقافات واسترادة في المعرفة والعلوم والخبرات. وبالفعل حقق المسلمون في هذا المجال تقدما ملموسا وقد استجابت لدعوة الاسلام عبر التاريخ شعوب كاملة، كما حصل بالنسبة الى مسلمي شرق اسيا، مثل ماليزيا واندونيسيا والفلبين وغيرها من الدول الاجنبية، التي دخلها الاسلام من خلال الحوار والتفاهم، والتجمسيد الحي للقيم الاخلاقية والانسانية التي لمسوها في سلوك المسلمين الذين حلوا في بلادهم، وعاشوا معهم فترات طويلة.

فالحوار مع الآخر المختلف اذاً ليس طارئا على فضاء الحضارة الاسلامية، وليس غريبا على منهجها في الدعوة الى الله تعالى، بل مارس المسلمون الحوار مبكرا على مستويات شتى مع حضارات وديانات ذات منحى فكري- فلسفى لا يلتقي بالضرورة مع الافق الفكري- الفلسفى للرسالة الاسلامية، ييد ان نقاط الالقاء ساهمت في خلق مناخ ملائم لاستعراض الافكار ومعالجة الاشكاليات التي ارتהنت عقل الآخر واثارت تحفظاته تجاه القيم الجديدة. وكان منهج القرآن حاضرا في الحوارات العقدية والفكرية، وكان المسلمون أشد حرصا على الانطلاق من نقاط الالقاء استجابة لقوله تعالى: (قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الناس فان تولوا فقولوا اشهدوا بأننا مسلمون)<sup>٧</sup>. وبأسلوب (ادع الى سبيل ربك بالحكمة الحسنة وجادلهم بما هي احسن)<sup>٨</sup> حسم المسلمون الحوار والمعارك الكلامية لصالح الاقوى، وفتحوا امام اشعاعات الدعوة الجديدة آفاقا رحبة امتدت لتطال اقاليم الشرق والغرب متهدية بنموذجها الحضارات البشرية القائمة على الجهل واللادين. وهو نموذج فرض نفسه عبر معطيات منجزه الحضاري التي اثرت في الحياة، ورفدت الامم بزخم معرفي انتزعها من واقعها السيئ، وارتقى بها الى مستوى انساني رفيع في اعقاب ردم طويل من الزمن عاشته في ظل عبودية استبدادية قوامها القوة والعنف والتزوير<sup>٩</sup>. كما هناك دواعٍ اخرى تضغط باتجاه تبني هذه المسؤولية بشكل جاد في

كل آن، وهي التحديات التي تواجه المسلمين في انحاء واسعة من العالم نتيجة الحرب الدعائية التي تشن بكتافة ضد الاسلام ونبيه الكريم في كل آن. وقد جندت لهذا العمل مؤسسات واجهزة اعلامية متعددة، كما استخدمت فيه كافة الوسائل المؤثرة، مما يستدعي عملا مضادا يصحح ما طرأ على صورة المسلمين في وعي الغرب من تشوهات، بسبب الحملات الاعلامية المعادية، وبسبب الصورة التاريخية القائمة عن مسار الدعوة ولجوئها المتكرر الى القوة، والمواجهات التي حصلت بين المسلمين وغيرهم من معتنقى الاديان الاخرى. اذ المعروف تاريخيا ان علاقة المسلمين بغيرهم سبما اهل الكتاب من المسيحيين واليهود قد مرت بمنعطفات كثيرة، منذ بداية الدعوة حتى سقوط الدولة العثمانية فتركـت اثارا سلبية هائلة، سبما تلك التي تتعلق بسمعة المسلمين وصدقـتهم في التعامل مع الآخر المختلف دينيا. فمثلا ان موقف اليهود، كما هو معروف تاريخيا - كانت وما تزال - مواقف عدائـة من الرسالة المحمدية، وقد سجل القرآن الكريم عددا منها، بينما كان النصارى ابان الدعوة اكثر اعتدالا في مواقفهم من الرسالة بل ان بعضـهم آمن بها وانضم الى قوافل الصحابة. وقد لخص القرآن الكريم موقفـ اهل الكتاب من المؤمنين بقولـه: (لتجـدن أشد الناس عداوةً للذين آمنوا اليـهود والذين أشرـكـوا ولتجـدن أقربـهم مـودـةً للذين آمنوا الذين قالـوا إنا نصارـى ذلكـ بأنـ منهم قـسيـسين ورهـبـانـا وأنـهم لا يستـكـرونـ، وإذا سمعـوا ما أـنـزلـ إلى الرسـولـ تـرىـ أـعـيـنـهـمـ تـفـيـضـ من الدـمـعـ ماـ عـرـفـواـ منـ الحـقـ يـقـولـونـ رـبـنـاـ آـمـنـاـ فـاـكـتـبـنـاـ معـ الشـاهـدـينـ ، وـمـاـ لـنـاـ لـأـنـؤـمـنـ بـالـلـهـ وـمـاـ جـاءـنـاـ مـنـ الحـقـ وـنـطـمـعـ أـنـ يـدـخـلـنـاـ رـبـنـاـ مـعـ الـقـوـمـ الـصـالـحـينـ ، فـأـثـابـهـمـ اللـهـ بـمـاـ قـالـواـ جـنـاتـ تـجـريـ منـ تـحـتـهـ الـأـنـهـارـ خـالـدـينـ فـيـهـاـ وـذـلـكـ جـزـاءـ الـمـحـسـنـينـ) <sup>١٠</sup>. وكان المسلمين بقيادة الرسـولـ (صـ) قد شـنـواـ عـدـةـ حـمـلـاتـ ضـدـ يـهـودـ الـمـدـيـنـةـ رـدـاـ عـلـىـ مـوـاقـفـهـمـ الـخـيـانـةـ تـجـاهـ الـمـسـلـمـينـ. وبـهـذاـ الشـكـلـ سـاءـتـ الـعـلـاقـةـ مـنـ بـدـاـيـةـ الرـسـالـةـ بـيـنـ الـطـرـفـيـنـ.

وـاصـطـدمـ الـمـسـلـمـونـ مـعـ الـمـسـيـحـيـنـ فـيـ اـكـثـرـ مـنـ وـاقـعـةـ، الاـ انـ اـكـبـرـ الـمـواـجـهـاتـ وـاـكـثـرـهـ دـمـوـيـةـ كـانـتـ حـرـوبـ الـاـنـدـلـسـ، وـايـضاـ الـحـرـوبـ الـصـلـيـبيـةـ التـيـ اـسـتـمـرـتـ قـرـنـيـنـ مـنـ الزـمـانـ، سـالـتـ خـلـالـهـماـ دـمـاءـ كـثـيرـةـ عـمـقـتـ الـعـدـاءـ وـطـوـرـتـ الـصـرـاعـ بـيـنـ الـفـرـيقـيـنـ.

وظلت العلاقات في تأزم مستمر منذ ذلك الحين. غير ان الصراع قد اتخذ اشكالاً مختلفة ولم يقتصر على المواجهات المسلحة، فكان للحرب الدعائية ضد الاسلام والمسلمين آثار خطيرة ما زال الاسلام يعاني منها بقوة. وقد نهض بهذه المهمة، سبما في القرون الاخيرة، المؤسسات اليهودية واللوبي الصهيوني وجملة من المستشرقين، فكانت حملاتهم مسورة ضد القرآن والنبي الكريم، ولم يتركوا فرصة تمر الا وعبّوها ضد الدين الحنيف، فكان من نتائج هذا المنهج العدواني ان رسبوا في لاوعي شعوبهم صورة مشوهة عن الاسلام، حتى ان بعض المترددين من العرب والمسلمين قد استدرجه وسائل الدعاية الخادعة، وتأثر فعلاً بافكارهم الى حد تبني تلك الشبهات واذاعتها كلما سمح لها الظروف بذلك. والذي اعطى مصداقية لكلام هؤلاء اكثر هو الثورة الصناعية وما رافقها من تقدم علمي وتكنولوجى اضافة الى التراكم المعرفي وصدور عدد كبير من النظريات والافكار والفلسفات الحديثة، فصارت تقاس صحة الافكار والادعاءات على التقدم الحاصل هناك وفق معادلة خطأة: تقول بما ان الغرب قد حقق تقدماً حقيقياً في مجال العلم والتكنولوجيا اذا فجئ به ما يصدر عنه من افكار ونظريات صحيحة تأبى النقد والمراجعة. وقد اصيّب هؤلاء المتغربون بالاستلاب والشعور بالدونية امام الآخر المختلف. بينما بقي ثمة من يدافع عن الاسلام بإيمان وصدق، يفندو الشبهات، ويقدموا لهم حضارياً للإسلام، في محاولة لتصحيح الصورة المشوهة عن الاسلام والمسلمين.

ان العنف بات يشكل تحدياً كبيراً للحوار الحضاري ولجهود التقارب بين المسلمين وغيرهم من اتباع الحضارات والاديان الأخرى، في محاولة لاعادة الثقة وتجسيم الاوصال الانسانية، ليثبتوا للعالم خطأ الافكار المغرضة التي خطتها اقلام حقدة على الاسلام، وما زالت تضمر له ولنبيه الكريم العداء والكراهية ثأراً لما حققه المسلمون من توغل داخل المجتمعات المختلفة واقبال الشعوب على مبادئ السلام القيمة. غير ان العمليات الارهابية وفرت مادة دسمة للاعلام المضاد كي يشن هجومه الحقوق على الفكر الديني والأيديولوجية الاسلامية. وبات من السهل استدعاء الواقع ليشهد على دموية الاسلام، ويدعم كل الدعاوى المغرضة ضده. وليس امام

ال المسلمين سوى البراءة من هؤلاء والاستنجاد بالفکر الديني لاثبات خطأ الممارسات الارهابية، غير ان ما تخطه الدماء لا تقوى على ازالته الا قلم الاتقادمه في ذاكرة الناس. وبهذا الشكل لك ان تقدر حجم الخسائر المترتبة على هذا النمط من الاعمال، والتي بالتأكيد لا يدركها مرتكبوها. او انهم يتتصورون ان ما يتحققوا اكثرا فائدة للإسلام والمسلمين، بحيث تهون معه خسارة المسلمين لسمعتهم ومصداقتهم امام الشعوب الأخرى. وهذه بلا شك نظرة فاسدة لا تعني آلية العمل للإسلام، ولم تفهم ملابسات الوضع الراهن، اذ تحكم الوضاع معادلات دقيقة يؤدي اهمالها او عدم مراعاتها قصورا او تقسيرا الى خسائر جسمية، يصعب تداركها او جبرانها. ولا شك ان الممارسات الارهابية لا تمت بقطنة المؤمن وحصافته، لأن الارهاب متوقع من كل شخص الا من المؤمن الملائم، الذي يفترض به ان يتعامل مع الاشياء وفق المنطق القرآني، الذي يحرم الاعتداء والتجاوز ولا يسمح بالاقتراض من غير الجناة والمعتدين، قال تعالى: (ولَا تکسب كُلَّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزَرُ وَازْرَةٌ وَزَرٌ أَخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيَنْبئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْلِفُونَ) <sup>١١</sup>. اذن ما نشاهد اليوم من ممارسات واعمال ارهابية لا يصب في مصلحة الرسالة المحمدية ولا يخدم الاهداف الإنسانية التي يتطلع الدين الحنيف الى استنباتها في المجتمعات عانت طويلا من الفسق والضياع الخلقي. وانما ستعكس نظرة سلبية موحشة لا تنسجم مع القيم والأخلاق الإنسانية وترفضها شعوب الحضارات كلها، فيكون الاسلام هو الخاسر الاول في المعركة، وستنسحب تداعيات الخسارة على المسلمين انفسهم.

#### **رابعاً: العنف وامن واستقرار المغتربين المسلمين**

تعود البدايات الاولى لهجرة المسلمين خارج بلدانهم الى القرن التاسع عشر، استطاعوا خلالها وبشكل تدريجي تشكيل تجمعات مسلمة كبيرة صارت ظاهرة متميزة في اغلب الدول. واليوم يعيش عدد كبير من المسلمين في بلدان غير اسلامية، كاوروبا وامريكا واستراليا، هاجروا اليها طلبا للرزق والأمان، او هربا من الظلم والاستبداد، وهناك من راقت له الحياة فاستوطنو تلك البلاد، مستفيدين من حماية

قوانين حقوق الانسان وما الزمت به نفسها هذه الحكومات من احترام وتعهد برعالية اللاجئين والمهاجرين والوافدين اليها. وقد شكل هذا العدد الكبير من المسلمين عبر مرور الايام جاليات مسلمة، لها ما يميزها عن الجاليات الأخرى. وتمكن من تثبيت شخصيتها وانتزاع حقوقها والحصول على اعتراف رسمي بها، وحصنت نفسها، فصارت لها جمعيات اجتماعية، ومراكز ثقافية، ومدارس خاصة، ومؤسسات اهلية، ودورا للعبادة يمارسون فيها شعائرهم وطقوسهم الدينية بأمان، ولهم نشاطات متعددة في مختلف المناسبات الاسلامية.

وبهذا الشكل عاشت الجاليات الاسلامية في تماس مباشر مع ثقافات وديانات وقوميات مختلفة، الا انها، أي الجاليات الاسلامية، اثبتت جدارا وقدرة على التكيف في بيئات لم تعرف من قبل على الاسلام او انها تحمل تصورا مشوها عنه. اذ تمكن المسلمون بشكل تدريجي تثبيت انفسهم واندماجهم بالحياة العامة مع المحافظة على هويتهم الاسلامية، وهو انجاز كبير لا يستهان به في بيئة تقطنها ديانات اخرى وتسيطر عليها مؤسسات كنسية ويهودية ما زالت الصراعات التاريخية بينها وبين المسلمين ماثلة في ذاكرتها. وليس من السهل ايضا ان تتقبل تلك المؤسسات المتنافس الاسلامي، غير ان الحكومات الديمقراطية وفرت الحماية للمسلمين وغيرهم واعتبرت الدين شأنانا شخصيا من حق كل فرد ممارسة شعائره وطقوسه، مما اعطى للجاليات الاسلامية وغير الاسلامية حماية قانونية كافية.

الا ان الجاليات الاسلامية واجهت خلال وجودها في بلاد المهجرو، وما زالت، تحديات لم تألفها في بلدانها، ولعل اول واهم تلك التحديات تعرض هويتها الاسلامية الى خطر الذوبان والتفكك في مجتمع يتمتع بقوة استقطاب عالية تصرخ الفوارق الدينية والقومية. لان الهوية الثقافية ليست تكوينا فطريا وانما ثمرة ظروف بيئية واجتماعية ودينية واقتصادية وعرفية وغيرها تساهم في تشكيلها وتنشيطها وتأكيد حضورها وفاعليتها. كما لا يمكن الحفاظ عليها الا من خلال التردد المستمر على تلك البيئات والتعاطي معها، فيتأثر و يؤثر بها في عملية متبادلة، فاذا انقطع الفرد عن تلك الاجواء فقد مصادر اساسية كانت تمده بعناصر تكوين هويته الثقافية.

وعندما يرتمي المسلم في احضان البيئة الجديدة مع انقطاعه عن بيته الام فانه سيتلقى ثقافة جديدة تكسبه هوية مغايرة او يبقى مستلبا لا هوية له اذا تنازل عن هويته وثقافته، وفي الوقت ذاته رفضه البيئة الثقافية الجديدة. وهذا ما يحصل باستمرار لعدد كبير من المسلمين وغيرهم. ولما واجهت الجاليات الاسلامية هذا التحدي الخطير سارعت الى استثمار الحماية القانونية وقادت بتأسيس مساجد ومراكز ثقافية ومدارس اسلامية ومنابر اعلامية تحفظ للمسلم خصوصيته وهوئه. وقد تجحت تجاحا باهرا، وتمكنـت من فرض نفسها وثقافتها وخصوصياتها، وحافظت على هويتها، حتى باتت المرأة المسلمة مميزة في لباسها وتسيير بثقة عالية وشجاعة وسط بيئة اجتماعية لم تألف هذا النمط من الثقافة والازياط.

والتحدي الآخر الذي تواجهه الجاليات المسلمة في بلدان المهجر هو الاختكاك المستمر مع الفئات والاحزاب والجمعيات والحركات العنصرية التي تكره المسلمين وتضمر لهم العداء وتتربيص بهم الدوائر. وهناك ايضا من يعتبر المحافظة على الهوية تحد لثقافة المجتمع وخصوصياته، كما يعتبرون المرأة المسلمة بزيها الاسلامي المميز تحد خطير آخر، لانهم انما قبلوا بوجود الجاليات على أمل الذوبان داخل المجتمع بعد التخلص من هويتها وخصوصيتها الثقافية وتبني ثقافة البيئة الجديدة. وهنا فقط تقدر حجم المعاناة وما تتحمله الجاليات من مسؤولية كبيرة للحفاظ على هويتها واصالتها. والغريب ان التيارات العنصرية لا تعصب ضد ازياء الديانات الاخرى كالسيخ مثلا بقدر تعصبيها ضد الزي الاسلامي، مما يعني ان الحجاب لم يعد مجرد زى في نظر الغرب وانما كتلة هائلة من القيم المنافسة تحمل ارثا تاريخيا لاكثر من الف سنة بكل ملابساته ويشكل تحديا صارحا لها، لذا اعدت بعض الدول العدة لمنع الحجاب في المدارس والدوائر ولو ضمن قانون عام يمنع جميع الشارات الدينية، الا ان المقصود اولا وبالذات كما يبدو الحجاب الاسلامي لانه الظاهرة الاوضع بين الشارات الدينية، واما الشارات غير الاسلامية فحضورها محدود ولم يطلها القانون بشكل كامل. فالصليل الممنوع لبسه قانونيا هو الصليب الكبير. ولا يلبسه عادة الا رجال الدين وهم قلة في المدارس والدوائر ولا مانع من لبس الصليب

الصغير، اذن (قضية الحجاب في الحقيقة تقع ضمن المؤامرة الموجهة ضد الوجود الاسلامي المتميز في الغرب بوجه عام وفي فرنسا بوجه خاص)“<sup>۱۲</sup>.

واما التحدي الثالث والاخطر عندما يتحول عداء التيارات العنصرية او الدينية المتطرفة الى ممارسات يومية ضد الجالية الاسلامية، فتسعى تلك الاطراف الى التشتيت بكل الوسائل من اجل تحقيق اهدافها للحد من نشاطات المسلمين وتقيد حرکتهم. واحضر تلك الادوات هي وسائل الاعلام المرئية والمسموعة ومواقع الانترنت وتوزيع الكتب والمنشورات وتوظيف الصحافة والقنوات الفضائية، التي تساهم في تشكيل الرأي العام، وتأليب الناس ضد المسلمين باستمرار، رغم العقوبات التي يفرضها القانون ضد أي نشاط عنصري، غير ان هؤلاء يجددون باستمرار ادواتهم ووسائلهم الاعلامية بشكل يحقق اهدافهم مع عدم التعرض لاي مسألة قانونية. وعلى سبيل المثال: (هناك لوبي صهيوني في كندا يحاول دائمًا تشويه صورة الاسلام والمسلمين)“<sup>۱۳</sup>. وليس الامر مقتصرًا على كندا وإنما تمثل كندا عينة ضمن مجموعة الدول التي تقطنها الجاليات الاسلامية. لكن لحسن الحظ ان الشعوب الغربية ليست شعوباً مغلقة، او تقليدية وإنما تفتح على النقاش والمناظرات العلمية وتقبل الكلام اذا وجدته يتمتع بمصداقية، ولديهم فضول واضح لمعرفة الحقيقة. ففي كندا نجد نسبة المتعصبين ضد الاسلام بفعل النشاطات المعادية هي النسبة الاقل، وهناك فقط (٢٥) في المائة من الكنديين مغرضون، وذلك لأسباب دينية أو سياسية، لا يفهمون الاسلام ولا يريدون فهمه لأنهم إما صهيونيون متعصبون لإسرائيل أو مسيحيون متعصبون ضد الاسلام والعرب، وهؤلاء القلة لافائدة من مناقشتهم ...“<sup>۱۴</sup>. بينما (هناك حوالي ٧٥ في المائة من الكنديين لديهم الفضول والدافع لمعرفة الاسلام ويقبلون أية معلومات حوله تقدم لهم بشكل واضح وبسيط. وب مجرد المعرفة السليمة تحول اتجاهات هؤلاء الكنديين من العداء الذي يكون سببه الجهل إلى تفهم الدين الاسلامي. كما أن بعضهم يتحول لاعتناق هذا الاسلام)“<sup>۱۵</sup>. ورغم كل التحديات يبقى المسلم رسول الاسلام الى الحضارات والشعوب الأخرى، وتقع على عاتقه مسؤوليات التعريف بالاسلام ورد الشبهات

واعطاء مصداقية للقيم والأخلاق الاسلامية من خلال سلوكه في المجتمع وتعامله مع الناس. وعليه التأكيد على التسامح والمداراة وعدم التعصب كي يتمكن من اداء رسالته. ولما كان المسلمون جالية فان الشعوب الأخرى تنظر لهم كمجموعة واحدة وتارة تصدر عليه احكاماً متشابهاً، فيكون سلوك الفرد المسلم معياراً للحكم على جميع المسلمين، واي خطأ يصدر من احدهم يعم على كل الجالية، وهذا وان لم يكن مطلقاً لكن له واقعاً مشهوداً. هذا عن الداخل. ثم انهم كجالية داخل المجتمعات الغربية يتمنون الى وجود اكبر هو الامة الاسلامية كما يتمنون الى دولة الام، وبالتالي فان ما يحدث لlama والوطن الام يعكس فوراً على الجاليات في بلدان المهجر. فمثلاً كان للتعاطف الغربي مع اسرائيل الاثر الكبير في الانحياز ضد القضية الفلسطينية، ولكن بعد التحول في نظرة الشعوب الغربية بفضل اعلام الجاليات الاسلامية والعربية فيما يخص الصراع العربي الاسرائيلي حصلت القضية الفلسطينية على انصار ومؤيدين كثيرين حتى (ووجد ان ٥٩ في المائة من الاوروبيين يعتقدون ان اسرائيل مهددة للسلام العالمي)<sup>١٦</sup>. وعندما اجتاحت اعمال العنف امريكا واوروبا سيما في احداث ١١/٩/٢٠٠١ التي أدت الى انهيار برج التجارة العالمي في نيويورك ومصرع عدد كبير من العاملين هناك وما تلتة من تفجيرات وعمليات انتحارية، كما حصل في جزيرة بالي او محطات القطارات في مدريد ولندن التي اثارت الفزع في صفوف المجتمعات الغربية قاطبة، انعكست تلك الممارسات على وضع الجاليات الاسلامية وهدد امنها واستقرارها وفقدت مصداقيتها في دعاوى التسامح وعدم الاكراه والتمسك بالتنوعية الدينية، وصار الفرد الغربي ينظر الى المسلم نظرة تشكيك وريبة، فيشاهد فيه ارهابياً قاتلاً ينتشي بالدماء ويكره الآخرين ويكره معتنقى الديانات الأخرى. وهي صورة بشعة كلفت الجاليات كثيراً من اجل تحسين صورتهم امام الغرب من خلال البراءة من الارهاب والاعمال الارهابية وتؤكد الطابع المسالم للانسان المسلم، من خلال حب الآخرين ورفض العنف. الا ان الاعمال الارهابية التي تقوم بها الحركات الاسلامية الاصولية المتطرفة اخذت تؤكد مقولات العنصريين المعادين للإسلام والمسلمين. فكيف والفرد الغربي يشاهد

عبر القنوات التلفزيونية كيف يذبح المسلمون الاسير الامريكي في العراق وما حدث للرهينة الامريكي في السعودية وغيرها من الاعمال التي تشمئز منها النفس البشرية، لذا يتعرض المسلمون اثر كل عملية ارهابية الى المضايقات واعمال عنف انتقامية حتى بات من الصعب على المرأة المسلمة الخروج بالزي الاسلامي في استراليا بعد حادثة جزيرة بالي التي راح ضحيتها قربة المتنين شخص.

لقد بات العنف والعمليات الارهابية تحدياً كبيراً يواجه امن واستقرار الجاليات المسلمة، ولم تقتصر تداعياته على المنطقة الاسلامية والعربية وحدها، وإنما امتد ليطال الجاليات الاسلامية، وذلك لأن العقل الغربي لا يستطيع، الا بالكاد، التمييز بين الحركات الاسلامية المتطرفة وبين سائر المسلمين لأنه يسند تلك الممارسات الى العقيدة والفكر الاسلاميين، قياساً على ما تنطق به الحركات الاسلامية المتطرفة، التي تدعي أنها تأتمر بأمر الاسلام، وأنها تمثل قول الله تعالى وقول نبيه الكريم، فاعمالهم الارهابية هي اوامر الهيبة ودينية تصدوا لتنفيذها، وليس رغبة في الانتقام او تلبية لنوازع نفسية معينة، وإن بقية المسلمين لا سيما العلماء مقصرون لعدم ممارستهم العنف وعدم قيامهم باعمال ارهابية او عدم دعمهم لها. وهذا المنطق بلا شك سيكون مبرراً للتوجيه التهم الى العقيدة الدينية والفكر الاسلامي، وبالتالي سيخسر الاسلام كثيراً من انصاره بسبب تلك الممارسات وربما تنصل بعض المسلمين من الاسلام خوفاً على انفسهم في الغرب او حقاً انه لا يجد تفسيراً، كالانسان الغربي، لتلك الممارسات العدوانية، التي تصطدم مع منطق الشرائع والاديان والعقل. ولا يرتضيه أي انسان فضلاً عن الله تعالى الذي يأمر بالعدل والاحسان وقد اعطى الامان لاهل الكتاب وجعلهم في ذمة المسلمين وصار من الواجب عليهم المحافظة على ذممهم والوفاء لهم والاحسان اليهم، لا قتلهم واثارة الرعب فيهم. لا شك انك تشعر بصدمة ازاء وحشية المشهد، سيما عندما يذبح انسان من الوريد الى الوريد، صدمة ممزوجة بالتفزز والاشمئزاز ازاء انحدار شريحة اجتماعية ضئيلة الى هذا الدرك اللانسانى واللااخلاقي في فرض ثقافة العنف. ثم اذا كانت تلك الحركات المتطرفة على حق لماذا لا ترکن الى اسلوب سلمي في التغيير والاقناع؟ ولماذا اللجوء الى العنف

والقوة؟.

### خامساً: اجهاض العنف للمجتمع المدني

من الواضح بعد تجربة الانظمة الحاكمة، وتجارب الشعوب القاسية مع حكوماتها، وما عانت المجتمعات من جراء الاستبداد السياسي والدكتatorية والتفرد بالسلطة، ان خيار المجتمع المدني بات يتفرد بأولوية بين الطروحات الأخرى، ولا يمكن التراجع عنه بعد ان اثبت نجاحه في اكثر الدول المتقدمة حضارياً، وعدم تقاطعه مع قيم الاسلام، والاقدر على استيعاب التعدد والاختلاف، وامانته في حفظ الحقوق المنشورة للجميع بشكل متساوٍ وفق القانون. اذ سيوفر هذا النمط من الطروحات اذا ما احسن مراعاته وتطبيقه، للفرد كرامته ويضمن حريته وحقه في اختيار أي صيغة يراها تفي بآماله وطموحاته، ويوكل فيه الفرد ذاته ويمارس دوره بعيداً عن سياسة الذل والعبودية والرعب من السلطة، فيستجيب للقانون ويدافع عن الدستور ويرفض التامر عليه او استباحة حرمه. فهو اذن طموح وحلم يراود كل الشعوب التي لم تدق طعم الحرية، والتي ظلت تعاني من دكتاتورية السلطة والحاكم المستبد وخضوع القانون لارادة الرئيس والقائد والزعيم.

ورغم ان مفهوم المجتمع المدني حديث التداول في المنطقة الاسلامية، ومنطقة الشرق عموماً، إلا أنه يعود في بداياته الى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وربما يكون «جون لوك» اول من استخدمه بعد الثورة ١٦٨٨م، ثم توالي على دراسته ونقده واستقصاء ابعاده المختلفة عدد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والسياسة الغربيين، مثل: «هوبز، روسو، هيجل، و...». فكانت ولادته في ظل التحول الجذري الذي اجتاز اوروبا والانتقال من عصر الظلم الى عصر الدولة الحديثة والنظام الجديد.<sup>١٧</sup> ثم عاد للظهور ثانية ليافق بدايات التحول في اوروبا الشرقية، فانطلق هذه المرة من بولونيا ١٩٨٢م، عندما طرحت نقابة التضامن نفسها باعتبارها احد تنظيمات المجتمع المدني. ولم يتفاعل الوسط السياسي - الثقافي العربي معه إلا بعد أمد امتد الى التسعينيات من القرن الحالي، ليكون رهاناً جديداً تلا اخفاق الدولة الحديثة في نقل

المجتمع الى مستوى الطموح الذي كان يراود مخيال النخبة السياسية والمثقفة. فليس هناك تقدم حقيقي على صعيد ممارسة الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة وحرية الرأي<sup>١٦</sup>. ولم يتزد عن المهتمين بدراسة مفهوم المجتمع المدني تعريف متافق عليه، بل راح كل واحد يعرفه انتلاقاً من خلفيته الثقافية، وما يحمله من تصور عنه. لذا ظل المصطلح ملتبساً يعاني ضبابية كثيفة، لكنه لا ينفي وجود ملامح خاصة تحدد هويته واتجاهه الوظيفي. فمن خلال المقابلات يمكن رسم صورة جلية تساعد على ادراك ابعاده المختلفة.

أطلق المجتمع المدني في مقابل المجتمع البدائي او الطبيعي، الذي تجتاحه الفوضى واللانظام، وتفشي حالة الرعب والقلق والتواكب الدائم لمواجهة الاخطار المحدقة به، فاضطر الافراد بشكل تدريجي الى تأسيس مجتمع منظم لضبط ممارسة السلطة والفصل في التزاعات وسيادة القانون وتأمين الحماية لحرية الفرد في الاختيار، اي اختيار ائمته للمؤسسات الجديدة، فافتقر المجتمع المدني عن المجتمع البدائي بحرية الاختيار، بعد ان كان الفرد مجبوراً في ائمته الى مؤسسات المجتمع الارثني (او الاهلي)، مثل: العائلة، القبيلة، الطائفة...، وساد القانون مرافق الحياة لينهي حالة الفوضى والتشذب. ويقابل المجتمع المدني عند بعضهم المجتمع الديني، الذي اتسم في العصور الوسطى باستبداد الكنيسة وهيمتها الممتدة الى الحريات الشخصية، فليست هناك ارادة تعالى على ارادة السلطة الدينية، او تتجاوزها لتتمتع بها منسجم ولو محدود من الحرية. فجاءت اطروحة المجتمع المدني لفتت السلطة الدينية وتعطي للمجتمع شخصية مستقلة في مقابل الدولة، والدولة تمارس السلطة في دائرة ارادة الشعب واختياراته. وهناك من يضع المجتمع المدني مقابل النظام السياسي العسكري للتخلص من التزعزع الاستبدادية المقيمة التي اعتادت على ابتلاء المجتمع ومصادرة حرياته. ويرى عدد من الباحثين الاجتماعيين أن المجتمع المدني هو نتيجة طبيعية لنطمور المجتمعات الانسانية، فالبشرية خلال مسيرتها الطويلة مررت بعدة مراحل: مرحلة المجتمع البدائي (مجتمع الصيد وجمع الغذاء)، المجتمع الزراعي (المجتمع الانتاجي)، المجتمع الصناعي... وفي كل مرحلة ينتقل المجتمع

إلى مستوى أكثر تعقيداً من الناحية الاجتماعية والتنظيمية. كما أن الدول تصبح أكثر تطوراً في المرحلة التالية فتعجز عن تلبية جميع المتطلبات الاجتماعية منفردة. فالمجتمع المدني يقوم عبر مؤسساته بدور الوسيط بين الفرد والدولة، وينهض بعهده تنظيمية داخل المجتمع نفسه. وعليه سوف لا يكون المجتمع المدني طبقاً لهذه الرؤية سوى صيغة عقلانية لتنظيم المجتمع وعلاقته بالدولة<sup>١</sup>. أما الصيغة المتبعة عن القيم الليبرالية، فإنها تجعل المجتمع في مقابل الدولة. والدولة تكون جهة محايدة إزاء المجتمع تقوم بتطبيق القوانين المعبرة عن ارادته. ويتمتع الفرد في ظله بحريات واسعة جداً، وتكون الممارسة الديموقراطية ممارسة حقيقة عبر المؤسسات المدنية (كالاحزاب والجمعيات وغيرها). كما أن الدولة فيه علمانية لا تخضع للارادة الدينية. والتفسيران الاول والرابع للمصطلح يعبران عن صيغة عقلانية لتنظيم المجتمع يمكن ان تتحرك في اي اطار قيمي واخلاقي، فتارة يتحرك في اطار القيم الليبرالية ويؤدي وظيفته الاجتماعية ومن الممكن ان يتحرك في اطار القيم الاسلامية، كصيغة عقلانية يراد بها تنظيم المجتمع، فهي تمثل «الجمهورية» التي هي صيغة غربية لتنظيم السلطة، وقد استعارتها ايران لتطلق على نفسها «الجمهورية الاسلامية» دون ان تجر خلفها حمولتها الثقافية الغربية<sup>٢</sup>.

ما تقدم يتضح ان المجتمع المدني بصيغته المطروحة على جميع التفاسير يتصرف بخصائص نعرض لبعضها ملخصاً:

١ - يتمتع المجتمع، في ظل اطروحة المجتمع المدني، بشخصية مستقلة في مقابل الدولة، وهذا لا يعني تضييقاً للدولة، وإنما منع الدولة من التمدد خارج دائرة الدستور والصلاحيات القانونية. فقيام المجتمع المدني يقضي على الظواهر الاستبدادية للدولة ورجالها، ويمنح الفرد دوراً حقيقياً داخل المجتمع.

٢ - يتكون المجتمع المدني من مجموعة مؤسسات مستقلة عن السلطة السياسية (احزاب، مؤسسات، جمعيات، نقابات،...) تقوم بتنظيم العلاقات بين الافراد من جهة، وعلاقتهم بالدولة من جهة اخرى. فهي مؤسسات وسيطة بين المجتمع والدولة. ومن خلال تلك المؤسسات، التي هي لون من ألوان دفاع المجتمع عن نفسه، يستطيع

الفرد ان يعبر عن طموحاته واهدافه.

٣- الطوعية في الانتماء الى مؤسسات المجتمع المدني. فالفرد ليس مجبوراً، كما هو الحال في المؤسسات الارثية او الاهلية، في انتماهه لاي جهة من الجهات، وعلى هذا تكون مشاركته أكثر فاعلية وايجابية في دائرة المؤسسات المدنية، ولا يشعر بانتماهه لها بهيمنة فوقية تcum قطعاته وآماله.

٤- يرتبط المجتمع المدني - في بعض التفسيرات - بأسس فلسفية تمثل نظرته للكون والحياة. ويرتبط ايضاً بمجموعة من المفاهيم والمقومات، مثل: حقوق الانسان، المشاركة السياسية، حرية التعبير عن الرأي، مفهوم المواطنة، التداول السلمي للسلطة والتعددية. وليس الموقف سلبياً دائماً من مقومات المجتمع المدني كما هو الحال بالنسبة الى اسسه الفلسفية. وانما هناك فقرات انسانية آمنت بها الاديان السماوية، واقرها الدستور في اغلب الدول، بقطع النظر عن مدى صدقيتها في التطبيق.<sup>١١</sup>.

٥- الطابع السلمي لتداول السلطة بعيداً عن العنف، والاستبداد، والدكتاتورية، وحرية الاحزاب، وتشكيل الجمعيات، والمؤسسات، والمراكز. وحرية الصحافة، وحرية التعبير عن الرأي، والتجاهر بالقناعات والاعلان عن الطموحات التي تراود المجتمع. وممارسة النقد لاعلى سلم في السلطة مادام في دائرة القانون ولا يتعرض لحربيات وحقوق الآخرين.

٦- مشاركة الشعب في اختيار رؤساء السلطات وممثليهم في البرلمانات، وبالتالي مشاركة الشعب في اتخاذ القرارات وسن القوانين والتشريعات.

٧- بامكان الشعب فرض أي صيغة للحكم ضمن آلية الاستفتاء والتوفير على الاغلية الازمة.

ولا شك ان هذا المجتمع لا يقوم الا في اجواء حرة خالية من شوائب العنف أياً كان نوعه وجهته. وما لم يتحقق الامن المطلوب واعتماد الصيغة السلمية كآلية في التعبير عن الرأي والارادة بدلاً عن العنف واللجوء للقوة لا يمكن لهذا المجتمع تحقيق شيئاً من اهدافه. من هنا يكون العنف تحدياً صارخاً لقيم المجتمع المدني،

وعقبة كأداء امام تشكله. غير ان تحديات العنف للمجتمع المدني يمكن ان تكون اكثر تجليا على الاصعدة التالية:

### أ- تدمير الامن والاستقرار الاجتماعي

الامن والاستقرار الركيزة الاساس لاقامة المجتمع المدني، بل لكل مشروع يتعامل مباشرة مع التيارات السياسية والثقافية ويراد له النجاح. اذ ان التعددية والتنوع الثقافي، والفكري، والعقائدي، والسياسي، والديني قوام هذا المجتمع. ويرتكز في ديمومته واستمراره الى الحوار والتفاهم. وقيمة في كونه يستوعب كل المتناقضات ويسمح للجميع بممارسة دوره بشكل متساوٍ، فيكون البقاء للأكفاء والآقدر. وهذا يعني ان التيارات المتناضضة على تماس مستمر وتربص دائم، وربما تحول التماس الى احتكاك قد يفضي الى صراعات دموية ما لم يتنازل الجميع عن لغة العنف ويركز الى الحوار والسلم، وانتزاع الحقوق وفق القانون والمصداقية على ارض الواقع. لذا يشترط المجتمع المدني في عمله التوفير على اجواء آمنة مستقرة كي يتمكن ممارسة دوره بشكل منظم ومتزن، بعد ان يطمئن الى سلامة الاجواء وعدم وجود بوادر للعنف. وحينما ينجح المجتمع في تحقيق اهدافه والعمل وفق آلياته سيرسخ بدوره الامن والاستقرار، بل ينتجه ويكرر انتاجه باستمرار. أي كما ان قيام المجتمع المدني متوقف على استباب الامن والاستقرار كذلك الاخير متوقف على تفعيل قيم المجتمع المدني والعمل بها. لأن من شأن العنف تأزيم العلاقة بين التيارات المتناضضة، أي انها تدخل في دوامة من التوتر والصراع، وهذا من شأنه تفكك او اصر المجتمع وتشظيه. وعندما تتحكم قيم العنف يختفي السلم والاستقرار، وآنذ تتلاشى البيئة الملائمة، والتي هي شرط ضروري لقيام هذا المجتمع. او بكلمة اخرى ان الامن والاستقرار يمثلان ارضية مناسبة لتشكيل مؤسسات المجتمع المدني، وسيادة الديموقراطية كآلية في ادارة العملية السياسية.

العنف بجميع اشكاله يتقطع مع قيم المجتمع المدني ويشكل تحديا صارحا له، لانه يعمد الى الاكراه ومصادرة الحريات، وهو ما ينافق آلة اللامعنف، التي يتطلبهما

المجتمع المدني، في تحقيق الاهداف السياسية والاجتماعية. كما ان روح العنف حينما يتلبس بها المجتمع هي الاخرى تحول دون قيام مجتمع مدني لأن جميع الافراد في حالة استهانة مستمرة ولا يفهمون سوى العنف وسيلة لتسوية الخلافات بينهم او بينهم وبين السلطة.

### ب - تعطيل سيادة القانون

المجتمع المدني هو الضد النوعي للاستبداد الذي يتخذ العنف أداة له في الحكم، ولا تتفعل قيم هذا المجتمع الا اذا احتفى الاستبداد بجميع اشكاله، السياسي والديني، وطبق القانون حتى يكون أعلى سلطة في البلد، خلافاً للاستبداد الذي يؤله السلطان ويمنحه سلطة تفوق سلطة القانون فلا يخضع لمساءلته، بل هو فوق القانون ومصدره، ولا تسرى عليه احكامه.

وانما سمي المجتمع المدني: مجتمعاً قانونياً. لسيادة القانون وسريانه على الجميع بشكل متساوٍ ، كي يخضع لسلطته ارفع المستويات. وعلى اعتابه تفتت كل السلطات. وعندما يتفعل القانون يتساوى الافراد في الحقوق والواجبات، فلا تمايز الا على اساس الكفاءة، وتكون الأولوية لها وليس للولاء كما هو الحال في ظل الانظمة المستبدة، التي تكون فيها الاولوية في المناصب والحقوق والوظائف للولاء على حساب الكفاءة، فاستشرى فيها النفاق والتملق، حتى قضت ( ظاهرة النفاق ومسايرة الواقع والتعايش معه، قضت على خصائص القوة في تركيب الشخصية، واصبح المبدأ هو التقرب الى الحاكم بما يحب. وفي احسن الحالات الابتعاد عن غضبه او غضب حاشيته. فاصبح سيف الشرع مسلطاً على كل معارض يحاول ان يستدل بالقرآن على فساد الحاكم او على جهل الخليفة، وقد استخدموها ( واطيعوا الله ورسوله وأولي الامر منكم) على نحو يتضارب مع كل ابعادها المنهجية )<sup>٢٢</sup>.

اذا فالعنف، الذي يتلخص هنا في سلطة المستبد، يشكل تحدياً كبيراً لقيام المجتمع المدني، ولا يمكن التفكير في هذا النمط من المجتمعات قبل اجتناث ظاهرة الاستبداد وما يرافقها من عنف، كي يتفعل القانون الذي يرتكز اليه في قيام

الدولة ومؤسسات المجتمع المدني، اذ ان نجاح هذه المؤسسات منوط بوجود قانون فاعل، يوفر لها الحماية الكاملة لتمارس دورها داخل المجتمع، بعيدا عن سلطة الدولة، وسلطة المحاكم المستبد.

لا شك ان الاستبداد يبدأ عندما تتعثر سلطة القانون، وهو أول بوادر الاستبداد، ليصبح السلطان فوق القانون ومرجعا نهائيا في الحكم. حتى يعكس القانون ارادته ويكرس لتحقيق رغباته بمنأى عن ارادة الامة وطموحاتها، لذا فالمارسات الديمقراتية والبرلمانية في ظل الحكومات المستبدة ممارسات شكلية تنتهي عند اعتاب ارادة المحاكم، رئيسا كان ام ملكا، لأن عنف السلطة لا يسمح بوجود ارادة تفوق ارادة المحاكم، وبالتالي تحول القرارات البرلمانية قرارات مداراة وتملق ومداهنة للسلطة، ولا تمثل ارادة الشعب. بينما تخفي ظواهر الاستبداد والعنف في البلدان التي تحترم قوانينها، وتجد الشعوب الدفء والامان في ظلها لعدم وجود سلطة فوقية تعمق الارادة وتضطهد المعارضة، كما ان القانون يحمي حقوقها ويدافع آمالها وطموحاتها. لذا اكد المصلحون المسلمون، منذ عصر النهوض، على ضرورة تطبيق القانون واعتباره مرجعا للحاكم والشعب على السواء، فقد اشترط عبد الرحمن الكواكبي، مثلا، ان يعبر القانون عن ارادة الامة ويلبي طموحاتها ومصالحها وحقوقها. من هنا يتساءل في كتابه طبائع الاستبداد عن كيفية وضع القوانين: (هل يكون منوطا برأي المحاكم الاكبر او رأي جماعة ينتخبهم ل حاجات قومهم وما يلائم طبائعهم وصوالحهم ويكون حكمه عاما او مختلفا على حسب تخالف العناصر والطبائع وتغير العوجيات والازمات؟). ثم يضع مواصفات القانون ويحدد درجة الزمام بالنسبة للحاكم والممحكوم، يقول: (هل القانون هو احكام يحتاج بها القوى على الضعف ام هو احكام منتزةة من روابط الناس بعضهم ببعض وملحوظ فيها طبائع الافراد، ومن نصوص خالية من الابهام والتعقيد ، وحكمها شامل كل الطبقات، ولها سلطان نافذ قادر مصون من مؤثرات الاغراض، والشفاعة والشفقة وبذلك يكون القانون الطبيعي للامة فيكون محترما عند الكافة، مضمون الحماية من قبل كل افراد الامة؟).

### ج - تخريب الحياة السياسية

اعتماد حكومات الدول غير الديمقراطية على احتكار السلطة، بعد انتزاعها بالقوة او التآمر، وقمع المعارضة، والشعب ايضاً. وعندما تلجأ بعض الحكومات الى الانتخابات تحت ضغط القوة تؤول العملية الانتخابية الى ممارسة شكلية يحصل فيها الرئيس المنتخب، الذي هو الرئيس الفعلي والمرشح الوحيد، على ٩٩,٩٪ / ٩٩,٨٪ من عدد الناخبين او ربما يفوز بالتزكية. وكثيراً ما يكون الرئيس مدى الحياة، الذي تهتف له الجماهير المرعوبة بالحياة، وتغديه بارواحها ودمائهما ابقاء لبطشه واضطهاده.

واما المقاعد البرلمانية فمحصورة بالحزب الحاكم، او بعض مقاعد لما يسمى بالمعارضة، الا انها مهادنة للسلطة، فهي في الحقيقة معارضة شكلية، وكثير ما تكون صنيعة الحاكم نفسه، فلا تمثل رأياً مستقلاً ولا يؤول لها الحكم ابداً. واما الدول التي لا تعتمد نظام الاحزاب فعادة يكون لها جهاز امن ومخابرات يحصي انفاس الشعب ويتعقب المعارضة ليقضي عليها في مهدتها، ويكون همه توفير الحماية للسلطة وعلى رأسها الملك او الرئيس، فهي اجهزة امن ضد الشعب وليس لحمايته وحماية حقوقه، وهي مصدر انتاج العنف والقاء الرعب وتسويغ الاضطهاد. اذن فهذا النمط من الدول تعاني دوماً من دكتatorية الرئيس او الملك او الحزب الواحد او الاجهزة الامنية. والغريب ان الاحزاب الحاكمة تحول بمروor الايام اداة مسخرة بيد الحاكم المستبد، لا تعارضه او اتخاذ قرارات تقاطع ارادته، ويتحول الى جهاز امني لحمايته، وبالتالي تتخلص الدولة واجهزتها المختلفة بشخص الرئيس، او تتلخص بجهاز الامن والذي يتلخص هو الآخر في رئيسيه، المطبع لرئيس الدولة والحرirsch على تحقيق رغباته.

الان العملية السياسية في ظل المجتمع المدني والدول الديمقراطية تختلف جذرياً عنها في الدول الاخرى، فللشعب حضور حقيقي، في الدول الديمقراطية من خلال المؤسسات والانتخابات، كما ان التنافس بين الاحزاب السياسية على السلطة لا يتعرض لأي لون من ألوان الاضطهاد، وحيثند لا يؤول الحكم الا لمن من يكسب الانتخابات بطريقة شرعية ويختاره الشعب عبر الاقتراع، بينما يتراجع الآخر الى صفوف المعارضة ويمارس دوراً حقيقياً من خلال البرلمان. يحاسب الحكومة،

ويعلن عن وجهات نظر مغايرة ، ويقوم مشاريع الدولة. لذا فالحكومة تخشى المعارضة كخشيتها من الشعب، وربما اشد اذا اخذنا بنظر الاعتبار قدرة الاحزاب السياسية على تحريك الشعب. وحينما تتحقق المعارضة نجاحا في الانتخابات يتم تداول السلطة بطريقة سلمية لا ترافقها أي مظاهر للعنف. بينما ينسحب الحزب او الاحزاب الحاكمة، اذا كانت مؤتلفة، الى صفوف المعارضة.

وهذا الاسلوب في ادارة العملية السياسية بالطرق السلمية يتوقف على توافر الامن والاستقرار، ويفشل مع ظهور اول بادرة للعنف تفقده مصداقته في التداول السلمي للسلطة. لهذا يرفض المجتمع المدني وجود حق مطلق في السلطة كما هي دعاوى الحكومات الشيورقاطية، ويبقى صاحب الحق الوحيد هو الشعب، وهو المسؤول أولاً عن اختيار نوع الحكم، ملكي او رئاسي، ديني او مدني.

ولما كان المجتمع المدني يشترط التداول السلمي للسلطة لذا يشكل العنف تحديا كبيرا لادارة العملية السياسية بشكل سلمي بحيث تتكافأ الفرص لجميع الاطراف، وتحفظ للجميع حقه في المشاركة السياسية والتعبير عن وجهة نظره بالحكم. اي ان العنف سيفضي الى الاستبداد الذي هو ضد النوعي للديمقراطية، وبالتالي استحالة العملية السياسية السلمية، وانما استبداد وسلط وقمع للمعارضة واضطهاد للشعب. كما ان تسلح الاطراف والاحزاب المشاركة في الساحة السياسية، بالعنف سيشعل فتيل الصراعات المسلحة، ويتحول التراشق بالألفاظ الى تراشق بالنيران، وينقلب الحوار السياسي الى مواجهات مسلحة. لذا نزع الاسلحة وحل كافة المليشيات المسلحة التابعة للاحزاب والحركات السياسية وغير السياسية شرط اساس في نجاح اطروحة المجتمع المدني وقيام نظام متعدد يحترم الرأي الآخر ويرفض الاستبداد بالحكم ويحفظ للفرد حريته وكرامته بعد سيادة القانون وتفعيل الدستور.

#### **د- محاصرة الحريات والإبداع**

تبقى الحرية أمل الشعوب المكبلة، وحلما يراود اجيالها المضطهدة، تطمح لرؤيتها يوما ما على ارض الواقع، كي تنتشي بمذاقها وتتمتع بمارستها، وتسترجع

كرامتها الممتنة. لقد ولد الانسان حرًا لولا التسلط والاستبداد والظلم والعنف الذي سرق حريته، حتى كاد يخشى التحدث مع نفسه، فضلاً عن البوح بقناعاته ووجهة نظره. ومن تحدي الممنوع وخاطر باعلان معارضته وبيان وجهة نظره كان مصيره التشريد والسجن والتعذيب والحرمان والقتل في ظل انظمة استبدادية متسلطة. لكن رغم كل ذلك ظلت الشعوب تطالب بحريتها وتتوق الى اجواء التحرر من عذاب الاستبداد والعنف لطرح رأيها وتفضح عن آمالها وتطلعاتها، وتعبر صراحة عن قناعتها، ويكون لها وجود حقيقي يفرض نفسه في المعادلات السياسية.

ولا يكتب للمجتمع المدني النجاح ما لم تتوفر اجواء حرية تسمح بالتنوع والاختلاف الذي يتجلّى عبر الاحزاب والجمعيات والصحف والمجلات، سيما المعارضة منها. وحينما توفر الحرية تصبح القرارات، خصوصا القرارات المصيرية، أكثر مثابة وقوة. لأنها لا تتبلور وتكون قوية الا بتعدد وجهات النظر، وممارسة النقد بعيداً عن اجواء الخوف والاضطهاد. وهذا بدوره يتوقف على حرية الرأي والتعبير. كما ان تقويم تجربة الحكم ونقد الممارسة اليومية للسلطة والمعارضة معاً لا تتحقق الا من خلال اجواء حرية تسمح بذلك. اذن فالحرية، التي هي الركن الاساس لقيام المجتمع المدني، تحقق مكاسب عظيمة للفرد والمجتمع معاً. وأول تلك المكاسب انها تشخيص نقاط الضعف من خلال النقد البناء وتساعد على صدور قرارات محكمة ومتينة من قبل الشعب الذي ساهم بشكل مباشر او غير مباشر في بلورتها. وثانياً، ان الاجواء الحرة تساعده على نمو القابليات والابداع، وتساهم في اثراء التجارب عبر النقد والتقويم الحر والشجاع. ثالثاً، ان الحرية توفر اجواء آمنة نقية لا تشوبها شائبة العنف، حتى يتمكن الرأي المعارض من التعبير عن وجهة نظره علينا وامام الجميع بعيداً عن العنف. وبهذا يتضح أن العنف اقوى تحد يواجه الحرية، لانه يقمع الآخر ويصادر حريته. ثم ان قمع الرأي الآخر واحصاء الانفاس يتحول بمرور الايام الى تمرد، ورفض، وثورة وعصيان، والبحث عن متنفس لتفجير المكبّوت وفري الاورام المتخزنة، ليُنقّب كل شيء ضده، فيسود العنف ويترزع الامن والاستقرار. وهذا ما نشاهده في الدول التي يسودها نظام بوليسي مخابراتي صارم يكمم الافواه، ويضطهد

كل لون من الوان المعارضة حتى بيان وجهات النظر أو إبداء ملاحظات تقويمية. ويطالب الناس دوما بالعبودية والطاعة للسلطان. فهذا اللون من نظام الحكم لابد ان يواجه تحديات مخزونة تفاجئ الاجهزة الامنية وتربك الوضع. لذا ليس امام الانظمة سوى المزيد من الحرية كي يتنفس الفرد ويلقى همومه على صفحات الاعلام ولا يتحول الى قنابل موقوتة تنتظر الفرصة لتفجر وتفجر الوضع معها.

اذن لا تتحقق مصداقية المجتمع المدني ما لم تكن السلطة مراقبة من قبل برلمان منتخب بشكل شرعي، وصحافة حرة تعبر بكامل حريتها عن وجهة نظرها، وتلاحق المسؤولين الحكوميين في قراراتهم للتأكد من حماية حقوق الفرد والمجتمع طبقا للقوانين المعتمدة. وسيئة العنف انه يcumي الرأي الآخر ويحرّم النقد ويستتر على الجريمة والتلاعب والانتهاكات ، فيخسر الفرد كرامته بعد ضياع حقوقه. ولا يختص الامر بالحربيات السياسية وانما هو شامل لكل الحرفيات. أي كما ان الاداء السياسي يتطلب هامشا كبيرا من الحرية لتفادي العنف، كذلك الامر بالنسبة الى العقيدة والفكر والدين، التي يتوقف اداؤها على نفس المستوى من هامش الحرية السياسية او اكثر، كي لا يصنع العنف من الاختلافات الفكرية والعقدية والدينية والمذهبية، عقدة نفسية، يشعر بها الفرد بالحرمان والاضطهاد، فينقلب اكثر تعندا وتصلبا لرأيه وعقيدته. بل ويفسر لنفسه ممارسة العنف لتحقيق شيئا من حقوقه. ان الحرية داخل المجتمع المدني ستضع العقائد والافكار في مواجهة تحديات مثيلة تختلف عن تحديات العنف. فيفترض في كل عقيدة آنذاك ثبات جدارتها وعقلانيتها. أي ان الساحة في ظل المجتمع المدني ستتحول الى ميدان اختبار للافكار الناجحة والعقائد السليمة، وسيكشف الزيف والتزوير وتسقط الافعنة والمارسات الخاطئة باسم الدين والعقيدة والفكر، ويصبح البقاء للاصلح منها. ولا شك ان بعض القيمين على الفكر والدين، ايما كانوا، يرون في هذا اللون من الحرية خطرنا حقيقيا عليهم، فيضطرون للدفاع عن مصالحهم باسم الدفاع عن الدين.

## الهوامش:

- ١- توبى أ. هف، فجر العلم الحديث .. الاسلام - الصين - الغرب، ترجمة: د. محمد عصفور، ٢٠٠٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الكويت، ص ٦٥.
- ٢- The Rise of Early Modern Islam, China, and the wet, By Toby Huff, Cambridge University, Press ١٩٩٣.
- ٣- الجابري، د. محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ١٩٩١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٥.
- ٤- الغرباوي، ماجد، اشكاليات التجديد، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، ص ٢٦.
- ٥- عبد الرزاق، د. احمد محمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري بين الاحياء الاسلامي والتحديث الغربي، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا - امريكا، ج ٢، ص ٥٣٧.
- ٦- سيد قطب، معالم في الطريق، المقدمة.
- ٧- سورة هود، الآيات: ١١٨-١١٩.
- ٨- سورة آل عمران، الآية: ٦٤.
- ٩- اشكاليات التجديد، مصدر سابق، ص ٤٣.
- ١٠- سورة المائدة، الآيات: ٨٢-٨٥.
- ١١- سورة الانعام، الآية: ٦٤.
- ١٢- الدكتور محمد بشاري، رئيس الفدرالية العالمية لمسلمي فرنسا وامين عام المؤتمر الاسلامي الاوربي، في حوار اجرته معه جريدة الشرق الاوسط اللندنية في ٢٠٠٤/٦/١٨.

- <sup>١٣</sup>- في حوار اجرته جريدة الشرق الاوسط اللندنية يوم ٢٠٠٤/٦/١٨ مع الدكتور محمد ابراهيم المصري، رئيس الكونغرس الاسلامي في كندا.
- <sup>١٤</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٥</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٦</sup>- الحوار السابق مع الدكتور محمد بشاري
- <sup>١٧</sup>- للاطلاع: انظر ملف المجتمع المدني .. اشكالية المنهوم والتطبيق، مجلة التوحيد، العدد ٩٧، رجب ١٤١٩هـ / تشرين الثاني ١٩٩٨م.
- <sup>١٨</sup>- المصدر نفسه، كلمة التحرير.
- <sup>١٩</sup>- بناء، محمد حسين، الارضية الاجتماعية لنشوء المجتمع المدني، مجلة التوحيد، مصدر سابق، ص ٢٣.
- <sup>٢٠</sup>- مجلة التوحيد، كلمة التحرير، مصدر سابق.
- <sup>٢١</sup>- اشكاليات التجديد، مصدر سابق، ص ٥٧.
- <sup>٢٢</sup>- حاج حمد، ابو القاسم، العالمية الاسلامية الثانية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، دار بن حزم، بيروت، ج ٢، ص ٢٦٨.
- <sup>٢٣</sup>- الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد، الاعمال الكاملة، تحقيق واعداد: محمد جمال الطحان، ١٩٩٥م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٥٢٧-٥٢٨.

## صدر حديثاً في سلسلة كتاب: ثقافة التسامح التسامح ومنابع اللاتسامح

ماجد الغرياوي

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

## الآخر وشرعية السيف

محمد ابو القاسم حاج حمد\*

في إطار الثقافة العالمية المعاصرة التي تنزع "معرفياً" - وإن لم يكن تطبيقياً - نحو متاحات التعددية الدينية والسياسية والفكرية بمنطق "الديمقراطية" و "الليبرالية" و "العلمنة" وبمفهوم "الدولة الوطنية" وامتداداً إلى "قيم العولمة" بشقيها التأسيسي الأوروبيي منذ القرن الخامس عشر ، والأمريكي الراهن.

في هذا الإطار تجد المفاهيم "اللاهوتية" و "الشيوقراطية" التي ترتبط بمفاهيم "الدولة الدينية" و "الآحادية الأيديولوجية" نفسها في مأزق حضاري ومفاهيمي.

وبنتيجه هذا المأزق يلجم "الدعاة" لتحسين تمثيلاتهم لصد الهجوم على قيمهم بمنطق "المقاربات" مع الثقافة العالمية المعاصرة ، فيقاربون بين "الشورى الإسلامية" و "الديمقراطية الغربية" وبين "حقوق الإنسان" في الإطارين مع محاولة توليد مفهوم "ال个多ية" من داخل النص الديني ، بما يفضي "للتعايش" و "الحوار - المجادلة الحسنة" والتفاعل الإيجابي مع الآخر. وضمن هذا الاتجاه تستخدم نصوص مثل :

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرُ بِالظَّاغُوتِ وَيَوْمَنِ اللَّهِ فَقَدْ

اسْتَمْسَكَ بِالْعَرْوَةِ الْوَتَّقِيَّى لَا انْفَصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلَيْمٌ (٢٥٦) - القراءة / ج ٣ .

وكذلك: اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمُؤْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادُلُهُمْ بِمَا تَيَّبَّسَ هِيَ أَخْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهَنَّدِينَ (١٢٥) - النحل / ج ١٤ .

\* مفكـر سوداني. أرسـل هـذا الـبحث للمـجلـة الاخـ الأـستـاذ المرـحـوم حاجـ حـمد قـبيل وـفـاتهـ، وـطلـبـ نـشرـهـ فيـ قـضاـيا اـسلامـيـة مـعاـصرـةـ، وـهـوـ تـهـذـيبـ وـتـلـخـيـصـ وـاعـادـةـ تـحـرـيرـ لـمسـاـحةـ قـدـمـهـاـ فيـ اـحدـىـ النـدوـاتـ .

وآيات أخرى ذات نفس الدلالات الدالة على "التعايش" مثل:  
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَبَقَائِيلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَيْرٌ (١٣) - الحجرات/ج ٢٦

وكذلك: لَمْ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) - الممتحنة/ج ٢٨

بل ويمضي التعايش إلى مستوى يبيع اشتراك غير المسلمين في مؤسسات الشورى (١) استدلاً لأنص الآية : وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوهُ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٧) - الأنبياء/ج ١٧ .

ومن "السنة النبوية المطهرة" يستخدم النص الوارد في حجة الوداع (٢)  
 "أيها الناس ! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم ؛ وآدم من تراب.  
 أكرمكم عند الله أتقاكم ، وليس لعربي على أعمجمي فضل إلا بالتقوى . إلا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد . قالوا: نعم . قال: فليبلغ الشاهد الغائب ."

كما يتم الاستدلال على "التعايش الدستوري" الإسلامي ضمن "كيان سياسي واحد" بالعهد الذي كتبه الرسول (ﷺ) بين اليهود والمهاجرين والأنصار في المدينة المنورة والمسمى "الصحيفة" (٣) بتاريخ السنة الهجرية "الأولى" الموافق ٦٢٣/٦٢٢ م .  
 " وأنه من بعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم ."  
 " وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داما محاربين ."

" وأن يهودبني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ،  
 مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم ، فإنه لا يُوْنَع إلا نفسه وأهل بيته ."

" وأن على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم ."

" وأنه لا يأثم امرء بحليفه ، وأن النصر للمظلوم ."  
 " وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داما محاربين ."  
 " وأن يشرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة ."  
 " وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم ."

”وأنه لا تجارت حرمة إلا يأذن أهلها.“

”وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث ، أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله (ﷺ) ، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرئه . ثم تأتي الشواهد في التجربة التاريخية على مدى تسامح وإيجابية تعايش الأنظمة الإسلامية في مختلف عهودها مع ”أهل الذمة“ من المسيحيين واليهود فقد روى عن الرسول قوله: ”ألا من ظلم معاهدا ، أو انتقصه ، أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه ، فأنا حجيجه يوم القيمة.“ (٤)

”وكانت هذه المعاملة الإسلامية لغير المسلمين ، والرعاية لشؤونهم سبباً في التعايش الدائم مع المسلمين ، وفيبقاء ذريتهم في البلاد الإسلامية حتى اليوم ، ونرى المجتمع في جميع البلاد الإسلامية – باستثناء الحجاز – يتكون من المسلمين وغير المسلمين ، ومن دخل من الذميين في الإسلام ، فإنه دخله عن طوع ورضا وقاعة اختيار ، لأن الإسلام لا يكره الناس على الدخول في الدين ، ولا يمنع المسلمين من العيش مع غير المسلمين ، والاختلاط مع من يخالفونهم في الدين والعقيدة.“ (٥)

## المسكوت عنه دينياً وتاريخياً

في مقابل هذه الاستدلالات بالنصوص القرآنية والشواهد التاريخية التي ”تماهي“ مع التفاعل الإيجابي والتعايش مع الآخر ، يتم السكوت عن آيات تحض على المواجهة وإعمال السيف ، مثل: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهَةٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢١٦) - البقرة/ج٢ . وكذلك: فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُوكُمْ وَخُذُوهُمْ وَاخْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوهُمْ كُلُّ مَرْضَدٍ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَخُلُوا سَيِّلَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٥) - التوبه/ج١٠ . وكذلك: وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونُ الَّذِينَ كُلُّهُ لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ بِمَا يَعْمَلُونَ بصير“ (٣٩) - الأنفال/ج٩ . وكذلك: إِنَّ عِدَّةَ الشَّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ أَثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابٍ

الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القائم فلما تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وأعلموا أن الله مع المتقين (٣٦) - التوبة/ج ١٠. وكذلك: انفروا خفافا وبنقاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلك خير لكم إن كنتم تعلمون (٤١) - التوبة/ج ١٠. وكذلك: يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله أثقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما مات العيشة الدنيا في الآخرة إلا قليل (٣٨) إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولما تصرؤه شيئا والله على كل شيء قدير (٣٩) - التوبة/ج ١٠. وكذلك: لا ينتهي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلما وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرًا عظيمًا (٩٥) - النساء/ج ٥. وكذلك: يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواهم وبأيدي الله إلا أن يتم نوره ولو كرها الكافرون (٣٢) هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كرها المشركون (٣٣) - التوبة/ج ١٠. وكذلك: هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا (٢٨) - الفتح/ج ٢٦.

وكذلك: ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدى القوم الطالعين (٧) يريدون ليطفئوا نور الله بأفواهم والله متهم نوره ولو كرها الكافرون (٨) هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كرها المشركون (٩) يا أيها الذين آمنوا هل أذلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم (١٠) تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (١١) - الصف/ج ٢٨.

وفي السنة النبوية المطهرة يجري السكوت في المحاورة عن أحاديث منها:

"الجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال ، لا يطلع جور حائر ولا عدل عادل ، والإيمان بالأقدار." (٦) أما "إذلال" المهزومين فقد حدث حين وقعت اتفاقية السلام المسماة (اتفاقية البقط) (٣٢ هـ - ٦٥٢ م) بين الفاتحين المسلمين "لدنقالا" عاصمة إحدى الحمائل النوبية المسيحية في السودان على عهد

ولالية عبد الله بن أبي السرح على مصر (توفي ٣٧ هـ ٦٥٧ م)، حيث تضمنت نصوصها (٧) وأن يدفعوا في كل سنة ثلاثة وستين رأساً من أوسط رقيقهم غير المعيب يكون فيه ذكران وإناث ليس فيها شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم. "كان ذلك في عهد خليفة راشد" هو "عثمان بن عفان - ٣٥/٢٣ هـ - ٦٤٤ م". وكما كان إذلال "النوبة" جاء إذلال "أهل الذمة" في عهد خليفة أموي وصف بالعدل والتقوى هو "عمر بن عبد العزيز" والذي تولى الخلافة لمدة عامين ونصف فقط (٩٩/١٠١ هـ - ٧١٧ م) بل إنه حين وفاته لم يتجاوز الأربعين من عمره (٦٨١/١٠١ هـ - ٧٢٠ م). إذ فرض على أهل الذمة التزكي بزي معين ووضعت قواعد لمارستهم الشعائر الدينية (٨). وبالطبع هنا "مبررات" دائمًا للإذلالين، على عهد أبي السرح وعلى عهد عمر بن عبد العزيز، غير أنني أرى الأمر خارج هذه المبررات التي وضعها "فقهاء متأخرون"، فعبد الله بن أبي السرح كان في الأصل "مرتدًا" عن الإسلام وقد أهدر الرسول دمه يوم فتح مكة غير أن عثمان بن عفان وكان أخاه في الرضاعة طلب من الرسول (ﷺ) العفو عنه (٩). أما فترة عمر بن عبد العزيز فلم تمتد لأكثر من عامين ونصف، وكان الحكم فعلياً في يد الأمويين، وهم الذين أشاروا عليه بكتابة أحاديث الرسول (ﷺ) مع نهي الرسول عن ذلك (١٠) وبهدف "انتحال" بعضها لإسناد سلطة قريش وشرعية الخلافة فيها، مع ذلك أزعجتهم "إصلاحاته" وبالذات ما يتعلق بالجزية والجوانب المالية فعمدوا إلى "تسميمه" (١١) وفي هذا الإطار صنف الداعون للحوار والتعارف والتعايش العالم ما بين دار "للدعوة" ودار "للاستجابة" في حين صنف الآخرون نفس العالم إلى دار "سلام" ودار "حرب" أو "دار كفر" (١٢).

### تاويلات المتعارضات:

ثم كان على كل فريق أن يتأنى لهذا التعارض بما يخدم رؤاه وأهدافه ، فاستعان الفريق الداعي للحوار والجدال الحسن "بمواضع النزول" وخصوصيتها مع التأكيد "عقلاتياً" على النهج التسامحي والإصلاحي العام وبما يفضي "لتأليف" القلوب

واستقطاب "المؤلفة قلوبهم" الذين جعل الله - سبحانه وتعالى - لهم سهاماً في الزكاة نفسها؛ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والم مؤلفة قلوبهم وفي الرقاب وإن العارمين وفي سبيل الله وإن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم (٦٠) -

التوبة/ج ١٠. وهؤلاء المؤلفة قلوبهم فيهم المشرك والكتابي ولا يعلم أمرهم إلا بالنظر في أحوالهم. فيما مضى الفريق الآخر مصراً على رأيه التزاماً منه لا بالرأي ولكن "بالنقل والاتباع والتقليد" وبمصادره الفكرية نفسها بوصفها غير عقلانية وغير حوارية. ومن ذات النهج ينبع التطرف وتتبع المغالاة. ليست قضيتنا الآن "محاكمة الأصولية المتطرفة" فقد أتينا على ذلك كثيراً ولا زلنا. كما أنه ليس من مهمتنا "تقريره" واستحسان مواقف الفريق الأول الذي ميزناه بالعقلانية وال الحوارية. فجداله يستند إلى "نزعة تبريرية" تنتهي به إلى نوع من "التلبية" ، فأيات السيف موجودة في النص القرآني كما هي آيات الحوار والتعارف والتسامح. فالمطلوب ليس التبرير بخصوصية التنزيل وإلا لتطلب الأمر "إلغاء" هذه الآيات بعد إعادة الترتيب الوقفي الإلهي "لآيات الكتاب ضمن وحدته البنائية والعضوية الراهنة. أو لتطلب الأمر أن تأتي خارج سياق القرآن نفسه بطرق أخرى ومنها "الأحاديث النبوية" التي كان يمكن أن يشار فيها إلى "ظرفية الضرورة" لآيات السيف. إنبقاء آيات السيف ضمن الكتاب يتوجب فهمها لا "بالترير الدرائي" ولو كان الغرض حوارياً وتعارفياً وتسامحياً ولكن بالنهاية إلى "منهجية الكتاب المعرفية" التي تحدد حالات الاستخدام وضوابطه لتوضيح أين تكون شرعة السيف وأين يكون الحوار. والتحديد هنا ليس عقلانياً مجدداً وإنما هو تحديد يدل عليه المطلق القرآني نفسه فنخرج بهذه "المرجعية الصارمة" من أرجاء التأويل والذرائحة. فالنص القرآني بما يتضمن من آيات السيف وآيات الحوار والتي تبدو متعارضة هو "نص مطلق" و "غير متناسخ" وله "وحدته العضوية" من الفاتحة وإلى المعوذتين ، "ومنهجه".

### آيات السيف بين الإطلاق والتحديد:

لأريح القارئ والمستمع - منذ البداية- أطلعه على "النتيجة" ثم أطرح له

"المداخل المنهجية" و "المقدمات". فأيات السيف لا تختص بمواقع النزول والمناسبات ومواضع الأحداث ، وإنما تختص بعدة معطيات ومحددات متداشقة تتكون من:

**أولاً:** لتحقيق مشروعية الأمة "المسؤولة عن الذكر" حيث لا يجتمع في جزيرة العرب دينان.

ثانياً: لتحقيق النصرة الإلهية الغيبة للنبي والرسول الخاتم بتدخل إلهي.

ثالثاً: لتأسيس "الأمة الوسط" ما بين الأرض "الحرام" والأرض "المقدسة" وما

جاورهما حيث لا تجتمع مركبتيان.

"فمطلق" القرآن ومنهجيته يدلان على "محددات" التطبيق لآيات السيف ضمن تلك المرحلة بوصفها "مرحلة تأسيس" للمعطيات الثلاث الآنفة وليس ضمن ظرفية زمانية ومكانية ذات مفهوم تاريخي يرتبط بمواضع النزول ولكن "ضمن خاصية رسالية ورسولية". ثم يكون ما بعد ذلك توسيعاً بشرياً لا علاقة له بشرعية السيف ومبرراتها وبالجهاد. فغزو مصر عام ١٨ هـ الموافق (٦٤٠-٦٣٩) قد تم بنوع من تحايل عمرو بن العاص مع تردد الخليفة عمر بن الخطاب ، حيث تباطأ بن العاص عن مقابلة موعد عمر لمنعه من التقدم. أما انسياح المسلمين قبل ذلك في بلاد الفرس عام ١٦ هـ الموافق ٦٣٧-٦٣٨ م فقد تم بناء على ضغط القبائل العربية وإلحاح الأحنف بن قيس . ونفس الأمر ينطبق على غزوات معاوية البيزنطية وتحايله على الخليفة عثمان ومن قبله الخليفة عمر الذي منعه ولكنه دفع في عام ٢٠ هـ الموافق ٦٤١/٦٤٠ م بعد الله بن قيس لغزو الروم بحراً ثم توغل في العام ٢٢ هـ وإلى غزو قبرص في عام ٢٨ هـ ثم ٣٣ هـ وإلى التوغل في جزيرة (رودوس) وجزيرة (كريت) في عام ٣٤ هـ وإلى معركة الصواري في نفس العام ٣٤ هـ الموافق ٦٥٥/٦٥٤ م ، ثم باقي الفتوحات في شمال إفريقيا والأندلس وآسيا. ذلك كله من قبيل التوسع الإمبراطوري العربي ولا علاقة له بشرعية السيف والجهاد في سبيل الله.

ثم "أطلق" القرآن المطلق "شرعية السيف" في مراحل تاريخية "متقدمة" لا علاقة لها لا بالحقيقة النبوية الشريفة التي استمرت ثلاثة وعشرين عاماً وتأسيس الأمة الوسط

ولا علاقة لها بالتوسيع العربي الإمبراطوري. وإنما أطلقها — شرعة السيف — في إطار "حصري مقييد" كما كانت حصرية ومقيدة في الحقبة النبوية وذلك بمنطق آخر هو منطق "التدافع" مع الإسرائيليين حين يبدأون بعلوهم وإفسادهم "الثاني" في الأرض للإخلال بمبدأ وحدة كيان الأمة الوسط حيث لا تجتمع مركزيتان. وهذه هي المرحلة الراهنة التي نعيشها بعد مضي أربعة عشر قرناً من التأسيس النبوي لشريعة السيف. ونجد دلالاتها في مقدمة سوري "الإسراء" و "الحشر". ومن بعد هذه النتيجة نعود للمداخل المنهجية والمقدمات.

### **خصائص الحقبة النبوية الشريفة والنصرة الإلهية:**

منذ البداية برسالة "نوح" في بابل الأولى - قبل بابل المعروفة تاريخياً، وانتهاء بخت النبوة والرسالة في البيت الحرام "مكة" لم يستجب البشر "غفواً" أو بعقلانية الفطرة لرسالات الله - سبحانه وتعالى - فأفلح "نوح" بفلکه المشحون والمؤمنون به ، في حين غرق قومه (راجع: هود - ج ١٢- الآيات من ٢٥ وإلى ٤٨) ، وكذلك حق العذاب على خلائقهم من قوم "عاد" حين عصوا نبيهم "هود" (راجع: هود - ج ١٢- الآيات من ٥٠ وإلى ٦٠) ، وكذلك على قوم "ثمود" حين عصوا نبيهم "صالح" (راجع: هود - ج ١٢- الآيات من ٦١ وإلى ٦٨) ، وقوم "لوط" (راجع: هود - ج ١٢- الآيات من ٧٤ وإلى ٨٣) ، وقوم مدين (راجع: هود - ج ١٢- الآيات من ٨٤ وإلى ٩٥) ، وقوم فرعون (راجع: القصص - ج ٢٠- الآيات من ٣٦ وإلى ٤٢) وحق العذاب على أقوام آخرين إلا قوم "يونس" لأنه هجرهم وكان عقابه أن "يلقمه" الحوت ثم بعث لآخرين يزيدون عدداً.

### **رسالتان استثنائيتان والتدخل الإلهي:**

رسالتان فقط قدر لهما أن يستجاب لهما ، وهما اليهودية والإسلامية ، ولم تكن الاستجابة غفوية وإنما "بتدخل إلهي" وفي مقابل رفض معلن من القوم ، الإسرائيليون ثم الأميون العرب. رفض الإسرائيليون رسالة موسى اليهودية وقالوا له: قاتلوا أو ذرينا من قبلي أن تأتينا وَمِنْ بَعْدِ مَا جُنْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَحْلِفَكُمْ فِي

الأرض فينظر كيف تعملون (١٢٩) - الأعراف/ج ٩. بل وجعلوا المواجهة بين موسى وسحرة فرعون مواجهة "ساحر" هو موسى لسحرة آخرين هم سحرة فرعون: فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لوكاً أوتى مثل ما أوتى موسى أولئك يكفروا بما أوتى موسى من قبل قالوا سحران ظاهرا وقالوا إنما يكيل كافرون (٤٨) - القصص/ج ٢٠. ولم تكن كل آيات العذاب الخارقة التي حلّت بفرعون ومثله من الدم والقمل والصفادع وغيرها ليطلق سراحبني إسرائيل من ناحية ، وكل آيات العطاء الخارق لبني إسرائيل من شق البحر وانبعاث الماء من الصخر وإنزال مائدة من السماء وغيرها بكافية لاقناع فرعون أو لتشيّط إيمان الإسرائيликين الذين عبدوا "العجل" مع ذلك. "تدخل الله" في الحالة الإسرائيلية "وأرغهم" بعد تمرد دام أربعين سنة على اقتحام الأرض المقدسة ، شتمهم أثناءها في الصحراء. يأقوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولَا ترتدوا على أدباركم فتقليدوا خاسرين (٢١) قالوا ياموسى إن فيهم قوما جبارين وإنما لمن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنما داخلو (٢٢) - المائدة/ج ٦. وكذلك: قالوا ياموسى إنما لمن ندخلها أبداً ما داموا فيها فاذهب أنت وربلك فقاتلا إنما هاهنا قاعدون (٢٤) - المائدة/ج ٦. وكذلك: قال فإنها محرامه عليهم أربعين سنة يتيمون في الأرض فلما تأس على القوم الفاسقين (٢٦) - المائدة/ج ٦. ورفض الأميون العرب الاستجابة لمحمد (ﷺ) رغمًا عن "غيرتهم"

الذاتية "وتغييرهم" مع حملة الكتب السماوية من غيرهم وهم اليهود والنصارى: وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتيغوه واتفوا لعلكم ترحمون (١٥٥) أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قيلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين (١٥٦) أو تقولوا إنما أنزل الكتاب لكننا أهدى منهم فقد جاءكم بيته من ربكم وهدى ورحمة فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصادف عنها سنجرى الذين يصدقون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدقون (١٥٧) - الأنعام/ج ٨. وبعد أن تنزل عليهم الكتاب كما تمنوا تحدو الرسول بأن يأتي بمعجزات مماثلة وخوارق لما كان يأتي به موسى من ينابيع تنجس من الصخر ، أو أن ينزل عليهم عذاباً من السماء: وقالوا إن نؤمن لك حتى تفعّل لنا من الأرض يُثبّعا (٩٠) أو تكون لك جنة من تخيل وعَبِي ففعّل الأنهر

خَلَأَهَا تَفْجِيرًا (٩١) أَوْ تُسْقِطَ السَّماءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللهِ وَالْمَلائِكَةِ فَيْلًا (٩٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ رُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّماءِ وَلَنْ تُؤْمِنَ لِرُقْبِكَ حَتَّى تُنْزَلَ عَلَيْنَا كِتابًا نَقْرَوْهُ قُلْ سَبْحَانَ رَبِّي هَلْ كَنْتَ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (٩٣) - الإِسْرَاءُ/ج ١٥. ثم استنفروا عصبياتهم القبلية وامتنعوا بها أن ينزل الذكر على محمد (ﷺ) دون آخرين من زعماء عشائرهم: ويدرك الله مدى تمنعهم: وَلَوْ أَنَّ لَنَا عَلَيْكَ كِتابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسْوَهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (٧) وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنَّ لَنَا مَلَكًا لَقَضَى الْأَمْرُ ثُمَّ لَمْ يَنْظُرُونَ (٨) - الأنعامُ/ج ٧.

في مقابل ذلك كان "التدخل الالهي" أيضاً، فقضى الله "غيباً" و "بأمر" منه إخضاع هذه القلوب الفردية العشائرية المتنافرة التي تستعصي على الانقياد بطبيعة تكوينها البدوي الصحراوي وأنفتها الذاتية التي تقودها إلى حروب قبلية تستمر أربعين عاماً كحرب "داحس والغبراء" أو "البسوس".

قضى الله عبر تدخله "تأليف" هذه القبائل وإخضاعها ، فألف بينها ، والله – إذ لا يبالغ في استخدام المفردة القرآنية والتي هي بمثابة "مصطلح" ضمن "لغة مثالية" تمضي إلى متهى الدقة والانضباط في الاستخدام ، فقد أوضح أن كنوز الأرض جمیعاً لا تؤدي لتأليف قلوب أولئك "الأعراب":

وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَعْدِلُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ (٦٢)  
وَالْأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ  
بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٦٣) - الأنفالُ/ج ١٠. وأكده الله على طبائعهم "السالبة" في  
الأغلب منهم ما عدا بعضهم: الْأَغْرَابُ أَشَدُ كُفْرًا وَنَفَاقًا وَأَجْدَرُ إِلَّا يَعْلَمُوا حَدُودَ مَا  
أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيهِ حَكِيمٌ (٩٧) ومن الأغرايب من يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَعْرِمَا  
وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السُّوءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٩٨) ومن الأغرايب من يُؤْمِنُ  
بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتُ الرَّسُولِ إِلَّا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ  
سَيِّدُنَّاهُمْ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٩٩) - التوبَةُ/ج ٢١.

وكذلك: وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنْ الْأَغْرَابِ مَنَافِقُونَ وَمَنْ أَهْلَ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى  
النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَعَدَ بِهِمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ (١٠١)

وآخرون اغترفوا بذنوبهم خلطوا عمتا صالحًا وآخر سينا عسى الله أن يتوب علينا  
إن الله عفو رحيم (١٠٢) - التوبة/ج .٢١

ومع "تدخل الله غيباً" لتأليف القلوب "متجاوزاً" كافة قوانين السلوك الاجتماعي  
القبلي تدخل "غيباً" أيضاً في المواجهات القتالية مع مشركي مكة فكان "التنزيل  
الغيبى" للملائكة في بدر "ليشلوا" أدمغة المشركين "ويشلوا" أطرافهم حتى يسهل  
على القلة المؤمنة الإسلامية الصابرة الإجهاز عليهم: ولقد نصركم الله بيده وأنتم  
أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون (١٢٣) إذ تقول للمؤمنين ألم يكفيكم أن يمددكم  
ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة مُنزلين (١٢٤) بل إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من  
فؤورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسؤولين (١٢٥) وما جعله الله إلا  
بشرى لكم ولتعطى قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم (١٢٦) ليقطع  
طرفا من الذين كفروا أو يكثيرون فيتفقبا خائبين (١٢٧) ليس لك من الأمر شيء أو  
يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون (١٢٨) - آل عمران/ج .٤

قد جعل الله تدخل الملائكة "غيباً" حيث لم يره أحد ، وجعل ضربهم "فوق  
الأعنق" العظمية الصلبة وليس في "الرقب" اللحمية اللبنة ، وكذلك في "أطراف  
الأصابع" وليس قطع الأيدي والسواعد ، فهو ضرب يختلف عن الضرب البشري في  
الرقب وما يليها: إذ يوحى ربكم إلى الملائكة التي معكم فبيتوا الذين آمنوا سالقي في  
قلوب الذين كفروا الرغب فاضربوا فوق الأعنق وأضرموا منهم كلَّ بيان (١٢) - الأنفال/  
٩. أما الأمر للبشر ، بحكم خصائص البشر وطبعتهم فهو بضرب الرقب: فإذا لقيتم  
الذين كفروا فضرِبُوا الرقب حتى إذا أثخنتموهُم فشدُوا الوثاق فإما متأخر وإما فداء  
حتى تضع الحرب أوزارها ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليثلو بعضكم ببعض  
والذين قتلوا في سبيل الله فلن يصل أعمالهم (٤) - محمد/ج .٢٦

### النصرة الإلهية لمحمد:

قد عقد الله "النصرة الإلهية الغيبة" لخاتم الرسل والتبني فألف بين قلوب الأميين  
العرب ، وهزم بتدخل "غير مرئي" بالعين وغير محسوس" قوى المشركين ، تم كل

ذلك بجند لا نراها: إِنَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذَا أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْتَنِينَ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودِ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلَيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ<sup>(٤)</sup> - التوبه/ج ١٠. وكذلك: إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا<sup>(١)</sup> لِيُغَيِّرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقْدِمُ مِنْ ذَنِبِكَ وَمَا تَأْخُرَ وَيَعِمَّ نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَيَهْدِي لَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا<sup>(٢)</sup> أوَيَنْصُرُكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا<sup>(٣)</sup> - الفتح/ج ٢٦. وقد فعل ذلك الجندي الإلهي غير المرئي فعله حتى مع ريح الخندق في يوم المواجهة مع الأحزاب: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ كُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذَا جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجَنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا<sup>(٩)</sup> إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ قَوْقَمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَلَمَّا فَتَحْتَ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَطَوَّنُوا بِاللَّهِ الظُّنُونَ<sup>(١٠)</sup> هَذَا لِكَ ابْنِي الْمُؤْمِنُونَ وَزَلَّلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا<sup>(١١)</sup> - الأحزاب/ج ٢١. والإشارة في "من فوقكم" إلى جبهة المشركيين من الخارج ، وفي "من أسفل منكم" إلى جبهة اليهود من الداخل. وكذلك في يوم "حنين" أو "أحد" أنزل جنوداً لم يروها: لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنٍ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حَنِينٍ إِذْ أَعْجَبْتُكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُفْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ ثُمَّ وَلَيْسُ مُدَنِّبِينَ<sup>(٢٥)</sup> ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ<sup>(٢٦)</sup> - التوبه/ج ١٠. ففي موقع المسلمين الكبرى بداية من "يوم بدر": (١٧ رمضان ٢ هـ الموافق ٦٢٤/٦٢٣ م) وإلى "يوم أحد" (عام ٣ هـ الموافق ٦٢٥/٦٢٤ م) وإلى "يوم الخندق" (عام ٥ هـ الموافق ٦٢٧/٦٢٦ م). نصر الله - سبحانه - نبيه بجند لم يرها أحد ، وتلك من "خصائص نبوته ورسالته الخاتمة".

### الفارق بين التدخلين الإلهيين (الموسوى / الحسي و الحمدى / الغيبى)

ثمة فارق "جذري" يعود إلى "ضوابط منهجية" في حالتي التدخل الإلهي على المستوى الإسرائيلي/اليهودي منذ أربعة عشر قرناً قمريًا قبل الميلاد ، وعلى المستوى الأمي العربي/الإسلامي منذ أربعة عشر قرناً قمريًا من اليوم . فالتدخل الأول كان

"حسياً مرئياً" بالعين المجردة، مجسداً في انغلاق البحر وانبعاث الماء من الصخر وتنزل المائدة من السماء وغير ذلك بل أن بداية الخطاب الإلهي لموسى كان كلاماً إلهياً "قدساً" في خصائصه وقع في مسمع "موسى" وأذنه المستمعة" بلا لسان عضوي إلهي ، تماماً كصفات الله "المقدسة" التي تأتي بعد صفاته "المتزهـة" ، فالله - سبحانه -

منزهاً: "ليس كمثله شيءٌ وبعدها" وهو السميع البصير"

فاطر السماوات والأرض جعل لكم من آنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً

يذرونكم فيه ليس كمثله شيءٌ وهو السميع البصير" (١١) - الشورى/ج ٢٥.

ففي مقام "التنزيه المطلق" لا نقول "ليس مثله شيئاً" حتى تكون هناك شبهة "الشبيهة" بمعنى أن الله سبحانه "شيء" ولكن لا تمثل لشيئته ، ولكن تنصل الآية "كمثله شيئاً" لنفي الشبيهة في أساس التكوين. ثم يكون كلام الله وتكتيله لموسى كلاماً صادراً عن "مقام مقدس" يماثل سمع الله وبصره ويده وجلوسه على العرش والصفات الأخرى. فالتدخل الإلهي في الحالة الإسرائيلية بدأ بكلام قدسي وظواهر حسية وشجرة ملتهبة وخوارق عطاء حسي مرئي تجاوز قوانين الطبيعة.

أما التدخل في الحالة الإسلامية فقد جاء "غبياً" وبجنود لم يرها أحد عبر نصرة

إلهية عقدت للرسول (ﷺ) نفسه وارتبطت به. (١٣)

### النصرة الإلهية وتكون الأمة الوسط:

كانت مهمة الرسول والنبي الخاتم (ﷺ) أن يؤسس "قاعدة الدعوة المكانية والبشرية" ، فيما يعادل المصطلح اللاتيني (الجغرافية والديموغرافية). وقد حدد الله هذه القاعدة بنصوص قرآنية واضحة ، منها:

يُسَبِّحُ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١) هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَنْذِلُ عَلَيْهِمْ آيَاتٍ وَيُبَشِّرُهُمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لُفْيِ ضَلَالٍ مُّبِينٍ (٢) - الجمعة/ج ٢٨. وكذلك: وهذا كتاب أنزلناه مباركاً مصدق الذي بين يديه ولئنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون (٩٢) - الأنعام/ج ٧.

وكذلك: وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ (٤٤) الزخرف/ج ٢٥.

وانتهاء بتأسيس "الإطار الكلي" البشري والمكاني المحدد بالأمة الوسط. وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطَا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَيْنَهَا إِلَّا لِتَنْعَمَ مِنْ يَتَبَعُ الرَّسُولَ مِمْنَ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبِيهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكِبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ (١٤٣) قَدْ نَرَى تَقْلُبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُوا وَجْهُكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ (١٤٤) - البقرة/ج ٢.

ونأتي الآن إلى "تحليل" هذه الآيات "بتفكيرك" مضمونها منهجاً ومعرفياً ثم "تركيبها". ففي آيات (الجمعة) يبعث الله - سبحانه - النبي والرسول الخاتم (ﷺ) في "الأمين" وهم في دراساتنا "غير الكتابيين" وليس "غير الكتابين" علماً بأن النبي لا يخط بيديه وليس تابعاً لكتاب سماوي من قبل ، فجمع بين الحالين "غير كتابي بوصفه أمياً" و"غير كاتب" بوصفه لا يخط بيديه ، ولو كانت "الأمية" تعني الذي لا يخط بيديه كما هو دارج في الكلام العربي السائد لاكتفى الله في النص القرآني بمفردة "أمي" فقط: وَمَا كُنْتَ تَتَلُّ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُطْهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأْرَتَابَ الْمُبْطَلُونَ (٤٨) - العنكبوت/ج ٢١.

وبما أن الأميين هم على "الإطلاق" غير الكتابيين (١٤) وينتشرون في كل العالم، تم "التحديد" وحصرهم في سورة (الانعام) بمكة ومن حولها (أم القرى) ثم حمل الله هؤلاء بالذات المسؤولية عن الذكر في سورة (الزخرف) ودفع بهم لتأسيس "الأمة الوسط" في سورة "البقرة" بنصرته للنبي في كافة هذه المراحل.

### إطار الأمة الوسط والارتباط بين مكة والقدس:

تمتد الرقعة الجغرافية والبشرية للأمة الوسط ما بين الأرضين "الحرام" حيث "منطلق" الدعوة ، والأرض المقدسة حيث "امتدادها" وحيث يخرج الأميون بعد أن تحولوا إلى كتابيين باتجاه الأرض المقدسة وما حولها لتكوين "الأمة الوسط".

هنا نجد ارتباطاً عضوياً بين مكаниن ، الأرض "الحرام" وما حولها والأرض "المقدسة" وما حولها ، فقد توجهت النبوة والرسالة الخاتمة في مبتدأ دعوتها للأمينين العرب والكتابيين على حد سواء ، فكانت "القبلة" باتجاه الأرض المقدسة ، واستمرت على هذا النحو إلى تاريخ ١٥ شعبان من السنة الثالثة للهجرة وما يوافق ٢٣ يونيو(حزيران) ٦٢٤ م. فالأرض المقدسة وأهل الكتاب فيها هدف مستقطبٌ جغرافياً وبشرياً منذ بداية الدعوة ، واستقطاب الهدف جزء أصيل من الرسالة نفسها على طريق تحقيقها لعالميتها ، ويظهر ذلك في خطاب الله - سبحانه - للإسرائيليين بعد أن عبدوا العجل ثم انتدبو سبعين نقباً للاعتذار ، فرجف بهم الجبل ، وأشار الله عليهم بأن الرحمة التي يطلبونها مقيدة ومرهونة باتباعهم للنبي الأمي ، فهو وحده الذي يضع عنهم "شريعة الأصر والأغلال" التي تنsec تماماً مع مقابل العطاء الحسي الخارق والمرئي الذي منحهم إياه ، وأن النبي الأمي هو نبي "الخطاب العالمي" و"شريعة التخفيف والرحمة". وأختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا فلماً أخذتهم الرّجفة قال ربّ لو شئت أهلكتهم من قبل وإيّاي أتهلكنا بما فعل السفهاء ومنا إن هي إلا فتنتك تضلّ بها من تشاء وتنهدي من تشاء أنت ولتنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين (١٥٥) واكتبه لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنّا هدنا إليك قال عذاري أصيّبُ به من أشاء ورّحمني وسعيت كلّ شيء فسامّك بها للذين يتّقون ويؤتون الزكاة والذين هم يا ياتنا يؤمّنون (١٥٦) الذين يتّبعون الرّسول النبي الأمي الذي يعدهونه مكتوبًا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهّاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطّيّبات ويحرّم عليهم العبّيات ويضع عليهم إصرّهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزّروا وصَرُوا واتّبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفْلِحون (١٥٧) قل يا أيّها الناس إنّي رسول الله إليّكم جمِيعاً الذي له ملك السّماءات والأرض لا إله إلّا هو يحيي ويحيي فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتّبعوه لعلّكم تهتدون (١٥٨) - الأعراف/٩.

فالأرض المقدسة وما حولها هي من صميم المشروع التأسيسي للأمة الوسط

وقد جرد الرسول باتجاهها ثلاثة حملات:

الأولى في العام الهجري "الثامن" الموافق ٦٢٩/٦٣٠ م ( وعلى رأسها "زيد بن حارثة" ) وبجيش من ثلاثة آلاف مجاهد ، وقد تحالف مسيحيو الغساسنة مع الروم في "مؤتة" واستشهد "زيد بن حارثة" و "عبد الله بن رواحة" و "جعفر بن أبي طالب" رضوان الله عليهم أجمعين.

والثانية حين تولى الرسول بنفسه قيادة حملة اتجهت إلى "تبوك" في العام الهجري التاسع الموافق ٦٣١/٦٣٠ م.

والثالثة في العام الهجري "الحادي عشر" الموافق ٦٣٢/٦٣٣ م وعلى رأسها "أسامي بن زيد" وأمرها بالتوجه إلى "البلقاء" و "أذرعات" و "مؤتة". وقد أنفذ الخليفة الأول أبو بكر تلك الحملة مباشرة بعد التحاق الرسول بالملأ الأعلى يوم الاثنين ١٢ ربيع الأول الموافق ٨ حزيران (يونيو) ٦٣٣ و ١٢ ربيع الأول هو ذات تاريخ مولده المبارك ، وذات يوم دخوله حين هجرته إلى المدينة المنورة في العام الهجري الأول الموافق ٢٥ أيلول (سبتمبر) سنة ٦٢٢ م. فبالامتداد من الأرض الحرام إلى الأرض المقدسة يتحقق "الخروج - البقرة" وتحقق "عالمة الخطاب" - الأعراف. وهو خروج "شرعية السيف" التي قررها الرسول نفسه وأنفذ ثلاث حملات في حياته الشريفة لتحقيق مفهوم "الأمة الوسط" ومركزية "القبلة" المحولة إلى البيت الحرام.

### البعد الغيبي في الامتداد نحو الأرض المقدسة

قد خص الله - سبحانه - الأرض المقدسة وما حولها بابتعاث معظم النبوات وباركها بهم. ثم "دمجها" في الأرض الحرام بوصفها "امتداداً" ، ورسخ هذا الدمج بالإسراء : سُبْحَانَ اللَّهِ أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَنَا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١) - الإسراء/١٥ .

وللتتأكد على هذا الاستقطاب حقق الله لنبيه في الإسراء امضاء العهد مع كافة الرسل والنبين بمدخل غيبي أعلمنا به عبر القرآن: وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِنَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لِتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلِتُتَّصَرَّرَهُ

قَالَ أَفْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَفْرَرْنَا قَالَ فَأَشْهَدُوا وَإِنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ (٨١) - آل عمران/ج٣.

فكمما كان الإسراء غيبياً ، كذلك كان اللقاء النبوى واحتفاق الشهادة من كافة الأنبياء حضوراً في الأرض المقدسة . فدانوا جميعاً لخاتم الرسل والنبيين وألحقت الأرض المقدسة بالأرض الحرام بعد صبر على أهل الكتاب والتوجه إلى قبلتهم دام أثني عشر عاماً من البعثة النبوية ، وهم يدركون "يقيناً" أنه النبي الأمي "المبشر به" في التوراة كما هي نصوص سورة الأعراف والمبشر به في "الإنجيل" أيضاً وإن قال عيسى ابن مريم يائني إسرائيل إني رسول الله إليكُم مصدقًا لما بين يديه من التوراة ومبشرًا برسول يأتي من بعدي اسمه أخمد فلما جاءهم بالبيانات قالوا هذا سخر مبين(٦) ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدى القوم الطالعين(٧) - الصحف/ج٢٨.

حيث استخدم السيد المسيح قوة "الاسم المحمول" وخصائصه وهو "أحمد" ولم يستخدم الاسم "الحامل" وهو "محمد" وبما يتوافق مع طبيعته واسمه "المحمول" "المسيح": ثم ربط الله بين بشارة السيد المسيح بأحمد ، وعالمية الدعوة ، تماماً كما ربط بين البشارة به في التوراة وعالمية الدعوة للناس كافة ووضع شرعة الأصر والأغلال . وبعد الآيتين ٦ و ٧ في الصف تأتي الآياتان ٨ و ٩ مباشرة: يريدون ليظفروا نور الله بأفواههم والله متهم نوره ولو كره الكافرون(٨) هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون(٩) - الصحف/ج٢٨.

فالامتداد الإسلامي نحو الأرض المقدسة هو مبدأ الإظهار الكلي العالمي للهدي ودين الحق على الدين كله ، ولو كره الكافرون ولو كره المشركون ، ولهذا كان المبتدأ بشرعية السيف ، وحملتي "زيد بن حارثة" و "أسامة بن زيد" وما بينهما حملة الرسول نفسه.

### الأمة الوسط غير "الوسطية" التلفيقية:

قد اتخذ البعض من مفهوم "الأمة الوسط" دعوة "للوسطية" الفكرية والسياسية ،

وليس القرآن بوسطي بأي وجه من هذه الوجوه ، إذ أن القرآن "منهجي" له ضوابطه المعرفية وحالاته وحرامه البيئيين وأوامره ونواهيه وخطابه ، فالمنهجية والوسطية الفكرية والعقائدية والسياسية تقضيان للقرآن ، منهجياً ومعرفياً.

كما أن دلالات النص القرآني في آيات سورة البقرة تربط ما بين التحول إلى "القبلة- المركز" باتجاه "البيت الحرام" والأمة "الوسط" ولم تربط بين الأمة الوسط والوسطية الفكرية.

ثم جعلت الأمة الوسط في مقام "الشهادة" على الناس من حولهم ، والشهادة "حضور انساني ومكاني" ولا علاقة للشهادة على الناس بالوسطية الفكرية وإنما علاقة الشهادة هي "بالخروج" الجغرافي والبصري إلى الناس ، وقد ربط هذا "الخروج" نصاً بمقاتلة اليهود من أهل الكتاب: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرَجْتُ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (١١٠) لَئِنْ يَضْرُرُوكُمْ إِلَى أَدْيٍ وَإِنْ يُقْاتِلُوكُمْ يُوَلُّوْكُمْ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ (١١١) ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا تَفَقَّهُوا إِلَى بَحْبَلٍ مِنَ اللَّهِ وَبَحْبَلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (١١٢) - آل عمران/٤.

ولم يكن لهذه الوسطية الفكرية والمسلكية والعقائدية المدعاة أدنى حظ من تحكيم "شريعة السيف" ضد المشركين وعلى رأسهم "مسلسل الكذاب" حين تمت تصفيته وأتباعه في العام الهجري العاشر الموافق ٦٣٢/٦٣١ ، وكان مسلمة الكذاب أقرب إلى الوسطية إذ أراد "اقتسام النبوة" وبعض النفوذ.

كذلك لم تكن لهذه الوسطية وداعوى الحوار أي مجال تطبيقي في مواجهة الحقبة النبوية للمشركين والكتابيين من اليهود الذين غدروا "بصحيفة المدينة" ، وتحالفوا مع المشركين في "غزوة الخندق" في العام الهجري الخامس الموافق ٦٢٧/٦٢٦ م.

## لا يجتمع دينان في جزيرة العرب:

لم يأْلَ الرسُولُ جهداً في تطويق جزيرة العرب بالدعْوة وـ"شرعنة السيف" ، ففي الجزيرة القاعدة البشرية "الأمين" التي بعث فيها ، وهي "أم القرى وما حولها" التي "تنذر" ولا تبشر فقط لأنها "المسؤوله عن الذكر" ولأنها "مقدمة" تشكيل "الأمة الوسط". وكان البدء "بالمشركين" عبر غزوَات متلاحقة لم تكن "الحجّة الأساسية" فيها الدفاع عن النفس والدولة الوليدة وإنما تأسِيس "قاعدة الدعْوة" والأمة الوسط ، ولهذا عقدت "النصرة الإلهية" وجاء "التدخل الإلهي" الغيبي ، ولم يكن الهدف فقط تأسِيس "دوله" توازي الدولتين البيزنطية الرومانية والساسانية الفارسية وبهياكل مماثلة لهما أو مقاربة وإنما قاعدة تأسِيس ودُعْوة.

فكافَة مفاهيم الدولة لا تنطبق على تلك الحقبة النبوية الشريفة ، وسنعالِج تفصيلياً إشكالية هذا الطرح في مساق بحثي آخر ياذن الله.

قد يلْجأُ المحاورون إلى المجادلة الحسنة لكافة التبريرات لتبدو غزوَات الرسُول (ﷺ) دفاعية أو غير ذلك ، ولكن كيف يفسرون أن المشركين "نجس" وأن شرعاً السيف قائمة بحقهم في الجزيرة العربية؟ يائِلُهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا أَنْشَرْنَا كُوْنَ نَجَسٍ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خَفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيْكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٢٨) - التوبه/ج ١٠ . فهذا قتال مبدئي لا يحتاج إلى مبررات الدفاع عن النفس.

وكذلك ربطت هذه الآية في "التوبه" رقم (٢٨) بتاليتها رقم (٢٩) التي تأمر بقتل "المرتدِين" عن دينهم هم وليس عن الإسلام من "أهل الكتاب" وهم حصاراً اليهود وإخضاعهم للجزية كرهاً وهم "صاغرون". فَاتَّلُوا الَّذِينَ لَمْ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحِرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يَنْقُضُوا الْجِزِيرَةَ عَنْ يَدِهِمْ صَاغِرُونَ (٢٩) - التوبه/ج ١٠ .

وفي هذا الإطار كانت غزوة "بني النضير" في السنة الهجرية الرابعة الموافق ٦٢٦/٦٢٥ حيث تم إجلاؤهم فذهب فريق منهم إلى الشام وفريق إلى خيبر . ثم كانت غزوة "بني قريظة" إثر غزوة الخندق في السنة الهجرية الخامسة الموافق

٦٢٦/٦٢٧ م . ثم جاءت غزوة "يهود خير ووادي القرى" في السنة الهجرية السابعة الموافق ٦٢٨/٦٢٩ م مع عقد الصلح مع يهود "فذك وتيماء". وحكم عليهم في الحالتين بغير منطق "الجزية" حيث تم الإجلاء وقتل الرجال وسيبي النساء والذراري وذلك هو حكم "سعد بن معاذ" وكان "سيداً للأوس" في المدينة (١١٩/٢١٥ هـ - ٨٣٠/٧٣٧). لم يُحُكَمْ فيهم "سعد بن معاذ" شرعة "التخفيف والرحمة" الإسلامية الناسخة لشريعة "الأسر والأغلال" التوراتية كما يرد في سورة الأعراف/آية ١٥٧ ، وبما يماثل حكم "التخفيف" الذي طبّقه الرسول على يهود "فذك" و "تيماء" في السنة الهجرية السابعة حين غزا يهود خير ووادي القرى كما أسلفنا ، وإنما حُكِمَ فيهم النص التوراتي الذي "صدقه" القرآن في سورة المائدة: منْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَيْنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قُتِلَ نَفْسًا بِعِيْرَنَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَانَمَا قُتِلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمْسُرُوفُونَ (٣٢) إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجَلُهُمْ مِنْ خَلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنْ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خَرْزٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٣٣) - المائدة/ج . وقد "هيمن" القرآن على كافة النصوص التي "صدقها" والعائد لشريعة الأسر والأغلال التوراتية واستبدلها تبعاً لمنهجه وشرعته بشرعية التخفيف والرحمة: وَأَنَّزَلْنَا إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدَّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمَهِمَّتْنَا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعْلَنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَتَّبِعُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيَبْيَكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتِلُفُونَ (٤٨) - المائدة/ج .

غير أن الكثير من فقهاء المسلمين قد احتلّط عليهم الفارق بين الهجين الإسلامي القائم على "عالمية الخطاب" و "حاكمية الكتاب" و "شريعة التخفيف والرحمة" في مقابل النهج اليهودي التوراتي القائم على "شريعة الأسر والأغلال" و "حصرية الخطاب القبلي الإسرائيلي" و "الحاكمية الإلهية" و "حاكمية الاستخلاف". فطبقوا على المسلمين الشرائع التي "صدقها" القرآن وغفلوا عن جانب "الهيمنة"

عليها بتشريع ناسخ ، ومن هنا جاء "الظن" الذي ارتفى إلى مستوى "الاعتقاد" بأن ما طبقة سعد بن معاذ على اليهود هو "حد إسلامي" أطلقوا عليه "حد الحرابة" وهو "حد توراتي" ثم عززوا هذا الاعتقاد بأحاديث منسوبة للنبي (ﷺ) دون أن يتساءلوا لماذا لم ينفذ النبي نفسه هذا الحد؟! دون أن يتبنوا منهجاً ومعرفياً الفارق بين "التصديق" و "الهيمنة" ، فلو لم يصدق القرآن على ما كان من تشريعات إلهية بحق سالف الشعوب لاتخذ من ذلك مبرراً لتکذيب النبوة الخاتمة وخروجهما عن ما أنزله الله - سبحانه - من قبل ، فجاءت "ثنائية" التصديق والهيمنة ، فالتصديق "إقرار" بما ورد في الكتب السابقة ، والهيمنة "نسخ" لها باتجاه شرعة التخفيف والرحمة ثبيتاً لآية الأعراف رقم (١٥٧). فلو لم تتم الهيمنة والنسخ باتجاه شرعة التخفيف والرحمة ووضع شرعة الأصر والأغلال بطلت نبوة النبي الأمي الموعود ، ولبطلت خطبة النبي في "حجة الوداع" والتي اقتصرت على "المبادئ الإسلامية العامة".

### الأمة الوسط حيث لا تجتمع مركزيتان:

قد استكمل الرسول (ﷺ) إخضاع المشركيين من الأميين العرب بشرعية السيف ، وأمضى نفس الشريعة تجاه اليهود ، كما استكمل أبو بكر هذا الإخضاع منذ إنفاذه بعثة "أسماء بن زيد" وتوجت حقبة تأسيس "الأمة الوسط" بدخول عمر "صلحاً" إلى بيت المقدس عام ١٥ هـ الموافق ٦٣٧/٦٣٦ م في حين استكملاً فتح "دمشق" في شهر "رجب" عام ١٤ هـ الموافق ٦٣٦/٦٣٥ م . وقد سبق أن أعلن "ملوك حمير" في "اليمن" إسلامهم في السنة الهجرية التاسعة الموافق ٦٣١/٦٣٠ م . بذلك تم استكمال الدائرة البشرية والجغرافية للأمة الوسط وبشرعية السيف.

### مبدأ "الإلحاد" خارج جزيرة العرب:

قد أوضحنا الارتباط العضوي ما بين الأرضين الحرام والمقدسة وما حولهما في المرحلة التأسيسية للأمة الوسط والتي قامت على شريعة السيف ، وبتوجيهات الرسول نفسه. ولم تكن تلك المواجهات مقتصرة على جيوش الروم والفرس حتى نطلق عليها "مرحلة تحرير" كما يطيب للبعض "تبرير" الأمر بمصطلح معاصر. إذ تم

إخضاع أميين عرب وكتابيين على مدى الشام الكبير وال العراق ، فهناك تحالف العساسنة مع الروم في العام الهجري الثامن الموافق ٦٣٠/٦٢٩ م ، وهناك الحملة في "دومة الجندل" ضد "أكيدر بن عبد الملك الكندي" عام ٩ هـ الموافق ٦٣١/٦٣٠ م ، وقتل قبيلة "بكر" المتحالفة مع الفرس في معركة "الولجة" عام ١٢ هـ الموافق ٦٣٤/٦٣٣ م ، وهزيمة قبائل "بهراء" و "تنوح" و "كلب" و "غسان" في "دومة الجندل" عام ١٢ هـ الموافق ٦٣٤/٦٣٣ م ، وهزيمة "تغلب" و "إياد" و "النمر" المتحالفين مع الروم في واقعة "الفراص" في شهر "ذو العقدة" عام ١٢ هـ الموافق ٦٣٤/٦٣٣ م.

هذه القبائل "العربية" والأمي منها (غير الكتابية) بالذات والتي تم إخضاعها تقع "خارج دائرة" الأميين العرب في مكة وما حولها ، فهم ضمن امتداد الأرض المقدسة وما حولها ، وتنطبق عليهم الآية رقم (٣) في سورة الجمعة وليس الآية رقم (٢).

فالآية رقم (٢) مناطها الأميين العرب حول أم القرى: **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَنْذُلُ عَلَيْهِمْ آيَاتٍ وَيُنَزِّكُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (٢)- الجمعة/ج ٢٨.** أما الآية رقم (٣) فمناطها من يلحق بالأصل وهو فرع وامتداده له: **وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحُقُوا بِهِمْ وَهُوَ أَعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٣)- الجمعة/ج ٢٨.**

أما غزو فارس بدأية من ١٢ هـ وإلى فتح "المدائن" عاصمة فارس عام ١٦ هـ الموافق ٦٣٨/٦٣٧ م ثم ما يلي ذلك من بلدان في آسيا بعد ارتحال الرسول للملأ الأعلى بعام ، وكذلك غزو مصر عام ١٨ هـ الموافق ٦٤٠/٦٣٩ م ثم ما يلي ذلك من بلدان في المغرب العربي والسودان.

وكذلك الغزوات الموجهة إلى الروم خارج دائرة الأمة الوسط ، فهي من نوع "التوسيع" ولا علاقة لها لا بالجهاد ولا بالأمة الوسط. وقد نتجت كافة المشكلات من بعد مع هذا التوسيع غير الديني.

### **التحول إلى الحوار العالمي:**

بعد استكمال تكوين "الأمة الوسط" وإدماج الأرض المقدسة بالأرض الحرام وإنجاز الحقبة النبوية الشريفة لمهماتها التأسيسية وفق معايير "النصرة الإلهية" و

"التدخل الإلهي" يتحول الأمر إلى "حوار عالمي" بمنطق "المجادلة الحسنة" حيث تتضمن "عالمية الخطاب" التوجه لاستيعاب وتجاوز كافة "المناهج المعرفية" والديانات ، واستيعاب وتجاوز كافة "الأنساق الحضارية" إظهاراً للهوى ودين الحق. هنا يأتي "التعايش الإيجابي" و "التفاعل" و "التعارف" وحتى "التسامح" ومع كافة الكتابيين من يهود ونصارى ومجوس وصابئة من الذين بقوا من العيز الجغرافي لما "الحق" بالأمة الوسط بموجب الآية (٣) في سورة الجمعة.

ولم تنص آية الاتصال على أسلمة اليهود ولا النصارى من أهل الكتاب في الأرض المقدسة فمما تركز الأمة الوسط هو جزيرة العرب تعيناً ، أما القدس والشام وما حولهما "امتداد" بحكم تغيير القبلة ، فلو لم تغير القبلة من الأرض المقدسة إلى الأرض المحرمة لفرضت الأسلامة على اليهود والنصارى بشرعية السيف نفسها.

ففي الأرض المقدسة تم إقرار التعددية الدينية واستمرارية هذه التعددية بمنطق الآية: **وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كُلَّ آيَةٍ مَا يَبْغُوا قَبْلَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قَبْلَهُمْ وَمَا يَعْصُمُهُمْ بِتَابِعٍ قَبْلَهُمْ وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمْ يَنْعُمْ الظَّالِمُونَ (٤٥) - البقرة/ج . ٢**

وقد حصرت مسؤولية الذكر بالعرب وليس مجرد الإسلام والإيمان ، ولذاك حباهم الله بما حباهم به ماضياً وحاضرًا وهم غافلون ، إذ يظنون ما لديهم مجرد صدفة جيولوجية! أو بما يماثل عطاء الله للدول النفطية الأخرى. **وَإِنَّهُ لَذُكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ (٤٤) - الزخرف/ج . ٢٥**. أما التعين القطعي فقد جاءت به الآية: **هَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مَبَارِكًا مُصَدِّقًا لِذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (٩٢) - الأنعام/ج . ٧**. لهذا لم تتم الأسلامة القسرية في الامتداد المقدس كما تمت في جزيرة العرب بالدعوة وشرعية السيف حيث " لا يجتمع في جزيرة العرب دينان " .

وبقي الأمرـ كما حدد القرآنـ التحاقيقـ وليس بالضرورة الحالـ قسرياًـ وكذلك دفاعاًـ وتدافعـ دينياًـ ووطنيـ ولكنـ في حالـ الإعتداءـ علىـ المسلمينـ وأولـ ذلكـ الذينـ خرجـواـ كـ خـيرـ أـمةـ بـاتـجـاهـ الـأـرضـ المـقـدـسـةـ وـماـ حـولـهـاـ: أـذـنـ لـلـذـينـ يـقـاتـلـونـ بـأـنـهـمـ ظـلـمـواـ

وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِ لَقَدِيرٌ (٣٩) الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَغْيَرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعَ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بَعْضًا لَهُدَمَتْ صَوَامِعٌ وَبَيْعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَغَوِيٌّ عَزِيزٌ (٤٠) - الحج/ج ١٧.

بالتحول إلى "عالمة الخطاب" وإظهار الهدى ودين الحق بعد تأسيس قاعدة الأمة الوسط بشرعية السيف يؤخذ من القرآن محددات المرحلة الجديدة تماماً كما أخذت الحقبة النبوية حظها في مرحلتها ، حيث أحاطت مطلقية القرآن بمهماً من الحقبة النبوية الشريفة وحدتها بما فيها من نصرة إلهية ، ثم تحيط بما بعدها من حقب. لذلك وفي مرحلة "ما بعد التأسيس" وحين يحاول البعض إقصاء المسيحية واليهودية ، وكذلك من اليهود والنصارى أنفسهم ، - خاطبهم الله سبحانه - بأن اليهود على شيء وأن النصارى على شيء . وَقَالَتْ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتْ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَخْكُمُ بِئْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (١١٣) - البقرة/ج ١.

ثم مد خطابه لمن أتى بعد اليهود والنصارى وقال نفس القول بحقه فوصفه "بعد العلم" والمضرر" هذا موجه لل المسلمين بضرورة التتابع التاريخي.

وَمَنْ أَظْلَمُ مِنْ مَنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أَوْنِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَزْرٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١١٤) وَإِنَّ اللَّهَ الْمَسْرُقُ وَالْمَغْرُبُ فَإِنَّمَا تُوَلَّوَا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلَيْهِمْ (١١٥) - البقرة/ج ١. وبمحكم هذه الآية تمتد حرمة المساجد إلى كافة مساجد العبادة لذوي الديانات المختلفة ، وذلك في الآية (١١٣) الممتدة السياق عن الآية (١١٢) ، ثم أكد الله - سبحانه - على إطلاقية التوجه إليه عبر كافة الأمكانة في العالم وعبر كافة الديانات في الآية (١١٥) فأصبح كما للآخرين مناسكهم للMuslimين مناسكهم . لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لَهُمْ فَلَا يَنْازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدَىٰ مُسْتَقِيمٍ (٦٧) وَإِنْ جَادُوكَ فَقُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (٦٨) - الحج/ج ١٩.

بهذا رکز القرآن "قاعدة معرفية" في العلاقة مع الديانات السماوية وهي أنها

"على شيء" وذلك بمعنىين "النسبة المقدسة" بحكم تنزلها خارج الأرض الحرام ، و"الجزئية" نتيجة ما أصابها من تحريف. فوصف هذا التحريف "بالكفر" وليس بالشرك . ويمتد توصيف ما عدا القرآن بالنسبة والجزئية إلى ديانات أخرى وصفت بانتماها الإيماني "الصادقة" الذين يمتدون بديانتهم إلى "صحف" إبراهيم والمجوس الذين يتمثلون الألوهية "نوراً" حيث انصروا إلى الجانب "الرمزي". إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرٌ هُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْزَنُونَ (٦٢) - البقرة/ج ١ . وكذلك: إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْزَنُونَ (٦٩) - المائدة/ج ٦ . وكذلك: إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١٧) - الحج/ج .

### الحرية والتجددية:

يفهم من "منهجية القرآن المعرفية" والتي هي المرتكز الفلسفى للإسلامية المعرفة ، وتوضيحاتها في " جدلية الغيب والإنسان والطبيعة " أن الإنسان " كائن مطلق " تخلق عبر جدلية كونية ، فالحرية المطلقة وليس النسبة هي من شروط تخلقه الجدلية الكوني كما أوضح الله ذلك في سورة الشمس : وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا (١) وَالقَمَرُ إِذَا تَنَاهَا (٢) وَالنَّهَارُ إِذَا جَاءَهَا (٣) وَاللَّيلُ إِذَا يَغْشَاهَا (٤) وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا (٥) وَالأَرْضُ وَمَا طَحَاهَا (٦) وَتَنَفُّسٌ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا (٨) - الشمس/ج ٣ . وهي حرية تمضي إلى حد " الكفر ". وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رِبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيَؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَخْاطَرَهُمْ سُرَادِقُهَا وَإِنَّ يَسْتَغْشُوا يَغَاثُوا بِمَا كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِشْسَ الشَّرَابَ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا (٢٩) - الكهف/ج ١٥ . وكذلك: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلَنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْحُورًا (١٨) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأَوْتَنَا كَانَ سَعْيَهُمْ مَشْكُورًا (١٩) كُلُّا نُمَدُّ هُؤُلَاءِ وَهُؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ

مَخْظُورًا (٢٠) - الإِسْرَاء/ج ١٥. دون أن ينزل الله حدا شرعاً للردة في الحياة الدنيا فيشرع لقتل المرتد أو صلبه أو جلده . وجعل عذابه في الآخرة .

وقد كانت أول ردة دينية هي ردة بني إسرائيل الذين عبدوا العجل ولم يشرع الله لعقوبة أحد مع أنه - سبحانه - كان يطبق عليهم شرعة "الأصر والأغلال" وليس "التخفيف والرحمة" كما عليه شرعة الإسلام . إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَةَ سَيَّئَنَّ لَهُمْ عَذَابٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَذُلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَّلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ (١٥٢) - الأعراف/ج ٩ . ثم كان "الاعتزاز" الإسرائيلي في العجل وتسل أربعين نقيناً منهم دون إمساء عقوبة إلهية . فالله غني عن العالمين . وكل ما أتى به الله في شأن "الردة" هو إحباط عمل المرتد في الدنيا والآخرة . وَلَا يَرِدُ الْوَنِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرْدُو كُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ أَسْتَطَاعُو وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمْتَأْلِمْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأَوْلَئِكَ حَبَطَتْ أَعْمَالَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢١٧) - البقرة/ج ٢ . أما المرتد عن دينه من أهل الكتاب فقد فرضت عليه "الجزية" يؤديها وهو "صاغر" . قَاتَلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوْا الْجِزِيَّةَ عَنْ يَدِهِ وَهُمْ صَاغِرُونَ (٢٩) التوبه/ج ١٠ . وتم تطبيق ذلك بشرعية السيف في قاعدة التأسيس الجغرافي والديمغرافي للأمة الوسط . ولم يتم التهاون مع مسلمة الكذاب ( عام ١٤٣١هـ - ١٩٥٢م ) ولا المرتدین الآخرين في الجزيرة العربية . فقد عادوا جميعاً إلى الإسلام .

### القاعدتين والتدافع:

باصطفاء الله للقاعدتين البشريتين ، و "تدخله" ، حسياً ثم غبياً لتكوينهما رغمما عن سلبيات هؤلاء وأولئك ، تجاوز الله بالبشرية حالة الإخلاد إلى الأرض والركون إلى الذات الفردية والتمرکز الغريزي حولها . فكل دعوة في العالم تحتاج إلى "قاعدة بشرية" و "مرتكز جغرافي" بما في ذلك الماركسية الليبية التي اعتمدت على "البلاشفة" و تحالف "العمال والفلاحين" و "روسيا".

وبما في ذلك الكنيسة التي اعتمدت على قاعدة "المملكة المقدسة" و "نبلاء الإقطاع" حتى أفرزت معاهدة "وستفاليا" في عام ١٩٤٨ وصنعاً جديداً للدولة الوطنية. ثم تحالفت "البرجوازية" مع "الحرفيين" لاطلاق الثورة الفرنسية عام ١٧٩٥/١٧٨٩ لاستبدال اللاهوت "بالعلمانية" والمملكة المقدسة "بالجمهورية" والقناة الإقطاعية "بالمواطنة".

فلتطبق أي منهج (نظيره) يلزم (قاعدة بشرية و جغرافية) وإلا أصبحت النظريات أو الأديان كلمات سابحة في الفضاء ، سواء كانت دينية أو وضعية. غير أن تأسيس القاعدة الدينية بحكم ارتباطها بالله — سبحانه — فإنها بشرىًّا وكذلك مداها الجغرافي يرتبطان بمفاهيم "الاصطفاء" و "التفضيل" و "القدس" و "التحرير" بالكيفية "الشرطية" التي أوضحتها وليس بالمطلق كالمفاهيم "النازية" و "الفاشية" و "العنصرية الصهيونية" وما ذهب إليه البعض من "العنصريين" العرب ولا أقوال القوميين.

### لماذا التدافع؟:

يعلمون الله — سبحانه — من خلال القرآن ، أن القاعدة البشرية سرعان ما يمضي عليها العهد "فتزييف" حتى ما أخذته عن ربها ، وهذا قانون عام ينطبق حتى على الذين يأخذون من الفكر الثوري والإصلاحي ، فالجدوة "المثالية" تخبو ، ثم سرعان ما يسيطر "الواقع" بأيديولوجيته وأعرافه وقيمه على المثال ، فيصبح عيسى الموحد بالله "ابنًا" لله ، أو هو الله نفسه متجمساً. (تنزه سبحانه)

وتحل شرائع الأسر والأغلال لدى المسلمين بدليلاً عن شرائع التخفيف والرحمة وما بعد ذلك. وتحول اليهودية إلى حركة عنصرية صهيونية "ترفض التعايش" في فلسطين حتى بمنطق المواطنة والديمقراطية. وتحول الماركسية من حركة اشتراكية إلى دولة "تسلب" العمال وال فلاحين والشعب مما يدفع بالبروتسترونيكا . وتحول مبادئ الثورة الفرنسية في العدالة والحرية والمساواة إلى طبقة رأسمالية تحكم فرنسا وتستعمّر الشعوب. أمام هذا التحرير الطبيعي يأتي الله بالتدافع بين

القاعدتين الإسرائيلية والערבية في دائرة الأمة الوسط بعد اختراقها إسرائيلياً.

فالإسرائيليون قد حملوا التوراة كالحمار يحمل أسفاراً، وهناك "مثلهم" أو ما "يُماثلهم" أيضاً في سورة الجمعة: **يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** (١) هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتَلَوُ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيَرْكِيْهِمْ وَيَعْلَمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفْيِ ضَالَالٍ مُبِينٍ (٢) وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٣) ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (٤) مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلُ الْجِنَّاتِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٥) - الجمعة/ج ٢٨. هنا يستخدم الله - سبحانه - التدافع "أدلة صراعية" بين القاعدتين ، معلقاً نصره أو انتصاره للجانبين بمدى ما يعود أي منهما لحقيقة التنزيل .

### الغاية المنهجية من التدافع:

بتشكيل القاعدتين أسلم "القياد الديني" في العالم للإسرائيليين ثم العرب ، وذلك لتحقيق وتجسيد منهج "الحق" الذي خلق الله به "الخلق". وما خلقنا السماوات والأرضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَأَعْيَنَ (٦) لَوْ أَرَدْنَا أَنْ تَنْخَذَ لَهُمَا لَا تَنْخَذُنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ (٧) - الأنبياء/ج ١٧. وكذلك: وما خلقنا السماوات والأرضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَأَعْيَنَ (٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٩) - الدخان/ج ٢٥. فالتدافع هو من أجل "قذف الحق على الباطل" ، فالله لم يخلق الخلق "عبثاً" "كالملاحة اليونانية" وإنما "بهدف وغاية" ، ولهذا تم تأسيس القاعدتين.

ثم ألا يتحقق الله - سبحانه - وهو خالق الإنسان والكون كله أن يكون له - على الأقل - قاعدة بشرية وجغرافية تجسد تعاليمه؟! في حين أن أصغر حزب في هذا العالم يسعى لتكوين قاعدة بشرية وجغرافية!!! غير أن انحراف القاعدتين عن المنهج بعد أن "تدخل الله ونصرهما" أفضى لإيجاد التدافع بينهما. ويستمر التدافع حتى يؤدي لإظهار الهدى ودين الحق، منهجاً ومعرفة ، على الدين كله : يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَئِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (١٠) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ

بـالـهـدـى وـدـيـنـ الـحـقـ لـيـظـهـرـ عـلـىـ الدـيـنـ كـلـهـ وـلـوـ كـرـةـ الـمـشـرـ كـوـنـ (٣٣) - التوبـةـ / جـ ١٠ .  
وـكـذـلـكـ: هـوـ الـذـي أـرـسـلـ رـسـوـلـ بـالـهـدـى وـدـيـنـ الـحـقـ لـيـظـهـرـ عـلـىـ الدـيـنـ كـلـهـ  
وـكـفـىـ بـالـلـهـ شـهـيدـاـ (٢٨) - الفـتـحـ / جـ ٢٦ .

وـكـذـلـكـ: وـمـنـ أـنـظـلـمـ وـمـنـ اـفـتـرـىـ عـلـىـ اللـهـ الـكـذـبـ وـهـوـ يـدـعـىـ إـلـىـ إـلـاسـلـامـ وـالـلـهـ كـاـ  
يـهـدـيـ الـقـوـمـ الـظـالـمـينـ (٧) يـرـيدـونـ لـيـطـفـلـواـ نـورـ اللـهـ يـأـفـوـاـهـمـ وـالـلـهـ مـتـمـ نـورـهـ وـلـوـ كـرـةـ  
الـكـافـرـوـنـ (٨) هـوـ الـذـي أـرـسـلـ رـسـوـلـ بـالـهـدـى وـدـيـنـ الـحـقـ لـيـظـهـرـ عـلـىـ الدـيـنـ كـلـهـ وـلـوـ  
كـرـةـ الـمـشـرـ كـوـنـ (٩) - الصـفـ / جـ ٢٨ . فالـتـدـافـعـ لـيـسـ "صـرـاعـ عـبـيـاـ" لـيـقـالـ أـنـ يـعـنيـ تـدـافـعـ  
الـإـسـرـائـيلـيـنـ مـعـ "الـأـشـوـرـيـنـ الـذـيـنـ قـضـواـ عـلـىـ مـمـلـكـةـ "إـسـرـائـيلـ" الشـمـالـيـةـ عـامـ ٧٢١  
قـ.ـمـ" ثـمـ معـ نـبـوـخـذـنـصـرـ الـبـابـلـيـ الـذـيـ قـضـىـ عـلـىـ مـمـلـكـةـ "يـهـوـدـاـ" الـجـنـوـبـيـةـ عـامـ ٥٨٦  
قـ.ـمـ" وـسـقـوطـ الـقـدـسـ وـكـانـ السـبـيـ وـالـأـسـرـ. ثـمـ الـرـوـمـانـ فـهـؤـلـاءـ يـغـيـرـونـ "الـمـنـهـجـ" فـيـ  
فـهـمـ الـآـيـاتـ ، فـتـدـافـعـ الـإـسـرـائـيلـيـنـ مـعـ أـولـئـكـ أـدـىـ لـسـبـيـهـمـ وـاحـتـلـاـهـمـ وـإـخـضـاعـهـمـ  
لـقـوـيـ "وـثـيـةـ" وـلـيـسـ عـودـهـمـ لـحـقـائقـ التـنـزـيلـ ، فـمـاـ كـانـ هـوـ "عـقـوبـةـ" كـعـقـوبـةـ "الـأـسـرـ  
الـفـرـعـونـيـ" وـلـيـسـ "تـدـافـعـاـ". (٢٦)

ثـمـ أـنـ اللـهـ قـدـ قـيـدـ التـدـافـعـ بـثـنـائـيـةـ مـحدـدـةـ بـيـنـ الـقـاعـدـتـيـنـ ، فـيـ "مـضـمـرـ" يـتـكـرـرـ مـثـلـ  
"رـدـدـنـاـ لـكـمـ الـكـرـةـ عـلـيـهـمـ" وـلـمـ تـرـتـدـ الـكـرـةـ إـسـرـائـيلـيـةـ عـلـىـ الـبـابـلـيـنـ أوـ الـرـوـمـانـ ، وـإـنـماـ  
ارـتـدـتـ عـلـىـ الـأـمـيـنـ الـعـرـبـ الـذـيـنـ أـجـلوـهـمـ (الأـوـلـ الـحـشـرـ) مـنـ الـمـدـيـنـةـ الـمـنـورـةـ  
فـانـسـاحـواـ بـاـتـجـاهـ الشـامـ. وـنـعـرـضـ هـنـاـ لـآـيـاتـ التـدـافـعـ: سـبـحـانـ الـذـيـ أـسـرـىـ يـعـبـدـوـ لـيـلـاـ مـنـ  
الـمـسـجـدـ الـحـرـامـ إـلـىـ الـمـسـجـدـ الـأـقـصـيـ الـذـيـ بـارـكـنـاـ حـوـلـهـ لـنـرـيـةـ مـنـ آـيـاتـنـاـ إـلـهـ هـوـ السـمـيعـ  
الـبـصـيرـ (١) وـآـيـاتـنـاـ مـوـسـىـ الـكـيـنـابـ وـجـعـلـنـاـ هـدـىـ لـتـبـيـرـ إـسـرـائـيلـ أـلـاـ تـتـخـذـوـ مـنـ دـوـنـيـ  
وـكـيـلـاـ (٢) ذـرـيـةـ مـنـ حـمـلـنـاـ مـعـ تـوـحـيـدـ إـلـهـ كـانـ عـبـدـاـ شـكـورـاـ (٣) وـقـضـيـتـنـاـ إـلـىـ تـبـيـرـ إـسـرـائـيلـ  
فـيـ الـكـيـنـابـ لـتـقـسـيـمـ فـيـ الـأـرـضـ مـرـثـيـنـ وـلـتـغـلـنـ عـلـوـاـ كـبـيرـاـ (٤) فـإـذـاـ جـاءـ وـعـدـ أـوـلـاهـمـاـ  
بـعـثـنـاـ عـلـيـكـمـ عـبـادـاـ لـنـاـ أـوـلـيـ بـأـسـ شـدـيـدـ فـجـاسـوـاـ خـلـالـ الـدـيـارـ وـكـانـ وـعـدـاـ مـفـعـولـاـ (٥) ثـمـ  
رـدـدـنـاـ لـكـمـ الـكـرـةـ عـلـيـهـمـ وـأـمـدـدـنـاـكـمـ بـأـمـوـالـ وـتـبـيـنـ وـجـعـلـنـاـكـمـ أـكـثـرـ نـفـرـاـ (٦) إـنـ أـخـسـتـمـ  
أـخـسـتـمـ لـأـنـقـسـكـمـ وـإـنـ أـسـأـتـمـ فـلـهـاـ فـإـذـاـ جـاءـ وـعـدـ الـآـخـرـةـ لـيـسـوـءـ وـأـجـوـهـكـمـ وـلـيـدـخـلـوـ  
الـمـسـجـدـ كـمـاـ دـخـلـوـهـ أـوـلـ مـرـةـ وـلـتـبـيـرـوـاـ مـاـ عـلـوـاـ تـبـيـرـاـ (٧) عـسـىـ رـبـكـمـ أـنـ يـرـحـمـكـمـ وـإـنـ

عَدْتُمْ عَدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا<sup>(٨)</sup> - الإسراء/١٥ .

وَكَذَلِكَ: سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ<sup>(٩)</sup> هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوْلَى الْحَسْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَلُّوا أَنَّهُمْ مَانِعُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَاتَّاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَدْفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّغْبَةُ يُخْرِبُونَ بَيْوَنَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِيِ الْمُؤْمِنِينَ فَاغْتَبَرُوا يَا أَوْلَى الْأَبْصَارِ<sup>(١٠)</sup> وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ أَنَّارٍ<sup>(١١)</sup> ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقََ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ<sup>(١٢)</sup> - الحشر/٤.

### تحليل التدافع تارياً:

كان العلو الأول منذ "حاكمية الاستخلاف" لداود وسلیمان<sup>(١٣)</sup> التي امتدت حوالي ثمانين عاماً من نحو سنة (٩٢٢ إلى ١٠٠٠ ق.م.). ثم كان الانحدار والإفساد بانقسام المملكة إلى مملكتين، شمالية هي "إسرائيل" وجنوبية هي "يهودا" بعد وفاة سليمان وكان العقاب الإلهي في الإفساد بالسببي البابلي والاحتلال الروماني والشتات في الأرض بما في ذلك إلى المدينة المنورة وما حولها.

وانتهت تلك المرحلة بأن "جاس" الأمين العربي "خلال الديار" وما حدث ليهود فدك وتيماء وبني النضير وبني قريطة.

قد انتهت تلك المرحلة ولكنها حملت في نهايتها بداية حشر جديد لمرحلة "علو ثانٍ" و "إفساد ثانٍ" تحقق بعد أربعة عشر قرناً من "تكوين الأمة الوسط" وإعادة تشكيل المنطقة. بدأ "العلو الثاني" ظاهراً منذ ١٩٤٨ ولا زال مستمراً إلى اليوم.

### طبيعة التدافع ومنطق السلام:

لأن هذا التدافع يستمر ضمن غاية إلهية ويتجه إليها ، فإن "إحداثيات" التدافع نفسها وأنأخذت بالمفاهيم الاستراتيجية والجيوبوليтика إلا أن ارتباطه بالغاية الإلهية يجعل لهذا التدافع "حيثياته" المختلفة ، فالسلام بين القاعدتين لا يتم ولا يحل بأي منطق "براجماتي" فنص الآية الموجة إلى الإسرائيлиين: إن أحسنتم أحسنتم

لأنفسكم وإن أسرتم فلها فإذا جاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيُسْوِءُوا وَجْهَكُمْ وَلَيُدْخِلُوكُمْ كَمَا دَخَلُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةً وَلَيُبَرِّوْهُوا مَا عَلَوْا تَتَبَيَّرًا (٧) - الإسراء/ج ١٥ توضح أن لا سلام دون أن "يحسن" الإسرائيليون لغيرهم ولكن "لأنفسهم" وذلك بالتخلي عن "العنصرية الصهيونية" و "استصال الآخر" ، و "رفض حق العودة" و "الإفساد" . فإذا لم يحسن الإسرائيليون لأنفسهم فلا سلام ، وهكذا يستمر "الرد الجهادي" على "استصال الإسرائيلي" .

### اشكاليات المفاهيم في التدافع:

تماماً كما أغضب على البعض فهم بعض آيات سورة الإسراء فاسترجعوا السبي البابلي والحكم الروماني ، كذلك أغضب على كثرين بما فهموه من إمكانيات متاحات الصلح مع الإسرائيليين . فالبراجماتيون منهم مضوا لفهم وتفسير "صلح الحديبية" بين الرسول (ﷺ) ومشركي قريش والذي وقع في أواخر ذي العقدة عام ٦ هـ الموافق ٦٢٧/٦٢٨ م فهما "ذرائعاً" مستندين إلى "توهم" براجماتية الرسول و "واقعيته" وتناسوا أمرین:

أولاً: أن الرسول لم يكن براجماتياً في يوم من الأيام ، فهو ليس بحاجة لهذه البراجماتية "فالنصرة الإلهية" معقودة لهم ، وبهذه النصرة دخل معركة بدر الكبرى بتاريخ ١٧ رمضان عام ٢ هـ الموافق ٦٢٤/٦٢٣ م ، وليس معه من المسلمين سوى (٣١٤) مسلماً في مقابل (٩٥٠) من قبائل مكة الوثنية . منهم (٨٣) من المهاجرين و (٦١) من الأوس و (١٧٠) من الخزرج . ونظرة إلى هذا التقسيم الجغرافي توضح لنا أن قوى المحاربين المحترفين في جيش المسلمين لم تكن تتجاوز من فيهم من المهاجرين المتحدررين من أصلاب مكة بجفاف صحرائها وقسوة صخورها وتشتتهم على صهوات الخيل ومصارعات البرية ورمي النيل ومرانع السيف .  
أما أهل المدينة فقد غلت عليهم صفة الاستقرار الحضري في المزارع ، لم تفتل المعارك الصحراوية عضلاتهم ولم تجفف الصحراء طباعهم سوى حروب داخل يرب كانت فيما بينهم .

في المقابل كان هناك (٩٥٠) من رجال مكة الأشداء، حقاً قد ألقت إليهم مكة بفلذات أكبادها. كان الفارق في الحشد البشري بنسبة (١) وثني مكى إلى (٣٠) مسلماً، غير أن الفارق كان أكبر على مستوى المراس والتدرير. ففارق جوهرى آخر إذ جاءت قبائل مكة تعتلي صهوات (٢٠٠) من الخيول المدربة في مقابل حصانين فقط من جيش المسلمين أي نسبة (١) إلى (٠٠١) وهذه نسبة في القوى الحاملة لم يعرفها تاريخ معركة من قبل لمن يدرك قيمة الحصان في الهجوم والبارزة. وعلى مستوى الإبل يتضح فارق آخر ، فجيش المسلمين إن أسميهما جيشاً لم يكن يملك سوى (٧٠) في مقابل (٣٥٠) للقوى المقابلة أي نسبة (١) إلى (٥) ، أما السيف فكانت نادرة في صفوف المسلمين وقد قطعوا سيراً على الأقدام كما قطع جيش جالوت من قبل (١٦٠) ميلاً من يثرب إلى بدر.

كان الرسول يتربّع التدخل الإلهي الفوري فهو يدرى إمكانياته الموضوعية ويدرك جسارة القبائل التي نشأ ضمنها والتي أنت زاحفة عليه: ((اللهم أنجز لي ما وعدتني ، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تُعبد في الأرض)). ومن بلاغته وضع الأمر في موضعه فلم يقل هذا الجيش من أهل الإسلام بل قال العصابة. وكان "سعد بن معاذ" أكثر قلقاً فنجد أنه يشرع في الإعداد قبل المعركة لإجراءات ما بعد الهزيمة التي كان يتوقعها. بنى للرسول عريشاً يتلاءم وفرص الانسحاب في الشمال الشرقي لميدان القتال وضرب حوله نطاقاً من فتian الأنصار لتأمين الانسحاب نحو المدينة. وكان "أبو بكر" يراقب ببصيرته الثاقبة إلحاح الرسول في التوجه والدعاء وزحف إبل قريش وجيادها فيهيب بالرسول: ((كفاك يا نبي الله - بأبي أنت وأمي - مناشدتك ربك فإنه سينجز لك ما وعدك)). والتهبت المعركة ويتخلّى الرسول عن كل الترتيبات التي فرضها "سعد بن معاذ" ويقتتحم الميدان يتبعه فتian الأنصار وهو يردد: سَيَهُرُّمُ الْجَمْعُ وَيَوْلُونَ الدُّبُرَ (٤٥) بـالـسَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمْرٌ (٤٦) - القمر/٤٧.

كان رجل سيف وقتها وكانوا يلوذون به ، وكما قال علي: ((إنا كنا إذا اشتد الخطبُ واحمرتُ الحدقُ اتقينا برسول الله فما يكون أحدٌ أقرب إلى العدو منه وقد

رأيتني يوم بدر ونحن نلوذ برسول الله (ﷺ) وهو أقربنا إلى العدو)). ثانياً: أن المنطقة التي تم فيها اللقاء والتفاوض هي منطقة "حرام" لا يباح فيها القتال إلا إذا تم فيها الاعتداء على المسلمين. إن عددة الشهور عند الله اثنتا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلكر الدين القائم فلما تظللوا فيهنَّ أنفسكم وقاتلوا المشركين كافية كما يقاتلونكم كافية وأعلموا أن الله مع المُتقين (٣٦) - التوبة/ج .١٠.

وكذلك: وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولَا تعتدوا إن الله لا يحبُ المُعتدين (١٩٠) واقتلوهم حيث تفتقتموهم وأخر جوهر من حيث أخرج جوكم والفتنة أشد من القتل ولَا تقاتلوهم عند المساجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين (١٩١) فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم (١٩٢) واقتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلما عذوا إنما على الطالبين (١٩٣) الشهُر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليهم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليهم واقعوا الله وأعلموا أن الله مع المُتقين (١٩٤) - البقرة/ج .٢.

كما أن الشهر الذي وقع فيه صلح الحديبية هو أيضاً شهر محرم ، فقد جاء الرسول ومن معه للعمره في شهر "ذى العقدة" وهو من الشهور الأربعه الحرم ، وهي : "ذو العقدة وذو الحجة والمحرم ورجب". ذاك ما كان من استشهاد خاطئ.

ثم نعود لنفس "البراجماتيين" في استخدامهم لآية "الجنوح إلى السلم" وسحبها على "كامب ديفيد" و "أوسلو" و "مدريد". فنص الآية يربط بين "الجنوح" و "الاضطرار" وليس مجرد "النوايا". وإن جنحوا للسلام فاجنح لها وتوكل على الله إنما هُوَ السميع العليم (٦١) - الأنفال/ج .١٠. والجنوح في اللغة هو فعل اضطراري محتم ، فحين يجぬ الطائر فيعني ذلك سقوطه بعد انكسار جناحه (٢٨) ثم يقبل كالواقع اللاجيء إلى موضع" وكذلك المراد "كسرات الجناح أو ما جنح من السهام. (٢٩)

**ما يتفاداه البراجماتيون:**

ثم بعد ذلك نأتي لما يتفاداه البراجماتيون من "المسلمين" وفقهائهم "الرسميين"

فالله يضع شروطاً للمصالحة: لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ<sup>(٨)</sup> إنما يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوْلُوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ<sup>(٩)</sup> - الممتحنة/ج ٢٨. ولهذا يستمر "التدافع" إلى أن "يحسن" الإسرائيليون لأنفسهم.

فهل كف الإسرائيليون عن تمنهم تجاه حق العودة للفلسطينيين؟ وهل كفوا عن مقاتلتنا في ديننا فأعادوا إلينا - على الأقل - المسجد الأقصى؟

### ما بين البراجماتية

لم يجعل الله "التدافع" وعظياً وإرشادياً، وإنما جعله واقعاً موضوعياً يستند إلى مركبات جدلية واضحة بحيث غطت هذه المركبات في "جدل الواقع" كما يفهمه القوميون والعلمانيون وحتى الشيوعيون على "جدل الغيب" وليس في هذا ما يشد عن تفكيرنا الأخذ بجدل الغيب والإنسان والطبيعة. فحين يتعلق "الأمر" الإلهي "بالتشقيق" الظاهري في "عالم المشيئة" الظاهرة بقوانينها واستراتيجياتها فإن الأحداث تبدو للناس بظواهرها وأسبابها، فيصبح التدافع بمنطق "جدل الواقع" وتابعاً ومرتبطاً بأسبابه "الموضوعية" ، فإذا إسرائيل هي تارة حاملة الطائرات الأمريكية الغير قابلة للغرق في الشرق الأوسط ، وتارة هي "أداة إمبريالية" ، وتارة هي "احتلال استيطاني" ، وتارة هي مولد الثانية بين الامبراليات الغربية ضمن مراحلها الخمسة من "الجنبينية" في القرن الخامس عشر وإلى "العولمة" المعاصرة. إن هذا "الحد الأدنى" من الفهم الواقعي الموضوعي يكفي لأن يكون التدافع قائماً وحياً وتسع جهته لكل الناس بما في ذلك من يدخلون التدافع بمنطق "وطني" أو "قومي" أو حتى "إنساني" ، فالله - سبحانه - يحوّل "الأمر" إلى "مشيئة" عبر "الإرادة" ، وهذا هو معنى "التوسطات الجدلية". في الفعل الإلهي. إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كُن: فَيَكُون<sup>(١٠)</sup> - ياسين/ج ٢٣. فبمعزل عن هذه الوسطات لا يفهم العقل البشري معنى "الإرادة الإلهية" ولا اتجاهها ، ولا يفهم تلك "الموازنة الإلهية العادلة" بين العرب وإسرائيل.

فإذاً أمد الله الإسرائيليين - والمدد خارجي - بأموال وبنين وجاءوا "ليفيأ" وهجرات ،  
وجعل لهم "أكثر نفيرًا" بمعنى أكثر قدرة على الحشد والتركيز وأقله السيطرة على  
الإعلام العالمي وتوجيهه. فإن الله قد جعل للعرب ما بين المحيط والخليج ، ومد  
سيطرتهم إلى منافذ العالم الأوسط ، من جبل طارق إلى قناة السويس ، وإلى مصر  
الدردنيل وإلى باب المندب و مضيق هرمز. أودعـت هذه الأرض الطاقة المحركة  
لللاقتصاد العالمي كلـه ، ومـد لهم من البنـين والنـسل حتى قـاربوا التـلـاثـائـة مـلـيـون .  
وـجعل لهم من المـورـوثـ الحـضـارـيـ الكـثـيرـ. فالـذـي كـتبـ - عن إيمـانـ وليسـ عنـ  
كـفرـ - رسـالـةـ إـلـىـ اللهـ يـشـكـوـ عـجزـ الـأـمـةـ وـعدـمـ التـدـخـلـ الإـلـهـيـ لـمـ يـبـصـرـ كـلـ هـذـاـ ، وـلـمـ  
يـفـهـمـ بـعـدـ ذـلـكـ مـنـطـقـ التـدـافـعـ وـغـایـاتـهـ الإـلـهـيـةـ حـتـىـ يـظـهـرـ الـحـقـ الـذـيـ خـلـقـ بـهـ اللهـ الـخـلـقـ  
عـلـىـ الـبـاطـلـ وـيـزـهـقـهـ. وـلـهـ الـحـمـدـ كـيـفـمـاـ قـامـ بـهـ الـوـجـودـ وـتـقـوـمـ ، وـالـصـلـاةـ وـالـسـلـامـ عـلـىـ  
خـاتـمـ الرـسـلـ وـالـبـنـيـنـ الـذـيـ أـوـتـيـ السـبـعـ الـمـثـانـيـ وـالـقـرـآنـ الـعـظـيمـ.

الهوامش:

- ١- معاملة غير المسلمين في الإسلام - المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية - الجزء الأول - عمان ١٩٨٩ - ص ١٥٩.

٢- محمد حميد الله - مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة - ط ٦ - ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ - م - ص ٣٦٢ - دار الفناس - بيروت.

٣- محمد حميد الله - مصدر سابق - ص ٦٢.

٤- عبد الله جمعان سعيد السعدي - سياسة المال في الإسلام في عهد عمر بن الخطاب ومقارنتها بالأنظمة الحديثة - ط ١ - ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ - م - ص ٧٨ - مكتبة المدارس - الدوحة - قطر.

٥- معاملة غير المسلمين في الإسلام - مصدر سابق - ص ١٤٠.

٦- معاملة غير المسلمين في الإسلام - مصدر سابق - ص ٢٧٤.

٧- بروفيسور مكي شيكك - السودان عبر القرون - ط ٢ - ١٩٦٥ - ص ٢٦ - دار الثقافة - بيروت - لبنان.

٨- الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي - الجهاد في الإسلام (كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟) - ط ١ - ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ - ص ١٣٧ - دار الفكر - دمشق - سوريا.

٩- د. عبد السلام الترماني - أزمنة التاريخ الإسلامي - الجزء الأول - المجلد الثاني - ط ١ - ١٤٠٢ -

- ١٩٨٢/٥ - ص ٧٢٢ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت ، وقد تم اعتماد هذا المرجع لتدقيق التواريخ بين الهجري القمري والشمسى الميلادى في المحاضرة.
- ١٠- د. بدران أبو العينين بدران - استاذ ورئيس قسم الفقه المقارن بالمعهد العالى للقضاء - جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية - السعودية - مؤسسة شباب الجامعة - الاسكندرية - ١٩٨٣ - الصفحات ١٦-١٧-٢٢. وكذلك استاذ ورئيس قسم الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية سابقاً.
- وكذلك:
- د. محمد حسين النهبي - الاسرائيليات في التفسير والحديث - كان المرحوم استاذاً لعلوم القرآن والحديث في كلية الشريعة بجامعة الأزهر - الصفحات ٥٩/٦١/٧٨/٨٥ - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.
- ١١- د. محمد أسعد طلس - تاريخ العرب - المجلد الأول - الجز الرابع - ط ٢ - ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م - ص ١٣٨ - رجوعاً إلى ابن الأثير والطبرى - دار الأندرس للطباعة والنشر والتوزيع.
- ١٢- محمد سعيد رمضان البوطي - مصدر سابق - ص ٨٢/٨٠
- ١٣- محاضرة للمؤلف: خصائص النبوة الخاتمة - ندوة المركز الإسلامي - طرابلس - ليبيا - ديسمبر(كانون أول) ١٩٩١
- ١٤- للمؤلف - العالمية الإسلامية الثانية - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة - المجلد الأول - British International Studies and Research Bureau West Indies - ط ٢ - ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م - مفهوم الأميين - الصفحات من ١٥٣ إلى ١٦٢ - دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان - تلفون: ٨٣١٣٣١ - ص.ب: ١٤/٦٣٤٤
- ١٥- للمؤلف - الحج خلاصة البيانات: الندوة الدولية - مجلة "مراصد" - مركز دراسات الإسلام والعالم - السنة الأولى - العدد الثاني - خريف ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م
- ١٦- د. تركي الحمد - العولمة: في البحث عن تعريف - منتدى التنمية : دول الخليج والعولمة - اللقاء السنوي الحادى والعشرون - دبي - الإمارات العربية المتحدة - ٤/٣ فبراير ٢٠٠٠ - ط ١ - الكويت - ٢٠٠٠ - دار قرطاس للنشر - الصفحات ١٧ و ٢٥ .
- ١٧- البرت حوراني - الفكر العربي في عصر النهضة - ١٧٩٨/١٩٣٩ - دار النهار للنشر - الطبعة الثالثة - ١٩٧٧ - بيروت .
- ١٨- علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة - ١٩١٤/١٧٩٨ - الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت ١٩٧٥ .
- ١٩- عبد الله العروي - الأيديولوجية العربية المعاصرة - دار الحقيقة - بيروت - ١٩٧٠ .

- ٢٠- د. عزمي إسلام - اتجاهات في الفلسفة المعاصرة - ص ١٦ - (راجع كذلك ص ١٠٧). - وكالة المطبوعات - ط ١ - الكويت - ١٩٨٠ - توزيع دار القلم - بيروت.
- ٢١- أخلاقهم وأخلاقنا - (ليون تروتسكي - جون دبوبي - جورج نوفاك) - ترجمة سمير عبده - دار الأفق الجديدة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٥ - ص ٨٥/٧٩
- ٢٢- (أ) يعقوب فام - البراجماتية أو مذهب الذرائع - دار الحداثة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٥ .  
 (ب) الموسوعة الفلسفية المختصرة - دار القلم - بيروت - وليم جيمس - ص ١٧٧/١٨١ .
- ٢٣- للمؤلف : السودان - العرب والأتراك في عالم متغير - الجزء الأول - وجهة نظر عربية - ميشال نوفل/ خالد زيادة/ محمد السماك/ محمد نور الدين - مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتنسيق - الطبعة الأولى - تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣ - بيروت - ص ٧٤/٧٥ .
- كذلك:  
 للمؤلف: السودان - المأزق التاريخي وآفاق المستقبل - الجزء الأول - جدلية التركيب - ٩١ - ط ٢ - ١٩٩٦ - مصدر سابق.
- اتفاق كامب ديفيد وأخطاره - عرض وثاني - مؤسسة الدراسات الفلسطينية - ص ١٢٢ - ط ١ - ١٩٧٨ - بيروت.
- ٢٤- موسى الزعبي -  
 ٢٥- د. عامر سليمان -  
 ملاحظة:
- تدقيق التواريخ مستمد من مصادرين:  
 د. عبد السلام الترمذاني -  
 د. أسعد طلس
- ٢٦- خالد القشطيني - تكوين الصهيونية - ط ١ - ١٩٨٦م - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ص ٢٧ وما بعدها.
- ٢٧- آرنولد تويني - تاريخ البشرية - الجزء الأول - ط ٢ - ١٩٨٣م - الأهلية للنشر والتوزيع - ص ١٧٣ - بيروت.
- ٢٨- ابن منظور - لسان العرب - المجلد الأول - ص ٥١١ .
- ٢٩- المعلم بطرس البستاني - محظي المحظي - ص ١٢٧ .

## طواف حول كعبة المعنى

### قراءة في ملف العدد الماضي

أحمد عبد الحسين \*

إذا أردنا أن نسمّي جوهرًا مشتركًا يلتقي عليه أغلبُ أرباب الفكر الإسلاميَّ الحديث من المجددين فإننا نجده في هذه الفكرة الناصلة على التفريق بين الشريعة كما هي وفهم الإنسان لها، أيٌّ بين الدين ومعرفته، أو بعبارة أخرى بين مقاصد الإله الحقة واجتهد الناس في معرفة هذه المقاصد.

يتركز عمل مفكري التجديد، عرباً وإيرانيين، على إضاءة هذا الحاجز الفاصل بين الشريعة وفهمها وبين انهما ليسا اسمين لشيء واحد، وإن ما يتخلل الفهم الإنسانيَّ داخلٍ في سلطة هذا الفهم، وأن كلَّ تصورٍ تتصوره عن مقاصد الإله مردودٌ لنا، وإن أقصى سعي الساعين فكراً وبحثاً واجتهاداً هو الطواف حول كعبة المعنى الإلهيَّ الذي يظلَّ صمداً يأبى أن يتملّكه أو يتكلّم باسمه أحد.

### مقاصد الله ومقاصدنا

تبديّ خطورةُ هذه الفكرة وثوريتها المعرفية حين نسترجع تاريخ "الحقيقة" الإسلامية، لنرى كيف انها تأسست على تطابقِ مفترضٍ وغالباً ما كان قسرياً بين مقاصد الشريعة وفهم الناس لها، وكيف ان هذه "الحقيقة" التاريخية كانت النواة الصلبة لكلَّ السلطات الدينية والدنيوية التي استعاضت عن الحق الإلهي بنسختها الخاصة عن الحقيقة، والتي هي لا شيء سوى معرفتها واجتهدادها المرفوعين قسراً

إلى مصاف القول النافذ الجازم الذي لا يأتيه باطل من بين يديه ولا من خلفه. وهكذا فإن تراثنا قد حفل بخطابات عن الحقيقة يطمح كل منها أن يكون فصل الخطاب، الأمر الذي جعل من اجتهادات معرفية كثيرة مادة للتغلب والسلط والقمع على ما أبان عنه تأريخنا في آناتٍ كثيرة قديمة وجديدة، ذلك أن مقدار الحق في الموضوع المبحوث يغرى الباحث في تلبيس هذا الحق وتقمصه ومن ثم ادعائه، حتى ليغدو هو وإياه شيئاً واحداً، فمادامت "كل" معرفة تدخل في سلطة العارف واستيلانه نوعاً ما" على ما قاله أبو حامد الغزالى، فإن هذا التملّك يخلع على المجتهد يقينَ موضوع المعرفة وثبوته وقدسيته وصولاً إلى النطق باسمه، بحيث تغدو مقاصد الباحث عين مقاصد الله، وتأويله تنوعاً على التنزيل، وروايته عن الحقيقة هي عين الحقيقة ذاتها. اتحاد العارف بالمعرفة هذا، لا يكاد يسلم منه في الخطابات الدينية التراثية سوى النص العرفاني لدى أساطينه الكبار الذين كانت مواضع الحقيقة لديهم حيرة ودهشة، فهم شككوا مراراً وتكراراً بقدرة ما في أيدينا على تتبع ما في يد الله، ووضعوا الوسائل . كاللغة وطاقة الفكر الإنساني . في أفق واقعي متواضع لا يرقى إلى المحفل الإلهي الذي "تبطل عنده الإشارات والعبارات" فقالوا عن الحرف انه تحريف، وإن "الكلام عاجز عن أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عن الله؟" ، وأسهبوا في وصف الطيائع المتلبسة للغة وجوهرها المخاتل كما بين النفي القائل "الحرف حيث ينصرف فجيم للجنة وجيم للجحيم".

من هذه الزاوية يمكن القول إن عرفاء الإسلام هؤلاء هم الآباء الشرعيون للمفكرين الأحياء من المجددين، الذين تطمح كل كتاباتهم إلى الوصول إلى حقيقة أن كل خطاب ديني ممكن هو قول على قول، وأن رسالة الإله هي من السعة والإبهام بحيث لا يمكن لنا روایتها إلا مختلطة بكلامنا الشخصي عنها.

### لحظة الوحي

مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" في عددها المزدوج ٣٣-٣٤ اختصت بهذه الفكرة الجوهرية التي استغرقت أكثر من نصف المجلة في بابها "أفكار للمناقشة".

وإذا كانت طروحات المفكر الإيراني د. عبد الكريم سروش قد بسطت حضورها المهيمن هناك، فلأنه – ربما أكثر من سواه – استطاع أن يضع في دراساته وبحوثه ومحاوراته خطبه جماعًّا مكوناته الثقافية “عبر الاستشهاد والتوثيق والإشارة”. ولم تكن هذه المكونات مصطفةً اصطفافاً كمياً، بل هي تداخل وتفاعل في نوع من الوحدة المعرفية التي تحول بفعل تداخلها العميق إلى منهج معرفي متكامل. على ما أشار إليه الأستاذ وجيه كوثرياني في مقال له نُشر في جريدة النهار ال بيروتية. (النهار، الأحد ٧ آيلول ٢٠٠٣). افتتح الملف بمقالة للشيخ محمد مجتبه شبيستري عن “معاني الوحي” وعرض فيه لخمس نظريات إسلامية تناولت موضوعة الوحي ومعانيه، فأورد يايجاز رؤية المعتزلة والأشاعرة ونظرية ابن كلاب “وهو أحد متكلمي القرن الثالث الهجري” ثم نظرية الفلاسفة واختتم ذلك بالنظرة العرفانية للوحي ممثلة برأفة محى الدين بن عربي. لم تخرج كل هذه النظريات عن المغزى العميق الذي أشرنا إليه والمتمثل بوجود “وحي في ذاته”， ومعارف إسلامية ذات منشأ إنساني هي نتاج فهم هذا الوحي، فهناك (خطاب إلهي) مكون في القرآن كمجموعة من المعارف والحقائق النظرية)، وتتحدد أهمية كل نشاط فكري ممكن في اقترابه أو ابعاده عن هذا الخطاب، (فالمحفس الأكفاء للقرآن هو الذي يحرز تلك المعارف والمعلومات الكامنة بمقدار أكبر وبنحو أصح).

يوجز شبيستري ما انشغل به أسلافنا طويلاً حول قدم الكلام الإلهي أو حدوثه، وهو انشغال لم يكن دائراً في النطاق المعرفي أو الكلامي فحسب بل تجاوزه لتكون له آثار سياسية، وذهب في هذا الصراع مفكرون ومتكلمون وأئمة دفعوا حياتهم ثمن فهمهم الخاص لطبيعة الوحي. مع ان الفريقين اشتراكاً في النظر إلى الوحي كظاهرة معجزة، وأن كلام الوحي يتضمن هذا الإعجاز في مكوناته وتراثه، وإن زمن الوحي لن يقيض له أن يتكرر مرة أخرى.

خلاصة القول إن الآثار الناتجة عن تباين المعتزلة والأشاعرة هنا، أي عن القول بالحدوث أو القول بالعدم، يمكن أن تستقر هادئة في قرار الانشغال المعرفي النظري الميتافيزيقي إذ إن آثارها وفاعليتها العملية لا تكاد تُرى. بالقصد من نظرية ابن كلاب

الذى يشترك مع الإشاعرة فى سلوك طريقهم لكنه يفارقهم فى المنعطف الأخير حين يثبت خصائص بشرية للكلام القرآنى ويراه نتاج إنسان بمقدار ما هو نتاج إله، بما تفرضه طبيعة اللغة غير المقدار لها أن تكون ناصحة على كلام الله الذى لا سيل إلى جمعه في حروف، تماماً كذات الله التي لا سبيل إلى ضمها في فهم.

### ترجمان الوحي

يبدو اننا إذا أردنا إعادة صياغة هذا الخلاف مجدداً وبشكل مثمر ومتكرر فربما يجدر بنا القول إن فعل الترجمة من لغة إلى أخرى هو المثال الأقرب لما نحن بصدده، فإذا كتلت لا أتقن اللغة الفرنسية على سبيل المثال ووجدت كتاباً فرنسياً ول يكن "دوف حرفة وثبات" لـإيف بونفوا، بنسخته الفرنسية والعربية التي ترجمها أدونيس، فأنا بين كتابين أحدهما موقع بنته إلى بونفوا، لكنني لن يتسع لي معرفته وقراءته والاستفادة به أو الاستفادة منه لجهلي بالفرنسية، وآخر يحمل اسمه بونفوا وأدونيس معاً، لكنني أعرف أنه كتاب لبونفوا وفق رواية أدونيس وعلى وسعي لغة وتراتيب وإرثاً معرفياً، بحيث يصعب إعطاء ما لأدونيس لأدونيس وما لبونفوا لبونفوا، وجاز لي حينها أن أنسّب الكتاب لهذا أو لذاك دون أن أكون مخطئاً.

الوحي، والحالة هذه، موقع بلغة ليست في متناول الجميع، ومن يتقن هذه اللغة ليترجم هذا الوحي فلن يعود بمستطاعه النص على حقيقة الكلام الأصلي، إلا إذا أعاد ترديده بلغته الأصلية حيث يبطل نفعه ولا يعود سوى كلام معنى لا يفضي إلى معنى. والفعل الوحيد المتاح له هو أن يترجم هذا الكلام مستمراً عدته اللغوية وثقافته وإرثه المعرفي ليمنحنا نحن التائجين إلى النص الأصلي دون أمل، نصاً لا يأتي في اللغة الجديدة، لغتنا، إلا ومعه قيود من اللغة نفسها، ومن وسع المترجم واستطاعته، ومن شوب ومخاتلة وتمويه فعل الترجمة.

يسعى متكلمو الإسلام "ومنهم ابن كلاب" الكلام الإلهي "قبل ترجمته، أي قبل تبليغه" بالكلام النفسي الذي هو غير مخلوق بل قديم قدم الذات الإلهية ولا تطاله أيديينا، وغير بعيد عن ذلك "رغم اختلاف اللفظ" ما أثبته الفلاسفة الذين أبدلوا

الكلام بالفيس، إذ الوحي لديهم إفاضة حقائق على النبي الذي يترجمها أصواتاً منتظمة من باب تمثيل المعقول بالمحسوس، ولا يمكن لهذا الكلام الناتج عن ترجمة النبي أن ينسب إلى الله إلا مجازاً.

### قبول العرفان كنائباً

خلافاً للجميع لم يرَ الشيخ محى الدين بن عربيَّ في الكلام الإلهيَّ إعجازاً، بل رأى الإعجاز كله في تأثير هذا الكلام على السامع، وهو هنا يكرر ما قرره الصوفية بقولهم (مواضع الحقيقة دهش وحيرة)، بل ان الحقيقة التي يُتعرَّف إليها بالدهشة هنا هي الوحي ذاته عند ابن عربيَّ، وكما كانت لحظة الوحي ذات آثار عظيمة في نفس النبيَّ المرسل فأنتجت لنا النصَّ القرآني، فإنَّ هذا النصَّ يمكن أن تكون له ذات الآثار العظيمة في نفس قارئه، وحيثُنَّ تستعاد لحظة الوحي آناء القراءة ويكون القارئ الذي هيمن عليه النصَّ موحى إليه.

بحسب ابن عربيِّ فإنَّ الوحي لم ينقطع بانقطاعه عن النبيِّ، ولا زال هناك وحي مادامت هناك آثار لحظة الوحي الأولى.

لم يترك الشيخ محمد مجتهد شبسترِي نظريات المتألهين المسلمين في الوحي مبسوطة دون أن يختتم مقاله بأحكام قيمةٍ يعلي فيها من شأن نظرية ابن عربيٍّ منتصراً لها ومفضلاً إياها على سائر النظريات، معدداً ميزاتها التي أوجزها في اثنتين: الميزة الأولى: أنها لا تعاني من مشكلات نظرية وقع فيها المتكلمون وال فلاسفة كنقض الطبيعة وخرقها بتدخل إلهي مباشر، أو نسبة الكلام الوحياني إلى النبيَّ حقيقة والى الله مجازاً.

الميزة الثانية: أنها تتغلب على التعارض بين الوحي والعقل، ممثلاً بالتعارض بين الوحي من جهة العلوم والفلسفة من جهة أخرى، ذلك أنَّ ابن عربيَّ وضع القول على الوحي في أفقٍ غير أفق العلم أو الفلسفة.

قد لا نختلف مع الشيخ الباحث في أن رؤيةَ كرؤبة ابن عربيَّ لا تعاني مشاكل نظرية، وأنَّها تجاوزت التعارض بين الوحي والعقل، لكنها إذ فعلت ذلك فلأنَّها نقلتْ

مدار دراسة الولي من حقل البرهان إلى حقل الوجودان، ومن مناط البحث والتدبر العلمي إلى حيز المواجه والأذواق، إذ لا سبيل إلى التثبت حقيقة من مقدار "الأثار العظيمة" التي يتركها الكلام الوحيني في النفس، ولا أمل في التعرف على حجم "هيمنة النص على سامعه بالتمام والكمال" ليدرك السامع أن قد أوحى إليه. ثم إن نظرية كهذه، بمقدماتها ونتائجها وآثارها، ذات حمولة فردية خالصة، وهي لهذا السبب تحمل ضعفها في أحشائها، إذ ان فكرة يكون برهانها الأوحد وجداً لها هي أدنى من أن تدعى نظرية، ومع ان الشيخ شبستری آثر أن يستقي من نص ابن عربی نتائج رأها متواشجة مع نظريات "كارل بارت" و"بول تيليخ" في ترحيلها موضوع البحث إلى مدار جديد هو مدار "الآخر تماماً من حيث التأثير والنفوذ"، إلا إن نتائجه هذه لا ينطق بها النص الأصلي صراحة، بل لا تكشف من مجرد الإمعان في مكتوب ابن عربی، وفي ظني أن استخلاص نتائج كالتي استخلصها الشيخ شبستری من نص ابن عربی لم يتم إلا بقدر كبير من التعامل والقصدية المسبقة، لسبب لا يتعلق بدوغمائية لدى الباحث مقدار تعلقه بطبيعة النص العرفاني المتوافر على طاقة إيحائية كبرى تسمح لقارئه بقبوله كنائياً، أي أن يكتنی بالنص، بحمله الفذة للمامحة الموحية، عن أسئلة ورهانات جديدة كل الجدة قد لا يكون النص العرفاني ناظراً لها أو متوجهاً إليها.

هذه نقطة مهمة أحسب ان كثيرين ممن تناولوا الدرس العرفاني قد أغفلوها، ومفادها أن قبولنا الدرس العرفاني بصورة كنائية قد يكون أجدى وأفعى من التعاطي وإياب باعتباره نصاً معرفياً خالصاً له ما للنص الفلسفی أو الكلامي من مفاتيح نشترک نحن وإياب بها في تسمية معضلاتنا التي هي أولاً وآخرأ وليدة فضاءٍ معاصر.

### موضوعية التأمل

ثمة نقطة أخرى ضرورة مناقشتها ولو بإيجاز هنا، تتعلق بما أسماه غادامير "موضوعية التأويل" (١)، فمع إن إقرار ابن عربی بأن فهم باطن القرآن هو وحي بحد ذاته يفتح باباً مشرعاً أمام ما أسماه هايدغر أولوية الفهم التأويلي (٢)، إلا ان الخشية

تظل مائلة في سيولة مصطلح "الباطن القرآني" المستلزم للتأنويل، وإمكانية اختلاط هذا التأنويل بـ"التأملات الهوجاء" بحسب هيدغر أيضاً، وهي مشكلة تتلخص بصلاحية التأنويل ليكون بناءً معرفياً، وبقدرته على خلق معايير من شأنها ضبط وفهرسة السيولة التي يعدها تأنيل نص متعدد الأصوات، شاسع الدلالة، عظيم الإيحاء كالنص القرآني الذي هو بحق نص النصوص، لجهة استثماره كل ممكّنات الكلام الجوهرية والعرضية من إيقاع حادٍ وتورية واستعارة ومجاز ومبالغات وأمثال وتدخل أصوات، إلى الحد الذي يبدو أن كل ذي فكرٍ حتى ولو كانت تهويماً سيجد في تأنيله للنص القرآني ما يغضّد فكرته، ولعل ذلك جوهر ما أشار له الإمام علي حين نهى عن المجادلة بالقرآن، لأنه حمال وجوه، ربما لأن الجدال لا يصلح إلا بالبرهان. والقرآن "الذي طالما استخدمت آياته كبراين!" هو أكثر غنى وتنوعاً وإيحاءً من أن يكون مجرد براين متروكٍ لكل ذي حاجة إلى برهان!

### جراة وعمق

قبول الدرس العرفاني كان شغل الدكتور عبد الكريم سروش، بدءاً من عنوان كتابه "القبض والبسط ... العامل لهذين المصطلحين العرفانيين مروراً باستشهاده المتكرر في كتبه ومحاوراته وخطبه بكلمات المتصرفه والعرفاء، وليس انتهاءً بإشاراته هنا وهناك الدالة على إن جوهر نتائج أبحاثه رجع صدى لأبرز الكشوفات العرفانية. واهتمام سروش بالعرفان يشكل لنا مناسبة للحديث عن صلاحية حضور الدرس العرفاني "القديم زمناً والوجوداني صبغةً" في البحث الفكري الإسلامي المعاصر. فإذا كنا أشرنا إجمالاً في ما سبق إلى ضرورة تقبل هذا الدرس كنائباً، فلا بدّ لنا الآن، عند الحديث عن مشروع سروش، أن نبسط هذه المسألة على نحو التفصيل. أحسب أن صفتين اثنتين جعلتا الجهد الكتافي العرفاني مختلفاً عما سواه من إرث متألهي الإسلام، وهما صفتان فرضتهما طبيعة موضوع البحث العرفاني والمنهج المتبّع في هذا البحث على السواء، يمكننا تسمية هاتين الصفتين سريعاً: الجرأة والعمق.

ليس للعارف شغلٌ سوى الله الذي هو ظاهر وباطن في آن، والعارف في سبيل التعرف على الباطن لا بد له من مشاهدته في الظواهر أولاً قبل الفناء، فمطلبه أن يتقصى الغيب في عالم الشهادة، وأن يصر في كلّ ظاهر مسحةً باطنية، ويتعبيرهم أن يرى الوحدة في عين الكثرة، وأن يرى في كلّ جمالٍ جلالاً، وهو في سبيل ذلك لن يشغل كثيراً بما يلقى بين يديه من الظواهر، أو يقف على رسوم المفاهيم والدلالات، بل يتجاوزها سريعاً إلى الجوهر المخبوء فيها والدال على الغيب، ولذا فإن تأويل العالم - نصوصاً وظواهر - هو أبرز سمات العارف الذي ترك التفسير لمن أسماه بعلماء الرسوم، واختصَّ من كلّ شيء بعمقه، نرى ذلك في تأويلهم للقرآن كما في فهمهم للعبادات وقراءتهم للنفس الإنسانية. إن استراتيجية عمل كهذه جعلتنا نتوقع من العارف ما لا نتوقعه من سواه، أن نبصر في مطاوي كلماته شغفاً بقول ما لا ينقال، ولعما باستنطاق مسكون عنه في كل قول، ومعرفة ما لا ينقال تشتبَّه في ما المكتوب نفسه، فكما نص النفراني في مواقفه (إن لم تعرف ما لا ينقال تشتبَّه في ما ينقال). وهذا سرّ عمق النص العرفاني: انه ذاهبٌ في رحلةٍ تكشفُ اللغةُ فيها عن أداءٍ وظيفتها التقليدية كأدلة إ يصل، وتبطل المفاهيم وتحضر الإشارات المفعمة بطاقة إيحاء كبيرة تناظر سرتانة بحث العارف وإلغاز موضوع بحثه.

### ثقافة سجالية

أول عائق أمام وصول النص العرفاني هو انه يفارق كل أنواع الخطابات الأخرى لغة وأداء ومنطقة اشتغال رغم اشتراكه معها في مواضيع البحث، فليس نادراً أن تجد العارف متكلماً في نصه على موضوع عقائدي أو فقهي لكنه يباشر كلامه هذا من زاوية الفريدة التي تساقط عندها كل الإعدادات المعرفية التي يتسلام عليها المتكلمون والفقهاء والفلسفه. وهذه هي جرأة العارف: انه يسلك مع هؤلاء المتألهين جادة واحدة لكنه يفارقهم عند أول منعطفه يتيح له السير في طريق لا يطيق سلوكها أحد سواه، وأحسب ان في لقاء ابن رشد مع ابن عربي في صباحه وما دار بينهما من حوارٍ عميق يمنحكنا مثالاً جلياً على مقدار الجرأة والعمق اللتين ميزتا

العرفاء عن المتكلمين والحكماء.

العمق والجرأة ميزتا الدرس العرفاني إذن. والباحث الذي أخذ على عاتقه مهمة قبول هذا الدرس وعرض رهانات الحاضر عليه، لا بد له أن يتوافر بحثه على هاتين الخصلتين، إذ الجرأة لوحدها قد تجعل البحث سريع العطب، أشبه ما يكون بمداولات الحجاج والسباح التي يكثر فيها القول الجريء لكنه الخالي من المغزى المعرفي العميق، وتتراكم فيها أحكام القيمة ومفردات التفضيل دون أن ترقى هذه الأحكام الجريئة إلى مصاف التأسيس أو تجاوز العتبات الكبرى، نظير ذلك ما نجده في كتب فريق الإسلام من محاججات ذات جرأة عالية هي في الحقيقة ليست شيئاً سوى أجوبة إسكاتية، لا قيمة لها سوى قيمتها الفورية.

العمق وحده يمكن أن يلقي البحث في غيابة النسيان وعدم الاهتمام، فما يهتم به على الحقيقة ويحسب له حساب هو الدرس الأكثر قدرة على مواجهة السائد المعرفي والأكثر استعداداً للمطاولة في هذه المواجهة. وفي ظني أن كثيراً من بحوث الإكاديميين العرب تتوافق على عمقي معرفي كبير لكنها تفتقر إلى الرغبة في المواجهة ما جعل من جهدهم حبيس دائرة ضيقة يتداوله الطلبة والمهتمون بينما العالم الفسيح "الواقعي والافتراضي" ملك للمعرفة الملقة التي تعاد علينا إشهاراً وتتويعاً في فضائيات وجوامع ومواقع إنترنت.

### أهمية سروش

ربما يكون هذا هو السبب الأرأس في ذيوع صيت الباحث عبد الكريم سروش أكثر من أقرانه المفكرين عرباً وإيرانيين، فهو إلى جانب طروحاته العميقة ومتانة مبنياته النظرية وتماسكه، اتخذ لبسط هذه العمق المعرفي مساربً أوحت أن الرجل مستعد للدفاع عنها وإنائها حواراً وبحثاً وسبحاً مع آخرين، وليس من قبيل الصدفة أن يؤلف في إيران وحدها ثلاثة كتاباً لمناقشة آراء سروش،عشرون منها تتفق معه وتؤازره والعشرة الأخرى تقف بالضد من تلك الآراء والطروحات.(٣)

وبالفعل، فإن ما يغرى الباحثين (ويخيف آخرين) في مشروع سروش، أنه

يزاحم أصحاب المعرفة التقينية في أماكنهم الألبة: على المنبر، وفي الجامعة، وعلى صفحات الصحف، وفي شاشات التلفزيون، وفي بطون الكتب. وربما كان نموذج المثقف التواصلي هو ما نفتقر إليه، وما رأينا تجسيده عياناً في شخص عبد الكريم سروش الذي أصبح أكثر فعالية لهذا السبب.

لا يمكن تلخيص نظرية سروش دون الإخلال بها. وباعتقادنا فإن أي تلخيص لا ينفك عن أن يكون مفعماً بالأخطاء، لكننا مجبرون على إيجاز قوله بغية إنشاء قولنا نحن عنه وعن تجربته. ولذلك نسارع إلى القول أن محورين مهمين تناوباً على رسم نظرية سروش، أولهما مؤداه أن الوحي المعتبر عنه بالتجربة النبوية قابل للبساط والتكميل كل آن، وثانيهما أن الرسول متبع الوحي لا تابعه. محوران كبيران تتفرع عنهما جملة مباحث تصب كلها في الفكرة التي افتحتنا بها هذه الورقة والنافذة على التفريق بين الشريعة كما هي وفهمنا لها، أو بين الدين ومعارفه.

### تلخيص سروش

يرى الباحث ان الإسلام لا يختصر في القرآن أو أحاديث الرسول، لأنّه حركة تأريخية تجسدت في مهمة أدامها الرسول على أكمل وجه، وهو يرى أن شخصية الرسول هي المحور، لكن هذه الشخصية باشرت إيصال الرسالة وتبلغها ويسقط تجربتها داخل فضاء اجتماعي وروحي ولغوي يخصّ قوماً معينين هم العرب وفترة تأريخية محددة هي فترة بعثة الرسول إلى وقت وفاته. فمن غير الصائب القول ان التجارب الحياتية - الاقتصادية منها أو الاجتماعية - التي عاشها الرسول لم تسهم في تلوين الدين بألوانها ونحن نرى أن تجارب النبي هذه كزواجه واتهامه بالجنون مثلاً، وردت في آي القرآن شأنها شأن الشخصوص المشاركون في هذه التجارب كزيد وأبي لهب.

ولأن القرآن نزل نجوماً و تكون تدريجياً فإن نزوله هذا سائق الأحداث التي كانت تمرّ على النبي مواكباً إياها، فمن الآيات ما نزل جواباً على سؤال سأله البعض للنبي، ومنها ما نزل للردا على تهمة تلقاها شخص النبي، ومنها ما نزل للذبّ عن

شرف زوجات النبي، وهكذا يخلص الباحث أنَّ لو عاش الرسول عمرًا أطول لرأينا القرآن مشتملاً على آياتٍ أكثر تتحتمها الواقعية الحياتية الحادثة.

تمنع هذه الرؤية للدين جانبًا تفاعلياً غاب عن رؤى الكثرين، فالباحث يجعله شخصَ الرسول محوراً للإسلام إنما جعل من الدين تجربة بشرية، يؤدِّي بها بشر هو النبي يحيط به بشر آخرون، تكون إحاطتهم به سبباً في نزول القرآن وبالتالي بسط التجربة وتدوينها وتحويلها من تجربة فردية إلى الحيز الإنساني الأشمل.

### الدين تجربة بشرية

بشرية الدين، تجربة وأداء، أمرٌ من شأنه وضع حدًّا للتراحم التقليدي بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية أو الفلسفية الخالصة، إذ أنَّ كثيراً من معارف القرآن الواردة في الآيات الكريمة هي أجوبة لأسئلة أطلقها أناس حول الرسول متحكمون بثقافة عصرهم ومعارفهم، ومن الطبيعي أنَّ أسئلة كلَّ عصر ورهاناته المعرفية تختلف عما سبقه وهو ما يجعل الأسئلة أعمق وأكثر تعقيداً بمرور الوقت، الأمر الذي يحتم وجود أجوبة تناسب هذا العمق وذلك التعقيد. من هنا فإنَّ كلَّ تجدد في معارف العصر العلمية والفلسفية يستدعي تجدداً في المعرفة الدينية.

في هذه الترسيمات التي اصطنعها سروش لا يعود الدين – كما هو عليه الآن – مناصباً للداء لكلَّ الفتوحات المعرفية والعلمية التي تتجهها البشرية في مسيرتها، سيكون هناك ذلك الفضاء التداولي التحاوري الذي يفتح فيه الدين من معارف ليست دينية بالضرورة. في فضاء كهذا تكون أهمية هذه المعرفات غير الدينية على ذات قدر أهمية العلوم الدينية، ولذلك يقول سروش (إنَّ المعرفة الجديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة فريضة على المتكلمين ورجال الدين اليوم). (٤)

يصرَّ سروش كثيراً على تكريس فكرته عن مبدأ التحاوار الذي يكتنف الرسالة وعمل الرسول، كما في مثاله الشيق عن المعلم الذي يدخل صفة لأول مرة، والذي أراد منه إيضاح أنَّ الرسالة النبوية لم تأتِ دفعة واحدة ولم تتكامل إلا بعد مداولاتٍ كبيرة بين شخص الرسول والظروف التي أحاطت به، كما يفعل المعلم الذي يدخل

قاعة الدرس وهو يهبيء محاضرته التي ستفتني بأسئللة الطلبة ومداخلاتهم وفضولهم وربما شغبهم واعتراضاتهم. هذه السمة الججاجية كانت في صلب عملية تبليغ الوحي، بل أنها شكّلت جزءاً كبيراً من نصّ الوحي ذاته، ولا يرى سروش ان ذلك السجال والحجاج قد عرق مسيرة الرسالة بل أغناها وجعلها تقدّم أجوبتها على أسئلة عصرها، مثل الآيات الواردة في موضوع الرق والتي لم يكن القرآن ليتناولها لو لا ان الرق كان موضوعاً إشكالياً أو "مورد ابتلاء" باللغة الفقهية. لأنّما المعرفة الدينية، بل المعرفة بعامة، لا تكفي عن الحراك في هذا الفضاء المكوّن من السنة عديدة يحاور بعضها بعضاً في "مباراة عقلية" على حد تعبير سروش نفسه. بل انه رأى أن عمله هو الآخر اغتنى من اعتراضات الآخرين عليه، ومن النقود التي وجهت له فهو يقول: (المعرفة الدينية مباراة عقلية محدثة لا تتضرّر من هذه المشاجرات، بل تغتنى بها).<sup>(٥)</sup>

### **الجوهرى والعرضي في الدين**

السؤال الذي يُطرح هنا، وهو سؤال لم يفت الباحث، يتعلق بتبيّان الجوهرى والعرضي في الدين بعد سجال شخص النبي مع عصره أو بتعبيرنا بعد جدال الوحي مع الوعي، وعي الفترة الزمنية التي حيّها الرسول. أين جوهر الدين من عرضه؟ وهل ان إعدادات الرسالة (كاللغة العربية وثقافتها ووعي الناس آنذاك ونوعية معارفهم والنظام الاقتصادي والأعراف المهيمنة) شكّلت أعراض الدين دون ان تشکّل

جوهره ومحتواه العميق، أم ان لها مدخلية في صناعة هذا الجوهر؟

لا يتردد سروش في التأكيد على أن هذه الإعدادات الثانوية قد ساهمت بتشكيل أعراض الدين الإسلامي كما نفهمه اليوم، وأنها إعدادات متغيرة من ثقافة إلى أخرى فهي ليست من ذاتيات الدين، يقول: (أن لباس الثقافة القومية، من لغة وأذواق وأساليب حياة ونقاط ضعف وقوة عقلية وخيالية وعادات وتقاليد ومؤلفات ومسلمات فكرية وخزين لغوي ومفاهيمي، يضيف على جسد العقيدة والفكر ويخلع عليه نواقصه وكمالاته لا محالة).

ويضيف: (لا جدال في أن الإسلام لو نزل في اليونان أو الهند أو بلاد الروم بدل

الحجاز لكانَت عَرَضيَاتُ الإِسْلَام اليوناني والهندي، المتغلَّلة إلى أعمق طبقات النواة المركبة، تختلف اختلافاً كبيراً عن الإِسْلَام العربي ولو فَرَت الفلسفة اليونانية المتينة، على سبيل المثال، أدواتٍ لغوية ومناهجية ومنظومةً مفرداتية خاصة لنبي الإِسْلَام تغيِّر معالم خطابه، كما أن الإِسْلَام الإيراني والهندي والعربي والإندونيسي اليوم، بعد قرون من التحوُّلات والتفاعلات، تمثل أنماطاً من الإِسْلَام يختلف بعضها عن بعض بشهادة أدبياتها ونتاجاتها (إلى جانب المشتركات فيما بينها). ولا تقف التَّبَيَّنات عند تخوم اللغة والظواهر، بل تمتد إلى أعمق الوعي والثقافة الدينية).

يصل بعد ذلك إلى أن ما هو جوهرى في الإِسْلَام هو المتجاوز لكل تلَكَم الإِعدادات المستلة من ثقافة خاصة بلحظة الوحي، وإن من شأن التأكيد على ذلك الثابت الجوهرى ضمان شمولية الرسالة ومستقبلتها، دون أن يعني ذلك مصادرة الأعراض وإلغاءها، لكنه يتشرط إخضاعها لمجهر العلوم الإنسانية بغية فهمها واكتشاف قدرتها على الخروج من دلالاتها الضيقَة إلى محيط عالمي، ومن ظرفها التأريخي إلى رحابة المستقبل.

## الحوار مبدأ ومنتهى

المبدأ الحواري ذاته يستمره سروش في نصوصه على أكمل وجه، ففي العدد الماضي لمجلة قضايا اسلامية معاصرة هناك ثلاثة حوارات معه، ومحاضرة له، ولا يخفى أن في المحاضرة تلك الطاقة التحاورية التي يفرضها توجُّه المحاضر إلى جمهور، وفيها أيضاً نحو من أعراف السجال وآلياته، مما يدعم فرضيتنا بخصوص الجرأة التي يتوفَّر عليها الباحث والمتساقة مع عمق قدْ يفقد السجال بعض عناصره. لكنه، شيئاً أم شيئاً، متعمِّل لمجمل مشروعه الفكري الذي يغتنى بالمعاريف الطارئة اغتناء بجوهره الثابت، تماماً كاغتناء الوحي الفردي من الوعي الجمعي المعتبر عنه بالرسالة المحمدية. ليس من المبالغة القول أن عمل سروش يشكل مفصلًاً استمولاً وجياً جاداً في الثقافة الإسلامية، وعتبة كبيرة لا بد منها لاجتياز الخط الفاصل بين عالمين: عالم كل ما فيه يشي باحتضاره وعدم ملامعته العصر، وآخر جديد لم

ت تكون ملامحه بعد، أو بتعبير غرامشي: (القديم مات والجديد لم يولد بعد)، لكننا نحدس أن في الجديد القادر ملامح كثيرة سيكون لسروش الفضل في التأثير عليها وفتح الباب مشرعةً لجعلها ميسوطة ومتاحة للبحث.

يعود الفضل لسروش في بيان ان الناقضات الألفية ربما كانت أقل تناقضًا مما نظن، كالتبابن بين علوم الشريعة وسائر العلوم الإنسانية الأخرى، أو بين الواقع الإنسانية البسيطة والصادفية أحياناً وبين الواقع المقدسة والتي شكلت بمجملها التجربة النبوية العظيمة. تماماً كسعيه الحيث إلى ردم الهوة الكبيرة بين درس العرفان الإسلامي ومقررات البرهان الفلسفية. ولعل ذلك السعي إلى تجاوز الناقضات سمة اختص بها العارفون الذين سكنوا روح سروش كما استوطنو في سطور نصوصه. مرة أخرى تضع مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) علامة على تأكيد اصرارها على المضي في طريق إغناء البحث الفكري بالجديد المختلف الطامع إلى فتح كوى نطل بها على أنفسنا والعالم على السواء. فلها التحية والدعاء بمواصلة طريقها الشاق المثير.

### الهوامش:

- \* كاتب وشاعر وإعلامي من العراق، رئيس القسم الثقافي في جريدة الصباح.
- (١) ديفيد كونز هو. الحلقة النقدية . ترجمة خالدة حامد. دار الجمل. ألمانيا. ص ١٤
- (٢) المصدر نفسه
- (٣) أورد الباحث عبد الكريم سروش هذه المعلومة في حوار تلفزيوني أجري معه.
- (٤) عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، نقلته من الفارسية إلى العربية د. دلال عباس، منشورات دار الجديد، بيروت: ٢٠٠٢. ص ١١٢
- (٥) المصدر نفسه ص ١٢٣.

# الإمامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية تصدرها المعهد العالمي للغذاء الإسلامي

ربيع 1428هـ / 2007م

العدد 48

السنة الثانية عشرة

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد عبد الجبار سعيد

محبي الدين عطية لؤي منير صافي

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة - شارع أحمد تقي الدين، بناء كولومبيا ستار

قسم أ - طابق 4

هاتف: +961-1-311183 / فاكس: +961-1-707361

الموقع الإلكتروني: [www.eiit.org](http://www.eiit.org)

الرقم الدولي ISSN 1729-4193