

العنف المزدوج

قراءة في الجذور المؤسسة للعنف

عثمان عابد أمكور

باحث بمركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني

[ملخص البحث]

يروم هذا البحث تفكيك مفهوم العنف، انطلاقاً من عملية الحفر المنهجي في مختلف جذوره، سواء كانت راجعة للمنظومة الحداثية والمعتمدة على الدولة الحديثة، أو مصادره التاريخية القائمة على أرضية المقدس، ولقد انطلق هذا البحث بموجب فرضية تدّعي أن جذور العنف مزدوجة تعود لمنظومة المقدس المؤولة من جهة، ومن جهة أخرى فهي كذلك تعود لأرضية الحداثة والدولة الحديثة، بل يرى البحث كذلك أن اصطدام الحداثة بالأوطان قبل الحداثية التي تعيش في شروخ التراث أسهم في تكوين عنف مزدوج قائم على أعطاب الحداثة وأعطاب تأويل القداسة، وهو ما أدى إلى ظهور الطائفية والجماعات الوظيفية الطائفية التي تتبنى أطروحة العنف المزدوج، وسعى كذلك البحث في ختامه إلى تقديم بعض المقترحات التي يمكن أن تخفف من وطأة العنف المستشري في هذه الأزمنة السائلة، وقام البحث في بناء أطروحته على المنهج التحليلي والمنهج الحفري مستعيناً بالمقاربات المعاصرة والحديثة في الموضوع.

كلمات المفتاح: العنف، الطائفية، الجماعات الوظيفية، الجماعات الطائفية الوظيفية، الدولة الحديثة، الهيمنة، الخوف، الحرب، الحداثة، المقدس، الجهاد، القتال.

[تمهيد]

يعد سؤال العنف من الأسئلة المحورية في النقاشات الفكرية المعاصرة؛ لما يحمله من أهمية وراهنية يفرضها على أرض الواقع، فبفعل تفشي ظواهر العنف في المجتمعات المعاصرة السائلة، وانتشار علامات الخوف داخل مسامه وظهور حركات وجماعات تتبنى أنموذج العنف وتعطي له غطاء ديني قداسي يضاعف من خطورته ويعقد من تجلياته ويصعب أمر محاربتة، فهذه الورقة هي محاولة بحثية تروم تفكيك مفهوم العنف الثاوي من جهة في منظومة الحداثة والدولة الحديثة ومن جهة أخرى مفهوم العنف الثاوي في النصوص الدينية المؤولة بشكل يجعل من الدين محرّكاً من محركات العنف المهمة التي لا يمكن إنكارها، فما هو عنف الحداثة؟ وأين يتجلى هذا العنف؟ وما علاقة الخوف بالحداثة؟ أليس الخوف نمطاً من أنماط العنف؟ ما علاقة الدولة الحديثة بالعنف؟ وما المقصود حالة الحرب التي تكلم عنها هوبز؟ هل لا تزال الدولة هي المؤسسة التي تحتكر العنف؟ هل للعنف جذور في المقدس؟ هل الحداثة وظفت المقدس من أجل تدعيم عنفها أم أن المقدس هو من وظف الحداثة في صورتها المعطوبة من أجل تقوية عنفه؟ كل هذه الأسئلة سنحاول أن نسبر أغوارها انطلاقاً من هذا البحث العلمي.

الفصل الأول

عنف الحداثة والدولة الحديثة

أولاً: الحداثة وصناعة العدو:

على امتداد العقود الماضية الأخيرة، وقع هناك تطور ملحوظ على الصعيد الفكري؛ حيث أمسى النقاش الفكري الفلسفي في المجال التداولي الغربي يعرف تسكين مجموعة من المفاهيم داخله؛ وذلك لما تحمله من أهمية وقدرة تفسيرية، ومن بين هذه المفاهيم نجد سؤال العنف حاضراً بشكل قوي؛ لما يحمله هذا المفهوم من أهمية وما يعكسه في الواقع الراهن، حيث إن عدد أعمال العنف والإرهاب اتسعت حتى شملت كل المستويات المحلية والإقليمية والعالمية، فالبشرية اليوم تواجه بشكل كبير ظاهرة العنف، وجذور هذه الظاهرة بدأت في البروز منذ وعى الإنسان بكيونته وبأبعادها الميتافيزيقية، حيث بدأ الإنسان البدائي في البحث عن طرق تتيح له صناعة بعض الأسئلة البسيطة التي يتوسل بها من أجل الدفاع عن نفسه وليفتك بالآخرين كذلك سعياً نحو البقاء.

والمتمأمل في التاريخ يدرك أن ثناياه غاصّة بأشكال الصراع والنزاعات والمواجهات التي تختزن داخلها مظاهر العنف، إلا أن العنف المعاصر الحديث يمكن اعتباره عنفاً متضخماً باعتباره عنفاً يتوسل بأدوات الحداثة والدولة الحديثة والسلطة والإعلام (...) من أجل أن يتمدد وينتشر ويتغذى.

إلا أن هذا العنف ما كان له لينمو أو يتطور دون أن يعتمد على عملية صناعة العدو باعتبارها عملية تصنع حجاباً تبريراً يُمرر عملية إنتاج العنف، فالمشهد السياسي المعاصر مثلاً غاصّ بنماذج كثيرة تعكس لنا تلازمة صناعة العدو في تحرير العنف، وهو أمر يشمل كل هذه المنظومة المعاصرة سواء كانت ديمقراطية أو غير ديمقراطية، حيث يلاحظ جورج كينان وهو مبتكر فكرة الاحتواء containment وهو يقول «دعونيؤكد لكم أنه ليس هناك ما هو أكثر تركزاً على الذات من ديمقراطية ما في حالة حرب! فهي تميل في هذه الحال إلى أن تنسب إلى قضيتها قيمة مثالية تشوه رؤيتها للأشياء. ويصبح عدوها تجسيداً للشر، فيما يكون معسكرها مركز الفضائل كلها»⁽¹⁾. وربما

(1) George Kennan, Russia and The west under lenin and Stalin, 1961.

قاطع طريق وبربري وقاتل وأعمى وأكد أنه أسُ العنف والإرهاب^(٤)، غير أن التمييز بعد ذلك يكون ثقافيًا ويتجلى في النظريات العنصرية الأوروبية المختلفة^(٥)؛ حيث يعيش الغربيون الماديون في مجتمع فرדاني ومادي لا تكون نتيجة توسعه سوى إعلان حرب بين الروح والمادة^(٦) بين الجميع ضد الجميع أو بتعبير توكفيل Tocqueville في كتاب حول الجزائر De l'Algérie: «برابرة في وجه برابرة، سيتميز الأتراك عنا دائمًا بكونهم برابرة مسلمين»، يجب أن يُنظر للآخر باعتباره حاملًا لتهديد محتمل، «إنهم يأتون حتى بين ذراعيكم ليذبخوا أبناءكم وزوجاتكم» هذه بعض كلمات النشيد الوطني الفرنسي وواضح أنها تحمل دلالات حربية عنيفة خالصة^(٧) ترجع جذورها للعنف الشاوي في عصر الثورات والمؤسس لفكرة الحداثة القائمة على إقصاء الآخر.

يقول دوركهايم Durkheim: «حين يعاني المجتمع، يشعر بالحاجة لأن يجد أحدًا يمكنه أن يعزو إليه ألمه، ويستطيع أن

يمكن تذكر حماسة بريطانيا في حرب المالوين، أو الجنود الأمريكيين حينما كانوا ذاهبين إلى أفغانستان والعراق، وفي بعض الأحيان يقدم الآخر/العدو هوية الجماعة بشكل زائف^(٨). ويقول في هذا الصدد ثيودور هرتزل Theodor Herzl: «أعتقد أن الأمة هي مجموعة تاريخية من البشر تستمر بسبب وجود عدو مشترك، فالشعب اليهودي ليس بحاجة لمعرفة نفسه؛ إذ المعادون لها يتولون ذلك»^(٩).

فالعدو هنا هو ذلك الآخر المختلف عنا والمغاير لطبيعة ومنظومة سلوكنا، غير أن فكرة الآخر راسخة في الموروث اللغوي لكل اللغات وغالبًا ما كان الغرض منها هو ممارسة عنف رمزي يسعى إلى تكريس الحط من قدر الآخر. فالبرابرة عند الإغريق هم الذين لا يتكلمون اللغة الإغريقية ويعبرون بأصوات لا يفهمونها هم، والبوييلاخايا هم جماعة «عد إلى بلادك»، غرباء أجنب مثلها مثل جماعة «على غانا أن ترحل» الذين طردوا من نيجيريا عام (١٩٨٠)، ومنه يمكن ملاحظة أن الآخر دائمًا مرفوض ومنبوذ لا مكان له حتى بين مفردات اللغة؛ فهو

(٤) نفس المصدر، (ص/ ٣٧).

(٥) نفس المصدر، (ص/ ٣٩).

(٦) نفس المصدر، (ص/ ٣٩).

(٧) نفس المصدر، (ص/ ٤٣).

(٨) بيار كونيستا، صناعة العدو، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، (ص/ ٣٦).

(٩) نفس المصدر، (ص/ ٣٦).

الحدثاء كانت تحرير العقل وإخضاع الطبيعة، والسيطرة والهيمنة.

إلا أن هذه النبوءة لم تتحقق والحدثاء لم تستطع الحد من الخوف الذي يغذي العنف، بل أدت أدوات الحدثاء إلى تفكيك كل شبكات التضامن ومهارات مواجهة المخاوف والمخاطر كافة بما في ذلك الحد من العنف، وبعد تأميم الخوف في ظل النظم الاشتراكية التي وعدت بتأميم خدمات التوظيف والصحة والأمن والسلامة والاستقلال، انتقلت الحدثاء السائلة إلى خصخصة الخوف ليصبح الأمن مهمة الفرد، ظهرت الحدثاء الرأسمالية لتقدم لنا الأبواب الآمنة والسيارات المصفحة والأسوار العالية وكاميرات المراقبة، ومن لا يملك تكلفة كل ذلك كان لزاماً عليه أن يتعلم كيف يجب أن يدافع عن نفسه بطرق أقل تعقيداً ولكن أكثر وحشية^(٩) من أجل مواجهة العنف حتى وإن كان بتزسيخ العنف في أنطولوجية الإنسان المعاصر.

ولا ينفك إدراك الخوف عن فهم العنف الناتج عن الشر؛ فالخوف الذي

ينتقم لخبية أمله» وفي دراسة حديثة نسبياً جاء بها دومينيك مويسي Dominique Moisi، وهي عبارة عن أثر جغرافيا الانفعالات السياسية باعتبارها تجسيدا لثقافة الخوف التي تجتاح الغرب ونموذجه المعرفي مع ازدهار سوق القلق^(٨)، هذه المجتمعات التي من المفترض أن تكون أكثر المجتمعات أمنا في تاريخ البشرية، هي في الحقيقة لا تجسد سوى أبشع صورة لفقدان الأمن واستشراء العنف.

هذا الخوف السائل حسب تعبير زيجمونت باومن هو انتكاسة لمشروع الحدثاء الغربي؛ حيث إن الحدثاء في صورتها الغربية زعمت على امتلاكها القدرة لاستئصال الخوف والعنف من العالم، وإخضاعه لإرادة بشرية خالصة «موت الإله عند نيتشه» وإخضاعه لأرضية عقلانية خالصة «إزالة السحر على العلم عند فيبير» وسعى لإزالة الخوف من العدوان والعنف البشري، هذا السعي كان ركيزته أن الإنسان شرير بطبعه لا يبحث سوى عن مصلحته الخاصة، يسكن داخله ذئب شرير يتحين اللحظة المناسبة من أجل الانقضاض على غيره. إن نبوءة

(٩) مقدمة هبة رؤوف عزت لكتاب الخوف السائل لزيجمونت باومن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (ص/ ١١).

(٨) نفس المصدر، (ص/ ٣٦).

المال الاجتماعي⁽¹⁰⁾. وفي ظل هذا الخوف السائل الذي يغمر كل شيء ويستبيح كل شيء بدعوى الأمن أو الذات أو الفردانية لا يسع الإنسان أن يلجأ إلى حالة إنكار لما يعيشه بل يراه رأي العين من عنف كي يمكنه مواصلة الحياة، فكيف يمكننا أن نعيش كل هذا الكم من العنف والشر دون اللجوء لآلية الإنكار باعتبارها وسيلة دفاعية تبرئ مسؤوليتنا عنه⁽¹¹⁾.

وفي ظل هذا الخوف السائل الذي يغمر كل شيء ويستبيح كل شيء بدعوى الأمن أو الذات أو الفردانية لا يسع الإنسان أن يلجأ إلى حالة إنكار لما يعيشه بل يراه رأي العين من عنف كي يمكنه مواصلة الحياة، فكيف يمكننا أن نعيش كل هذا الكم من العنف والشر دون اللجوء لآلية الإنكار باعتبارها وسيلة دفاعية تبرئ مسؤوليتنا عنه.

لقد نبهتنا مبكرًا حنة آرندت عن ما أسمته «تفاهة الشر» وهي لا تتحدث في

يمكن أن نواجهه في هذا العالم اليوم ليس ناتجًا عن فزع من شر محتمل غير مقصود استنادًا لتصور أن الخير أصيل في الإنسان، بل هو خوف يتأسس على وعي متزايد بتنامي الوحش في هذا العالم واعتيادية الشر فيه، ويزيد هذا الخوف من هذا العالم من احتمالية قبولنا للشر والعنف، والتطبيع معه ما دام الإنسان الفرد يجد ضالته من الحماية والأمن ولو كان ذلك بمقابل باهظ وهو دماء الآخرين ومصائرهم الأليمة. ولا شك أن الوصول إلى هذه المرحلة من الخوف التي تدفع الإنسان المعاصر في البحث عن الخلاص الفردي حتى ولو هلك الآخرون يعكس حالة من الخوف خلقتها مسافة شعورية لا تعكس هوة أخلاقية فحسب ولكن كذلك وجود تحولات هيكلية أيضًا تمس إنسانية الإنسان المعاصر وتفسيرها بأنانية الإنسان فقط فيه كثير من التبسيط؛ إذ يرى فرانسيس فوكوياما أن تلك الفجوة نتجت عن تحولات تاريخية، من عقلانية حجت المشاعر الإنسانية إلى صعود اقتصادي للرأسمالية يغري ببسط الهيمنة، إلى تحولات ديموغرافية أثمرتها حياة المدينة الحديثة و ما أدى إلى تهاوي البنية الاجتماعية وشبكات التضامن وتآكل رأس

(10) Francis Fukuyama, The Great Disruption Human Nature and The Reconstitution of Social Order.

(11) حول إنكار الجرائم الإنسانية والحيل النفسية التي يلجأ إليها الأفراد لتجاهل ما يجري من انتهاك للحقوق والحريات يمكن الرجوع.

إلى ما يشبه العادة، فإننا سنحيا حياة تشبه الإنسانية^(١٣) وهو ما يدفعنا لطرح جملة من التساؤلات عن مفهوم الشرعية، خاصة وأن الدولة الحديثة اليوم انسحبت من المهام التي استمدت منها الدولة شرعيتها، ثمة حاجة ملحة إذن إلى شرعية بديلة لمؤسسة الدولة تتناغم مع فلسفة روح القانون كما يسميها مونتسكيو تجنب جسم الحادثة ودولتها السقوط في إكراهات العنف وهيمته بحجة احتكاره والاستحواذ عليه.

ثانيًا: الدولة الحديثة وسؤال العنف:

إن مفهوم الدولة المؤلف لدى علماء السياسة لا يمكن أن يعزل بسهولة عن التطورات القومية والتنظيمات التي استحدثت في أوروبا خلال الفترة الممتدة من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، فأفكار المفكرين الرئيسيين لتلك المرحلة مثل ميكافيلي Machiavelli و بودان Bodin وهوبز Hobbes وهيغل، وإن كان يرى نزيه أيوبي أن تأثير هيغل كان أكبر وأشد في مفهوم الدولة باعتباره

ذلك سوى عن تفاهة العنف، لا لكون العنف تافها بحد ذاته ولكن لكون من ارتكبوا المجازر هم أشخاص بسطاء حجبهم آلات الحادثة كالبيروقراطية مثلاً من رؤية بشاعة الجرائم المرتكبة في حق الإنسانية، ورأت حنة آرندت أن العنف في جوهره نابع من الخوف^(١٤)، بل قد أضيف وأقول أن أبشع صور العنف هي تلك التي تتجلى في الخوف، فالخوف عنف يمزق جوانية الإنسان ووجدانيته، أو بتعبير آخر إن عنف الخوف لا يقل وطأة عن باقي تجليات العنف إن لم يكن هو المحرك الأول له. غير أن الحديث عن العنف يدفعنا للحديث عن الأمن باعتباره تجسيداً للسلامة والحماية من التهديدات التي تمس الفرد وممتلكاته، ومن الصعب في ظل هذا الرعب الذي يسكن كل التفاصيل أن نبحث عن السعادة أو نحظى بالسلام.

يرى باومن إن الحرية من دون أمان لا تقل بشاعة من الأمان من دون حرية، ومع تحول التجمعات السكنية إلى ما يشبه الثكنات العسكرية، والحياة الاجتماعية إلى ما يشبه الحرب، والحرب

(١٣) مقدمة هبة رؤوف عزت لكتاب الخوف السائل لزيجمونت باومان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (ص/ ٢٠).

(١٤) راجع حنة آرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، (ط. ٢)، دار الساقي، (٢٠١٥).

ولكن يتبعها^(١٦)، فحتى الدولة المتمدنة عندما يغادر المسافر سكناه فهو لا يغادر إلا بعد أن يتأكد من أنه أغلق الباب بالقفل لأنه يعلم جيدًا أن هناك حربًا دائمة بين السارق والمسروق.

يتساءل فوكو ما هي إذن هذه الحرب، الحرب التي يصفها هوبز قبل وعند بداية تكون الدولة؟ هل هي حرب القوي ضد الضعيف؟ أم العنيف ضد الخجول؟ أو الكبير ضد الصغير؟ أو المتوحش ضد الراعي المسلم؟ الحرب عند هوبز هي حرب الكل ضد الكل، هي حرب متساوية وُلدت من المساواة وتدور في فلك هذه المساواة؛ الحرب هي الأثر المباشر للاختلاف أو في كل الأحوال الاختلاف الغير متكافئ^(١٧) يرى هوبز أن لو وجدت اختلافات كبيرة بين أطراف الصراع فمن البدهي أن تعطل مباشرة الحرب، في المقابل ففي الدول التي ينعدم فيها الاختلاف أو يكون هامشيًا، في هذه الحالة يمكننا القول أن هناك إمكانية قيام حالة الحرب؛ حيث إن حتى الذي كان ضعيفًا قليلًا بالمقارنة بالآخرين، فإنه في

تعبيرًا معنويًا عن انتصار الوحدة على الاختلاف، والعام على الخاص، والمصلحة العامة على المصلحة الخاصة^(١٨) إلا أنني أرى أن تصور طوماس هوبز الذي جاء في متن كتابه الليفيتان ما زال هو الطاغوي والمهيمن على التصور العام الناظم لفلسفة الدولة الحديثة؛ حيث ما زلنا نلمس روح الليفيتان سارية ليس فقط في جسم الدولة بل كذلك في عروق كل التنظيمات الحديثة والمعاصرة.

وربما عودتي لليفيتان مرده ملاحظة عميقة للفيلسوف ميشيل فوكو التي اعتبر فيها هوبز وهو أول فيلسوف حديث يُدخل علاقات الحرب في أسس ومبادئ علاقة السلطة^(١٩)، فخلف النظام، ووراء السلم، وما تحت القانون وعند مولد الإنسان الآلي الذي يكون الدولة، لا توجد عند هوبز الحرب فقط ولكن الحرب المعقدة لكل الحروب، تلك الحرب التي تنشر في كل الهيئات وفي كل الأبعاد هي «حرب الكل ضد الكل» حسب تعبير هوبز، ويرى فوكو أن هوبز لا يضع حرب الكل ضد الكل ببساطة عند مولد الدولة

(١٤) نزيه أيوبي، تضخم الدولة العربية السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، المنظمة العربية للترجمة، (ص/ ٣٩).

(١٦) ميشيل فوكو، نفس المصدر، (ص/ ١٠٤).

(١٧) ميشيل فوكو، نفس المصدر، (ص/ ١٠٥).

(١٨) ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، دار الطليعة، (ص/ ١٠٤).

فوكو أنها قائمة على ثلاثة عناصر؛ أولها تمثلات محسوبة سلفًا، فكل طرف يتمثل قوة الآخر، وثانيها تتجلى في تظاهرات فخمة وإرادية تعبر عن رغبتنا في ولوج الحرب وعدم التخلي عنها وثالث تلك العناصر هو استخدام تخوفيات متقطعة باعثة للعنف: أنا أخاف بأن أقوم بالحرب إلى درجة أنني لا أطمئن إلا عندما تخاف أنت بالقيام بالحرب على الأقل أكثر مني، إن ما يتقاطع عند هوبز في حالة الحرب ليست الأسلحة والقوى المتوحشة بالضرورة، ليس هناك من معارك في الحرب البدائية عند هوبز، ليس هنالك دم بالضرورة وليست هنالك جثث. هنالك تمثلات ومظاهرات وتصورات وعلامات كاذبة وعبارات فخمة ومتحايلة، هنالك الخديعة، الإرادة المتنكرة والمتضادة، هناك مخاوف مقنعة في تأكيدات، أو بعبارة أخرى حسب فوكو هو مسرح للتمثلات المتبادلة.

عن ما يميز حالة الحرب عند هوبز حسب فوكو هي الدبلوماسية اللا متناهية في المنافسة وهي بالطبع متساوية، لسنا في حرب، نحن بالضبط فيما أسماه هوبز بـ «حالة الحرب» التي

هذه الحالة يكون قريبًا كفاية من القوي حتى يعرف أو يدرك أنه قوي كفاية بحيث لا يتخلى عن حقه، إذن الضعيف لا يتخلى أبدًا عن حقه. أما القوي فهو قوي فقط قليلًا من الآخرين فإنه ليس أقل قلقًا وخوفًا من الضعيف، وعليه أن يحتاط جيدًا. ومنه يظهر لنا أن التقارب بين القوى هو الذي يخلق لنا الاستقرار.

يعتقد الضعيف بأنه ليس بعيدًا على أن يكون قويًا مثل جاره، إذن لن يتخلى عن الحرب، ولكن القوي خاصة القوي قليلًا على البقية يعرف رغم كل شيء أنه يمكن أن يكون أضعف من الآخر؛ خاصة إذا استعمل ذلك الآخر حيلة أو خدعة أو تحالفًا، الأول رغم ضعفه لا يتخلى عن الحرب والثاني رغم قوته لا يسعى إليها ولكن يبحث عن تجنبها، إلا أنه لا يتفادها حسب هوبز إلا بشرط وهو أن يظهر أنه مستعد لها وأنه غير مستعد للتخلي عنها وذلك بأن يجعل ذلك الآخر/ العدو يشعر بأنه على أهبة الحرب ليجعل الآخر يشك في قدرته الذاتية فيتراجع عن الحرب، هذه الاختلافات والتفاوتات المتحركة وهذه المواجهات العشوائية والاتفاقية قائمة على علاقات القوة، هذه الأخيرة يرى

يظهر لنا جلياً العلاقة التي تربط بين الدولة والعنف، فالدولة حسب فيبر لا تنتج العنف فقط بل من أدوارها أن تحتكره، غير أن للفيلسوف طه عبد الرحمن رأياً مغايراً لهذا التعريف ومردّ رأيه هو عطب يعتري عملية الترجمة؛ حيث يرى طه عبد الرحمن أن لفظ *Gewaltsamkeit* أي «العنف» الذي استعمله فيبر هو مجرد مصطلح يُراد منه الدلالة على «القوة»، ذلك لأن لفظ العنف يحمل معنى مقدوحاً فيه قدحاً أخلاقياً، حتى لو أضيف إليه وصف المشروعية، بينما لفظ القوة لا يحمل هذا المعنى، بل يحمل معنى إيجابياً ومحموداً؛ فالقوة دليل على شرف الرتبة، ومنه فطه عبد الرحمن يرى أن كلمة *Gewaltsamkeit* التي استعملها فيبر على وجه المجاز والتوسع، وإلا كان القول هو «العنف المشروع» بمثابة القول بـ«الشر المشروع»؛ والمقصود بالشر هنا الشر الأخلاقي.

ويرى كذلك طه أن أحد أسباب تجنب وسم كلمة *Gewaltsamkeit* التي استعملها فيبر بالعنف راجعٌ كذلك لضرورة تجنب وسم العنف على الدولة؛ حيث إن هذا الربط الجامع بين الدولة الحديثة والعنف يُكسب هذا الأخير

يمكن أن تُلخص بهذا النص: «الحرب لا تقتضي المعركة أو المعارك الحقيقية، ولكن في زمن معين أي حالة الحرب تكون إرادة المواجهة في المعارك، مؤكدة بشكل كافٍ» إذن نوع الزمن هو الذي يحدد الحالة وليس المعركة^(١٨).

فإن كان هوبز يتكلم عن حالة الحرب باعتبارها المحرك الرئيسي لبنية اشتغال الدولة فإن ماكس فيبر ربط تعريف الدولة انطلاقاً من وسيلة نوعية خاصة بها، كما هي خاصة بأي تجمع سياسي، هذه الوسيلة هي العنف الطبيعي وهي التي تعبر عن مقولة تروتسكي «إن كل دولة تقوم على العنف» فمفهوم الدولة يسقط بغياب ممارسة العنف^(١٩)، غير أن ماكس فيبر يتقدم خطوة إلى الأمام حينما اعتبر أن الدولة لا تقوم فقط بامتلاك العنف ولكن كذلك باحتكاره، وفي هذا الصدد يقول ماكس فيبر «إن الدولة هي الجماعة الإنسانية التي تدّعي داخل أرض محددة حقها باحتكار العنف الطبيعي المشروع»^(٢٠)، انطلاقاً من هذا التعريف

(١٨) ميشيل فوكو، نفس المصدر، (صص/ ١٠٦، ١٠٧).

(١٩) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، (ص/ ٢٦٢).

(٢٠) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، المنظمة العربية للترجمة، (ص/ ٢٦٣).

مشروعية^(٢١)، والأصل أن استخدام الدولة للعنف حسب طه راجع أساساً لإقامة العدل وضبط الأمن أو حفظ النظام، وقد يقع بعض الشطط في السعي نحو إزالة هذه المضرات، فإنه يبقى حسب طه أن مشروعية الاستئثار بالعنف لا تُسقط على الدولة في لحظة انتهاكها لهذه الحقوق، بحيث تنتقل هذه المشروعية إلى عنفها الذي انتهكت به هذه الحقوق؛ وهكذا تصير بموجب هذا العنف دولة ظالمة لأن اجتماع العدل والظلم فيها يوجب ترجيح كفة الظلم^(٢٢).

ويرى طه أن الوجه الثالث الذي يحول دون استخدام كلمة العنف كمرادف لكلمة Gewaltsamkeit مرده اللبس الذي يكتنف كلمة العنف في المتن الفيبري فهو ذريعة لتيارين متناقضين؛ حيث يكون ذريعة في يد الفوضويين/ الأنركيين Anarchists الذين يرون في قوة الدولة ممارسة للعنف الصريح على الأفراد والجماعات، والثانية لغايات تسلطية Authoritarians أي الذين يرون في قوة الدولة ممارسة لكامل سلطتها في

الاستحواذ على المجتمع وحمل المواطنين على الطاعة، وبهذا يفرق طه ويبين ضرورة عدم استعمال كلمة العنف في حق الدولة، حيث يرى أن ضرر استعماله أكبر من نفعه، فطه يرى أن سلطة الدولة تكون قوة حينما تُلازم العدل، وتغدو عنفاً متى جانبته جادة العدل والقسطاس، ومنه حسب طه فإن عبارة «عنف الدولة» يقابلها عبارة «قوة الدولة»^(٢٣)، غير أننا نختلف مع طه عبد الرحمن فيما جاء به بخصوص مفهوم العنف عند فيبر فكلمة Gewaltsamkeit عند فيبر يصعب حملها على معنى القوة، إلا إذا كانت القوة هنا عنيفة، أو العنف هنا قوي. إن نظرة طه عبد الرحمن للدولة أولاً والقوة ثانياً والعنف ثالثاً تُعرب لنا عن تطلعه في التعامل مع بنية متسقة خالية من التناقضات والمفارقات، وهو أمر متعالٍ عن الواقع فالدولة جهاز عقلائي يُشرعُ اللا عقلانية، ونظام لا عقلائي بأدوات عقلانية، أو بعبارة أخرى إننا أمام «الجريمة والعقاب» للأديب الروسي دوستوفسكي وكذلك أمام المحاكمة لكافكا؛ حيث إن الأولى تعبير عن عقلانية الدولة باعتبارها الجهاز

(٢١) طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الإثمانية والحوارية، إبداع للأبحاث والنشر، (ص/ ٣٨).

(٢٢) طه عبد الرحمن، نفس المصدر، (ص/ ٣٨، ٣٩).

(٢٣) طه عبد الرحمن، نفس المصدر، (ص/ ٣٩).

يجعله مكوناً جوهرياً للدولة، وهو مفهوم لا يغيّره بصورة حادة مع المجتمع المدني، إنه يدمج جهاز الهيمنة بالدولة، وبذلك فهو حسب نزيه أيوبي يقوم بتوسيعه ليتجاوز المفهوم الماركسي اللينيني بصفتها أداة قسر إكراهية عنيفة بيد الطبقة البرجوازية^(٢٥)، إن مفهوم الهيمنة عند غرامتشي لا يمكن اختزاله في الفكرة الماركسية القائلة بالأيديولوجيات المسيطرة، أو إلى فكرة فيبر حول إشكالية آليات الشرعية التي تجمع العنف مع أغراض التكامل الاجتماعي. وفي حالة وجود هيمنة ناجعة فإن طبقة واحدة ستقود المجتمع إلى الأمام. إن مفهوم غرامتشي للهيمنة أوسع من مفهوم فيبر للشرعية بعلاقته مع العنف؛ لأنه لا يقيد نفسه بالعمليات التي يتم بموجبها قبول وكلاء النظام للبنى السياسية، إن تصور غرامتشي للدولة قائم على نظرة تكاملية حيث أن الدولة قائمة على الهيمنة والقيادة^(٢٦)، ومنه هيمنة العنف عليها وهيمنتها على العنف.

هذا العنف المستشري في هذه الأزمنة السائلة المعاصرة لا يذكرنا سوى بأطروحة

الذي يعاقب، وفي نفس الوقت وأيضاً الثانية باعتبارها صورة للعقلانية طبيعة نظام السلطة؛ حيث أن يحاكم المرء قبل أن يعرف جرمه أو حتى قبل أن يرتكب جرمه^(٢٤)، إن الدولة هي الجهاز الذي يجمع ويدبر كل هذه التناقضات بإحكام.

غير أننا نختلف مع طه عبد الرحمن فيما جاء به بخصوص مفهوم العنف عند فيبر فكلمة Gewaltsamkeit عند فيبر يصعب حملها على معنى القوة، إلا إذا كانت القوة هنا عنيفة، أو العنف هنا قوي.



غير أن الدولة ليست فقط ذلك الجهاز الذي يسعى إلى احتكار العنف المشروع حسب تعبير فيبر، ولكنه كذلك جهاز قائم على سلطة السيطرة وعنفها، بصفتها مكوناً أساسياً من مكونات الدولة، وهو ما يتوافق مع طرح غرامتشي حينما نستحضر مفهوم «الهيمنة»، وهو مفهوم أكثر شمولاً وأقل قانونية من مفهوم «الشرعية»، لقد طور غرامتشي تصوره لمفهوم الهيمنة من ماركس ولينين، حيث

(٢٥) نزيه ن. الأيوبي، تضخم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، (ص/ ٤٢).

(٢٦) نزيه ن. الأيوبي، نفس المصدر، (ص/ ٤٤).

(٢٤) انظر رواية القضية لكافكا، ورواية الجريمة والعقاب.

إريك هوبزباوم خاصة في كتابه «عصر التطرفات»^(٢٧)، الذي سلط الضوء من خلالها على الحروب الدامية التي ميزت هذه المرحلة الزمنية، والتي شهدت حالة عنف متضخمة تزامنت مع عمليات تأسيس بنية الدولة الحديثة وتدعيم ركائزها، فمنذ اللحظة الهوبزية إلى اليوم شهد العالم حروباً لم يشهد من قبل مثيلاً لها، فضحايا الحرب العالمية الأولى والثانية فقط يضاعف ضحايا كل الحروب التي عرفت البشرية من قبل.

والإنسان المعاصر في ظل الدولة الحديثة والحداثة السائلة هو أكثر انخراطاً في كل أنواع العنف الناتجة عن عنف السيادة، باعتبارها السلطة المتعالية على القانون عند كارل شмит، أي ذلك الجهاز القادر على احتكار إنتاج القانون واحتكار تعطيله، وكلها حالات يكون العنف فيها حاضراً سواء في حضور القانون أو في غيابه، فلا استثناء مع العنف حتى في «حالات الاستثناء»^(٢٨).

إلا أن العنف الجامح حسب تعبير برتران بادي الذي بدأ مع عنف الدولة ثم تجاوزه ليحل محله صراع

المجتمعات، حيث لم يعد هناك علاقة كبرى للعنف بالحدود، بل راح يشكل استمرارية مقلقة بين الداخل والخارج مرتبطاً بالحرمان والقهر زمنه بالإذلال. إنه حسب بادي عنف مجتمعي متشظّ لا يمكن للدولة اليوم أن تمسك به وأن تحتويه، هو عنف معيش شبه مقيم، وهي تعكس مظاهر الخلل الاجتماعي بأشكاله المتطرفة والمتولدة عن الإذلال، وهي تستعصي على أي حل عسكري^(٢٩)، إن الحرب انتقلت من أرض الأقوياء إلى أرض الفقراء الضعفاء؛ لأن الأغنياء حسب بادي هم من يصنعون حروب الفقراء ويتحكمون فيها عن طريق التوكيلات^(٣٠)، فتصبح النزاعات خالصة للفقراء والمستضعفين، وفي هذا السياق نشهد خروج الحروب مثلاً عن المهنية التي طبعتها طوال الحقبة الوستفالية، ومن هنا أخيراً تظهر هذه المساحات التي تُفرد للإذلال في عملية التعبئة. حيث يرى بادي أن الإذلال هو سبب النزاعات الجديدة أو عاملها الأساس؛ لأنه على الأقل حسب بادي

(٢٧) انظر كتاب عصر التطرفات لإريك هوبزباوم، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة.

(٢٨) انظر كتاب جورجو أغامبين حالة الاستثناء، الإنسان الحرام، ترجمة ناصر إسماعيل، مدارات للأبحاث والنشر.

(٢٩) برتران بادي، زمن المذلولين باثولوجيا العلاقات الدولية، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، (ص/ ٢٢٧).

(٣٠) برتران بادي، نفس المصدر، (ص/ ٢٢٨).

راجع بجذوره إليها، وربما قد أوضح فكري هذه المرة انطلاقًا من أرضية علم النفس السياسي، وأُحيل هنا إلى تجربة ستانفورد، هذه التجربة التي قام بها زمباردو من أجل دراسة الآثار النفسية لحياة السجناء وأثرها في الأفراد العاديين الأصحاء عندما يصبح الفرد منهم سجينًا أو حارس سجن، وللقيام بهذه التجربة أقام زمباردو سجنًا افتراضيًا استجلب له متطوعين أصحاء نفسيًا، أعطى بشكل عشوائي لبعضهم دور الحارس، وللـبعض الآخر دور المسجون، وشيئًا فشيئًا سرعان ما أصبحت علامات العنف تظهر عند الحراس، حيث بدأ الحراس في استعمال بعض الطرق من أجل إذلال المسجونين والتي سرعان ما بدأت تتطور لتصل حد إرغام الحراس المفترضين المسجونين ممارسة حالات جنسية الشاذة فيما بينهم، ثم طرق تعذيب جسدية عنيفة، بل تطوّر هذه التجربة السريع في سلم العنف أدى بها أن تتوقف قبل أن تكتمل، وقام زمباردو بتأويل نتائج هذه التجربة حينما ربط النتائج بما يسميه الصندوق الفاسد؛ أي إن المكان وطبيعته هي التي تغير من طبيعة الأشخاص^(٣٢)، وكلني وانطلاقًا من تجربته قد أُعيد ربط العنف أولًا بمسألة وجود

أيضًا يغذي الآليات التي تجعلها على ارتباط بحياة الناس اليومية^(٣١).

إن إعادة إشراك المجتمعات في الحرب وإدخالها في سيرورة العنف بدأ مع الدولة الحديثة في المرحلة الكولونيالية، ففي إطار مرحلة التحرر من الاستعمار هذه العملية لم تعد المواجهات تتم بين دولتين بل تتم بين الدولة والمجتمعات؛ ويرى بادي أن هناك تقاربًا كبيرًا بين حروب التحرر وأشكال الصراع والعنف الجديدة الحالية، ويستشهد هنا بادي بالنزاعات الناشبة في أفريقيا، فهي نزاعات غالبًا ما تكون جامعة بين دولة منهارة وبين ميليشيات شعبية أو طائفية تحل محلها. هنا حسب بادي يتعمق انعدام التمييز بين المجتمعات والمقاتلين بين الإثارة الاجتماعية على التعبئة والتخطيط الحربي، بين الضحايا المدنيين والضحايا العسكريين، ونظرًا لانسحاب الدول من ساحة الدم تصبح الشعارات المرفوعة بلا عمق سياسي، ويتحول العدو إلى خصم شخصي، ويصبح موضوع كره تام لا مجال للكلام أو التهاون، وبالتالي يصبح التفاوض معه مستحيلًا^(٣٣).

ورغم ذلك فإني أرى أن جذور هذا العنف حتى وإن لم تمارسه الدولة فهو

(٣١) برتران بادي، نفس المصدر، (ص/ ٢٢٨).

(٣٢) برتران بادي، نفس المصدر، (ص/ ٢٣٠).

(٣٣) دافيد باتريك هوتون، علم النفس السياسي، (ص/ ١٠١-١٠٣).

أي قبل أن أحاول تقديم مقترحي بخصوص هذا السؤال، أريد أن أشير أن هناك فروقاً بين الدين والتدين؛ حيث أن الدين هو المنظومة المقدسة المطلقة المتسامية والمتعالية على متغيرات الزمان والإنسان والمكان ولكنها كذلك متفاعلة معه، غير أن تفاعلات الدين المطلق المتسامي مع الواقع يضعنا أمام احتمالات تأويلية يكون نتاجها هو التعامل مع صور التدين.

ولذلك فإن تعاملنا مع سؤال العنف وعلاقته بالمقدس سينصبّ بالأساس على مفهوم التدين باعتباره حالة تأويلية بالأساس للنص المقدس المطلق، وسأحاول أن أسلط الضوء على مفهوم الجهاد في النص الديني الإسلامي باعتباره مفهوماً يعتبره البعض من المفاهيم الأساسية التي تغذي حركة العنف داخل المنظومات الدينية عامة والمنظومة الإسلامية خاصة.

وسأحاول أن أسلط الضوء على مفهوم الجهاد في النص الديني الإسلامي باعتباره مفهوماً يعتبره البعض من المفاهيم الأساسية التي تغذي حركة العنف داخل المنظومات الدينية عامة والمنظومة الإسلامية خاصة.



رابطة تعاقدية أساسها النظام السلطوي، وثانياً وجود بنية بيروقراطية داعمة لجسم التجربة، وكأن التجربة هي عملية نظر مايكروسكوبي للعلاقات الحاصلة في الدولة وللدولة الحديثة، لذلك أقول فيما جاء: فيطرح بادي رغم ما يكتسبه من أهمية أن الدولة لازالت حاضرة بعنفها في علاقاتنا الاجتماعية، فوجودها الرمزي لا يقل أهمية عن وجودها المادي الملموس. هذا بخصوص العنف الحداثي وعنف الدولة الحديثة، فماذا بخصوص العنف المقدس؟ وما علاقته بالدولة الحديثة وعنفها؟ هل ظل الدين مستقلاً عن الدولة أم أن الدولة الحديثة قامت بتأميم الدين؟

الفصل الثاني المقدس المؤمم وتوليد عنف الطائفية

أولاً: وهم عنف الدين وأصله
عنف التدين:

ما علاقة الدين بالعنف؟ يمكن أن تكون الإجابة عن هذا السؤال منعطفاً حاسماً يحدد من خلاله تصورنا لكل الأسئلة الكبرى المؤطرة لحياة الإنسان. إلا

يربط هنا بين الجهاد والقتال بشكل تلازمي، وكذلك قوله تعالى: {لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليم بالمتقين} * إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريب يترددون * ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبهم وقيل اقعدوا مع القاعدين} [التوبة: ٤٤-٤٦]، وفي هذه الآيات كذلك يمكن حمل معنى الجهاد إلى القتال لو استحضرننا مسألة الخروج والاستئذان في سياق الآيات وكذلك بالنسبة لآيات سورة النساء [النساء: ٩٥]، حيث تبين أفضلية المجاهدين على القاعدين؛ حيث القرينة هنا أيضاً أحداث السيرة النبوية التي تعطي للجهاد هنا معنى القتال^(٣٤)، ولكن رغم أن مفهوم الجهاد لا يربط دائماً بمعنى القتال، إلا ربطه بالقتال في بعض الآيات كافٍ بجعل مفهوم الجهاد قادراً على إعطاء قدسية للعنف باعتباره قرباناً للتقرب من الله.

غير أن لطفه عبد الرحمن رأياً آخر لمفهوم الجهاد وربطه بسؤال العنف؛ حيث يرى أن مفهوم الجهاد لا يمكن أن يتقاطع مع مفهوم العنف؛ حيث أن

بعد مرحلة تنزيل القرآن الكريم شهد مفهوم الجهاد عملية اختزال كبيرة؛ حيث سرعان ما انتقل من التصور القرآني الخالص والتام إلى تصور آخر مختزل تماماً في القتال، فحصل بفضل التراكم تطابق تام بين المفهومين في المخيال الجمعي المؤطر لعمليات التدين، وهو أمر يستدعي وقفة تأملية بين مفهوم القتال ومفهوم الجهاد بُغية الوصول إلى العلاقة الرابطة بين المفهومين.

القرآن الكريم لا يتردد في استخدام مفهوم القتال في متنه، فكما نجد الحض على الجهاد في سبيل الله في الآيات القرآنية، نجد في آيات كثيرة الحث على القتال في سبيل الله وبصيغة الأمر «قاتل» «قاتلوا»، {يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال}، فالقتال في بنية النص القرآني تعرف وجود منظومتها المفاهيمية، والتي كذلك تقدم أرضية خصبة وكافية لانتشار العنف باسم المقدس والدين. وذكرنا لمفهوم القتال جاء مرده أن مفهوم الجهاد يحضر في النص القرآني بمعنى القتال وذلك اعتماداً على الشواهد والقرائن، وذلك كقوله تعالى: {انفروا خفافاً وثقلاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون} [التوبة: ٤١] فالسياق

(٣٤) محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر، (ص/ ٣٨).

توجد في العنف؛ إذ إنه أذى روحي وإن تجلّت صورته على البعد المادي لذلك؛ لأن المجاهد يؤدي بنية روحية خالصة، لا جهل فيها ولا ظلم، وميزة هذه النية العارفة والمحسنة أنها تجعل مآل هذا الأذى خيراً لأنه بمنزلة إصلاح بل بمنزلة إحياء، شأنه شأن الإيذاء الذي يقع في القصاص بل هو أكثر تسامٍ وروحانية^(٣٦).

فالجهد حسب طه هو بذل أقصى الجهد الروحي في محو الجهل وإزالة الظلم، فتتعالى بذلك عن كل أنواع العنف؛ لأن العنف جهد نفسي صريح، والجهد النفسي باطش، بينما الجهد الروحي راحم، وهذا الجهد الروحي الأقصى ليس ضرباً واحداً بل ضرباً مختلفاً، وليس رتبة واحدة بل رتبة متباينة، ويرى طه أن هذه النظرة غابت عن العلماء لما اختزلوا مفهوم الجهاد وربطوه فقط بجهاد الدفع وجهاد الطلب مع حمل اسمه على معنى القتال^(٣٧).

قد نتفق مع طه حينما أراد أن يسكن في مفهوم الجهاد معانٍ روحانية تسعى إلى ترشيد المفهوم، ولكن ما زال تأويله

هذا الأخير عند طه هو إيذاء مبني على الجهل المُلْكي والجهل المملوكي ومفضٍ إلى الظلم المُلْكي والمملوكي؛ فيكون العنيف هو الإنسان المؤذي الجهول الظلوم، وهو ما يعارض محتوى الجهاد عند طه؛ لأن الجهاد - وإن كان فيه أذى ظاهر - بلاءٌ بُني على عدل ملكي ومملوكي؛ ولقد اختص العلم المملوكي باسم المعرفة^(٣٥).

ويرى كذلك طه بخصوص الفرق بين الجهاد والعنف أن تاريخ المسلمين حتى وإن سلمنا جدلاً أنه تاريخ عنيف ولم يكن جهاداً، فحسب طه أن ذلك لا يترتب عليه أن الإسلام دين عنيف، وكل ما يترتب عليه هو الالتباس الحاصل بين مفهومي الجهاد بالعنف عند بعض المسلمين؛ إذ إن طه يرى أن الفرق بينهما غاية في الدقة على الرغم من ظهور التضاد بينهما؛ لأن الجهل الذي يتصف به العنف يجوز أن يراه بعضهم علماً، وكذلك الظلم، فالجهاد هو عرضة للأذى، قد يكون أذى النفس وليس بالضرورة الآخر؛ حيث قد يقع على المجاهد نفسه؛ لذلك طه يرى أن أذى الجهاد هو بلاء، وحتى لو كان في الجهاد أذى الآخر، فإن لهذا الأذى خصوصية لا

(٣٦) طه عبد الرحمن، نفس المصدر، (ص/ ١٠٣).

(٣٧) طه عبد الرحمن، نفس المصدر، (ص/ ١٠٤).

(٣٥) طه عبد الرحمن، سؤال العنف، (ص ص/ ٩٥، ٩٦).

العنف ونحن نطلق عليها في هذا البحث بالجماعة الطائفية الوظيفية، باعتبارها جماعة تستمد عنفها من متن طائفية المقدس/ التدين وتتوسل بوظيفية العنف الحادثة وآلياته، فما هي الجماعة الطائفية الوظيفية؟ وكيف تقوم بتوليد العنف؟

ثانيًا: الجماعات الطائفية الوظيفية وتوليد العنف:

(أ) الجماعة الوظيفية:

تعد الجماعات الطائفية الوظيفية جماعات حديثة النشأة، وهي عبارة عن تمثل للجماعة الوظيفية في الشق الديني القائم على مرجعية المقدس، هذه الجماعات ظهرت بعد ظهور الدولة الحديثة والحداثة وكيف لا وهي أداة من أدواتها التي تستخدم من خلاله الدولة العنف من أجل ضمان بقائها واستمرار هيمنتها على الحدود.

ولكن قبل الحديث عن الجماعة الوظيفية الطائفية، وجب تحرير القول في الجماعة الوظيفية أولاً فما هي الجماعة الوظيفية؟

الجماعة الوظيفية هي مجموعات بشرية صغيرة يقوم المجتمع التقليدي

لمفهوم الجهاد وعلاقته بالأذى لا يجعله متسامياً عن العنف، وما الأذى سوى أنه عنف، فربط الأذى بالجانب الروحي هو ربط شرطي يجمع بين العنف والمقدس، فيتحول الجهاد الروحي بذلك إلى لبّوس يعطي الشرعية في تنزيل العنف، فالعنف لا يكون عنفاً فقط حينما تكون صفته الجهل والظلم، بل يظل العنف عنفاً حتى وإن انطلق من أرضية واعية عاملة، أو ينشد مقصدًا عادلاً.

إن التاريخ غاصّ بالتجارب الدامية التي نشدت الحق والعدل انطلاقاً من أرضيتها التأويلية لهما، وكانت تتوسل بالمقدس أثناء سعيها لتحقيقهما، ولكن هذا السعي خلّف وراءه تضخماً لممارسة العنف الذي تكرر بفضل الممارسات التدينية، وهو ما أنتج ما يمكن اعتباره «العنف المقدس» أو «قداسة العنف». غير أن هذا العنف المتضخم بفعل لبّوسه القداسي الديني، سيزداد تضخماً حينما سيصطدم بعنف الحداثة، مكوّناً بذلك عنفاً مزدوجاً متضخماً، يأخذ مرجعيته المقدس ويتوسل بتنزيلها بأدوات الحداثة، هذا العنف المزدوج نلمسه في الجماعات القتالية الدينية، وتتغذى بالطائفية من أجل ضمان ديمومة واستمرار إنتاج

بإسناد وظائف شتى إليها يرى أعضاء هذا المجتمع أن مكانتهم لا تسمح لهم بأن يأخذوها، حيث إن أغلب هذه الأدوار تكون مشينة وتحظى باحترام أقل في سلم المجتمعات مثل (التنجيم - البغاء - الربا)، وقد تكون متميزة ذات حساسية خاصة، وقد يطلب الاضطلاع بها الكثير من الحياء والتعاقدية؛ لأن المجتمع يريد الحفاظ على قداسته وتراحمه ومثاليته، وقد يلجأ المجتمع لأن يستخدم العنصر البشري الوظيفي من أجل سد مثل هذه الثغرات^(٣٨)، وكذلك يسند المجتمع بعض الأدوار ذات الطابع الحساس خاصة الأمنية منها لتلك الجماعات؛ حيث يمكن أن تكون الوظيفة مشينة كما يمكن أن تكون متميزة، والجماعة الوظيفية هي نموذج تفسيري من خلاله يمكن تفسير وتفكيك ومعرفة طبيعة الروابط والعلاقات التي في المجتمع، وهو نموذج يمكن تطويره بحيث يُطبق على كثير من المجتمعات الشرقية والغربية، في الماضي والحاضر^(٣٩)، حيث إن هذا المفهوم لا يستبعد الطبيعة البشرية المستبعد في العلوم الإنسانية

الغربية، بل يرى أن الإنسان بوصفه كائنًا مركبًا يتجاوز العالم الطبيعي/ المادي، هو النقطة المرجعية الأساسية إلى حد كبير؛ حيث يرى في هذا الباب عبد الوهاب المسيري أن هذا النموذج يتجاوز الجوانب الاقتصادية والاجتماعية المباشرة ليصل إلى الجوانب المعرفية وإلى رؤية الإنسان للكون، هذه هي بعض السمات الأساسية لنموذج الجماعة الوظيفية التي جعلنا نراه أكثر تركيبيّة من كثير من النماذج التي تتعامل مع نفس الظواهر^(٤٠). وخاصة أن أعضاء الجماعة الوظيفية شخصيات متحولة منعزلة مغتربة لا جذور لها، ينظرون لأنفسهم باعتبارهم كيانًا مستقلًا، ولكنهم كذلك ينظرون لأنفسهم في مقابل المجتمعات والدول بأنهم مادة قابلة للتوظيف^(٤١)، هذا بخصوص الجماعات الوظيفية، فماذا بخصوص الجماعات الوظيفية الطائفية؛ أي الجماعات التي تتفاعل مع الدولة الحديثة ومؤسساتها ويكون محركها في إنتاج العنف هو الخطاب المقدس. فما هي الجماعة الوظيفية الطائفية؟ وكيف

(٤٠) عبد الوهاب المسيري، نفس المصدر، (ص/ ١٤).

(٤١) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الثاني، (ص/ ٤٨١).

(٣٨) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الثاني، (ص/ ٤٨٠).

(٣٩) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، (ص/ ١٣).

أجل إيجاد أجوبة للحاضر والمستقبل، بل هي جماعات تعاقدية نفعية قائمة على خدمة المصلحة على حساب المبدأ والبعد التاريخي، تعمل على حوسلة الغير من

إن الجماعات الوظيفية ليست كما يُظن عنها؛ حيث يراها البعض على أنها تلك الجماعات التي تحمل حمولة دينية تاريخية تسعى للدفاع عنها والحفاظ على طهرانيتها أو أنها تلك الجماعة القائمة أساساً على العودة إلى الماضي من أجل إيجاد أجوبة للحاضر والمستقبل.

أجل أن يخدموا مصلحتها، وتقوم الدولة أيضاً بحوسلتهم؛ خاصة الدولة العربية باعتبارها دولة هجينة يتداخل فيها عنف النموذج السلطاني والحديث معاً ليكون عنفها عنفاً مركباً^(٤٣)، حيث تسعى الدولة إلى أن تستعملهم من أجل أغراضها وضمان سيادتها الوطنية أحياناً والإقليمية أحياناً أخرى، يضمن الشعور بالعزلة لهذه الجماعات الشعور بالطهرانية، خاصة أنها جماعات تستند في بنية تكوينها على

تفاعل هذه الجماعات مع الدولة الحديثة ومؤسسات الحداثة؟ وكيف تنتج العنف وتقوم بتصديره؟

الجماعة الوظيفية الطائفية وإنتاج العنف المقدس:

تعتبر الجماعات الطائفية الوظيفية، جماعات حديثة النشأة ظهرت انطلاقاً من صدام المجتمعات التقليدية مع صدمة الحداثة والدولة الحديثة، هذه الدولة التي رأينا سابقاً أنها دولة تسعى إلى احتكار العنف (ماكس فيبر) وتوظيفه من أجل ضمان مصالحها، وتمجد انتصار الوحدة على الاختلاف، والمصلحة العامة على المصلحة الخاصة (هيجل)، وتقوم أساساً على مفهوم الهيمنة (غرامشي) حتى وإن كانت هيمنة بالعنف وللعنف خاصة في ظل تغول حسها البيروقراطي^(٤٤).

إن الجماعات الوظيفية ليست كما يُظن عنها؛ حيث يراها البعض على أنها تلك الجماعات التي تحمل حمولة دينية تاريخية تسعى للدفاع عنها والحفاظ على طهرانيتها أو أنها تلك الجماعة القائمة أساساً على العودة إلى الماضي من

(٤٣) للتوسع حول عنف الدولة العربية الهجينة التي لا زالت تحمل بداخلها مخلفات الدولة السلطانية والدولة الحديثة معاً يمكن الرجوع لكتاب الدولتان لبرتريان بادي، ترجمة نخلة فريفر، أو كتاب الليفتان الإسلامي لسيد والي رضا نصر ترجمة خالد بن مهدي.

(٤٤) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، (ص / ٧٥).

نجد جماعات طائفية وظيفية تتحكم بزماء الدولة الوطنية وتعرقل تطورها وسيادتها (نموذج طالبان)، بل قد نجد نتائج تصارع الناشب بين هذه الجماعات الطائفية الوظيفية هو الذي يحدد مسلك الدولة الحديثة (نموذج سوريا أو العراق)، رغم أن المقارنة بين نظام البعث بقيادة صدام حسين في العراق النظام السوري غير مجدية دائماً؛ حيث أنه لم يجرِ تطييف واضح لأجهزة الأمن في العراق في أية مرحلة، كما أن الدولة العراقية دولة ريعية توزع ريع النفط على مرافق البنية التحتية والخدمات التي تقدمها الدولة، لكن النظام السوري ليس ريعياً فهو يجبي من المجتمع معظم ما يُعيل الدولة، وهو ما يحول النظام السوري نظاماً قائماً على استعمال الشبيحة باعتبارهم شبكات عنف غير رسمية خارج جهاز الدولة وتحت سيطرته في نفس الوقت^(٤٥).

وحسب نظري فإن داعش كذلك يمكن إدراجها ضمن ما يمكن تسميته بالجماعات الطائفية الوظيفية، رغم كونها جماعة تقدم نفسها أنها تسعى إلى إحياء مبادئ الإسلام الحقيقية عبر تحقيق

تأويل معين للنص المقدس، حيث تسعى إلى حوسلة النص الديني؛ حيث توظف المرجعية الدينية لأجل خدمة مصالحها، فيتم استحضار النص المقدس متى احتاجت إليه ويتم تجاوزه متى لزم الأمر، جاعلة بذلك من عنفها عنفاً مقدساً.

وتقوم الدولة الحديثة باستثمار هذه الجماعات الطائفية الوظيفية من أجل أهدافها المحلية أحياناً والإقليمية أحياناً أخرى؛ حيث يمكن إيجاد جماعات طائفية وظيفية عابرة للحدود توظفها الدولة من أجل إنتاج عنف إقليمي الغاية منه بناء نظام هيمنة محكم، وفي هذا الصدد لا يمكن أن نتجاوز إيران باعتبارها دولة تقوم بتوظيف الجماعات الوظيفية ذات المرجعية الدينية في العمليات الطائفية المنتجة للعنف والمصدرة له^(٤٤).

ولكن هذا لا يعني هيمنة الدولة الحديثة الدائم على تلك الجماعات الطائفية الوظيفية؛ حيث قد يُمسي الوضع بطريقة مختلفة تماماً، فيمكن أن

(٤٤) للتوسع بخصوص الدور الإيراني وتوظيفها للجماعات القتالية الوظيفية الدينية يمكن الرجوع لمجموعة من المصادر والمراجع من بينها أوراق الندوة التي نظمها منتدى العلاقات العربية والدولية تحت عنوان العلاقات العربية الإيرانية في منطقة الخليج، أو كتاب التيارات السياسية في إيران للدكتورة فاطمة الصمدي أو كتاب الخبرة الإيرانية للدكتورة أمل حمادة.

(٤٥) عزمي بشارة سورية درب الآلام نحو الحرية، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، (ص/ ٣٠٥).

ينتسب إليها إلى آلة قتالية حسب تعبير آرندت، تحت غطاء مفهوم الجهاد الذي يكتسي طابعاً قداسياً في الوجدان والمخيال الجماعي، جاعلة منها دولة فاشية يتضاعف خطرها بسبب تبنيها للأيديولوجيا الدينية، وهو ما يجعلها أكثر خطراً على الدين والمجتمع والدولة نفسها، فعقيدة تنفيذ إرادة الله تضيي على داعش قداسة تبرر عمليات العنف التي تديرها، فكل من ليس داعشياً حسب داعش فهو عدو، وكل عدو يمكن قتله بضمير مرتاح بل بضمير ينشد الخشوع وكأن الدماء هنا هي قربان يضيي على العنف قداسة، وعلى القداسة عنفاً.

وكذلك يمكن اعتبار أُمُودج داعش العنيف باعتباره جماعة طائفية وظيفية، هو تعبير كذلك عن فشل العنف الدولة العربية المتضخمة حسب تعبير نزيه أيوبي، فهشاشة الدولة المستوردة حسب تعبير بادي ظهرت بشكل كبير بعد تفاعل عنفها مع عنف داعش، فصراع نماذج العنف هنا أظهر شروخ هذه النماذج وتصدها، وكأن تفاعل تاريخ العنف والدين إلى حقول الدم حسب تعبير كارين آرمسترونغ^(٤٧).

نظام الخلافة فإنها تعبير واضح الموروث التأويلي للنص المقدس المتراكم في مختلف الحقب خاصة الحقبة السلطانية مع بنية الحداثة والدولة الحديثة، فداعش تمثل أبشع صور الدولة الحديثة التي تسعى لمحوها، وهي أهم مفارقة لداعش فهي روح الدولة المهيمنة الحديثة بلْبُوسٍ ديني قداسي، هذا اللْبُوس يضاعف من حجم وطأة العنف الممارس من خلالها، وهي كذلك تعبير لا يمكن تجاهله عن فشل الدولة الوطنية في المنطقة العربية الإسلامية.

داعش التي تقدم نفسها على أنها تسعى لإقامة دولة الخلافة على حساب الدولة الحديثة ليست سوى جماعة وظيفية طائفية تتوسل أدوات الدولة الحديثة في أبشع صورها من أجل تحقيق غرضها؛ فهي جماعة تقوم على أيديولوجيا تاريخية وحضور آلة قمع عنيفة ونظام بروبغندا مع استحضار قيادة كاريذية، وهي نفس المواصفات التي عبرت بها حنة آرندت عن أسس التوتاليتارية باعتبارها تجسيداً حقيقياً لعنف الدولة الحديثة^(٤٦) إن أيديولوجيا الخلافة المعطوبة الثاوية في أُمُودج داعش جعلها جماعة وظيفية قتالية تُحوّل كل من

(٤٧) راجع: كارين آرمسترونغ، حقول الدم الدين وتاريخ العنف، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية.

(٤٦) راجع: حنة آرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، دار الساقي.

خلاصات

وفي ختام هذا البحث من الصعب جداً، أن نبشر بمسالك يمكن من خلالها الحد أو التخفيف من وطأة العنف عامة والعنف المقدس خاصة، إلا أننا حسب ما وصلنا إليه في هذا البحث فإن جذور العنف هنا ليست دينية فقط، بل هي حداثية كذلك تتوسل بآليات الحداثة والدولة الحديثة جاعلة من العنف عنفًا مزدوجًا ومركبًا، فتفكيك العنف إذن مردّه العودة إلى المنبع المرجعي الذي يؤطره.

فإصلاح أعطاب منظومة الحداثة السائلة والدولة الحديثة كفيل بأن يُسهم بشكل كبير في الحد والتخفيف وترشيد وعقلنة ممارسة العنف، وأيضًا تقديم تأويلات متجددة للدين قائمة على إيمانها بمركزية الإنسان وغائية الحكمة باعتبارها مقصدًا قائمًا بذاته وبُوصلة موجهة لمسار الإنسانية كفيل كذلك بإعادة رسم تصوراتنا حول العنف وعلاقتنا به، وهذا لا يمكن

بلوغه دون إصلاح المتخيلات الاجتماعية الدينية والحديثة.

كما أن استثناء العنف في ربوع البشرية يؤكد حاجتنا لأنموذج جديد من أجل فهم العالم أولًا^(٤٨) ومن أجل إصلاح هشاشته ثانيًا، نموذج قائم على أرضية الحكمة ومتجاوز لهذا العنف المزدوج؛ أي عنف عقل الحداثة في المركز الذي لا يتوقف في إنتاج اللا عقل في الأطراف أو لا يتوقف في إنتاج لاعقلانية الأطراف، خاصة أن قراءة دينية متحيزة للعنف حاضرة كذلك في الأطراف.

إن هذا الأنموذج الجديد عليه أن يتسامح مع الالتباس ويتجاوز حدية الصفر والواحد الصحيح والخطأ الصديق والعدو المنتجة للعنف، ويتسلح بآليات التسامح والتعايش وتقبل الآخر، كل هذه سبل يمكن انطلاقًا منها التخفيف من حدة هذا العنف المقدس الذي شكل شرخًا غائرًا في أنطولوجيا الأزمنة المعاصرة السائلة.

(٤٨) راجع:

Alain Touraine; Un Nouveau Paradigme pour comprendre le Monde D' Aujourd'hui, Fayrd.