

الدكتور عمرو حمزاوي

كبير باحثين بمؤسسة كارنغي للسلام الدولي بواشنطن وأستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة.

ركزت أبحاث عمرو حمزاوي في جامعة القاهرة على الإصلاح السياسي والدمقرطة في العالم العربي، المجتمع المدني، الإسلام السياسي، التأثير الثقافي لعمليات العولمة. حصل على شهادة الدكتوراة من جامعة برلين الحرة برسالة حول الاستمرارية والتغير في الفكر العربي المعاصر وعمل هناك في مركز دراسات الشرق الأوسط.

عمرو حمزاوي من الباحثين المصريين المرموقين في مجال العلوم السياسية، سبق له وأن حاضر في جامعة القاهرة وجامعة برلين الحرة. ويتمتع بمعرفة عميقة بالسياسة في الشرق الأوسط، كما أنه على دراية خاصة بالسياسات الأوروبية، الأمريكية لدعم الإصلاحات بالمنطقة. وتشمل مجالات اشتغاله الحالية أبحاثاً حول الديناميات المتغيرة للمشاركة السياسية في العالم العربي بما في ذلك دور قوى الإسلام السياسي خاصة في مصر وبلدان الخليج.

من مؤلفاته المختارة باللغات الأوروبية:

- Civil Society in the Middle East, Verlag Hans Shiler, 2003
- Religion, Staat und Politik im Vorderen Orient, Lit Verlag, 2003
- Zeitgenössisches Arabisches Denken: Kontinuität und Wandel, Orient Institut, 2005
- The Saudi Labyrinth: Evaluating The Current Political Opening, Carnegie Endowment for International Peace, 2006

من مؤلفاته المختارة باللغة العربية:

- خبرات تدريس العلوم السياسية في العالم العربي: بين تحديات المنهج والدور المجتمعي، القاهرة: قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة
- بين الشعار والحقيقة: خطابات وبرامج الإصلاح في عالم متغير، القاهرة: مركز بحوث ودراسات الدول النامية، جامعة القاهرة
- أعمال العلامة حامد ربيع: التزام العالم ومصادقية المنهج، القاهرة: قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة

الدكتور نصر حامد أبو زيد

كرسي ابن رشد للإسلام والإنسانيات بجامعة أوترخت للعلوم الإنسانية وأستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة لايدن.

حصل نصر حامد أبو زيد على شهادة الدكتوراه في الدراسات العربية والإسلامية بامتياز مع مرتبة الشرف من جامعة القاهرة حيث عمل حتى عام 1995. مجال تخصصه الهرمنيوطيقا الإنسانية وعانى من الاضطهاد الديني بسبب رؤيته للقرآن باعتباره نصا أدبيا.

إضافة إلى 22 مؤلفا باللغة العربية، تُرجم العديد منها إلى لغات العالم الإسلامي المختلفة مثل التركية والإندونيسية والفارسية، بجانب ترجمتها إلى لغات أوروبية مختلفة، فقد كتب دراسات ومقالات كثيرة باللغتين العربية والإنجليزية.

من مؤلفاته المختارة باللغة العربية:

- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت ط3، 1993. صدرت الطبعة الرابعة عن المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1996.
- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1994. والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 1996.
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط1، دار سينما بالقاهرة 1992، ط2 مكتبة مدبولي بالقاهرة، 1996.
- دوائر الخوف: دراسة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1999.

من مؤلفاته المختارة باللغات الأوروبية:

- Politik und Islam: Kritik des religiösen Diskurses. Translated by Cherifa Magdi, Dipa-Verlag, Frankfurt 1996
- Ein Leben mit dem Islam (Life with Islam), Autobiography edited by Navid Kermani, translated by Cherifa Magdi, Herder 1999.
- Critique du Discours Religieux, translated by Mohamed Chairat, Sindbad Actes Sud, 1999
- Voice of Exile, (co-author: Esther R. Nelson), Praeger Publisher, Greenwood Publishing Group Inc. USA, 2004
- Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics, The Humanistic University Press Publication 2004
- Reform of Islamic Thought: A critical Analysis, WRR-Verkenning no 10, Amsterdam University Press 2006

معلومات حول المؤلفين

الدكتور يوخن هبلر

باحث في معهد التنمية والسلام (INEF) بجامعة دوسبورغ – إيسن. تخصص يوخن هبلر في العلوم السياسية. ومحور أبحاثه الأوضاع في الشرق الأوسط والأدنى، الهويات الإثنية والقومية والدينية، العنف السياسي، الإرهاب والحرب، الحوار بين الثقافات، والهيمنة كسمة للنظام العالمي.

من مؤلفاته المختارة:

- Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hrsg.): Feindbild Islam – oder Dialog der Kulturen, neue, aktualisierte und erweiterte Ausgabe des Buches “Feindbild Islam” (1993), Konkret Literatur Verlag, Hamburg 2002
- Thomas Fues/Jochen Hippler (Hrsg.): Globale Politik – Entwicklung und Frieden in der Weltgesellschaft – Festschrift für Franz Nuscheler, Dietz, Bonn 2003
- Hrsg: Nation-Building – Ein Schlüsselkonzept für friedliche Konfliktbearbeitung? Dietz Verlag (Bonn), Reihe Eine Welt der Stiftung Entwicklung und Frieden, 2004
- Freiheitsbegriff, “Krieg gegen den Terror” und Menschenrechte in der Außenpolitik der Bush-Administration, in: Jahrbuch Menschenrechte 2006, Frankfurt 2005, p. 130–137
- Failed States und Globalisierung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 28–29/2005, 11. Juli 2005, p. 3–5
- Vom Krieg zum Bürgerkrieg im Irak? – Probleme, Lehren und Perspektiven des Wiederaufbaus, in: Streitkräfteamt der Bundeswehr, Reader Sicherheitspolitik, Ergänzungslieferung 04/2005, Nr. III/1 A, p. 194–200
- Counterinsurgency and Political Control – US Military Strategies Regarding Regional Conflict from “Small Wars” to “Stability Operations”, INEF-Report No. 81/2006, Institute for Development and Peace (INEF), University of Duisburg-Essen

الأحادي في إيقاع التغيير إزاء مطالبة بعض القوى الاجتماعية والسياسية في العالم العربي بإصلاحات عامة مثل التداول الديمقراطي للسلطة وتعديل الدساتير وذلك على أرضية ادعاء اختلاف كل حالة عربية عن الأخرى بمنطق "ما يصلح في المغرب قد لا يصلح في سوريا". أخيراً، يستخدم عدد من القوى المجتمعية المنتظمة خارج السياق الحكومي يافطنا الخصوصية والأصالة لإضفاء هالة من القداسة واحتكار الحقيقة المطلقة على رؤاهم الذاتية حول الدولة والمجتمع واستبعاد تصورات أخرى تتهم بغربتها وعدم ملاءمتها، وهي الممارسة التي تبرع بها ولا شك الحركات الدينية برمزياتها الاختزالية وإحالاتها المتكررة إلى "الأصول الثابتة" و"الجواهر النقية". وواقع الأمر أن المسافة الفاصلة بين الجوهر الاعتدالي على هذه المستويات مجتمعة وتبرير العنف المتأسلم ليست بالطويلة على الإطلاق. بعبارة أخرى، نمت ظاهرة عنف التيارات الجهادية وتشكلت واجتذبت أعداداً متصاعدة من الإتياع والمتعاطفين في ظل بيئة ثقافية شددت على التمييز والتفرد وبررت انفصال المجتمعات العربية عن زمانية العصر الديمقراطي استناداً إلى أصول خصوصيات متوهمة، وهي لذلك، أي ظاهرة العنف، لا يجب التعامل معها بمعزل عن هذه البيئة الشاملة والبحث فقط عن مسبباتها السياسية والاقتصادية-الاجتماعية، وهو ما يفعله هبلر، يجافي الدقة.

لا يرتبط فساد مثل هذه النظرة الاعتذارية بعدم دقة بعض جزئياتها، وإنما بتجاهلها المشترك العالمي في الخبرات التاريخية المتنوعة ومعايير التقييم الموضوعي للأخيرة فضلاً عن تناسيها مغزى ظرف العولمة. لا يمكن إدراك سعي البشرية الدؤوب نحو المزيد من الحرية والمساواة والعدالة ودرء العنف إلا باعتباره قيمة عامة تعارفنا وتوافقنا عليها جميعاً بعد تجارب مريرة في شتى بقاع الأرض. تتفاوت بالقطع المسميات والأشكال والأساليب والممارسات في الزمان والمكان مشكلة بذلك مساحات متنوعة للفعل الأنثروبولوجي بخصوصياته النابعة من العرق والدين وغيرهما من الظروف البيئية، لكن الحكم على صلاحها من عدمه يظل وثيق الصلة بالقرب من أو البعد عن معايير مشتركة غير قابلة للازدواج تتمركز ببساطة حول حقوق الإنسان كما أقرتها مواثيق البشرية.

درءاً للأخطار وللعنف فقط، بل لاحقاً بروح العصر وأملاً في التقدم. فلم تكن لحظة نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات في أوروبا الاشتراكية السابقة على سبيل المثال معبرة في مجملها عن انتفاضات مفاجئة لشعوب خشيت على وجودها إن بحكم عوامل خارجية (الصراع مع الغرب) أو داخلية (الجمود المجتمعي الشامل)، بل عن دينامية قوى وتنظيمات مجتمعات رغبت في المزيد من الرقي من خلال إصلاح مسار تطورها السياسي (الحريات المدنية) والاقتصادي (مركزية القطاع الخاص). أما مقولات الخطر واللحظات الاستثنائية فلم تنتج تاريخياً إلا بدايات أو ردادات فاشية عنيفة. وأجديني هنا مستدعياً لأفكار الفيلسوف وعالم القانون الألماني كارل شميت (1888-1985) الذي شكلت كتاباته خاصة "اللاهوت السياسي" (1922) تبريراً معرفياً لوصول النازية إلى سدة الحكم في ألمانيا ثلاثينيات القرن الماضي وانقلابها على نظام جمهورية فيمار الديمقراطي (1919-1933). لحظة شميت الاستثنائية هي لحظة تهديد وجود الدولة والنظام المجتمعي على أرضية اختلال الأنساق القيمة والدينية (تحديد مضامين ثنائيات الصديق-العدو، الخير-الشر، الصالح-الفاقد، الخ) وفقهها هو حق البطل المنقذ ("مالك السيادة" في لغة شميت) في الإدارة الشمولية للمجتمع وإعادة التأسيس الديكتاتوري العنيف لمعنى القانون والصالح العام. دعونا نتذكر الترابطات على مستويي الخطاب والفعل السياسي بين حرب فلسطين وحريق القاهرة وانقلاب الضباط الأحرار في مصر، بين ادعاءات الخيانة والتصفية الجماعية وانقلاب صدام حسين في العراق، وغيرهما الكثير. ميثلولوجيا الخطر هي ميثلولوجيا البدايات أو الاسترجاعات الشمولية العنيفة والجهات الوطنية الموحدة لشعوبها بسطوة قهر وإرهاب الدولة، وليست بصياغتها لوهم الفناء القريب ولإدراك خلاصي زائف المقدمة الوظيفية للإصلاح. هنا يصير استبدال مكونات الديمقراطية والتعددية والتحديث بفاشية حامية تدعي أيضاً توجيهها إصلاحياً أمراً جد يسير. القضية إذن ليست مجرد دحض التبرير الديني للعنف وتفنيده، كما يدفع هبلر في ذلك الجزء من دراسته المعالج للعلاقة بين العنف والدين، بل هي في فكرنا العربي المعاصر أعمق من ذلك بكثير ولا ينبغي قصرها بأي حال من الأحوال على التيارات الجهادية.

أخيراً، ترتبط الإشكالية الثالثة بوحدة من القضايا الأكثر إثارة للجدل العام في المجتمعات العربية المعاصرة، ألا وهي حديث الخصوصية ذي المضامين التاريخية والدينية والثقافية. يكتشف الناظر إلى النقاشات العربية الراهنة سريعاً محورية الدفع بتفرد مجتمعاتنا في سياقات متعددة. من جهة تمثل الخصوصية العربية بل وخصوصية كل مجتمع عربي حصان طروادة في مواجهة النخب السلطوية الحاكمة لمشاريع التغيير الخارجية التي توصلت بالمركزية الغربية وعدم فهم حقائق واقعنا واختزاله في صياغات شديدة العمومية لا تنفع وقد تضر. توظف حجة الخصوصية أيضاً من جانب ذات النخب الحاكمة في محاولتها التحكم

التغيير والديمقراطية الراجحة اليوم عبارات من شاكلة "نحن في خطر"، "العالم العربي يمر بمنعطف شديد الدقة"، "نجتاز مرحلة فارقة"، "تقود السفينة في بحر هائج مليء بالأموح"، "ثقافتنا مهددة"، "الوضع لا يحتمل التأجيل"، وغيرها الكثير ناقله إدراكا عاما بمرور مجتمعاتنا بلحظة استثنائية في تاريخها المعاصر. مثل هذه الصياغات وإن كانت ليست بالعربية عن القاموس السياسي العربي أو عن توظيف النخب الحاكمة والمعارضة لها في لحظات زمنية سابقة وفي ظل توجهات مختلفة، إلا أن اللافت للنظر هنا هو عمومية استخدام رمزية الخطر والربط التبريري بينها وبين حتمية الإصلاح.

وأحسب أن هذا الأمر يثير تساؤلاً رئيسياً حول مدى توافق سرديّة الخطر هذه مع شروط التغيير والتعامل النقدي الخلاق مع ظواهر مثل العنف والإرهاب تعصف بمجتمعاتنا. وواقع الأمر أن "اللحظات الاستثنائية" في تاريخ الشعوب إنما تشكل مقدمة لصياغة (أو إعادة صياغة) علاقة الدولة - النخبة بالمجتمع - المواطن على نحو شمولي قسري يزيد من مساحات العنف الوظيفية بل ويشرعنها. بعبارة بديلة، اللحظة الاستثنائية هي لحظة "البطل المنقذ" وفقهها هو الفاشية والهندسة المجتمعية من أعلى إن بمشروع تحديثي أو بدونه. وبغض النظر عن تأرجح جل الكتابات العربية في هذا الصدد بين قراءتين متناقضتين ترتبطان عضويًا بتحديد تراتبية مستويات مفهومي الخطر والعنف وأنماط علاقاتهما التبادلية؛ بين قراءة قومية ترى لهما بالأساس مستوىً خارجياً يرتكز على كون سياسات القوى الغربية خاصة الولايات المتحدة الأمريكية منذ الحادي عشر من سبتمبر 2001 تعبر عن مرحلة استعمارية جديدة لم تعد معها لسيادة وإستقلال الدولة في العالم العربي-الإسلامي سوى أهمية محدودة ومستوىً داخلياً يرى في ضعف ورخاوة الدولة والمجتمع لدينا سبب الانقياد أو الاستسلام أمام الهجمة الغربية، وبين قراءة ليبرالية تستند إلى أولوية الداخل بمعنى فشل العرب في إنجاز تقدم حقيقي باعتباره مولد العنف والإرهاب وتضفي على دور الخارج وظيفية القوة الكاشفة عن جوهر الفشل هذا والدافعة بالتالي إلى حتمية مواجهته، فإن النتيجة المترتبة في كلتا السياقين هي أن قضية الإصلاح تستحيل مجرد إستراتيجية لحظية-مؤقتة لخروج الشعوب العربية من حالة الخطر والعنف الراهنة تنتهي أهميتها بالوصول إلى شاطئ النجاة المزعوم ولا يؤسس لها في الوعي العام باعتبارها النهج العقلاني الوحيد لإدارة شؤون المجتمعات البشرية مستندة إلى مضامين النقد الذاتي وتصحيح مسارات الحركة التاريخية.

الأهم من ذلك أن التأمل في خبرة عدد من المجتمعات المعاصرة في شرق ووسط أوروبا وأمريكا اللاتينية والقارة الإفريقية يظهر بجلاء حقيقة تزامن بدء عمليات التغيير الفعلية والتحول الديمقراطي مع هيمنة رؤية إيجابية-تفاؤلية للحاضر والمستقبل في المجال العام المعني تركز على إمكانات التغيير لحياة أفضل، ليس

مغايرة أو عن طريق إعادة اكتشاف المهمش في ثقافة الذات لمقاومة المنظومة المهيمنة والتغير باعتماد التجديد الراديكالي لمكونات الفكر من خلال النقد الجذري للقديم. وربما مكن مثل هذا الجهد المنهجي من الاقتراب من دينامية الظاهرة الدينية ومستويات الحراك المختلفة لروى وخطابات تنهض في ارتباط بها ويساعد على البعد عن الفهم الساكن لها وما يترتب عليه من إدراك سطحي لترايبات الدين والسياسة والعنف.

في ضوء كل ذلك يمكن تأطير ملاحظات هبلر القيمة حول توظيف الدين لتبرير العنف من قبل فاعلين مجتمعيين بعينهم، وبصرف النظر عن الاختلافات الجوهرية بين تنظيم مثل القاعدة وحركات مثل حماس وحزب الله، وتحليله الصائب لازدواجية معايير النظرة العربية إلى ظاهرة الإرهاب خاصة حين النظر إلى تفاصيل الحالة الإسرائيلية الفلسطينية، في سياق أكثر عمومية يركز على إشكالات الفكر العربي المعاصر الرئيسية وأراها هنا تتمحور حول هامشية ثقافة التعددية وهيمنة سردية اللحظة الاستثنائية وحديث الخصوصية.

فمن جهة أولى، يقتضي التعامل النقدي مع خطابات العنف ذات التبرير الديني هيمنة ثقافة سياسية تقبل التعددية. ولا أعني هنا مجرد الاعتراف أو التسليم بوجود الرأي الآخر بمنطق "الأمر الواقع"، بل الإيمان بأهمية التنوع في الروى والأطروحات والبرامج بهدف تحقيق الصالح العام. فثقافة التعددية الحقبة إنما تستند من جهة إلى رفض الادعاء بقدرة أي طرف من أطراف اللعبة المجتمعية على الاحتكار المطلق والدائم للإجابة الأفضل - بغض النظر عن معايير الأفضلية هذه - فيما يتعلق بالتحديات الراهنة ومن جهة أخرى إلى قناعة مؤداها أن ماهية الصالح العام ذاته إنما تتحدد في ظل حوار متواصل بين قوى المجتمع بمواقفها المختلفة تتراجع معه مساحات "المرفوض" و"الممنوع" و"المحرم" باطراد. ويظهر مجمل الأوضاع العربية المعاصرة على النقيض من ذلك غلبة لتوجهات مضادة قد لا يجافي إجمال وصفها بعبارة "التعدد المشروط" الحقيقة تماما. فهناك بالقطع تنوع في القوى الفاعلة في المجتمعات العربية، إلا أنها معظمها يعيد إنتاج جوهر الاستبعاد إن مستخدماً للدين أو لغيره من مفردات التفرد والاستعلاء على الآخر على نحو يغيب المحاولات الجادة للوصول إلى توافق مجتمعي حول مضامين الصالح العام. رؤىة وأيديولوجية القاعدة وغيرها من الجماعات الدينية الجهادية لا تعدو سوى تخصيصاً لجوهر الاستبعاد هذا في سياق ممارس للعنف وبدون أدنى ضوابط أخلاقية. بغض النظر عن الأبعاد السياسية وخلفيات العلاقة مع الغرب، يظل بن لادن والظواهري والزرقاوي بمثابة إفران صادق للمجتمعات العربية المعاصرة وبناها الراضة للتعددية.

ثانياً، تبدو نقاشات المثقفين العرب حول إشكاليات اللحظة الراهنة في حياة مجتمعاتنا العربية أسيرة لسردية خطر متعددة المضامين. تتواتر في ثنايا أحاديث

أما الفكر العربي الحديث والمعاصر فقد نقلاً بدلاً من مفهوم العلمنة فكرة العلمانية وتعامل معها جل مفكري القرن العشرين بصورة أيديولوجية تجاهلت التساؤل حول القضايا سالفة الذكر واختزلت البحث في تشابكات الدين والمجتمع والسياسة في مقولتي "الدين خارج المجتمع" و"الدين فوق المجتمع" فاتحة الباب على مصراعيه لجدل لا طائل منه إلا حجب حقائق التاريخ والمجتمع معاً التي لا تعرف إلا "الدين في المجتمع". وصنفت المفاهيم الجديدة في الفكر العربي مثل المواطنة والحريات المدنية والعقلانية في خانة مضامين المقولة الأولى على نحو جعل من التفكير في توافق بينها وبين استمرارية الظاهرة الدينية من قبيل المحال.¹⁶ ويبدو مثل هذا الإدراك الحدي وكأنه مازال مهيمناً على خطابات معظم القوى السياسية والفكرية في عالمنا العربي حتى اللحظة الراهنة ويدفع باستمرار في اتجاه تحميل الدين، بمعزل عن فاعلين اجتماعيين وسياسيين بعينهم أو في سياق اتهام مسبق لهؤلاء الفاعلين باللاعقلانية إن تم تحديدهم، وزر العديد من الظواهر المدمرة في مجتمعاتنا من شاكلة العنف والإرهاب.

يشكل إذن البحث في موقع الدين في الخريطة المجتمعية وطبيعة دور منظومات القيم والرؤى الدينية في المجال السياسي وعلاقتها بالعنف من باب تعامل القوى السياسية والاجتماعية معها سياقاً منهجياً أولياً للتفكير النقدي في الظاهرة الدينية. ويرتبط بالعنصرين الأخيرين مدخل آخر، أيضاً مفتقد في جل الأدبيات العربية حول الدين، يعنى بمحاولة تحديد مستويات ومضامين الاستمرارية والتغير في الرؤى الدينية والخطابات المستندة إليها. ويمكن بصورة نمطية تعريف مفهوم الاستمرارية على أنه هيمنة أبنية ومداخل مفاهيمية وصور مركبة للحقيقة المجتمعية ومقولات تفسيرية ولغة رمزية موجودة بالفعل على طرق التفكير في القضايا المركزية بصورة لا تتأثر بفعل الزمان والمكان، بل وتجعل في السياق المعني من نقاشات مستحدثة مجرد إعادة إنتاج للقديم ربما فقط تحت مسميات جديدة. أما مفهوم التغير فيعني التحول التدريجي عن تلك التصورات والمفاهيم والقوالب الجاهزة إلى صياغات بديلة تستوعب التطور المجتمعي العام والتحديات الفكرية المعاصرة. وللاستمرارية مستويان هما الاستمرارية من خلال النظرة الماضية المفسرة للحاضر بالرجوع غير النقدي إلى حصيلة التعامل مع خبرات وأزمات سابقة والاستمرارية من خلال التجديد الجزئي المحدثة لتحولات محدودة في المعروف من الأفكار من خلال إعادة تعريف بعض المكونات الرئيسية للمنظومة المهيمنة وتبديل تراتبيتها الداخلية وعلاقات القوة بينها. وينطبق الأمر ذاته على مفهوم التغير والذي يمكن معه التفرقة بين التغير من خلال التجديد الجزئي الساعي إما من خلال استيراد رؤى ومفاهيم صيغت في إطارات فكرية

16 برهان غليون، نقد السياسة. الدين و الدولة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1991.

الاعتبار تنوع الخبرات التاريخية في داخل كلا الكتلتين، فهولندا في الأولى ولبنان في الثانية لديهما تجربة على درجة عالية من الخصوصية من الصعوبة مقارنةً بالحالات الأخرى - بتوفر أو غياب آليات مؤسسية وتفاوضية مقبولة مجتمعياً تساعد في تطوير صياغات توافقية جديدة للعلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة تستجيب لتحولات العصر وتشارك في هذا السياق الفاعلين الرئيسيين بصورة تأخذ في الاعتبار علاقات القوة بينها والأهمية المجتمعية لرواها الفكرية وخطاباتها المتجهة للجماعة البشرية. وقناعتي أن الخروج من لغة الأضداد أو الثنائيات المدعية الفصل الحدي بين الديني والعلمي، بين الديني والمدني لن يتأتى إلا بإعمال حقائق التاريخ في فهم الظواهر الاجتماعية وإمعان النظر في مساحات الاستمرارية والتغير بالأخيرة على نحو يبعد بيننا وبين الفهم التطوري الساذج لصيرورة المجتمعات البشرية.

فعلمنة المجتمعات الأوروبية تمت في إطار عمليات تحول شاملة طويلة الأمد وعنت - أخذاً في الاعتبار التراتبية التاريخية - تجريد المؤسسة الدينية من ممتلكاتها وتغيير وضعيتها في الخريطة المجتمعية ثم صياغة منظومة قيمية مستندة إلى حرية الاعتقاد ومبدأ المواطنة والحريات المدنية أضحت حاكمة لحركة المجال العام بفضاءاته السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية. ولم يحدث كل ذلك (باستثناء ومضات زمنية قصيرة مثل الحقبة الأولى للثورة الفرنسية) على أرضية رفض شامل أو تهميش للدين كظاهرة، بل على العكس ظل المكون الديني جزءاً أصيلاً في خطاب مشروع الحداثة التنويري والفكر الأوروبي الإنساني على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين وتنافس على قلوب وعقول الأفراد مع العديد من المذاهب والأيديولوجيات الوضعية. وتفاعلت المؤسسة الدينية مع التحولات المجتمعية وتغيرت هياكلها ورواها ووظائفها جزئياً (يعالج هذا البعد في أدبيات علم اجتماع الدين تحت مسمى "العلمنة الداخلية" والمقصود بها علمنة الظاهرة الدينية ذاتها) مستجيبة لمقتضيات عصر جديد.¹⁴ لم ترتب إذن مركزية حرية الاعتقاد ومفاهيم المواطنة والحريات المدنية استبعاداً للدين، بل جردت في الخبرة الغربية المؤسسة الدينية من إمكانية ادعاء احتكار الحقيقة المطلقة مجتمعياً (وهو ما يعبر عنه بمصطلح نزع القداسة) وخصصت خطابها بمعنى استحالتها لمصدر من بين مصادر أخرى لمنظومات قيم وروى متنازع عليها في المجال العام.¹⁵ الحال أننا أمام خبرة تاريخية لا يمكن تأويلها إلا في ظل التشديد على استمرارية الظاهرة الدينية ودينامية إرهاباتها ووظائفها في المجتمع المعني.

Daniel Bell, "Zur Auflösung der Widersprüche von Modernität und Modernismus: Das Beispiel Amerikas", 14

in: Heinrich Meier (ed.), Zur Diagnose der Moderne. Munich: Piper Verlag 1990, pp. 21-68.

Niklas Luhmann, Funktion der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, p. 9-20. 15

تداخلات الدين والسياسة والعنف في المجتمعات العربية - الإسلامية

يتطرق يوخن هبلر في معرض حديثه عن ظاهرة العنف في المجتمعات العربية - الإسلامية، وبعد تشريح لمسببات ظاهرة العنف إلى سياسي يرتبط بقمع الدولة واقتصادي - اجتماعي يرتبط بأزمات حياتية، إلى دور الدين أو بالأحرى دور الخطابات الموظفة للدين في تبرير العنف ويطور العديد من الملاحظات التحليلية القيمة. على الرغم من ذلك جاءت المعالجة النقدية للخلفيات الفكرية والثقافية لترابطات الدين والسياسة والعنف في المجتمعات العربية المعاصرة - وحولها يدور التحليل التالي - قاصرة. فواقع الأمر أن أعمال العقل والتدبر في هذه القضايا إنما يستند إلى التطرق إلى أمور مركزية ثلاث، وهي في مجملها غابت عن تحليل هبلر ولا يمكن بدونها فهم ظواهر من شاكلة الإرهاب المتأسلم، ألا وهي: موقع الدين في الخريطة المجتمعية وذلك في سياق ثنائية العام-الخاص، طبيعته دور منظومات القيم والرؤى الدينية في المجال السياسي ووزنها النسبي مقارنة بغيرها (إن وجدت)، وأخيراً كيفية تعامل القوى السياسية - الدولانية وغير الدولانية - والاجتماعية مع الدين في اللحظة المعاصرة.

وحتى لا نبداً جدالاً حول العلمنة في غير موقعه دعونا نحسم الأمور سريعاً ونقرر أن التدبر في القضايا سالف الذكر لا تقتصر أهميته بأي حال من الأحوال على المجتمعات التقليدية أو الدينية أو غير العلمنة (لاستخدام مفهوم يتسع حقله الدلالي لاستيعاب تجارب متنوعة) وإنما يمتد ليشمل كل صياغات العلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة. فالدين كظاهرة اجتماعية وكمكون للثقافة ومصدر للأخلاق يتداخل ويتقاطع دوماً مع مسارات تطور الجماعة البشرية المعنية حتى وإن استبعد في بعض إرهاباته من المجال العام ككل أو المجال السياسي فقط. ويبدو النقاش الدائر حالياً في عدد من البلدان الأوروبية التي أنجزت في مراحل تاريخية سابقة فصلاً وظيفياً بين المؤسسات الدينية والسياسية حول وضعية الرموز الدينية في الفضاء الرسمي وما أرتبط به من صراع بين منطق التحريم أو الاستبعاد الكامل (الحالة الفرنسية) أو محاولة البحث عن حلول وسط (الحالة الألمانية) مؤشراً جلي الوضوح على استمرارية الانشغال بالظاهرة الدينية. بل يمكن الحديث في بعض الحالات وعلى الرغم من الطابع المدني للمجال السياسي بصورة عامة عن مساحة من التداخل بين الديني والسياسي ظاهرة بوضوح إما في تشكيلات حزبية ذات طابع مسيحي (الأحزاب المسيحية الديمقراطية أو الاجتماعية الفعالة في معظم أرجاء القارة الأوروبية) أو في تعاضم الدور العام والوزن النسبي للمؤسسة الدينية وخطابها المجتمعي كما في السياق الإيطالي على سبيل المثال. وربما تعلق الفارق الرئيسي بين فرنسا وألمانيا وإيطاليا غيرها من المجتمعات الغربية من جهة والبلدان العربية-الإسلامية من جهة ثانية - ومع الأخذ في

والتفسخ.¹³ لا ينبغي الصمت عن انعكاسات غياب عدالة توزيع المخاطر والفرص بين الأفراد والجماعات أو تجاهل مصالح الأغليات وتبرير تخلي السياسة في الدول القمعية عن مسؤوليتها تجاه المجتمع. نظريا تقع مسؤولية مواجهة مثل هذه الأجنحة المهيمنة بصياغات شتى على عاتق قوى اليسار بتنوعياتها المختلفة؛ القديمة والجديدة، البرلمانية وغير البرلمانية، الماركسية وما بعد الماركسية. والخيط الناظم لها جميعا هو مقاومة الرأسمالية المعولمة والمستفيدين (*haves*) من آلياتها المالية والنقدية واستعادة المضامين الإنسانية، خاصة الأمن والمساواة والعدالة، في علاقتها بأنماط التطور المجتمعي وإدراك الحقائق غير الوردية لواقع خاسري اللحظة الراهنة (*have-nots*) من جماعات المهمشين والعمالة البسيطة ومواطني المجتمعات الفقيرة.

وينسحب ذات الأمر على قضية عولمة الخطر والعنف. فمجرد التركيز على عالمية الظاهرة لا يجيب على التساؤل المركزي حول الفروق الجوهرية فيما يتعلق بطبيعة ظواهر الخطر والعنف التي تواجهها المجتمعات الغنية والفقيرة وما ترتبه من اختلافات على صعيد تغير أبنية المجتمع ومنظوماته القيمية. حقيق أن وحدة المصير البشري أصبحت تشكل مكونا أساسيا لإدراك الواقع الراهن، لكن المسافة بين الإدراك والفعل الساعي لتغيير الواقع ما تزال شاسعة، إن لم تكن تنم عن تناقض جذري. كيف يمكن بدون ذلك فهم إقدام العديد من دول الشمال على تصدير نفاياتها النووية إلى الجنوب وكيف نتعامل مع الفوارق المذهلة بين المستويات الاقتصادية هنا وهناك وسياسات الهجرة وغيرها؛ أو ليست عولمة مجتمع المخاطر هي في ذاتها تعبير عن التوسع المطرد للسوق الرأسمالي بتناقضاته الهيكلية وعنفه البنوي غير عادل التوزيع؟ هنا يقدم هبلر في دراسته مجموعة من الإشارات الهامة ذات القدرة التفسيرية الواضحة حول ظواهر القومية المتطرفة والفقير والإرهاب الديني والأزمات الاقتصادية خارج إطار الشمال المتقدم باعتبارها مصادر دينامية ظاهرة العنف وكذلك تشديده على أن عالمية العنف لا تعني تنميط النظر لها ولتداخل مكوناتها مع الأصدمة الاجتماعية والسياسية والثقافية المختلفة بين الغرب والمجتمعات الإسلامية صورة بديلة أنجع في تفسير صيرورة عالمنا المعاصر.

13 راجع في هذا الصدد:

النخب السياسية والفكرية على التعامل معها. وهو بذلك يسد فراغاً نظرياً وفكرياً بدا جلياً منذ النصف الثاني من السبعينيات ونتج عن غياب أدوات ومفاهيم جديدة تستطيع الاقتراب من ظواهر العقد الأخير للقرن العشرين. فالنقاشات حول الرأسمالية المتأخرة والمجتمع ما بعد الصناعي بصرف النظر عن تنوعاتها الداخلية واختلافاتها البنينة لم تقدم قراءة مقنعة لتحويلات العصر. فهي إما ظلت أسيرة لمنطلقات الرؤية الحداثية ذاتها واعتبرت أزماتها وعنفها الهيكلي بمثابة تعبير عن الهامش المعتاد من التناقضات غير المستعصية على الحل أو حكمت على نفسها بالتهميش في ظل عدمية استدعت فقط رمزية الخوف من الحادثة ورفض التغيير. يتخطى مفهوم مجتمع المخاطر مثل هذه العقبان المنهجية ويقدم تفسيراً لانتقال مجتمعات اليوم من مرحلة التحديث التقليدي والأمن النسبي إلى مرحلة مجتمع المخاطر في سياق حادثة ممتدة رغم لحظة الانقطاع الجذرية في تاريخها. وصلت عمليات التحديث التقليدية إلى حدودها القصوى وبدأت في الانقلاب على مجتمعاتها الصناعية مغيبة لشبكات الأمن النسبي ومنتجة لمساحات وأشكال غير مسبوقة من المخاطر والعنف المعلوم. تنهاوى الأبنية والنظم المجتمعية المعروفة وتفقد مصداقيتها، تتصدع منظومات القيم التي أضفت عليها شرعيتها دافعة بالأفراد والجماعات إلى مجهول يصير العنف واحداً من إستراتيجيات التعامل معه. يشكل مفهوم مجتمع المخاطر إذن إطاراً تفسيرياً مكملًا لدراسة يوخن هبلر، وبل يضع عدداً من الرتوش التحليلية الهامة على معالجته لأسباب عالمية ظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة.

تبقى الإشارة في هذا الصدد إلى مساحتين تحليليتين مكملتين حين النظر في ترابطات مفهوم مجتمع المخاطر وظاهرة العنف: مفهوم الفرصة ودينامية عولمة العنف. فالحقيقة أن مجرد التركيز على رمزية الخطر كمفهوم أساسي ربما فرض فهماً قاصراً لنتائج عمليات التحديث يستبعد هيكلية وجهها الآخر، الفرصة. لا ترتب التكنولوجيات الحديثة وأنماط العقلانية والرشادة المعاصرة سلسلة متصلة من التحديات والعنف فقط، بل تخلق فرصاً جديدة غير مسبوقة على مستويات مختلفة. العامل الحاسم هنا هو الكيفية التي تتوزع بها احتمالية العنف من جهة واحتمالية الفرص من جهة أخرى على الأفراد والجماعات الكبرى في المجتمع المعني وعلاقتها الجدلية. فالأمر الذي لا شك فيه هو أن هناك مجموعات بعينها (تتكون على أسس مهنية، جغرافية، عرقية، الخ) تستفيد وأخرى تضار من تحولات اللحظة الراهنة. وفي ظل مجال سياسي عاجز عن الفعل المحايد وتشكل الممارسات القمعية ملامحه الرئيسية ودول قومية تتفكك كما في بلقان التسعينيات وعراق اليوم تعود قضية العدالة وتكافؤ الفرص لموقع القلب من ساحة النقاش العام وتلعب دوراً هاماً في الحوار حول منظومات القيم والتوافق المجتمعي في مقابل العنف

للنافع والضار، للحق والواجب على نحو يعمق من مكنة ظاهرة العنف الفردي والجماعي. أما الوجه الآخر لهذه الحقيقة فهو من جهة محدودية الممارسة الفعلية للحريات الفردية إزاء المخاطر التي تتهدد وجود الإنسان على مستويات متعددة كما أشرنا أعلاه ومن جهة أخرى قسوة مجتمع لا يمكن الفرد من الاحتماء، ولو مؤقتاً وجزئياً، خلف ستار الأسرة أو العشيرة أو الجماعة المهنية. تلك هي الأسباب الهيكلية لظاهرة العنف والتي تنتفي معها إمكانية التحايل عليها مجتمعياً. الأمر إذن ليس مجرد تغيير طبيعة النظام السياسي أو معالجة أزمات بعينها أو، كما يقترح هبلر، فك الرابطة بين الدين والسياسة، إنما سلسلة من التغيرات البنيوية التي ستأخذ مداها لا محالة.

من ثم يأتي تعريف المفهوم ليحدد النقطة الزمنية والمكانية التي يمكن معها افتراض وجود مجتمع المخاطر: "يبدأ مجتمع المخاطر منذ اللحظة التي تعجز بها منظومات القيم المجتمعية الضامنة للأمن عن القيام بدورها إزاء الأخطار التي أطلقت عنانها اختيارات سابقة"¹² يقتضي مثل هذا التعريف المقتضب شديد الوظيفية من حيث مفرداته (العجز - عن - القيام - بالدور) التوقف لبرهة عند العلاقات الترابطية بين مكوناته الأساسية. فالصلة بين الأخطار والعنف وغياب الأمن في المجتمعات المعاصرة تشكل جوهر الانفصال عن زمانية التحديث المجتمعي كما عهدناها. فعمليات التحديث منذ القرن التاسع عشر استندت على الوعد العكسي بخلق ظروف حياتية آمنة للإنسان من خلال السيطرة على الطبيعة واستغلال مواردها بصورة تنقله من أسر سيناريوهات الدمار ما قبل الحدائية (زلازل، براكين، الخ) إلى رحابة المجتمع الدنيوي المستقر. وتولى الفكر التنويري في هذا السياق مهمة التشكيك في مصداقية الجزء الآخر من رؤى النهايات أو بعبارة أخرى خطابات الوعيد الدينية.

ما حدث في الثلث الأخير من القرن العشرين هو ارتداد عمليات التحديث على ذاتها بحيث صارت المنتج الأول للمخاطر وفقدت بالتبعية شرعيتها القائمة على أساس الوعد التاريخي بمجتمع آمن. ولا تقتصر فكرة غياب الأمن هنا على رمزية كارثة انفجار تشيرنوبيل أو انتفاء القدرة على السيطرة على الأخطار المعولمة للتكنولوجيات الحديثة، إنما تتخطاها إلى تفكك أبنية المجتمع المعاصر ومنظومة قيمه وتفشي ظاهرة العنف على مستويات متعددة وتوحش وحدة الإنسان في لحظة انقطاع تذكر بمفهوم الأنومالية لإميل دوركايم والعدمية لنيتشه.

يصف مفهوم مجتمع المخاطر واقع البنى المجتمعية ومنظومات القيم المعاصرة على نحو يمكن من فهم استمرارية ظاهرة العنف ويساعد على معرفة حدود قدرة

بخصوصية المفهوم يتجاهل إمكانيتين معرفيتين: أولاً قابلية مجتمع المخاطر وظواهر من شاكلة العنف والإرهاب وغياب الأمن للعوامة حالها في ذلك، حتى وإن اختلفت الأدوات، حال صيرورة التحديث في القرنين الماضيين وثانياً عالمية الأخطار ذاتها التي تنتفي معها، كما أوضحنا سابقاً وبصرف النظر عن الوضعية المكانية لمصدر الخطر المعني، وظيفية الحدود العازلة.

نعود إلى السمات المميزة لمجتمع المخاطر وعنفه الهيكلي ومنظومة قيمه التي تتطور في مرحلتين متتاليتين على الرغم من استقلالهما النسبي مترابطتين وظيفياً. تعبر المرحلة الأولى عن بدء مسيرة خروج الحقيقة المجتمعية عن الأطارات المعهودة وإرهاصات تشكل وعياً نخبويًا (بين جماعات محدودة) بوجود عنف هيكلي في مجالات مختلفة. على الرغم من ذلك تظل ساحة النقاش العام والفعل والصراع السياسي بعيدة عن إدراك الطابع الجديد لهذه الأزمات وتذهب للتعامل معها بالأسلوب المألوف في المجتمعات المعاصرة على أنها تعبير عن هامش محدود وفي نهاية المطاف مشروع من مخاطر عمليات التحديث يمكن السيطرة عليه بصورة تامة. يختفي وهم السيطرة هذا مع المرحلة الثانية حيث تظهر بجلاء محدودية قدرة أبنية المجتمع القائمة اجتماعية واقتصادية وسياسية بعد أن استنفذت إمكاناتها تماماً على إدارة المخاطر في علاقتها مع الطبيعة والإنسان. تتحول ظواهر الخطر والعنف الهيكلي بالتبعية إلى قضية الأغلبية المركزية وتهيمن على مجالها الخاص وساحة النقاش العام. تدريجياً تدرك القوى السياسية أهمية التعامل مع إرهابات العنف البنيوي وتسعى بالأساس من خلال استراتيجيات متعددة لإطالة عمر المؤسسات الرئيسية في المجال الاقتصادي والاجتماعي وحمايتها من خطر التفكك منتجة بذلك لشعور أو وهم عام بوجود مساحات للفعل والتخطيط السياسي مازالت فعالة. ويساعد ذلك على استقرار علاقات القوة والملكية في المجتمع ويضمن بقاء الشروط الحيوية لاستمرارية المجال السياسي والمتمثلة في قناعة المواطنين المبدئية بإدارة فاعليه لشئون المجتمع. إلا أن الأمر ما يلبث أن ينقلب إلى النقيض بعد أن تتضح محدودية تأثير السياسة وضعف فاعليتها مقارنة بالمصالح الاقتصادية الكبرى على سبيل المثال على نحو يجعل منها ومن رموزها المتهم الأول بالإخفاق في نظر الأغلبية الخائفة.

ترتب هذه التغيرات الجذرية تسارع معدلات النزعة الفردية في المجتمعات المعاصرة والتي تأخذ تدريجياً أنماطاً غير مسبوقة تتمثل في تراجع وظيفية هويات الحداثة الجمعية (العمال وأصحاب العمل، الفئات المهنية الأخرى، الطبقات) وظهور منظومات قيمية بالغة الفردية ليس فقط من حيث وجهتها بل أيضاً فيما يتعلق بتمازج مكوناتها بصورة تقترب من رمزية "الثقافة التفصيل". تتزايد على التوازي مساحات حرية الفرد وإمكانات حركته ويصبح هو في ذاته وبدون الرجوع إلى سلطات عليا ميتافيزيقية كانت أو وضعية المعيار الأخير للصواب والخطأ،

رغبت في السيطرة الشاملة عليها، تواجه التغيرات المجتمعية في اللحظة الراهنة ذاتها أو بعبارة أدق النتائج العنيفة لما رتبته في المائتي عام الماضيين. يطول هذا الاختلاف بين تحولات المجتمع التقليدي وتلك المرتبطة بالمجتمع الصناعي على صعيد رابع جوهر الصراع المجتمعي المعاصر المسبب لظواهر من شاكلة العنف والذي يتمحور حول البحث عن بدائل للوظيفة التقليدية للعلم والتكنولوجيا (غزو الطبيعة) وأشكال مغايرة لعلاقات العمل والحياة الخاصة والنماذج المثالية لأدوار الرجل والمرأة المرتبطة بها، وبالتبعية عن منظومة قيمية جديدة أو معدلة لأنماط السلوك البشري في المجالين العام والخاص. أما محرك التحولات الراهنة فيستحيل في هذا السياق مفهوم الخطر. والمعنى المقصود ببساطة هو أن بنى المجتمع الصناعي وميكانزمات حركتها خاصة في مجال التكنولوجيا وعلاقات العمل والاقتصاد والاستهلاك والعملية الاتصالية قد أضحت مصدراً دائماً لتحديات غير مسبوقة وعنف غير معهود من جهة ويصعب إدارتها في إطار آليات السيطرة والأمن المعهودة من شاكلة نظم الرفاهة والضمانات الاجتماعية (إعانة البطالة، معاش التقاعد، الخ) من جهة أخرى.¹⁰ الهدف إذن، وهنا يكمن جوهر الإضافة المفاهيمية والتحليلية لعمل هبلر القيم، هو أن ظاهرة العنف ليست عرضاً يرتبط بتوجهات دولة أو قمع نظام أو مجموعة من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية بعينها، إنما هي بمثابة تعبير عن تحولات بنيوية وضرورة خطر تنتظم حركة المجتمعات البشرية المعاصرة.

قبيل الانتقال إلى معالجة سمات مجتمع المخاطر الخارج من عباءة التغيرات سالفة الذكر وتحليل وظيفية ظاهرة العنف في إطاره، تجدر هنا الإشارة إلى ملاحظة هامة. فمن الواضح أن العرض السابق ينطلق جملة وتفصيلاً من تحليل يشكل واقع مجتمعات الشمال الغنية خاصة الأوروبية الغربية والأمريكية الشمالية إطاره المرجعي على نحو يجعل من التساؤل عن مدى عالمية مفهوم مجتمع المخاطر وما يرتبط به من ظواهر عنف أمراً مشروعاً. والحقيقة أن الأدبيات المنشورة حول المفهوم لم تفصل كثيراً في هذا الصدد واكتفت خاصة في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 بالتأكيد على تنوع الأخطار باختلاف الأطر المجتمعية وعلى أن "العنف والإرهاب الديني" ذا الطابع الأيديولوجي يجسد على سبيل المثال واقع وجود ما يمكن تسميته "مجتمع المخاطر العالمي".¹¹ لكن الدفع

10 راجع في هذا الصدد:

Anthony Giddens, *Jenseits von Links und Rechts – Die Zukunft radikaler Demokratie*. Frankfurt/Main:

Suhrkamp Verlag 1994, pp. 186–206.

Ulrich Beck, "The Terrorist Threat. World Risk Society Revisited", in: *Theory, Culture & Society* 19 (2002), 11

pp. 39–55. – Ulrich Beck, "The Silence of Words: On Terror and War", in: *Security Dialogue* 34 (2003), pp. 255–267.

لحظة انقطاع جذري في تاريخ الحداثة، ثانياً أن مفهوم الخطر قد أضحي المحرك الأساسي للبنى المجتمعية المعاصرة، ثالثاً أن مقولة "وحدة المصير البشري" التنويرية والتي ناقضتها مسيرة الحداثة منذ القرن الثامن عشر وجولتها إلى مساحة للفعل الرمزي تستحيل الآن إلى حقيقة واقعة، رابعاً أن جل هذه التحولات يفرض إعادة النظر في مدى فاعلية منظومات القيم العالمية في مواجهة ظواهر العنف وغياب الأمن وصياغة نسق نظري-تفسيري بديل لفهم تحديات العصر.⁸

كيف تبدو إذن البنى المجتمعية ومنظومات القيم مع نهايات القرن العشرين وما هي المضامين المادية والرمزية للحظة الانقطاع الحداثية في الجزء الأخير من القرن العشرين وانعكاساتها على دراسة ظاهرة العنف؟ يمكن لأغراض العرض النقدي التمييز بين مستويات متعددة للإجابة على هذين السؤالين. فهناك من جهة أولى واقع دخول المجتمعات المعاصرة في مرحلة جديدة من مراحل نموها تناقض، بأشكال مختلفة لم يتضح مداها بعد، حقائق المجتمع الصناعي كما خبرتها البشرية جمعاء في سياق التوسع الرأسمالي منذ القرن التاسع عشر. يحدث هذا التغيير من جهة ثانية بفعل عمليات التحديث المتتالية في المجتمع الصناعي وعلى نحو يمكن مقارنته بالتحول في القرن التاسع عشر من المجتمع الزراعي إلى الصناعي: "تماماً كما أدى تحديث بنى المجتمع الزراعي المتهالكة في القرن التاسع عشر إلى تفككه وبدء ظهور بنية المجتمع الصناعي، ترتب عمليات التحديث اليوم تفكيك قواعد المجتمع الصناعي. وفي سياق استمرارية الحداثة يبرز شكل ومضمون جديد للحقيقة المجتمعية"⁹ بصياغة بديلة، لا ينبغي لدراسة ظاهرة العنف أن تقتصر، وهو الاقتراب الذي يركز عليه عمل يوخن هبلر، على مجرد البحث في خلفيات الظاهرة السياسية أو تداعيات الأزمات الاقتصادية والاجتماعية ونتائج قمع الدولة، بل لا بد لها من أن تنظر إلى التغيرات البنوية في المجتمعات المعاصرة، في الغرب والشرق، وتربط ظاهرة العنف بها.

حقيقة التشابه التاريخي بين المنطق المجتمعي المؤدي إلى المجتمع الصناعي وذلك المفضي إلى استبداله أي صيرورة التغيرات المجتمعية لا ينبغي لها من جهة ثالثة أن تحجب جزءاً رئيسياً آخر مكملاً للصورة. ففي حين أن تغيرات القرن التاسع عشر صارت في المقام الأول بنى تقليدية ومنظومات قيم دينية وطبيعية متمرده

8 تستند هذه الدراسة في تحليلها لمقولات بك بجانب كتاب "مجتمع المخاطر" على أعماله التالية:

Ulrich Beck, Die Erfindung des Politischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt/Main:

Suhrkamp Verlag 1996.

Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, p. 14. 9

قاصرة على شعوب أو مناطق بعينها بل تمتد إلى كل أرجاء المعمورة بحثاً متصاعداً من جانب العلم الاجتماعي للتوصل إلى أنساق بديلة قادرة على التعامل مع التغيرات سالفة الذكر لم يقف فقط عند محاولة نقد المقولات الحداثية الكبرى المتمثلة في التقدم والعلمانية والأمن. بعبارة أخرى، مع نهايات القرن الماضي أصبحت قضية العنف واحدة من القضايا الرئيسية المطروحة على الأجندة الدولية وبدأ الاهتمام الأكاديمي بها يزداد بوضوح، وهو ما يفسر ما ذهب إليه هبلر من التأكيد على نمو الوعي العالمي بظواهر من شاكلة الإرهاب والتصفية العرقية وانتهاكات حقوق الإنسان.

في هذا السياق طور عالم الاجتماع الألماني أولريش بك مفهوم مجتمع المخاطر وشكلت تقلبات الجزء الأخير من القرن العشرين خلفيته الفكرية. أنجز بك كتابه الأول عن مجتمع المخاطر في بدايات النصف الثاني من الثمانينيات، تحديداً في عام 1986. وأضفت كارثة المفاعل النووي تشيرنوبيل التي وقعت في نفس العام بعداً شديداً الواقعية على مقولات الكتاب الرئيسية. فالفقرة الأولى في المقدمة المعنونة "سبب معروف" تقيم بلغة المصير التاريخي - وهي في جميع الأحوال محببة لقلوب المفكرين الألمان والعرب - القرن العشرين: "لم يفتقر هذا القرن بأي حال من الأحوال للكوارث التاريخية: حروب عالمية، أوشفيتز، نجازاكي ثم هاريسبورج وبوبال والآن تشيرنوبيل. وتحتم هذه الحقيقة الحرس في استخدام كل كلمة وتزيد من أهمية دقة النظر في الخصوصيات التاريخية. فقد عرفت كل أشكال الشقاء والمعاناة والعنف التي سببها البشر لبعضهم البعض على الدوام مفهوم "الأخر" وتمركزت حوله - اليهود، السود، النساء، اللاجئين، المنشقين، الشيوعيين، الخ. فمن جهة وجدت باستمرار سياج فاصلة ومعسكرات للاعتقال وأحياء بعينها في المدن وكتل عسكرية، ولكن ومن جهة أخرى المسكن الخاص - حدود فعلية ورمزية مكنت أولئك الذين بدوا بعيدين عن الأحداث أن يحتموا دائماً خلفها. حقيق أن كل ذلك مازال حولنا، إلا أنه وفي نفس الوقت في طريقه إلى الاختفاء منذ تشيرنوبيل. إنها نهاية "الأخر"، نهاية قدرتنا بالغة النمو على إبعاد أنفسنا، تلك النهاية التي أضحت مع التلوث النووي خبرة حياتية. وعلى الرغم من أن إمكانية دفع شبح المعاناة بعيداً عنا ما تزال قائمة، إلا أن ذات الأمر لم يعد ينطبق على أخطار العصر النووي. هنا تكمن قوتها الثقافية والسياسية غير المسبوقة. قوتها هي قوة الخطر التي تقضي على كل مناطق الحادثة المحمية وتنويعاتها".⁷

ينطلق مفهوم الخطر في معرض توصيفه للتغيرات الحادثة في مجتمعات نهاية القرن العشرين من قناعات أولية أربعة هي: أولاً أن اللحظة الراهنة هي

والظواهر الجديدة التي لم تتمكن الأطارات النظرية التقليدية بشقيها الوظيفي والماركسي من تقديم تفسيرات مقنعة لها. فكما يشير يوخن هبلر في معرض حديثه عن الرابطة بين العنف والحدثة، مثلت حقيقة وصول نمط التقدم الغربي (الرأسمالي والاشتراكي) إلى حدود بدت قصوى وتبدت جلية في تصاعد تيارات العنف السياسي والعنصري وكوارث تكنولوجية من شاكلة تشيرنوبيل (Tschernobyl) وأزمات اقتصادية واجتماعية حادة لدولة الرفاهية في الشمال المتقدم كان أهمها تراجع معدلات النمو وتزايد نسبة البطالة فضلاً عن مشكلة التهديد الإيكولوجي للوجود الإنساني إشارات تحذير واضحة بدأت معها النخب السياسية والثقافية في الغرب، ولو على نحو جزئي، في التفكير في استراتيجيات جديدة لإدارة مجتمعاتها ركزت بالأساس على مواجهة تراجع معدلات الأمن والاستقرار المجتمعي والتعامل مع الأبعاد القيمة للتطور البشري.⁵

من جهة ثانية شهدت الثمانينيات والتسعينيات تراجعاً عالمياً لدور الدولة القومية سواء على أرضية صراعات عرقية ومذهبية أو في سياق فشل عمليات التحديث الدولانية في العديد من البلدان غير الغربية وهو الأمر الذي رتب بروز قوى سياسية ودينية معارضة مارست عنفاً غير مسبوق في بلدانها وشكلت تهديداً مباشراً لموقع الدولة القومية وهويتها وأنتجت عملية إحياء شاملة لرؤى تقليدية حول المجتمع والسياسة رفضت الحدثة العلمانية المحيدة في تصوراتها للعنصر الثقافي-القيمي والتي لم تعد قادرة على طرح صيغ مقنعة للتعاظم مع تحديات العصر.⁶ وكما يشدد هبلر في سياق الحديث عن مسببات العنف المختلفة على مركزية قمع الدولة في فهم العنف المجتمعي المضاد، لا يمكن فهم ظواهر مثل حروب البلقان الأهلية وتوترات منطقة الشرق الأوسط بمعزل عن هيمنة أجهزة الدولة القومية وكتبها لتعددية مجتمعاتها على مدار مراحل زمنية طويلة. ثم شكل السقوط المدوي لدول المعسكر الاشتراكي جزئياً في إطار حركات احتجاج شعبية عنيفة عاملاً إضافياً في بلورة حالة عالمية من "القلق الوجودي" (existential uncertainty) تواكبت مع إجهاز عمليات العولمة على قناعة وجود حدود فاصلة بين المجتمعات. فرضت حقيقة أن ظواهر من شاكلة ثقب الأوزون ومرض الإيدز وأخطار التكنولوجيا النووية والبطالة والفقر والعنف جميعها ليست

5 راجع في هذا الصدد:

Niklas Luhman, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/Main:

Suhrkamp Verlag 1994 (5th Edition), pp. 15-29.

6 راجع في هذا الصدد:

Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (6th edition), p. 151-163.

Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1988, p. 101-162.

والتنبؤ على أسس علمية بمساراتها في المستقبل. اكتسى العلم الاجتماعي حتى سبعينيات القرن العشرين إذن برداء الموضوعية ونظر لأحداث التطور والتغير على أنها تجسيد لحقائق قائمة بالفعل أو آتية لا محالة¹.

أما سياق الإدراك وعوالمه شديدة الذاتية فقد تم تجاهله في معظم الأحيان أو اعتباره فيما ندر من الدراسات مجرد تابع للسياق الأول، وكأن دور العالم-المفكر ينحصر فقط في الانتقال برواه وتحليلاته من مرحلة إلى أخرى وفقاً لتحويلات الزمن الفعلية. واقتربت هذه النظرة، خاصة في الفكر الغربي العلماني، من جهة بحث دءوب عن لحظات في التاريخ يضيف عليها رمزية الانقطاعات الكبرى (*historische Brueche*) التي يستحيل ما بعدها أو "الجديد" على علاقة تضاد مطلق مع ما سبقها أو "القديم". ومن جهة أخرى بما يمكن أن يطلق عليه "الذهنية التطورية" التي رتبت في سياق الإيمان بحركة البشرية الخطية نحو الكمال والارتقاء الحكم المسبق على "الجديد" وبغض النظر عن كينونته بأنه "الأفضل". والحقيقة أن مفاهيم مثل التقدم في مواجهة التخلف والعقلانية في مواجهة اللاعقلانية والأمن في مقابل العنف قد اكتسبت أهميتها المحورية في تفسير حركة التاريخ لكونها أضفت مضامين خلاصية (شبه دينية) على "الجديد" وعبرت عن ترجمة قيمية لجوهري الكمال والارتقاء في الواقع المجتمعي². وكان من الطبيعي أن يرتب التحيز البنيوي "لواقع" على حساب "الإدراك" هيمنة للعوامل المادية المرتبطة بالاجتماع والاقتصاد والسياسة وتهميش لوزن العوامل الثقافية - القيمة في تفسير صيرورة المجتمعات البشرية³.

بدأت أركان هذه الصورة الحداثية الكلاسيكية في الاهتزاز بشدة⁴ مع بدايات الثلث الأخير من القرن المنصرم وجاء ذلك على وقع عدد من التغيرات الرئيسية

1 راجع في هذا الصدد:

Juergen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, p. 279-312.

2 راجع في هذا الصدد:

Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, p. 132-157.

Talcott Parsons, "The Place of Ultimate Values in Sociological Theory", in: *International Journal* 3

International Journal of Ethics 45 (1935), pp. 282-316.

4 يشير الوصف التقييمي هنا إلى حقيقة أن الفهم التطوري للتاريخ قد تعرض في أعقاب الحربين العالميتين خاصة بعد

فظائع النازي لانتقادات عدة رامت البحث عن بدائل نظرية تكشف تناقضات صيرورة المجتمعات البشرية ومحورية العوامل غير المادية في إدراك مسبباتها ونتائجها. إلا أن الأدبيات التي صيغت في هذا السياق وعلى الرغم من إشعاعها المعرفي، خاصة ما ارتبط منها بمدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية، لم تتمكن من القضاء على هيمنة الأنساق الحداثية الوظيفية والماركسية على العلم الاجتماعي. راجع في هذا الصدد:

Marx Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt/Main:

Suhrkamp Verlag 1997, pp. 270-294.

عولمة الخطر وتداخلات الدين والسياسة والعنف

يقدم يوخن هبلر في دراسته القيمة المعنونة "الحرب - القمع - الإرهاب: العنف السياسي والحضارة في مجتمعات الغرب والعالم الإسلامي" نسقاً تفسيرياً متماسكاً لظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة يربط به بين مستويات النظر الفلسفي-الثقافي والمعالجة السياسية-الاجتماعية. ومع اتفاقي مع مجمل ما ذهب إليه من استنتاجات رصينة، فليسمح لي هو والقراء الأعزاء بمحورة تعليقي هذا في سياقين تحليليين أراهما مكملين لما تقدم به: وفي حين يقترب الأول من ظاهرة العنف بصورة عامة مطوعاً لمفهوم مجتمع المخاطر، يروم السياق الثاني التركيز على المجتمعات العربية-الإسلامية معالجا لتداخلات الدين والسياسة وعلاقتها السببية والتبريرية بظاهرة العنف.

مجتمع المخاطر: بنيوية العنف وعالمية تحولات منظومات القيم

يمكن النظر إلى النقاشات العالمية حول تغير أبنية المجتمعات المعاصرة وتحولات منظومات القيم المشكلة لأنماط التفاعلات الإنسانية وعلاقتها بظاهرة العنف في إطارين متقابلين. وفي حين يرتبط الأول بتأثير تطورات الواقع الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي في أقاليم العالم المختلفة، يتعلق الثاني بصيرورة الإدراك البشري لها. وإذا ما استثنينا العقود الثلاثة الماضية فإن جل اهتمام العلم الاجتماعي الحديث، وأعني هنا بالأساس دراسات علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة، قد انصب على محاولة سبر أغوار السياق الأول وإضفاء الطابع الموضوعي أو على الأقل مسحة منه على شروح العلماء للمحطات الكبرى في تاريخ البشرية المنتقلة إما من "الجماعة البسيطة" (*Gemeinschaft*) إلى "المجتمع المركب" (*Gesellschaft*) المتزايدة درجة تعقد بناه باستمرار أو من مراحل العبودية والإقطاع إلى مرحلة التصنيع والتوسع الرأسمالي. وتبلورت في هذا الإطار العديد من الأنساق النظرية - التفسيرية ذات الصبغة الوظيفية مثل مقولة التحديث أو الماركسية من شاكلة أفكار صراع الطبقات وجدلية البناء التحتي - الفوقي التي ادعت القدرة على صياغة فهم شامل لوقائع الحياة الإنسانية بما فيها العنف، بل

التهابها، فيتزايد العنف والإرهاب. يمكن إدانة العمليات الانتحارية ضد إسرائيل، فقط لأنها موجهة ضد المدنيين. لكن الوقوف عند الإدانة دون إدراك أنها فعل مقاوم لم يجد سلاحا سوى الجسم البشري يعني أننا نتصور أن للموت غواية عند الفلسطينيين. هناك عوامل ثقافية أخرى يرسخها الإعلام العربي في التعامل مع هذه القضية، وذلك حين يصور "الاحتفال بالموت" بوصفه بطولة تستحق الاحتفال، دون أن يدخل إلى قلب الأم والأب والاختوة، الذين تفرض عليهم ثقافة النفاق السياسي أن يحتفلوا بالموت. أما الرسالة الثانية المتمثلة في الغطاء الديني للعنف والإرهاب، فيجب أيضا أن تؤخذ بجدية تحليلية نقدية لكشف أبعاد هذا الانصهار للتاريخ في النصوص المقدسة، لا في الإسلام وحده بل في كل الأديان. وهذا يستدعي إبداع قدرة هائلة على نقد الدوجمات الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام.

الدولية، أمريكا بالذات، وبالتالي لا بد أن تتجه الحرب ضد المحرك الأصلي وليس ضد الدمى اللعبة. ولا يجب أن ننسى في هذا السياق أن مفهوم "الاستكبار العالمي" و"الشیطان الأكبر"، إشارة إلى الولايات المتحدة، كان قد تردد في الخطاب الإيراني المساق للثورة الإسلامية في نهاية السبعينات. دور أمريكا في إيران منذ عام 1953 وتدخلها السافر في قمع الشعب الإيراني لمصلحة الشاه يجب ألا ينسى.

هـ - استدعاء المقدس:

إذا أخذنا بالقاعدة التأويلية التي رسخها "علم التفسير" الكلاسيكي لا يمكن أن ندين الإرهاب دينياً؛ فهو في استدعائه المقدس ليبرر ذاته مخلص للقاعدة الكلاسيكية إخلاصاً تاماً، وهذا سر قوته اللاهوتية. القاعدة تسمى "النسخ" وتعنى أن القواعد المتأخرة - من حيث النزول على النبي في الترتيب الكرونولوجي للوحي - تلغي القواعد الأقدم في نفس الموضوع، أي تنسخها. ومعنى ذلك أن الوحي "المدني" المتصل بالحرب والقتال والإخضاع قد نسخ الوحي "المكي" المتصل بالتسامح والصبر والاحتمال. وهذا هو الذي دعا المفكر السوداني "محمود محمد طه"، الذي أعدمه بتهمة الردة نظام جعفر النميري المتأسلم عام 1985، بأن يقلب مفهوم "النسخ" هذا بالقول إنه لم يكن إلغاء تاماً، بل كان تعليقاً بسبب أن العرب في القرن السابع الهجري لم يكونوا على استعداد لقبول الرسالة المكية. كانت الرسالة المدنية - وفقاً لمحمود محمد طه - بديلاً تاريخياً مؤقتاً يناسب مستوى وعي العرب في القرن السابع بكل ما تتضمنه من تشريعات وعقوبات وأمر بالقتال والإخضاع. أما وقد تطور الوعي الإنساني، هكذا يقول طه - فقد آن الأوان لإلغاء تعليق الرسالة "المكية" والعودة إليها بوصفها "الرسالة الثانية" - وهذا عنوان الكتاب - ونسخ الرسالة الأولى "المدنية". إن اقتراح "محمود محمد طه"، الذي دفع حياته ثمناً له، يمثل محاولة للخروج من مأزق هذا التمازج إلى حد الانصهار بين "التاريخ" و"الوحي"، وهو انصهار أدى إلى منح قرارات تاريخية بعداً إلهياً، يجعل من "التأويل" وفقاً للقواعد الكلاسيكية أكثر من مجرد إيديولوجيا تبريرية.

خاتمة:

الأمر يستدعي في تقديري قراءة الرسالتين اللتين يرسلهما الإرهاب معاً: الرسالة السياسية وغطاءها الديني، بمنهجين مختلفين: الإنصات الدقيق للرسالة السياسية وأخذها بجدية والعمل على حل المشكلات التي تطرحها هذه الرسائل محلياً ودولياً. الحل الأمني والحربي لم ولن يفلح في حل المشكلة بل يفاقمها ويعقدها ويزيد

أو ما جاء في سورة "الأنفال"، السورة رقم 8:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا
فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾

وفي سورة "محمد"، رقم 47:

فَإِذَا لَقِيْتُمْ الدِّينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ
فَشُدُّوا أَلْوَابِقَ فَإِمَّا مَثًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ
أُوزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضُكُمْ
بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿٤٤﴾

بهذه النصوص ومثلها يستشهد بها الإرهابيون من كتاب المسلمين المقدس ليبرروا بها أفعالهم، لا في مقاتلة المشركين وأهل الكتاب فقط، بل في مقاتلة المسلمين أنفسهم في المجتمعات المسلمة، بناء على أن هذه المجتمعات لم تعد مجتمعات محكومة بقواعد الإسلام وشريعته. ولم يعد الإرهاب موجها للحكام المسؤولين عن انحراف هذه المجتمعات عن الشريعة الحقة وحدهم، فقد شاركهم المؤمنون في ذلك بالصمت وعدم الثورة ضدهم، وبذلك فقدوا إيمانهم وصاروا "كفاراً" مثل حكامهم. كان هذا فكر "سيد قطب" الذي وصم المجتمعات الإنسانية كلها بسمه "الجاهلية"؛ لأنها تحكم بغير ما أنزل الله وتضع "العقل الإنساني" بديلاً عن "العقل الإلهي" في الحكم، وهذا هو جوهر "الجاهلية"، التي لا تشير إلى فترة زمنية بعينها بقدر ما تشير إلى منهج غير إلهي.

كانت النقطة التي أحدثتها القاعدة من محاربة المجتمعات الجاهلية في العالم الإسلامي إلى محاربة الجاهلية العالمية يسيرة؛ فأسامة بن لادن في بياناته الأولى - عام 1998 - يكشف بوضوح أن حكام السعودية مجرد دمي تحركها القوى

إن قراءة للسورة المعروفة باسم "براءة" لأنها تفتتح بهذا الإعلان "براءة من الله ورسوله" أو باسم "التوبة" - السورة رقم 9 بالمصحف - تكشف عن القواعد الأخيرة التي يؤسسها القرآن لجماعة المؤمنين للتعامل مع أعدائهم، سواء كانوا من المشركين - عبدة الأوثان - أو كانوا من أهل الأديان الأخرى، خاصة اليهود والنصارى (أهل الكتاب). لكن هذه النهاية كانت ذروة التطور لتوتر العلاقات بين "الجماعة المؤمنة" والجماعات الأخرى؛ إذ نجد في سورة المائدة مثلاً - السورة رقم 5 - وصف أهل الكتاب (بني إسرائيل) بأنهم مسرفون، وهو وصف يأتي عقب قصة ولدي آدم التي حللناها في الفقرة السابقة.

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ
فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ
جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَٰلِكَ فِي
الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٢٢﴾

أما في سورة "التوبة" - السورة رقم 9 - المشار إليها من قبل؛ فيكون الحكم الأخير:

قَدِيلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا
الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾

الإسلام في مكة، أي قبل هجرة النبي محمد وأصحابه إلى "يثرب" عام 622 بسبب الاضطهاد الذي تعرضوا له من أسياذ قبيلة النبي نفسه "قريش"، كان دعوة للإله الواحد تتسم بالمسالمة والموادعة، وترسخ قيم الصبر والاحتمال أملاً في النعيم الآخروي الذي وعد الله به المؤمنين، في مقابل العذاب والجحيم الآخروي الذي توعد به المعاندين والمستكبرين، الذين يحاربون الدعوة ويضطهدون المؤمنين. في هذا السياق تم توظيف القصص الديني التوراتي - قصص أنبياء بني إسرائيل - لتجسيد الصراع بين "الإيمان" و"الكفر" وبيان أن "الانتصار النهائي" كان دائماً للإيمان على الكفر.

ج - الهجرة واقعة فارقة:

بدأت الهجرة ببيان مشهور يسمى "صحيفة المدينة" يرسم العلاقات بين "جماعة المؤمنين" والجماعات الأخرى في يثرب، التي تمثلت في ثلاث قبائل عربية يهودية إلى جانب قبائل أخرى وثنية. هذه الوثيقة الأولى تكشف عن حقيقة أن "الجماعة المؤمنة" صارت تتمتع بهوية مستقلة تسمح لها بالتموضع الاجتماعي في العلاقات القبلية-الدينية. تلك كانت بداية التحول التدريجي من موقع الموادعة والمسالمة والصبر إلى موقع التحرش أولاً ثم الصدام العسكري مع "قريش"، التي كانت "يثرب" تمثل لها محطة تجارية لا بد أن تمر بها القوافل المحملة بالبضائع في طريقها إلى "مكة". في سياق هذا الصراع حدث تحول في مواقف القوى الفاعلة الأخرى في يثرب، الأمر الذي أفضى في النهاية إلى تغيير صيغة التعايش الأولى في الصحيفة المذكورة؛ فحدث الصدام مع القبائل اليهودية.

لم يمكن للرب - الله - أن يقف موقف الحياد في هذا الصراع بين "جماعته المؤمنة" بقيادة رسوله النبي "محمد" وبين الأعداء، سواء كانوا وثنيين أم كانوا يهوداً. وكان من الطبيعي أن يحدث تحول في لغة الوحي الذي صار منخرطاً في هذا الصراع. هذا التحول رصده العلماء الأوائل رصداً دقيقاً في تصنيفهم لـ "علوم القرآن"، وهي العلوم اللازمة للإمام بها إماماً مستوعباً قبل الانخراط في عملية التفسير والفهم لكلام الله. من بين هذه العلوم علم "المكي والمدني" ويقصد به التمييز على مستوى المضمون وعلى مستوى الشكل واللغة بين "القرآن" الذي تلقاه محمد في "مكة" قبل الهجرة، وبين القرآن الذي تلقاه في المدينة بعد الهجرة.³

3 تناولت "علوم القرآن" من منظور تحليلي تاريخي نقدي في دراسة تسعى لبلورة مفهوم معاصر لطبيعة النص القرآني يسمح بتطوير منهج واقعي للتفسير والتأويل بعيداً عن التأويلات الإيديولوجية: انظر "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"، ط1، القاهرة 1990، ثم عدة طبعات متوالية عن "المركز الثقافي العربي" بيروت والدار البيضاء.

تم اكتشاف قوانينها التي مكَّنت الإنسان من السيطرة عليها ولو جزئياً فيما بعد. لكن بصرف النظر عن محاولات التفسير، اللاهوتية أو التاريخية أو الأنثروبولوجية، تبقى الميثولوجيا شاهداً حياً على ارتباك، أو بالأحرى "التباس" الوجود الإنساني بحكم قهر كوني ما خارجي، أي كان مصدره، يولد بدوره إحساساً بالرهبة.

أ - العنف الأول في تاريخ الإنسان (ميثولوجيا):

تقدم قصة "قابيل وهابيل" - ابني آدم بالتعبير القرآني - نموذجاً أولياً للعنف الإنساني إلى حد "القتل"، وهو عنف يجد مصدره أيضاً في "ظلم" كوني تعرض له القاتل من الأخوين. الإله في هذه القصة هو المسئول مسؤولة مباشرة عن هذا "العنف"؛ لأنه تقبل قربان أحد الأخوين ورفض قربان الآخر دون سبب واضح.²

هل يسمح لنا تحليل الأساس الميثولوجي للعنف المترسخ في الوعي الإنساني بالقول إن العنف يمكن أن تمارسه السلطة المستبدة (كثير من السلطات المستبدة مارست عنفها باسم "المقدس")، كما يمكن أن يتولد عن الإحساس بالظلم (الأخ القاتل لأن قربانه رفض فأحسَّ بظلم لا مبرر له)؛ أعتقد أن تاريخ العنف كما عرضه المؤلف يعطي مشروعية لوجهة النظر تلك: فالناس إما ظالمون؛ لأنهم يحسون بأنهم أعال وأفضل (ألوهية)، وإما مظلومون يحسون بالاضطهاد فيلجئون للعنف تعويضاً ودفاعاً.

ب - السياق التاريخي الفارق:

يكمن الفارق التاريخي بين الإسلام والمسيحية في حقيقة أن المسيحية نشأت في قلب نظام سياسي، هو الإمبراطورية الرومانية التي كانت تسيطر آنذاك على الشرق الأوسط كله باستثناء "فارس" التي كانت لها إمبراطوريتها التي كانت في صراع سياسي عسكري دائم مع الإمبراطورية الرومانية وصل ذروته في القرن السابع، عصر انبثاق الإسلام في منطقة الحجاز بشبه الجزيرة العربية. من الطبيعي في هذا السياق أن يكون الوجه السياسي للمسيحية غائبا في نصوصها المقدسة، ولم يظهر إلا حين أصبحت الدين الرسمي للإمبراطورية في القرن الرابع.

2 النص القرآني هو: «واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلك

قال إنما يتقبل الله من المتقين. لأن بسط يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين. إني أريد أن تنبأ بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين. فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين.

(السورة 5 الآيات 27-30) يحاول المفسرون أن يجدوا سبباً لرفض قربان الأخ القاتل وقبول قربان الأخ المقتول، الأمر الذي

يعكس ذلك التوتر الإنساني في محاولته لفهم المقدس. انظر تفسير الطبري المذكور أعلاه، المجلد العاشر، ص: 202-210.

والإحساس من جهة أخرى أن هذه الحرية تعوقها عوامل كثيرة غير مفهومة وغير مبررة؟ هل يمكن النظر لتاريخ تطور الوعي الإنساني بأنه يمثل محاولات مستمرة لكشف العوائق ومحاولة التحرر منها؟ لكن يظل قارا في العمق ذلك "العنف" الكوني الذي تعرض له الوعي الإنساني.

هل كان "الشر" هو مصدر ذلك العنف الكوني، أم أن "الشر" نفسه أحد مخلوقات هذا العنف ونتيجة له؟ تكشف الميثولوجيا الدينية مرة أخرى أن "الشر" كان في أصله "خيرا"، وأن "إبليس" في القصة القرآنية كان بين الملائكة الذين صدر لهم الأمر الإلهي بالسجود لآدم. مرة أخرى كان الأمر غير مبرر، والاعتراض الذي اعترض به الملائكة على "جعل خليفة في الأرض" لم يتم الرد عليه بطريقة مقنعة (إني أعلم ما لا تعلمون). واحد من هؤلاء الملائكة - هو منهم لأنه كان موجودا بينهم - لم يقتنع ولم يسجد فكان العقاب: الطرد من الحضرة. هكذا تحول "الخير" إلى "شر" بسبب ممارسة "حق الاختلاف"، أو "المعصية" باللغة الدينية.

اللافت للانتباه أن تركيب الميثولوجيا الدينية في تعبيرها القرآني على الأقل يكشف عن "خطة مدبرة" تضع الفاعلين جميعا في موقع المفعول بهم، فها هو "الحارث" الملك يصبح "إبليس" الشيطان بفعل مدبر؛ لأنه سيكون أداة حاسمة في توريط "آدم" ليقع في "المعصية" - الأكل من الشجرة المحرمة - ليتم إخراجه من الجنة لتتحقق الخطة الإلهية بأن يسكن آدم و"زوجه" الأرض. لماذا كان على الإله أن يقوم بكل هذه "الحيل" لتحقيق خطته، وقد كان يمكن أن يحققها دون توريط أحد بأن يضع آدم وزوجه في الأرض بلا مقدمات وأوامر وعصيان ... الخ؟¹

ليس في هذا السؤال محاكمة من أي نوع للمقدس بقدر ما هو محاولة لسبر أغوار الوعي الإنساني الذي تعكسه هذه الميثولوجيا الدينية: الوعي بالالتباس الوجودي الناتج عن إحساس قهري بعنف كوني، وهو إحساس يولد "الرغبة"، التي هي أحد جذور الوعي الديني البدائي المتمثل أساسا في محاولة "اتقاء" الشر ولو بعبادته. يمكن لمورخ الأديان أن يقول إن هذه الأحاسيس ولدتها قسوة الطبيعة التي لم تكن بعد قد

1 النص القرآني المؤسس لهذه الميثولوجيا هو: وإن قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون. وإن قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين. وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزلهما الشيطان فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. (سورة الأيات 30-36) والتفسير يملأ الفجوات الموجودة في النص القرآني، ويستعين بالتراث اليهودي المسيحي (يطلق عليه في الفكر الإسلامي اسم الإسرائيليات) لتحقيق هذه الغاية. انظر تفسير الطبري المسمى "جامع البيان عن تأويل أي القرآن"، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف بمصر 1969، المجلد الأول، ص: 455-457.

التوقف أمامه، هو سؤال: هل العنف مسألة لا فكاك منها بوصفها جزءاً أصيلاً في الطبيعة الإنسانية؟ وفي تقديري أنه سؤال يستحق المناقشة خاصة وقد أثبت المؤلف أن العنف ظاهرة لازمت الوجود الإنساني من عهد سحيقة في التاريخ سجلتها الكتب المقدسة كلها في تاريخ الثقافات. وإذا كانت "الحدائث" بكل قيمها الإنسانية من "العقلانية" و"المساواة" و"التسامح"، وصولاً إلى الصياغة العالمية لمسألة حقوق الإنسان في وثائق تتمتع بقدر هائل من الإجماع الدولي حول ضرورة وضعها موضع التطبيق الفعلي، لم تستطع أن توقف ظاهرة العنف بل ساعدت على تزويدها بأدوات ووسائل تقنية وإدارية حدائث خلعت عن العنف طابع الجريمة الفردية، إذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك بالفعل - والكتاب كله شاهد على ذلك - فإن أمر "الإرهاب" يصير أمراً جوهرياً في الطبيعة الإنسانية هو أمر جوهري يتشكل وفق مستويات التطور الإنساني، ويتلون وفق نسج كل ثقافة من الثقافات.

ربما يتعين على الباحث في هذه الحالة الحفر في الميثولوجيات المؤسسة للوعي الإنساني في كل الثقافات. وإذا نظرنا إلى الميثولوجيا الدينية كما عبر عنها العهد القديم وانتقلت إلى "القرآن" فإننا نجد عناصر من العنف الكوني - إذا صح التوصيف - قارة في قصة الخلق منذ بدايتها. كل من القصتين التوراتية والقرآنية تتضمن عنصراً تأسيسياً، هو: إسمان الإنسان الأول - آدم - في الجنة والسماح له بالتمتع بكل ما تقدمه له الجنة من متع - الطعام والشراب - باستثناء شجرة واحدة عليه ألا يقربها وإلا استحق العقاب. إذا حللنا هذا العنصر السردى من منظور أنثروبولوجي يمكن القول أن الوعي الإنساني البدائي يعكس من خلال هذا العنصر وجود قوة طاغية مسيطرة منحت الإنسان وجوداً ملتبساً؛ فهو ليس الحيوان المسلوب الإرادة الذي تحركه حاجاته البيولوجية، لأن هذه القوة المسيطرة قد منحت القوة على السيطرة على الأشياء (عنصر تعليم الأسماء الذي يعني القدرة على الاستدعاء والتحكم)، لكنه من جانب آخر ليس الكائن الحريرة جديرة بهذه الإنسانية، إذ عليه أن يذعن للأوامر غير المبررة بأن يفعل أو أن يمتنع عن الفعل، التحريم بوصفه مبرراً للعقاب (اختيار شجرة بعينها لتجسد مفهوم الممنوع الذي يجب اجتنابه حتى لا يتعرض الإنسان للعقاب). ويتعد "الالتباس" في الموقف الإنساني؛ فالقوة المسيطرة قد حددت منذ البداية، طبقاً لمنطق الميثولوجيا الدينية، مسار الأحداث فسلطت قوة الشر على الإنسان لتغريه بالعصيان لكي يحق عليه العقاب.

لسنا معنيين هنا بالمعاني والدلالات اللاهوتية التي تم إضفاؤها على هذه الميثولوجيا في مسار الفكر الديني، بقدر ما نحاول الكشف عن بعد "العنف" الذي يبدو قاراً في عمق الوعي الإنساني منذ فجره. هل يمكن أن نقول بناء على ذلك أن "العنف" سمة مميزة للوجود الإنساني من حيث هو وجود ملتبس: أعني بالالتباس الإحساس بالحرية والقدرة التي تميز الإنسان عن الكائنات الطبيعية من جهة،

ولأن المؤلف لا يقف أمام الاستشهادات القرآنية يصبح البعد السياسي للرسالة هو الأكثر أهمية في التحليل. لكن هذا لا يمنع المؤلف أن يرى في هذا المسلك، الذي يحاول أن يربط السياسي بمرجعية عليا إلهية ترتفع بالخطاب السياسي فوق مستوى النقد البشري، خصيصة من خصائص العالم الإسلامي في الشرق الأوسط بصفة خاصة، خصيصة يردها المؤلف إلى السبعينات والثمانينات من القرن الماضي، بعد أن انحسرت الإيديولوجيات العلمانية والقومية، وتزايد مد الإيديولوجيا الإسلامية. يقول: "تبريرات العنف السياسي في مجتمعات الشرق الأوسط والأدنى كانت تتحرك عادة، في الفترة الواقعة بين 1950 والسبعينات في إطار القومية العربية أو التحرر الوطني، لكنها التفتعت بالغطاء الديني منذ السبعينات والثمانينات: كان الخطاب المجتمعي قد تحرك من القومية العربية إلى الأشكال الإسلامية أو الإسلامية، وبالتالي تغيرت أيضا ذرائع العنف. إن الإيديولوجية المهيمنة والمقبولة من المجتمع هي وحدها التي تصلح لأداء وظيفة التبرير الفعالة للعنف."

يتأكد هنا نقدنا للمؤلف أنه يعتبر "الإيديولوجيا" مجرد أداة لتبرير العنف لا أكثر ولا أقل، في هذا الفصل بين "العنف" وأداة "التبرير" يضع من تحليل المؤلف أن "الإيديولوجيا" قد تؤسس للعنف أحيانا ولا تبرره فقط. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالحديث عن عنف سياسي باسم القومية أو التحرر الوطني كلام مرسل، أي بلا دليل؛ فالكفاح الوطني ضد الاستعمار والاحتلال عنف - إذا صح تسميته عنف - يحمل مبرره في ذاته ولا يحتاج لإيديولوجيا: الدفاع عن الوطن ومقاومة الاحتلال. القومية العربية إيديولوجيا لم تؤسس العنف ولا تبرر العنف من حيث هي إيديولوجيا. العنف مارسه الأنظمة السياسية ضد مواطنيها؛ فهو عنف أنظمة، أي عنف "استبداد". العنف باسم الإسلام قصة أخرى أقدم من السبعينات، في مصر على الأقل البلد الذي أنشئ فيه أول تنظيم إسلامي ذي طابع عسكري فاشي من حيث التنظيم والتدريب ووسائل التجنيد، وهو تنظيم يعتمد إيديولوجيا تغييرية تستند إلى وسائل مستدعاة من قراءة للتاريخ تستعيد مفاهيم مثل "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" و"التغيير باليد أو اللسان أو القلب" وهذا الأخير يمثل أضعف الاختيارات بينما يمثل الاختيار الأول أرقاها في درجة الإيمان. ذلك هو تنظيم "الإخوان المسلمون" الذي أنشأه "حسن البنا" عام 1928 وله تاريخ في استخدام العنف يعود إلى ما قبل الثمانينات بكثير.

البعد الميثولوجي للعنف الكوني:

لعل السؤال الذي لم يتوقف أمامه المؤلف طويلا، بل سرعان ما استبعد مناقشته مناقشة تفصيلية، الأمر الذي يكشف اعتباره من جانب المؤلف سؤالا لا يستحق

ويواصل المؤلف مسلكه التبريئي، خصوصا للآديان، لتكون الإداة كاملة للفاعلين؛ كأن "الإيديولوجيا" مجرد أداة، يمكن للفاعل أن يستخدمها أو يتجاهلها. وكأن الإطار الوظيفي "التأويلي" الذي أشار إليه المؤلف مجرد عامل يلبس الإيديولوجيا ثوب العنف أو ثوب السلام والمحبة. يقول: "من التبسيط نفي وجود علاقة بين "الإسلام" و الإرهاب، بدعوى أنه مبدئيا مسالم. ليس للإسلام أو للمسيحية بذاتهما علاقة إيجابية أو سلبية بالعنف السياسي (أو بالديمقراطية). ولكن عندما يستخدم العديد من الفاعلين الإسلام تبريرا لأفعالهم ويرتكبون العنف باسم الله لا يمكن تجاهل ذلك سياسيا، وإن كان لا يصح من الوجهة اللاهوتية؛ علينا أن نتذكر علاقة كل من "الحداثة" و"القومية" بالعنف دون أن يكون أيا منهما عنيفا بذاته." نفي وجود علاقة بين الدين والإرهاب تبسيط لا شك فيه نوافق المؤلف عليه، ولكن المؤلف يعود فينفي أية علاقة سلبية أو إيجابية بين الدين والعنف السياسي، في الوقت الذي يرى فيه أننا لا نستطيع، ولا يجب، أن نتجاهل سياسيا الربط الذي يقوم به الفاعلون للعنف أو الإرهاب بين الدين وأفعالهم.

هكذا يمكن القول أن المؤلف يدور في دائرة مفرغة من الإحالات المنطقية: العنف في حاجة لمشروعية، وكذلك الإرهاب. هذه المشروعية قد تكون في أية إيديولوجيا دينية أو سياسية، علمانية أو حداثة. الإيديولوجيات بريئة ومن الخطأ الانشغال بالأفكار والإيديولوجيات وتجاهل البعد السياسي. الدين برئ، وإنما تكمن المشكلة في قابليته للتأويل في سياق وظيفي اجتماعي سياسي بعينه. لكن حين يبرر الإرهابيون فعلهم بمبررات سياسية لا يجب علينا أن نغفل ذلك سياسيا، ولكن علينا ألا نقع في سجال لاهوتي.

في تحليله لرسالة "أسامة بن لادن" عقب العملية الانتحارية في 11 سبتمبر، يميز المؤلف بين الرسالتين المتضمنتين فيها، رسالة إلى "العدو" - الولايات المتحدة والغرب - ورسالة إلى الجماعة المرجعية (الأمة الإسلامية). إن النقاط المركزية الثلاث لتبرير العنف عنده تعتبر سياسية في جوهرها وغير دينية حتى وإن اختفت وراء لغة مثقلة بالدلالات الدينية: حضور الأمريكيين في السعودية، سياسة العقوبات على العراق حتى الحرب عام 2003 بنتائجها الوخيمة على المدنيين، والاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية والقدس... يتمثل المنطلق إذن في النقد السياسي الذي ينفخ في ما بعد في محيط ديني. وتعتبر الحجج السياسية مهمة بالنسبة لكاتبتي مثل تلك البيانات ومجموعاتهم المستهدفة، لكنها غير كافية. فهم يستهدفون موضوعة انتقادهم وصياغته، ليس باسمهم وإنما باسم سلطة عليا بل وأعلى سلطة. ولا يغير هذا شيئا من الجوهر السياسي للنقد، لكنه يمنحه وزنا خاصا، ويحوّله من نزاع بين البشر إلى نزاع بين البشر والله، وفي نهاية الأمر يخرجنا عن دائرة النقد البشري.

وهكذا يتطلب العنف السياسي توفر شرطين: الأول هو الانتماء إلى مجموعة أو جماعة، والشرط الثاني هو وجود المبرر والذريعة لممارسة العنف. تقوم الإيديولوجيات السياسية والدينية بدور واسطة العقد والرابط بين الشرطين، وبدون وجود الإيديولوجيا (بأوسع معانيها مع إمكانية دمج بنى الفكر النفعي فيها) يظل استخدام العنف معزولا عن مجالات الحياة الأخرى ورهن وقته، أي بلا مغزى. وتنبع أهمية الإيديولوجيا من حقيقة أنها - أولا - تشكل الدافع الذاتي والمشروعية الذاتية للفاعل أو للفاعلين. وأنها - ثانيا - تشكل هوية المجموعة وتدعم الرابطة بين المجموعة المرجعية (المجتمع أو الأمة) وبين التنظيم الذي ينتمي إليه الفاعل أو الفاعلون. أنها - ثالثا - لا تبرر الفعل فقط، بل تدمج معنى الفعل في وعي المجموعة الكبرى التي يتم ارتكاب الفعل من أجلها، أو يزعم أنه يتم من أجلها (الأمة، العرق، الجماعة الدينية، الطبقة وغيرها). وأخيرا فإن "الإيديولوجيا" تقوم بوضع الحدود الفاصلة بين المجموعة وبين قطاعات المجتمع وتنظيماته الأخرى.

إذا كان العنف يحتاج للتبرير، فاحتياج الإرهاب له أشد. يحتاج الإرهاب دائما إلى مشروعية، يحتاج إليها بوصفه فعلا مروعا من أفعال العنف يرقى إلى مستوى الجريمة التي لا مبرر لها في غياب مشروعية ما. بدون وجود الحد الأدنى من "المشروعية" يفقد الإرهاب جزءا كبيرا من طابعه السياسي. فالهجوم العنيف على المدنيين يراه أغلب الناس جريمة، والإرهاب الذي يرى الناس أنه غير مشروع (في حالة وجود إمكانيات للمقاومة السلمية مثلا، أو لأنه يبدو مبالغا فيه، أو لأنه يصيب الأهداف الخاطئة، أو لأسباب أخرى) قد يعزل الفاعلين ويولد التقزز في نفوس أعضاء الجماعة المرجعية.

د - الدين ومشروعية الإرهاب:

يؤكد المؤلف بشكل حاسم وقطعي أن المدخل الإيديولوجي النقدي أو التاريخي الفكري لا يسعف إلا قليلا في فهم العنف السياسي؛ لأن الإيديولوجيات المختلفة، ومنها الإيديولوجيات العلمانية، قد استخدمت لتبريره، بل لتبرير عنف سياسي يصل إلى مستوى إبادة الشعوب. من هنا يجب البحث عن القواسم المشتركة بين الإيديولوجيات لا الوقوف عند جوانب الاختلاف فقط. هذه القواسم المشتركة لا نجدها في مضمون الأديان والإيديولوجيات بقدر ما نجدها في قابليتها للانفتاح التأويلي طبقا لوظيفتها المجتمعية والسياسية. في هذا الحسم تتحول الإيديولوجيا - سياسية كانت أم دينية - إلى مجرد "حامل" للعنف، حامل بريء؛ كأن الفاشية والنازية والصهيونية والإسلاموية - مثلها مثل العلمانية والحدائث - يمكن بالتأويل طبقا لوظيفتها المجتمعية والسياسية أن تكون "بريئة" أو "مذنبه".

دائرة الإرهاب، بما هو عنف موجه ضد المدنيين، دون النظر إلى أنه ردٌ على العنف الإسرائيلي الموجه ضد المدنيين، أي ضد "الإرهاب" الذي تمارسه الدولة العبرية. وإذا كانت الأزمات السياسية والاقتصادية الحادة تشكل غالباً نقطة انطلاق لنشأة العنف السياسي؛ حيث يصبح فقدان الأفق والأمل على مستوى عريض وقوداً له؛ فإن الصراعات والنزاعات الإقليمية كثيراً ما تلعب دوراً رمزياً في تأجيج هذا العنف، في حالة العالم العربي والإسلامي يقوم بهذا الدور الرمزي فلسطين والعراق الآن. بمعنى آخر فإن العنف يغذي بعضه بعضاً.

لا يتوقف التمييز بين العنف والإرهاب عند هذا الخط الفاصل؛ فالمؤلف يدرك أن "الإرهاب" في التحليل الأخير فعل سياسي. من أجل هذا فمن الصعب تصور أنه محصور في ثقافة بعينها أو ينتمي إلى أيديولوجية بذاتها. "لقد نشأ المصطلح في فترة الثورة الفرنسية، وكان يعني ملاحقة أعداء الثورة الفعلين أو المتهمين باستخدام الأساليب الترويعية؛ فقد أعدمت محكمة الثورة وفروعها بالمحافظات ما يقرب من عشرين ألفاً من النبلاء والمعارضين السياسيين والخونة الموهومين". يواصل المؤلف: "بعد ذلك وقع الإرهاب في سياقات سياسية وثقافية متباينة: في روسيا القيصرية، ثم في الاتحاد السوفيتي، في ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وفي بلدان غربية أخرى (خاصة في سبعينات وثمانينات القرن الماضي) ... الخ. يعد الإرهاب مبدئياً ظاهرة سياسية وليست دينية أو ثقافية. وهي ظاهرة حدثت وتحدثت في جميع المجتمعات."

وبما هو ظاهرة سياسية، فهو شكل من أشكال التواصل، بمعنى أنه فعل يتضمن رسالة مزدوجة، أو رسالتين إذا شئنا الدقة، رسالة إلى "العدو" وأخرى إلى الأهل، أو المجموعة المرجعية التي ينتمي إليها فاعلو الإرهاب. هذا الجانب السياسي التواصل هو الذي يهم الفاعلين أكثر من القتل والتدمير الذي يحدثه الإرهاب. في الرسالة الأولى الموجهة إلى العدو قد تكون الرسالة هي الضغط والابتزاز أو الإرغام على التفاوض أو حتى إفشال التفاوض. وقد يكون الإرهاب رسالة احتجاج عام للتأثير في مجال سياسي ما. أما في الرسالة الثانية الموجهة إلى الجماعة المرجعية، سياسية كانت أو إثنية أو قومية-دينية - تكون الرسالة محاولة للإقناع بأن تنظيم الفاعلين هو الأكثر تصميماً وإصراراً على الدفاع عن "القضية" (العربية أو الإسلامية أو الأيرلندية ... الخ).

ج - مشروعية العنف:

لا يقترب الناس العنف السياسي دون وجود خطاب يبرره؛ فالعنف فعل قاطع ووجودي وفاحش وليس بديهياً على الإطلاق؛ بل يتضمن جوانب شعورية عدة؛ فلا يرتكب الإنسان أفعال العنف إلا لو بررها بأسباب وجيهة أمام نفسه، ولا يقتل الناس بسهولة أو للاستمتاع بالقتل، هذا إذا تركنا الشخصيات الباثولوجية جانبا.

بل تم إسقاط نظام "طالبان" والإتيان بنظام يراه الناس نظاما "عميلا". وفي حالة العراق تم إسقاط "صدام حسين"، وتحولت كوادر "البعث" إلى منظمات سرية، تمارس العنف والإرهاب ضد الاحتلال وضد أعوانه. مفهوم "الأعوان" صار خاضعا للتحديد وفق آليات إثنية وعرقية ودينية ... الخ. والنتيجة أن الإرهاب امتد كالإخطبوط في كل أنحاء المعمورة.

إن هذه الحرب ضد الإرهاب - وهذا ما لم يتناولوه المؤلف بسبب "الترصيات الضمنية الذاتية" التي أشرت إليها - صارت حاضنة إيديولوجية تغذي إرهاب الدولة الإسرائيلية ضد "الأراضي الفلسطينية" - أراضي السلطة - فانخرطت الدولة العبرية في عمليات خطف واغتيال وهدم للمباني وحرق للحقول وحصار اقتصادي وسياسي وأمني لدرجة بناء جدار عازل في عصر سقوط الجدران والأسوار. ومن جهة أخرى، صارت إيديولوجيا "الحرب ضد الإرهاب" غطاء لممارسات قمعية في الغرب تطالب المواطنين بالتخلي عن بعض حقوقهم في سبيل ضمان "الأمن والحماية"، وهو ما يحدث يوميا دون توفر أمن أو حماية، (الجدل الصاخب حول تجديد "الباتريوت أكت" الساري في الولايات المتحدة منذ سبتمبر 2001، واقتناع الرأي العام الأوروبي بالسجون والمعتقلات التي أقامتها الولايات المتحدة في أوروبا). إن الإرهاب كما يقول المؤلف بحق "يثبت تفوقه تكتيكيا على أشكال العنف الأخرى؛ فيمكن أن تمارسه مجموعات صغيرة، وغالبا بتكاليف زهيدة، ويحقق مفعولا هائلا. إنه يقع على شكل هجمة مفاجئة بلا إنذار ومن الصعب بل من المستحيل الوقاية منه."

في إيديولوجيا الحرب ضد الإرهاب تختبئ مصالح وأهداف وغايات كشف عنها المؤلف ببراعة تحمد له؛ إذ لو كان الهدف هو فعلا القضاء على الإرهاب لكان من الضروري البدء بالعمل وفق استراتيجية أخرى لعزل "القاعدة" عن محيط المجتمعات المسلمة، ولم يكن يتم ذلك إلا بالإنصات إلى الرسائل السياسية وغيض النظر عن "الغطاء الإيديولوجي" المغلف بالمفردات الدينية، وهي الرسالة الموجهة إلى المجتمعات المسلمة لكسب التعاطف والتأييد. الذي حدث في الغرب كله - باستثناء بعض الأصوات العاقلة القليلة - أنه تم التركيز على "المبررات" الإيديولوجية؛ فانحصر النقاش في إطار السجال اللاهوتي، وبعبارة أخرى تم تديين الإرهاب، وأدى هذا التديين إلى اتساع دائرة المتعاطفين والمؤيدين.

ب - العنف والإرهاب:

في التمييز بين "العنف السياسي" وبين "الإرهاب"، يرى المؤلف أن الإرهاب عنف سياسي ضد غير المحاربين، وضد المدنيين بصفة خاصة. ولعل هذا التمييز هو الذي سمح للمؤلف بوضع العنف الفلسطيني - المقاومة ضد الاحتلال - في

تؤدي الأسباب المذكورة إلى ممارسة العنف، بمعنى أن "الفقر" قد يوجد، ولكن إذا لم يتولد عنه إحساس بالظلم، أو عدم المساواة، يمكن أن يتعايش الناس معه. إن نظام الدولة يعد في نظر المؤلف عاملاً محورياً في توليد العنف، خاصة حين تتسع المسافة بين توقعات المواطنين، وبين واقع الحال، وكذلك حين تتسع المسافة بين الفقر والغنى؛ فيصير الفقر مدقعا ويصبح الغنى فاحشا. وليس معنى ذلك أن "الفقراء" هم الذين يمارسون العنف ضد الدولة والنظام بأنفسهم: إن مقدرات الصراع السياسي تتغذى على الحاجة الاجتماعية واليأس، لكن تنظيمها لا يقع على عاتق أفقر الناس، وإنما يتولاه ممثلو الإنتلجنسيا الفنية والأطباء والمحامون؛ ذلك أن أفقر الفقراء والمهمشين يشغلهم صراعهم الشخصي للبقاء على قيد الحياة. فالقضاء اللازم للعمل السياسي التنظيمي المتواصل يعد "ترفاً" لا يقدررون عليه. بناء على هذا التوصيف تأتي نصيحة المؤلف: من يرغب إذن في محاربة العنف السياسي - والإرهاب كأحد أشكاله المقيتة - لا يجب بالطبع أن يتجاهل مرتكبي العنف، لكن النجاح بعيد المدى لمثل هذه الاستراتيجية يرتبط بعزل منظمي العنف السياسي وكوادره سياسيا واجتماعيا عن المجتمع. وهذه المهمة لا يمكن أن تضطلع بها الشرطة أو المخابرات أو الجيش، وإنما تتلخص في خلق الأمل الواقعي في التطور الإيجابي، وإيجاد أماكن للعمل وتحقيق الأمن الاجتماعي واحترام الشعوب وإمكانات الترقى وتكاليف المعيشة المحتملة وفرض المشاركة. فمن لا يجد حلا لهذه المشاكل قد يقضي على عدد من رؤوس أفعى الإرهاب والعنف دون أن يخطو خطوة واحدة إلى الأمام بشكل مستديم.

أ - الحرب ضد الإرهاب:

في هذه النصيحة يوجه المؤلف نقدا لاذعا للحكومات من جهة وللنظام العالمي من جهة أخرى: إن حكومات العالم الثالث بلا تمييز تتعامل مع قضايا العنف والإرهاب بوصفها قضايا أمنية بالأساس، يُوكَل أمر التعامل معها لأجهزة الأمن، التي هي أشد أجهزة الدولة قمعية. وتكون النتيجة إعادة توليد الإرهاب عن طريق خلق كوادر جديدة جاهزة للتجنيد، من خلال عمليات الاعتقال العشوائية، وسجن الأبرياء في نفس العنابر التي يسجن فيها الإرهابيون؛ ومعاملتهم بقسوة ووحشية تنزع عنهم آدميتهم، وتحولهم إلى قنابل موقوتة من الكراهية لا للنظام فقط، وإنما للوطن كله. أما النقد الذي يوجهه المؤلف للنظام العالمي من خلال هذه النصيحة فهو الإشارة إلى الفشل المطلق في القضاء على الإرهاب من خلال الحروب النظامية: الحرب ضد أفغانستان، الحرب في العراق ثم احتلاله. النتيجة التي أفضت إليها هذه الحروب العقيمة أنها خلقت تأييدا شعبويا للإرهاب بوصفه الأداة النضالية ضد الاستكبار العالمي والاستعمار الجديد. لم يتم القضاء على "القاعدة" في أفغانستان،

إيديولوجيا الاستيطان الصهيوني في فلسطين ليست شبيهة بإيديولوجيا المستوطنين البيض في أمريكا فحسب، بل هي هي. إنه تطابق إيديولوجي كامل قد يفسر التواطؤ السياسي الأمريكي مع إسرائيل ضد حقوق الشعب الفلسطيني. فلماذا يسكت المؤلف سكوتا تاما عن هذه المأساة: مأساة التهجير ومحاولة الإبادة باسم التوراة وأرض الميعاد التي يجب تطهيرها من الكنعانيين.

وشبيهه بغواية الحياذ تلك موازاة عنف "القاعدة" بالعنف الفلسطيني، حيث لا يرى المؤلف فارقا بينهما إلا في أن شكل إرهاب القاعدة أكثر عولمية ومنغرس في سياق سياسي يشمل العالم كله، ولا يرتبط بحالة واقعية أو بسياق بعينه. أما أشكال العنف الفلسطيني فغالبا ما تكون منظمة ومخططة أيضا لكنها تتضمن أبعادا ذاتية أكثر ارتباطا بالبلد ذاته. إن وصف فعل المقاومة بالعنف صحيح، لكن مقارنته بعنف "القاعدة" يحول المقاومة إلى فعل إرهابي على نفس مستوى الإرهاب العولمي للقاعدة، مع فارق كمي لا نوعي. هكذا يتخلى المؤلف في هذه النقطة بالذات وفيما قبلها - أعني الصمت عن مأساة التهجير الفلسطيني ووصف فعل المقاومة بالإرهاب- عن الدعوة إلى التخلي عن النزعة التبريرية التي لمسها بحق في الخطاب الصادر عن الجهتين: العالم الغربي والعالم الإسلامي. وهي نزعة مصدرها العجز عن ممارسة النقد الذاتي، والاكتفاء بممارسة النقد ضد الآخر. من الضروري الاعتراف أن المؤلف يتمتع بشجاعة نادرة في ممارسة النقد الذاتي للثقافة والحضارة التي ينتمي إليها، وهي شجاعة تتطلب من مثقفي العالم العربي والإسلامي استجابة شجاعة لممارسة النقد الذاتي؛ لأن التاريخ، كما يقول المؤلف بحق، ليس مائدة نختار منها ما نشاء ونشتهي ونترك ما نشاء ونتجاهله بل هو تراثنا بوجهه المظلم ووجهه المضيء على السواء. لكن هذه الشجاعة من جانب المؤلف لا تمنع وجود بعض "الترفضيات الضمنية الذاتية" في خطابه، تتمثل تلك الترفضيات فيما أرى في قضيتين: الحذر من نقد الدين خشية الاندماج في الخطاب السائد ضد "الإسلام"، والحذر في التعامل مع المأساة الفلسطينية، وهو حذر أدى بخطاب المؤلف إلى الاندماج - دون قصد ربما - في الخطاب السائد: الرقة - منتهى الرقة مع إسرائيل - وإدماج المقاومة في الإرهاب بهذه الموازاة بين عنف "القاعدة" و"العنف الفلسطيني".

تحليل ميكانيزمات العنف وآليات الإرهاب من منظور بنيوي:

هذه هي الزاوية الثانية التي نتناول منها الكتاب من حيث صفته الشمولية وتوازنه في التعامل مع قضية العنف والإرهاب. الفقر والظلم وقمع الدولة هي الأسباب والعوامل الرئيسية في تفسير الإرهاب ضد الدولة، أو ضد المواطنين فيما يرى المؤلف خاصة في السياق الحديث. لكن ثمة شروطا لا بد من توافرها حتى

للعنف (إذا ما تركنا جانبا ممارسات التضحية الشعائرية)، وإنما هو تكييف الدين وتشويهه الحتمي عندما يصبح ظاهرة اجتماعية. ولهذه العملية مسارات غاية في الاختلاف وترتبط: أ - بالماهية اللاهوتية لدين بعينه، ب - بالسياق السسيولوجي السياسي للمجتمع المعني، أي علاقات القوة والتناقضات والمشكلات، وج - بالوظيفة التي يجب أن يلبيها دين بعينه وتحديدًا في هذا السياق، وعلى سبيل المثال: وظيفة تكاملية مؤمنة للسلطة، تحريضية أو استقطابية. "ويواصل: "لم تمنع تعاليم المسيحية حول حب الآخر أو حتى حب العدو من تبرير العنصرية والحروب، واستطاع التفسير الحربي للجهاد أن يفضي إلى تسخير الإسلام لخدمة العنف السياسي".

الكلام هنا معناه براءة الأديان، في بعدها اللاهوتي على الأقل، من العنف براءة شبه تامة، وإنما يتجذر العنف باسم الدين في إساءة استخدام البشر للدين، وينبع العنف من هذا التشويه للمعنى أو المعاني الدينية. وليس هذا بالضبط ما نلمسه في تحليل المؤلف للعلاقة بين الحداثة والعنف؛ إذ تبدو الحداثة فيما تنبني عليه من عقلانية "نفعية"، وما تنتج من أدوات وتنظيمات إدارية، أكثر التصاقًا بالعنف من الدين. وإذا صح هذا الاستنتاج من جانبنا فإننا نجد نفسنا بإزاء تناقض لا بد من تفكيكه. هذا التناقض نابع من حقيقة أن العنف فيما قبل الحداثة كان يرتكب على أسس دينية، وهذه الأسس الدينية ليست من صنع مرتكبي العنف مائة بالمائة، بل إن لها جذورًا في النصوص الدينية ذاتها، كما رأينا في حالة التوراة والكتب الدينية الهندية. وسأوجّل الحديث عن القرآن وأسس العنف المتضمنة في نصوصه إلى الفقرة الأخيرة.

د - غواية الحياد والموضوعية في النقد الذاتي:

في تقديري أن المؤلف أسهب في تحليل الحداثة وتوصل إلى نتائج لا يملك للمرء إلا الاتفاق معها، في حين أنه مر على قضية الدين مرور الكرام، وهو أمر يفسره عندي حذر المؤلف في سياق "الحرب الأمريكية على الإرهاب"، وما ترتب عليها من إدانة الإسلام بوصفه مصدرًا له، من الانخراط في هذه الدعوى. إن غواية "الحياد" و"الموضوعية" حرمت المؤلف من ممارسة الشجاعة النقدية، التي مارسها في نقد الحداثة، في نقد الدين، لا بوصفه منتجًا إلهيًا بل بوصفه في التحليل الأخير منتجًا بشريًا. وهذه نقطة سأعود إليها في الفقرة الختامية.

غواية "الحياد" و"الموضوعية" نفسها منعت المؤلف من أن يتناول قضية طرد الشعب الفلسطيني من أرضه بطريقة منظمة، وهو الطرد الذي مارسه العصابات الصهيونية باسم نفس المقدس الذي استخدمته الجماعات البروتستانتية ضد الهنود الحمر في أمريكا. يسهب المؤلف في سرد الممارسات العنيفة للتهجير والإبادة في القرن العشرين في العالم الثالث، فيذكر إندونيسيا وتركيا وباكستان والعراق، لكن إنشاء دولة "إسرائيل" على حساب شعب تم تهجيرها بالقوة أمر لا يذكره المؤلف. إن

ويمكن بالإضافة إلى ذلك أن نفترض أن تقليص العنف المجتمعي في أوروبا قد واكبه تصدير العنف للخارج باتساع نطاق المستعمرات الأوروبية في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؛ فسياسة العنف الوحشية لدى المستعمرين الأسبان والبرتغاليين والهولنديين والبريطانيين والألمان والفرنسيين قد حدثت بالتوازي مع انخفاض العنف المجتمعي من ناحية، ومع التحضر المجتمعي في أوروبا من ناحية أخرى. هل كانت المسألة تمثل في واقع الأمر تصديرا للعنف - كما حدث بشكل ما خلال "الحروب الصليبية" المسيحية الأولى، حيث تم إرسال قطاعات من الشعب تعتبر "فائضة" وخطرة إلى الشرق الأوسط، مما صاحبه انخفاض لمستوى العنف في ألمانيا وفرنسا، أم كان ذلك مجرد مصادفة؟

وفي مقارنة ما حدث في أوروبا - من احتكار الدولة للعنف بتقليصه داخليا وتصديره خارجيا - بما حدث في العالم الثالث، يدرك المؤلف طبيعة الحداثة المشوهة التي لحقت بمحاولات العالم الثالث للحاق بقاطرة التقدم والحداثة. لقد تعثرت إلى حد كبير عمليات تشكيل أنظمة فعالة للدولة في مجتمعات العالم الثالث عموما؛ إذ بقيت الدولة في أحيان كثيرة غريبة على المجتمع ومفروضة من أعلى، ومن ثم صارت الدولة أداة للرقابة والقمع وأقل قدرة على نشر التكافل الاجتماعي مقارنة بمثيلتها في غرب أوروبا وشمالها. أدى ذلك الوضع - وضع الحداثة المبتسرة - إلى أن تكون المقاومة الموجهة ضد جهاز من أجهزة الدولة، أو ضد الدولة، مقاومة مشروعة بدرجة كبيرة.

في هذا التحليل التاريخي المتوازن للعنف في المجتمعات الإنسانية، الذي لم يستبعد من ألقه النقدي تأثير الحداثة في بلورة العنف وتصديره وإكسابه أدوات لم يكن يحلم بها، من حقنا أن نطرح على المؤلف سؤالين: هل المسئولية هنا مسئولية مباشرة تتحملها الحداثة، أم يتحملها الاستخدام النفعي السياسي للحداثة من جانب أنظمة سياسية تأقلمت - ظاهريا - مع الحداثة من أجل توظيفها لأغراض وأهداف سياسية توسعية استعمارية، أو عنصرية - إثنية؟ والسؤال يكتسب مشروعيته لو قارننا تحليل المؤلف لعلاقة الحداثة بالعنف بتحليله لعلاقة الدين بالعنف.

ج - الدين والعنف:

في تحليلات المؤلف لدور الدين في العنف نجده يثبت فقط نوعا من العلاقة يخلقها الفاعلون للعنف، وينفي أية علاقة بنيوية بين الدين والعنف. وفي هذا التحليل يصبح الدين نوعا من الإيديولوجيا التبريرية التي تسوغ العنف دون أن تتضمنه. يقول: "لا تنبثق النتائج العنفية للدين من أبعاده الدينية وإنما من أبعاده المجتمعية - السياسية؛ فالتفسير الروحاني لعلاقة الإنسان بالله ليس بذاته مصدرا

على الفاشية والنازية، فقد كانت في جوهرها حدثية أيضا؛ إذ كانت تطمح إلى تشكيل المجتمع، بل تشكيل قارة بأكملها، من جديد مثلما يشكّل المهندس في المختبر كل ما هو جديد. لقد أرادت النازية أن تطبق المبادئ العلمية والطبية للصحة الوقائية على المجتمع والدولة، ورأت في نفسها التطبيق العملي لنتائج أبحاث داروين ومندل عن البشرية.

يؤكد المؤلف هذا التحليل ببيان أن التمييز بين الأجناس والأعراق، جوهر الإيديولوجية النازية، كان جزءا لا يتجزأ من فلسفة الحداثة؛ ففي أواسط القرن الثامن عشر قدم ليني Linné تمييزا بين أربعة أجناس بشرية، وبعدها بربع قرن حدد بلومنباخ Blumenbach العدد بخمسة (القوقاز، التتار، الأثيوبيين، الأمريكيين، الماليزيين). صحيح أن هذا النمط من التمييز العرقي و الخاص بمفهوم التذني العرقي لم يكن بعدا أصيلا أو مكونا فلسفيا في فلسفة التنوير، لكن التفرقة بين الأجناس المختلفة، يؤكد المؤلف، لم توجد فقط عند مفكري الدرجة الثانية وإنما وجدت لدى مفكرين من أمثال فولتير وهيوم وكانط، وكانت في منتصف القرن الثامن عشر جزءا معروفا وغير إشكالي في منظومة المعارف الفلسفية.

ب - الدولة والعنف:

لعل من أهم إنجازات "الحداثة" السياسية هو مفهوم "الدولة القومية، دولة القانون والمواطن"، التي استطاعت أن تخفف حدة العنف وتروضه داخل المجتمع، وإن كانت قد قامت بتصديره إلى الخارج، خارج المجتمع والقارة: الاستعمار. هكذا يمكن تفسير انخفاض نسبة العنف في المجتمعات الأوروبية على أنها عملية امتداد لسيادة الدولة، حيث أدت الوظائف النظامية والقضائية للدولة إلى خفض معدل العنف المجتمعي عن طريق الرقابة على العلاقات الاجتماعية وتقنينها، كما قلصت من إمكانية ممارسة العنف دون عقاب، وقلصت في الوقت نفسه ضرورته أو فائدته. وقد أدى ذلك بالتالي إلى تغيير موقف فئات كبيرة من الشعب تجاه العنف. فقد قلت تدريجيا النظرة إليه باعتباره جزءا طبيعيا من الحياة أو الإحساس به خيارا عاديا لحل المشكلات اجتماعيا وسياسيا، وبالتدرج أصبح من المحرمات.

إن هذه التطورات لم تستأصل العنف تماما في أوروبا الغربية؛ فقد خلقت الدولة الحديثة الضائفة أشكالا جديدة من العنف تفوق حدتها التصور. تعد الحربان العالميتان، والهولوكوست وأشكال أخرى من إبادة الشعوب والتهديد الزمن الذي شكلته أسلحة الدمار الشامل، من بين الأدلة على ذلك. من الصحيح أن صعود الدولة واحتكارها القوة نجح في ضمان السلام المجتمعي، لكنها تحولت هي أيضا إلى مؤسسة للعنف: الهولوكوست والإبادة الجماعية التي ارتكبتها النظام الستاليني، أو التطهير العرقي والمذابح الجماعية في البلقان.

حصر دقيق وإلى لوجستية على درجة عالية من التطور، لم يكن أيا منها متاحا في مجتمعات ما قبل الحداثة. لقد وفر المجتمع الحديث إمكانيات للعنف كانت موصدة أمام جميع المجتمعات السابقة: القتل الجماعي بالغاز، وبمواد الحرب البيولوجية، وبالطائرات التي تطير داخل الأبنية المرتفعة، وبالنابالم والقنابل الذرية، وبالصواريخ والغارات الجوية. وهناك التعذيب بالصدمة الكهربائية ... إلخ. لم يكن في وسع مجتمع ما في فترة ما قبل الحداثة إلقاء قنبلة ذرية على هيروشيما، وباختصار أفرزت الحداثة وسائل على قدر كبير من الكفاءة بحيث اكتسب القتل أبعادا تفوق التصور. (التأكيد للمعلق) لكن المؤلف لا يفتأ يحذرنا من الوقوع في النظرة الساذجة التي قد تتصور أن المجتمعات قبل الحديثة كانت مجتمعات أكثر إنسانية، أو التي قد تتصور أن "العنف" جزء من طبيعة الحداثة. لم توفر الحداثة وسائل أكثر كفاءة للعنف فقط، بل وفرت أيضا إمكانيات جديدة للتنظيم المجتمعي والبيروقراطية والإدارة وأسلوب توزيع الأعمال والتخصص التي بدونها لا يمكن أن ينجح القتل والإبادة على مستوى عريض. (تأكيد المعلق) ولعل أهم إنجازات الحداثة في تقنين العنف، فيما يرى المؤلف، أنها حولته من فعل سادي إجرامي يثير الغضب والاحتقار إلى فعل مجتمعي مؤسسي غير تابع للأفراد المشاركين فيه وذلك من خلال توزيع الفعل بين كوادرات فنية ومتخصصين ومنظمين وبيروقراطيين يشاركون جميعا فيه دون أن يتحمل المسؤولية شخص بذاته. صار هناك توزيع أفقي وظيفي للمهمة الشاملة: كل فاعل عليه أن يقوم بعمل معين فقط مكتمل في حد ذاته يؤدي إلى نتيجة لا هدف لها محدد. وهكذا لا يمكن للعنف الذي يتسم بأبعاد ضخمة معقدة أن ينسب إلى الأفراد المشاركين فيه؛ لأنه يتحقق من خلال تفاعل بالمشاركة بين كثير من الناس "العاديين". هكذا يصبح العنف "اعتياديا" بحيث يمكن تعميمه. لم يكن هذا ممكنا إلا بواسطة أشكال التنظيم التي أفرزتها الحداثة.

ويصبح السؤال: هل تنحصر العلاقة بين الحداثة والعنف في البعد التكنولوجي والتنظيمي الإداري للحداثة دون بعدها الفكري؟ هذا سؤال يدفع المؤلف في اتجاه كشف البعد الإيديولوجي المظلم للحداثة دون إنكار بعدها التنويري. يرى المؤلف إن ظواهر مثل الستالينية والفاشية هي ظواهر نبعت بالتأكيد من الحداثة الأوروبية، وتغرس في تراثها التاريخي - الفكري الحداثي؛ إذ تتضمن الإيديولوجية الستالينية تصورا فكريا كلاسيكيا من تصورات الحداثة، هو تصور "التقدم الاجتماعي"، بل إن الستالينية تزعم أنها منهج "علمي" يهدف في جوهره إلى تشكيل "مجتمع جديد" يخلقه مهندس مثلما يخلق الآلة. صحيح أن الستالينية كانت تفتقد جميع الأشكال الإنسانية، بل وتفتقد قيم التسامح المحورية التي نادى بها عصر التنوير، لكن لا يمكن إنكار الطابع "الحداثي" لنظام البطش هذا، سواء من حيث الإيديولوجية أو من حيث الأساليب التي استخدمها. وهو الأمر الذي ينطبق

كان يتفق وفهمهم للعهد القديم باعتباره إرادة الرب المنزلة وبشرى الخلاص. وتحت تأثير معطيات الاستعمار الاستيطاني السائدة، برزت الإيديولوجية البروتستانتية البيوريتانية السائدة في نيوإنجلند التي اعتبرت الهنود الحمر "أبناء الشيطان" ومن حق المستوطنين الاستيلاء على أرضهم وإبادتهم وضميرهم مستريح.

يكتسب هذا التحليل التاريخي توازنه حين ينتقل المؤلف إلى الوضع في العالم الثالث فيجد أنه لم يكن سلميا على الإطلاق؛ حيث تم ارتكاب أنواع من العنف بأيدي الفاعلين المحليين ومسئوليتهم. فلم تكن تجارة العبيد بين الدول الإفريقية والعربية أقل وحشية عن مثيلتها الأوروبية، ولم تكن معاملة الحكام المسلمين والهندوس للمواطنين أقل عنفا. كانت حروب الغزو والنهب التي قام بها الحكام الأفغان أو الفرس أو حكام آسيا الوسطى في الهند مثلا مصحوبة بإبادة فاحشة وأعداد هائلة من الضحايا.

أ - الحداثة والعنف:

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى القرن العشرين - الذي يعتبره القرن الدموي بامتياز - فيسهب في تحليل بنى العنف الجديدة التي أنجزها عصر الاستعمار والتنوير، العصر الذي شهد تفكيك المقدس ونفيه لحساب "العقل"، وهنا يسهب المؤلف في مناقشة قضية "العنف والحداثة". يتناول المؤلف بالنقد والنقض مواقف أربعة تحاول رصد العلاقة بين الحداثة والعنف: الموقف الأول يرى الحداثة نقيضة للعنف ويفسر العنف بأنه بقايا بربرية وعنصرية ضد الحداثة، أي أن العنف غريب عن الحداثة. الموقف الثاني ينظر للحداثة ذاتها بوصفها نوعا من البربرية. الموقف الثالث يرى العنف مسألة لا فكك منها بوصفها جزءا أصيلا في الطبيعة الإنسانية. هذه مواقف يرفضها المؤلف وينحاز إلى الموقف الذي يرى في الحداثة التباسا يجعلها تتضمن أبعادا إنسانية لا يمكن إنكارها، كما تتضمن إمكانيات للتدمير في الوقت نفسه.

يرى المؤلف أن الحداثة لم تحدث انقطاعا مع ما قبلها كما يتوهم البعض؛ فالدين والتدين، بل وحتى التعصب الديني، كلها ظواهر لم تفارق المجتمعات الحديثة، كما يظهر ذلك من تجربة الولايات المتحدة التي لا تخلو من التطرف الديني رغما عن كل مظاهر الحداثة؛ فعمليات التطهير العرقي وإبادة الهنود الحمر باسم التوراة هي الإيديولوجيا التي تأسست عليها أجزاء من المجتمع الأمريكي. ومن ناحية أخرى يرى المؤلف بأن العقلانية الحداثية عقلانية نفعية، بمعنى أنها تقوم على اعتبارات الربح والخسارة والموازنات، وهي اعتبارات لا تؤدي إلى التضاد مع العنف، بل إن العنف المفرط لا يمكن أن يقوم إلا استنادا على الأساليب الحديثة في التفكير. يعطي المؤلف أمثلة دالة: لقد احتاج الهولوكوست إلى نظام

الدينية إمكانيات واحتمالات تصل إلى حد التناقض في بنيتها الدلالية، والسياق التأويلي السسيو - تاريخي هو الذي يحدد آفاق المعنى المطلوب، ويستر آفاق المعنى غير المرغوب فيه. السبب في هذا حقيقة أن "النصوص الدينية" في التحليل الأخير هي تقارير بشرية-تاريخية عن تجربة "الوحي"، وهي تقارير تدمج البشري بالإلهي، وتغرس المدنس في سياق المقدس.

ميكانزمات العنف وآليات الإرهاب من منظور تاريخي:

يبدأ المؤلف بتحليل الحروب بوصفها إحدى أهم التعبيرات العنيفة في التاريخ الإنساني؛ فالحروب البدائية وحروب ما قبل التاريخ كانت على نفس الدرجة من الوحشية مثلها مثل الحروب المتحضرة؛ فالحرب جحيم سواء أديرت بالحرب الخشبية أو بالنابالم. ويتتبع المؤلف الميثولوجيات الدينية التي احتفلت بالحروب، عن طريق تضمينها في النصوص المقدسة الأمر الذي أضفى على هذه الحروب بعدا مقدسا، سواء في "التوراة" التي تتضمن أسفارا بأكملها مخصصة لمآثر الملوك العظام الحربية وتقصي فتوحاتهم بكل ما تتضمنه من تفاصيل دامية، أو في الميثولوجيا الدينية في الهند؛ حيث تظهر ملاحم الرامايانا Ramayana والمهابهارتا Mahabharata كما لو كانت قصصا لا تنتهي حول الصراعات والمؤامرات الحربية، وهذه الملاحم لا تزال حية في وجدان ووعي شعوب جنوب آسيا المعاصر. صحيح أن الأناجيل لا تواصل ترديد صرخة الحرب التي نجدها في التوراة بشكل مباشر، لكن التاريخ اللاحق للكنيسة يفعل ذلك، حيث يمدنا بسجل مسيحي من حرق الساحرات ومحاكم التفتيش والحمالات الصليبية والحروب الدينية الدموية كما يقول المؤلف. وعلينا ألا ننسى أن كل هذه الحروب والممارسات العنيفة تم إضفاء الشرعية عليها باسم "المقدس".

كان اكتشاف أمريكا وأستراليا ونيوزلندا ومحاولة الرجل الأبيض الاستيطان في هذه الأرض الجديدة هو البداية لعصر الاستعمار بكل ما ترتب عليه من إبادة الشعوب الأصلية. وفي هذا السياق أيضا تم استدعاء المقدس لممارسة عمليات الإبادة تلك. ففي أمريكا مثلا تم ارتكاب مذبحه جيمس تاون عام 1622 ضد الهنود الحمر، بحجة أنهم أضروا بالمستعمرين. أصبح إفناؤهم بعد ذلك برنامجا للمستوطنين في نيوزلندا. وبرر البروتستانت البيوريتانيون حقهم في الأرض إيديولوجيا بصراحة، حيث كانوا يطمحون أساسا إلى تحقيق تصوراتهم المثالية السياسية-الدينية حول تأسيس "أورشليم الجديدة" في العالم الجديد. فكما كانوا يعتبرون أنفسهم "شعب إسرائيل الجديد"، كانوا ينظرون بعد "الهجرة من مصر" إلى أرض الهنود الحمر باعتبارها "أرض كنعان" التي أهداها الرب إليهم. فالاستيلاء عليها من "الكنعانيين" و"الأدوميين"، أي الهنود الحمر، وإبادتهم بالسيف والنار،

التوحش والحضارة - العرف والإرهاب

يعد هذا الكتاب من أهم الكتب شمولاً في تناول موضوع "العنف والإرهاب"، كما يعد أكثرها توازناً، وذلك من زوايا عديدة، سنتوقف عند أهم زاويتين من هذه الزوايا: الزاوية الأولى تحليله الدقيق لميكانيزم العنف ولآليات الإرهاب من منظور تاريخي من جهة، ومن منظور بنيوي من جهة أخرى. الزاوية الثانية تتمثل في التوازن الذي حرص عليه المؤلف في كشف حقيقة أن كلا من العنف والإرهاب لا يرتبط بثقافة بعينها ولا بدين بعينه، بل له تجلياته في كل الثقافات وفي كل الأديان، إذا توفرت الظروف والعوامل المنتجة له. بل إن المؤلف لا يبرئ "الحدائث" بكل تجلياتها الفكرية والتنظيمية والإيديولوجية من دورها في إعادة هيكلة "الإرهاب" وضخ دماء حدائث في عروقه، سواء بإعادة تصديره من الداخل إلى الخارج، أو بتبرئته من شكل الجريمة الشخصاني وتحويله إلى مؤسسة.

ومن المهم الكشف عن الجهد الإبداعي الذي بذله المؤلف في البداية لتفكيك مفاهيم "الغرب" و"الإسلام" أو "العالم الإسلامي"، وهي مفاهيم أفضى تداولها غير النقدي، خاصة في نظرية "صراع الحضارات"، إلى حالة من "الانقسام" والتشردم الحاد في الخطابات المنتجة هنا وهناك. بتفكيك المفاهيم يتبين أن "الغرب" ليس معطى واحداً ثابتاً ذا جوهر مفارق للتاريخ والجغرافيا، بنفس القدر الذي ينكشف به أن "العالم الإسلامي" أو "الإسلام" ليس صيغة ثابتة واضحة مفهومة بذاتها، بقدر ما هو تاريخ ديناميكي يضم ثقافات بلغت من التعدد والاختلاف حداً لا يسمح للباحث بالحديث عن "إسلام" واحد.

في مناقشتنا لهذا الكتاب الهام سندمج العرض بالنقد، إيماناً منا بأن هذه هي الطريقة المثلى في الانخراط في حوار مثمر بدلاً من الجدل السجالي الذي يسيطر على مجمل الخطابات الشائعة الآن. وسنتهي بطرح تصورنا المغاير لما طرحه المؤلف عن العلاقة بين "الدين" و"العنف"؛ إذ ينطلق كاتب هذا التعليق من حقيقة أن "التأويلات" المتباينة للنصوص الدينية في كل الأديان لا تأتي بالمعاني من خارج "المجال الدلالي" لهذه النصوص بقدر ما تقوم بعملية "كشف" لبعدها دلالي ما والتركيز عليه. ويحدث ذلك عادة عبر عملية "ستر" للجوانب والأبعاد الأخرى الدلالية غير المرغوب فيها في سياق بعينه. بعبارة أخرى، تتضمن النصوص

مشتركة معهم. وتمثل هذه التركيبة خطورة على الجانبين. والخروج منها لا يتطلب فحسب حواراً صريحاً يُجرى بنديّة، وعدم تجاهل القضايا الشائكة، وإنما أن يضع أيضاً كل جانب الأخطاء التي ارتكبها تحت دائرة الضوء. لكن الأهم من ذلك يكمن فيما يتخطى الحوار والتأمل، أي التوصل إلى تغيير لسياسة الطرفين، وأن ينفذ الفاعلون الغربيون ما يطالبون به هم أنفسهم، أي التخلي عن العنف، الديمقراطية، سيادة حقوق الإنسان والقانون الدولي سيادة شاملة؛ وأن يجعلوا من ذلك أساساً لسياساتهم الخارجية. وفي المقابل، أن الأوان بالفعل لأن تعمل بلدان الشرق الأوسط والأدنى على تقليص معدلات العنف فيها، وذلك بتحطيم الجمود داخلها، وتوسيع نطاق الحريات والحقوق، وتحسين الوضع الاقتصادي لشعوبها. و فقط على أساس هذه الخلفية من الإصلاح السياسي لدى الجانبين، يمكن أن يصبح الحوار بين الغرب والبلدان والمجتمعات الإسلامية مثمراً، كما يمكن التغلب على الآراء المسبقة والصور النمطية المتبادلة، بغية الوصول إلى وضع نتمكن فيه معا من العمل على حل المشكلات المشتركة.

تصيب النقاش الحر بالشلل. لكن الأمور في طريقها إلى التحسن، ففي عديد من البلدان بدأت تلوح في الأفق بشائر الفكر المستقل والنقاش الأكثر حرية. ويتمثل أحد الأمثلة المضيئة لعملية التحرر الفكري والسياسي الملحة، في تقرير التنمية الإنسانية العربية الذي يتسم بالشجاعة والذكاء ويشير إلى الاتجاه الصحيح، وقد نشرته مجموعة من الباحثين العرب للمرة الثالثة بتكليف من برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP.¹²⁷

وبإيجاز، نستطيع تأكيد أن إمكانات العنف التي يمتلكها الغرب المتفوق عسكريا وسياسيا، والموجهة بالدرجة الأولى إلى الخارج، وتلك الإقليمية في الشرق الأوسط والأدنى وغيره من المجتمعات الإسلامية، تتداخل فيما بينها ويعزز كل منها الآخر بشكل مثير للخوف. لكن هذا الترابط ليس جديدا. فقد سبق ووضعه تروتس فون تروتا في سياق الاستعمار والعولمة: "الواقع إن تاريخ العولمة، على الأقل الجزء الذي ترتبت عليه أوحم العواقب، كان تاريخ التوسع الأوروبي والاستعمار والإمبريالية. وبالمثل فإن عملية العولمة الراهنة تصطدم في العالم غير الغربي بتجربة تاريخية، العولمة فيها استحقاق سلطوي أوروبي ومطلب عسكري للخضوع في نفس الوقت. وفي ضوء هذه التجربة فإن العولمة هي أيضا حدث كله عنف وصراع ومعاناة."¹²⁸

يشعر عديد من الناس في الغرب بالخطر من عدم الاستقرار والتحول والعنف في الشرق الأوسط والأدنى أو القادمة منه. حتى إن كان هذا الشعور في الأغلب مبالغاً فيه موضوعيا، وتحديدًا بسبب التفوق الذاتي الهائل، فإنه يتيح للنخب السياسية منطلقا مهما لمراجعة فرضها لمصالحها في الهيمنة على المنطقة بالعنف مرارا وتكرارا، أو عبر إسقاط نظم الحكم المحلية المستبدة. ويمكن القول إن إرهاب الحادي عشر من سبتمبر 2001 تحديدا (والضربات في مدريد وضد السياح في جربة)، قد زادت من هذا الإحساس بالخطر لدى الغرب بشكل حاد. ومن ناحية أخرى، نجد أن كثيرا من الناس في الشرق الأوسط والأدنى - ولأسباب وجيهة - يشعرون أن البلدان الغربية تهددهم، وتسير أمورهم، بل وتتحكم في مصائرهم؛ وتسهم في ذلك أوضاع الاحتلال في فلسطين والعراق بقدر ليس بالقليل. وكثيرا ما يؤدي هذا إلى تجمد الأوضاع السياسية الداخلية في عديد من البلدان، وإلى أحاسيس طاغية معادية للغرب في المنطقة، وإلى التعاطف الصامت أو المعلن مع الإرهابيين عند استخدامهم العنف، على الرغم من عدم وجود أية قواسم سياسية

United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004, New York 2005 127

Trutz von Trotha, Geschichte, das "Kalaschsyndrom" und Konfliktregulierung zwischen Globalisierung 128

und Lokalisierung, Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und die muslimisch geprägten Gesellschaften, Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19.-20. November 2004, p. 2

بازدراء وتهمل احتياجاتها، بينما تتسم بالרטانة البلاغية والفساد، ولا تستطيع الاحتفاظ بالسلطة إلا لدخلها من تصدير البترول أو الدعم الأجنبي. كما تمارس العنف ضد أي شكل من أشكال المعارضة أو حتى القوى المستقلة، أو تميل نحو استخدام العنف ضد جيرانها. ويُلخص تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2004 الوضع الداخلي لعديد من البلدان العربية تلخيصاً صائباً على النحو التالي: "إن الوضع الحالي للحكم العربي، وما يتسم به من ضعف تمثيل القوى المجتمعية تمثيلاً فعالاً، يعني أن الدول العربية تواجه أزمة مزمنة في المشروعية، تعتمد فيها على الترغيب والترهيب في تعاملها مع مواطنيها."¹²⁵

ومن جانب آخر، فإن النزاعات المترتبة على مثل هذه المعطيات كثيراً ما لا يقتصر تسييرها بالعنف على الحكومات، وإنما يمتد العنف إلى داخل المجتمع نفسه؛ وفي الحالتين، منذ العقدين أو الثلاثة عقود الماضية، كثيراً ما كان ذلك يجري بمصطلحات دينية أو يتم تبريره بتصنيفات للهوية،¹²⁶ مما يضيف عليه طابعاً مبدئياً يجعل حله أكثر صعوبة. وغالباً ما يجري تبرير النواقص الذاتية في الشرق الأوسط والأدنى – مثل التجمد الذاتي والقمع وأعمال العنف الذاتية – بدور القوى الخارجية أو سياسة الاحتلال الإسرائيلي أو هيمنة الولايات المتحدة أو الغرب بأكمله. حتى إذا كانت السيادة الأجنبية والاحتلال، وأيضا الدعم الأجنبي للأنظمة الدكتاتورية البغيضة، يمثل مشكلة حقيقية في المنطقة، فكثيراً ما تستخدم هذه الحجج كذريعة لانعدام القدرة الذاتية والسلبية والقمع الذاتي – مما يفضي إلى زيادة إضعاف مجتمعات الشرق الأوسط والأدنى. فليس من مصلحة البشر في المنطقة الربط بين أنظمة الحكم السديد وإزالة القمع بالشرط القائل إن على إسرائيل والولايات المتحدة تغيير سياساتهما مسبقاً: تحديداً في مواقف الضعف يجب أن يتمثل الهدف، بلا جدال، في استغلال جميع إمكانيات التطور الإيجابي الذاتية. وعلى ذلك، يتشكل الشرق الأوسط والأدنى من دول هشة البنية تفشل في تلبية مهامها الأساسية، وتحاول تغطية هذا الفشل بأعداد هائلة من أجهزة الشرطة والمخابرات والعسكر. ومما يبعث على الحزن بالفعل أن كل هذه المشكلات قد أسدل عليها ستار الصمت لفترة طويلة، ذلك أن قمع الدولة تواجبه ذهنية الحصار التي

United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004, 125

New York 2005, p. 129

126 فيما يتعلق بدور الهوية الثقافية سياسياً وتغيرها انظر:

Jochen Hippler, Wissen, Kultur und Identitäten: Trends und Interdependenzen, in: Stiftung Entwicklung und Frieden, Globale Trends 2002 – Fakten, Analysen, Prognosen, hrsg. Von Ingomar Hauchler, Dirk Messner, Franz

Nuscheler, Frankfurt 2001, p. 135–155. انظر أيضاً:

www.jochen-hippler.de/Aufsätze/Kulturelle_Identitäten_Global/kulturelle_identitäten_global.html

المتحدة)، بينما تحوز الاهتمام احتمالات تفجر الصراع والعنف في الشرق الأوسط والأدنى محليا وإقليميا. ويحدث التشابك بين عوامل النزاع الخارجية والداخلية على مستويات مختلفة: (أ) في كل حالة بعينها، حيث تحسمه تركيبة مصالح الفاعلين؛ (ب) على مستوى نزاع عام له آثاره كذلك على الشرق الأوسط والأدنى، وهو النزاع بين الشمال والجنوب الذي يتسم بهيكل قوة غير متوازنة ومصالح تتناقض جزئيا؛ و(ج) مستوى سياسي - ثقافي (يعبر عن نفسه في السنوات الأخيرة بلغة دينية أو شبه دينية).

وفي إطار هذه التركيبة، لا يمكن أن نتجاهل أن العنف الذي يمارسه الفاعلون الغربيون (وبشكل أدق "الشماليون"، إذا فكرنا في سياق النزاع بين الشمال والجنوب) والفاعلون من البلدان ذات الصبغة الإسلامية يختلف من حيث بنيته. لا يزال الفاعلون الغربيون يستخدمون العنف استخداما تسلطيا في الغالب، حتى وإن كانوا يفضلون إخفاء ذلك وراء مبررات إنسانية وذات طابع إنساني عام. وبالإضافة إلى ذلك، توجد في أجزاء من العالم الغربي بوادر أولية لترويض العنف الدولي بتقنيته (تقوية الآليات القانون الدولي لتسوية النزاعات) عن طريق منظمات دولية (الأمم المتحدة في المرتبة الأولى)، وبالفعل لأسباب إنسانية - وهو ميل لا تني السياسة التسلطية تضعه موضع الشك، أو تصيبه بالانتكاس، خاصة عند استغلال هذه الآليات للدعاية. وقد شهدت العقود الأخيرة عملية تحول تحضري عويصة ومتناقضة للسياسة الغربية، لكنها مهددة بالفعل بسبب الهيمنة الغربية بعد الحرب الباردة. وليس عبثا ما يشير إليه برونو شوخ من "أن التحول الحضاري ليس عملية تصل مرة واحدة إلى نهايتها. فالنكسات ممكنة دائما"¹²⁴.

إن موقع القوة المهيمن يؤدي إلى الغرور والاستهتار - وهو إغواء يبدو أن السياسة الغربية تقع فريسة له بدرجات مختلفة، لا سيما في الآونة الأخيرة. ولذلك، فمن الأهمية بمكان أن يزداد تأثير القوى المهمة بالسياسة الخارجية التنويرية والمسالمة على نخبها، أن يكفوا عن "غرور القوة" (وهو تعبير استخدمه السناتور الأمريكي السابق وليم فولبرايت).

وكثيرا ما تتبع سياسة العنف في الشرق الأوسط والأدنى عن مشاكل عمليات التحديث ونواقصها أو فشلها، أو عدم توافر شروط تأسيس دول قومية قوية وعلى قدر كبير من التجانس داخليا، أو - خارجيا - عن ضعف مكانتها في إطار النظام العالمي. فهي نظم متجمدة في تقاليدها، ضعيفة الأداء، كثيرا ما تعامل شعوبها

Bruno Schoch, Demokratie, Demokratisierung und Gewalt. Die Ideologie des deutschen Sonderwegs 124

als Lehrstück, Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften", Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19.-20. November 2004, p. 1

العنف تزداد وتصل إلى أقصاها عندما تكون السلطة (وخاصة غير المشروعة) إما مهددة أو راغبة في التوسع.

• العنف السياسي ظاهرة كثيرا ما تحدث في سياق "التحديث". وهو ما يمكن تطبيقه لفرض التحديث بذاته، أو لفرض نموذج معين للتحديث، أو لمقاومة (جوانب معينة من) التحديث. وقد يواكب العنف عمليات تحديث ناجحة (كما كان الحال في كثير من بلدان الغرب) أو يصبح نتيجة للحدائث المعطلة أو المشوهة أو الفاشلة، كما هو الحال في بعض بلدان العالم الثالث، وأيضاً في الشرق الأوسط والأدنى. وإلى جانب التحولات السوسولوجية – الاقتصادية فإن قضايا الدولة تحتل أهمية مركزية، وخاصة وظيفتها النظامية واستحقاقات السلطة ومهام التوزيع والوظائف الأيديولوجية.

وفي إطار العولمة لا تحدث الصراعات حول السلطة – مثلها مثل عمليات التحديث – في مكان واحد، أي محليا، وإنما تتشابك على مدار العالم. حقيقة أن العنف المحلي والإقليمي لا يزال هو السائد في أيرلندا الشمالية والبلقان والشيشان وكشمير وفلسطين وغيرها على سبيل المثال، لكن العوامل الدولية والعولمية تكتسب أهمية متزايدة، بل وتلعب، في حالات كثيرة، دورا مهما في تفجير العنف المحلي أو تتسبب فيه، على سبيل المثال عن طريق عوامل تابعة للاقتصاد العالمي. وفي حالات أخرى، أو حتى في الحالات نفسها، يشارك فاعلون من الخارج في العنف مباشرة، وعلى سبيل المثال عن طريق توريد الأسلحة أو إرسال القوات. وفي الإمكان أيضا بذل محاولات لمنع العنف أو التغلب عليه من الخارج، بحيث تتشابك جميع عوامل العنف في مجملها تشابكا محكما على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية. وليس من قبيل المصادفة أن يصدق الشيء نفسه على عمليات التحديث، حتى فيما يتعلق بعمليات تأسيس الدولة القومية المعقدة والمتناقضة، والتي في أغلبها جبلى بالعنف – كما يظهر من التطورات في البلقان والصومال وفلسطين وأماكن توطن الأكراد وأفغانستان وغيرها. إن التشابك المتزايد بين الجوانب الداخلية والخارجية للتحديث، فضلا عن التحول الاجتماعي وتأسيس الدولة القومية (وعمليات العنف المرتبطة به)، يؤدي بالضرورة إلى تصادم مصالح البلدان الغربية والبلدان الإسلامية، وتصادم سياساتها المختلفة بشدة مع بعضها البعض: فالهيمنة العولمية للدول الغربية (خاصة الولايات المتحدة)،¹²³ تجعل منها عاملا محوريا بناء أو هداما في زيادة حدة النزاعات الإقليمية والمحلية أو حلها (من جانب واحد، مثلا، بواسطة تحالفات فورية في إطار الاتحاد الأوروبي أو الأمم

123 هناك قائمة طولها 33 صفحة عن التدخلات العسكرية للولايات المتحدة في التقرير التالي:

Richard F. Grimmet, Instances of Use of United States Armed Forces Abroad, 1798–2001, in:

CRS Report for Congress, Congressional Research Service, Order Code RL30172, Updated February 5, 2002

ذريعة - إنه دائما قاتل. ويصدق هذا المعيار على حركات التحرر الوطني، بمثل ما يصدق على الدول والجيوش. ويجب أن تلتزم الولايات المتحدة أيضا بهذا المعيار عندما تقود "حربها على الإرهاب"؛ فقوات الاحتلال الإسرائيلية أو الأمريكية، مثلها مثل حركات المقاومة في فلسطين وأفغانستان والعراق، عليها أن تخضع لهذه الفريضة الإنسانية، إن لم ترغب في السقوط إلى مستوى المجرم الدنيء.

ترابط العنف

يمثل العنف السياسي مشكلة معقدة تواجه المجتمعات الإسلامية ونظيرتها في الغرب. ولا يقتصر الأمر على أنها ترزح تحت وطأته، فهي أيضا من مرتكبي العنف، وإن بدرجات مختلفة. وسواء في الماضي أو في الحاضر فإن المجتمعات الغربية وتلك الإسلامية (وغيرها من المجتمعات) - أو بالأحرى قطاعات مهمة ومجموعات ومنظمات وأجهزة دول تنتمي إليها - تتحمل وزر ارتكاب جرائم مروعة، بداية بالتعذيب والاعتقالات السياسية وانتهاء بالمذابح وإبادة الشعوب. كما تتقاسم، في الوقت نفسه، الميل الخاص بتجاهل العنف الذاتي وتبسيطه أو تبريره، بينما تتعرف بدقة على عنف الآخر، وتؤكد عليه، بل وحتى تبالغ فيه دعائيا. إن هذا الرؤية الانتقائية للعنف، التي كثيرا ما ترى القذى في عين الآخر لكنها لا تفتن إلى الشظية في عينها، تؤدي إلى فقدان المقدرة على إيجاد حل لمشكلة العنف المشتركة. وبهذا المعنى، تغالي مجتمعاتنا في أوروبا وأمريكا الشمالية وفي الشرق الأوسط والأدنى فيما يتعلق بدرجة تحضرها. ويمكن القول إن التقدم التقني وغنى الموارد ليسا سوى مؤشر على الحداثة أو الرخاء، لكنهما ليسا دليلا على التمدين والتحضر.

إن كلا الجانبين يعاني من عقدة تفوق أخلاقي، ترتكز على أو هام كل منهما عن ذاته، مما يعوق حل المشكلات المشتركة. ومن الملفت للنظر وقوع حالات هامة من العنف السياسي في الدائرتين الثقافيتين، لا سيما في سياقين متداخلين:

- يتم توظيف العنف السياسي للتشكيك في السلطة وتأمينها وتوسيع نطاقها.¹²² ويحدث ذلك داخل البلدان، عن طريق القمع مثلا من جانب الدولة أو المقاومة السياسية، أو لفرض السلطة أو نماذج معينة من السلطة، لكنه يحدث أيضا بين البلدان والمجتمعات، عن طريق الحروب أو الإرهاب الدولي مثلا. لكن احتمالات

122 هذا ما عبر عنه فلهم هايتماير أيضا، مثال على ذلك في:

Wilhelm Heitmeyer, Politische Gewalt in westlichen und muslimisch geprägten Gesellschaften; Fragen und Diskussionsanregungen, Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften", Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19.-20. November 2004, p. 3

المسيحيين والهندوس والبوذيين والمسلمين أو الملحدين يستحقون الحماية بنفس الدرجة. إن الدفاع عن الضحايا الغرباء بنسبة أقل من ضحايا المجموعة الإثنية أو الوطنية التي ننتمي إليها، فضلا عن الحزن عليهم والاحتجاج على الجرائم المرتكبة ضدهم بنسبة أقل، يساهم في زيادة حجم العنف، وتبرير تجده، والرفع من منسوبه. هذا سلوك منافق بالطبع. هناك انتقاد لهذا النفاق الغربي - وكثيرا عن حق - (وعلى سبيل المثال عند النظر إلى الثلاثة آلاف ضحية في مركز التجارة العالمي باعتبارهم أهم من نفس العدد من الضحايا أو حتى أكثر منهم في إفريقيا أو آسيا أو أمريكا اللاتينية). لكن هناك في الوقت نفسه ممارسة نفاق مشابه (واعتبار الضحايا العرب أو المسلمين أهم من مثيلهم من المسيحيين)، وهو الأمر المرفوض سياسيا وقانونيا وأخلاقيا.

ونحن لا نهدف من وراء ذلك إلى إنكار أن المسلمين كثيرا ما سقطوا، أو يسقطون، ضحايا لغير المسلمين. لقد سبق وأن ذكرنا كأمثلة: محاولة إبادة الشعب البوسني، الجرائم المرتكبة في حق الشيشان، عنف القوات الهندية ضد سكان كشمير، أو اضطهاد الفلسطينيين وانتهاك حقوقهم الأساسية وقتلهم. وبالطبع من حق البلدان والشعوب المحتلة أن تدافع عن نفسها، كما كان للأفغان هذا الحق ضد الاحتلال السوفيتي، وللإتحاد السوفيتي وفرنسا ضد ألمانيا الفاشية، وللفلسطينيين ضد الاحتلال العسكري الإسرائيلي. لكننا لا يجب أن نخلص من ذلك إلى أن كل ضرب من المقاومة المسلحة يُعد مشروعاً. بل وحتى الاضطهاد لا يُعد ذريعة لارتكاب الجرائم. فحق المقاومة لا يسمح بتجاوز جميع حدود القانون والأخلاق. ولا يعني احتلال الإتحاد السوفيتي لأفغانستان مشروعية تفجير بيوت اليتامى أو أساليب التعذيب من جانب المجاهدين، ولا يعني مشروعية تبرير الهجوم بالصواريخ على الأسواق المزدهمة بالناس أو على الحافلات، ولا يعني مشروعية تبرير مذابح المجاهدين ضد المدنيين العزل.

قد تكون المقاومة بالعنف مشروعاً وقانونية عند توجيهها ضد الاحتلال العسكري، لكن العنف ضد النساء والأطفال والمدنيين الآخرين يُعد دائما جريمة. وهو ما كان يصدق على نضال المؤتمر الإفريقي الوطني (ANC) ضد نظام الأبارتهد في جنوب إفريقيا، وعلى نضال منظمة جنوب غرب إفريقيا الشعبية لتحرير ناميبيا (SWAPO)، كما يصدق أيضا على نضال الفلسطينيين والعراقيين والكشميريين. على أن من يقذف المطاعم والمدارس والحافلات أو الأهداف المدنية الأخرى بالقنابل، أو يقتل المدنيين بوسائل أخرى، إنما يرتكب جريمة جسيمة. ويصدق هذا المقياس على الجميع، وليس على الخصم السياسي فحسب: من يقتل مدنيين من الفلسطينيين أو الإسرائيليين أو الأفغان أو الأمريكيين أو الكشميريين أو الهنود أو الباكستانيين أو من أبناء الصرب أو كوسوفا أو غيرهم، لا يحق له أن يتخذ من القيم العليا أو القانون الدولي أو حرب التحرير الوطنية، أو الله أو الديمقراطية

إن هذه النظرة العوراء إلى مسألة العنف، التي يتسم بها المثقفون العرب أو المسلمون والساسة أيضا، كثيرا ما ترتبط كذلك بإحساسهم بأنهم يقفون في موقف جد دفاعي من حيث المقدرة السياسية وفي المجال السياسي - الثقافي، بحيث يقدسون كل وسيلة في سبيل تحقيق الهدف. وهو ما يعني أن هذه النظرة العوراء هي جزئيا نتيجة ذهنية الحصار الفكري والشعوري. بطبيعة الحال، لا يمكن إنكار مدى التفوق العسكري والاقتصادي والسياسي الهائل لدى الدول الغربية في العلاقات الدولية - لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل التعامي والإفلاس السياسي والأخلاقي الذاتي هما اللذان سيغيران ذلك؟ إن المرء بذلك لا يفعل شيئا سوى وضع نفسه بين مطرقة الهيمنة الخارجية وسندان القمع الداخلي.

إذن، لا يمكن حل مسألة العنف داخل المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية بهذه الوسيلة. على المرء أولا أن يعترف بوجود مشكلة، وعليه تعريفها حتى يستطيع التغلب عليها. وكما تظلع المجتمعات الغربية ومثقفوها (وحكوماتها) بواجب التعرف على العنف داخل مجتمعاتهم، والذي ترتكبه مجتمعاتهم، والاعتراف به وتحليله ومحاربه (هذا ما نحاوله على الأقل من حيث المبدأ في هذا الكتاب)، فإن المجتمعات المسلمة تتحمل المسؤولية نفسها، أي عليها أن تتأمل عنفها الذاتي، وتبحث فيه وفي مصادره وأسبابه، وتصرح به وتناضل ضده. وبهذه الوسيلة فقط يمكنها أن تكتسب قدرا من المصادقية الذاتية يتيح لها أن تقاوم بنجاح العنف الذي عانت منه ويمارس ضدها من الخارج.

ومن المؤسف أننا، وتحديدًا في البلدان العربية، لا نستشف شيئا من هذا القبيل. فهنا تسود ازدواجية المعايير بشكل فادح: إذ يتم التركيز على ضحايا العنف الغربي، ووضعهم في المقدمة، وأحيانا بشكل مبالغ فيه أو حتى بصورة تليفقية (كما لو أنه في الواقع لا يوجد ما يكفي منهم)، بينما يتم "غض النظر" وبشكل منهجي عن العنف داخل المجتمعات المعنية، طالما أنه لا يمس الشخص نفسه. ولتفادي سوء الفهم، لا يمكن بالطبع أن نقبل بمعاناة الإنسان العربي أو المسلم على يد الفاعلين الغربيين، ولا يمكن أن نتجاهلها. بل العكس هو الصحيح. عندما يعاني المسلمون في الشيشان أو البلقان، في فلسطين أو بسبب القوات الأمريكية في العراق أو أفغانستان، أو في بلدان أخرى من العنف الغربي أو العنف الذي يُعتبر "غريبا"، فمن حقهم أن نتعاطف معهم وندعمهم - ليس لأنهم من الشيشان أو العرب أو الباشتو أو المسلمين، وإنما لأنهم بشر. وعندما يجري تعذيب الناس في أبو غريب (العراق) أو بغرام (أفغانستان) والتنكيل بهم، وعندما يُقتلون أو يهانون في فلسطين، وعندما يشردون أو يذبحون في البوسنة، فإن كل هذه الجرائم تثير الغضب والاحتجاج، بصرف النظر عن الانتماء العرقي أو القومي للضحايا. وأقول أيضا، منعا لسوء الفهم، بصرف النظر عن انتماء الفاعلين. إن القاتل أو الجلاد المسيحي أو الملحد ليس أفضل من نظيره المسلم - لكنه ليس أسوأ كذلك. كما أن الضحايا من

دارفور غربي السودان، وتنفذه الحكومة نفسها¹²¹، هذه المرة ضد ضحايا من المسلمين؟ لماذا عمل المثقفون العرب والحكومات العربية على تجميل جرائم دكتاتورية صدام حسين ضد الشعب العراقي والمذابح الجماعية ضد الأكراد والعرب، وتجاهلوها بل وحتى برروها؟ لماذا قبلوا لأسباب تكتيكية حرب هذا البلد على إيران، وهي الحرب التي استمرت ثماني سنوات، وراح ضحيتها مليون من القتلى على الأقل – مرة أخرى من المسلمين – بل وقاموا بتمويلها كذلك، جنباً إلى جنب مع الغرب؟

ويمكننا إطالة قائمة التجاهل والتبرير هذه إلى ما لا نهاية. فالصمت عن العنف في المجتمعات المسلمة مفعج، حتى وإن راعينا أن حرية الرأي محدودة جداً، أو حتى غائبة بالكامل في عديد من البلدان العربية (وغيرها من البلدان ذات الصبغة الإسلامية)، ولذلك يصعب التعبير عن الرأي السياسي المغاير. لكن حتى في الأحاديث الخاصة، يميل عديد من المثقفين العرب أو المثقفين من البلدان ذات الصبغة الإسلامية – طبقاً للمنفعة السياسية – نحو التقليل من شأن أعمال العنف الفظيعة في منطقتهم أو تبريرها؛ ويُعد التعاطف الصريح أو الصامت مع صدام حسين، جلاذ شعبه، مثلاً مقيتاً على ذلك. ويبدو أن أسباب هذا "التجاهل" العربي أو الإسلامي لفظائع العنف في مجتمعاتهم ترجع من ناحية إلى الانتهازية السياسية الفادحة، التي تكثر في الغرب أيضاً، إذ أن الحكومة الأمريكية وحكومات أوروبية مختلفة قد قدمت الدعم لصدام لفترة طويلة بعد الكشف عن جرائمه، بل وحتى بعد الهجوم بالغازات السامة على الأكراد عام 1988. وبالإضافة إلى ذلك، توجد عقلية التسامح مع عدو العدو في كل ما يفعله: من يتخذ موقفاً ضد إسرائيل أو الولايات المتحدة، يكافأ بمسامحته على أفظع الجرائم، لأنها تعتبر ثانوية في هذا النزاع. لكن هذا المنظور يقلل من قيم العدالة والإنسانية والقانون الدولي، وهي تحديداً التي يراد الدفاع عنها أمام الخارج. ولا يقتصر الأمر على أن هذا المنظور خاطئ موضوعياً، إنه يقوض في النهاية موقف المرء نفسه، لأن مشروعية المقاومة – على سبيل المثال – ضد الاحتلال الإسرائيلي أو الأمريكي تصبح مشكلة عندما يُدعم القتل. ولن يغير من الأمر شيئاً أن نشير هنا إلى رياء السياسة التي تتبعها الحكومات الغربية.

121 انظر على سبيل المثال:

Human Rights Watch, Darfur Destroyed – Ethnic Cleansing by Government and Militia Forces in Western Sudan,

Human Rights Watch, Vol. 15, No. 6(A), May 2004; Human Rights Watch, Targeting the Fur:

Mass killings in Darfur, A Human Rights Watch Briefing Paper, January 21, 2005, or: Scott Straus, Darfur and The

Genocide Debate, in: Foreign Affairs, Vol. 84, No. 1, January/February 2005, p. 123–133

وفلسطين، واليمن، وأفغانستان، وطاجيكستان، وإندونيسيا / تيمور الشرقية، وغيرها. وإلى جانب هذه الحالات التي كان يُقتل خلالها الآلاف بل مئات الآلاف أو أكثر، هناك أيضا تلك البلدان التي تضم أعدادا أقل من القتلى الذين ذهبوا ضحية الحكومات القمعية، أو حركات المقاومة العنيفة، أو الإرهابيين، أو لا يزالون يقعون ضحية لها. وإذا كنا قد أكدنا أعلاه أن الغرب، ليس فقط منذ بدايات العصر الحديث وعبر عريضة العنف في القرن العشرين، لا يزال يفرز حتى الآن العنف وبأحجام هائلة، علينا أن نوّكد أيضا أن البلدان ذات الصبغة الإسلامية لديها أيضا مشكلة عنف تتشابه من حيث خطورتها.

إزدواجية المعايير

كان يجب أن تكون هذه الوقائع بادية للعيان، لكنها كثيرا ما تتعرض في عديد من البلدان العربية أو البلاد ذات الصبغة الإسلامية إما للإهمال أو الإنكار، على غرار ما فعله اليابان بعدم اعترافها عن صدق جرائم الحرب التي ارتكبتها ضد الصين وكوريا، ومحاولتها التنصل من المسؤولية، أو التقليل من شأنها أو "تناسيها" أو حتى إنكارها. وتسود بين الحكومات وأغلب المثقفين من المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية ثقافة تتسم بالإنكار والنسيان، تشبه ما يحدث في الولايات المتحدة وأوروبا، حيث لا يرغب أحد في رؤية العنف الذاتي.¹²⁰ ففي تركيا، لا تزال جرائم إبادة الشعب الأرمني من المحرمات، ولا يكاد يُسمح بذكرها وإلا تعرض الشخص للملاحقة والعزلة أو العقاب. وفي باكستان، يكاد يستحيل التحدث عن الجرائم البشعة التي ارتكبتها الجيش الباكستاني في بنغلادش اليوم. وفي العالم العربي، يطالعا ميل محزن يتمثل في إنكار أعمال العنف في البلدان العربية أو التهوين من شأنها، سواء ارتكبتها الحكومة أو ارتكبتها فاعلون عرب. وفي الواقع، ترتفع الأصوات عاليا، وعن حق، لشجب عنف الاستعمار الغربي، مثله مثل العنف الإسرائيلي في فلسطين أو حرب الولايات المتحدة في العراق. لكن صموتا غريبا يسود إزاء الجرائم البشعة التي يرتكبتها فاعلون من العرب أو المسلمين. أين ذهبت عاصفة الاحتجاج من جانب المثقفين العرب ضد سياسة الحرب الوحشية لحكومة السودان في الجنوب حين قتل مئات الآلاف من الناس، العديد منهم مسيحيون؟ أين الاحتجاج ضد التشريد والمذابح التي تصل غالبا إلى إبادة الشعب في محافظة

120 يتحدث فلهم هايتماير هنا عن ثغرات في الإدراك والميل نحو المثالية، في:

Wilhelm Heitmeyer, Politische Gewalt in westlichen und muslimisch geprägten Gesellschaften; Fragen und Diskussionsanregungen, Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften", Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19.–20. November 2004, p. 5

قد أوردت ما قاله أحد الموظفين في وزارة الخارجية الأمريكية في فبراير 2002: "ليس هناك جدل حول ضرورة تغيير النظام. نحن نركز فقط على نتائج هذا التغيير."¹¹⁸

وعلى أطراف حكومة بوش، أو خارجها، كانت هناك حجج ذات وزن داخل الحكومة، لكنها كانت تعامل بكتمان شديد. فقد قال مثلاً المستشار الأمني السابق زيغنف بيجنسكي: "إن المسألة ليست العراق. وإنما القضية هي قضية دورنا العولمي."¹¹⁹

وفي الجمل، يجب أن نثبت بوضوح أن طابع تبريرات الحرب المتغيرة كان انتهازياً بحثاً، ولم يكن هدفها سوى "بيع" سياسة حرب مقررة لأسباب ترجع إلى الهيمنة السياسية.

وتكمن مشكلة مثل هذه الممارسات في أنها توظف عدداً من الحجج الصحيحة لصالح سياسة خاطئة وتفقد قيمتها ومصداقيتها بسبب السياق الذي تستخدم فيه. من البديهي أن مكافحة الإرهاب ومحاولات منع انتشار أسلحة الدمار الشامل أو التحول الديمقراطي أهداف سامية، يمكن بل ويجب أن يتفق عليها الجميع من حيث المبدأ. لكن وضعها في خدمة السياسة التسلطية بهذا الشكل الفج يصبها بضرر فادح. إن اتخاذ تصورات الديمقراطية وحقوق الإنسان ذريعة لحرب هدفها الهيمنة يؤدي بالضرورة إلى إضعافها ونزع كل مصداقية عنها، خاصة في الشرق الأوسط والأدنى. وقد ازداد تدريجياً تحقق هذا المفعول لأن عناصر بعينها من السياسة – مثل معسكر الاعتقال الأمريكي في غوانتانامو، أو التنكيل والتعذيب في سجن أبو غريب، والعنف العسكري المفرط في مدينة الفالوجا – قد أصبحت رموزاً تتناقض مباشرة ومتطلبات حقوق الإنسان والديمقراطية.

العنف السياسي بين المشاكل المشتركة والمتباينة

علينا أن نؤكد أن البلدان والمناطق ذات الصبغة الإسلامية كانت عرضة، بشكل خاص، للحروب والعنف السياسي في العقود الأخيرة. وإلى جانب الأمثلة السابق ذكرها – أي باكستان واندونيسيا والعراق – تجدر الإشارة إلى الصومال ولبنان والجزائر، ثم إلى أماكن توطن الأكراد في تركيا، وإلى الصحراء الغربية والأردن (1970)، وسوريا (1982)، وليبيا / تشاد، والسودان (في الجنوب والغرب)، ونيجيрия،

More Public, but Still Private – Quiet Role in Iraq Debate Masks Powell's Position on War, in: 118

Washington Post, Sept. 17, 2002, p. A17

US in a Tough Position as Isolation Increases, in: Washington Post, March 6, 2003, p. A01 119

التأكيد على الخطر الذي يشكله العراق على جيرانه - على الرغم من أن هؤلاء الجيران لم يشعروا بهذا الخطر: فلا سوريا أو إيران أو السعودية، ولا تركيا أو الأردن كانت تأخذ العراق مأخذ الجد من حيث خطره العسكري بعد استنزاف قواه لأكثر من عقد. بالإضافة إلى ذلك كانت هناك إشارات إلى الطابع الدكتاتوري الوحشي للنظام كمبرر لسياسة المواجهة، وكان الحال كان مختلفاً عندما دعمت الولايات المتحدة بغداد، أو أن هذا لا ينطبق على عدد من حلفائها الآخرين. وأحياناً كان الرئيس بوش يسمي سياسته في العراق "معركة في سبيل مستقبل العالم الإسلامي"،¹¹³ ويبرر من ناحية أخرى الحرب باعتبارها وسيلة تفضي إلى حل مشكلة الشرق الأوسط بين إسرائيل والفلسطينيين وإلى قيام "دولة فلسطينية ديمقراطية بكل معنى الكلمة".¹¹⁴

كما كانت تتم الإشارة، مرارا وتكرارا، إلى عدم احترام العراق لقرارات الأمم المتحدة والأعراف الدولية - على الرغم من أن عدد قرارات الأمم المتحدة التي لم تفي بها حاليا دول أخرى غير العراق يصل إلى حوالي التسعين، دون أن تشعر واشنطن بضرورة الدخول في مواجهة مشابهة،¹¹⁵ ودون مراعاة أن الولايات المتحدة بهذه الحرب قد أضرت بالأمم المتحدة ضررا فادحا وانتهكت القانون الدولي. وخلال الإعداد للحرب، لجأ الرئيس بوش إلى الصيغة البلاغية المسعفة التالية: "سوف نغير النظام العراقي بما فيه خير الشعب العراقي".¹¹⁶ وانتهى الأمر بالحديث حول إعادة هيكلة الشرق الأوسط والأدنى بأكمله، بحيث يشكل العراق الخطوة الأولى فقط في هذا المضمار. وأحياناً ما كانت تتجمع كل التبريرات معا، كما في كلمة كوندوليزا رايس، المستشارة الأمنية للرئيس بوش في ذلك الوقت: "إنه (أي صدام حسين - هبلر) رجل شرير، ولو تركناه سوف يحيق الدمار مرة أخرى بشعبه وجيرانه، بل بنا جميعا إذا حصل على أسلحة الدمار الشامل وأنظمة حاملات الصواريخ النووية ... وهناك أسباب أخلاقية قوية لتغيير النظام. ولا نستطيع أن نقف مكتوفي الأيدي".¹¹⁷

إن الحجج الكثيرة والمتغيرة باستمرار لتبرير سياسة الحرب على العراق كانت تهدف فحسب إلى تبرير سياسة تم إقرارها مسبقا. وكانت جريده واشنطن بوست

quote: Bush to Cast War as Part of Regional Strategy, in: Washington Post, February 26, 2003, p. A19 113

quote: President Details Vision for Iraq, in: Washington Post, February 27, 2003, p. A01 114

Stephen Zunes, The Bush Administration's Attack on the United Nations, February 14, 2003, 115

<http://www.presentdanger.org/commentary/2003/0302paxam.html>

quote: Bush is ready to Go Without UN, in: Washington Post, March 7, 2003, p. A01 116

Rice Lays Out Case for War in Iraq - Bush Advisor Cites 'Moral Reasons', in: Washington Post, 117

August 16, 2002; p. A01

وتشكيلها سياسيا من جديد. يقع في منطقة الخليج ثلثا مخزون العالم من البترول، وسوف تتطور منطقة آسيا الوسطى (الواقعة شمال إيران وأفغانستان) بسبب احتياطات البترول والغاز الطبيعي فيها إلى ثاني أهم منطقة طاقة في العالم. وفي هذه المنطقة ذات الأهمية الاستراتيجية الفائقة يمكن فرض الهيمنة الذاتية وإعادة توجيه الأنظمة المحلية سياسيا حسب الحاجة (أي إسقاط الحكومات واستبدالها بأخرى كلما احتاج الأمر)، وهو ما كان جليا كأحد أهداف الحرب، بل وتم التعبير عنه أحيانا - بصيغ دبلوماسية - بوضوح ظاهر. لقد أديرت الحرب إذن لأسباب "عقلانية نفعية"، وباستخدام تعبير من مجال العلوم السياسية نقول: لأسباب "واقعية"، ألا وهي توسيع نطاق الهيمنة. وفي المقابل، كانت التبريرات تختلف بتتابع سريع يظهر اعتباطيتها.¹⁰⁹ لقد بدأ الحديث عن أسلحة الدمار الشامل المزعومة في العراق - التي كانت قد تلاشت من الوجود منذ زمن بعيد - باعتبارها سببا من أسباب الحرب، ووضع الغزو رسميا في خدمة هدف نبيل ألا وهو مكافحة انتشار أسلحة الدمار الشامل. وبالإضافة إلى ذلك - خاصة بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001 - بدأت تتردد مزاعم بشأن وجود رابطة بين العراق والإرهاب الدولي، وبالتحديد أسامة بن لادن، كما قال نائب الرئيس تشيني في أغسطس عام 2002.¹¹⁰ لكن هذه الحجج لم تستمر طويلا لعدم توفر أدلة جادة تثبت صحتها، حتى لدى السي.آي.إي.¹¹¹ وفي النهاية، في آخر مرحلة من الإعداد للحرب، برزت هذه الحجج جمعا مرة أخرى في كلمة وزير الخارجية باول أمام مجلس الأمن في فبراير 2003، على الرغم من عدم وجود أية مؤشرات جادة على ما يقال.¹¹² وعلاوة على ذلك، كانت هناك محاولات للربط بين الحجتين: العنف ضد العراق مشروع لأن هذا البلد قد يسلم أسلحة الدمار الشامل (التي لا تزال غير موجودة) إلى الإرهابيين الإسلامويين (الذين لم تربطهم به أية صلة في الواقع). وفي مناسبات أخرى، تم

109 المقاطع القادمة مأخوذة من:

- Jochen Hippler, Der Weg in den Krieg - Washingtons Außenpolitik und der Irak, ; in: Friedensgutachten 2003, hrsg. von Reinhard Mutz, Bruno Schoch, Ulrich Rasch, Christoph Weller, für das Institut für Friedenspolitik und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg (ISFH), die Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Bonn International Center for Conversion (BICC) und Institut für Entwicklung und Frieden (INEF), Juni 2003, p. 89-98
- Cheney Says Iraq Strike Is Justified, in: Washington Post, August 27, 2002, p. A01 110
- U.S. Not Claiming Iraqi Link To Terror, in: Washington Post, September 10, 2002, p. A01 111
- What Powell achieved - He may not have swayed doubters, but the Secretary of State shortened 112 the odds on a UN resolution authorizing force against Iraq, in: Time Magazine, Wednesday, Feb. 05, 2003, <http://www.time.com/time/world/printout/0,8816,419939,00.html>

سبتمبر بالظهور بمظهر من يتهاون في ذلك. لكن أية قوة عظمى لا تستطيع، بل ولا يجب حتى، أن تبتكر من جديد مجمل سياساتها حتى بعد مثل هذه التجربة المخيفة، وتخضع فجأة سياستها الخارجية بالكامل للحرب على الإرهاب. إن لكل قوة عظمى مصالح مختلفة، ولا يمكن أن تلغيها هجمة إرهابية. ولذلك، أدى تدمير برجى مركز التجارة العالمي إلى بروز الإغواء والإمكانات لتبرير المصالح والسياسات والاستراتيجيات الموجودة - التي لا تتعلق بالإرهاب على الإطلاق، أو على الأقل علاقتها به طفيفة - "بالحرب على الإرهاب" - وبالتالي أصبح من الصعب مهاجمتها. من بوسعه الاعتراض على "محاربة الإرهاب" بعد المذبحة التي راح ضحيتها 3000 شخص في نيويورك؟ وبذلك لم تصبح "الحرب على الإرهاب" في الواقع جوهر السياسة الخارجية الأمريكية (فالقضايا الخاصة بسياسة التجارة، وضمان توفير الطاقة، والعلاقات مع روسيا والصين وغيرها من البلدان، وتثبيت قوائم الهيمنة الذاتية، وغيرها، تتسم بقدر كبير من الأهمية)، وإنما أصبحت العنصر المركزي في تبرير السياسة. ويكمن مفتاح تفهم هذه العملية في المصطلحات: فما كان يمكن أن يستمر بوصفه مجرد مكافحة الإرهاب (وهو ما تقوم به منذ فترة طويلة أجهزة المخابرات والشرطة والقضاء)، قد أصبح حرباً، أصبح "الحرب على الإرهاب". ومن هنا تم تسييس وعسكرة نضال هام ضد عصابات إجرامية وعنيفة، وأصبح المجرمون بمعنى ما هم "الأعداء في الحرب"، مما ارتقى بهم من الأساس إلى مستوى المشروعية الذاتية. إنه غباء سياسي مفرط، صب بشكل مباشر في لعبة الإرهابيين. لكن هذه النتيجة كانت معروفة ومقبولة، إذ أن صيغة "الحرب على الإرهاب" كانت تحمل فائدة سياسية مهمة: لقد خلقت تبريراً وقائياً للعنف الذاتي. فإذا كانت الهجمة الإرهابية في الحادي عشر من سبتمبر 2001 هي بداية حرب فعلاً، فقد أصبحت الولايات المتحدة تعتبر نفسها بلداً هوجماً، ويحق له ممارسة العنف بدوره: فالبلد في حالة حرب. وقد تم استغلال هذا الهامش السياسي الذي خلقته الولايات المتحدة لنفسها مباشرة: فلم تهاجم قواعد القاعدة في أفغانستان فقط، وإنما أسقطت حكومة طالبان التي لم تكن تتمتع إلا بقدر يسير من الاعتراف الدولي، وشيدت شبكة محكمة من القواعد العسكرية في مجمل المنطقة، حاصرت إيران بها بعد فترة قصيرة - إثر حرب العراق - من جميع الجوانب (باكستان، أفغانستان، قرغيزستان، أوزبكستان، قطر، البحرين، الكويت، وبعدها العراق، وقبلها تركيا).

لكن حرب واشنطن على العراق قد كشفت، في المرتبة الأولى، عن العلاقة المضطربة بالعنف في المجتمعات الغربية - كما أظهرت على الأقل جزئياً مقاومة في "أوروبا القديمة" "Old Europe" من جانب بعض الحكومات والشعوب، وأن بإمكان البشر التعلم من تاريخهم الدموي. لقد كانت أهداف هذه الحرب أهدافاً تسلطية، ألا وهي السيطرة على المنطقة المحورية للطاقة العالمية بأكملها

إرجاع العديد من تبريرات العنف إلى جوهر من المصالح القوية يحكمها العقل، فإن ذلك ليس دليلاً على تحضرها بشكل خاص. وقد أشار بورناكا سيلفا في سياق آخر، وعن حق، إلى النواقص الحضارية التي تكتنف حتى تلك المحاولات "الباردة" لعقلنة العنف.

"... إن الاستناد إلى العنف كوسيلة استراتيجية وتكتيكية لحل النزاعات يكشف عن نقص فادح في التطور الحضاري للتكتلات السوسولوجية - السياسية البشرية، على الرغم من التطورات التكنولوجية المتشعبة في عصر الفضاء والمعلومات. ولا يمكن أن ينفي أي قدر من التنظير حول التفكير الاستراتيجي و"الحروب العادلة" و"الحروب المستقبلية" البربرية والتوحش اللذين تتسم بهما ممارسات العنف السياسي في كل حالة. وفي واقع الأمر، إنما تؤكد هذه المحاولات الطبيعة المتخلفة للأخلاقيات المعاصرة والزوايا غير المتحضرة للثقافة السياسية - الاقتصادية البشرية المعاصرة وتطبيقاتها العملية."¹⁰⁸

لقد طرأ في العقود الأخيرة نوع من "التحضر" على الخطاب، أي محاولة الابتعاد عن تبريرات العنف العنصرية الواضحة أو التسلطية المباشرة. دافعية عملية تحول الخطاب هذه تكمن في خبرة الحربين العالميتين وما تلاها من تعزيز للقانون الدولي وتأسيس الأمم المتحدة. ثم ازدادت هذه العملية عمقا بعد نمو ثقة البلدان الغربية في نفسها عقب انتصارها في الحرب الباردة. ومن هنا، ظهرت تدريجيا تبريرات التدخل "الإنساني"، وفرض القانون الدولي والديمقراطية كذرائع. وارتبط ذلك بأن قطاعات متنامية من المجتمعات الغربية أصبحت تنظر بريبة إلى الحروب وأشكال العنف السياسي الكبرى. فكان يجب إذن التأكيد على حجج "سليمة أخلاقيا"، وليس على الحجج التسلطية. ونظرا للتغير الواضح الذي طرأ بين صفوف الشعوب الغربية بشأن ما يمكن اعتباره سليما أخلاقيا، تغيرت أيضا تبريرات العنف في الاتجاه نفسه، أي في اتجاه "الإنساني"، و"فرض السلام" أو ما يعزز سيادة القانون الدولي.

وتعد نماذج حجج الحكومة الأمريكية فيما يتعلق برد فعلها على أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 وحرب العراق مثلا يؤكد على ذلك. فعندما أسقطت الضربة الانتحارية الإرهابية المروعة برججي مركز التجارة العالمي وقتلت أمام أنظار وسائل الإعلام ما يقرب من 3000 نسمة تقريبا، أصبحت محاربة الإرهاب نمطا من الحجج الفعالة شعوريا. بالطبع كانت سياسة واشنطن بعدها تتميز بالفعل بمحاربة الإرهاب، فلم تكن لتوجد حكومة تسمح لنفسها بعد الحادي عشر من

التفكير هذه. وتثنى كلمات وزيرة الخارجية مارلن أولبرايت (في فترة ولاية كلينتون)، حول العواقب الإنسانية المترتبة على العقوبات المفروضة من الأمم المتحدة على العراق على التعامل التلقائي بل و"السينيكي" لبعض الساسة المهمين مع الموت الجماعي. في حديث مع إحدى محطات التلفزيون الأمريكية عام 1996. ورداً على سؤال ليزلي ستال من محطة CBS، قالت أولبرايت: "أعتقد أنه خيار صعب جداً، لكننا نزن المردود يستحق ذلك." ¹⁰⁵ *the price is worth it*

ولا تتعلق مثل هذه الأقوال بأشياء قليلة الأهمية، وإنما تعني التضحية الواعية بمئات الآلاف من الناس من أجل هدف كان ضبابياً آنذاك، ألا وهو الضغط على الحكومة العراقية التي كانت تعامل هي نفسها مواطنيها بوحشية مفرطة. وقد أطلق المدير السابق لبرامج الغوث الإنساني للأمم المتحدة في العراق، دنيس هاليداي، على نتائج هذه السياسة تعبير "إبادة الشعب" ¹⁰⁶

وفي الإمكان تقديم أمثلة أخرى لهذه التبريرات الباردة والضعيفة أيديولوجياً لسياسة العنف، لكنها غالباً ما تتعلق بحالات لا تستثير انتباه الرأي العام. وليس بالناذر الخلط بين "السينيكي" والأيديولوجي في تبريرات السياسة. عندما تحدث كاتب هذه السطور مع أحد الموظفين الكبار في وزارة الدفاع الأمريكية عام 1986 عن الحرب في أفغانستان - وهي الحرب التي كانت تبرر أمام الرأي العام بكثير من الحجج المعادية للشيوعية وبترحيل البلاد من القوات السوفيتية - أوضح هذا الموظف أنه لا توجد رغبة في ترك الاتحاد السوفيتي يسحب قواته من أفغانستان، وإنما "حبسهم فيها وتركهم ينزفون كل ما لديهم من دماء." ¹⁰⁷ *"to nail them down and bleed them out"*

يتضح هنا الربط بين الحجج الأيديولوجية ("الحرية"، معاداة الشيوعية، "الجهاد الأمريكي" وغيرها) والاعتبارات العقلانية النفعية لسياسة القوة. إن البحث تحديداً عن مثل هذا التشابك، بين الحجج الأيديولوجية واستراتيجيات سياسة القوة، هو ما يمكن أن يوضح الكثير في الدائرة الثقافية الغربية، وأيضاً في الدائرة الثقافية التي تصطبغ بالإسلام. فغالباً ما تختفي وراء الكلمات الطنانة و"القيم الأخلاقية" والتبريرات الدينية نوايا ملموسة إلى حد كبير. وحتى لو أمكن

CBS - 60 Minutes, May 12, 1996; quote: Matt Welch, Iraqi death toll doesn't add up - Sanctions imposed 105

12 years ago blamed for a million fatalities, in: National Post (Canada), 10 August 2003,

<http://www.mattwelch.com/NatPostSave/Sanctions.htm>; and Matt Welch, The Politics of Dead Children - Have sanctions against Iraq murdered millions? In: ReasonOnline, March 2002, <http://reason.com/0203/fe.mw.the.html>

Former UN official says sanctions against Iraq amount to "genocide", in: Cornell Chronicle, 106

Cornell University, September 30, 1999, http://www.news.cornell.edu/Chronicle/99/9.3099/Halliday_talk.html

107 محضر من الذاكرة دونه المؤلف.

الاجتماعي أو السياسي. فالدولة القومية لا تسيطر فقط على آليات السلطة، وإنما تحد كذلك من إمكانية العنف المبرر بالإسلام، ولكن دون أن تستأصلها كلية. وقد يواصل المسلمون النضال والقتل ويموتون، لكنهم يفعلون ذلك - مع استثناءات نادرة - كأعضاء في الدولة القومية، أو في حالة الفلسطينيين أو الأذربيجانيين، كأعضاء في مجموعات إطارية umbrella groups تناضل من أجل أن تصبح دولة قومية.¹⁰³

يستطيع الدين إذن، كما تستطيع الأيديولوجيات الدنيوية، الاضطلاع بدور مهم فيما يتعلق بالعنف السياسي - إذا سهلت المعطيات السياسية ذلك. ففي الإمكان تقديم أشكال من الخطاب تتيح التعبير عن النزاعات السياسية والمجتمعية أو الاقتصادية بما يخلق إجماعاً حولها. كما يمكنها التعبئة والحشد. لكن فعاليتها وأهميتها ترتبط في المرتبة الثانية فحسب ببنيتها اللاهوتية أو الفكرية، أما في المرتبة الأولى فتأتي أهليتها كي توظف لصالح أهداف سياسية. من الممكن أن نتصور أنها قد تستقل لتصبح عنصراً من عناصر العنف - حتى الأيديولوجيات الدينية منها - لكنها في هذه الحالة تقتصر فقط على ظواهر تسود لدى مجموعات صغيرة ذات أهمية سياسية ضئيلة.

تبريرات العنف الغربية و"الحرب على الإرهاب"

يتباين التعامل مع تبريرات العنف في الثقافة الغربية، كما يتنوع ويرتبط بالسياق، ويتناقض أيضاً، مثلما هو الحال في الثقافات الأخرى. ففي عصر الاستعمار، تم توظيف وعي قومي وحضاري، وجزئياً ديني، يحمل رسالة من نوع خاص، ورغبة تلقائية في السيادة لتبرير العنف، ثم فيما بعد - في بعض البلدان - رغبة في فرض خطاب "سيادة الرجل الأبيض" أو العنصرية، ثم أيديولوجية معادية للشيوعية تبرر العنف بأنه ضروري لمقاومة تطلعات اليسار إلى السلطة. وتوجد أيضاً، منذ زمن بعيد، نماذج فكرية لتبرير العنف، بشكل مباشر أو غير مباشر، بإعلانه بديهياً أو نتيجة لموازنات عقلانية للمصالح. وقول هنري كيسنجر المأثور (مستشار الأمن وبعدها وزير خارجية الولايات المتحدة الأمريكية سابقاً): "النفط سلعة أهم من أن نتركها بين أيدي العرب": "Oil is much too important a commodity to be left in the hands of the Arabs" كما وردت على لسان اثنين من الدبلوماسيين في الأمم المتحدة،¹⁰⁴ يدل على طريقة

103 نفس المرجع، p. 84

Hans von Sponeck / Denis Halliday, The Hostage Nation, in: The Guardian, November 29, 2001, 104

quote: <http://www.guardian.co.uk/comment/story/0%27608578,00.html>

ذلك الحين، تجري صياغة العديد من خطابات القضايا السياسية والاجتماعية في المنطقة بمنظومة اصطلاحية دينية.

لقد أشرنا أعلاه إلى أن الدين، بدخوله إلى الفضاء المجتمعي، قد يتغير أيديولوجيا من جراء تركيبات هذا الفضاء ومشاكله الوضعية. ومن خلال ذلك، وهو ما يحدث كثيرا، يمكن أن يكتسب دين بعينه عناصر من أيديولوجيات أخرى – علمانية أيضا – ذات فعالية قوية في المجتمع. دليل على ذلك التمازج بين أنماط الفكر القومي والديني بحيث يسهل أن يلعب الدين دورا في سياق التحرر الوطني وفي الصراعات الإثنية – القومية أو في بناء الدولة. فكثيرا ما تلعب الأيديولوجية الدينية دورا مهما، وبالتحديد في تشكيل الهوية القومية، أو فيما يتعلق بالموقف السلبي أو الإيجابي للعديد من المواطنين تجاه الدولة القومية. ومن بين أمثلة ذلك التلاحم بين البوذية والقومية السنغالية في الحرب الأهلية في سريلانكا،¹⁰¹ ودور المذهب البروتستانتي في تطور المستعمرات في أمريكا الشمالية حتى تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية، أو زيادة حجم الخطاب الإسلامي في صفوف المقاومة الفلسطينية ضد إسرائيل. ويؤكد بروس لورنس أيضا تضافر الخطاب الديني مع الخطاب القومي بقوله:

”يُعد الإسلام متغيرا تابعا dependent variable، علاوة على كونه متغيرا مستقلا independent variable، في إطار تركيبة مصالح الدولة القومية. فالتماسك الداخلي، وشدة البأس الإقليمية، والقدرة على النفاذ accessibility دوليا – وكلها من أركان النظام العالمي الجديد، لم تتبلور إلا في القرن العشرين، كما يرجع أغلبها إلى متطلبات الاقتصاد الرأسمالي العالمي. إن الحديث عن الإسلام باعتباره يتفاعل خارج هذا النظام وقيوده، أو مستقلا عنه، يتجاهل مستوى التغيير الذي يسود الحقة الراهنة. وقد تستثير الاستراتيجيات البلاغية دورا مستقلا لقيم الإسلام، حتى عندما تستحضر الماضي المقدس للانتصارات الإسلامية، لكن القيود البنيوية للحدثة تفرض على الإسلام دورا ثانويا في كل دولة قومية – مثله في ذلك مثل المسيحية واليهودية، البوذية والهندوسية، والكونفوشية والشنتوية.“¹⁰²

وفيما يتعلق بالعنف الإسلامي، يقول:

”لم يعد الإسلام متغيرا مستقلا في المجتمعات الإسلامية، حتى وإن افترضنا أنه كان كذلك في يوم ما. وتحتل الدولة القومية رأس القائمة، سواء في الفضاء

101 يقدم الكتاب التالي قراءة ممتعة حول هذه المسألة، ويوضح التشابه المذهل بين الأديرة البوذية في سريلانكا

والأحزاب الإسلامية في الشرق الأوسط – بالرغم التباين اللاهوتي الهائل بين البوذية والإسلام:

H.L. Seneviratne, The Work of Kings – The New Buddhism in Sri Lanka, Chicago 1999

Bruce B. Lawrence, The Islamic Idiom of Violence – A View from Indonesia; in: Mark Juergensmeyer (Ed.), 102

Violence and the Sacred in the Modern World, London 1992, p. 88f

دحضها: ليس في وسع النصوص المقدسة أن تدافع عن نفسها ضد توظيفها لأغراض سياسية. إن الدور الذي يلعبه الإسلام في سياقنا هذا يتلخص، بالدرجة الأولى، في توفير الدوافع الفردية والجماعية الممكنة لمرتكبي العنف الذين لا يحاربون من أجل أنفسهم أو مجموعتهم وإنما "في سبيل الله" - مع ما يناسب ذلك من الأشكال اللاهوتية الخاصة بالثواب أو العقاب (لـ"الشهداء" مثلا). كما يلعب الإسلام أيضا دورا - طبقا للسياق - في مجال قدرته على التجنيد، أي في إمكانية الوصول إلى قاعدة اجتماعية وسياسية أعرض للسياسة والعنف على المستوى الذاتي أكثر مما لو كانت المبررات المطروحة براغماتية فحسب. ففي مجتمع أغلب أعضائه من المتدينين أو ممن يريدون الظهور كما لو كانوا متدينين، يمكن أن يقوم "الإسلام" بوظيفة التكامل السياسي أو يقوض نماذج أخرى منافسة من المشروعية - هذا، إذا ما أكد الواقع الاجتماعي والسياسي حججه أو جعلها تبدو معقولة. وإذا فصلناه عن الواقع الاجتماعي، يصبح "الإسلام" سياسيا لا شيء - لكنه كتعبير عن هذا الواقع وتلخيص له، بوصفه إطاره التفسيري، يمكنه أن يتحول إلى قوة هائلة. وبمقدور الخطاب الإسلامي في السياسة أن يقدم ما يزيد عن ذلك - مع وجود الظروف الإطارية المناسبة - بأن يعطي الأشياء دلالات خاصة، تحديدا في الأوقات المضطربة والمتوترة. كما يمكن أن يسهم أيضا في تحقيق الاستقطاب (أو التكمال) المرغوب في الجدل المجتمعي والسياسي: فالمسألة لا تكمن فحسب في حل قضايا موضوعية محددة (يمكن أن نفكر في حلول مختلفة لها)، وإنما تتمثل في اتخاذ موقف مع أو ضد الله وأحكامه. ويعد تقليص إمكانات الخيارات السياسية لتصبح الخيار بين الخير والشر - وهو شيء تمارسه واشنطن بحماس كبير - بمثابة الهدف الصريح لدى العديد من المجموعات المستعدة للعنف في البلدان الإسلامية؛ فقد كانت ضربة إسامة بن لادن في الحادي عشر من سبتمبر 2001 تهدف أيضا إلى إرغام العالم (الإسلامي) على الاختيار بين قوى الشيطان أو قوى الإسلام - وكان يظن أنه يمثل الأخيرة.

إن الدور المركزي الذي يلعبه الخطاب الإسلامي في الشرق الأوسط والأدنى اليوم لا يمكن تفسيره لاهوتيا وإنما من منظور تاريخي بحت. هناك أيضا، ولفترات طويلة وكما حدث أيضا في البلدان الغربية، استغلال للأيديولوجيات القومية والاشتراكية / الشيوعية لتبرير العنف. فحتى السبعينيات والثمانينيات، كانت أغلب عمليات خطف الطائرات والاعتيالات أو التفجيرات التي قامت بها مجموعات فلسطينية تبرر بأسباب سياسية بحتة وليس بأسباب دينية - مثلا في سياق القومية العربية أو الماركسية - اللينينية. وبعد هزيمة البلدان العربية في حرب يونيو 1967، ثم أزمة الاتحاد السوفيتي وانهاره، لم تعد هذه الأيديولوجيات صالحة لاستخدامها تبريرا. ونشأ في الشرق الأوسط والأدنى، منذ ذلك الحين، فراغ أيديولوجي، ملأته - نظرا لغياب البديل - مختلف ضروب الإسلام السياسي. ومنذ

أيدولوجيا مناهضة للسلطة أو إلى ذرائع نمطية للعنف – مما أفضى إلى مناقشات طويلة بين علماء اللاهوت من مختلف الأديان وفي مختلف الأزمنة. وعندما يشكو بعض علماء اللاهوت، ولأسباب وجيهة، من أن الدلالة "الحقيقية" للدين قد "زيفت" – وهذا عادة صحيح – علينا أن نقول بهدوء إن ذلك يحدث دائما مع جميع الأديان وجميع الفلسفات السياسية. ولذلك، فإن الانطباع الذي يفرض نفسه هو أن ذلك تحديدا قد يكون إحدى الوظائف المجتمعية لمثل هذه الأيدولوجيات. وقد نتأسف على ذلك، لكن إنكاره لن يغير من الحقيقة شيئا. ويكمن أحد أهم جوانب هذه الحقيقة في أن الدين، فيما وراء ماهيته الثيولوجية، يُعد أيضا شفرة لغوية – ثقافية لصياغة المشكلات الشخصية أو السياسية أو الاجتماعية وتفسيرها بما يمنحها الدلالة. فهو يصبغ الفكر بشكل معين، كما تفعل اللغة ذلك، لكنه في نهاية الأمر قابل للتشكيل، بحيث تصبح دلالاته مرتبطة بالسياق. "يبرر الناس عبر الدين أخوتهم وتضامنهم، كما يبررون عدوانيتهم وخيالات القتل التي تراودهم. فاللغات الرمزية الدينية مزدوجة الدلالات بشكل يثير الروع."¹⁰⁰

وقد يتفاعل هذا الانفتاح الدلالي للغة الأديان ولاهوتها في اتجاهين: أولا، كما سبق وذكرنا، نجده يساهم في تكييف الدين مع الواقع المجتمعي والسياسي. لكنه قد يسلك طريقا "هداما" أيضا؛ فليس من المستحيل في حالات الأزمات أن يتجاوز الدين، برمزه إلى الله أو إلى المقدس، الواقع الاجتماعي أو حتى ينفصل عنه. وبالتالي، لا يقتصر الإلهي على أن يصبح تبريرا محملا بالمشاعر لمعطيات القوة الفعلية فحسب، وإنما قد ينتج عن الاستشهاد بالإلهي وضع معطيات القوة موضع التساؤل أيضا. وعلى هذا النحو، تصبح المقاومة الجذرية ممكنة في بعض السياقات المجتمعية. إذ أن هذه المقاومة في أحيان كثيرة لا تحتاج إلى الشجاعة فحسب، وإنما تشترط الانفصام عن عقليات وأيدولوجيات عميقة الجذور بل وحتى عن الإجماع السائد في المجتمع، مما قد يسهله الالتجاء إلى ما فوق الطبيعي – أي الله. فالإلهي موقعه، حسب تعريفه، أعلى من العادات الاجتماعية مهما كانت سلطتها، وعندما يسود الإحساس بأنهما متناقضان، يصبح الانفصام عن العادات مشروعا. وبهذه الوسيلة أيضا يمكن تبرير العنف، مثله مثل اللاعنف.

نعود مرة أخرى إذن إلى دور الشعور الديني في تبرير العنف السياسي. يلعب الإسلام دورا مهما في سياق العديد من النزاعات ومخزون العنف في المنطقة. لكنه لا يشكل مصدرا للعنف، وإنما قد يكون شكلا للتعبير عن النقد السياسي ومنبعا لتبرير المقاومة – حتى العنيفة منها. فأهميته لا تقع تحديدا في كونه علة العنف وإنما في قدرته على تقديم نماذج ذرائعية – مثله مثل أي دين آخر – تتخطى السياق الآني وتتضمن قدرة فائقة على الإقناع الحسي، ولا يمكن في الوقت نفسه

ويمكن القول، بمعنى آخر، إن المسيحية والإسلام والبوذية والهندوسية والماركسية - اللينينية والفاشية والعقلانية النفعية الحدائية "اللاقيمية"، والعلمانية، كلها نظم قيمية و"أيديولوجيات" بالكاد يربطها في الداخل شيء. كما أن عبادة الإله الواحد أو الآلهة المتعددة أو الإلحاد أو التسامح الديني أو اللامبالاة بالدين، تتضمن جميعها تلك المرجعيات المختلفة وغيرها من المرجعيات الخاصة المتعلقة بالدين. لقد نشأت جميعها في الحقب الزمنية المختلفة للألفي وخمسائة عام الماضية، وتتضمن صورا ضمنية وظاهرة للمجتمع والأخلاقيات، تتباين تباينا شديدا. فلا يمكن أن تكون فكريا وتاريخيا أكثر اختلافا مما هي عليه بالفعل من حيث ماهية بناها الفكرية - إنه عامل يزداد قوة لأن كلا منها على حدة مليئة بالتناقضات. وعلى الرغم من ذلك، فمن المؤكد أنها لم تقدر على عرقلة أي من أفعال العنف الوحشية أو الحروب أو المذابح الجماعية، أو الإرهاب وإبادة الشعوب، بل على العكس، كانت تستخدم دوما لتبرير مثل تلك الجرائم. ولم يكن ذلك يرتبط بمحتويات الكتب المقدسة والمراجع العلمانية الأساسية، حتى وإن كان سهل توظيفها من حين إلى آخر (بدرجات مختلفة)، وإنما يرجع إلى وظيفتها الاجتماعية التي لا تقتصر - مثلا - على العلاقة بين الإنسان والله، وإنما كانت تتحول دائما لتصبح نظما قيمية مجتمعية أو حتى أيديولوجيات للسلطة، تستغلها النخب الحاكمة لتبرير سلطتها (أو النخب المعارضة لوضعها موضع الشك). لا تنبثق إذن النتائج العنيفة للدين من أبعاده الدينية، وإنما من أبعاده المجتمعية - السياسية. فالتفسير الروحاني لعلاقة الإنسان بالله ليس بذاته مصدرا للعنف (إذا ما تركنا جانبا ممارسات التضحية الشعائرية)، وإنما هو تكييف الدين وتشويهه الحتمي، عندما يصبح ظاهرة اجتماعية. ولهذه العملية مسارات غاية في الاختلاف، وترتبط: (أ) بالماهية اللاهوتية لدين بعينه، (ب) بالسياق السوسيولوجي - السياسي للمجتمع المعني، أي علاقات القوة، والتناقضات، والمشكلات، و(ج) بالوظيفة التي يجب أن يلبىها دين بعينه وتحديدًا في هذا السياق، وعلى سبيل المثال: وظيفة تكاملية، أو داعمة للسلطة، أو تحريضية أو استقطابية.

وفي غضون هذه العملية، يكتسب الدين حتما وظائف علمانية - دنيوية، وغير دينية، وسياسية، حتى وإن أنكر الفاعلون ذلك. وخلالها ستتغير الماهية الثيولوجية للدين المعني، وذلك بالتأكيد على عناصر أيديولوجية معينة وتعزيزها، وإهمال ما يناقضها أو تفسيره بما يتناسب والمقصد. هكذا تبلورت من ديانة السيخ السلمية نسخة "نضالية". ولم تمنع تعاليم المسيحية الداعية إلى حب الآخر أو حتى حب العدو من تبرير العنصرية والحروب، واستطاع التفسير الحربي "للجهاد" أن يفضي إلى تسخير الإسلام لخدمة العنف السياسي.

وحتى إن قبلنا بأن الإنجيل مثلا أو القرآن هما كلام الله المنزل، فإن ذلك لم يمنع - على الأقل - من أن يحول البشر كلمته إلى أيديولوجيا تخدم السلطة، أو

وout-group. ودون وجود أيديولوجية (بأوسع معانيها، مع إمكانية دمج بنى الفكر النفعي فيها)، يظل استخدام العنف معزولا عن مجالات الحياة الأخرى ورهن وقته، أي "بلا مغزى"، ودون ذرائع دلالية. وتقع أهمية الأيديولوجية على مستويات مختلفة:

- تشكيل الدافع الذاتي والمشروعية الذاتية للفاعل أو الفاعلين؛
- تشكيل هوية داخل المجموعة in-group، ودعم الرابطة في المجموعة المرجعية والتنظيم الذي ينتمي إليه الفاعل أو الفاعلين؛
- تبرير الفعل وعرسه، من حيث معناه، في سياق المجموعة الكبرى التي يتم ارتكاب الفعل من أجلها، أو يُزعم أنه يتم من أجلها (الأمة، العرق، الجماعة الدينية، الطبقة وغيرها)، والتواصل مع المجموعة الكبرى وفيما بينها؛
- وضع الحدود في مواجهة قطاعات المجتمع والتنظيمات الأخرى. وختاما، فإن للأمر ثلاثة جوانب، ألا وهي ربط فعل العنف ذرائعيا وذهنيا من حيث التصور (أ) بوصفه سياسة مصالح، و(ب) وفيما يتعلق بالبعد السيكولوجي للفاعل أو الفاعلين ومجموعتهم المرجعية، و(ج) بصفته فعلا "غير أناني" بالنسبة لجماعة ما. ويجب أن تعمل الأيديولوجية على تيسير أفعال العنف نفسيا على مرتكبيها، وأن تشرحها باعتبارها خطوات على الطريق نحو الهدف، مع إظهارها كما لو كان طابعها يتخطى الجانب الشخصي، وأنه تعبير عن مصالح الجماعة التي يتصرف الفاعل نيابة عنها. ويمكن تلبية هذه الوظائف من خلال أيديولوجيات علمانية، دنيوية ودينية. ويرتبط نوع تبرير العنف السياسي في مجتمعات معينة بسياقات الخطاب فيها، والأيديولوجيات التي تمتلك قدرة أكبر على المصادقية والمشروعية. وهذا هو السبب في أن تبريرات العنف في الشرق الأوسط والأدنى كانت تتحرك عادة، في الفترة الواقعة بين 1950 والسبعينيات، في إطار القومية العربية أو التحرر الوطني، لكنها التفعت بالغطاء الديني منذ السبعينيات والثمانينيات: كان الخطاب المجتمعي قد تحرك من القومية إلى الأشكال الإسلامية أو الإسلامية، وبالتالي غيرت أيضا ذرائع العنف. إن الأيديولوجية المهيمنة والمقبولة من المجتمع هي وحدها التي تصلح لأداء وظيفة تبرير العنف بفعالية. ومما يلفت النظر أن المدخل الأيديولوجي - النقدي أو التاريخي - الفكري أو اللاهوتي لن يسعفنا في هذا الصدد إلا قليلا. فإذا أمكن توظيف النظم الدينية المختلفة تماما عن بعضها البعض، والأيديولوجيات العلمانية رغم اختلافاتها الجذرية، لتبرير الواقعة نفسها - أي العنف السياسي الذي يصل إلى مستوى الحرب وإيادة الشعوب - فإن المشكلة لا بد وأن تكمن في القواسم المشتركة بينها وليس في جوانب الاختلاف. ولا تنبثق هذه القواسم المشتركة من مضمون هذه الأديان والأيديولوجيات جميعا، وإنما من انفتاحها على التفسير من ناحية، ووظيفتها المجتمعية والسياسية من ناحية أخرى.

وحتى "الطريق المضيء" أيضا كان يستمد قوته من عملية تحديث مشوهة، ومن الانقطاعات الأيديولوجية في الهوية التقليدية والحديثة - وكان يستغل العنف لتأسيس هياكل سلطة بديلة.

لكننا لا يمكن أن نتجاهل أن مرتكبي العنف، سواء من الجانب الحكومي أو غير الحكومي، كانوا في أحيانا كثيرة - سواء في الماضي أو في الحاضر - يلجئون إلى الله وإلى الدين (أو قيم عليا أخرى)، بصرف النظر عن لاهوت بعينه. كيف يمكننا تفسير ذلك؟

يقع العنف السياسي في إطار من التوتر يستقطبه بين حسابات الخسارة والربح من ناحية، والمشروعية الأيديولوجية من ناحية أخرى. وتزداد الحاجة إلى المشروعية: (أ) إذا كانت النسبة بين الخسارة والربح غير جيدة، (ب) إذا كانت المخاطرة قوية، (ج) عند تكثيف العنف، (د) في حالة أشكال معينة ومهمة رمزيا من العنف، (هـ) عندما تنقص المعقولة المباشرة، (و) لإثارة الانتباه العام. فلا يتطلب معدل منخفض يبدو معقولا من العنف (في حالة الدفاع عن النفس مثلا) إلا القليل من الإفتاء والأدلة - فلا حاجة بالضرورة إلى الاستشهاد بالله أو قيم عليا أخرى للدفاع عن النفس في حالة الهجوم. وفي الحالة العكسية، تنمو الحاجة إلى الأيديولوجية.

وقد عبر أبتير عن زاوية محورية بصيغة مختصرة: "لا يقترب الناس العنف السياسي دون وجود خطاب يبرره."⁹⁹

يحتاج العنف السياسي - كما سبق وأشارنا - إلى المشروعية حتى يكتسب فعالية سياسية. ففي البداية، يجب أن يبدو مشروعاً بالنسبة إلى مرتكبيه، وإلا سيصعب عليهم الإقدام على ممارسة العنف. فالعنف فعل قاطع ووجودي وفضيع وليس بديهيا على الإطلاق، ويتضمن جوانب شعورية جمّة. فلا يرتكب المرء أفعال العنف إلا إذا بررها بأسباب وجيهة أمام نفسه، ولا يقتل الناس بسهولة أو للاستمتاع بالقتل، هذا إن تركنا الشخصيات الباثولوجية جانبا. ولذلك يتطلب العنف السياسي أيضا توفر شرطين (كما لو كان ذلك لأسباب براغماتية): الانتماء إلى مجموعة أو جماعة (بمعناها المزدوج: تنظيم وجماعة تربطها الهوية السياسية - الثقافية، ونادرا ما يتطابق الاثنان)، وذرائع. وتشكل الأيديولوجيات السياسية أو الدينية حلقة الوصل بين الاثنين: فقد تستطيع في مواقف معينة أن تبرر العنف (للدفاع عن الحرية، العقيدة، حماية الأمة، العرق، دعم هدف سياسي لا يمكن التخلي عنه)، كما تستخدم لتثبيت الانتماء إلى المجموعة والإحساس بأن الفرد جزء من جماعة، ولوضع الحدود بين ما هو خارج الجماعة وما هو داخلها in-group

يبلغ النص المذكور ذروته في المناداة بالعنف ضد الولايات المتحدة الأمريكية وكل من يدعمها:

”إننا ندعو - بعون الله - جميع المسلمين المؤمنين بالله، الذين يطمحون إلى ثوابه، إلى اتباع أحكام الله بقتل الأمريكيين ونهب أموالهم، أينما وحيثما وجدوا. إننا نطالب جميع أئمة المسلمين وقادتهم وشبابهم وجنودهم بأن يبدءوا الهجوم على القوات الأمريكية الشيطانية ومعاونيها الأبالسة المتحالفين معها، وإسقاط من يقف وراءهم لتلقيهم درسا، فيه عبرة لمن يعتبر.“

إن إرهاب القاعدة يختلف جذريا عن أشكال الإرهاب الأخرى، ومنها الفلسطيني مثلا؛ إنه أكثر عولمية، كما أنه منغرس في سياق سياسي يشمل العالم كله، ولا يرتبط في الوقت نفسه الوقت بحالة واقعية، وأقل ارتباطا بسياق معين. أما أشكال العنف الفلسطيني، فغالبا ما تكون منظمة ومخططة أيضا، لكنها تتضمن أبعادا شخصية أكثر ارتباطا بالبلد ذاته.

العنصر الديني

لقد تناولنا حتى الآن تحليل العنف السياسي تحليلا وظيفيا، وإن كنا أشرنا فيما سبق إلى ارتباطه بالتطورات الأيديولوجية والتاريخية - الفكرية فيما يتعلق بعلاقة العنف بالحدثة. وهناك مؤشرات قوية على أن العنف غالبا ما يُستخدم، سواء في المجتمعات الغربية أو في المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية، عندما يبدو مفيدا، أو عندما يكون مفيدا بالفعل، وليس لأنه ينبع من هذه الثقافة أو تلك. حتى إذا ثبت أن المجتمعات الغربية، ونظيرتها الإسلامية، كانت، ومع الأسف لا زالت، تميل بشدة نحو العنف، فإن ذلك لا يرتبط بكونها غربية أو إسلامية (كما أن أسباب العنف في المجتمعات الأخرى لا تكمن في التقاليد الثقافية البوذية أو الهندوسية أو في تدينها)، وإنما ترتبط بفوائد العنف الوظيفية التي تخدم فرض السلطة وعلاقات الحكم أو استقرارها أو وضعها موضع التساؤل. وهو ما يصدق أيضا على الفاعلين غير الحكوميين، وفي جميع المجتمعات. وقد عبر أبيمائل غوتسمان، قائد منظمة حرب العصابات والإرهاب في بيرو والتي تدعى ”الطريق المضيء“، عن التركيز على السلطة بالكلمات التالية:

تعد السلطة الأمر الأساسي بالنسبة إلى الماوية ... (ولهذا) يجب، بل وينبغي أن يتولى الحزب توجيه كل شيء على الإطلاق. كل شيء، دون استثناء.⁹⁸

98 مقتبس من المرجع التالي:

Carlos Iván Degregori: The Maturation of a Cosmocrat and the Building of a Discourse Community: The Case of the Shining Path; in: David E. Apter (Ed.), The Legitimization of Violence, New York 1997, p. 47

المجتمع، وعبر التماهي مع ضحايا ظلم الأجنبي وتركيزها عليه. إن تجربة الاضطهاد والظلم (في سياق صراعات العنف الخارجية) التي لم تعاش مباشرة قد تؤدي إلى نشوء إرهاب قد يصبح من حيث التوجه - على الرغم من القدر الشعوري اللازم توافره - "بارداً"، ومحسباً، ومخططاً ومنظماً، كما يظهر في شبكة القاعدة التي تنشط دولياً⁹⁷. كما أن العقلانية النفعية الحداثية، والبنية التحتية الحديثة، علاوة على التخطيط بعيد المدى للضربات، تعد أشياء بديهية، كما تعتبر الخلفية الاجتماعية للفاعلين - الدراسة الجامعية - بمثابة القاعدة وليس الاستثناء.

إن النقاط المركزية الثلاث لتبرير العنف عند بن لادن تعتبر سياسية في جوهرها وغير دينية، حتى وإن اختفت وراء لغة مثقلة بالدلالات الدينية: حضور الجنود الأمريكيين في السعودية، سياسة العقوبات المفروضة على العراق حتى الحرب عام 2003 بنتائجها الوخيمة على المدنيين، والاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية والقدس - هذه كلها نقاط انتقاد سياسية في المقام الأول، وليست دينية. وتحتوي الجملة الأولى من النداء على اقتباس من القرآن يراد به تبرير العنف، ليتطرق في الجملة الثانية مباشرة إلى "الصليبيين" (الولايات المتحدة وجنودها) ويقارنهم "بالجراد" الذي داهم الجزيرة العربية. يتمثل المنطلق إذن في النقد السياسي الذي ينغرس فيما بعد في محيط ديني. وتعتبر الحجج السياسية مهمة بالنسبة لكاتبتي مثل تلك البيانات ومجموعاتهم المستهدفة، لكنها غير كافية. فهم يستهدفون إضفاء هالة أخلاقية على انتقاداتهم وصياغته، ليس باسمهم وإنما باسم سلطة عليا، بل وأعلى سلطة: "كل هذه الجرائم والمعاصي التي يرتكبها الأمريكيون هي إعلان صريح للحرب على الله ورسوله والمسلمين جميعاً".

وبهذه الوسيلة تتم أدلجة النزاعات السياسية وإضفاء هالة دينية عليها. وبالتالي لا تصبح سياسة بعينها خاطئة فحسب، وإنما تشكل قطيعة مع المبادئ الأخلاقية، كما تشكل في خطوة ثالثة معصية ضد إرادة الله وأحكامه، موجّهة إذن ضد الذات الإلهية بعينها. ولا يغير هذا شيئاً من الجوهر السياسي للنقد، لكنه يمنحه وزناً خاصاً، ويحوّله من نزاع بين البشر إلى نزاع بين البشر والله، وفي نهاية الأمر يخرجها عن دائرة النقد البشري. فإذا كانت سياسة الولايات المتحدة وإسرائيل هي بالفعل "إعلان الحرب على الله"، فإن "المدافعين" عن الله منزّهون عن كل نقد لسياساتهم الذاتية والعنف الذي يمارسونه. وإذا كان العنف المؤمن عبارة عن تنفيذ لمشئته الله - فكيف يجروا المسلمون على انتقاد هذا العنف دون الوقوع في تناقض مع الله؟

وتهدف الأدلجة الدينية للممارسات السياسية الذاتية بوجه عام - ثم للعنف الذاتي الذي قد يصل إلى الإرهاب بوجه خاص - إلى جعل تلك الممارسات منزّهة عن النقد وترقيتها لتصبح الصراط الأخلاقي للآخرين.

97 انظر على سبيل المثال:

الأمريكية والإسرائيلية والفرنسية في لبنان عام 1983، لاتضح سريعا أنها أسهمت مساهمة حاسمة في طرد القوات العسكرية الغربية خارج البلاد - وهو ما كان يحدث في حالة الهجمات العسكرية الصريحة، لأن ميزان القوى كان متبائنا إلى أقصى الحدود. وبهذا المعنى، يمكننا فهم الإرهاب وأفعال العنف المشابهة غير الموجهة ضد المدنيين باعتبارها سلاح الضعفاء في مواجهة عدو قوي إلى أبعد الحدود. بيد أننا يجب أن نشير إلى ما يلي: ليس كل هجوم بوسائل غير تقليدية يُعتبر إرهابيا، وليست كل ضربة انتحارية تُعتبر إرهابية - فإذا كانت أعمال العنف هذه موجهة ضد جنود قوى خارجية أو قوى مسلحة أخرى في سياق صراع عنف، وليست موجهة ضد مدنيين، فإنها تحمل عندئذ طابعا عسكريا أو شبه عسكري.

السياسة والدين عند أسامة بن لادن: مثال ذو دلالة

يشكل أسامة بن لادن، وتنظيم القاعدة العالمي للإرهاب، مثالا مأساويا على الخلط بين الإسلام والعنف. ويمكن القول إن تنظيم القاعدة يُعد، بشكل ما، تنظيما غير نمطي على الإطلاق مقارنة بالمجموعات الإسلامية المستعدة للعنف. إن مستواه التقني وتشابكه العالمي وأفق تخطيطه وطريقة عمله وبنيته وأسلوب تفسيره للإسلام يفرق بين هذا التنظيم وبين التنظيمات الأخرى تفرقة مبدئية، حتى بالنظر إلى المجموعات الراديكالية في المنطقة. وعلى الرغم من ذلك، هناك عناصر بعينها تتسم بدلالة كبرى في سياق تبريرات العنف وتعليقه.

فإذا نظرنا مثلا إلى البيان المعروف الذي أعلنه بن لادن ومجموعة من المتطرفين من مصر وباكستان وبنغلادش في فبراير 1998 تظهر أمامنا الصورة المصغرة التالية. ذكر هذا البيان ثلاثة اتهامات جسيمة:

- احتلال البلدان الإسلامية، وتحديدًا "أقدس الأماكن" في الجزيرة العربية، "لنهب ثرواتها وإملاء الأوامر على حكامها" ("dictating to its rulers") وأهداف أخرى لدى الولايات المتحدة الأمريكية؛
 - نتائج السياسة الأمريكية (الحلف الصليبي - الصهيوني the Crusader-Zionist Alliance)، وحرب الخليج والحصار القائم منذ ذلك الحين ضد الشعب العراقي "بعدد يفوق المليون من القتلى"؛
 - "احتلال القدس واغتيال المسلمين" من جانب إسرائيل والدعم الأمريكي لها.⁹⁶
- يُعد هذا التعداد مثلا مهما على القدرة على الحشد العابر للحدود في النزاعات الإقليمية الرمزية، وذلك لاستثارة العنف الكامن المتراكم بسبب النزاعات داخل

الإيجابي بين الدعم الشعبي للأعمال الانتحارية، وعدد الحواجز الإسرائيلية التي يتحتم على الفلسطينيين التوقف عندها بانتظام لقضاء حاجاتهم اليومية والوقت الذي يتطلبه اجتيازها (قد يستغرق ذلك ساعات بطولها عند كل حاجز من الحواجز العديدة، والتي قد يُغلق أيا منها اعتباطاً في أي وقت لمنع المرور). تعد المهانة والثأر مشاعر راسخة يعبر عنها المجندون وأنصارهم، وإن كانوا يعبرون عنها بوصفها مشاعر جماعية وليست مشاعر شخصية.⁹³

ومن جانب آخر، أي بالإضافة إلى العوامل النفسية، لا يمكن فهم الإرهاب – باستثناء إرهاب الدولة – إلا باعتباره أداة سياسية تتسق عقلانياً والهدف، أو يستخدمها الطرف الأضعف في بنية النزاع. ويتيح الإرهاب – مقارنة بأشكال النضال الأخرى – مميزات تكتيكية حاسمة، تعززها بشدة حالة الإرهاب الانتحاري: عنصر المفاجأة، عنصر الهجوم على أهداف غير متوقعة وعادة بلا حماية كافية، بل وليس في الإمكان حمايتها إلا اماماً، وحيث من المحال أن ينجح الهجوم العسكري التقليدي.

”... تفضي الهجمات الانتحارية، بوجه عام، إلى زيادة متوسط عدد الإصابات مقارنة بالأشكال الأخرى من الضربات الإرهابية. ففي الفترة الواقعة بين عامي 1980 و 2001، شكلت الهجمات الانتحارية 3% فقط من مجمل الضربات الإرهابية، لكنها تسببت في إحداث 48% من الخسائر في الأرواح. وإذا نظرنا إلى الهجمات الفلسطينية بين عامي 2000 و 2002 فحسب، نجد أن الضربات الانتحارية لا تشكل سوى 1% من مجمل عدد الضربات، لكنها تسببت في حوالي 44% من الإصابات الإسرائيلية.“⁹⁴ وتثبت هذه الأرقام فعالية العمليات الانتحارية مقارنة بالإرهاب “العادي”. وهو الأمر الذي تؤكد بشدة ضربة الحادي عشر من سبتمبر 2001 الفارقة: فقد وصل عدد القتلى إلى 3000 تقريباً، وتقدر الخسائر الاقتصادية بحوالي 83 بليون دولار.⁹⁵ وبالتأكيد ما كان هذا الكم من التدمير والخسائر ليحدث في حال استخدام أساليب المقاومة أو العنف التقليدية. ويؤكد ذلك عدد من الضربات الانتحارية “الكلاسيكية”. فلو تذكرنا مثلاً الضربات الموجهة ضد مقار القيادة العامة للقوات

Scott Atran, Mishandling Suicide Terrorism, in: The Washington Quarterly, Vol. 27, No. 3, 2004, p. 81, 93

quote according to: http://www.twq.com/o4summer/docs/04summer_atran.pdf

Audrey Kurth Cronin, Terrorists and Suicide Attacks; in: CRS Report for Congress, Wahsington, 94

Congressional Research Service, The Library of Congress, August 28, 2003, p. 9;

quote: <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

Raphael Pearl, Terrorism, the Future, and U.S. Foreign Policy; in: Issue Brief for Congress, 95

Congressional Research Service, The Library of Congress, Updated April 11, 2003, p. 1,

<http://www.fas.org/irp/crs/IB95112.pdf>

تحقيق أهداف محددة على الأرض، يتمثل أغلبها في انسحاب القوات العسكرية للدولة المستهدفة من الأراضي التي يعتبرها الإرهابيون ووطنهم القومي. فمن لبنان إلى إسرائيل وسريلانكا وكشمير والشيستان، قامت مجموعات إرهابية، تهدف أساساً إلى تحقيق تقرير المصير أو الحفاظ عليه في وطنها، بإرغام العدو على الانسحاب، بتنفيذ جميع الحملات الانتحارية الإرهابية بين عامي 1980 و2001⁹⁰.

ويشير جوزيف كرواترو كذلك إلى هذه الرابطة:
"إن الاضطهاد التعسفي للأقليات الإثنية، فضلاً عن تفشي الأوضاع الإنسانية المزرية، قد أدى في عديد من البلدان الإسلامية إلى توفير التربة الخصبة لانتشار الضربات الانتحارية التي بدأت في حوالي منتصف التسعينيات. إن جميع من يضحون بأنفسهم، سواء في الجزائر أو كشمير أو الشيستان، يخوضون في الوقت نفسه حرب تحرير وطنية ضد عدو يتفوق عليهم عسكرياً بمراحل، حتى وإن اعتبروا أنفسهم في الأساس مجاهدين في سبيل الله."⁹¹
ومن الأهمية بمكان، في مثل هذا السياق السياسي، أن نحلل الإرهاب وأشكاله الانتحارية من بعدين متناقضين: أولاً من منطلق نفسي فردي، ومن منطلق نفسي جماعي، فبدونهما ما كان يوجد فاعلون على الإطلاق.⁹²
ومن هنا تظهر بالفعل أهمية تجارب المهانة المتكررة التي لا يمكن التغلب عليها، علاوة على تجارب فقدان الأصدقاء والأقارب. ويصوغ أتران هذه الوقائع كما يلي:

"يرتبط لدى الفلسطينيين الشعور بالظلم التاريخي مع الخسارة الشخصية والمذلة على أيدي المحتل الإسرائيلي، مما يغذي الاستشهاد الفردي، ويزيد من الدعم الشعبي لعمليات الاستشهاد. يقول صالح إن أغلبية منفذي العمليات الانتحارية من الفلسطينيين لديهم تاريخ سابق من الاعتقال أو الإصابة من جانب الجيش الإسرائيلي، ولدى عديد من أصغر الانتحاريين سناً أقارب أو أصدقاء لهم نفس التاريخ. لقد جمع الشقاقي بيانات إحصائية تمهيدية توحى بإمكانية الربط

Robert A. Pape, The Strategic Logic of Suicide Terrorism; in: American Political Science Review, Vol. 97, 90

No. 3, August 2003, p. 2

Joseph Croitoru, Der Märtyrer als Waffe – Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats; 91

München 2003, p. 213

92 فيما يتعلق بالجوانب النفسية للعنف انظر:

Klaus Wahl, Vorpolitische Prozesse politischer Gewalt, Manuskript für den Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften", Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19.–20. November 2004 والمراجع المذكورة به

وتشير أودري كرونين إلى مثال آخر:

”لا تنحصر العمليات الانتحارية، كتكتيك إرهابي، داخل نطاق أتباع دين بعينه أو أبناء ثقافة بعينها: فبعد اختراع الديناميت في القرن التاسع عشر، أصبح استخدام القنابل في الهجمات الإرهابية منهجا مفضلا بوجه عام، وينطبق ذلك أيضا على التكتيكات الانتحارية. وعلى سبيل المثال: كان الراديكاليون الروس، في نهاية القرن التاسع عشر، يقتربون من الهدف اقترابا كبيرا لضمان نجاح العملية، أي كانوا يجازفون بحياتهم عن وعي. كان الاقتراب مهما للنجاح في استهداف الضحية نظرا لبدائية المواد المتفجرة. وفي الحوادث التي بقي فيها الإرهابيون على قيد الحياة، وألقي القبض عليهم، كثيرا ما كانوا يرفضون الرأفة، ويفضلون الإعدام. فالموت في سبيل القضية كان مصيرا يحظى بتقدير واسع، كما كان مصدرا لمشروعيتها وعملا مهما لحشد المجندين في المستقبل. بيد أن ذلك لم يكن، من جانب آخر، استراتيجية فعالة، في هذه الحالة، على المدى البعيد: فقد نجح النظام الروسي في استئصال مجموعات معروفة مثل Narodnaya Volya (إرادة الشعب) قبل الثورة الروسية بفترة، ولم تنل إعجاب البلاشفة”⁸⁹

حتى إن لم تكن الضربات الانتحارية شيئا شرق أوسطيا أو إسلاميا من حيث المبدأ، فإننا نستطيع أن نثبت أنها في حدثت في السنوات الأخيرة في تلك المنطقة أساسا، أو ارتكبتها مجموعات من الفاعلين قادمة من الشرق الأوسط – إن تغاضينا عن منظمة التاميل (LTTE). وإذا نظرنا إلى مختلف المناطق والسياقات، نجد أنه من الملفت للنظر – باستثناء القاعدة – أن الضربات الانتحارية تكاد أن تحدث دائما أثناء النزاعات التي تشمل عنصر التحرر الوطني أو تأسيس الدولة المأمول أو الاحتلال العسكري من جانب سلطة غريبة (أو يسود الإحساس بأنها غريبة). ومن أهم الأمثلة على ذلك، نضال حزب العمال الكردي في تركيا في النصف الثاني من التسعينيات، وحرب الاستقلال التاميلية في سريلانكا بقيادة منظمة LTTE، ومقاومة المناضلين الشيشان ضد الاحتلال الروسي، ومقاومة الفلسطينيين ضد الاحتلال الإسرائيلي، أو الهجوم على القوات الأمريكية في العراق و وحدات الشرطة والجيش المرتبطة بها. وبصرف النظر عن السياق الثقافي – الديني والأيديولوجيات المحددة للمقاومة، يبدو أن الإرهاب بوجه عام وأشكاله الخاصة – أي العمليات الانتحارية – يزدهر أكثر ما يزدهر في الحالات التي يُمنع فيها تقرير المصير القومي، أو في حالات الاحتلال العسكري (أو في حالة تربط بين الحالتين). ”وبشكل عام، تهدف الحملات الإرهابية الانتحارية إلى

Audrey Kurth Cronin, Terrorists and Suicide Attacks; CRS Report for Congress, Washington, 89

Congressional Research Service, The Library of Congress, August 28, 2003, p. 4;

quote: <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

انخفض خلال تلك الفترة، من ذروته عام 1987 (666 هجمة) إلى 274 عام 1998، ثم وصل عام 2001 إلى 348 حادثة.⁸⁴

ومنذ ذلك الوقت، وعدد الضربات الانتحارية يرتفع ارتفاعا ملحوظا، مما يمكن أن نرجعه تحديدا إلى فشل عملية السلام في الشرق الأوسط وإلى حرب العراق. فمنذ عام 2003، تم تنفيذ أكبر عدد من الضربات الانتحارية في العراق، وبعدها - حتى استلام الرئيس محمود عباس السلطة - في فلسطين وإسرائيل. "منذ عام 1993 (حتى شهر أغسطس 2003 - هبلر) هاجم 303 من الانتحاريين الفلسطينيين أهدافا إسرائيلية. ومن هذا العدد الإجمالي، وقعت 242 حادثة - أو 80% - منذ شهر سبتمبر 2000، طبقا للبيانات التي أعلنتها مصادر أمنية هذا الأسبوع."⁸⁵ ومن بين هذه الضربات، نفذت حماس 89 والجهاد الإسلامي 59 (أي حزبان دينيان في الأساس)، ثم 58 نفذتها فتح و 8 قامت بها الجبهة الشعبية، أي تنظيمان علمانيان في المرتبة الأولى.⁸⁶ ويشير ذلك بوضوح إلى أن هذا الشكل من النضال لم يقتصر استخدامه على المجموعات الدينية فحسب، ولا يقتصر عليها حاليا.

ويذكر كرواترو هجمات انتحارية قامت بها كوريا الجنوبية في حرب كوريا، ووحدات انتحارية في جيش كوريا الشمالية، كما يوميء أيضا إلى أن أول هجمة انتحارية فلسطينية قام بتنفيذها أعضاء في الجيش الأحمر الياباني في مطار تل أبيب عام 1972.⁸⁷ ويذكر أن أول عملية انتحارية فلسطينية (عام 1974، في كريات شمونة) لم تقم بها مجموعات دينية وإنما المجموعة العلمانية المسماة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين - القيادة العامة. وفي السنة نفسها، ومرة أخرى عام 1978، حدثت عدة عمليات انتحارية أخرى، قامت بها إجمالا ثلاث منظمات فلسطينية صغيرة وغير دينية في إسرائيل. وفي عام 1982، حدثت أول ضربة انتحارية لتنظيم حزب الله الشيعي في لبنان، وكانت موجهة ضد القيادة العامة للقوات الإسرائيلية في صور بجنوب لبنان. وكذلك حزب العمال الكردستاني، وهو ليس تنظيما دينيا على الإطلاق، قام بين عامي 1995 و 1999 بحوالي 15 عملية انتحارية.⁸⁸

84 نفس المرجع

Middle East Resource Exchange Database (MERED); Data Shows Suicide Bombers Young, Well Educated; 85

MERED, 14 Aug 2003, http://www.mered.org/topic.asp?TOPIC_ID=132&Forum_ID=1&CAT_

ID=1&Title=News&Topic_Title=Data+Shows+Suicide+Bombers+Young%2C+Well+Educated

86 نفس المرجع

Joseph Croitoru, Der Märtyrer als Waffe - Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats; 87

München 2003, p. 71-75

88 نفس المرجع، p. 213, p. 122, p. 82f.

ثمانينيات القرن الماضي. يتضح أن تلك الظاهرة ليست ظاهرة خاصة بالتدين المتطرف فقط، وإنما هي بمثابة وسيلة كفاح سياسية لجأت إليها مجموعات غير مسلمة وأخرى علمانية.⁸¹

استخدمت، في العصور الحديثة، أنواع مختلفة من المجموعات الهجمات الانتحارية، منها منظمات مسلمة (شيعة وسنية على السواء)، ومسيحية، وهندوسية، ومن السيخ، ويهودية، وعلمانية، بصفة خاصة في الشرق الأوسط، وفي أماكن أخرى متعددة من العالم كذلك. إن قائمة جزئية للمجموعات الإرهابية التي تستخدم بالفعل الهجمات الانتحارية تضم: حماس، منظمة الجهاد الإسلامي الفلسطينية، كتائب شهداء الأقصى التابعة لحركة فتح لمؤسسها ياسر عرفات، المجاهدين الأنصار في الشيشان، منظمة الجهاد الإسلامي المصرية (EIJ)، حزب الله، لاشكاري طيبة (Lashkar-e-Taiba) في باكستان / كشمير، الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA) في الجزائر، بربر خالصة الدولية الهندية (Barbar Khalsa International – BKI)، نور التحرير في تامليل إيلام (LTTE) أو (Tamil Tigers) بسريلانكا، حزب العمال الكردستاني (PKK) في تركيا، والقاعدة.⁸²

ويصل روبرت بيب إلى النتيجة نفسها التي أثبتتها التجارب العملية:
"أولا حتى لو فرض أن للدوافع الدينية دورا، فإن الإرهاب الانتحاري الحديث لا يقتصر على الأصولية الإسلامية. تحصل المجموعات الإسلامية على أكبر انتباه في الإعلام الغربي، لكن قادة العالم في مجال الإرهاب الانتحاري الدولي هم بالفعل نور تامليل إيلام (LTTE)، وهي مجموعة تجند أفرادها من بين سكان شمال وشرق سريلانكا وغالبيتهم من التامليل الهندوس، وتتضمن أيديولوجيتها عناصر من الماركسية اللينينية. إن منظمة LTTE وحدها مسؤولة عن 75 من مجمل 186 هجمة انتحارية منذ عام 1980 إلى عام 2001. وحتى بالنسبة إلى الهجمات الانتحارية الإسلامية، نجد أن ثلثها نفذته مجموعات ذات توجه علماني."⁸³

ويذكر الأرقام التالية الخاصة بعدد الضربات الانتحارية:
"ارتفعت النسبة من 31 في الثمانينيات إلى 104 في التسعينيات، ثم وصلت إلى 53 هجمة في الفترة من 2000 إلى 2001. ويثير ارتفاع معدل الإرهاب الانتحاري الدولي الانتباه بشكل خاص، لأن العدد الإجمالي للحوادث الإرهابية على مدار العالم قد

81 نذكر هنا أن كلمة "علماني" لا تعني "معاد للدين" وإنما تشير إلى آراء تنظر إلى الدين والدولة باعتبارهما فضاءتين مستقلتين ومنفصلين عن بعضهما البعض.

Audrey Kurth Cronin, Terrorists and Suicide Attacks; CRS Report for Congress, Washington, Congressional

Research Service, The Library of Congress, August 28, 2003, p. 5; quote: <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

Robert A. Pape, The Strategic Logic of Suicide Terrorism; in: American Political Science Review, Vol. 97, No. 3, 83

August 2003, p. 1, quote: <http://www.danieldrezner.com/research/guest/Pape1.pdf>

إن انعدام إمكانية تفسير العمليات الانتحارية بالنواقص النفسية لمرتكبيها لا يعني أنها تخلو من الزوايا الفردية والنفسية. وفي واقع الأمر، هناك دلائل جادة تشير إلى أن مرتكبي العمليات الانتحارية تدفعهم تجارب شخصية بجانب الأسباب السياسية الأخرى، مثل فقدان أعضاء من الأسرة أو الشعور بالهانة. ويمكن القول أن باسم الزبيدي محق في الإشارة إلى ذلك. "طبقاً لما يقوله إياد السراج، مؤسس ومدير برنامج الصحة النفسية الاجتماعي في غزة، فإن من يقومون بعمليات انتحارية اليوم هم في الغالب أبناء الانتفاضة الأولى (1987). وتبين الدراسات أن 55% من الأطفال شاهدوا آباءهم يهانون أو يضربون على يد الجنود الإسرائيليين. ... وعندما لا تصبح الحياة سوى ذل مستمر، فمن السهل اعتبار الموت مصدر الكرامة الوحيد. ففي عام 1996، كان أغلب الفلسطينيين، إن لم يكن جميعهم، ضد "العمليات الاستشهادية". لكن الحال لم يعد كذلك. الآن، يشعر الجميع أنهم لا يستطيعون تحمل الوضع كما هو عليه؛ ويشعرون ببساطة أنهم ينفجرون تحت وطأة هذه المذلة. إنه اليأس عندما يصبح الموت لا يختلف عن الحياة."⁷⁹

وعلى الرغم من أن بإمكاننا تكرار الربط بين العمليات الانتحارية والهانة في السياق الفلسطيني، فإن الفرضية القائلة إن الفاعلين هم في المرتبة الأولى أشخاص غير متعلمين، وبلا أفق شخصي وفقراء، تنفيها النتائج التجريبية. فإذا نظرنا مثلاً إلى مستوى التعليم بين الانتحاريين الفلسطينيين المائتين والثمانين وستين في الأعوام 2000 – 2003، تطالعنا الصورة التالية: أنهى 25 منهم مرحلة التعليم الأساسي فقط، والتحق 78 بالمدرسة الثانوية، وكان 63 طلبة بالجامعات – وهو أمر ليس بديهياً في فلسطين.⁸⁰ إن هذا النموذج ينطبق على غيره إلى حد بعيد: فكما ذكرنا ليس أفقر من في المجتمع، وليست فئات الشعب المسحوقة هي التي تقوم بالأعمال الإرهابية – أو بالأشكال المدنية للمعارضة السياسية – وإنما قطاعات معينة من الطبقة الوسطى. وعادة ما لا تكون أكثر قطاعات المجتمع تخلفاً ثقافياً وإنما هي "حدائية".

وقبل أن نعالج هذه المسألة عن كثب، من المفيد أن نتطرق إلى بدايات العمليات الانتحارية الحديثة، وإلى أهم مجموعات الفاعلين وارتفاع عددها منذ بداية

Basem Ezbidi, An Anatomy of Suicide Bombing: The Case of Israel and Palestine, 79

Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften", Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19.–20. November 2004, p. 3

Middle East Resource Exchange Database (MERED); Data Shows Suicide Bombers Young, well Educated; 80

MERED, 14 Aug 2003, http://www.mered.org/topic.asp?TOPIC_ID=1&CAT_ID=1&Forum_Title=News

&Topic_Title=Data+Shows+Suicide+Bombers+Young%2+Well+Educated

الإرهاب والضربات الانتحارية

يظن بعض المراقبين السياسيين أنه بالإمكان تفسير الإهاب عامة، وخاصة العمليات الانتحارية، بعوامل نفسية مثل التعصب واللاعقلانية وما يشابهها. وقد يبدو ذلك معقولا على مستوى ما من التجريد: كيف يمكن أن يقتل إنسان متزن وعاقل نفسه؟ كيف يمكن لإمرئ أن يضحي بحياته في سبيل تفجير حافلة أو مطعم أو مخفر شرطة إن لم يكن متعصبا ولا عقلانيا؟ ألا يجب أن يكون من يرتكب أفعالا إرهابية، أو تحديدا عمليات انتحارية، دنيء الأخلاق، مشوه الشخصية ومضطرب شعوريا؟

”وفقا لكلمات الجنرال وزلي كلارك، فإن الإرهابيين الإسلامويين الحاليين هم ببساطة متخلفون وديميون على عكس الإرهابيين الروس في القرن التاسع عشر الذين كانوا يستهدفون الإطاحة بالقيصر: ”إنهم يريدون تدمير الحضارة الغربية والعودة إلى الإسلام كما كان في القرن السابع الميلادي.“ وقد أكد السناتور جون وارنر، من ريتشموند / فرجينيا، ضرورة اتباع مبادئ جديدة للأمن الوقائي لأن ”من ينتحر في هجماته ضد العالم الحر يعد لاعقلانيا“. ويقول نائب الرئيس الأمريكي، رتشارد تشيني، إن من نفذوا هجمة الحادي عشر من سبتمبر، ومن ينحوا نحوهم من الإرهابيين، ”يفتقدون الحس الأخلاقي.“⁷⁶

ويعلق سكوت أتران على هذه التقييمات بحذر: ”في الواقع أن الإرهابيين الانتحاريين، في مجملهم، لا تظهر عليهم أية أعراض نفسية مرضية تذكر، وغالبا ما يلتزمون بما يؤمنون أنه مبادئ أخلاقية مخلص.“⁷⁷

ثم يواصل قائلاً: ”من التصورات السائدة في الإدارة الأمريكية وتلفيقات الإعلام حول الحرب على الإرهاب أن الانتحاريين أشرار مزللون، أو قتلة خارجون عن المجتمع، يترعرعون في الفقر والجهل والفوضى. لكن هذا الوصف يولد إحساسا باليأس تجاه أية محاولة لمعالجة الأسباب الجذرية، إذ سوف يوجد دائما بعض الأفراد الليائسين أو المضطربين الذين يقومون بهجمات إرهابية. وعلى الرغم من ذلك، وحتى لو بدا سطحيا أن مقولة الفقر يولد الإرهاب صحيحة، أثبتت الدراسات أن الانتحاريين ومؤيديهم نادرا ما يكونون من الجهلة أو الفقراء. كما أنهم ليسوا بالمجانين أو الجبناء أو الليائسين أو الخارجين عن المجتمع. إن هذا التصور السائد الخاطيء يستخف بالدور المركزي للعوامل التنظيمية التي تزيد من جاذبية الشبكات الإرهابية.“⁷⁸

Scott Atran, Mishandling Suicide Terrorism, in: The Washington Quarterly, Vol. 27, No. 3, 2004, pp. 67–90, 76

see p. 73, quote according to: http://www.twq.com/04summer/docs/04summer_atran.pdf

77 نفس المرجع

78 نفس المرجع، p. 73

أيضا. ففي الحالة الأولى، قد تكون النوايا المرتبطة به تتمثل في بناء صرح من الضغط والابتزاز، أو الإرغام على التفاوض، أو إفشاله. وقد يكمن الهدف في التعبير عن الاحتجاج العام أو استهداف مجال سياسي بعينه للتأثير عليه. لكن الإرهاب قد ينشد سياسيا، في المرتبة الأولى، التأثير على المجموعة المرجعية الذاتية، سواء كانت سياسية أو إثنية أو قومية أو دينية، حتى وإن كان التدمير موجها ضد طرف ثالث: فهو يريد إبراز أن تنظيم الفاعلين أكثر إصرارا وتصميما على الدفاع عن "القضية الذاتية" (مثلا: العربية أو الإسلامية أو الأيرلندية أو القومية أو التاميلية، وغيرها) من التنظيمات المنافسة. كما يرمي إلى تحقيق التحام المجموعة الذاتية، إن كانت تعرف سياسيا أو إثنيا أو قوميا أو دينيا أو بأي شكل آخر، ويسعى إلى تحقيق تجانسها وتمييزها عن الآخرين. ونادرا ما يوجد ما هو أنسب لوضع الحدود وتشكيل الهوية مثل العنف السياسي، لأنه بالكاد ما يمكن إهماله وإنما يطالب باتخاذ موقف. إن الإرهاب - مثله مثل العنف السياسي في مجمله - يعمل على الاستقطاب. وإمكانه أن يعيد هيكلة وضع سياسي كان مبهما من قبل، وذلك بالتفرقة وتفارقة واضحة بين الفاعل والضحية، والصدى والعدو.

تناولنا إذن بعض "المنافع" السياسية للتكتيكات الإرهابية - مقارنة مثلا بالمظاهرات السلمية والعرائض والتعبير عن الرأي بالكلام فقط وغيرها - لكن الإرهاب يثبت تفوقه تكتيكيا حتى على أشكال العنف الأخرى. فيمكن أن تمارسه مجموعات صغيرة، وغالبا بتكاليف زهيدة: كما يستطيع، مقارنة بالجهد المبذول، أن يحقق مفعولا هائلا. فهو يقع على شكل هجمة مفاجئة، مبدئيا بلا إنذار. وبما أن أي شخص قد يكون هدفا له، فمن الصعب بل من المستحيل أحيانا، الوقاية منه، وفي الإمكان حماية أهداف معينة من الهجمات، وإنما ليس المجتمع ككل. يمتلك الإرهاب إذن في بعض السياقات مميزات تكتيكية مقارنة بأشكال النضال الأخرى - وإن لم يصح ذلك دائما وفي كل مكان. فالهجوم العنيف على المدنيين يُعتبر جريمة، ويراه أغلب الناس كذلك. والإرهاب الذي يرى الناس أنه غير مشروع (أي مثلا في وجود إمكانات للمقاومة السلمية، أو لأنه يبدو "مبالغا فيه" أو يصيب الأهداف "الخاطئة"، أو لأسباب أخرى)، قد يعزل الفاعلين، ويولد التقزز في صفوفهم. ولذلك أيضا، نجده غالبا ما يرتبط بمجازفة شخصية كبيرة. وفي نهاية الأمر، لا يمكن استغلال الإمكانيات التكتيكية بشكل دائم إلا إذا أحست غالبية المجموعة الذاتية، ومن يتعاطف معها، أن الإرهاب (ومرة أخرى: العنف السياسي في مجمله) مشروع. وسوف نتطرق إلى ذلك فيما بعد. ودون وجود الحد الأدنى من المشروعية، يفقد الإرهاب جزءا كبيرا من طابعه السياسي، عندئذ لا يستطيع إذن أن يفي بوظيفته، ومن ثم ينحدر إلى مستوى العصابات الإجرامية.

المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية وتلك المتأثرة بالغرب. ومن اليسير، وإن كان من التبسيط أيضا، نفي وجود علاقة بين "الإسلام" والإرهاب، بدعوى أنه مبدئيا مسالم. بطبيعة الحال، ليس للإسلام أو المسيحية بذاتهما علاقة إيجابية أو سلبية بالعنف السياسي (أو بالديمقراطية).⁷⁴ ولكن: عندما يستخدم العديد من الفاعلين الإسلام تبريرا لأفعالهم ويرتكبون العنف باسم الله، لا يمكن ببساطة تجاهل ذلك من الناحية السياسية، حتى وإن كان غير صحيح من حيث المفهوم اللاهوتي. إننا نتذكر علاقة "الحداثة" والقومية بالعنف: حتى وإن لم يكن كل منهما عنيفا بذاته، فهناك ارتباط وثيق بينهما لا يجب أن نتغاضى عنه.

نود أن نفهم الإرهاب هنا بوصفه عنفا سياسيا مبيتا ضد غير المحاربين (وخاصة المدنيين). ومن الجلي أن الإرهاب في حد ذاته لا يرتبط بأيديولوجية معينة أو دين بعينه، ولا حتى بالإسلام. لقد نشأ المصطلح في فترة الثورة الفرنسية، حيث كانت النية تتمثل في ملاحقة أعدائها الفعليين أو المزعومين، وذلك باستخدام الأساليب الإرهابية وقتلهم أو ترويعهم. "ويرجح أن محكمة الثورة، وما شابهها في المحافظات، أهدمت ما يقرب من 20 ألف من النبلاء والمعارضين السياسيين والخونة المزعومين."⁷⁵

وبعد تلك الفترة، وحتى اليوم، لم يكن الإرهاب ظاهرة دينية أو إسلامية بشكل خاص، وإنما حدث في سياقات سياسية وثقافية متباينة تماما: في روسيا القيصرية وبعدها في الاتحاد السوفيتي، في ألمانيا، وإيطاليا وفرنسا وبلدان غربية أخرى (خاصة في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي)، في اليابان، في كولومبيا وبلدان أخرى في أمريكا اللاتينية، في الهند وسريلانكا، بل وأيضا في العديد من المجتمعات الإسلامية مثل تركيا ولبنان والجزائر ومصر وباكستان أو العراق. الإرهاب إذن - مبدئيا - ظاهرة سياسية، وليست دينية أو ثقافية، حدثت أو قد تحدث في جميع المجتمعات.

كما يُعد الإرهاب شكلا من أشكال العنف والجريمة. لكنه، في الوقت نفسه، نوع من أنواع السياسة وشكل من أشكال التواصل. وغالبا ما يهيم هذا الجانب الفاعلين أكثر من التدمير الذي يحدثه الإرهاب. ويمكن أن يُعبر العنف الإرهابي عن التصميم والإصرار، ويوحي بعداوة مبدئية وليست تكتيكية (على الرغم من أنها كثيرا ما تتبع أهدافا تكتيكية). وقد يكون وسيلة لإبراز الشجاعة الشخصية فحسب، أو قد يرمي إلى التذليل على الأهمية الذاتية والقدرة على الفعل. إن هذه النوايا التواصلية وغيرها قد تكون موجّهة إلى العدو، لكنها قد تتجه إلى الجانب الذاتي

Azmi Bishara; "Der Islam und die Demokratie im Nahen Osten", in: Jochen Hippler (Hrsg.), 74

Demokratisierung der Machtlosigkeit - Politische Herrschaft in der Dritten Welt, Hamburg 1994, p. 169ff

Rudolph J. Rummel, Demozid - Der befohlene Tod; Münster 2003, p. 51 75

عريضة من الشعب، أكثر فقرا وأقل بلاغة سياسيا، يوفر استقطابها والتأثير عليها الوزن السياسي اللازم للكوادر التي كثيرا ما تكون نخوية.

- آلية أيديولوجية فعالة لتبرير مشروعية العنف السياسي، لا ترجع فقط إلى المصالح الذاتية الضيقة المهددة وإنما تقول بطريقة مؤثرة شعوريا أنها تعزز الصالح العام عن طريق أعمال العنف. هذه الأيديولوجية قد تكون قومية أو دينية أو عنصرية أو تتخذ شكلا آخر، طالما أنها تدمج تجربة الأزمة الواقعية في سياق "العمل الصالح" الذي لا جدال فيه. وسوف نتطرق إلى هذا الجانب فيما بعد.

بتعبير آخر: في محور تفهم العنف السياسي، تقع الضفيرة بين الاستحقاقات السلطوية وال طول المحددة للمشاكل (كمطلب أو كواقع) والنضال من أجل المشروعية بين نخب السلطة الحاكمة وفئة معارضة في المجتمع. أو بكلمات ديفيد أبت: "يخل العنف السياسي بالنظام صراحة لغاية محددة تهدف إلى إعادة تشكيل النظام: الإطاحة بنظام استبدادي، إعادة تعريف العدالة والمساواة وتحقيقهما، الحصول على الاستقلال أو الحكم الذاتي على الأرض، فرض المعتقدات الدينية أو العقائدية الذاتية. ويسير تحطيم الحدود خطوة بخطوة مع إعادة رسمها. وكما توجد أسباب لدى الدولة، توجد أيضا أسباب ضد الدولة anti-state. وفي واقع الأمر، نجد أن الأسباب المضادة للدولة هي التي تعطي الحركة الاجتماعية أساسا منطقيا بوصفها "جماعة الخطاب discourse community". فمفتاح العنف السياسي هو مشروعيته.⁷³

الإرهاب بوصفه نمطا خاصا من أنماط العنف السياسي

وفي السنوات الأخيرة، وتحديدا منذ ضربات الحادي عشر من سبتمبر 2001، سيطرت قضية الإرهاب الدولي كثيرا على النقاش العالمي، وخاصة الإرهاب المصطبغ بالإسلام. ولم يكن من النادر أن تشكل ظاهرة الضربات الانتحارية محور النقاش. لقد تركت شبكات الإرهاب الدولية، مثل القاعدة، آثارا دموية بضرباتها الوحشية والملفتة - كما حدث في نيروبي، ودار السلام، ونيويورك، ومدريد، واستنبول، وتونس، والشرق الأوسط والأدنى - بينما أعلنت الولايات المتحدة الأمريكية "الحرب على الإرهاب" بما يتخطى حدود مكافحة الإرهاب بمسافات بعيدة. لقد استتارت قضية الإرهاب ورد فعل الولايات المتحدة عليه المشاعر في العالم كله، كما طرحت، بشكل مباشر أو غير مباشر، أسئلة على جدول الأعمال حول مدى ارتباط الإرهاب الجديد بالتطرف الإسلامي، وكيفية تغييره للعلاقة بين

David E. Apter, Political Violence in Analytical Perspective; in: David E. Apter (Ed.), The Legitimization of 73

Violence, New York 1997, p. 5

وأفغانستان). ولهذه النزاعات تأثير شعوري وتعبوي قوي، إذ أنها تمثل اضطهاد شعوب بأكملها. وعندما يتراكم مخزون العنف السياسي، فإن تجربة فقدان الأمل مجتمعيًا والإحباط في داخل المجتمع المعني كثيرًا ما ترتبط بالجيشان السياسي للمشاعر، والذي تسببه نزاعات خارجية عنيفة ذات دلالة رمزية – ومثال على ذلك حرب فيتنام ودورها بالنسبة لقطاعات الحركة الطلابية الأوروبية وتوجهها نحو الراديكالية في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، وسياسة الاحتلال الإسرائيلي في فلسطين ودورها الأساسي لدى عدة أجيال من النشطاء العرب. في الحالة الفلسطينية تحديدًا يتم الحشد على أساس قومي (الفلسطينيون عرب) وعلى أساس شبه ديني (الفلسطينيون غالبيتهم من المسلمين)، وبالتالي يمكن أن تنبع التعبئة من التماهي مع المضطهدين.

ونستطيع أن نثبت إجمالاً أن العنف السياسي، رغم تنوع أشكاله الظاهرية، يضم سلسلة من العناصر المشتركة:

- الشرط الأساسي أزمة سوسيو – سياسية، تعبر عن نفسها في جوانب مجتمعية واقتصادية وسياسية وأيديولوجية، أو تستطيع أن تعبر عن نفسها كذلك. ودون هذه الشروط، لا يتعدى العنف السياسي مستوى الأفعال العشوائية إلا نادرًا.
- النظر إلى عوامل الأزمة، في قطاعات مهمة من المجتمع، باعتبارها غير مقبولة و"مجحفة"، وباعتبار أن مسؤوليتها تقع على عاتق مجموعات أخرى. وفي هذا السياق، تعد الفجوة محورية بين التوقعات والواقع وإضفاء المسؤولية على الوضع الذي يُعتبر غير محتمل، وليس على قسوة الوضع نفسه.
- الصعوبة أو الاستحالة، الحقيقية أو المتخيلة، في تحسين الوضع خلال مدة قصيرة بالطرق السلمية، والاحتقان السياسي الذي يعيق المشاركة أو الإصلاح هي العناصر الأساسية هنا، لكن – مرة أخرى – رؤية الاحتقان والشعور به أهم من الاحتقان نفسه. ففي سياق اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية، أشارت بيكارد إلى مشاكل التحولات السوسيو – اقتصادية السابقة، وقالت: "كان من الممكن حل التوترات بأشكال "مدنية" من الأفعال الاجتماعية مثل المظاهرات والتفاوض مع النقابات والمعارك السياسية على المستوى الوطني، كما نلاحظ في مجتمعات أخرى. لكن اللجوء إلى العنف السياسي كان في لبنان نتيجة لحالة من الاحتقان، أي العجز من جانب العملية السياسية عن معالجة المطالب الاجتماعية."⁷²
- التفاعل السياسي بين المنظمين النشطين للعنف السياسي (عادة ما تتكفل به كوادرات من الطبقات الوسطى، يزيد مستوى تعليمهم عن المتوسط) وقطاعات

Elizabeth Picard, *The Lebanese Shi'a and Political Violence in Lebanon*; in: David E. Apter (Ed.), 72

The Legitimization of Violence, New York 1997, pp. 189–233, here: p. 197

والمضطهدة أو المهمشة، والطبقات الوسطى، والرأي العام إجمالاً. وقد تنشأ خلال هذه العملية رابطة أيديولوجية أو سياسية بين عناصر معينة من الطبقات الوسطى أو حتى العليا تنحو نحو الراديكالية - بكل ما تملك من إمكانيات التعليم والتعبير ومن موارد مالية أيضا - وبين الطبقات الدنيا العريضة التي غالبا ما تواجه الإقصاء إلى أطراف المجتمع، ونادرا ما تستطيع وحدها أن تصبح فعالة على نحو سياسي مستديم. وقد تؤثر عوامل ثقافية بعينها على استقطابها وحشدها، لكن ذلك يرتبط ارتباطا وثيقا بما إذا كان النظام السائد يمدها بأفق حياتي إيجابي وبأمل في تحسين وضعها المعيشي. من يرغب إذن في محاربة العنف السياسي - والإرهاب كأحد أشكاله المقيتة - لا يجب بالطبع أن يتجاهل مرتكبي العنف، لكن النجاح بعيد المدى لمثل هذه الاستراتيجية يرتبط بعزل منظمي العنف السياسي وكوادره سياسيا واجتماعيا عن المجتمع. إن النجاح في هذه المهمة هو الذي سمح لإيطاليا وألمانيا بالتغلب على الإرهاب في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي: فقد أمكن عزل الفاعلين الذين سلموا أنفسهم أو ألقى القبض عليهم. وهذه المهمة - مهمة عزل الفاعلين سياسيا - لا يمكن أن تضطلع بها الشرطة أو المخابرات أو الجيش، وإنما تتلخص في خلق الأمل الواقعي في التطور الإيجابي، وخلق فرص عمل، وتحقيق الأمن الاجتماعي، واحترام الشعب، وتوفير فرص للمشاركة والترقي، وجعل تكاليف المعيشة محتملة. فمن لا يجد حلا لهذه المشاكل قد يقضي على عدد من رؤوس أفعى الإرهاب والعنف، ولكن دون أن يستطيع أن يخطو خطوة واحدة إلى الأمام.

خلاصة الحالات النمطية

بإمكاننا أن نخلص إلى أن الأزمة السياسية والاقتصادية الحادة هي التي تشكل في الأغلب نقطة انطلاق لنشأة العنف السياسي، وعندها يصبح فقدان الأفق والأمل على مستو عريض وقودا له، ويتمكن نشطاء السياسة من استغلاله في ظل ظروف معينة.

وهناك عنصر ثان كثيرا ما يلعب دور العامل المساعد لتحويل النزاع الكامن إلى عنف سياسي: رمزية النزاعات الإقليمية السياسية. وبالنسبة إلى الدائرة الثقافية المسلمة، تعبر فلسطين - أولا وقبل كل شيء - عن مثل هذه الرمزية، كما تتزايد رمزية الصراع في العراق يوما بعد يوم،⁷¹ وبدرجة أقل كشمير (تحديدا في باكستان

71 للاطلاع على تأثير النزاعات في فلسطين والعراق على الشعب انظر أيضا:

United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004,

New York 2005, p. 30ff and 33ff

والمحامون. ذلك أن أفقر الفقراء والمهمشين يشغلهم صراعهم الشخصي للبقاء على قيد الحياة، فالفضاء اللازم للعمل السياسي التنظيمي المتواصل يُعد "ترفاً" لا يقدرون عليه. وفي واقع الأمر، قد يصبح الفقراء أيضاً من صانعي العنف السياسي، على سبيل المثال في الانتفاضات العفوية (مثل الهبات المناهضة لصدوق النقد الدولي وثورات الجوع)، أو يصبحون وقوداً يشعل نيران الحرب خلال الصراعات العرقية أو العرق - دينية. لكن الفقراء الحقيقيين، أو البروليتاريا الرثة، لا يصلحون للقيام بدور المخطط والمنظم إلا في حالات استثنائية نادرة، ذلك أنهم لا يملكون مثلاً تقنيات الثقافة وعناصر التعليم السياسية الضرورية (أو على الأقل المفيدة). فلا يصلح الأميون أو من لا يجيدون استخدام الكمبيوتر للقيام بأدوار المنظمين السياسيين اليوم. والعكس صحيح أيضاً، فالنشاط السياسي - فضلاً عن العنف السياسي أو الإرهابي، في ظل ظروف بعينها - يُعد بالنسبة إلى قطاعات من الطبقة الوسطى أكثر واقعية، بل ويُعد أيضاً استراتيجية محتملة للصعود السياسي. وفي كثير من الأحيان، تتطلب إذن أشكال العنف المفرط والمستديم وجود، أولاً، معاناة مؤلمة وحادة لدى قطاعات واسعة من الشعب، وثانياً وجود مشاكل خاصة تعاني منها أجزاء من الطبقات الوسطى، حتى تتشكل بينهما رابطة سياسة فعالة تتمكن من خلالها هذه المجموعات من الطبقات الوسطى المتعلمة من تبرير كفاحها بمعاناة المجتمع بأكمله. وإذا غابت، في هذا السياق، الآليات السياسية غير العنيفة للمعارضة والتغيير، قد يصبح العنف سلاحاً فعالاً على نطاق واسع.

ولا يمكن فهم السياق المعقد بين أسباب الصراع في العمق من ناحية ودور كوادرات التطرف السياسي والعنف الكامن من ناحية أخرى، إلا إذا أدمجنا قطاعات الشعب التي تعاني أساساً من الأزمة السوسيو - سياسية بوصفها عنصراً ثالثاً. فكثيراً ما يشهد كوادرات العنف السياسي ومنظموه الأيديولوجيون - مثلهم مثل كوادرات ومنظمي المقاومة المدنية - بأدنى فئات المجتمع وأكثرها معاناة، حتى وإن لم ينتموا إليها، وهم يحصلون من معاناتها على جزء مهم من دافعيتهم ومشروعيتهم. وفي الوقت نفسه، نجدهم يحتاجون إليها (أو إلى جزء منها على الأقل) بوصفها قاعدة اجتماعية. فالعنف السياسي لا يصيب ضحاياهم الحقيقيين ولا يستهدف التدمير فحسب، وإنما يشكل فعلاً تواصلية رمزية، يرمي إلى إحداث تأثير سياسي وينشد الحصول على إعجاب بعض قطاعات الشعب وكسب تعاطفهم، فضلاً عن تخويف البعض الآخر. كما يسعى إلى تحريك المتعاطفين المحتملين وتعبئتهم، والتأثير على الرأي العام، من حيث استعراض فشل الحكومة أو جرها إلى ردود أفعال مبالغ فيها لإضعافها داخل المجتمع وتقويض مصداقيتها. وبهذا المعنى، يمكن القول إن منظمي العنف السياسي لا يمثلون المشكلة الرئيسية التي تكمن في التأثير السياسي لأعمال العنف على قطاعات الشعب المظلومة

يتمثل أحد أهم العناصر التي تفضي إلى تكوين قدرات العنف في وجود فجوة بالفعل بين توقعات جزء كبير من الشعب وآماله، وبين الواقع الاجتماعي. ويمكن القول إن الفقر بين صفوف الشعب، أو غياب الديمقراطية، لا يؤدي في حد ذاته مباشرة أو تلقائيا إلى العنف السياسي، فحتى المجتمعات التي تعاني من الفقر الشديد قد تكون مسالمة على نحو ملحوظ. ولكن عندما لا تجد أوضاع الدكتاتورية أو الفقر قبولاً من قطاعات عريضة من الشعب - لأن الناس يطمحون إلى مستوى أعلى من الرخاء والحرية ويرونه ممكناً، لكن مطالبهم تواجه بالرفض - عندئذ يزداد مخزون الصراع الذي قد ينطوي على عناصر من العنف.

وإذا طبقنا هذه الملاحظات العامة على منطقة الشرق الأوسط والأدنى، يمكننا إثبات أن الحكومات الفاسدة وغير الكفاء ترفض إعطاء الشعوب حقوقاً سياسية أساسية، كما لا تقدر في الوقت نفسه على منحهم آفاقاً مستقبلية اقتصادية. ويمكن تحديد بعض مؤشرات الإنذار على النحو التالي: ارتفاع هائل في نسبة البطالة بين الشباب، انقسام فاضح في المجتمع بين الفقراء والأغنياء (والفئة الأخيرة تظهر عادة دعمها الواضح للغرب)، وانفصام جلي بين القيم والمعايير المعلنة في المجتمع والواقع المجتمعي. ويمكن القول إن المملكة العربية السعودية تحديداً هي مثال فاحش على ذلك، إذ تتعارض القيم الرسمية - الدينية تعارضاً تاماً مع الوقائع السياسية والشخصية. وعلى العكس من ذلك، يتضح أن الأوضاع المسالمة داخلها في غرب أوروبا، بعد الحرب العالمية الثانية، لم تنتج ما يسمى "القيم الغربية" أو غيرها من العوامل الثقافية أو الدينية، وإنما أنتجت أنظمة سياسية واجتماعية تفي بوظائفها، قد منحت أغلبية الناس آفاقاً اقتصادية لحياتهم، ومن ثم وفرت الأساس اللازم للأداء والقيم الملائمة. إن هذه المعطيات المجتمعية والسياسية الإيجابية تدعم، بوجه خاص، تشكل المواقف والعقليات المسالمة. لكننا نجد الوضع معكوساً تماماً في عديد من بلدان الشرق الأوسط والأدنى، أي وجود أزمات مزمنة داخل مختلف المجتمعات، فضلاً عن تنامي الإحباط والغضب.

صانعو العنف في المجتمع: التعبئة والتجنيد

إن منظمي التطرف السياسي المتولد في المجتمع (وما قد يفرزه من ممارسات عنيفة)، كثيراً ما يأتون من قطاعات الطبقات الوسطى، مثل أبناء الأسر الريفية الذين يحصلون على مقومات تعليمية جديدة في المدن الكبيرة أو حتى في الخارج (وخاصة في الجامعات)، ولا يجدون بعد ذلك أماكن للعمل أو وظائف مناسبة، كما لا يرغبون في الوقت نفسه في العودة إلى قراهم أو لا يستطيعون ذلك. إن مخزون الصراع السياسي يتغذى على الحاجة الاجتماعية واليأس، لكن الاستفاده منه وتنظيمه لا يقع على عاتق أفقر الناس، بل يتولاه ممثلو الانتلجنسيا الفنية والأطباء

العربية الحديثة، من حيث المغزى السياسي، من هذا النموذج، إذ يشبه جهازها التنفيذي "فجوة سوداء" تحول البيئة الاجتماعية المحيطة به إلى منظومة لا يتحرك فيها شيء ولا ينفذ من خلالها شيء، مثلها مثل الفجوة السوداء الفلكية، حيث يتكور هذا الجهاز حول نفسه ليشكل كرة محكمة، يكون الفضاء من حولها محصورا بما يشل كل حركة.⁶⁹

وتركز مثل هذه الأنظمة كل قواها على ضمان السيطرة الاجتماعية والسياسية بحيث تفشل في تنفيذ مهامها الأساسية كدولة (مثل التنمية والأمن القانوني والمشاركة السياسية والشفافية)، بل وحتى لا تحاول إطلاقا أن تشرع في تنفيذها. وقد تتمكن هذه الدكتاتوريات، أو أنصاف أو أشباه الديمقراطيات، من قمع الإرهاب وما يماثله من أشكال العنف لسنوات طويلة عبر نظم التجسس والقمع المتاحة لها، لكنها تفرز في نهاية المطاف مخزونا من الصراعات قد ينفجر بخطورة أكبر فيما بعد.

دور الإدراك

لقد بحث نيل كريسل في الشروط النفسية للعنف السياسي، وتحديد عوامل الكراهية والغضب والإحباط، وهو يقول في هذا الصدد:
"قد يؤدي الحرمان الاقتصادي والاضطهاد والأوبئة والهزائم العسكرية والمشاكل الأخرى إلى توليد الإحباط على المستوى الاجتماعي. لكن الأوضاع القاسية وحدها لا تقضي مباشرة أو بالضرورة إلى احتدام الإحباط والغضب. ففي العديد من البلدان، يتحمل الناس هذه الأوضاع برباطة جأش. وعلى النقيض، فإن غياب الحرمان الواضح قلما يكفل للناس عدم شعورهم بالإحباط. ذلك أن عزيمة الناس تضعف عندما لا يتوافق ما يحصلون عليه من الحياة مع توقعاتهم. وبذلك تسهم التوقعات المتنامية أو المرتفعة بشكل غير واقعي في الإحباط العام مثلها مثل الحرمان الحقيقي.
وقياسا على ذلك، ليس من الضروري أن يتحول المجتمع المحيط إلى مجتمع غاضب تلقائيا. فالغضب لن يسود إلا عندما يشعر الناس بأن أوضاعهم غير مقبولة ونتاجة عن الإجحاف. وعندما يشعر العديد من الناس في مجتمع ما أنهم يعانون معاناة يصعب احتمالها بسبب الاضطهاد أو التنكيل، فإن خطر الكراهية الجماعية يرتفع ارتفاعا ملموسا. ولتجارب الظلم الحقيقي أهمية الصدارة في بعض الدوافع الهدامة، لكن الإحساس بالجور لا ينبع بالضرورة من الظلم الأنّي، أو من الأفعال التي ترتكبها الأهداف المحتملة للعنف."⁷⁰

United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004, 69

New York 2005, p. 126

Neil J. Kressel, Mass Hate – The Global Rise of Genocide and Terror; New York, 2nd ed., 2002, p. 214 70

وتركيا واندونيسيا نظاما انتخابيا، ويتمتع كل بلد منها بقدر من الديمقراطية، لكنه يعاني أو كان يعاني من العنف السياسي على نطاق واسع. ويمكن أن تفرز الدول الديمقراطية الإرهاب، طبقا لخبرة ألمانيا وإيطاليا في سبعينيات القرن العشرين. وعلى العكس من ذلك، هناك أنظمة سلطوية عديدة أو دكتاتوريات في إمكانها الحفاظ على معدل منخفض نسبيا من العنف في الداخل والخارج. وبالفعل، بإمكان الديمقراطية وسيادة القانون والحريات الديمقراطية أن تحول دون الفصل في النزاعات باستخدام العنف أو العنف الإرهابي، وذلك بأن تستبعد أسبابا معينة للمقاومة، وتتيح في الوقت نفسه آليات سياسية تسمح بتسوية النزاعات سلميا. وهو ما يصدق مبدئيا، وإن كان على المدى البعيد فحسب. أما على المدى القصير، فقد تستثير عملية الديمقراطية العنف الكامن بأضعاف أدوات تجنب العنف القمعية قبل أن تتطور الأدوات التوافقية بما يكفي، أو قد يطرأ العنف في مرحلة من عدم الاستقرار تؤدي خلالها التحولات إلى اختلال موازين القوى. وعلى الرغم من هذه التحفظات، يمكننا أن نثبت أن المجتمعات الديمقراطية المتطورة القائمة بوظائفها (وليس بالضرورة الديمقراطية "الجديدة")، وتحديدًا فيما يتعلق بالعنف الإرهابي، تكون من حيث التوجه أقل تعرضًا للتأثر، حتى وإن ظهر الإرهاب فيها، لأنه يبقى معزولا على الصعيد المجتمعي إلى حد كبير. ومن جانب آخر، نجد أن الدكتاتوريات المتعسفة، التي لا تقبل آليات حل النزاعات المدنية، قد تفرز مع الوقت مقاومة عنيفة أو حتى إرهابية - لكن ذلك لا يحدث دوماً، وليس بناءً على طابعها الدكتاتوري فحسب، بل لأن هذا العامل يرتبط بعوامل أخرى اقتصادية واجتماعية ودينية وسياسية. ولذلك، فإن طبيعة نظام الدولة تشكل أهمية مركزية بالنسبة إلى مسألة العنف. ويقدم تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2004 التعريف التالي للأنظمة العربية:

إن "السمات العامة لهذا النموذج العربي، الذي أسماه البعض "الدولة السلطوية" (...) والتي وصفتها بالتفصيل العديد من الدراسات (...), يلتقطها أحد الصحفيين والنشطاء العرب في تعليق حديث العهد له. فهو يصف الحكم في بلده باعتباره نظاما يفتقد إلى الانتخابات البرلمانية الحرة والشفافة، مما يسفر عن وجود برلمان "أحادي اللون monochrome". وفي هذا النظام بعينه، نجد أن حرية الصحافة مقيدة أيضا، مثلها مثل النشاط السياسي وحقوق الإنسان، ويجري استغلال القضاء للتمثيل بالمعارضين، مع ترسيخ الدستور لنظام "لا يحدده زمن ولا يخضع لرقابة البرلمان أو القضاء". في مثل هذا النظام، يصبح حتى الحزب الحاكم مجرد جزء من الجهاز الإداري الذي يديره "موظفون حكوميون لا يتحلون بروح المبادرة أو الفعالية" (...). وهو النموذج الذي نطلق عليه "دولة الفجوة السوداء"، تشبها بالظاهرة الفلكية للنجوم الخافية التي تتجمع على شكل كرة وتتحول إلى حقول مغناطيسية ضخمة لا يستطيع حتى الضوء أن ينفذ من خلالها. وتقترب الدولة

أشياء، أو حرب أهلية أو إرهاب؟ كل ذلك يحدده السياق المعين ومجرى الصراع، كما يحدده التاريخ والثقافة، فضلا عن الظروف الاقتصادية والسياسية الإطارية السائدة في بلد ما.

القمع وطبيعة الدولة

ويصدق ذلك على عامل "القمع السياسي". فقد يتحول منع حقوق الحرية والمشاركة مع القمع إلى عوامل شديدة القوة تستثير المقاومة السياسية وتفضي، في نهاية المطاف، إلى أشكال عنيفة تعبر بها عن نفسها. ففي كثير من الأحيان، تمتلك الأنظمة الدكتاتورية حوافز أقل من تلك الديمقراطية للإحجام عن استخدام العنف في معالجة الأزمات.⁶⁷

وفي هذا الصدد، يقول توبياس دبيل: "يُعد التهديد المستديم للهوية الثقافية تحديا، عن طريق القمع من جانب الدولة أو فئة مهيمنة من فئات الشعب، أحد أسباب العنف البنيوية وأحد قضايا النزاع الأساسية. فإذا ارتبطت ظروف معينة بالشعور العام بالظلم أو القمع مع القدرة على التنظيم لدى المجموعات المعنية، فليس هناك مفر تقريبا من نشوب نزاعات عنيفة. وهذه الظروف هي: الإقصاء عن ممارسة السلطة على مستوى الدولة المركزية، الرفض العنيد للحكم الذاتي الإقليمي وحق تقرير المصير محليا، وفي نهاية الأمر تقليص فرص التطور الفردي والجماعي."⁶⁸

وقد توجد علاقة بين العنف السياسي - والإرهابي - والاضطهاد وغياب الديمقراطية، لكنها علاقة معقدة وغير مباشرة. فهناك العديد من الدكتاتوريات التي تحققت نجاحا على الرغم من ضآلة حجم العنف السياسي الذي تمارسه، وهو الأمر الذي يلفت الأنظار، بينما - على العكس من ذلك - قد يوجد في بعض الأنظمة الديمقراطية أو شبه الديمقراطية قدر هائل من العنف السياسي - مثل حالة الهند وباكستان (في تسعينيات القرن الماضي) بكل ما فيهما من نزاعات داخلية، سواء إثنية أو دينية، وما بينهما من تصارع حول كشمير. وفي المقابل، نجد في كولومبيا

67 فيما يتعلق بحالة الحريات السياسية والقمع في البلدان العربية انظر:

United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004. New York 2005,

p. 81ff and 125ff

Tobias Debiel, Politische Gewalt, gesellschaftliche Konflikte und der "Faktor Kultur", 68

Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich:

Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften" Institut für Auslandsbeziehungen, Malta,

19.-20. November 2004, p. 6f

الفردية للبقاء على الحياة، لكن ذلك ليس حتمياً على الإطلاق. يرتبط عامل الفقر إذن بعوامل أخرى. ويشير بول براس إلى الرابطة بين عدم المساواة وفرص التنافس غير المتساوية، والتشردم الإثني في مواقف التحديث، وأهميتها بالنسبة للتحريض القومي وما يمتلكه من مخزون للعنف الكامن:

”ليست عدم المساواة في حد ذاتها، أو الحرمان النسبي أو الفوارق الاجتماعية، هي التي تُوَجِّع الشعور القومي لدى المجموعات الإثنية، وإنما التوزيع النسبي للمجموعات العرقية في مجال التنافس حول الموارد والفرص الثمينة، وفي مجال توزيع الأعمال في المجتمعات التي تمر بمراحل التعبئة الاجتماعية والتصنيع والتبقرت bureaucratization⁶⁵“

يجب أن يتزامن كل من عدم المساواة والفقر، وما يرتبط بهما من مشكلات سوسيو-اقتصادية، مع أوضاع التحول الجذري العامة في المجتمع كله، فضلاً عن المنافسة داخل المجتمع والأيدولوجيات المناسبة حتى تصبح على شفا الانفجار سياسياً.

لا يُمثل الفقر إذن وفروقه المتغيرة سوى المادة الأولية لتطور العنف، لا أكثر ولا أقل؛ لكنها لا تفضي تلقائياً إلى العنف، وقد ينشأ العنف بدونها. وعلى الرغم من ذلك، فإن التغييرات في بنى الفقر – (مثل إفقار الطبقات الوسطى، النمو الهائل أو الانخفاض الهائل في تدرج الفقر أو حتى مجرد الخطر الذي قد يتهدد القطاعات الاجتماعية المميزة بأن تنحدر إلى الفقر وتتخلف عن الآخرين) – قد تمثل تحدياً عوامل مهمة لدينامية العنف في المجتمع.

”كثيراً ما يُعد التغيير الحاد للمعطيات الاقتصادية الإطارية بمثابة العامل المساعد في هذا السياق، حينما تتخطى هذه المعطيات قدرة المجتمعات النامية، وتلك التي في مرحلة التحول، على التكيف. وفي ظل مثل هذه الظروف، ينشأ في كثير من الأحيان مناخ اجتماعي متوتر تصبح فيه الفئات الاجتماعية المهددة بالانحدار، أو التي تشعر أنها في هذا الوضع، قابلة للاستجابة لاستحقاقات السلطة التي تطرحها النخب السياسية.“⁶⁶

هل يتم بالفعل تخطي حاجز العنف في هذه الحالات، وهل يحدث ذلك بشكل متفرق أو متواصل، تلقائياً أو منظم، بواسطة مجموعات صغيرة، أم على أساس حركة اجتماعية عريضة، بواسطة الدولة أو فاعلين غير حكوميين، على شكل تدمير

Paul R. Brass, *Ethnicity and Nationalism – Theory and Comparison*; New Delhi 1991, p. 47 65

Tobias Debiel, *Politische Gewalt, gesellschaftliche Konflikte und der "Faktor Kultur"*, 66

Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich:

Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften" Institut für Auslandsbeziehungen, Malta,

19.–20 November 2004, p. 7

سواء في حالة العنف الهجومي أو الدفاعي.⁶³ ويشير ارتفاع معدل العنف إلى أزمة سوسولوجية – سياسية أو اقتصادية، كامنة أو ظاهرة، تجري محاولات تجاوزها بالعنف.

ويمكننا أن نتخيل مثل هذا الشرط المبدئي في حالات العنف المفرطة أو المستديمة من جانب الفاعلين غير التابعين للدولة: سواء حركات التحرر والنضال في سبيل الاستقلال، أو الأحزاب والحركات السياسية، أو المنظمات الإرهابية، أو المجموعات الإثنية أو الدينية.

الفقر والتفرقة الاجتماعية ومشاكل التنمية⁶⁴

كثيرا ما يقال إن الفقر يُعد سببا أساسيا للعنف السياسي بشكل عام وللإرهاب بشكل خاص. وتبدو هذه الرابطة مقنعة وغير مغلوطة من حيث المبدأ – لكن فاعليتها غير مباشرة وتتطلب اتخاذ عدد من الخطوات الوسيطة. إن الفقر في حد ذاته فظيع، لكنه ليس بالضرورة دافعا للعنف أو سببا له. إذا كان كافة أفراد مجتمع ما على المستوى نفسه من الفقر، فلا تكاد توجد حوافز لاستخدام العنف. أما في حالة وجود فروق شاسعة في الفقر، إي إذا كان المجتمع منقسما على نفسه من حيث الفقر والغنى، فإن العنف الكامن ينمو حتى وإن لم ينفجر بالضرورة. ويصبح الوضع حرجا عندما تبدأ الفروق في حالة الفقر تتغير بوضوح، أي تنخفض أو ترتفع. عندئذ تنمو احتمالات العنف إلى حد كبير. كما أن زيادة المسافة أو نقصانها بين الفقير والغني تسفر دوما عن رابحين وخاسرين، وقد تجعلهم يتغلبون بسهولة على عوائق العنف داخلهم. ففي ظل ظروف معينة، يمكن أن ينتج الفقر ضغطا مؤلما يتحول إلى ردود أفعال عنيفة إن واكبته عناصر أخرى، كما أنه قد يصب في اليأس أو كراهية الذات أو الإجرام أو غياب التسييس أو الاستراتيجيات

63 هذه ظاهرة نستطيع أن نلاحظها في فترات ما بعد الحرب كما يصفها نزار صاغية في لبنان منذ عام 1989:

نزار صاغية، أشكال العنف في لبنان: الماضي المحمي والمستقبل المنسي، مخطوط قدم باللغة العربية لورشة عمل "العنف السياسي في مقارنة بين الثقافات: الغرب والمجتمعات ذات الصبغة الإسلامية" في 19 و 20 نوفمبر 2004 في مالطة، بتنظيم من معهد العلاقات الخارجية.

64 المقاطع التالية سبق كتابتها بشكل مختلف بعض الشيء في المقالة التالية:

Jochen Hippler, Die Quellen des Terrorismus – Hinweise zu Ursachen, Rekrutierungsbedingungen und Wirksamkeit politischer Gewalt, in: Friedensgutachten 2002, hrsg. Von Reinhard Mutz, Bruno Schoch, Ulrich Rasch, Christoph Weller, für das Institut für Friedenspolitik und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg (ISFH), die Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Bonn International Center for Conversion (BICC) und Institut für

Entwicklung und Frieden (INEF), Juni 2002, p. 52–60

لدرء خطر فقدان السلطة وقائياً ونهائياً. وفي مثل تلك السياقات، لا يتضح دائماً ما إذا كانت المجموعة الحاكمة مهددة بالفعل، أم أنها تحس بذلك فقط، أم تريد الحماية من تهديد بعيد المدى؛ وعلى سبيل المثال تلك المذبحة التي ارتكبت في مدينة حلب بسوريا عام 1982 وراح ضحيتها الإسلاميون وفئات من أخرى من السكان. وقد يحدث في سياقات شبيهة ألا يقتصر العنف على من يشكلون التهديد المباشر أو غير المباشر للسلطة والمجموعات المرتبطة بها، وإنما يمتد ليشمل فئات أخرى من الشعب لا تقوم بأي دور في الصراع على السلطة، ويحولها كبش فداء. كما نلاحظ وجود اتجاه لتصفية حسابات قديمة قد تكون أسبابها غير سياسية إطلاقاً. ويمكننا اعتبار المذبحة الكبرى في إندونيسيا، التي ذكرناها سابقاً، مثالا على ذلك.

وقد يكون أحد أنواع العنف السياسي هجوماً عندما يرغب نظام ما في توسيع سلطته إلى خارج حدود بلاده (عن طريق الحرب)، كما كان حال العراق عامي 1980 و 1991 عندما هاجم صدام حسين إيران والكويت، أو في حالة هجوم الولايات المتحدة على العراق عام 2003. ولا يندر أن يرتبط مثل هذا العدوان بالقمع الداخلي للقضاء على المعارضة السياسية في الوقت ذاته. وقد يكتسب العنف طابعاً هجوماً أيضاً، إذا كان ذلك النظام لديه تصور حول تغيير وجه المجتمع سياسياً أو إنشياً أو قومياً أو عنصرياً، وبالتالي يسعى إلى تهميش فئات بأكملها وتشييدها أو إبادةها. ومن الأمثلة الكلاسيكية على ذلك، يمكننا بالطبع الإشارة إلى إبادة اليهود الأوروبيين على يد الفاشيين الألمان، أو إبادة طبقة "الكولاك" في أوكرانيا من جانب الستالينية، أو "التطهير" العرقي وإبادة الشعب في البلقان على يد القوميين المنادين بصربيا الكبرى، أو إبادة شعب الأرمن بواسطة تركيا الفتاة. وحتى إذا كانت هناك دائماً محاولات بلاغية لتبرير مثل هذه المذابح الجماعية باعتبارها "دفاعية" - نجد أنها تمثل ممارسات تهدف إلى "تنظيف" المجتمع المعني، وإلى تحقيق تجانسه، وإعادة تشكيله من الأساس، مع إبادة كل العناصر التي تعتبر متطفلة.

بين هذين القطبين من العنف السياسي، بأهدافهما الهجومية أو الدفاعية، تقع سياسة العنف "العادية" للحكام الذين يحكمون على حساب شعوبهم ودون موافقتهم. ويؤدي العنف في هذه الحالة دوراً وظيفياً فحسب، وذلك عبر الإقصاء الانتقائي للمعارضين وإرهاب الشعب. وفي الدكتاتوريات الناجحة، يمكن أن يستمر معدل استخدام العنف منخفضاً إلى حد يثير التعجب، لأن الشعب من ناحية قد أصابه الشلل من جراء التهديد بالعنف، ولأن هذه الاستراتيجية ترتبط، من ناحية أخرى، بحوافز إيجابية معينة تكافئ حسن السلوك.

وإذا تركنا جانباً ممارسة العنف "الروتينية" التي تستخدمها دكتاتوريات ما أو نظام سلطوي بعينه، يمكن القول إن هناك مؤشرات عديدة تدل على خلل في التوازنات المجتمعية أو حتى الإقليمية، أو تقلبات يستهدف العنف القضاء عليها،

وسائل العنف المركزة على شكل أسلحة وقوات وحرس وسجون. وتستخدم أغلب الحكومات هذه الوسائل على نطاق واسع للحفاظ على ما يسميه حكامها النظام العام. وبالإضافة إلى ذلك، يستخدم بعض الحكام، في جميع أشكال الحكم، العنف أيضا لتكريس سلطتهم والفوائد المادية التي يجنونها. وعندما يقع العنف الجماعي على نطاق واسع، فإن قوات الحكومة عادة ما تقوم بشكل أو آخر بدور حاسم فيه، بوصفها المهاجم، أو هدف الهجوم، أو المنافس، أو بوصفها عاملا وسيطا. وليست الحروب العالمية ببساطة سوى حالات قصوى - لكنها تعد إجمالا أشد أنواع التدخل الحكومي فتكا.⁶²

لقد كان فرض التجانس السياسي أو العرقي - الديني، في الحالات سالفة الذكر، وسيلة لتحقيق غاية، ألا وهي القضاء على المعارضة الحقيقية أو المفترضة، والتساوي الفعال في المجتمع، وتشكيل جماعة الفعلة بواسطة الفعل المشترك، وخلق مناخ من سيطرة الدولة على المجتمع. لقد كان ذلك كله إجراميا بالتأكيد، لكنه لم يكن مجهولا - خاصة لدى الأوروبيين.

أسباب العنف السياسي وبناء الهيكلية الأساسية

لا يلجأ الناس بسهولة أو بديهية إلى العنف السياسي. فالعوائق النفسية القائمة والقيود السياسية والمخاطر الشخصية تجعلهم يحجمون عن ذلك. صحيح أن العراقيل أمام استخدام العنف في السياقات السياسية والمجتمعية المتباينة وفي الأزمنة التاريخية المختلفة تختلف في فعاليتها، لكننا يمكننا التقليل من شأنها أو تجاوزها مبدئيا. وفي أغلب الحالات يُعد العنف السياسي مؤشرا على الأزمات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، التي كثيرا ما تعكس نفسها على شكل تحولات أيديولوجية أو روحية عميقة.

وعندما يُستخدم العنف من جانب نخب السلطة السياسية أو الحكومات ومؤسساتها المسلحة، نجد أن أهدافه تكون هجومية أو دفاعية: فقد تحاول حكومة ما لا يدعمها الشعب، أو نظام دولة مهدد بفقدان السلطة أو حتى السقوط، مقاومة ذلك بالعنف، كما أوضحت أعلاه حالة باكستان. ومن هنا، تزداد احتمالات أن يصبح من يشكلون تهديدا مباشرا، أي المعارضة، هدفا للعنف. بيد أنه في كثير من الأحوال، وإلى جانب الكوادر النشطة والسياسية التي قد تشكل خطرا على الحكام، يصيب العنف أيضا مجموعات تنتسب إليهم، مثل: المنظمات والأحزاب والحركات السياسية، والمجموعات الدينية أو الثقافية أو الإثنية أو القومية. وبالتأكيد تنتمي إبادة الشعب في رواندا إلى هذا النوع الخاص من تطبيق العنف السياسي الشامل

العنف إلى حد كبير، مثلهم في ذلك مثل ضحايا حالات العنف الغربي. فأحيانا ما كانوا من الأقليات القومية، وأحيانا أخرى من الأقليات الدينية. وأيضاً، فإن المجموعات التي شكلت الأغلبية لم تنج من القمع والإبادة. وكما يطالعا في أوروبا المسيحيون ضحايا للمسيحيين (والملاحدون ضحايا للملحدين)، فإن ضحايا المسلمين في الشرق الأوسط والأدنى غالباً ما كانوا من المسلمين. وحتى إن كان تبرير العنف يقوم على أساس ديني، فإن الانتماء للعقيدة أو الطائفة "الصحيحة" لم يشكل أية حماية إلا نادراً، وتحديداً إذا ما تعارض مع الاعتبارات السياسية.

لقد بدا واضحاً أن الحالات التي وصفناها من القتل الجماعي الذي يصل عدد ضحاياه أحيانا إلى الملايين، لا تشير إلى أسباب أو منابع دينية، وإنما تشير عادة إلى عمليات دنيوية خالصة: فكما أن جنود الاستعمار الفرنسي أو الألماني أو الهولندي أو جنود المارينز في فيتنام لم يرتكبوا المذابح لأسباب دينية، فإن رجال التعذيب وعصابات القتل التابعة لصدام حسين والمردية الزي العسكري، أو قتلة الشعب من جنود تركيا الفتاة، أو الجنود الباكستانيون أو الإندونيسيون، أو أمراء الحرب في الصومال، لم يحملوا رسالة دينية وإنما سياسية. إن الحالات التي وصفناها قد حدثت جميعاً في سياق مشروعات لبناء الدولة القومية أو حمايتها أو تثبيت دعائمها - أي خلال عملية "التحديث" في البلدان المعنية - بهدف التوصل إلى تحقيق التجانس السياسي أو العرقي أو الديني، أو بهدف بسط السيطرة. ومن هذا المنطلق، كان مجرى هذه المذابح الجماعية مشابهاً تماماً لنظيره في أوروبا: تحطيم المقاومة بلا قيد أو شرط، وفرض التساوي الإثني أو القومي أو غيره، التطهير العرقي وحملات الإبادة - وكل ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر بهدف فرض السلطة المركزية في الدولة، وتركيزها في يد قلائل، أو احتكارها. لقد استخدم الغربيون، مثلهم مثل المسلمين، التبريرات الدينية، وقد يكون البعض منهم قد آمن بهذه التبريرات التي اخترعوها بأنفسهم - بيد أن تلك الجرائم لم تكن في معظمها جرائم دينية وإنما سياسية. ففي تركيا الجديدة، وفي باكستان وإندونيسيا والعراق، كانت القضية تتمثل في فرض مشروعات بعينها لتأسيس الدولة القومية ذات السلطة المركزية، أي تحقيق محاولات تحديث لاحقة باستخدام العنف. وبالفعل، نجد أن الدولة في المجتمعات الإسلامية (وليس الدين أو الثقافة) تقع، سواء سلباً أو إيجاباً، في مركز قضية العنف - مثلما كان الوضع في التاريخ الأوروبي.

وقد عبر تيللي عن هذا الارتباط بين العنف والدولة بوجه عام بقوله:

"إن العلاقة بين العنف والحكومة علاقة تثير الغثيان. فحيثما كانت أو تكون الحكومة ضعيفة، ينتشر العنف الشخصي بين السكان في ظل السلطة القانونية الاسمية لهذه الحكومة. وعندما تقوى شوكة الحكومات، يتقلص عادة حجم العنف بين المدنيين. وكثيراً ما يدعو الساسة وفلاسفة السياسة إلى الحكم القوي السديد باعتباره ممراساً ضد ظلم العنف. لكن الحكومات جميعها تحتفظ بالسيطرة على

وبالإضافة إلى مجموعات الضحايا سالفة الذكر، والتي لا يمكن استكمال قائمتها هنا، واجهت جميع قوى المعارضة الحقيقية أو المفترضة ملاحقات وحشية، سقط خلالها عدد من القتلى يصل إلى حوالي 50 ألف (ومن ضمنهم الشيوعيون واليساريون وأعضاء حزب البعث المنشقون وغيرهم). ومن يسافر إلى العراق اليوم، نادرا ما يجد أسرة واحدة لا تحكي قصصا مروعة عما تعرض له بعض أفرادها من أشكال التعذيب أو التنكيل أو التشريد بالقوة أو القتل. وتنتشر القبور الجماعية الصغيرة والكبيرة في جميع أنحاء البلد، وتحديدا في الشمال والجنوب.

”وقد أمكن العثور على مقابر جماعية، شمالا بالقرب من الموصل، وجنوبا بالقرب من البصرة، وهناك تقدير بأن بعض المواقع تضم الآلاف من ضحايا الإعدام دون أحكام قضائية. كما أمكن العثور على مقابر لبعض الضحايا الأفراد في المدافن التي تقع بالقرب من السجون أو على أراضي مقار أجهزة الأمن في جميع أنحاء العراق. إن أغلب المقابر التي أمكن الكشف عليها حتى الآن تضم ضحايا عراقيين، لكن بعضها قد يضم بقايا الجنود الكويتيين أو الإيرانيين الذين أعدموا خلال الأسر العراقي.“⁶¹

وفي المجمل، وبناء على ما قيل، يمكننا إثبات أن دكتاتورية صدام حسين وحزب البعث تعد المحاولة الدموية الخارقة لتحقيق الاستقرار عن طريق القمع الوحشي لشعبها وفرض بناء دولة قومية تستخدم فيما بعد لغزو البلدان المجاورة. ويعد هذا النظام بالتأكيد من أبشع أنظمة القمع في الخمسين سنة الأخيرة، حيث تسبب في ترويع الشعب العراقي بشكل غير مسبوق.

خلاصة الحالات النمطية

لقد رأينا أن المجتمعات الإسلامية قد أفرزت بدورها فورات حادة من العنف، لا تقل عما أفرزته المجتمعات الغربية فيما يخص ازدياد الإنسان والوحشية الممنهجة. هذا، على الرغم من أننا لم نلتقط سوى أربع حالات من العنف السياسي المروع شارك فيها أفراد من البلدان ذات الصبغة الإسلامية في القرن العشرين. لم يكن القتلة – المسلمون – في الإمبراطورية العثمانية وإندونيسيا وباكستان والعراق أو غيرها أفضل أو أسوأ من نظرائهم الأوروبيين: فعندما كان من مصلحتهم ارتكاب جريمة إبادة الشعوب أو المذابح الجماعية، ولم تكبح جماحهم أية حدود داخلية أو خارجية، قاموا بارتكاب مذابح جماعية وعمليات إبادة مثيلة لما ارتكبه السفاحون من المسيحيين أو الغنوصيين أو الملحدين. وتتباين حالة ضحايا هذا

وبالإضافة إلى عمليات القتل، نظمت الحكومة العراقية حملة تعريب في مدينة كركوك الغنية بالبترول وفي ضواحيها، تم خلالها طرد حوالي 120 ألفاً من الأكراد والتركماني والأشوريين حتى عام 1991 وإحلال عرب من الجنوب محلهم. وهناك فئات أخرى من الشعب راحت ضحية الدكتاتورية أيضاً.

"أثناء السنوات الأولى من الحرب بين العراق وإيران، اعتقلت الحكومة العراقية الآلاف من المسلمين الشيعة بتهمة دعم ثورة 1979 في إيران. وقد "أختفى" العديد منهم، أو لا يُعرف مصيره؛ وراح آخرون ضحية التعذيب أو الإعدام. وتلى هذه الحملة الطرد التعسفي لأكثر من نصف مليون شيعي إلى إيران خلال الثمانينيات، بعد فصل العديد من الذكور عن أسرهم. ويُقدر عدد هؤلاء الرجال والصبيان بحوالي خمسين إلى سبعين ألف شخص، تم إلقاء القبض عليهم واعتقالهم لفترات طويلة ودون تهمة محددة؛ ولا يُعرف مصير أغلبهم حتى الآن.

وبعد حرب الخليج، ثارت مجموعات من الأغلبية الشيعية في جنوب العراق ضد القيادة العراقية. وفي رد الفعل على ذلك تم اعتقال آلاف من الشيعة، بما فيهم مئات من علماء الدين وتلاميذهم، دون تهمة محددة، أو أنهم "أختفوا" في معتقلات الدولة، كما تم إعدام المئات جماعياً. وقامت قوات الحكومة بتدمير العديد من الأماكن المقدسة والمؤسسات الشيعية. وبعد أن لجأ عشرات الآلاف من المدنيين المسلمين من الشيعة والهاربين من الجيش والثوار، وأغلبهم من مدن البصرة والعمرة والناصرية، إلى مناطق الأغوار النائية في جنوب شرق البلاد بالقرب من حدود إيران بحثاً عن حماية غير مضمونة، شرعت قوات الجيش والمخابرات العراقية في الهجوم المسلح عليهم وقصفهم بالقنابل. وقد أرغمت هذه الغارات الآلاف ممن يسمون "عرب الأغوار" على الهرب إلى إيران، أو التشرّد داخل العراق نفسه. ويُعتبر عديد من هذه الهجمات الموجهة ضد الشيعة من الجرائم ضد الإنسانية.⁵⁹

"وبالإضافة إلى الجرائم المقتربة في حق الأكراد والشيعة، عانى الشعب العراقي في ظل حكم صدام حسين من نمط متكرر من الانتهاكات الفاضحة لحقوق الإنسان المعترف بها دولياً، بما في ذلك الاعتقال السياسي والتعذيب والإعدام الجماعي التعسفي. وعلاوة على ذلك، قمعت شبكة كثيفة من أجهزة الأمن والمخابرات المنتشرة في كل مكان، المؤسسات المدنية المستقلة، وروعت الشعب العراقي، وحكمت عليه بالصمت المطبق. وتضمنت أساليب التعذيب التعليق والضرب والاعتصاب وحرق المشتبه فيهم أحياء، مما أدى إلى مصرع آلاف من السجناء السياسيين العراقيين تحت وطأة التعذيب."⁶⁰

59 نفس المرجع

60 نفس المرجع

ضحيتها ما يتراوح بين مليون ومليون ونصف قتيل، وهناك تقديرات بأن ثلثيهم من إيران. وفي عام 1990، احتل العراق الكويت - البلد المجاور الصغير الثري - ليحل مشكلة مديونته الخارجية (التي سببتها الحرب ضد إيران) بأن يستولي على البترول الكويتي، مما أدى إلى شن الحرب على بغداد بقيادة الولايات المتحدة والتحالف ضد العراق الذي أضفت الأمم المتحدة عليه الشرعية، وانتهت الحرب بطرده من الكويت. ومنذ ذلك الحين والبلد يعاني من العقوبات الاقتصادية التي فرضتها الأمم المتحدة وأدت إلى تدمير اقتصاده المتهدئ من الحرب تدميرا تاما، كما عرقلت إعادة تعميره وأدت إلى زيادة نسبة الفقر في صفوف الشعب، فضلا عن أنها أودت بالعديد من الضحايا المدنيين، على سبيل المثال بسبب تضاعف نسبة وفيات الأطفال.

لقد كان نظام صدام حسين فتاكا في الداخل كما في الخارج. ووجهت جميع أشكال المعارضة بقمع وحشي، لكن الشيعة والأكراد تحديدا عانوا من القمع بشكل خاص. وطبقا لبيانات منظمة "مراقبة حقوق الإنسان" Human Rights Watch، يُعد النظام مسئولاً خلال 35 سنة من الدكتاتورية عن "اختفاء" ما يتراوح بين 250 و 290 ألف شخص، ومن شبه المؤكد أنهم قتلوا.

"لقد كان عدوان الحكومة المروع ضد الأكراد العراقيين يأتي على فترات متقطعة. فقد شهدت الفترة الواقعة بين عامي 1977 و 1987 تدمير ما يتراوح بين 4500 و 5000 قرية كردية تدميرا منهجيا، وتشريد سكانها وإرغامهم على الإقامة فيما سمي "معسكرات إعادة التوطين". كما بدأ في ربيع عام 1987 قتل آلاف الأكراد العراقيين خلال الغارات التي استخدمت فيها الغازات الكيميائية والأسلحة التقليدية. وشرعت الحكومة العراقية، خلال الفترة الواقعة بين فبراير وسبتمبر 1988، في ما أسمته رسميا "حملة الأنفال"، حيث غزت القوات العراقية مرتفعات كردستان العراق، وحاصرت كل من بقي في ما أعلنته الحكومة "المناطق المحرمة". كما تم نقل أكثر من مائة ألف كردي، أغلبهم من الرجال والصبيان، على شاحنات إلى مناطق نائية، ثم تم إعدامهم. ووصل استخدام الأسلحة الكيميائية ذروته في مارس 1988؛ حيث وصل عدد ضحايا الأسلحة الكيميائية في مدينة حلبجة وحدها 3200 شخص، موثقة أسماؤهم، بينما قيل إن العدد الحقيقي يتعدى الخمسة آلاف. وتعتبر هذه المذابح أفعال إبادة جماعية genocide، كما تعد أعمال القتل، وتهجير الشعب عنوة وبشكل عشوائي، والهجوم بالأسلحة الكيماوية، جرائم ضد الإنسانية".⁵⁸

Human Rights Watch, Justice for Iraq, December 2002, see: 58

<http://www.hrw.org/background/mena/iraq1217bg.htm>

القتل.⁵⁶ وأفضى الانقلاب والمذبحة إلى صعود دكتاتورية سوهارتو، واستمرارها في الحكم لسنوات طويلة، إلى أن سقطت عام 1998. وأنهى هذا النظام الدكتاتوري ثلاثة عقود من عدم الاستقرار، وأبرز في السبعينيات والثمانينيات تطورا ديناميا في الاقتصاد، واكبه في نفس الوقت شلل سياسي، بل وجزئيا شلل اجتماعي داخل المجتمع.

الحكم الاستبدادي بقيادة صدام حسين

كان العراق أيضا بعد الاستقلال يفتقد التجانس والاستقرار، فقد كان في الواقع – كما صرح أحد حكامه من الملوك – دولة لا يمكن أن تحكم.⁵⁷ لكن ثورة عام 1958 (على شكل انقلاب عسكري) وضعت نهاية لهذه الأوضاع التي اتسمت بالمفارقة الزمنية في المجتمع والسياسة، وإن تلاها عقد من القلاقل المتزايدة، شهد سلسلة متعاقبة من الانقلابات العسكرية. ثم تغيرت الأوضاع عام 1968 عندما استولى حزب البعث القومي العربي على السلطة ولم يتنازل عنها حتى حرب عام 2003. لقد كان نموذج السياسي – على الأقل حتى العقد الثامن من القرن الماضي – يتمثل في استغلال موارد البترول، التي كانت تتدفق بغزارة منذ السبعينيات، في التنمية الاقتصادية والتفنية والاجتماعية (والتسليح)، علاوة على ربط هذه التنمية بالقمع الوحشي بهدف فرض الاستقرار من خلال هذا الخليط من سياسة التهريب والترغيب، وجعل العراق عنصر قوة مهم في منطقة الخليج العربي – الفارسي. وقد عبر أحد الدبلوماسيين العراقيين عن العقلية التي سادت في بلده في بداية التسعينيات في حديث له مع المؤلف قائلا: "نحن على أتم استعداد للتضحية بجيل أو جيلين من العراقيين لكي نحول العراق إلى دولة قوية." وتشير هذه المقولة، ومثلها كثير، إلى تحول في أيديولوجية حزب البعث التي بدأت بتوجه قومي عربي عام، ثم شرعت أكثر فأكثر في التركيز على التوجه القومي العراقي. كانت سياسة القوة التي انتهجتها السلطة الدكتاتورية (منذ عام 1979 بقيادة صدام حسين رسميا) موجهة إلى الداخل والخارج. في عام 1980 هاجم العراق – بتشجيع من الغرب – جارته إيران التي كانت "الثورة الإسلامية" أضعفتها عسكريا، وذلك حتى يفرض سيطرته على منطقة الخليج. لقد امتدت الحرب حتى عام 1988، وراح

56 فتح أرشيف الأمن القومي عام 2001 للرأي العام عددا كبيرا من الوثائق الأمريكية. أنظر:

CIA Stalling State Department Histories – Archive Posts One of Two Disputed Volumes on Web: State Historians conclude US Passed Names of Communists to Indonesian Army, Which killed at least 105,000 in 1965–66, Washington 27 July 2001, www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSABB52/, see: p. 379, 380

Hanna Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq, Princeton 1982, p. 25 57

سبتمبر أنها استولت على السلطة لإفشال انقلاب ضد الرئيس تخطط له مجموعة من الجنرالات. وخلال تلك الفترة، بدأ الجنرال سوهارتو، قائد الجيش الاحتياطي الاستراتيجي، في تشديد قبضة يده على مقاليد السلطة. وحتى المساء كان قد انتزع زمام المبادرة من المتآمريين. وكان الحزب الشيوعي الإندونيسي PKI يعتبر الانقلاب شأنًا من شؤون الجيش الداخلية. أما قيادة الجيش فقد أصرت على اعتباره جزءًا من مؤامرة حاكها الحزب الشيوعي للاستيلاء على الحكم...⁵⁴

استغل الجنرال سوهارتو اللحظة المواتية، من ناحية لكي ينحي الرئيس سوكارنو تدريجياً عن الحكم (ويقبله تماماً فيما بعد)، ومن ناحية أخرى ليكيل ضربة دامية إلى الحزب الشيوعي وكل المتعاطفين معه سواء عن حق أو عن غير حق. وشاركت بعض المنظمات المسلمة الجيش في حملات مطاردة الناس.

“اندلعت مظاهرات عارمة مضادة للشيوعية في جاكرتا وباقي أنحاء جاوة، وشرع الغوغاء والجيش في ذبح الشيوعيين أينما وجدوهم. وعندما تراجع المذابح كان مئات الآلاف قد لقوا مصرعهم. وكان من بين القتلى غالبية قادة الحزب الشيوعي الإندونيسي. لقد كان عدد أعضاء الحزب يبلغ 3 ملايين عضواً، وبدأ الجيش بشكل منهجي في مطاردة جميع كوادره وإطلاق النار عليهم. لكن أغلب من قتلوا كانوا من الفلاحين، ولم يكن لدى العديد منهم أية علاقة بالحزب الشيوعي، وإنما سقطوا ضحايا العداوات المحلية. وشكل العدد الغفير من الأجساد التي قذفت في الأنهار مشكلة صحية فادحة. ففي منطقة معينة تقع غرب جاوة، كان المشتبه فيهم يُقتلون بالمقصلة وتكوم رؤوسهم في القرى عبدة للآخرين ولإدخال الرهبة إلى قلوبهم. وكان من بين الضحايا عدد كبير من الصينيين (تقول إحدى الإحصائيات المتاحة أنه بلغ 20 ألفاً)، وهاجم الرعاع السفارة الصينية.

ولا يزال هناك جدال حول عدد القتلى. إذ تقول الأرقام الرسمية التي نشرتها الحكومة أنهم 80 ألفاً، بينما اعترف القادة المسلمون، الذين قام أتباعهم بأغلب عمليات القتل، بوقوع خمسمائة ألف ضحية. وهناك تقديرات أخرى يصل العدد فيها إلى المليون. لكن متوسط العدد التقديري يبلغ أربعمائة ألف قتيل.⁵⁵

دعمت الحكومة الأمريكية المذبحة الكبرى في الخفاء، كما تثبت أقوال الشهود ووثائق السفارة الأمريكية والأجهزة الأمريكية الأخرى في خلال ذلك. ومن بين هذا الدعم تمويل إحدى منظمات الجناة المدنية (منظمة “Kap Gestapu” التي أشاد السفير الأمريكي بـ “عملها الناجح”) بمبلغ وقدره 50 مليون روبية. كما استخدمت قائمة بأسماء الكوادر الشيوعية سلمتها السفارة الأمريكية إلى الجيش في جرائم

”أنزل القصاص بمن تعاونوا. وقد تشكلت مليشيات محلية عُرفت باسم رزاقِر Razakars، وتسمت فرق بنغالية منها باسم ”البدْر”، وأخرى باسم ”الشمس”، وجُنِدَ فيها من ينطقون بلغة الأوردو. كان اسمهم ما زال البهاريون Biharis، على الرغم من أن أغلبهم وُلدوا في المنطقة التي يعيشون فيها. وبدأت عملية قصاص مخيف، قام خلالها قادر صديقي بمهمة الجِلاَد العام، واضطر البهاريون إلى الهرب إلى مقاطعات مغلقة شعروا فيها بالحماية لكثرة أعدادهم، لكن كثيرين منهم لاقوا حتفهم قتلا. ثم نقل مئآت الألاف من البهاريين إلى معسكرات مكتظة باللاجئين، حيث استمروا عقودا بأكملها ينتظرون الهجرة إلى باكستان.”⁵²

المذبحة الكبرى: إندونيسيا 1965⁵³

بعد استقلال إندونيسيا عن هولندا (تم إعلان الاستقلال عام 1945، واعترفت به هولندا عام 1949)، اتسمت السياسة الداخلية فيها بعدم الاستقرار. فقد كان البلد ولا يزال غير متجانس إثنيا ولغويا (كان يضم ما يقرب من 300 مجموعة إثنية تتحدث 250 لغة مختلفة)، وإن كان هناك تداخل بين العديد من الإثنيات. كما كانت إندونيسيا ولا تزال شديدة التأثر بالإسلام (إن بلغت نسبة المسلمين حوالي 88% من الشعب)، رغم وجود مؤثرات ثقافية واضحة من الهندوسية والبوذية، أما غالبية الأقلية الصينية الصغيرة الثرية فتعتنق الديانة الكونفوشية والبوذية. كما أن هناك جماعات مسيحية متفرقة (حوالي 8%). من الناحية السياسية كان المجتمع الإندونيسي في خمسينيات وحتى منتصف ستينيات القرن الماضي يتشكل من ثلاثة معسكرات كبيرة: الأحزاب المسلمة ذات النفوذ والتي وتضم أعدادا غفيرة من الأعضاء، والحزب القومي، و الشيوعيين الذين شارف عدد أعضاء حزبهم على 3 ملايين. ومن ناحية أخرى، قد نستطيع أن نصف التركيبة السياسية الأساسية في ذلك الوقت أفضل وصف بالقول بوجود مركزين للقوى: الجيش والحزب الشيوعي، وكان سوكارنو، رئيس الجمهورية في ذلك الحين، هو الذي يحفظ التوازن بينهما حتى يستطيع الاحتفاظ بالسلطة، ويوسع من حرية حركته السياسية. وشهد البلد حتى عام 1965 تغييرا متتاليا للحكومة، فضلا عن القلاقل الاجتماعية.

”وفي ليلة الثلاثين من سبتمبر عام 1965 اختطفت مجموعة من المتأمرين في الجيش ستة جنرالات واغتالهم... وفي الصباح التالي، أعلنت حركة الثلاثين من

Hugh Russell Tinker, "Article Bangladesh, History", in Encyclopaedia Britannica, CD-ROM edition 2004 52

53 انظر على سبيل المثال:

Robert Cribb, The Indonesian Massacres, in: Samuel Totten/William S. Parsons/Israel W. Charny (Eds.),

Century of Genocide – Eyewitness Accounts and Critical Views, New York/London 1997, p. 236ff

يصعب تحديد عدد الضحايا، لكنه يصل بالتأكيد إلى أكثر من المليون. ويتحدث رونق جهان عن 3 ملايين من القتلى.⁴⁹ إضافة إلى ذلك، هرب ما يتراوح ما بين 3 إلى 10 ملايين شخص، أو 7 ملايين (من حوالي 75 مليوناً) وفق إحصائية للأمم المتحدة، من سكان باكستان الشرقية عبر الحدود الهندية.

”إننا نشعر، أولاً وقبل كل شيء، بهزة شديدة من حجم الخسائر الإنسانية التي فاقت كل تصور خلال 267 يوماً فقط. وطبقاً لإحصاءات غير مكتملة، أي من خمس مناطق فقط من بين 18 منطقة إدارية نشرت صحف بنغلادش أخبارها أو استقيناها من لجنة التحقيق، قتل الجيش الباكستاني 100 ألف بنغالي في دكا، و 150 ألفاً في خلنة، و 75 ألفاً في جاسور، و 95 ألفاً في كومبلا، و 100 ألف في شيتاكونغ. ويصل عدد القتلى الإجمالي بالمناطق الإدارية الثماني عشرة إلى مليون و 274 ألفاً، وهو تعداد غير مكتمل. وحتى اليوم لا يعرف أحد حصيلة الرعب الحقيقية. فبعض تقديرات ”القتل بأمر الدولة“ أقل كثيراً – إذ تطرح إحداها وجود 300 ألف قتيل، على حين يتراوح أغلبها بين مليون وثلاثة ملايين. وقد زعم دافيد فروست في حوار تليفزيوني أن الشيخ مجيب نفسه قال إن عدد القتلى بلغ 3 ملايين. وانطلاقاً من هذه الأرقام، وغيرها من التقديرات يمكننا القول إن العدد يتراوح بين 300 ألف وثلاثة ملايين من القتلى من الرجال والنساء والأطفال، والاحتمال الأكبر أنه يبلغ مليون ونصف.

وكما يوضح الجدول 1/13 حول معدلات ”القتل بأمر الدولة“ (لدى رامل، في موضع آخر – هبلر)، قتل الجيش الباكستاني ووحدات المليشيا شبه العسكرية المرتبطة مواطنين بين كل واحد وستين من سكان كل باكستان، ومواطناً بين كل خمسة وعشرين من البنغال والهندوس وغيرهم من سكان باكستان الشرقية. وإذا قسنا معدل القتل على عموم باكستان خلال فترة حكم يحيى⁵⁰ العسكري (من مارس 1969 إلى ديسمبر 1971) فإننا نصل إلى نتيجة مفادها أن عدد قتلى هذا النظام كان أكبر من عدد ضحايا الشيوعيين في الاتحاد السوفيتي والصين، أو حتى ضحايا الجيش الياباني (خلال الحرب العالمية الثانية).⁵¹

ولقد وقعت خلال الحرب، بل وحتى بعد أن انتهت، مذابح ثأرية ارتكبتها البنغال ضد كل من ظنوا – عن حق أو عن غير حق – أنه يتعاطف مع باكستان (الغريبة) أو أتى منها. ويقدر عدد ضحايا أعمال العنف هذه بحوالي 150 ألفاً. وتصف ”الموسوعة البريطانية“ هذه الأحداث كما يلي:

Rounaq Jahan, Genocide in Bangladesh, in: Samuel Totten/William S. Parsons/Israel W. Charny (Eds.), 49

Century of Genocide – Eyewitness Accounts and Critical Views, New York/London 1997, p. 291

50 تم هنا تصحيح خطأ في الترجمة الألمانية لكتاب رامل.

Rummel, Rudolph J.: Demozid – der befohlene Tod. Massenmorde im 20. Jahrhundert, 51

Münster 2003, p. 281

تأسست باكستان عام 1948 أيديولوجياً على أساس "نظرية الأمتين"، وبوصفها "بلد مسلمي الهند". وطبقاً لهذه النظرية، تضم الهند "أمتين" مختلفتين، هما الجماعة المسلمة والجماعة الهندوسية، ومن حق كل منهما إقامة دولة منفصلة عن الدولة الأخرى؛ وهو ما حدث عندما انسحبت بريطانيا من الهند، مستعمرة التاج البريطانية. لكن دولة باكستان الجديدة لم تكن متجانسة على الإطلاق، وإنما تضمنت مجموعات إثنية أو قومية مختلفة، كان عليها عندئذ أن تتعايش مع بعضها البعض. كما فرض نفسه مركزاً للقوة تحالف غير رسمي بين النخبة التقليدية من الإقطاعيين في الجزء البنجابي من باكستان والبيروقراطية المدنية والعسكرية التي كان يسيطر عليها في السنوات الأولى قادة من "المهاجرين" ("لاجئين" من شمال الهند ووسطها). وقد هيمنت هذه النخب الجديدة على المجموعات الأخرى بوضوح (في المرتبة الأولى البشتون والسند والبلوش والبنغال). وكانت النظرة إلى الدولة المركزية من هذا المنطلق - وغالباً عن حق - أنها سلطة البنجابيين على بقية البلد. ومما زاد الوضع تعقيداً بشكل خاص أن باكستان الجديدة كانت مقسمة إلى جناح شرقي وجناح غربي (حالياً باكستان وبنغلادش) وبينهما حوالي 1500 كم من أراضي الهند. وتم إعلان الأوردو لغة رسمية، ولم يكن يجيدها بطلاقة سوى أغلبية المهاجرين بوصفها لغتهم الأم. وكانت باكستان الغربية، في حد ذاتها، شديدة التنوع لغوياً وإثنيةياً. أما شرق باكستان، فكان أن يكون بنغالياً بالكامل وقد شكل أغلبية طفيفة من إجمالي السكان. أحست باكستان الشرقية أن العلاقة بالدولة المركزية قد تحولت تدريجياً إلى علاقة كولونيالية، تتسم بالإهمال والتبعية والاستغلال الاقتصادي والقهر الثقافي. وفي انتخابات عام 1970 فازت رابطة عوامي في باكستان الشرقية بأغلبية المقاعد في جزئها من البلاد، وبأغلبية المقاعد في برلمان عموم باكستان، مما جعل في وسعها تشكيل الحكومة. لكن النخب في غرب باكستان منعتها، وعلى رأسها الجيش الذي قاد حملة شرسة ودموية لقمع رابطة عوامي، أفضت بسرعة إلى مقاومة عنيفة. وعندما تدخلت الهند، التي كانت قد دعمت الرابطة في السابق، في هذه الحرب الأهلية، فإن الوحدات العسكرية الباكستانية البعيدة عن غرب باكستان سرعان ما منيت بالهزيمة، وما كان حتى ذلك الوقت يُسمى باكستان الشرقية أعلن استقلاله وأصبح بنغلادش.

لقد أثبتت الحرب الأهلية الباكستانية أن شعار "أمة إسلامية واحدة" قد فشل: كان الشعور القومي البنغالي الذي غذاه الاغتراب والقهر أقوى من رابطة الدين المشتركة. وكان أغلب ضحايا الحرب والمذابح على الجانبين من المسلمين، وإن كانت الأقلية الهندوسية قد عانت كثيراً أيضاً على أيدي القوات الباكستانية. وقد

لكننا في المجلد لا يجب أن نبالغ، في سياقنا هذا، في قيمة الأعمال الفردية سواء كانت إنسانية أو وحشية: فإبادة الشعب لم ترتكز على جرائم شخصية، وإنما على سياسة منهجية منظمة من الدولة هدفها التشريد والإبادة. وهي تختلف اختلافا واضحا عن المذابح الجماعية ضد الأرمن خلال فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني الذي حاول، من بين أمور أخرى، أن يعيد للإمبراطورية العثمانية قوتها السابقة على أساس من وحدة الدين – الإسلام السنني في هذه الحالة – وطارد الأرمن المسيحيين لهذا السبب. لكن الأتراك المنتمين إلى تركيا الفتاة لم يكن لديهم أي اهتمام بالشؤون الدينية، وإن كانت هناك حالات من الإرغام على اعتناق الإسلام في سياق ملاحقة الأرمن (اعتناق الإسلام أو الموت). لقد انصب اهتمامهم على بناء دولة قومية حديثة على أساس تركي – قومي. وهنا انضوت إبادة الشعب الأرمني في سياق تحويل الدولة متعددة الشعوب، المؤسسة على الدين والسلالة الحاكمة، إلى دولة قومية حديثة على غرار النموذج الأوروبي. كان دور العنف يتمثل في "تنظيف" تركيا الجديدة وجعلها متجانسة. وقد شرحت مهران دباغ في مقال لامع العلاقة بين أيديولوجية الدولة القومية والتحديث وإبادة الشعب في الإمبراطورية العثمانية.

"لم تكن إبادة الشعب الأرمني عملية مرحلية في طريق التطور من الإمبراطورية العثمانية إلى الدولة القومية التركية الحديثة، بل كانت عملية تحول اجتماعي قائمة بذاتها، خلفت تغيرات بعيدة المدى عبر الأجيال. ولم يكن هذا التحول تحولا اجتماعيا عشوائيا، وإنما تطورا، انطلاقا من رؤى المساواة والحرية والمشاركة والتقدم. كما واكب تحقيق هذه الرؤية تعريف جديد للتاريخ والهوية، تعريف يرتكز على معطيات مقبولة والقطيعة مع معطيات أخرى، ويستخدم مصطلحات ذات طابع مؤدلج وخطابات خاصة. وبداية، وفيما يتعلق بإبادة الشعب الأرمني فحسب، يمكننا القول إن هذا العنف المبيد، بما يسفر عنه من عمليات قتل جذرية، لم يكن على الإطلاق نتيجة جانبية أفرزتها حالة قمعية خلال لحظة مجتمعية معينة، بل وحتى لم ينشأ أصلا كفعل ارتكبه نظام سياسي بعينه. يظهر عنف إبادة الشعب – مثله مثل الجشطات السياسية لحركة تركيا الفتاة وأفعالها السياسية – جزءا لا يتجزأ من تصورات مستشرفة للمستقبل، أو يبدو مكرسا لهذه التصورات، التي طمحت إلى تحقيق هذه الرؤية المستقبلية للمجتمع التركي؛ أي إلى تحقيق التقدم وفكرة الأمة والحداثة خلال جيل واحد."⁴⁸

Mihran Dibag, Jungtürkische Visionen und der Völkermord an den Armeniern; in: 48

Mihran Dibag/Kristin Platt (Hrsg.), Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt

im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p. 203

”الترحيل تعبير جمعي ذرائعي يصف أحداثا بشعة. كان تنفيذ الإجراءات متشابها في كل مكان تقريبا: بداية تمت مطالبة أعيان الأرمن في مدينة ما، أحيانا بين 400 و 500 شخص، بالمثل أمام السلطات، إما عن طريق إعلان أو بواسطة المنادي، وبعدها كانوا يُعتقلون، وكثيرا ما يُخضعون للتعذيب، وبعد أيام يُقادون إلى خارج المدينة في منطقة نائية حيث يُقتلون ضربا أو بالسناكي. وفي الأيام التالية يتم ترحيل النساء والأطفال والشيوخ، هذا إن لم يذهبوا ضحية المذابح والفظائع قبلها. وغالبا ما يضطر المرحلون إلى السير على الأقدام وبدون مؤن لمسافات طويلة حتى يصلوا إلى صحراء ما بين النهرين أو الصحراء السورية، وكثيرا ما كانوا يعانون من سوء معاملة السكان المسلمين – في الأغلب من الأكراد والقوات المرافقة – وتهجمهم عليهم. كما تتعرض النساء والأطفال للاغتصاب والتشريد واعتناق الإسلام بالإكراه.”⁴⁵

لقد كانت، في واقع الأمر، سياسة إبادة منهجية، يجري تنفيذها بهمجية وإصرار بالغ. ورغم أن عدد الضحايا غير مؤكد، ولا يمكن إلا تقديره، فهو يتراوح في الأغلب بين مليون ومليون ونصف قتيل.

”في خريف عام 1915، صرح طلعت – وزير الداخلية التركي وأهم مُنظم للجريمة – أمام صديق تركيا الألماني إرنست بيك Jaekh بأن عدد الضحايا بلغ 300 ألف، لكن السفارة الألمانية (لتي كان حضورها ضخما في الأناضول بوصفها حليفاً للإمبراطورية العثمانية – هيلر) قدمت تقديرا لعدد الضحايا يبلغ مليوناً ونصفاً. ومما لا شك فيه، أن الشعب الأرمني قد مُحي من الوجود بعد ارتكاب هذه الفظائع في أماكن إقامته، لا سيما بوسط الأناضول وشرقه.”⁴⁶

تضمنت إبادة الشعب الأرمني جوانب مختلفة. شارك فيها الأكراد إما بسبب الطمع في الغنيمة أو كجنود مرتزقة في جيش السلطات العثمانية، وظن عدد من النخب المحلية أنه سيستفيد منها. وفي حالات منفردة قدم أفراد أو مجموعات صغيرة من الأكراد أو الأتراك المساعدة للأرمن الملاحقين، وبذلك نجوا من المذابح. وأمر اللواء التركي وهيب باشا – رغم المقاومة الشديدة التي أبدتها وزير الداخلية طلعت – بإعدام ضابطين من الشرطة كانوا قد أمروا بإعدام 2000 من جنوده الأرمن. وحاول المحافظ العثماني على سعاد بك، في المدينة الصحراوية دير الزور، أن يقدم الرعاية الإنسانية إلى 15 ألفا من الأرمن المرحلين إليها، “وعندما علمت الحكومة بذلك نقلته من منصبه.”⁴⁷

Tessa Hofmann, Verfolgung und Völkermord – Armenien zwischen 1877 und 1922, in: 45

Tessa Hofmann (Hrsg.), Armenier und Armenien – Heimat und Exil, Reinbek 1994, p. 25

Wolfgang Gust, Der Völkermord an den Armeniern, München/Wien 1993, p. 12 46

47 نفس المرجع، p. 18, 57

مجمّلها طابع إبادة الشعب.⁴² لكن العنف المفرط في ذلك العام لم يحل فجأة وبلا مقدمات، بل في سياق القهر المستمر والاعتبالات للأرمن في العقود التي سبقت ذلك. ففي عهد السلطان "الأحمر" (الدموي) عبد الحميد الثاني في تسعينيات القرن التاسع عشر حدثت مذابح عديدة راح ضحيتها على الأرجح ما يزيد عن 200 ألف شخص. وفي شهر أبريل عام 1909 حدثت مذبحة كبرى في مدينة أضنة قتل فيها حوالي 25 ألف أرمني. وبلغ العنف ذروته عام 1915 من جانب الحكومة التي كانت حركة تركيا الفتاة تسيطر عليها.

"لقد تم تنفيذ برنامج إبادة الشعب، وهو البرنامج الذي تخفى تحت اسم "إعادة التوطين"، على أربعة مراحل: شهدت المرحلة الأولى ترحيل الأرمن في نهاية مارس 1915 من كليكية، وخاصة من المناطق التي كانت معروفة بروح المقاومة مثل زيتون ودرتبول. واستمرت الترحيلات من كليكية حتى نهاية مايو 1915. ثم تلاها، من مايو وحتى نهاية يونيو 1915، ترحيل الشعب الأرمني في الغرب من أقاليم أضروروم وسيواس وشربرد أو مأمورية العزيز ودياربكر وبتليس وطرابزون. وبعدها تم ترحيل الأرمن من الأناضول الغربي ومتصرف إزمير في أغسطس وسبتمبر من العام نفسه، وأيضا من محافظات بورصة وقسطمون وأنقرة وقونية. وفي نهاية خريف عام 1915، تبعهم الأرمن من مدن ما بين النهرين وشمال سوريا؛ وكان الأرمن من سكان بغداد قد تم ترحيلهم إلى الموصل في نهاية صيف 1915.⁴³

ولا ينكر التاريخ التركي والسياسة التركية هذا التشريد، وإن كانا يبررانه بأسباب دفاعية في المرتبة الأولى: لم يكن الأرمن أوفياء للإمبراطورية العثمانية، وإنما كانوا عملاء لقوى أجنبية (روسيا بالدرجة الأولى). وعلى الرغم من أن ذلك كان يصدق على بعض قطاعات منفردة وقليلة من الشعب الأرمني، فإنها تظل حالات استثنائية، ولا تفسر سبب إعدام وحدات أرمنية كاملة في الجيش العثماني بإطلاق الرصاص عليها. وقد برر هذا التشريد بعض المدافعين عن إبادة الشعب الأرمني باعتباره إجراءات "لحماية" الأرمن، هذا تبسيط مستهتر وجد طريقه حتى إلى المراجع الغربية.⁴⁴

42 للحصول على عرض عام انظر من بين المراجع المتوفرة:

Rouben P. Adalian, The Armenian Genocide, in: Samuel Totten/William S. Parsons/Israel W. Charny (Eds.), Century of Genocide – Eyewitness Accounts and Critical Views, New York/London 1997, p. 41ff

Tessa Hofmann, Verfolgung und Völkermord – Armenien zwischen 1877 und, in: Tessa Hofmann (Hrsg.), 43

Armenier und Armenien – Heimat und Exil, Reinbek 1994, p. 15–32, here: p. 24f

44 كخال على ذلك انظر:

Stanford J. Shaw/Ezel Kural Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. II: Reform, Revolution and Republic, 1st edition Cambridge 1977, p. 315

مثل الرخاء وسيادة القانون في مختلف المجتمعات، بل أمكن أيضا دعم قدراتها على التدمير والعنف. وأدت زيادة الفعالية المجتمعية إلى زيادة كفاءة العنف وحجمه. وفي النهاية، أفرز التحديث أيضا نماذج أيديولوجية يمكن استخدامها - بل وتم استخدامها - لتبرير العنف المفرط الذي يصل إلى درجة إبادة الشعوب. ولا يعني ذلك كله أن الحداثة أو التحديث يتضمنان بذاتهما مبدئيا نزعات إفتائية، لكننا على أية حال لا نستطيع أن نتوقع منهما بالضرورة تقليص مستوى العنف. لقد حدث نمو هائل في حجم العنف على مستوى العالم، كما كان عليه الحال، وفق البيانات التجريبية، خلال استعمار العالم الثالث، ثم عبر القرن العشرين. ويلخص باومان هذا التشخيص كما يلي:

”إن الحداثة لا تجعل الناس أكثر وحشية، لكنها اخترعت فحسب وسائل يمكن أن ترتكب من خلالها أشياء وحشية على يد بشر غير وحشيين. فلم يعد الشر، تحت راية الحداثة، بحاجة إلى الإنسان الشرير. إن البشر الذين يتصرفون بعقلانية، الرجال والنساء الذين يتمتعون بوجود راسخ في شبكات المنظمات اللاشخصية واللاقامية الحديثة، يصبحون أدوات تنفيذ بامتياز.“⁴¹

وماذا عن الشرق الأوسط والأدنى؟

لم نتحدث حتى الآن إلا بالكاد عن بلدان الشرق الأدنى والشرق الأوسط أو عن المجتمعات المتأثرة في غالبيتها بالإسلام، وإنما تحدثنا فقط عن العنف في المجتمعات الغربية، وبصرف النظر عن الخصوصيات الثقافية أو الدينية، على رغم أن العنف لم يدخل تلك المنطقة في السنوات الأخيرة من الخارج فحسب، وإنما نبع أيضا من داخل المجتمعات نفسها. لم تثبت المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية في الماضي أنها أقل عنفا من نظيرتها الغربية، بل أنها كانت تميل نحو تجاهل العنف الخاص بها أو رفضه، مثلها مثل المجتمعات في اليابان وأوروبا أو أمريكا الشمالية مثلا.

تركيا وإبادة الشعب الأرمني

في سياق الحرب العالمية الأولى التي شاركت فيها الإمبراطورية العثمانية كليفة للرايخ الألماني والنمسا، شهد عام 1915 عملية تشريد منهجية ومذابح جماعية وعمليات اغتصاب وجرائم أخرى في حق الشعب الأرمني، اكتسبت في

Zygmunt Baumann, Das Jahrhundert der Lager?; in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.), 41

Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p. 88

وقد تتبع غيزن في مقال ممتاز تطور الاتجاهات المختلفة للفكر العنصري والنزعة العنصرية من كونهما إجماعا بين المثقفين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى كونهما أيديولوجية إبادة، وبالتالي يمكننا أن نستغني هنا عن تقديم وصف تفصيلي لهذه العملية. ويصف غيزن إحدى أهم نقاط التحول على النحو التالي:

”في منتصف القرن التاسع عشر، ترسخت التفرقة بين الأجناس باعتبارها محورا مركزيا ليس فقط في الأنثروبولوجيا العلمية بل أثرت أيضا على علم التاريخ. ولم يعد استخدام نموذج العرق يقتصر، كما في العنصرية العلمية، على أهداف وصفية بحتة لتصنيف مختلف أنواع الناس، بل أصبح محملا أيضا ببعد زمني ودينامي: فقد اتسعت الآفاق الزمنية للماضي والمستقبل اتساعا واضحا في القرن التاسع عشر، وزادت المعارف عن الماضي وتمايزت العلوم التاريخية، فتأسست المتاحف وافتتحت المعالم الأثرية للزيارة، وتم اقتباس الفنون المعمارية من الماضي، لكن آفاق التخطيط والتصورات الطوباوية والتفاؤل بالتقدم قد زاد أيضا. ولم تكن هذه الآفاق الزمنية المفتوحة معنية بالتغلب على المسافات المكانية البعيدة فحسب، وإنما اهتمت أيضا برؤية أكثر حدة للحاضر باعتباره لحظة تعبر عن أزمة وقرارات تاريخية. فالماضي والمستقبل يصطدمان في الحاضر، ويتطلبان اتخاذ القرار مباشرة. وعلى أساس هذه الخلفية، بدأ استخدام مصطلح العرق أكثر ارتباطا بالصورة المجازية للصراع والفناء.”⁴⁰

وحتى إذا غابت هنا بعض المراحل الانتقالية، فلا تزال توجد أهم نقاط الارتباط التي استطاعت أيديولوجيات الإبادة والفاشية الألمانية الاعتماد عليها بعد ذلك. كما يظهر أيضا أن عنصرية النازيين لم تكن حدثا بلا سوابق في التاريخ الأوروبي الفكري أو الحقيقي، وإنما تطور من أحد فروع الفكر الغربي الأوروبي والحداثي.

محصلة ما سبق

لقد ثبت ضلال الأمل في أن يحقق التحديث رفع المستوى الحضاري للمجتمعات التقليدية وخفض معدلات العنف. فقد أفرزت عملية التحديث إمكانات جديدة وهائلة للقوة، كانت ستزيد من مقدرات العنف وعدد الضحايا زيادة هائلة حتى وإن بقيت على ما هي عليه من حيث الكم. وفي الوقت نفسه خلق التحديث أشكالا تنظيمية جديدة، من البيروقراطيات ذات الكفاءة عبر المؤسسات الإدارية، إلى الدولة القومية كشكل للتنظيم السياسي. ولم يعد ممكنا دعم التوجهات الحضارية فحسب،

ومظهرها "رومانسية" وماضوية وما قبل حداثية (فبعض الاتجاهات المتفرعة كانت تحمل بالفعل هذا الطابع)، فإنها في جوهرها ظاهرة حداثية أيضا، إذ كانت تطمح إلى تشكيل المجتمع، بل وتشكيل قارة بأكملها، من جديد مثلما يشكل المهندس في المختبر كل ما هو جديد. لقد أرادت النازية أن تطبق المبادئ العلمية والطبية للصحة الوقائية على المجتمع والدولة، ورأت في نفسها التطبيق العملي لنتائج أبحاث داروين ومندل عن البشرية. لم تكن عنصرية النازية من حيث ادعائها تنميئا إثنيا بغيضا، وإنما نتيجة للعلم الحديث. ويعبر ليبش عن ذلك بقوله:

"بينما يصف هوبس الفرد الذي يرى في بقاء الذات مطلبا أساسيا - على اعتبار أن ما يحركه هو الخوف من الآخر بوصفه قاتله المحتمل، ولذلك فإن انعدام الثقة به يبرر، إن دعت الضرورة، العنف الوقائي - فقد كان في الإمكان الاستنتاج من نظرية التطور أن تاريخ الشعوب يجب أن يفهم بالتوازي. لقد ظهر التاريخ كما لو كان عليه أن يتبع قانونا معيناً يرى أن الشعوب تهتم بالدرجة الأولى ببقائها، وذلك تحت تأثير الخوف من خضوعها لشعوب أخرى. وبقدر ما بدا أن نظرية التطور قد اكتشفت "قانونا طبيعياً" يتغلغل في تاريخ النوع، بقدر ما أصبح ممكناً التفكير في تنفيذ هذا القانون تنفيذاً وقائياً وتحكمياً، دون انتظار حكم التاريخ."³⁸

بعد هذا العدد الغفير من المذابح وعمليات إبادة الشعوب والتطهير العرقي والهولوكوست، أصبحنا ننظر اليوم إلى العنصرية بوصفها شيئاً بغيضاً إلى أبعد الحدود - وهذا صحيح بالطبع - ونعتبرها لا عقلانية، أي غير حداثية. لكننا يجب ألا ننسى أن العنصرية بضرورها المختلفة ظلت لفترة طويلة لا تلقى إجماعاً في المجتمع فحسب، وإنما تعتبر نتيجة علمية منطقية، قبل أن يشوه الفاشيون الألمان المصطلح. ولا يقتصر الأمر على ذلك.

"في أواسط القرن الثامن عشر، قدم ليني Linné تمييزاً بين أربعة أجناس بشرية، وبعدها بربع قرن حدد بلومباخ العدد بخمسة (هم القوقاز والتتار والأثيوبيين والأمريكيين والماليزيين). ولا يتبوأ هذا النموذج الخاص بالتدني العرقي مكانة برنامجية مرموقة في فلسفة التنوير، لكن التفرقة بين الأجناس المختلفة لا توجد لدى المفكرين من الدرجة الثانية فحسب، وإنما توجد أيضاً لدى فولتير وهيوم وكانط، إذ أنها كانت في منتصف القرن الثامن عشر جزءاً معروفاً وغير إشكالي من المعارف الفلسفية."³⁹

38 نفس المرجع، p. 50.

Bernhard Giesen, Antisemitismus und Rassismus; in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.), 39

Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p. 208f

التاريخية في القرون الأخيرة أن زيادة قدرات العنف والإبادة من حيث التوجه (أي ليس بالضرورة في كل حالة من الحالات) تتزامن ونهوض الدولة القومية بوصفها شكلا تنظيميا "حدثيا" يميز المجتمعات.

"لا جدال في أن فكر الدولة القومية الحديث قد غذى الرغبات التوتاليتارية، وكان في متناول أدوات توتاليتارية يستخدمها. لقد أدى التحديث التقني إلى توفير وسائل تفوق التصور لتحقيق الرغبة القديمة، رغبة إبادة الآخر، التي أصبحت نزعة مخططة للتجريد من الصفات الإنسانية "an engineered dehumanization" لا يحتاج الفاعل أن يلطخ يديه فيها إلا لماما، وهي نزعة لم تكن ممكنة إلا في أيامنا هذه.³⁷

وقد طرح السؤال التالي: هل كانت الحداثة بذاتها، أي إذا كانت قدراتها التقنية أو شكلها التنظيمي السائد في الدولة القومية، هي التي تتحمل المسؤولية المركزية عن العنف؛ أم أن قدرات العنف تنبع من عناصر أخرى؟ يمكن القول نظريا إنها لا تنتج بالدرجة الأولى من روافد الحداثة المادية والتنظيمية، وإنما هي نتاج لأيديولوجياتها وذهنياتها، مما قد يثير التعجب في البداية؛ ذلك أننا في نهاية الأمر نربط عادة بالحداثة قيم التنوير والتسامح والعقلانية. وحينذاك كثيرا ما يغيب شئ عن البال، وهو أن التطور الأيديولوجي للحداثة ينطوي على جانب مظلم أيضا، إذ أن ظواهر مثل الستالينية والفاشية قد نبعت بالتأكيد من الحداثة الأوروبية أيضا، وتضرب بجذورها في تراث تاريخي - فكري حداثي الطابع. وإذا نظرنا إلى الأيديولوجية الستالينية (حتى في شكلها اللينيني المبكر)، نجد استبعادا للعناصر التحررية والإنسانية للماركسية وإحلال فكر مشعوذ محلها، فكر لا يضم سوى الأبيض والأسود، ويبرر جميع الوسائل للوصول إلى الهدف - لكن حتى هذا البناء الفكري الفج قد وضع "التقدم" الاجتماعي والتقني في محوره، أي كان تصورا فكريا كلاسيكيا من تصورات الحداثة، وكثيرا ما زعم أنه منهج "علمي" يهدف في جوهره إلى تشكيل "مجتمع جديد"، يصممه مهندس مثلما يصمم الآلة. صحيح أن الستالينية كانت تفتقد جميع أشكال الإنسانية، بل وتفتقد قيم التسامح المحورية التي نادى بها عصر التنوير، لكننا لا يمكن أن ننكر الطابع "الحداثي" لنظام البطش هذا، سواء من حيث الأيديولوجية أو من حيث الأساليب التي استخدمها.

يتشابه الوضع بالنسبة للفاشية الأوروبية، على سبيل المثال في شكلها المسمى "النازية" الألمانية. وحتى إذا بدت للوهلة الأولى عناصر كثيرة من أيديولوجيتها

Burkhard Liebsch, Vom Versprechen, das wir sind - Versuch einer Annäherung an das Thema 37

"Genozid und Moderne"; in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.), Genozid und Moderne, Bd. 1:

Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p. 39-80, here: p. 45;

Yves Ternon, Der verbrecherische Staat - Völkermord im 20. Jahrhundert, Hamburg 1996, p. 83f. أنظر أيضا:

ثانيا: هناك توزيع أفقي وظيفي للمهمة الشاملة: على كل فاعل أن يقوم بعمل معين ومكتمل في حد ذاته فحسب، وأن ينتج شيئا دون هدف محدد له. وسوف يكتسب هذا المؤشر أهمية في عدد من المسائل المطروحة على بساط البحث، بحيث لا تبدو أن مساهمة فردية معينة هي التي "تحدد" النتيجة النهائية للإجراء، وأغلب تلك المساهمات لا يشير إلا تلميحا إلى رابطة منطقية مع النتيجة النهائية - رابطة يستطيع المشاركون القول، وبضمير مستريح، إنها لا تظهر إلا في النهاية.

ثالثا: قلما تتضح "أهداف" الإجراءات المتخذة. فالبشر الذين يقصدهم مخطط الفعل أو يمسه مصادفة، قلما يظهرون بوضوح للفاعلين باعتبارهم "كائنات بشرية"، أي موضوع المسؤولية المعنوية، أو أنهم هم أنفسهم فاعلون أخلاقيون. أو كما لاحظ مايكل شلوتر ودافيد لي بفكاهة لائقة أنه من الضروري "للانتماء إلى مستوى أعلى أن يتشظى الفرد إلى قطع صغيرة ويقذف بأغلبية هذه القطع الشخصية جانبا". أما بالنسبة إلى الاتجاه نحو التساوي، الذي يتلو لا محالة هذا التشظي، فإنهما يقولان: "إن مؤسسات الجماعة الكبرى mega-community تتعامل بحذق أكبر مع القدرات التي يتساوى فيها جميع الناس، أكثر منها مع القدرات التي تميز الفرد بوصفه فردا وتجعله متفردا". ونتيجة لذلك، يمكننا إثبات أن أغلبية الفاعلين في منظمات بعينها لا تتعامل مع كائنات بشرية وإنما مع جوانب وصفات ومميزات مصنفة إحصائيا؛ بينما الأفراد من البشر هم فقط حملة الحقائق الأخلاقية المطلقة"³⁵

لا يمكن للعنف الذي يتسم بأبعاد ضخمة أن يجعل من نفسه تابعا لعنف الأفراد المشاركين فيه، وإنما يجب أن يكون منظما على نحو يجعله مؤثرا من خلال التفاعل بين عدد غير من الناس "العاديين". ولا يمكن تعميم العنف إلا إذا أصبح "اعتياديا" banal. ولم يكن هذا ممكنا على مستوى عال قبل أشكال التنظيم التي أفرزتها الحداثة - لكن ذلك لا يعني في المقابل أن كل منظمة حديثة يجب أن تكون قاتلة.

لقد تحدثنا حتى الآن عن "الحداثة" بوجه عام، وربطنا بذلك حزمة من العناصر الفكرية التاريخية والذهنية والتقنية والتنظيمية. لكننا انطلقا من سؤالنا علينا أن نؤكد على شكل من الأشكال التي عبرت الحداثة عن نفسها من خلاله، لأنه يتسم بأهمية مركزية؛ ونعني الدولة القومية التي سادت بشكل عام في مناطق مختلفة من العالم بين القرن السادس عشر والقرن العشرين، وإن كانت هذه العملية - عملية تكوين الدولة القومية - لم تبلغ نهايتها بعد في مناطق عديدة.³⁶ وتبرز التجربة

35 نفس المرجع، p. 85f

36 انظر فيما يتعلق بعملية تأسيس الدولة القومية "الكلاسيكية" في أوروبا:

Liah Greenfeld, Nationalism: Five Roads to Modernity, Cambridge 1992

وفي واقع الأمر فإن المجتمع الحديث فتح أبواباً أمام العنف كانت موصدة في جميع المجتمعات السابقة عليه: القتل الجماعي بالغاز، وبمواد الحرب البيولوجية، وبالطائرات التي تطير إلى داخل الأبنية المرتفعة، وبالنابالم والقنابل الذرية، وبالصواريخ والغارات الجوية - يمكننا أن نطيل هذه القائمة إلى ما لا نهاية. وهناك التعذيب بالصددمات الكهربائية، وسجناء "يختفون"، ويرمى بهم من الطائرات على ارتفاع عال في البحر، والتجارب الطبية على البشر التي وقع ضحيتها سجناء معسكرات التصفية - يبدو أن خيال الإنسان الحديث لا يعرف حدوداً فيما يخترعه من فظائع. وقد كانت منتجات العلم والتقنية الحديثة والطب، ولا تزال، أدوات مساعدة حاسمة. لم يكن في وسع مجتمع ما في فترة ما قبل الحداثة إلقاء قنابل ذرية على هيروشيما، ليس لأن تلك المجتمعات كانت "أكثر إنسانية" أو عرضة لتأنيب الضمير، وإنما لأنها لم تكن تمتلكها، ولم يكن في وسعها أن تمتلكها. كما أن القتل الجماعي المنظم على نموذج نظام المصانع الحديثة الذي راح ضحيته ملايين من الناس لم يكن ليحدث في المجتمعات القبلية، لأن عدد سكانها كان أقل كثيراً، ولأنها لم تكن تمتلك المعرفة التقنية ولا القدرات الإدارية واللوجستية. هل يعني ذلك تلقائياً أن طبيعة "الحداثة" تتمثل في القتل الجماعي للشعوب؟ بالتأكيد لا، وإنما يعني بالدرجة الأولى أنها أفرزت وسائل على قدر كبير من الكفاءة، بحيث اكتسب القتل أبعاداً تفوق التصور. إننا لا نتحدث هنا فقط، أو أساساً، عن أنظمة التسلح وأدوات التعذيب الحديثة، وإنما أيضاً، وتحديداً، عن الإمكانيات الجديدة للتنظيم المجتمعي والبيروقراطية والإدارة وأسلوب توزيع الأعمال والتخصص التي لا يمكن بدونها أن ينجح القتل والإبادة على مستوى واسع. ولا نعني كذلك الجوانب الفنية المحددة لتنظيم العنف، وإنما نعني تداعياتها النفسية: لم يعد من الضروري أن يكون العنف تعبيراً عن الشر أو السادية أو لذة القتل، أو التعصب الفردي، وإنما يمكن أن يصبح مهمة إدارية متزنة تحددها القواعد البيروقراطية والتوزيع الكفاء للأعمال، لا دوافع العنف والتدمير، وهو ما يقوض من التفسيرات الأنثروبولوجية لفعل العنف. وقد كانت إبادة الشعوب في القرن العشرين، بوجه خاص، في كثير من الحالات منظمة بيروقراطياً، ولم تكن في حاجة، من خلال توزيع الأعمال، إلى فاعلين متوحشين، بل إلى كوادر فنية ومتخصصين ومنظمين وبيروقراطيين.

"في بادئ الأمر: إن كل عمل يقوم به الفرد بنفسه في أي منظمة حديثة هو عبارة عن فعل غير مباشر؛ كل فاعل تواجهه - طبقاً لستانلي ميلغرام - "حالة فعل"، agentic state: وقلما يوجد فاعل تتاح له الفرصة لتطوير "مسئوليته" عن الفعل إلى النتيجة النهائية لإجراء ما، لأن كل فاعل ليس إلا منفذاً لأمر، ومطالباً الآخرين بتنفيذ أمر؛ إنه ليس المؤلف، بل مترجم نوايا شخص آخر. فبين الفكرة التي دفعت إلى اتخاذ إجراء ونتيجتها النهائية سلسلة طويلة من المنفذين؛ ولبن نتمكن من أن نحدد بشكل صريح واحداً منهم بصفته حلقة الوصل الرئيسية بين التخطيط والمنتج.

وفي سياق التحدث عن العلاقة بين العنف الديني والسياسة، صاغ فون بريدو رأيه على النحو التالي:

”قد يظن البعض أنه لا توجد خطوط تداخل وارتباط ثابتة بين الدين والسياسة في بعض المجتمعات (الحديثة، الأوروبية – هبلر)، يعني مثلا في المجتمع الذي نعيش فيه، أي أن العنف لمبررات دينية كان ظاهرة طبيعية من ظواهر القرون الوسطى، وخاصة في فترة ما بعد حركة الإصلاح الديني، وقد أصبحت العلاقة بين الدين والسياسة فاترة في إطار عملية العلمنة الشاملة، أي أصبحت خالية من العنف، وتآقلم الدين مع علاقات القوى السياسية، بينما تطورت تلك القوى طبقا لدوافع أخرى إزاء انخفاض التأثير الديني عليها شيئا فشيئا.“³³

مثل هذا الانطباع أكثر من تضليلي. فمن ناحية، نجد أن بعض نماذج التفكير والعقليات التي يقال إنها غير متوافقة زمنيا لا تتعارض إطلاقا والحادثة، وإنما تنسجم معها بشكل كبير أو نبعت منها لأول مرة: يتلاءم الدين والتدين، وحتى التعصب الديني، مع المجتمعات الحديثة، كما يظهر من تجربة الولايات المتحدة الأمريكية التي لا تخلو من التطرف الديني رغم كل مظاهر الحداثة. ويمكن القول إن أيديولوجيات القومية والعنصرية تحديدا ليست سوى بنى فكرية ”حداثية“ الطابع من حيث جوهرها، نشأت في سياق التحديث المجتمعي، حتى وإن كانت بذورها أقدم من ذلك. ومن جانب آخر، علينا التذكير بأن العقلانية النفعية الحداثية، أي اعتبارات الربح والخسارة والموازنات المتزنة، لا تتفاعل بذاتها ضد إمكانيات العنف، بل على العكس: لا يمكن تنظيم العنف ذي الأبعاد المفرطة إلا بمساعدة هذه الأساليب الحديثة في التفكير. لقد اقتضى الهولوكوست وجود نظام حصر متزن ولوجستية على درجة عالية من التطور، لم يكن أي منها متاحا في مجتمعات ما قبل الحداثة.

ويصيح زغمونت باومان العبرة من هذه الحقيقة كما يلي:

”لقد تعلمنا في هذا القرن أن الحداثة لا تعني فحسب إنتاجا أكبر ورحلات أسرع وثراء أوفر والحركة بحرية أوسع. الحداثة تعني أيضا – بل وكانت دائما تعني – طريقة القتل ذات التقنية الرفيعة والأسرع والأكثر فعالية وكفاءة؛ القتل لإبادة شعب على نحو مخطط ومُسير علميا، باعتباره فنا استخدمته الحداثة بتوسع لتحقيق أهدافها الحداثية الخاصة بها، بينما وضعت هذا الفن تحت تصرف كل نزعات الخوف المرضي من الآخر، سواء كانت مرتبطة بالقبيلة أو الطبقة، بالعنصرية أو الإثنية أو غيرها، مما كان يُعد مندثرا وينتمي إلى عصور“ ما قبل الحداثة.“³⁴

Wilfried von Bredow, Religion, Politik, Gewalt; in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19. Januar 2005, p. 8 33

Zygmunt Baumann, Das Jahrhundert der Lager?; in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.), 34

Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p: 81–99, here: p. 82

واستندنا مبدئياً إلى التراث الفكري التاريخي. وحتى في هذه الحالة، فإننا نواجه مصاعب جمة، سوف نتطرق إليها فيما بعد. إن الفهم القائل بأن الحادثة عملية تحضر بلا انقطاع هو فهم تواجهه أمثلة تاريخية – تجريبية وفكرية تاريخية تناقضه، مما يفقده مصداقيته، غير أن ذلك لا يناقض هذه الفرضية مبدئياً، بل يجعلها غير محتملة. ففي نهاية الأمر، وعلى الرغم من التاريخ في مجمله، من الممكن مبدئياً أن تكون كل تجارب العنف "استثناءات"، سواء الاستعمار أو الفاشية أو الستالينية وعدة سياقات أخرى ليست على نفس المستوى من الأساسوية، استثناءات من القاعدة التي تقول إن الحادثة قد دعمت المسالمة، حتى وإن أنك ذلك خيالنا إلى أبعد حدوده.

أما الفرضية العكسية التي تفيد أن الحادثة مشكلة في حد ذاتها ونوع في نهاية الأمر من أنواع البربرية العنيفة، فترتكز أيضاً على أسس واهية؛ وهناك أمثلة عديدة حول خفض معدلات العنف خلال عملية التحديث تناقض ذلك، مثلما تناقضه أيضاً خبرات العنف المفرط في مجتمعات ما قبل الحادثة، والتي كثيراً ما كانت على القدر نفسه من الوحشية مثل القرون الأخيرة، لكن العنف كان أكثر "إرهاقاً" فحسب غياب أنواع كثيرة من أساليب الدمار البشري حينذاك.

وهناك، في النهاية، تلك الفرضية التي تنادي بأن العنف مصير أنثروبولوجي محدد مسبقاً ولا فرار منه. وقد تبعت هذه الفرضية على الاقتناع على مستوى ما من التجريد، لكنها لا تفسر التآرجح الشاسع في مستويات العنف داخل المجتمعات نفسها، وبين بعضها البعض. إنها تنزع عن العنف صبغته السياسية، وتخرجه عن سياقه، ولا تكاد تعطي أدوات تحليلية لفهمه.

فلنحاول أن نلقي نظرة أخرى على العلاقة بين الحادثة والعنف. يظن كثيرون أن بإمكانهم تفسير العنف بالإشارة إلى المشاعر أو العقلية المعنية التي تظهر للمواطن "الحدائي" كما لو كانت بقايا من عصور غابرة، وعلى أية حال من عصور ما "قبل الحادثة"³² وعلى هذا الأساس، يثير العنف السياسي تداعيات مثل التعصب والغضب الأعمى والتفكير القبلي والشوفينية والإثنية والعنصرية والهوس الديني والشراسة وفقدان السيطرة على النفس والغريزية – بينما تتسم الحادثة بالعقلانية النفعية والموازنة الهادئة والعقل واعتبارات الربح والخسارة والتسامح تجاه التعدد. ولهذا السبب، ينظر عديدون بالفعل إلى العنف والمذابح والقتل باعتبارها مفارقات زمانية من العصور الغابرة، لم يتم في الواقع التغلب عليها، لكن تطوير الحادثة بإصرار ومثابرة سيجعلها غير ملائمة حتى تندثر تماماً. وتعتبر طفرات العنف الهائلة حتى ذلك الوقت حالات استثنائية، وتقهقروا إلى مستوى بدائي من الحضارة، يجب أن ينخفض في مجرى التاريخ اللاحق.

عملية التحديث - التي أفرزت في نهاية الأمر شيئاً يمكن أن نسميه "الحدائثة" - قد نتج عنها في الوقت نفسه عناصر تحضر السلوك المجتمعي وقدرة أكبر على المسالمة من ناحية، وجرائم العنف الوحشية بما يفوق أي تصور من ناحية أخرى؛ وعندما نفكر في القرن العشرين - القرن الدموي - نتساءل هل توجد علاقة بين الحدائثة والعنف المتنامي؟ لقد صاغ فيلهلم هايتماير هذا السؤال عن حق بالشكل التالي:

"يفهم العديد من المحللين حقبة الحدائثة باعتبارها قفزة حضارية، ويفسرون العنف بصفته ظاهرة من فترة ما قبل الحدائثة (أي من العصور المبكرة على سبيل المثال)؛ ولذلك يظهر العنف في القرن العشرين في مؤلفاتهم كما لو كان ظاهرة عرضية. ويبدو لأول وهلة أن الرأي المعارض (Hobsbawm) لا يتسق مع هذا المنظور. الجدل يدور هنا حول العلاقة بين الحدائثة والهمجية."³⁰

ويضم النقاش العلمي، كما تضم الصحف - طبقاً لهايتماير - أربعة منطلقات فكرية مختلفة تعالج هذه الإشكالية:

"يفسر الموقف الأول العنف باعتباره تشوهاً وقتياً يمكن "تسويته" مع مكاسب الحضارة (الأمن مثلاً)، بحيث يصب في رصيد إيجابي للتطور.

ويُعد الموقف الثاني نقيض الأول تماماً. إذ لا يضع نواقص الحدائثة، وإنما "نجاحها الوظيفي"، في محور تفكيره بحيث تظهر الحدائثة وما أفرزته من تحضر باعتبارها متوحشة من حيث جوهرها.

ويؤكد الموقف الثالث الالتباس بين إنجازات الحدائثة وتشبعها بالعنف، أي أن هذا الموقف ينطلق من ارتفاع قدرات الإنسانية وإمكانات التدمير في الوقت نفسه. وفي النهاية، هناك الموقف الرابع الذي ينكر تماماً العلاقة بين الحضارة وموجات العنف في القرن العشرين، لأنه ينكر الروابط الخاصة بذلك والمنطلقات التي ترتكز عليها. وعلى هذا الأساس الأنثروبولوجي، يظهر العنف كما لو كان مصيراً محتوماً للنوع البشري (سوفسكي)."³¹

وقد يصعب منهجياً، بل ويستحيل، أن نقرر في هذه المسائل طبقاً للتجارب التاريخية فحسب، وإن كان يمكن أن تظهر بعض الفرضيات المعقولة أو الأقل معقولة على أساس من تلك التجارب. إن النظر إلى عملية التحديث باعتبارها قلصت مبدئياً من معدلات العنف لا تثير الاقتناع من حيث التاريخ، إلا إذا أهملنا تصدير العنف من داخل الدول "الحديثة" أو التي تمضي في طريق التحديث،

Wilhelm Heitmeyer, Politische Gewalt in westlichen und muslimisch geprägten Gesellschaften; 30

Fragen und Diskussionsanregungen. Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und die muslimisch geprägten Gesellschaften", Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, am 19.-20. November 2004, p. 3

31 نفس المرجع، p. 4

بواجبها المتمثل في فرض السلام عبر التقنين، وبناء أنظمة قضائية وبوليسية تؤدي وظيفتها وتفرضها إلى استتباب احتكار الدولة للعنف، مما جعلها تتراجع حقبة تاريخية بأكملها إلى الوراء. وعندما بدأت هذه العمليات في الحدوث، فإنها تمت في ظل ظروف شوهتها المعطيات الاستعمارية: إذ تأسس في عدد من البلدان جهاز الدولة الحديث خلال الفترة الاستعمارية وفي ظل الظروف الكولونيالية، أو على الأقل في ظروف الهيمنة الخارجية. وبالتالي، بقيت الدولة في أحيان كثيرة غريبة على المجتمع، مفروضة عليه من أعلى، كما اتضح بجلاء أنها ليست أداة لفرض السلام المجتمعي، وإنما للرقابة الخارجية والقمع. لقد حقق جهاز الدولة المتأثر بالاستعمار - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - وظيفته التي أنجزها مثيله في أوروبا بأسلوب منقوص، أو كثيرا ما كان عنصرا حاسما في إشعال العنف الداخلي، ولم يتمكن من فرض شرعيته على الشعب. ولا تصدق هذه الملاحظة على جميع البلدان وفي جميع الفترات الزمنية بالقدر نفسه: فالظروف الخارجية مثلا في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن التاسع عشر (التي اعتبرتها المنطقة تدريجيا إمبراطورية استعمارية) تختلف عن ظروف ليبيا في ظل الاستعمار الإيطالي. لكن تأثير هذه الظروف الخارجية ازداد زيادة ملموسة في كل مكان تقريبا من خلال استتباب الهيمنة الأوروبية والاستعمار. وفي أغلب الحالات إذن بقيت أجهزة الدولة في الشرق الأوسط والأدنى أكثر قمعاً في الداخل وأقل قدرة على نشر التكافل الاجتماعي مقارنة بمثيلتها في غرب أوروبا وشمالها، وكثيرا ما أصبحت فريسة لنخب بعينها تحتفظ بالسلطة بمساعدة القوى الأوروبية وضد إرادة قطاعات واسعة من شعبها، كما أن فعالية هذه الأجهزة كانت منخفضة من حيث سيادة القانون والمشاركة. وبهذا الشكل، استحوذت المقاومة الموجهة ضد جهاز بعينه من أجهزة الدولة، أو الدولة بمجملها، على قدر أكبر من المشروعية.

العنف والحادثة

لقد أشرنا أعلاه إلى أن جهاز الدولة في أوروبا لم يكن أهم أداة لاستتباب السلام المجتمعي فحسب، بل كان أيضا أبشع فاعل محتمل للعنف. فالدول الأوروبية لم تتوصل إلى تقليص هائل لمعدلات العنف في داخلها فقط وإنما أفرزت أيضا القتل الجماعي الستاليني والهولوكوست والاستعمار وحربين عالميتين. ولهذا السبب، فإن السؤال الذي يطرح نفسه يتمثل في كيفية إنتاج دائرة ثقافية والفلسفة الإنسانية والتنوير والتسامح المجتمعي والثقافة المتطورة والعلوم المتقدمة والتصورات حول حقوق الإنسان، مع تمكنها في الوقت نفسه من شن حروب عالمية فظيعة وانتهاج سياسات التطهير العرقي والإبادة الإثنية، مثل الهولوكوست والسياسة الاستعمارية المتوحشة والدموية. أو بمعنى آخر، كيف يمكننا تفسير أن

سكان البلدان الغربية الغنية قد لاحظوا الكثير مما حدث. لقد نجحوا في أغلب الأحيان في تصدير عنفهم أو شخصنته، إذا غضضنا البصر عن حربين عالميتين مدمرتين.²⁹

فسياسة العنف الوحشية لدى المستعمرين الإسبان والبرتغاليين والهولنديين والبريطانيين والألمان والفرنسيين قد حدثت في نهاية الأمر بالتوازي مع انخفاض العنف من ناحية، والتحضر المجتمعي في أوروبا من ناحية أخرى. القتل الجماعي البريطاني عن طريق السياسة الضرائبية، وتجويع بلاد البنغال بعد غزوها، وتجارة العبيد من إفريقيا إلى أمريكا، والإبادة الجزئية للسكان الأصليين في شمال أمريكا وجنوبها، وغيرها من فظائع العنف الكولونيالي الأوروبي - هل كانت جميعها ذات علاقة بعملية التحضر في أوروبا التي جرت بلا شك في العصر الحديث المبكر والمتأخر أيضا؟ هل كانت المسألة تمثل في واقع الأمر تصديرا للعنف - كما حدث بشكل ما خلال "الحروب الصليبية" المسيحية الأولى، حيث تم إرسال قطاعات من الشعب تعتبر "فائضة" وخطرة إلى الشرق الأوسط - مما صاحبه انخفاض لمستوى العنف في ألمانيا وفرنسا؟ أم كان كل ذلك مجرد مصادفة؟

ومن غير الممكن تقريبا تقديم إجابات حاسمة على تلك الأسئلة تستند على تجارب عملية، ولا يمكن أن تعوضنا معقولية هذه الفرضية عن وجود الدليل على الربط السببي بين الاثنين. لكن انخفاض العنف في المجتمعات الأوروبية قد نتج إجمالاً، كما يغلب الظن، عن الربط بين تعزيز دور الدولة في الداخل وتصدير العنف الكامن إلى الخارج. وهناك بالتأكيد أمثلة عكسية تتناقض مع ذلك، مثل حالة الدول الاسكندنافية، لكن نقض هذه الفرضية مستحيل، كما يستحيل التحقق من صحتها لاحقاً.

فلنأخذ إذن بكلتا العنصرين - تغلغل سيادة الدولة داخل المجتمعات، مع تقنين العلاقات الاجتماعية وتصدير العنف (من خلال الحروب ضد الجيران أو في المستعمرات). وعندئذ، يطرح السؤال التالي نفسه: هل حدثت عمليات مشابهة في العالم الثالث بشكل عام، أو في المناطق ذات الصبغة الإسلامية في الشرق الأوسط والأدنى، تسببت في تقليص نسبة العنف المجتمعي؟ إن طرح السؤال بهذه الصيغة يوحي ضمناً بالإجابة: لم يكن تصدير العنف إلى الخارج غريباً على هذه المجتمعات، بل على العكس نجد أن الحروب وغزوات السلب والنهب والاحتلال القسري لأراضي الجوار كانت منذ زمن طويل جزءاً من الواقع السياسي. لكن هذه الإمكانية تلاشت تدريجياً من خلال استعمار هذه البلاد والهيمنة الأوروبية عليها، هذا إن تغاضينا عن استخدام العنف الكامن في العالم الثالث كرافد لقوى الاستعمار. وفي الوقت نفسه، تعثر تشكيل أنظمة فعالة للدولة، تقوم في الداخل

2. انتقلت ذخيرة النزاعات من القصاص المباشر إلى مظاهر غير عنيفة من مقدرات السياسة (...).

3. شرع الناس العاديون في اللجوء إلى المحاكم والشرطة لحمايتهم من التحرشات الصغيرة ضد الأفراد وفي المحيط الشخصي (...).

4. بدلا من مواجهة بعضها البعض على شكل شبه عسكري، بدأت السلطات المحلية (بما فيها الشرطة تحديدا) بالتفاوض للتوصل إلى اتفاقيات حول الاستخدامات السياسية غير العنيفة للفضاء العام (...).²⁷

لقد أثبتت التجارب العملية وجود اتجاه نحو الخفض الهائل من نسبة العنف في غرب أوروبا حتى العقد السادس من القرن العشرين (وبعدها، بدءا من العقد التاسع من القرن نفسه)، وهو اتجاه لا يفسر سوى جانب واحد من الواقع، وإن كان جانبا مهما. يشير راف - ومن اللافت للانتباه أنه فعل ذلك في المقطع الأخير من كتابه فقط - إلى ما يلي:

إن هذه التطورات التي تعود إلى العصر الحديث المبكر لم تستأصل العنف تماما في أوروبا الغربية. فقد خلقت بالفعل الدولة الحديثة الظاهرة أشكالاً جديدة من العنف تفوق حدتها التصور، هي أشكال أدت إلى تدمير القارة. وتعد الحربان العالميتان، والهولوكوست، وأشكال أخرى من إبادة الشعوب، والتهديد المزمّن الذي شكلته أسلحة الدمار الشامل، من بين الأدلة على ذلك. لكن الأوروبيين الغربيين، كما أشرنا في المقدمة فيما يتعلق بخطر العنف اليومي، هم بعيدون تماما عن أن يعيشوا أسوأ مراحلهم.²⁸

وما من شك في أن هذه الملاحظات ليست ضرورية وصحيحة فحسب، وإنما هي أمثلة مختارة على قدر كبير من الدلالة: فمن الصحيح أن صعود الدولة واحتكارها للقوة إلى أبعد حد كان ينجح عادة في ضمان السلام المجتمعي، إن لم تصبح هي كدولة مؤسسة للعنف في سياق الهولوكوست مثلا، أو الإبادة الجماعية التي ارتكبتها النظام الستاليني (أو التطهير العرقي والمذابح الجماعية في البلقان)، وكمؤسسة للعنف فإنها تفوق بمراحل كل ما سبقها من أشكال العنف الكامن لدى الأفراد. ومما يلفت النظر أيضا في أقوال راف تركيزه على الظروف الحياتية لدى الأوروبيين الغربيين: إذ قد نستطيع أن نفترض أن تقليص العنف المجتمعي في أوروبا قد واكبه تصدير لهذا العنف إلى الخارج - وعلى سبيل المثال في الفترة الزمنية التي عالجناها والخاصة باتساع نطاق المستعمرات الأوروبية في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. كذلك يوحى تيللي بمثل هذا التساؤل عندما يقول: "باستثناء هزة رأس في بعض الأحيان أو التعجب من وحشية الآخرين، لا يبدو أن

Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence*; Cambridge p. 60 27

Julius Ruff, *Violence in Early Modern Europe 1500-1800*, Cambridge 2001, p. 253 28

لكن العالم الغربي قد شهد في المجمل انخفاضا ملحوظا في العنف المجتمعي على مدار الـ 1500 سنة الأخيرة. ولا توجد أعداد مماثلة تخص مجتمعات الشرق الأوسط والأدنى، ولذلك يصعب عقد مقارنة بين هذه البلدان وبين أوروبا في تلك الفترة الزمنية.

تعكس أسباب هذا الانخفاض الهائل في العنف خلال السنوات التي تقع بين 1500 و 1800 جوانب مهمة من عملية التحديث في تلك القرون، مما قد يفسر انخفاضاها بدايةً في بلدان مثل إنكلترا وهولندا وفرنسا، وعدم انخفاضها في إيطاليا إلا متأخراً. لقد اكتسبت أجهزة الدولة في شمال غرب أوروبا أهمية أكبر في مجتمعاتها قبل غيرها، حيث قامت بتنظيم جنودها أولاً، وتعزيز أنظمتها البوليسية التي اكتسبت ثقة أكبر بعد أن كانت بدائية في مستهل حقبة تأسيسها. وبالتالي، أصبح القصاص الشخصي أقل ضرورة، وانزلق تدريجياً إلى عدم المشروعية. وفرضت الدول - أيما استطاعت - احتكارها للعنف، كما طورت آليات للمحافظة على النظام المجتمعي. وعلى التوازي، تطورت ذهنيات مجتمعية فقدت تدريجياً استعدادها لتقبل العنف والوحشية بوصفهما أشياء بديهية، وتزايد رفضها للعنف "غير الضروري" أو "الظالم" أو "المفرط". وبمعنى آخر، يمكن تفسير انخفاض نسبة العنف في المجتمعات الأوروبية على أنها عملية امتداد لسيادة الدولة، حيث أدت الوظائف النظامية والقضائية للدولة إلى خفض معدل العنف المجتمعي عن طريق الرقابة على العلاقات الاجتماعية وتقنينها، كما قلصت من إمكانية ممارسة العنف دون عقاب، وخفضت في الوقت نفسه ضرورته أو فائدته. وفي خطوة تالية، أدى ذلك إلى تغيير موقف فئات كبيرة من الشعب تجاه العنف: إذ قلت تدريجياً النظرة إليه باعتباره جزءاً طبيعياً من الحياة، أو الإحساس به خياراً عادياً لحل المشكلات اجتماعياً وسياسياً. وبالتدريج أصبح العنف من المحرمات. وعلى الرغم من أن "احتكار العنف" الذي نفذته الدولة على خطوات لم يكن مطلقاً أبداً، إذ كانت توجد دائماً مجموعات وأفراد يستخدمون العنف في مواقف بعينها على الأقل مخالفين بذلك المعايير السائدة، إلا أنه أدى إلى القضاء على العنف تقريباً بالكامل في العلاقات الاجتماعية، أو على الأقل مقارنة بالعصور المبكرة. ويؤكد تيللي هذا التشخيص، ويورد أربعة أسباب:

"إننا نشهد بداية من القرن الثامن عشر فصاعداً حدوث تهدئة واسعة للعنف الداخلي. فقد أدت قدرة الحكومة المتنامية والدمقرطة إلى تغيير أوضاع العنف الجماعي في الداخل تغييراً عميقاً. وقد ظهرت أربعة تيارات تصب في الاتجاه نفسه:

1. الدول التي تأسست عبر الاستعداد للحرب، بدأت تنزع السلاح عن سكانها المدنيين، وتفرض رقابة أدق على الحياة الاجتماعية اليومية، كما أنشأت جهاز شرطة خاصة للحد من النشاط الإجرامي والعنف بين الناس على نطاق ضيق (...).

تأسيس الدولة والتقنين: ترويض العنف داخل المجتمع

كان للعنف دائما تجليات شديدة الاختلاف. فهناك العنف السياسي الذي يمارسه الحكام، أو العنف بصفته مقاومة ضد السلطة، وهناك العنف كعنصر من عناصر الحروب أو الحروب الأهلية، وهناك العنف في المحيط الشخصي - في داخل الأسرة مثلا - وهناك العنف العفوي لأسباب شعورية؛ هذه هي بعض الأصناف العامة. ولا ينبغي هنا محاولة تقديم تصنيف منهجي للعنف، بل التمييز بين العنف داخل المجتمع والعنف الموجه إلى الخارج. ولندرس الآن النوع الأول، حيث يتضح وجود تغيرات حاسمة حدثت في العصور الأخيرة فيما يتعلق بهذا النوع من العنف.

تتفق الأبحاث الخاصة بتاريخ العنف على أن نسبته في أوروبا الغربية، وتحديدًا في بلدان مثل إنكلترا وفرنسا وهولندا وألمانيا وإسبانيا، قد انخفضت انخفاضًا ملحوظًا في باكورة العصر الحديث (حوالي 1500 إلى 1800). ويثبت جوليوس ر. راف بشكل يثير الإعجاب وجود هذا الاتجاه الذي استمر حتى ستينيات القرن العشرين، حيث اتخذ بعدها اتجاهًا عكسيًا لفترة تصل إلى ثلاثة عقود - دون أن يصل مستوى العنف إلى أفعال العنف المفرطة في باكورة العصر الحديث. وهناك أشكال للعنف تراجعت بشكل واضح، مثل العنف الأسري وجرائم القتل والقتل العمد، والعنف الذي يمارسه الجنود المرتزقة أو الفارين من الجيش خارج إطار الحرب، وعنف الشعائر لدى مجموعات بعينها، والعنف الكامن في الاحتجاجات العلنية، أو في الجريمة المنظمة، وأيضًا الأحكام القضائية الوحشية في بدايات استقلال القضاء، وإن لم يتزامن حدوث ذلك في كل مكان. وفي بداية العصر الحديث المبكر، كانت جرائم القتل (على خلاف قتل الأطفال حديثي الولادة) تتراوح بين 10 حالات و 60 حالة سنويًا بين كل 100 ألف نسمة. وقد تقلصت هذه المعدلات في شمال غرب أوروبا وبلغت حالة أو حالة ونصف في الفترة بين 1929 - 1931²⁵، ثم تراجعت مرة أخرى بعد الحرب العالمية الثانية. وحدث هذا الانخفاض في بعض دول البحر المتوسط (في إيطاليا مثلاً) في فترة متأخرة جدًا (حيث تراوح المعدل من 40 إلى 60 جريمة قتل بين كل 100 ألف نسمة في جنوب إيطاليا، أو مدينة بالرمو تحديدًا التي لم يبدأ معدلها في الانخفاض إلا منذ العقد الثامن من القرن التاسع عشر وحتى ما بعد الحرب العالمية الثانية، ليصل إلى المعدل السائد في شمال غرب أوروبا منذ وقت طويل، أي حوالي حالة واحدة). لم يكن هذا الاتجاه واضحًا على هذا النحو في جميع البلدان، فقد بلغ معدل جرائم القتل في الولايات المتحدة على سبيل المثال 10,1 عام 1980 و 6,3 عام 1998²⁶.

Julius R. Ruff, *Violence in Early Modern Europe, 1500-1800*, Cambridge 2001, p. 120f, 250 25

26 نفس المرجع، p. 120.

وهو شعب الهيريرو Hereros في جنوب غرب إفريقيا (نامبيا اليوم) الذي راح ضحية مذبح، ثم تشرّد من تبقى منه ليموت في الصحراء جوعا وعطشا. وقضى الاستعمار الإيطالي على ثلث الشعب الليبي تقريبا. وعندما غزت إيطاليا أثيوبيا عام 1935 شنت غارات دورية بالقنابل ضد المدنيين، واستخدمت فيها الغازات السامة. وحتما لم يتحسن الوضع بعد الحرب العالمية الثانية:

إن "بعض البلدان التي كانت هي نفسها ضحية لحكم النازي الغاشم، شرعت في استخدام أشكال من العنف قد تكون أكثر وحشية من أشكال عنف ما قبل الحرب. فقد قتلت القوات الفرنسية ما يقرب من 40 ألف جزائري بعد ثورة ستيف في مايو عام 1945، وتسببت في مدغشقر في مصرع أكثر من 100 ألف شخص." ²⁴

ويمكننا إطالة هذه القائمة كيفما شئنا. فالاستعمار لم يكن عنيفا فحسب، بل كان يعبر عن نفسه على التتابع في مذابح وعمليات إبادة الشعوب وأفعال وحشية أخرى تفوق التصور. جميع القوى الاستعمارية أذنبت بارتكابها مثل هذه الفظائع، وبالكاد توجد مستعمرة نجت من ذلك. وحتى إن تصرفت النظم السلطوية والدكتاتورية والفاشية بوحشية زائدة، فإن البلدان التي كانت تحكمها نظم ديمقراطية قد ارتكبت فظائع مشابهة كذلك. ويمكن القول إن الدول الديمقراطية لا تقود الحروب ضد بعضها البعض، لكن الواضح للعيان أنها ليست سلمية من حيث المبدأ.

إن وقوع مجتمعات ما سُمي لاحقا بالعالم الثالث - بما في ذلك الشرق الأوسط والأدنى - ضحية للعنف المنهجي الذي مارسه القوى الاستعمارية، لا يعني بأية حال أن هذه البلدان والمناطق لم تشهد عنفا سياسيا أو حربيا. بل على العكس من ذلك، لم يكن الوضع في العالم الثالث أيضا سلميا على الإطلاق، والمسؤولية هنا تقع على عاتق الفاعلين المحليين. فتجارة العبيد بين الدول الإفريقية والعربية لم تقل وحشية عن مثيلتها الأوروبية، ومعاملة الحكام المسلمين والهندوس للمواطنين لم تكن أقل عنفا كذلك. كما أن حروب الغزو والنهب، التي قام بها الحكام الأفغان أو الأتراك أو الفرس أو حكام آسيا الوسطى في الهند مثلا، صاحبته إبادة فاحشة وخلفت أعدادا هائلة من الضحايا، وكثيرا ما كان سلاطين الهند أو أباطرة المغول يحكمون بالعنف الوحشي، ولم تكن ممارساتهم بأقل فظاعة من ممارسات المستعمرين الأوروبيين أو الغزاة الآخرين. أما المذابح وعمليات القتل الجماعي ضد المعارضة الداخلية فكانت شيئا يوميا معتادا. غير أن الفرص المتاحة لارتكاب مثل تلك الفظائع كانت تتقلص بشكل متطرد، وبقدر ما أدت الهيمنة الغربية إلى تقليل قدرة الحكام المسلمين على الفعل.

”كان البيوريتانيون يعتبرون الخمر وسيلة ناجعة منحها الله لهم لإبادة الهنود الحمر. ففي عام 1749 أعرب بنيامين فرانكلين عن خواطره، بعد جلسة لشرب الروم (rum) تلت مفاوضات تجارية مع الهنود الحمر في بنسلفانيا، قائلاً: إذا كانت العناية الإلهية تريد بالفعل إبادة هؤلاء المتوحشين، ليحتل مكانهم المزارعون (الحقيقيون) لهذه الأرض، فلا نستبعد أن مشروب الروم هو الأداة المختارة. فلقد سبق وقضى على جميع القبائل في منطقة الساحل (الشرقي). وفيما بعد، استشهد شارلز دايلك في كتابه ”بريطانيا الأعظم“ (1867) بجملة قالها أحد الأمريكيين: ”في مقدرتنا إبادتهم بالحرب أو القضاء عليهم تدريجياً بالويسكي. لكن هذه العملية التدريجية مقيتة لبطنها“. وحددت جميع المستعمرات الأمريكية في فترات مختلفة مكافآت لمن يحصل على فروة رأس أحد الهنود الحمر، حتى النساء والأطفال منهم.“²²

وكانت هناك نزعات مشابهة لإبادة السكان الأصليين في المستعمرات الاستيطانية الأخرى، على سبيل المثال في أستراليا وتاسمانيا وسيبيريا. وقد يرى البعض أن فئات الاستعمار قد ظهرت تحديداً في حقبة المبكرة، عندما عانت شركات التجارة الخاصة وفرق من المستوطنين والمغامرين فساداً في الأرض، دون رقابة من جانب الدولة القومية الأوروبية تقريباً. وبالمقارنة، نظمت الحكومات الأوروبية العصور اللاحقة للاستعمار في القرنين التاسع عشر والعشرين وكانت تحت رقابتها. وإضافة إلى ذلك، قد يُفترض أن عصر التنوير الذي ساد أوروبا في تلك الأثناء كان له تأثير حضاري ملطف للعنف في المستعمرات من جانب الدولة القومية، مما يجعلنا نتوقع تقلص نسبة العنف والوحشية فيها. لكننا لا نستطيع أن نزعم أن نسبة ممارسة العنف في العالم الثالث من جانب الأسياد المستعمرين الأوروبيين قد انخفضت بعد عصر التنوير أو بناء على رقابة الدولة في البلد الأم. لقد تعزز السبق الأوروبي والأمريكي الشمالي في تقنيات الأسلحة بصورة هائلة، وعبر عن نفسه في أعداد الضحايا. ففي حرب المتابيلي Metabele، أباد 50 جندياً بريطانياً - يحملون أربع بنادق رشاشة فحسب - عدداً من الأفارقة يبلغ 3000 في ساعات قليلة. وفي السودان، لم يفقد البريطانيون سوى 40 جندياً، بينما قتل 11 ألفاً من جماعة المهدي. وخلال فئات الكونغو في مطلع القرن الماضي، قضى المستعمرون من بلجيكا على مئات الآلاف من مواطني ذلك البلد، بل وطرح بعض التقديرات أن عدد الضحايا يتراوح بين 5 إلى 8 ملايين. وكانت المذابح وأعمال التشويه والسلب من بين الأحداث المعتادة التي تكاد تقع يومياً.²³ وقد كان المستعمرون الألمان الأسياد أول من ارتكب جريمة إبادة شعب في القرن العشرين،

22 نفس المرجع، p. 142f.

23 نفس المرجع، pp. 147, 145.

”لقد كان التغيير الذي حدث في السياسة، من ”الترويض“ السلمي للهنود الحمر وإعلان تحولهم بداية إلى أوروبيين وإرغامهم على اعتناق الديانة المسيحية وصولاً إلى إقصائهم وإبادتهم، قد اتضحت معالمه بعد مذبحة جيمس تاون عام 1622. بعد هذه الحملة الثأرية ضد الهنود الحمر، بحجة أنهم أضروا بالمستعمرين، أصبح ”إفنائهم“ برنامجاً للمستوطنين في نيوانكلاند. واستخدم البروتستانت البيوريتانيون الأيديولوجية لتبرير حقهم في الأرض تبريراً صريحاً، حيث كانوا يطمحون أساساً إلى تحقيق تصوراتهم المثالية السياسية – الدينية حول تأسيس ”أورشليم الجديدة“ في العالم الجديد. فكما كانوا يعتبرون أنفسهم ”شعب إسرائيل الجديد“، كانوا ينظرون، بعد ”الهجرة من مصر“، إلى أرض الهنود الحمر باعتبارها ”أرض كنعان“ التي وهبها الرب إليهم. فالاستيلاء عليها من ”الكنعانيين“ و”الأدوميين“، أي الهنود الحمر، وإبادتهم بالسيف والنار، كان يتفق وفهمهم للعهد القديم باعتباره إرادة الرب المنزلة وبشرى الخلاص. وتحت تأثير معطيات الاستعمار الاستيطاني السائدة، برزت الأيديولوجية البروتستانتية البيوريتانية في نيوانكلاند التي اعتبرت الهنود الحمر ”أبناء الشيطان“، وأن من حق المستوطنين الاستيلاء على أرضهم وإبادتهم بضمير مستريح.²⁰

ومما يلفت النظر في سياسة المستوطنين تجاه السكان الأصليين، وجود رابطة وثيقة بين المصالح الواقعية الملموسة (نهب الأرض والاستيطان) ومبرراتها الأيديولوجية لذلك العصر والتي كانت عادة ما تتخذ شكلاً مسيحياً بناءً على تدين المستوطنين (كثيراً ما كانوا لاجئين لأسباب دينية).

و”في الانشقاق الثنائي السائد في فكرهم، بين الله والشيطان والملاعين والمختارين، وجد البيوريتانيون إطاراً تفسيريًا ملائماً للحروب التي قادوها ضد الهنود الحمر بهدف إزالة العوائق أمام استعمارهم الاستيطاني. ومباشرة في أول حرب من هذا النوع – حرب البيكوت Pequot عام 1637 – تمكنوا بمساعدة الهنود الحمر المتحالفين معهم (النارنغستس Narangansetts والموهيغانس Mohegans) من إبادة منطقة سكنية بأكملها بالقرب من مونفورت ميستيك في كانتيك. ففي أقل من ساعة قتل ما يتراوح بين 500 إلى 600 رجل وامرأة وطفل في مذبحة لم يقع ضحية لها سوى اثنين من الجانب الإنكليزي. ومن تبقى بعد حرب البيكوت تم سبيهم، أي أن النساء والأطفال أصبحوا عبيداً للبيوريتانيين والهنود الحمر المتحالفين معهم، أما الرجال فقد بيعوا إلى منطقة الكاريبي. وبعد عام أعلن القضاء على أمة البيكوت بأكملها.²¹

20 نفس المرجع، p. 139f.

21 نفس المرجع، p. 140.

وفي واقع الأمر، كانت ممارسات المستعمر تختلف باختلاف هدفه – إذا ما كان يرغب في استغلال المنطقة اقتصاديا فحسب، أم يطمح إلى التوطن فيها. وكثيرا ما كان تنفيذ الهدفين يتم بوحشية مفرطة، وإن اختلفت أهدافها ووسائلها. لكن الهدف الأساسي، حتى في مناطق مثل المستعمرات الإسبانية والبرتغالية في وسط أمريكا اللاتينية وجنوبها، كان يكمن في استغلال القوى المحلية العاملة (مثل عمال المناجم أو المزارع)، مما أسفر عن ارتفاع مروع في أعداد القتلى.

إذا انطلقنا من الأرقام فحسب، فسنجد أنها تؤكد الفرضية القائلة إن فتح أمريكا اللاتينية conquista كان أكبر إبادة جماعية في التاريخ. وبناء على ما توصل إليه البحث العلمي حتى الآن، تراجع عدد السكان الأصليين في أمريكا بين عامي 1500 و 1600 من حوالي 70 مليوناً إلى ما يقرب من 10 ملايين. كما تراجع العدد في المكسيك ووسط أمريكا وبيرو بنسبة 90%، على حين انقرض سكان الكاريبي بما يشبه الانقراض الكامل بعد سنوات قليلة. لكن الأرقام المذكورة تتأرجح إلى حد كبير. فالحد الأدنى للتقديرات – أول إحصاء سكاني كان في عام 1574 – يفيد تراجعاً يبلغ ثلثي عدد السكان من الهنود الحمر مقارنة بعددهم قبل الاتصال (بالمستعمر). ... أما استعباد الهنود الحمر في البداية ونقلهم بالقوة إلى مناطق سكنية جديدة ومعاملتهم الوحشية في إطار نظامي Encomienda و Mita¹⁸ فقد تجاوز بالتأكيد القوى الطبيعية لعدد منهم. ويضاف إلى ذلك الضرب المبرح الذي كان يفرض في حالات كثيرة إلى الموت، والعقوبات الجماعية وما نتج عنها من أعداد كبيرة من الضحايا. وكان تكرار الغارات التوسعية، بوجه خاص، يتم بوحشية تفوق التصور.¹⁹

وقد كان ارتفاع أعداد الضحايا بين صفوف الإنديوس Indios في وسط أمريكا وجنوبها نتيجة لعنف الغزاة، كما نتج إلى حد كبير مما جلبوه معهم من أمراض جديدة من أوروبا، ورغم أنها أمراض غير خطيرة، إلا أن الشعب – ضحية الغزاة – لم يكن يمتلك القدرة على مقاومتها، مما أدى إلى تحول أفرادِهِ إلى ضحايا لأوبئة جسيمة.

لكن الوضع في المستعمرات الاستيطانية بأمريكا الشمالية وأستراليا كان مختلفاً، حيث كان من المخطط تشريد السكان الأصليين أو إفنائهم على نحو منهجي.

18 أدخل المستعمرون الإسبان هذا النظام تحت أسماء مختلفة إلى وسط وجنوب أمريكا في نهاية القرن الخامس عشر، وإن شكل في نهاية الأمر نوعاً من السخرة خضعت له فئات مختلفة من الشعوب الأصلية. وفي بداية القرن السادس عشر أضيف إليه نظام Encomienda بقصد التخفيف من مساوئ النظام الأول، لكنه تطور سريعاً ليصبح نظام عبودية فعلية. – هبلر.

Horst Günther, Genozid oder Zwangsmodernisierung? – Der moderne Kolonialismus in 19

universalgeschichtlicher Perspektive; in: Mihran Dabag / Kristian Platt (Hrsg.), Genozid und Moderne, Bd. 1:

Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p. 136

”المقدسة” أو حرب الثلاثين عاما المدمرة (1618 – 1648). بل وحتى في عصر التنوير ظل العنف قائما. لكن علاقة أوروبا بجيرانها تغيرت تغيرا جذريا في الفترة المبكرة من التاريخ الحديث. فبينما كانت علاقات القوى بين أهم مناطق العالم، حتى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، متأرجحة دون أن تختلف أسس القوة الاقتصادية والتقنية بينها إلا اماما، نجحت أوروبا – أو بعض بلدان هذه القارة – المتأثرة آنذاك بالديانة المسيحية في تحقيق سبق دائم في القوة ناتج عن التطورات التقنية (كما هو الحال في مجال بناء السفن مثلا)، لكنها كانت سباقة أساسا في مجال تقنيات الأسلحة. وهو ما كان بمثابة الشرط المبدئي لبزوغ عصر الاستعمار الأوروبي الذي استمر أربعة قرون ونصف، وأغرق العالم في موجات متجددة من العنف. لا يعني ذلك أن الأوروبيين أو المسيحيين في حد ذاتهم أكثر عنفا من ضحاياهم – لكن السبق الجديد في القوة، والذي كان يزداد عمقا ورسوخا، أسفر عن زيادة حدة العنف الذي يمارسونه وازدياد قدرته على التدمير. وبالتالي، كان من الضروري أن يسفر العنف الذي تمارسه قارة ودايرة ثقافية تستعمر العالم بأكمله وتسيطر عليه تدريجيا عن نتائج أفظع، وحجم أضخم من العنف الذي تمارسه المجتمعات الأخرى الأضعف التي تزداد تبعيتها يوما بعد يوم.

”في القرون الخمسة الماضية، أفرز الاستعمار بالدرجة الأولى عمليات الإبادة الجماعية، إذ أنه أدى إلى تغيير علاقات الملكية، فالمتعمر – بصفته غازيا أو مستوطنا – كان يعتبر سكان البلد الذي يطعم فيه سكانا متوحشين غير قادرين على التكيف مع الحضارة. وبالتالي، كان يعتبر من حقه أن يستولي على الأرض من السكان الأصليين، دون أن يصطدم ذلك مع قيمه الأخلاقية، ثم يستغلهم على هواه باعتبارهم بشرا من مستو أدنى منه، أو حتى يقتلهم. وغالبا ما كانت المذابح الجماعية تعتبر غير مجدية وغير عقلانية. فقتل السكان الأصليين كان سيؤدي إلى انهيار الاقتصاد الاستعماري. ومن هذا المنظور، أدى الاستغلال إلى عرقلة إبادة الشعوب، وهو ما حدث بشكل أو بآخر في إفريقيا وآسيا.

لكن اكتشاف أمريكا وأوقيانوسيا ترتب عليه، على العكس من ذلك، إبادة السكان الأصليين. وفي الحقيقة، كانت ذهنية المستعمر واحدة في جميع القارات، لكن المعطيات الجغرافية اختلفت. فكلما كان الإقليم منعزلا، كان الإفناء أكثر شمولا وجذرية؛ وبالتالي سقط سكان أستراليا وتسمانيا الأصليين ضحية له. وفي وسط أمريكا اللاتينية وجنوبها، نجح الغزاة الإسبان في قلب النظم السياسية المحلية رأسا على عقب بقتلهم بداية الحكام، ثم القضاء على الشعوب قضاء يكاد يصل إلى حد الإبادة. وقد استمرت هذه الممارسات، التي كان دافعها الأساسي التعطش إلى الربح، لمدة تزيد على ثلاثة قرون.”¹⁷

”وبقدر ما يمكننا الاعتماد على البيانات المتوفرة – مع العلم بأن هذه الأرقام لا تشكل في أفضل الحالات سوى أرقام تقريبية غير دقيقة – فمن الثابت أن المغول ومن تلاهم في السلطة وأولياء العهد قد ذبحوا ما يزيد عن 30 مليوناً من الفرس والعرب والهندوس والروس والصينيين والأوروبيين، إضافة إلى العديد من الرجال والنساء والأطفال من جنسيات أخرى.”¹⁵

وحتى لو بدا هذا الرقم مبالغاً فيه، نظراً لقلّة عدد السكان، فما من شك في أن الغزوات وحملات الذهب والسلب المغولية، بدءاً بالصين والهند وانتهاءً بأوروبا، كانت دموية إلى أقصى الحدود.

”ولا يجب أن نتغاضى عن ذكر الحروب الصليبية في القرون الوسطى. فعند اجتياح القدس عام 1099، طارد الصليبيون اليهود الناجين الذين فروا إلى داخل أحد معابدهم، وحرقوهم أحياء. هذا بالإضافة إلى الأربعين أو السبعين ألفاً من المسلمين الذين ذبحوهم قبل ذلك. ومن الغريب، نظراً للمذابح الجماعية التي ارتكبتها المغول أو الصينيون، أن المذابح التي راح ضحيتها المسلمون واليهود العزل “كانت تعتبر لفترة طويلة أكبر جريمة في تاريخ الإنسانية.” وفي عام 1209 قتل الصليبيون ما يتراوح بين 15 و 60 ألفاً من فئة الألبغنز (طائفة دينية) بمدينة بيزيه الفرنسية، ثم نهبوا المدينة وأحرقوها. ويُقال إن الفرسان الصليبيين دهسوا بأحصنتهم 3000 يهودي حتى الموت، لأنهم قاوموا تنصيرهم بالقوة في أنجو وبواتو.”¹⁶

وهناك ما يشابه ذلك في المجتمعات الإسلامية أيضاً. فالتوسع الذي شهدته الإمبراطورية الإسلامية من الجزيرة العربية إلى إسبانيا والهند منذ القرن السابع الميلادي لم يكن سلمياً، بل نتيجة غزوات ناجحة إلى أبعد الحدود. كما أن تأسيس الإمبراطورية العثمانية، وامتدادها إلى شمال إفريقيا والخليج الفارسي وصولاً إلى أبواب فيينا، كان نتيجة فتوحات عنيفة، مثلها مثل غارات الحكام المسلمين من فارس وأفغانستان وآسيا الوسطى في الهند، والتي بلغت ذروتها بسيادة قيصر المغول بآبار على شبه القارة الهندية فيما بعد.

بنى العنف الجديدة: الاستعمار

لم تغير الحقبة المبكرة في العصر الحديث من التاريخ شيئاً، في ظل وجود العنف وتعاطم حجمه في كل مكان، وإن غيرت من تركيبته. لقد استمر مستوى العنف مرتفعاً في أوروبا، كما يظهر من حرق “الساحرات” الذي راحت ضحيته على الأرجح عشرات الآلاف (بلغ ذروته بين عامي 1560 و 1680)، فضلاً عن محاكم التفتيش

Rudolph J. Rummel, Demozid - Der befohlene Tod; Münster 2003, p. 46 15

16 نفس المرجع، p. 50

والحروب الدينية الدموية. والحرب جزء من جلال الميثولوجيا في الهند؛ فالملاحم العظيمة – مثل الرامايانا Ramayana والمهابهاراتا Mahabharata – تظهر كما لو كانت قصصا لا تنتهي حول الصراعات والمؤامرات الحربية. إن هذه الملاحم، وليست شعائر الفيديا Vedic rituals بالدرجة الأولى، هي التي تطرح تعريفا للثقافة الهندوسية اللاحقة. فاسم الهند الأصيل، بهاراتا Bharata، مأخوذ من هذا الملاحم، مثله مثل اسم سريلانكا الذي أعطاه شعبها لسيلان بعد الاستقلال. ولا تزال هذه الملاحم حية في جنوب آسيا المعاصر. ... حتى الثقافات التي لا تهتم اهتماما خاصا بالقرابين تتضمن صوراً متكررة عن الحرب الدينية. ففي سريلانكا، على سبيل المثال، نجد أن التاريخ الأسطوري السينغالي، كما سجلته حوليات بالي Pali والديبافسما Dipavasma والمهافسما Mahavasma، والتي اكتسبت مكانة شبه مقدسة في المجتمع السريلانكي – يتكون من سجل للانتصارات الباهرة التي أحرزها ملوك بوذيون أسطوريون في معارك عظيمة.¹⁴

إن كافة المجتمعات والنظم السياسية قد عايشت في الغالب عمليات غزو وأنظمة حكم غاشمة وحروباً، مع اختلاف مداها وشكلها، ليس على أساس اختلاف سياقها الثقافي والديني، بل بناء على اختلاف سياقاتها السياسية. وقد كان بعض الملوك المسيحيين والبوذيين، أو السلاطين المسلمين والمهراجات الهندوسيين، يتبعون سياسات ذكية ومستنيرة وحكيمة، لكنهم هم أنفسهم، أو غيرهم من الدائرة الثقافية نفسها، كانوا يتحملون في الوقت ذاته مسؤولية أعمال العنف البشعة.

لقد أتاحت المعطيات السياسية وعلاقات القوة المتغيرة فرصاً كبيرة للغزوات وتأسيس الممالك أو الإمبراطوريات الكبرى. وفي بعض الأحيان تم استغلال هذه الفرص، وفي أحيان أخرى كانت تضيع، لكنها نادراً ما مرت دون عنف. وبعد ذلك تبدأ جولة جديدة من العمليات المشابهة عندما تتغير علاقات القوى، ثم جولة أخرى من عمليات التدهور والغزو. وبالتأكيد لم تكن القرون الوسطى من الفترات التي شهدت تراجعاً في الحروب والعنف، بل على العكس. فقد كان مستوى العنف مرتفعاً في إجماله، سواء في داخل المجتمعات أو فيما بينها، بحيث وصل في بعض الأحيان إلى أبعاد مأساوية. كما سادت عمليات اغتيال الأقارب في الأسر المالكة لضمان الحفاظ على السلطة، سواء في الغرب المسيحي، أو في الشرق الأوسط أو الأقصى المسلم، أو في آسيا. فالمذابح التي ارتكبتها ملك الفرنجة "شارلمان العظيم" ضد سكان سكسونيا ليعتقوا الديانة المسيحية، والحروب الصليبية التي غالباً ما صاحبها مذابح جماعية دموية ضد اليهود أو الأقليات المسيحية، لم تكن حالات منفردة. غير أن اتساع نطاق العنف لم يكن حكراً على المسيحية.

انطوت الحروب البدائية على قدر كبير من الفعالية فيما تسببت به من أضرار وتدمير للممتلكات، وخاصة ما يتعلق بوسائل الإنتاج والمأوى، كما كانت تثير الرعب باتباعها أسلوب القتل المبالغ وتشويه الضحايا. وكان سلب السلع الثمينة شائعا، كما كان القتل البدائي فعلا أيضا من حيث الاستيلاء على أراض إضافية، حتى وإن كان ذلك نادرا ما يمثل هدفه المعلن.¹²⁷ ثم يواصل قائلاً:

”لم يكن القتال البدائي شكلا صبيانيا أو منقوصا من أشكال فن إدارة الحروب، بل كان حربا مختزلة من حيث أساسياتها: قتل الأعداء بأقل مجازفة ممكنة، وحرمانهم من وسائل الحياة عن طريق النهب والتخريب العشوائي (بما في ذلك وسائل الإنجاب، عبر خطف النساء والأطفال)، وترويع الأعداء، بحيث يضطرون إما إلى التنازل عن أراضيهم أو التوقف عن الهجوم والعدوان.¹³⁷

وبالتأكيد يمكننا الجدال، ولأسباب وجيهة، حول ما إذا كان فن الحرب الحديث بوسائل الإبادة الفعالة التي يمتلكها، أقل وحشية وعنفا من سوابقه التاريخية، وفي المقابل أكثر ”تحضراً“. لكننا لا نعني بذلك التقليل من وحشية الحروب في عصور ما قبل التاريخ وطابعها الإفنائي. صحيح أن عدد الضحايا لا يشكل سوى جزء بسيط، مقارنة بالقرن العشرين، لكن عدد السكان كان ضئيلاً جداً مقارنة بمثيله اليوم. ولا يمكننا تحديد فروق مبدئية في مدى عنف بلاد أو مناطق أو دوائر ثقافية بعينها فيما يتعلق بالحروب والمذابح وأنواع العنف السياسي الأخرى خلال الألف أو الألفي سنة الأخيرة: صحيح أن موجات العنف لم تتزامن تاريخياً في جميع المناطق، بل حدثت في فترات مختلفة وبتجليات متمايضة، لكن أوروبا وآسيا وأمريكا وإفريقيا، فضلاً عن المجتمعات المتأثرة بالمسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية وغيرها، تشتمل جميعها على خبرات هائلة من العنف السياسي والحروب والمذابح الجماعية والتشريد والقتل.

و بهذا المعنى، يؤكد يورغنسمير أن الحكام الذين ينتمون إلى ديانات مختلفة لم يتقاسموا إدارة الحروب الشاملة والوحشية فحسب. لقد تغلغل ذلك تحديداً في عمق الأساطير والأديان لدى مختلف الثقافات والشعوب:

”كان القتال في الحقب المبكرة شائعا مثله على الأقل مثل شيوع شعائر تقديم القرابين الدينية؛ بل وربما أكثر من ذلك. فهناك أسفار بأكملها من العهد القديم مخصصة لمآثر الملوك العظام الحربية، وهي تقص فتوحاتهم بكل ما تتضمنه من تفاصيل دامية. ولا يواصل العهد الجديد صرخة الحرب مباشرة، لكن التاريخ اللاحق للكنيسة يفعل ذلك، حيث يمدنا بسجل مسيحي من الحملات الصليبية

Lawrence Keely, War before Civilization; Oxford/New York 1996, p. 175 12

13 نفس المرجع، p. 175

وبالإضافة إلى ذلك، يجب ألا ننسى أن القرن العشرين لم يكن حقبة للمذابح وإبادة الشعوب فحسب، وإنما كان أيضا حقبة للحروب. وقد أعرب تيللي بإيجاز عن هذا الجانب بقوله:

”فيما يتعلق بالأرقام المطلقة، وغالبا بالنسبة إلى الفرد أيضا، نجد أن القرن العشرين قد أصاب العالم بعنف جماعي يفوق ما شهدته العشرة آلاف سنة السابقة. وعلى الرغم من أن المؤرخين يصفون، عن حق، حقبة الدول المتحاربة في الصين وغزوات سركون الأكادية وحروب التتار التوسعية وحرب الثلاثين عاما في أوروبا باعتبارها فترات من الدمار الرهيب، فإن الحروب السابقة لم تزود أطرافها بمثل هذا القدر من الأسلحة الفتاكة، ولم تتسبب في إبادة المدنيين بدعم من الدول، بقدر ما فعلت ذلك نزاعات القرن العشرين. ففي الفترة الواقعة بين عامي 1900 و 1990 شهد العالم ما يقرب من 250 حربا جديدة، سواء عالمية أو أهلية، وبلغ متوسط عدد القتلى في المعارك على الأقل ألف قتيل سنويا. وهو ما يعني خوض ما يتراوح بين حربين وثلاثة حروب كبرى جديدة كل عام، أسفرت عن حوالي مليون قتيل كل سنة.“¹¹

العنف في التاريخ: أمثلة مبكرة

قد يمثل القرن العشرون حقبة دموية بشكل خاص، لكن الألف سنة الأخيرة، أو الخمسة آلاف سنة التي سبقتها، كثيرا ما كانت تتسم بفترات من العنف المفرط. وهو ما يصدق أيضا على المجتمعات التقليدية التي خاضت ”حروبا“ قبل نشوء الدولة بزمان طويل.

ويؤكد كيلي بإصرار في كتابه ”الحرب قبل الحضارة“ على كثرة الحروب والعنف وطبيعتهما المروعة حتى في مجتمعات ما قبل تأسيس الدول: ”إن الوقائع التي كشف عنها علماء الإثنولوجيا والحفريات تدل بما لا يدع مجالا للشك على أن الحروب البدائية وحروب ما قبل التاريخ كانت على نفس درجة الوحشية والفعالية مثل الحروب التاريخية والمتحضرة. فالحرب جحيم، سواء أديرت بالحرب الخشبية أو بالنابالم. ونادرا ما كانت مجتمعات ما قبل تأسيس الدولة مسالمة؛ فقد كانت الحروب بينها كثيرة، وشارك أغلب البالغين من رجال تلك المجموعات أكثر من مرة في القتال خلال فترات حياتهم. ... أما (ال)غزوات القاتلة والأكمنة والهجمات المفاجئة على أماكن الاستقرار، فقد كانت تمثل أشكال القتال المفضلة لدى محاربي القبائل، مقارنة بالمعارك الأقل فتكا والأكثر تعقيدا التي شهدتها الحروب الحديثة. وفي واقع الأمر، كانت الحروب البدائية أشد فتكا من الحروب بين الدول المتحضرة، وذلك لتواتر المعارك وقسوة أسلوب إدارتها. لقد

أرقام، هبلر)، مثل الدول الشيوعية: أفغانستان وأنغولا وألبانيا ورومانيا وأثيوبيا، علاوة على الدول ذات الأنظمة السلطوية مثل المجر وبوروندي وكرواتيا (1941-1944) وتشيكوسلوفاكيا (1945-1946) وإندونيسيا والعراق وروسيا وأوغندا. ويجب أن تحتل الولايات المتحدة أيضا مكانا في هذه القائمة، نظرا لهجماتها العشوائية بالقنابل ضد المدنيين في اليابان وألمانيا. إن هؤلاء، وبعض القتل الأخيرين "خفيفي الوزن"، يضيفون ما قد يصل إلى 15 مليون قتيل إلى عمليات إبادة الشعوب التي تمت بأمر من الحكومات في قرننا هذا (القرن العشرين، هبلر).⁸

ويجب أن نوكد مجددا أن هذه القائمة لا تضم من قتلى الحرب من الجنود إلا من لقي مصرعه كأسير حرب أو قتل عمدا خارج سياق المعارك الحربية. وبالإضافة إلى ذلك، يشير رامل إلى أن أرقامه لا تضم بأي حال الحد الأقصى لأعداد الضحايا. ففي كتابه "إحصائيات الإبادة والقتل الجماعي منذ 1900" يتحدث المؤلف عن عدد يصل إلى 300 مليون قتيل،⁹ مع الإشارة إلى وجود ما يشارف 360 مليون قتيل في القرن العشرين.¹⁰ وإذا اعتمدنا على هذه التقديرات، يمكننا القول إن عدد القتلى خلال الفترة الزمنية تحت الدراسة يتراوح في المتوسط من مليوني إلى أربعة ملايين قتيل في العام. ولا يواسينا، إلا بقدر قليل، أن العقد والنصف الماضي لم يصل إلى هذه المعدلات من ضحايا إرهاب الدولة. لقد ظل القرن العشرين قرنا دمويا إلى حد فظيع، بل لقد كان حقبة من البربرية رغم كل التقدم العلمي والتقني المتحقق خلاله.

وإذا قمنا بتصنيف لبيانات رامل حسب المناطق التي حدثت فيها أكبر المذاب الجماعية وعمليات إبادة الشعوب في القرن العشرين (حتى عام 1987)، فستتكون أمامنا الصورة التالية:

المنطقة	عدد الضحايا بالمليون
أوروبا (بما فيها الاتحاد السوفيتي)	88,137
آسيا (دون إحصاء البلدان التي تضم أغلبية مسلمة من السكان)	61,027
البلدان بغالبية مسلمة من السكان	4,993
أمريكا	1,417
إفريقيا	—
المجموع	155,574

8 نفس المرجع، 6، p.

Rudolph J. Rummel, Statistics of Democide - Genocide and Mass Murder since 1900, Münster 1998, p. VII 9

Rudolph J. Rummel, Demozid - der befohlene Tod, Münster 2003, p. 8 10

عدد الضحايا (بالمليون)	البلد، المنطقة (الفترة الزمنية)
61,911	الاتحاد السوفيتي (1917 - 1987)
35,236	الصين الشعبية (1949 - 1987)
20,946	ألمانيا النازية (1933 - 1945)
10,075	الصين الوطنية/الكومينتنغ (1928 - 1949)
5,964	اليابان (1936 - 1945)
3,466	الصين، العصابات الماوية (1923 - 1949)
2,035	كمبوديا (1975 - 1979)
1,883	تركيا، الإمبراطورية العثمانية (1909 - 1918)
1,678	فيتنام (1945 - 1987)
1,585	بولندا (1945 - 1948)
1,503	باكستان (1958 - 1987)
1,072	يوغسلافيا (1944 - 1987)
0,910	الصين ("أمراء الحرب")، (1917 - 1949)
0,878	تركيا (أتاتورك)، (1913 - 1923)
0,816	بريطانيا العظمى (1900 - 1987)
0,741	البرتغال (الدكتاتورية)، (1926 - 1987)
0,729	إندونيسيا (1965 - 1987)
1,663	كوريا الشمالية (1948 - 1987) بيانات غير مؤكدة
1,417	المكسيك (1900 - 1920) بيانات غير مؤكدة
1,066	روسيا (1900 - 1917) بيانات غير مؤكدة

هذه الأرقام لا تتضمن حجم الخسائر من الجنود في عديد من حروب القرن العشرين. وعلى الرغم من أن هذه الأرقام لا تمثل في أغلب الحالات سوى تقديرات لها ما يبررها (وعادة على قدر كبير من الحذر)، فإنها مروعة. وهو ما يعني أن عدد ضحايا المذابح الجماعية، بوصفها نوعا من أنواع العنف السياسي في القرن العشرين، يكاد يصل إلى 170 مليون نسمة - رغم أننا لم ندرج هنا إلا أكثر الحالات عدداً؛ وبالتالي فإن هذه الأرقام لا تشمل إلا عمليات إبادة الشعوب والمذابح الجماعية التي يفوق عدد ضحاياها 700 000 قتيل. وتجدر الإشارة كذلك إلى أن رامل لم يأخذ في حسبانها سوى الأرقام التي تصل إلى عام 1987، وبالتالي لا تدرج المذابح الجماعية أو إبادة الشعوب بعد هذا التاريخ في تلك الأرقام (وعلى سبيل المثال: 800 000 قتيل في رواندا عام 1994).

ويستطرد رامل قائلاً: "هناك بعض القتلة" خفيفي الوزن" الذين يقل عدد ضحاياهم عن ذلك (سواء من الدول أو الأنظمة التي يصل عدد ضحاياها إلى ستة

للفكر والشعور، وإنما على العكس تماماً؛ لقد تشكلت عبر سلسلة من الصدمات العنيفة بين أنظمة جديدة متعارضة بالكامل. وفي خضم البحث عن أوروبا التي لا تقتصر على التصور الجغرافي، بل تمتد لتشمل ما أطلق عليه فيديريكو شابو تعبير "الفردانية التاريخية والأخلاقية"، فإننا سنكتشف أن أوروبا هذه لم تكن موجودة خلال الجزء الأكبر من قرننا.⁶

وكما أن العالم العربي أو الإسلامي لا يستطيع أن يتصرف ببساطة كما لو لم تكن له علاقة إطلاقاً بسفاحين من أمثال أسامة بن لادن أو صدام حسين، هكذا لا يستطيع الغرب في المقابل أن يتنصل من تاريخه بكل جرائمه الاستعمارية واحتقاره للبشرية وإفرازه لشخصيات مثل هتلر وستالين. إن إعلان إنجازاتنا الحضارية بوصفها ناموساً، وجرائمنا بوصفها استثناءً، ثم تطبيق الإجراء العكسي على المجتمعات المسلمة، لا ينم عن مجرد خداع مغرور للنفس، وإنما يؤدي إلى تحويل أي حوار مع الآخرين إلى مهمة مستحيلة. والمنهج نفسه يُطبقه عديد من المثقفين المسلمين، بإعلانهم أن "الإسلام" بذاته مسالم وخير، وبالتالي لا ينتمي أسامة بن لادن أو صدام حسين إلى المسلمين، بل كثيراً ما يُنظر إليهما باعتبارهما عميلين للغرب بشكل أو بآخر. إن هذا الخداع للنفس قد يثلج القلب أحياناً، لكنه لا يساعد أياً من الجانبين على التقدم للأمام، بصرف النظر عما هو العالم الغربي أو الإسلامي؛ فلنستطيع التعامل مع ذواتنا علينا أن نقبل وجود تناقضات داخلية لدى كل جانب، بالإضافة إلى وجود جوانب مضيئة وجوانب قاتمة. وهو الأمر الذي يصدق، بوجه خاص، على قضية العنف.

القرن العشرون - القرن الدموي

إن تاريخ البشر لم يخل من العنف إلا نادراً. لكن القرن العشرين - بغض النظر عن كل ما أحدثه من تقدم اقتصادي وتطور في مجالات العلوم والتقنية، فضلاً عن الخطوات الثقافية الواسعة التي خطاها - قد أثبت أنه أكثر حقب تاريخ الإنسان دموية. ورغم عدم توفر أرقام دقيقة حول عدد الضحايا في كثير من الحالات، إذ ليس بين أيدينا سوى تقديرات، فإن تلك التقديرات تعد في حد ذاتها مفرجة بما فيه الكفاية.

في كتابه "الموت بأمر الدولة" (الأصل الإنجليزي بعنوان "Death by Government"، 1995)، يسرد رامل الدول والأنظمة التي تحملت مسؤولية أكبر المذابح الجماعية (بما في ذلك إبادة الشعوب) في القرن العشرين:⁷

6 نفس المرجع، p. 560f.

Rudolph J. Rummel, Demozid - Der befohlene Tod, Münster 2003, p. 4. 7

وشخصيات أخرى عديدة، ينتمون بوضوح إلى "الغرب"، ويصعب تحديد المصطلح من حيث المضمون تحديدا أدق من ذلك، إذا لم نرغب في إسقاط أفضلياتنا الأيديولوجية الشخصية على المصطلح.

والمشكلة الثانية ترتبط بالنقطة الأولى: إذا أردنا تعريف الغرب - وهو ما يحدث كثيراً - عبر قيمه ونقط ارتكازه الإيجابية مثل التنوير وحقوق الإنسان والديمقراطية والعلمانية والتسامح، فإننا نغطي بذلك على جانبه المظلم. إن ثمار المسيحية لم تكن المستشفيات وحب الآخر والأشياء المفرحة فقط، بل أيضا محاكم التفتيش وذرائع العنصرية والحروب. كما أن الاتجاهات العلمانية وغير الدينية في تاريخ الفكر الأوروبي والسياسة الأوروبية لم تفرز الطيب فقط، إذ يمكن بالفعل تبرير المجازر الجماعية والإبادة دون الارتكان إلى الله، إن تذكرنا مثلا تاريخ الستالينية أو الفاشية. وعلى الرغم من أن تعريف "الغرب" بوصفه تجسيدا لقيم الإنسانية قد يكون تعريفا مغريا بالنسبة لنا، فإننا لا نستطيع أن ننظر إلى التاريخ الغربي بهذا المنظور المغلوط؛ إذ ليس بإمكاننا أن نشكل تاريخنا كما لو كنا أمام "بوفيه" نأخذ منه ما يعجبنا، بل يجب أن نعترف أن تاريخنا يضم التسامح الديمقراطي والهولوكست في أن واحد.

تقول هنه آرنت: "لم يعد في وسعنا أن نأخذ ما كان جيدا في الماضي ونعلنه ببساطة تراثا لنا، بهدف التخلص مما نعتبره سيئا، ومما ننظر إليه كأثقال نزيحها جانبا على أمل أن يطويها الزمن في غياهب النسيان."⁵

إن فرنسا وألمانيا والولايات المتحدة، وغيرها من معاقل الحضارة الغربية لم تفرز خلال السنوات المائة الأخيرة أفعالا لوجه الإنسانية فحسب، وإنما أفرزت كذلك - وبدرجات مختلفة - أفعالا تتخذ أشكالا من البربرية تفوق التصور.

وعن هذا الارتباط يعبر عالم التاريخ البريطاني ماتسوفر بقوله: "يبدو أن أحد ردود الفعل على معارك هذا القرن الدموية (يقصد القرن العشرين - هبلر) كان إنكار طبيعته القتالة: ذلك أن أحد الجانبين يمثل، كما يقال، أوروبا الحقيقية - أو أوروبا الأوروبية، باستخدام مصطلح غونزاغ دي رينو المعبر - بينما يُستبعد الجانب الآخر باعتباره جانب المغتصبين والمتوحشين. إن التراث الفكري الأوروبي الذي يساوي بين أوروبا والدفاع عن الحرية وحقوق الإنسان يمتد عبر عصور طويلة سابقة. لكننا عندما نعترف أمام أنفسنا بأن الديمقراطية الليبرالية قد باءت بالفشل في فترة ما بين الحربين، وعندما نفر بأن كلا من الشيوعية والفاشية والنازية تمثل أيضا جزءا من التراث السياسي للقارة، فإننا بالكاد نستطيع أن ننكر أن أوروبا لم تتشكل في هذا القرن عبر التقارب التدريجي

5 الجملة مقتبسة من المرجع التالي:

Mark Matzower, Der dunkle Kontinent - Europa im 20. Jahrhundert; Frankfurt 2002, p. 11.

نعني، ومن نعني عندما نتحدث عن "العالم الإسلامي"؟ من نقصد بذلك؟ لا يمكن اعتبار هذا المصطلح تعريفا دينيا، إذ أننا نستبعد به الأقليات الدينية (مثل على ذلك: المسيحيون في مصر وفلسطين ولبنان، أو الهندوس في ماليزيا) مثلها مثل النزعات العلمانية أو الغنوصية أو الإلحادية. وندعم في هذه الحالة الضغط الممارس كي يسود التجانس في بعض مجتمعات الشرق الأوسط.

وعلاوة على ذلك، عندما نتحدث عن "العالم الإسلامي" (أو الثقافة والحضارة وغيرهما)، فإننا ننظر إلى مجتمعات على درجة كبيرة من التباين كما لو كانت فئة واحدة، وإن كانت موضوعيا وذاتيا لا تكاد ترتبط ببعضها البعض. فقد تكون مجتمعات الجزائر واليمن وباكستان قد تأثرت بشكل أو بآخر بالإسلام، لكن هناك قطاعات جوهرية في هذه المجتمعات تستعصي على المقارنة. ومن هنا، فإنه من المضلل أن نضمها اصطلاحيا لمجموعة واحدة، وهو ما يؤكد سمة معينة لا يتحتم أن تكون دائما حاسمة في فهمنا لتلك المجتمعات. وكثيرا ما يبدي المثقفون المسلمون والعرب، ولأسباب وجيهة، مقاومة كبيرة تجاه نظرة المراقبين في الغرب إليهم باعتبارهم مسلمين أولا وقبل كل شيء، وليس باعتبارهم عربا أو مثقفين، أو، على سبيل المثال، مصريين أو مغاربة في المرتبة الأولى. عندما نستخدم إذن مصطلحات تعميمية - مثل "العالم الإسلامي" - علينا أن نضع نصب أعيننا بدقة أنها لا تتفق وتنوع الواقع الاجتماعي والعنقي والقومي والأيدولوجي والديني والسياسي وتناقضاته الفعلية. ويصدق ذلك بشكل خاص عندما نتحدث عن إمكانات العنف الكامن في المجتمعات الإسلامية. فإذا رفضنا أن نقصر كلامنا على الإكليسيات، علينا أن نتحفظ كثيرا في التلطف بمقولات حول سلمية المجتمعات الإسلامية - أو الغربية - أو قابليتها للعنف.

وبطبيعة الحال، تبرز مشكلة التعميم نفسها عند استخدام مصطلحات مثل "الغرب" أو "المجتمعات الغربية". ويبدو "الغرب"، في هذه الحالة، كما لو كان تسمية جغرافية، إلا أنه يعني نمطا من الثقافة السياسية التي تطورت - حسب الرأي الغالب - من العصر الإغريقي عبر أوروبا المسيحية في القرون الوسطى وعصر التنوير وصولا إلى المجتمعات "الغربية" الحديثة. وهناك في واقع الأمر بعد جغرافي واسع، فالعالم الغربي بهذا المفهوم كان منشأ أوروبا، ثم امتد ليشمل مناطق أخرى من العالم (مثل أمريكا الشمالية أو أستراليا / نيوزلندا)، لكنه يتمحور حول تركيبة معينة من الفلسفة والقيم السياسية - الثقافية والآليات المجتمعية. وهنا يبرز مستويان للمشكلة: فمن ناحية يبقى الغرب مبهما ومتناقضا وغير متجانس، مثله مثل نظيره المقابل "العالم الإسلامي". حليقو الرووس، والتقاليع الشبابية الجديدة، وموظفو البنوك في لندن، والفاتيكان، وهارماس وجورج بوش وغوته وبريتني سبيرس، وقسس لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، والعنصريون في الولايات المتحدة، والملحدون الأوروبيون - هؤلاء جميعا، علاوة على قوى

"الإسلام" العنيفة: ألم تُرتكب المذبحة الجماعية في مركز التجارة العالمي باسم الإسلام؟ ومن ناحية أخرى، ذهب كثيرون في الدوائر الثقافية الإسلامية، حتى من غير المتدينين، إلى أن رد فعل الولايات المتحدة وحلفائها - أي الحرب ضد أفغانستان، وتأسيس سلسلة من القواعد العسكرية في المنطقة برمتها (في أفغانستان وباكستان وأوزبكستان وقرغيزستان، والخليج الفارسي - العربي، والعراق فيما بعد)، والحرب ضد العراق، وسياسة الاحتلال بوحشيتها في بعض من الحالات - تؤكد شكوكهم حول رغبة "الغرب" بالدرجة الأولى في السيطرة على مخزون النفط والغاز في الشرق الأوسط وقلب آسيا، فضلاً عن إضعاف "المسلمين".

لقد شهد العقدان والنصف بعد انتهاء الحرب الباردة مواجهة حادة - ليست بين "الغرب ككل" و"الإسلام ككل"، وإنما بالتأكيد بين قوى سياسية قوية في شمال أمريكا وأوروبا من جانب، ومثيلتها في الشرق الأدنى والأوسط، بل وحتى الشرق الأقصى، لكن من الواضح أنها أضعف كثيراً من الأولى. وقد تركت هذه المواجهة آثاراً ضخمة على تفكير الرأي العام وأحاسيسه في المنطقتين، وتحديداً على شكل تصورات تهديدية متبادلة. وقد كانت قضية العنف ولا تزال، وخاصة العنف السياسي، تقع في مركز الجدل المرتبط بتلك المواجهة. ففي الغرب برزت شكوك عامة حول استعداد المسلمين جميعهم للعنف، أو أنهم على أهبة الاستعداد لاستخدامه - صور الحادي عشر من سبتمبر التي أثارت المشاعر ترتبط بالفعل بـ"الإسلام" في شعور العديد من الأمريكيين والأوروبيين - بينما اعتبرت القوى الدينية والعلمانية⁴ في الشرق الأدنى والأوسط على السواء، أن على الولايات المتحدة أو "الغرب" أن يتحمل مسؤولية إلقاء القنابل على حفلات العرس وقتل النساء والأطفال في أفغانستان والعراق، والتحرش بالمعتقلين بل وحتى تعذيبهم، وإجمالاً ضخامة أعداد الضحايا نتيجة الحروب والاحتلال. ومنذ الحادي عشر من سبتمبر 2001 تتمحور السياسة الدولية حول مسألة التعامل مع العنف السياسي، أي حول الإرهاب والحرب، وهي القضية التي تستقطب المشاعر وتثيرها. إن من يدعو اليوم إلى التوصل إلى فهم أفضل وتحسين للعلاقات بين البلدان الغربية وتلك الإسلامية، لا يستطيع أن يتجنب هذه المسألة أو يتجاهلها، كما لا يمكن أن يتفادها الحوار، بل عليه أن يضعها في مركز النقاش، إذا أردنا ألا يظهر الحوار منذ البداية كما لو كان مجرد مناورة إيديولوجية.

وعندما نتحدث عن العنف "الغربي" أو "الإسلامي"، فإن المشكلة التي تطرح نفسها مباشرة هي من نعني بالتحديد باستخدامنا هذه المصطلحات. إننا نتجه نحو فرض المصطلحات التعميمية عند وصفنا للجانب الآخر، على الرغم من أننا نعلم تماماً أننا نتمتع بالتنوع الكبير ونمتلك هياكل على قدر كبير من التمايز. ماذا

4 علماني و"العلمانية" لا تعني في هذا النص موقفاً معادياً للدين، وإنما الفصل بين الدولة والدين، أي الموقف الذي يسعى إلى

الفصل بينهما.

التدخل العسكري في الصومال - فسر العديد من المراقبين ذلك باعتباره مخاضاً لميلاد نظام عالمي جديد يسوده السلام: فقد شنت حرب الخليج رسمياً ضد معتد (غزو صدام حسين للكويت) بهدف إعادة القانون الدولي إلى نصابه؛ واستهدف التدخل العسكري في الصومال تفادي كارثة إنسانية. ولكن، لا يكاد يتبقى لدينا اليوم شيء من هذه الأوهام. فالحروب والمذابح في البلقان، والإبادة الجماعية في رواندا، فضلاً عن العدد الغفير من النزاعات الوحشية الأخرى، توضح أن حقبة ما بعد الحرب الباردة لن تكون أكثر سلاماً من العقود التي سبقتها. وأصبح الحديث يدور كثيراً حول حقبة من "الحروب الجديدة" و"الصراعات الإثنية" و"التهديدات الجديدة" التي قد تصبح أخطر من النزاع الواضح المعالم بين الشرق والغرب. وسرعان ما بدأت محاولات لتفسير هذا الوضع الجديد، لكن مختلف التفسيرات اعتمدت في بعض الأحيان على إكليسيهات وتنميطات قديمة. فساد الظن بوجود نزاعات "عرقية" في كل مكان تقريباً، حتى وإن نتج عن ذلك في حالات كثيرة توسيع المصطلح وتحميله أكثر مما يحتمل.

لقد أدت "الضبابية الجديدة" (هابرماس) والحاجة إلى صور عدائية واضحة بالغرب، حتى في التسعينيات، إلى أدلجة العلاقة على نحو سلبي مع المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية، لكن ذلك لم يقتصر على تلك المجتمعات. ويعتبر تصور صمويل هنتنغتون حول "صدام الحضارات"³ أكثر هذه التصورات شهرة، حيث أعلن أن المجتمعات الإسلامية تمثل تهديداً مركزياً للسياسة الغربية، كما استنبط مواجهة جديدة أكثر عمومية صاغها على النحو التالي: "The West against the Rest". لقد خرج "الغرب"، في واقع الأمر، منتصراً من الحرب الباردة، بيد أن بعض الأيديولوجيين في الغرب بذلوا كل ما في وسعهم لتقديم أنفسهم بوصفهم يعانون من حالة حصار ثقافي وروحي وسياسي وعسكري. كما تصور بعض المراقبين أنهم يتعرفون على "الإسلام بصفته الشيوعية الجديدة" - تصورات سخيفة، وإن كانت في أحيان غير قليلة قد وجدت تربة خصبة لها، ولذا استقبلتها دول الشرق الأدنى والأوسط باهتمام وقلق. ولم يكن نادراً أن يخلص المثقفون والسياسة هناك إلى أن "الغرب" مبدئياً معاد للعرب أو معاد للإسلام، بل واتخذوا هم أنفسهم مواقف معادية للغرب على نحو متزايد. وبالقدر نفسه، التجأت تلك المواقف إلى أقدم مخزون للإكليسيهات والصور العدائية القديمة، المماثلة لانعكاساتها الغربية، ولذلك اتسمت بالفعالية السياسية نفسها.

وعندما نفذ تنظيم القاعدة في 11 سبتمبر 2001 ضربته الإرهابية غير المسبوقة في نيويورك، أحس المحرضون الأيديولوجيون من الجانبين أنهم على حق. وبالتالي، تأكدت لدى كثيرين في أمريكا الشمالية وأوروبا تصوراتهم حول طبيعة

الحرب - القمع - الإرهاب

العنف السياسي والحضارة في مجتمعات الغرب والعالم الإسلامي

المقدمة

على عكس هنة آرنت¹ التي تعتبر العنف والسلطة متعارضين، فإن تروتس فون تروتا يعرف العنف باعتباره "شكلا من أشكال السلطة"، ومن مقدرة الإنسان على إثبات نفسه في مواجهة القوى الخارجية (بوتس 1999). وتتمثل أشكال العنف الأساسية في القتل وإحداث الإصابات والتدمير والنهب والتشريد. كما أن جميع أشكال سلطة الفعل العنيف ليست سوى بدائل وصيغ مختلطة لتلك الأشكال الخمسة الأساسية. العنف إذن هو سلطة العنف وأفعال ضد الآخر بالدرجة الأولى، ترتكز على القدرة الجسدية والمادية على إحداث إصابات، فضلا عن قابلية الإنسان للإصابة، وتحدد بتجاوز علاقة العنف الإنسانية لحدودها.² ومنذ أن بدأ الوعي بالذاكرة التاريخية للبشر والمجتمعات، كانت خبرات العنف، على اختلاف تجلياتها، هي العنصر الحاسم في تشكيل تلك الذاكرة.

بعد انتهاء الحرب الباردة راود الكثيرين حلم تقليص حجم العنف العالمي، حلم "ثمار السلام"؛ وساد توقع بإمكانية نزع السلاح بوجه عام بعد انقضاء فترة المواجهة بين القطبين الشرقي والغربي، وأن نظاما عالميا أكثر سلمية سيطرق الباب بعد أجيال من الحروب والنزاعات العنيفة. لقد بدا تقليص العنف في العالم ممكنا بعد حربين عالميتين طاحتين في النصف الأول من القرن العشرين، وجيلين من "الحرب الباردة" هددت خلالها كل قوة من القوتين العظميين الأخرى بالفناء الذري، بينما قادتا "الحروب البديلة" في العالم الثالث. وعلى الرغم من الشروع، مباشرة تقريبا، في حروب وتدخلات عسكرية جديدة - حرب الخليج عام 1991 ثم

1 "لا يكفي من الناحية السياسية أن نقول إن السلطة والعنف ليسا الشيء نفسه. هناك تضاد بين السلطة والعنف:

فإذا سيطرت إحداها سيطرة مطلقة، نجد الثانية تختفي. ويظهر العنف على الساحة حينما تصبح السلطة

مهدة بالخطر؛ فإذا تركنا الأمر لقوانينه الكامنة فيه، تصبح الغاية النهائية، غايته ومنتهاه، اختفاء السلطة." انظر:

Hannah Arendt, Macht und Gewalt; München 1970, p. 57

2 Trutz von Throtha, Geschichte, das "Kalaschsyndrom" und Konfliktregulierung zwischen Globalisierung und

Lokalisierung; Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen

und muslimisch geprägte Gesellschaften", Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19-20. November 2004, p. 1

أود أن أتوجه بالشكر إلى كل من يوخن هبلر ونصر حامد أبو زيد وعمرو حمزاوي على ما قدموه من تحليلات. كما أود أن أتوجه بالشكر أيضا إلى باربرا كونرت وفريق عملها لطاقاتهم في دفع هذا المشروع قدما. وأخيرا وليس آخرا، أتوجه بشكري إلى كل من أولريكه كنوتس وفولكمار فنتسل من وزارة الخارجية الألمانية، والمسؤولين عن الحوار الثقافي الأوروبي - الإسلامي، على ما قاما به من مراجعة ناقدة وما قدماه من اقتراحات قيمة.

لقد ساهم المشاركون في النقاش بمعارفهم عن جوانب الموضوع المختلفة انطلاقاً من تخصصاتهم العلمية المتعددة. فتم تشخيص القواسم المشتركة والاختلافات الهيكلية لكي نفهم بشكل أفضل أسباب العنف المختلفة وتبريراتها، فضلاً عن التفكير في كيفية تطوير استراتيجيات مشتركة للتغلب على العنف تتخطى التركيز الآني والقاصر على قضية الإرهاب. وقد ضمت هذه الدراسة نتائج النقاش والإرشادات والمقترحات.

كان المعهد قد سبق وأن طلب في عام 2003، من ستة مثقفين من البلدان الإسلامية طرح رؤيتهم حول العوائق القائمة في طريق التعايش السلمي، مما صب في تقرير بعنوان "الغرب والعالم الإسلامي - نظرة إسلامية". في الدراسة الحالية سلطنا سبيلاً معاكساً: أعد يوخن هبلر باعتباره باحثاً غربياً الدراسة، ثم علق على تحليله اثنان من المثقفين لرأيهما قيمته في العالم العربي. ومن دواعي سرورنا أننا نجحنا في كسب الأستاذ الدكتور نصر حامد أبو زيد من جامعة العلوم الإنسانية في أوترخت ولايدن، والأستاذ الدكتور عمرو حمزاوي من مؤسسة كارنغي للسلام الدولي في واشنطن.

محصلة دراسة هبلر هي: إن أردت الحكومات في الغرب وفي الشرق الأوسط والأدنى أن تكبح جماح العنف في المستقبل أو على الأقل أن تنجح في تقليص معدلاته، على الجانبين أن يغيرا من سياستهما، بجانب التفكير المشترك والحوار. على الغرب أن يأخذ مطالبه الخاصة بنبذ العنف وغرس الديمقراطية وحقوق الإنسان والقانون الدولي مأخذاً جدياً ويجعلها أساساً لسياسته الخارجية أيضاً. وعلى الجانب الآخر، يجب أن تعمل بلدان الشرق الأوسط والأدنى على تقليص نسبة العنف بها؛ وذلك بكسر الجمود الداخلي، وتوسيع رقعة الحقوق السياسية، وتحسين الوضع الاقتصادي لشعوبها. ولا يمكن إلا بناء على هذه الإصلاحات أن يصبح الحوار بين الغرب والعالم الإسلامي مثمراً، مع إمكانية التغلب على الصور النمطية والكليشيات، والوصول إلى وضع يتيح العمل على حل المشاكل المشتركة.

ونظراً إلى أن شعار معهد العلاقات الخارجية يتمثل في "الربط بين الثقافات"، ويحدد مهامه الرئيسية بالتبادل في مجال الفنون الجميلة والحوار بين المجتمعات المدنية، فإنني أود استكمال ما توصل إليه هبلر بأن أقول: إن السياسة عندما تثبت قدرتها على الإصلاح، عندئذ فقط سيعود الحوار بين الدائرتين الثقافتين إلى ما كان عليه في فترة ازدهاره: تبادلًا للأفكار والاختراعات والمهندسين المعماريين والفنانين والأدباء.

تمهيد

الإرهاب، الحرب، الاحتلال: نسمع يوميا في نشرات الأخبار أن العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي تعاني من أزمة خطيرة. حقيقة أن العلاقة بين الدائرتين الثقافيتين لم تكن يسيرة على الإطلاق حتى في الماضي. هناك فترات من التبادل الكثيف المثمر، تتلوها حقب من المواجهة: الحروب الصليبية، حصار الجيوش العثمانية لمدينة فيينا، الاستعمار. لكن تحديدا بعد الحادي عشر من سبتمبر، يهيمن الخوف من الإرهاب والعنف في الغرب على الموقف من "الإسلام". ومن جانب آخر، أدت حرب العراق إلى تأجيج خوف البلدان الإسلامية من هيمنة الغرب. لقد أسفر هذا التاريخ المتقلب في الدائرتين الثقافيتين عن عدد كبير من الضحايا منذ مئات السنين - ضحايا الاستبداد والحروب، الملاحقة العرقية والإبادة، والاستعمار أو التعصب الديني.

حان الوقت كي نتأمل في الجوانب المشتركة والمتباينة في سياق العنف السياسي وتلخيص النتائج في دراسة، وخاصة مع عدم وجود تحليل من هذا النوع حتى الآن - في حدود علمنا. كلف معهد العلاقات الخارجية يوخن هبلر، الباحث في معهد التنمية والسلام (INEF) بجامعة دوسبورغ - إيسن بالقيام بهذه الدراسة. كان هبلر قد سبق وأن خطط مع المعهد لمنثدى الحوار والتفاهم، وهو مشروع في إطار الحوار الثقافي الإسلامي - الأوروبي لوزارة الخارجية، تنضوي هذه الدراسة تحته.

وقد سبقت هذا ورشة عمل عُقدت في مالطة حاول فيها المعهد ifa برئاسة المسؤولين عن المشروع، باربرا كونرت و يوخن هبلر، الشروع في تجربة فكرية: دائرة مصغرة من المشاركين من خلفيات علمية متباينة تماما، تلقي الضوء في سياق ثقافي بيني على مجال العنف السياسي المركب. وقد ضم الحضور مشاركين من ألمانيا ومن بلدان عربية مختلفة: الدكتور توماس ديبيل (معهد التنمية والسلام بجامعة دوسبورغ)، الأستاذ الدكتور فلهلم هايتماير (معهد أبحاث العنف متعددة التخصصات والنزاعات بجامعة بيليفلد)، الدكتور برونو شوخ (مؤسسة أبحاث السلام والنزاعات في ولاية هيسن)، الأستاذ الدكتور تروتس فون تروتا (جامعة زيغن)، الدكتور كلاوس فال (معهد دراسات الشباب، ميونيخ)، الدكتور أورات أسعدي (علوم سياسية، بون)، الأستاذ الدكتور محمد السعدني (جامعة الإسكندرية / مصر)، الأستاذ الدكتور باسم الزبيدي (جامعة بير زيت / فلسطين)، السيد نزار صاغية (محام وباحث، من بيروت / لبنان).

كورت - يورغن ماس
الأمين العام لمعهد العلاقات الخارجية

د. نصر حامد أبو زيد

101	الوحشية والحضارة – العنف والإرهاب
102	ميكانيزمات العنف وآليات الإرهاب من منظور تاريخي
103	الحداثة والعنف
105	الدولة والعنف
106	الدين والعنف
107	غواية الحياد والموضوعية في النقد الذاتي
108	تحليل ميكانيزمات العنف وآليات الإرهاب من منظور بنيوي
109	الحرب ضد الإرهاب
110	العنف والإرهاب
111	مشروعية العنف
112	الدين ومشروعية الإرهاب
114	البعد الميثولوجي للعنف الكوني
117	العنف الأول في تاريخ الإنسان (ميثولوجيا)
117	السياق التاريخي الفارق
118	الهجرة واقعة فارقة
118	العنف المقدس
121	استدعاء المقدس
121	خاتمة

د. عمرو حمزاوي

123	عولمة الخطر وتداخلات الدين والسياسة والعنف
123	مجتمع المخاطر: بنيوية العنف وعالمية تحولات منظومات القيم
	تداخلات الدين والسياسة والعنف في المجتمعات العربية –
133	الإسلامية
141	معلومات حول المؤلفين
3	النص الألماني
187	النص الإنجليزي
361	قائمة المراجع

فهرس المحتويات

7	تمهيد
	يوخن هبلر
	الحرب، القمع، الإرهاب - العنف السياسي والحضارة في المجتمعات الغربية والإسلامية
11	المقدمة
16	القرن العشرون - القرن الدموي
19	العنف في التاريخ: أمثلة مبكرة
22	بنى العنف الجديدة: الاستعمار
28	تأسيس الدولة والتقنين: ترويض العنف داخل المجتمع
32	العنف والحادثة
40	محصلة ما سبق
41	وماذا عن الشرق الأوسط والأدنى؟
41	تركيا وإبادة الشعب الأرمني
45	تقسيم باكستان 1971/1970
47	المذبحة الكبرى: إندونيسيا 1965
49	الحكم الاستبدادي بقيادة صدام حسين
52	خلاصة الحالات النمطية
54	أسباب العنف السياسي وبناء الهيكلية الأساسية
57	الفقر والتفرقة الاجتماعية ومشاكل التنمية
58	القمع وطبيعة الدولة
60	دور الإدراك
61	صانعو العنف في المجتمع: التعبئة والتجنيد
63	محصلة أسباب العنف
65	الإرهاب باعتباره نمطا خاصا من أنماط العنف السياسي
68	الإرهاب والضربات الانتحارية
75	مثال ذو دلالة: السياسة والدين عند أسامة بن لادن
77	العنصر الديني
84	تبريرات العنف الغربية و"الحرب على الإرهاب"
90	العنف السياسي بين المشاكل المشتركة والمتباينة
91	ازدواجية المعايير
95	ترابط العنف

الحوار الثقافي بين الغرب والعالم الإسلامي

الحرب القمع الإرهاب

العنف السياسي والحضارة في مجتمعات الغرب والعالم الإسلامي

دراسة
بقلم يوخن هبلر
التعليق
نصر حامد أبو زيد
عمرو حمزاوي

الحرب
القمع
الإرهاب

الحوار الثقافي بين الغرب والعالم الإسلامي

الحرب القمع الارهاب

Eine Studie von A study by
Jochen Höpple mit Kommentaren
von with commentaries from

Nasr Hamid Abu Zaid

und and Amr Hamzawy

دراسة

بقلم يوخن هبلر

التعليق

نصر حامد أبو زيد

عمرو حمزاوي