

العنف الثقافي

خطاب خصوم الحداثة

العنف الثقافي

خطاب خصوم الحداثة

حسن الخاقاني

الناشر جامعة الكوفة

سلسلة «دراسات فكرية»

الطبعة الأولى: بيروت لبنان، 2019

First Edition: Beirut Lebanon, 2019

© جميع حقوق النشر محفوظة لسلسلة «دراسات فكرية» جامعة الكوفة.

توزيع: دار الرافدين - بيروت



UNIVERSITY OF
KUFA

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 978 - 2

حسن الخاقاني

العنف الثقافي

خطاب خصوم الحداثة



UNIVERSITY OF
K U F A

سلسلة «دراسات فكرية» من إصدار جامعة الكوفة

المشرف العام رئيس جامعة الكوفة

د. محسن الظالمي

مدير السلسلة

د. حسن ناظم

دليل المحتويات

7	الإهداء.....
9	تصدير.....
11	المقدمة.....
17	في مفهوم العنف الثقافي.....
21	العنف الثقافي.....
25	أداة العنف الثقافي.....
27	في الأصول الرئيسة للعنف الثقافي.....
29	الأساطير.....
37	العنف في المسرح.....
45	السرد التعويضي.....
49	التدين.....
53	التدين والميل إلى التطرف.....
59	هيبة الفعل «قتل» ومشتقاته.....
65	عوامل مستجدة.....
71	العنف الثقافي في الثقافة العربية.....
83	هزة الحداثة.....
87	اتجاهات العنف ضد الحداثة.....
89	الموقف من نتاج الحداثة.....
105	العنف الثقافي ضد أعلام الحداثة العربية.....
123	الموقف من فكرة الحداثة نفسها.....

145.....	سمات خطاب خصوم الحداثة.....
159.....	في تفسير ما جرى.....
175.....	لماذا حدث كل هذا؟.....
183.....	من حلّ الصراع إلى تحويل الصراع.....
187.....	كيف نستوعب العنف؟.....
197.....	تحويل الصراع.....
203.....	من الحارة إلى الحي.....
209.....	من ذاكرة العنف / شهادة شخصية.....
219.....	المصادر والمراجع.....
227.....	دليل الأعلام.....
233.....	دليل المصطلحات.....

الإهداء

إلى ضحايا العنف جميعاً
من السابقين واللاحقين

تصدير...

يقال إنّ رجلاً كان يمشي في شارعٍ مظلمٍ في «بلفاست» حين قفز رجلٌ مسلّحٌ أمامه من وراء أحد الأبواب ووضِعَ مسدساً على رأسه سائلاً إيّاه:

«هل أنتَ بروتستانتِي أم كاثوليكي؟»

أجاب الرجل متلعثماً:

«في الواقع أنا ملحد».

قال الرجل المسلّح:

«آه هكذا إذن! ولكن هل أنت ملحد بروتستانتِي أم كاثوليكي؟»

بيتر بيرغر

المقدمة

للعنف مساحةٌ واسعةٌ في حياتنا، ومن يفتح عينيه على الحياة لأول مرّة سيكتفي بالعنف ماثلاً أمامه في كلّ مكان فهو جزءٌ أصيلاً من هذه الحياة ليس غريباً عنها، وهو أداةٌ رئيسةٌ من أدوات الصراع الذي بُنيت عليه حياة الإنسان والحيوان في هذا الكون الفسيح.

يتّسع نطاق العنف أو يضيق بحسب العوامل الدافعة لذلك، فالحاجة للعنف قائمةٌ في ضمير هذه الحياة المعقّدة نفسها، ولكنه يستثار أو يضمّر حين يظهر ما يستدعي ذلك أو يدفع إليه، ولذلك يقترن علاج العنف والسعي للتخفيف من شدّته وآثاره بالنظر في هذه العوامل الدافعة فحسباً وتدقيقاً.

وربّما يرجع اتساع نطاق العنف وانتشاره إلى سهولة الانزلاق إليه فما أسهل أن نشعل شرارة معركةٍ أو حرب، ولكن ما أصعب إطفاءها، فإثارة العنف لا تحتاج إلّا إلى جهدٍ بسيط، ولكنّ جهود السلام تستغرق كثيراً من الوقت والصبر والتضحية من أجل أن تُؤتي ثمارها للحين، فهي تبقى مهددةً قلقة، وصوتٌ إطلاقيةٍ واحدة يمكن أن يربح آلاف الطيور في السماء، ويقلق آلاف القلوب على الأرض، يغيّر مزاج الناس ويثير في أعينهم وأنفسهم أسئلةً حيرى، ثقيلة الوطأة عليهم، قد تدفعهم إلى اتخاذ قراراتٍ

تغيّر من مسار حياتهم، فأكبر الحروب قد بدأت من شرارة صغيرة سرعان ما تطاير منها الشرر لتحرق الأرض والبشر، وما أكثر ما استنزفت الحروب من جهودٍ وتضحيات حتى يُطفأ أوارها بعد أن تكون قد خلّفت ما لا يمكن إصلاحه أو تعويضه.

وللعنف نطاقٌ واسع من التنوع، فهو لا يقتصر على استعمال قوة السلاح وحدّها، بل يشمل الفعل والقول والإشارة والنظرة وحتى الحركة الصغيرة الدالة عليه، ومن ضمن هذا النطاق الواسع يظهر نمطٌ خطير يدعى: «العنف الثقافي»، وهو يعتمد في ظهوره وقوّته على توجهه إلى العقول والأفكار لتكون مصدراً للفعل، إنّه ينشئ منظومةً أيديولوجيةً متكاملة تستطيع أن تستولي على تفكير الأفراد والجماعات وتسوقهم ليكونوا أدوات تنفيذية صمّاء لإرادة خفية لها مآربها وأغراضها التي تخفى على هؤلاء الواقعيين تحت سطوتها.

ومن شأن العنف الثقافي أن يبدأ من القول، أو الخطاب الموجه نحو فئةٍ أو عدّة فئاتٍ اجتماعيةٍ مهيأةٍ لاستقباله والتفاعل معه، حتى إذا تمكّن من أفكار هؤلاء وهيمن على ميادين تفكيرهم تحوّل نحو الفعل التنفيذي ليدخل في مرحلةٍ جديدة هي الأكثر خطورةً لأنّها تأتي على أيدي أناس معصوبي البصر والبصيرة، غير قادرين على التحكم عقلاً ونقداً في ما يأتون من أفعال وكأنّهم آلات مسيرة ليس لها إلا أن تفعل ما أريد منها أن تفعل.

من هنا تأتي أهمية العنف الثقافي وخطورته فهو مرحلة تمهيدية تدفع بمن يقع ضحية فكرية لها ليكون ضحيةً جسدية في المستقبل، وهذا ما نراه اليوم من اندفاع هذه الأجساد لتكون شظايا متناثرة لا تمزق أشلاءها حسب،

بل تحاول أن تمزقَ معها أجساد أكبر قدرٍ ممكن من البشر، وتحاول أن تمزقَ أيضاً في طريقها نسيجاً اجتماعياً متآلفاً، وتخرب مدناً عامرة، وتطيح ببلدانٍ قائمة لتشرَّ أهلها مشردين مشتتين في أرض الله الواسعة.

كلّ هذا يجري بفعل تلك الهيمنة الفكرية التي بثها دعاة الحروب والتدمير في أذهانٍ لم تكتسب بعد حصانةً تعصمها من الانجراف والخضوع، وليس لها ذلك الرصيد العقلي القادر على المساءلة والتمحيص، وليس لها من ظروف الحياة المواتية التي تهدي إليها شعوراً بالقناعة والرضا، وإن كانت كذلك فقد لا يكون من هؤلاء إلا ضحية الفراغ الفكري والحياتي الموحش الذي يحتاج إلى ما يملؤه شعوراً بتحقيق الذات وإعلان حضورها في الكيان الاجتماعي الصاحب الذي لا يلتفت إلى الأفراد ولا يعتني بإشباع رغباتهم النفسية والعقلية والوجودية.

من أجل هذا عملتُ على هذا الكتاب، فهو يريد أن يدرسَ العنفَ ويبيِّن مفهومه وأنماطه مركزاً على هذا النمط الخطير فيه، وهو «العنف الثقافي». وقد اختار الصراع بين الحداثة العربية وخصومها ميداناً تطبيقياً له، محاولاً أن يفحصَ بأدواته النقدية المتيسرة خصائص الخطاب الصادر من خصوم الحداثة تجاهها، ليكشفَ عن عنف هذا الخطاب واستمداده من تاريخٍ طويل من العنف في الثقافة العربية، لذا لم يكن مستغرباً أن لا يقتصر هذا الخطاب على المساجلات، أو الجدل الفكري المحض بين الحداثيين وخصومهم في نطاق القول أو الكتابة، وإنما اتجه إلى التنفيذ الفعلي إذ كان من نتائجه أن وقع بعض أعلام الحداثة العرب صرعى، أو ضحايا لاعتداءاتٍ صارخةٍ في وضح النهار.

شملت الدراسة بيان مفهومَي «العنف» و«العنف الثقافي» وقدر كُزت على بيان الأصول الأولى للعنف في الثقافتين الإنسانية عامةً والعربية الإسلامية خاصّة، فظهر أنّ العنفَ كان شائعاً في الجذور الأولى للوجود الإنساني نفسه، وفي معظم نتاجه الثقافي قديماً وحديثاً بدءاً من الأسطورة والأديان والمسرح والأدب، ثمّ الفنون ومنها «السينما» وصولاً إلى المجالات الإعلامية الحديثة وأدوات التواصل الاجتماعي التي خضعت بشكلٍ كبيرٍ إلى ثقافة «الصورة» وما لها من أثرٍ في اختزال الحاجة إلى التطويل في الكلام مع ما لهذه الصورة من مرونةٍ كبيرة على التلاعب في مكوناتها بالخداع والحيلة.

أمّا خطاب خصوم الحداثة فقد جرى التركيز فيه على ما ظهر من كتابات المحافظين، أو السلفيين المتشددين الذين افتقدوا في رفضهم الحداثة القولَ أو النقاش العلمي الموضوعي واتجهوا بدلاً من ذلك إلى الهجوم الكاسح بأشدّ ما يمكن أن يحمله خطابٌ متطرّف، متحامل، كثير الميل والزوغان عن الحقيقة التي أصبحت ضحيّة على أيدي هؤلاء فهم يلققون الأقوال، ويقتطعون النصوص، ويؤولونها أو يحرفونها، ويفترون على غيرهم الأقاويل من دون خشيةٍ أو رادعٍ من ضمير.

وهم لا يتورّعون عن رمي الحداثيين بشتّى التهم، ويحاولون أن يحطّوا من شأنهم بكلّ الوسائل والسبل، ويسلكون في ذلك سبيلَ الشتيمة والسباب بفاحش القول مدّعين باطلاً بأنّهم ينطقون باسم الدين، ويدافعون عنه بوجه هذا الخطر الداهم الذي سُمّي «الحداثة» فشهِروا بأعلامهم، وأثاروا نوازع الطائفية والعنصرية والإقليمية وكانّهم يمهّدون بخطابهم هذا لما جرى بعد ذلك من عنفٍ وإرهابٍ جرّ القتل والدمار على بلاد العرب والمسلمين.

وتجنّبت ذكر بعضٍ من أسماء هؤلاء المتشددين مكتفياً بنصوصهم محصورةً بين قوسين صغيرين، فهي التي تمثل الغاية بأنها لا تمت إلى الجدل الفكري بشيء، ولا تنتمي إلى النقد الأدبي بقدر انتمائها إلى الميادين المتطرفة التي صدرت عنها.

وقد حاولت فيما كتبت الإنصاف ما استطعت، وقد علّمنا المنهج الأكاديمي أن نتدرع بالموضوعية العلمية التي لا يمكن لها أن تتخلّى عن شيءٍ من الذاتية الملازمة للإنسان وللعلوم الإنسانية، لذلك عرضتُ موقف الحداثيين وجرأتهم على التقاليد والتراث مع أنّ الحاجة غير ملحة فهذا أمرٌ شائع معروف.

وقد حاولت أيضاً أن أقدم رؤيةً لإمكان احتواء الصراع واستيعابه والبحث عن أسبابه ودوافعه للتخفيف منها، وإذابتها لتقويض الصراع نفسه عن طريق تحويله بعد الاعتراف به وإقراره.

لقد رجعت إلى مصادر ومراجع كثيرة، عربية وأجنبية مترجمة وعمدت إلى إثبات معظمها، وكان القصد من ذلك هو أن أوفّر الفرصة لمن شاء الاستزادة من الباحثين الجادّين من تلك المصادر والمراجع وتطوير فكرة هذا البحث والارتقاء به عبر بحوث جديدة يمكن أن تسهم في تعرية العنف والكشف عن أسبابه لاكتشاف أفضل ما يمكن من وسائل العلاج للتخفيف من آلامه المزمنة.

ولما كنتُ ضحيةً من ضحايا العنف - ما دمتُ عراقياً - في حياتي الطويلة المقلقة فقد أثبتُ شهادتي الشخصية موجزةً وكان القصد منها أن أبين الدافع العميق الذي دفعني لكلّ هذا الذي عرضته في الكتاب، فنحن نعيش

في سلسلة متصلة من العنف يسلم حلقاتها الأجداد للأباء، والآباء للأبناء، وهو عنفٌ لا يقتصر على أمة دون أخرى، ولا على بلاد دون أخرى، فهو عامٌّ شاملٌ، ملازمٌ للحياة الإنسانية نفسها، ولا يختلف إلا في الدرجة، وإلا فكيف لنا أن نفسر وقوع ملايين الضحايا الذين ملأت أجسادهم مدن أوروبا وقراها في حربين عالميتين كبيرين؟ وكيف لنا أن نبرئ الأيديولوجيات شرقية أو غربية، دينية أو مدنية، سلفية أو علمانية، من إيغالها بهذا العنف الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، وما زال في كل يوم يستجد تحت مسمى جديد، أو تحت فكرة جديدة لكن الغاية واحدة وهي التفوق على الآخرين والتسلط عليهم وعلى ثرواتهم، سواء جاء ذلك لإقامة دولة متدينة متطرفة، أم لنشر الديمقراطية وفرضها بقوة السلاح!

العنفُ يعيش معنا، ونحن نعيش معه، إنه كالهواء الذي نتنفسه فلا غنى لنا عنه، وما دمنا لا نستطيع الهرب من بيئته الملوثة فلنعمل على جعل هذه البيئة أكثر نقاءً بأكبر قدر ممكن.

في مفهوم العنف الثقافي

يرتبط العنف باستعمال القوة الموجهة ضد الآخر، القوة التي تتجلى بمظاهر وأدوات مختلفة يؤدي تنوعها إلى تنوع أشكال العنف نفسه، وإذا كانت القوة المادية المباشرة هي الوجه الأكثر بدائية للعنف، فإنّ وجوهاً أخرى تسلكه في مجالات أكثر خفاءً أو انتشاراً حين تحلّ أدوات أخرى تحمل بعداً رمزياً محلّ القوة المباشرة، وبذلك يتحول العنف من صورته الساعية إلى التغيير بالقوة العمليّة إلى صورة خياليّة ذهنيّة تستعمل قوّة رمزيّة مؤثرة لإحداث التغيير في الطرف الآخر الذي يقع عليه فعل العنف.

ومن هذا نجد أنّ العنف يحمل وجوهاً مختلفة باختلاف القدرة على استعمال أدوات تعويضية مختلفة، وتاريخه الطويل الذي يقترن بالوجود الإنساني نفسه يشهد له بهذا التعدد والتنوع في الأشكال والأدوات وإن كانت الغايات متقاربة في مؤدّاها وهي إحداث تغيير إجباري في سلوك الطرف الآخر ينبى عن التفوق عليه، والدوافع غالباً ما تكون متقاربة المنشأ أيضاً تجتمع في النفس الإنسانية النازعة نحو التنازع، والصراع، والغلبة ضد خصم ظاهر أو مفترض أحياناً.

تشعب ارتباطات العنف - وإن كان الإنسان مركزها - بحقول مختلفة ذات صلة وثيقة بالوجود الإنساني نفسه (فمن الناحية السوسولوجية يُعد

العنف ميلاً إنسانياً إلى الحالة البدائية، إذ أن إحدى الخصائص الأساسية التي تميز كل حضارة عن غيرها هي الطريقة التي تستطيع بها تنظيم السلوك العدواني كطاقة غريزية كامنة وتهذيبه عن طريق توجيهه بصورة عقلانية رشيدة لكي يتعلم أفراد المجتمع كيف ومتى يكبحون جماح عدوانيتهم، لكن ثقافة العنف تشحن ذلك الجماح وتضع الحطب على النار⁽¹⁾ ذلك بأنّ العنف نفسه هو عنصر تكويني في الكيان الاجتماعي، وفي تكوين الأفراد أنفسهم الذين يتكون منهم هذا الكيان المتكامل، وإذا ما استطاع النظام الاجتماعي السيطرة على بعض أنواع العنف أو توجيهها نحو مساراتٍ نافعة، أو تخفيف حدتها إلى حين، فإنّ العنف سيستجيب لذلك بطريقة المخاتلة إذ سيتلبس بوجهٍ أخرى بعضها ظاهر وبعضها خفي لتظلّ تمارس فعلها في ميادين الحياة المختلفة بأساليب مختلفة أيضاً، فالعنف هو عنصر تكويني في المنظومة الاجتماعية لا يمكن التخلّي عنه إلا في العوالم الخيالية، الطوباوية، أو الوهمية.

يعتقد «رينيه جيرار» أنّ العنف ذو طبيعة محاكية فهو يستمدّ وجوده واستمراره من خزينٍ ثقافيٍّ واسع وعميق تحتفظ به الجماعات المختلفة ليظهر في طقوسها وأساطيرها، ثم ينتقل إلى أنواع مختلفة من الممارسات يغذّيه في ذلك أسباب لا نهاية لها في التنازع، والرغبة في الاستيلاء على ما لدى الآخر الذي يكون منبهاً وحافزاً مثيراً للرغبات والنزعات الكامنة، و(من هنا كان النزاع هو النتيجة الحتمية لانصباب رغبتين على موضوعٍ

(1) الخليل، د. سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، مراجعة وتعليق: د. سمير الشيخ، دار الكتب العالمية، بيروت، 2014. ص 225.

واحد، فلا يكاد المرء يظنّ أنّه وجد الكيان المبتغى أمامه ويندفع في طلبه مشتتياً ما للآخر حتى يلطمه مدّ الرغبة المناوئة مضاعفاً لديه الشعور بالحرمان الذي يعود فيلهب عصفَ الرغبة المحاكية من جديد، إنّه مأزق الاكراه المزدوج الذي يتعادل فيه الأمر والنهي⁽¹⁾ وهو تعادل ينقل الصراع إلى داخل النفس النازعة نحو الاستيلاء، يسعى بقوة لإيجاد تعبيره المادي، الخارجي وإن كلفّ غالباً إن صاحبه الطيش أو الغضب أحياناً.

تركز معظم النظريات⁽²⁾ التي حاولت تفسير العنف على صورته الجماعية، فالعنف بين الجماعات هو الأكثر حضوراً وتأثيراً في التاريخ الانساني، وربما يعود السبب في ذلك إلى شعور الاندماج الذي يشعر فيه الفرد بالاطمئنان داخل الجماعة (فالعوامل التي تقود الأشخاص إلى تكوين اتجاهاتٍ تعصبية ترتبط، بصورة وظيفية، بالعملية التي يصبح بمقتضاها الشخص عضواً في جماعة، أي ينتمي إلى جماعة يتبنّى قيمها أو معاييرها على أساس أنّ هذه المعايير هي وسيلته الأساسية في تنظيم

(1) جيرار، رينيه، العنف والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، مراجعة: د. جورج سليمان، مركز

دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 10.

(2) عقد د. معتز سيد عبد الله فصلاً بعنوان: «النظريات المفسرة للاتجاهات التعصبية» استقصى فيه النظريات التي حاولت أن تفسر ظاهرة العنف، والتعصب لمبادئ معينة فوقف على عدة نظريات منها: الصراع بين الجماعات، النظريات المعرفية، نظريات التعلم، النظريات الدينامية النفسية أو التحليلية النفسية، ونلاحظ من سعة هذا الاستقصاء أن العنف ظاهرة معقدة ذات مظاهر مختلفة بقدر ما كانت لها من أسباب وعوامل مختلفة أيضاً بعضها ظاهر وبعضها خفي. انظر في تفصيل ذلك: عبد الله، معتز سيد، الاتجاهات التعصبية، عالم المعرفة، الكويت، 1989، ص 121. وانظر أيضاً: لسمر، د. عروسي: العنف والمقدس في الاسلام كتاب المحن لأبي العرب التميمي (ت 333هـ) انموذجا، الدار التونسية للكتاب، 2012، فقد خصص المؤلف فصله الأول وهو بعنوان: «نظرية العنف» لدراسة مجموعة من آراء الغربيين والعرب في تعريف العنف ومفهومه ومجالاته وأصوله.

خبراته، وسلوكه)⁽¹⁾ الذي يصبح جزءاً مندمجاً في سلوكٍ جمعي يمنحه تسويغاً مريحاً لكل الأفعال التي يقوم بها انسياقاً مع معايير هذه الجماعة المتناسقة مع رغباته النفسية، وبذلك يزداد نشاطه بمدى قوة اندماجه في القيم المتداولة التي ترتقي لتصبح عقائد غير قابلة للنقاش أو الدحض لديه.

(1) عبد الله، د. معتر سيد: الاتجاهات التعصبية ص 90.

العنف الثقافي

ما دام العنف بأشكاله المتعددة ممارسة إنسانية ذات مدى تاريخي طويل فقد كان العنف المعنوي واحداً من هذه الأشكال التي اتسع نطاقُ أثرها في الحياة الانسانية ومنها ما بات يعرف بمصطلح «العنف الثقافي» الذي ظهر إلى التداول حديثاً لكنّه ازداد انتشاراً ورسوخاً بحكم الحاجة الماسّة إليه، وهو يشير بإيجاز إلى (فرض رؤية جماعة، أو حزبٍ ما، أو سلطةٍ على مجتمعٍ متعدد، ويُعدّ انتهاكاً وتعدياً وإنكاراً وتجاهلاً لشخصية الآخر ومتطلبات حياته مما يفضي إلى إثارة الغضب لدى الآخر فينبني على غضبه سلوكٌ عنيف يمارسه أتباع السلطة ومروجو ثقافتها العنيفة ويضاعف شقّة الخلاف والاختلاف بين الأطراف ويعمل على إخراس الأصوات وتحويل العلاقة التكافليّة بين السلطة والمجتمع إلى علاقة متسلّط ومسلوب)⁽¹⁾ وهي علاقة تفتح أبواب الصراع المادي المقوّض للبنية الاجتماعية وقوانينها التنظيمية.

يتخذ العنف الثقافي من العلامات والرموز وسائل رئيسة في إدارة الصراع، فكلّ فئة تستند إلى حصيلتها الرمزية، ترفع من شأنها وتدافع عنها،

(1) الخليل، د. سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، ص 220.

في الوقت نفسه الذي تهاجم فيه الحصيلة الرمزية للفئة المقابلة وتحطّ من شأنها، وتستعين كل فئة بمرجعياتها الثقافية لتستمدّ منها وجهاً من وجوه الشرعية التي تمنحها القوة والاطمئنان في السير على سواء السبيل والحق المشروع - كما تعتقد - باعتماد (سلطة الفرض الرمزي التي تسعى إلى احتكار الشرعيّة في علاقة تنافس، أي تنعقد فيما بينها علاقات قوة وروابط رمزية تعبر من خلال بنيتها، ووفق منطقتها الخاص عن ميزان القوى القائم بين الجماعات والطبقات)⁽¹⁾ التي دخلت في ذلك الصراع والتنافس المتعدد الوجوه والأشكال.

إنّ أهميّة العنف الثقافي، واتساع نطاق تأثيره في حياتنا المعاصرة، يأتي من كونه لا يكتفي بميدان محدد يقتصر عليه حسب، وإنّما يرتبط بمسار حياة البشرية نفسها وإن بدا أنّه مقصور على جانب واحد منها فما هذا الجانب الذي قد يتمثل بالنتاج الأدبي، أو الثقافي العام إلا الوجه الظاهر للعيان المتجلّي بسمات مادية أو معنوية ملموسة يمكن الوقوف عندها وتحديد ملامحها، لكنّ الجانب الأهم من ذلك هو ما يتجلّى بسمة الشمولية التي يتسم بها ولا سيّما حين تتعرض المجتمعات إلى نقلاّتٍ تطورية مؤثرة تثير مواقف متباينة تصل إلى التنافس والصراع بين اتجاهات تقليدية محافظة وأخرى جديدة تنطلق من رؤية مباينة، وبذلك يصبح (عمليةً تتجاوز الأبعاد المادية للمجتمع في الزمان والمكان لتشمل في كلّ متكاملٍ أبعاد العقل والحياة، إذ أن التطوير الاجتماعي ثقافة أو موقف إنساني اجتماعي من الوجود، وهذا الموقف تجلّ لعناصر حياتية

(1) بورديو، بيري، العنف الرمزي بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص 26.

وعقلية ولا عقلية عديدة تتمثل في السلوكيات الاجتماعية والخبرات النظرية والعملية والاتجاهات والأعراف والتقاليد والتنظيمات الرسمية والمؤسسات غير الرسمية والقيم الثقافية والمحددات اللغوية وأسلوب تناولها ومعالجتها، وكذا العقائد وأنساق الفكر والقيم الروحية إذ أن هذا كله يتفاعل معاً ويؤثر بعضه في بعض بحيث يؤثر في مسار التطور البشري في صياغة الإنسان / المجتمع، الموقف والفعل⁽¹⁾ ليدخل في غمار التفاعل الناتج من تصادم رؤيتين مختلفتين أو أكثر ضمن بيئة اجتماعية يداخلها الخلل (حينما تبرز ممارسات جديدة ربّما لأسباب غير وثيقة الصلة بالموضوع، ويتم اصطفاؤها على أساس إسهامها في تقوية الثقافة خلال تنافسها مع البيئة المادية ومع ثقافات أخرى)⁽²⁾ وهذا ما يمكن أن يندرج تحت مصطلح أوسع هو: (الإيكولوجيا الثقافية أو الثقافة البيئية التي تربط بين النظم الاجتماعية وبيئاتها الطبيعية)⁽³⁾ في علاقة عميقة متشابكة الأطراف.

لا يمكن لطرفٍ أن يفرض هيمنته الفكرية على طرف أو أطراف أخرى بالقوة وحدها، فلا بدّ من أن يستند في إنفاذ قوته إلى قوة أخرى أكبر ذات صبغةٍ ذهنيّة، وهميّة تتسم بدرجّةٍ ما من القدسيّة لتمضي إلى فرض نوعٍ من الشرعيّة يهيمن على الأطراف المتنافسة ويجعلها تدعن مسلّمةً، ويؤكد «بورديو» هذه الفرضية فيصوغها بالعبارة الشرطية الآتية: (تحدد علاقات

(1) هاريزون، إ. لورانس، وهنتنجتون، صاموئيل (تحرير) الثقافات وقيم التقدم، ترجمة: شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009، ص 13.

(2) سكينر، ب.ف، تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة: عبد القادر يوسف، مراجعة: د. محمد رجا الدرنى، عالم المعرفة، الكويت، 1980، ص 127.

(3) ظ: الحليل، د. سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي: ص 52 ص 55.

القوة نمط الفرض الذي يميز نشاطاً تربوياً معيناً، وذلك بوصفه نسقاً من الوسائل الضرورية لفرض نموذج ثقافي تعسفي ولتمويه ما لهذا الفرض من تعسف مزدوج، أي من حيث أنه مزاج تاريخي من أدوات العنف الرمزي وأدوات تمويه «أي شرعنة» هذا العنف⁽¹⁾ الذي يمارس من جهة على أخرى.

(1) بوردو، بيير، العنف الرمزي بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ص221.

أداة العنف الثقافي

إذا كانت أدوات العنف متعددة، ومتطورة بتطور العلوم والتكنولوجيا فإنّ وسيلة العنف الثقافي الرئيسة تكاد تكون واحدة وهي اللغة، ولكنها متطورة الاستعمال والتكيف أيضاً، فاللغة هي أداة تعبير وتفكير وتأثير في الغاية النهائية لها، فهي تسعى إلى إحداث تغيير في السلوك والفعل بما لها من قدرة توجيه الفعل والاحساس والتلاعب بالمشاعر الوجدانية، والقرارات العقلية، بل هي قادرة أيضاً على إثارة العنف المادي، والألم الجسدي (فعنف المشاعر والغضب ومشاعر الذنب حالما تفسّرها بالمعنى الحرفي للغة تصبح عنفاً مؤلماً ذا طبيعة جسدية)⁽¹⁾ مؤلمة في وقتها، بل حتى في وقت استذكارها واستعادتها قراءةً أو تأملاً أو استحضاراً.

وما دامت اللغة هي الوسيلة الأكثر استعمالاً في العنف الثقافي فإنّها تصبح موضع نزاع وصراع على امتلاك المواقع الفاعلة فيها، فمن يمتلك اللغة يمتلك مفاتيح الخطاب، والتأثير، والتحكّم ولذلك يحاول من يمتلك اللغة أن يعزز موقعه فيها بالاستناد إلى مصادر ذات سمة مثالية متعالية، مقدسة وبذلك تصبح اللغة هي الحقيقة نفسها، هي حقيقة تفرض

(1) لوسركل، جان جاك، عنف اللغة، ترجمة: د. محمد بدوي، مراجعة: سعد مصلوح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005 ص403.

عن طريق العنف ولا يمكن مواجهتها (لأنها تحمل آثاراً من حقيقة قديمة مضى زمنها، أي أنّها مجال للعمل لإعادة بناء هذه الحقيقة انطلاقاً من رغبة قهريّة في النفوس، ويجدر بذلك أن يجعلنا نعيد النظر في نظرتنا حول العلاقات بين اللغة والحقيقة وأن نستبدلها بمفهوم «الحقيقة في اللغة»⁽¹⁾)، وهذا ما يُظهر أهميّة اللغة، ويبيّن حدّة الصراع حول امتلاكها فهي بيت الوجود كما رأى هيدجر من قبل.

(1) لوسر كل، جان جاك، عنف اللغة ص 449.

في الأصول الرئيسية للعنف الثقافي

يبدو العنف وكأنه جزء تكويني في الوجود الحي، إذ نجد له أصولاً عميقة تعود إلى انبثاق الوجود نفسه في هذا الكوكب، وطريقة تكوّنه بحسب الأساطير أم بحسب المرويّات الدينية، ثم ما جرى من بداية ظهور الوجود الإنساني بهبوط أول الانبياء والبشر آدم إلى الأرض لإعمارها وبثّ الروح فيها وهي بداية اقترنت بالعنف منذ أن دبّ الإنسان على البسيطة، وما قصة ابني آدم بغريبة على التراث الإنساني إذ قتل أحدهما الآخر وكأنّ تلك الأرض الفسيحة لم تسعّ تزاحم وجودهما الذي اشتعلت فيه نار الحسد والبغضاء لتكشف لنا عن أنموذجين متناقضين: القاتل الذي لا يتورع عن قتل أخيه، والأخ المسالم الذي أبي أن ييسط يده لتركب جريمة القتل الأولى في الحياة، وليسير هذان الأنموذجان متوازيين جنباً إلى جنب في صورة ثنائيات كبرى متضادة: كالخير والشر، والعدل والظلم، والحب والكره، وغيرها من تنوعات مختلفة ترتدّ جميعاً إلى أصلٍ واحد يرتبط بالنزوع النفسي الذي جُبلت عليه النفس الإنسانية ليقودها في أحد الاتجاهين، أو متردداً بينهما آخذاً من هذا وذاك، مدفوعاً بعوامل، أو دوافع بيئية وتربوية ومزاجية لا حصر لها، ولكننا نلاحظ أنّ جريمة القتل الأولى هذه التي ذكرناها قد أودت بالإنسان الطيّب المسالم

فلم يعقب نسلًا يتكاثر، وأبقت الإنسان الشرير القاتل المجرم فأعقب نسلًا تكاثر حتى صرنا نحن بعضاً منه!

ولعلّ من المفارقات الغريبة أنّ الحضارة مهما تقدمت فإنّها لا تستطيع أن تهذب من هذه النزعة العنيفة لدى الإنسان، بل يربط بعض المؤرخين نموّ العنف وانتشاره بانتقال الانسان من مرحلة أدني هي الصيد والالتقاط إلى مرحلة الاستقرار بممارسة الزراعة رابطاً في هذا بين الإنسان وما يقاربه من مخلوقات (فطالما اقترفت الرئيسات مثل الانسان والشمبانزي العنف الجماعي وما ينجم عنه من إبادة، وسيبقى هذان احتمالين قائمين، فعلى امتداد التاريخ البشري اشتدت مثل أعمال العنف والإبادة هذه إلى درجة هائلة وكارثية مع نشوء المجتمعات الزراعية، هذا هو ديدن العالم الذي عشنا فيه لستة آلاف سنة خلت)⁽¹⁾ لكنّها لم تخلُ من ممارسة العنف يوماً، وكلّما ازداد عدد سكان هذه الأرض ازدادت نسبة العنف الواقع فيها، ليس لكثرة السكان وشدّة تنافسهم حسب، وإنما إلى تنوّع أشكال العنف، وكثرة مسبباته، وتطور الأدوات التي يرتكب بها.

(1) دوكر، جون، أصول العنف الدين والتاريخ والإبادة، ترجمة: علي مزهر، سلسلة «دراسات فكرية» تصدرها جامعة الكوفة، بيروت، 2018 ص 69 - 70.

الأساطير

لو رجعنا إلى أهم أساطير الإنسان وهي مجال ثقافته الأولى لوجدنا طغيان الصورة العنفيّة على كل ما خلف لنا من ألوان الأدب الأسطوري ومنها الملاحم الكبرى كملحمة كلكامش التي تعدّ من أقدم ما خلف لنا السومريون أصحاب الحضارة الرفيعة في وادي الرافدين وقد امتدت آثارها لتكون الأساس الذي بنيت عليه بعض أساطير الأمم الأخرى كالفينيق واليونان وغيرهم من سكان العالم القديم.

يحاول الأدب القديم أن يقدم تفسيراً لبدء الوجود وظهوره على هذه الصورة فيبدأ من الصراع بين الآلهة وقضاء بعضهم على بعض قتلاً، ثم يخرج البشر إلى الوجود، وهم الذين خلقتهم الآلهة لخدمتها ورفع الجهد عنها، فيصبح البشر خدماً لهؤلاء⁽¹⁾ وقد حُكم عليهم بالعمر القصير

(1) ظ: باقر، طه، ملحمة كلكامش، دار الوراق، بيروت، ط3، 2014، ص253 ص279 حيث تروي ملحمة «أترا حاسس» كيف اختلفت الآلهة حتى تقاتلوا، ثم خلقوا البشر ليحمل عنهم عبء العمل، ولما تزايد البشر وأقلقوا راحة الآلهة سلّط عليهم الطوفان والأمراض والأوبئة للتخلص من ضجيجهم الذي أزعج الآلهة! ومن الدراسات التي وقفت عند هذه الأسطورة دراسة: الربيعو، تركي علي، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995، ص22 - ص28، وقد وقف قبلها عند أسطورة الخلق الأولى المبنية على فعل العنف أيضاً ص13 - ص21، وكانت غايته من ذلك دراسة بعض أصول العنف في الميثولوجيا الإسلامية كما سهاها.

يقضونه بالكّد والعمل ثم يأتي الموت لينهي حياتهم البائسة تلك، ولا يسلم من هذا الحكم إلا من كان من نسل الآلهة يجري دمهم تحت جلده ليستحق البطولة والخلود، ومن أولئك الملك البطل «كلكامش» رمز الصراع الأزلي بين الفناء والخلود:

كلكامش المكتمل في الجلال والألوهية

إنّه هو الذي فتح مجازات الجبال

وحفر الآبار في مجازات الجبال

وعبر المحيط إلى حيث مطلع الشمس

لقد جاب جهات العالم الأربع، وهو الذي سعى لينال الحياة الخالدة⁽¹⁾.

إنّ بطلاً استطاع أن يجسد بطولته بهذه الأعمال العظيمة لا يمكن إلا أن يكون ابناً للآلهة، أو جزءاً منها:

جعل الآلهة العظام صورة كلكامش تامّة

كان طولُه إحدى عشرة ذراعاً وعرض صدره تسعة أشبار

ثلثان منه إله، وثلثه الآخر بشر⁽²⁾

هنا تبدأ الأسطورة نقطة رئيسة بهذا الازدواج الغريب في بناء شخصية «كلكامش»، فهي لا تكتفي بالخلط بين الإلهي والبشري فيه، وإنما تنتقل إلى مسألة أهم وأكثر خطورة وهي الخلط بين البطولة والشر:

(1) باقر، طه، ملحمة كلكامش ص 88.

(2) باقر، طه، ملحمة كلكامش ص 89.

وهيأة جسمه مخيفة كالثور الوحشي
وفتك سلاحه لا يصدّه شيء
وعلى ضربات الطبل تستيقظ رعيته
لازم أبطال «أوروك» حجراتهم متكدرين شاكين
لم يترك كلكاش ابناً طليقاً لأبيه
ولم تنقطع مظالمه عن الناس ليل نهار.⁽¹⁾

وتأتي أهمية هذه النقطة من الخلط الواضح بين القوة والبطولة، وبين الأعمال التي تتسم بالظلم أو الجريمة، ونجد هذا الخلط ما زال قائماً إلى اليوم في أذهان الناس فهم يسمّون المجرم الجريء بطلاً، مخادعين بذلك أنفسهم وهم يعلمون حقّ العلم بما يفعلون، وهذه رؤية ما زالت قائمة في مجتمعنا العربي، وكم من الحكام الظالمين المجرمين صاروا أبطالاً زوراً وبهتاناً، وربما وجد بعض هؤلاء المخادعين تعزية لأنفسهم في ما وجد فيه أهل أوروك في وصفهم كلكاش من قبل:

ولكنّ كلكاش هو راعي «أوروك» السور والحمى
هو راعينا القوي، كلكاش الجمال والحكمة⁽²⁾

ومع هذا فإن أعمال كلكاش وطغيانه بقوّته يستدعي إظهار الندم المناوئ الذي يتطلبه مبدأ الصراع العنيف الذي يجب أن يكون منتهى مسار البشرية الذي لا مهرب منه:

(1) باقر، طه، ملحمة كلكاش 89.

(2) باقر، طه، ملحمة كلكاش ص 90.

لم يترك كلكامش عذراءً طليقةً لأمها
 ولا ابنةً المقاتل ولا خطيبةً البطل
 يا «أوروك» أنتِ التي خلقتِ هذا الرجل
 فاخلقي الآن غريماً له يصارعه في قوة اللبِّ والعزم
 وليكونا في صراعٍ مستديم لتنال «أوروك» السلام والراحة⁽¹⁾

هكذا يظهر الصراع مع غريم هو: «أنكيديو» الذي خلقتة الآلهة لتبدد قوة كلكامش وظلمه، وليصبح هذا الصراع الذي يُشغل به مصدرًا للسلام والراحة! ولكنَّ هذا الخصم يتحول إلى صديق وهنا يتضاعف الشعور بالخطر من تضاعف قوة الشر لذا لا بدَّ من البحث عن منفذٍ خارجي لتبديد هذه الطاقة المشتركة، فيصبح العفريت «خمبابا» رمزاً لهذا الشر الخارجي الذي ينصرفان للقضاء عليه فيتجهان إلى غابات الأرز في مغامراتٍ خطيرة حتى يمسكا بهذا الوحش الرهيب بمساعدة الإله «شمش» الذي أهاج الرياح العاتية مساعدةً لهما، ويستوقفنا هنا تضرُّع هذا الوحش «خمبابا» وموقف البطلين منه: وأخذ يتضرع لهما أن يبقيا عليه ويأسراه فيكون خادماً لكلكامش ويجعل الغابة المسحورة وأشجارها ملكاً يديه فرَّق قلبُ كلكامش وكاد أن يبقي عليه ولكنَّ صديقه «أنكيديو»

حرَّضه على قتله، فقتلاه وقطعا رأسه⁽²⁾

(1) باقر، طه، ملحمة كلكامش ص 90 91.

(2) باقر، طه، ملحمة كلكامش ص 124.

وفي هذه الأسطر نلاحظ ميل البطل كلكامش إلى مغريات الحياة والمُلك والقوة، ولكن أنكيديو يحرضه على قتل خصمه فيستجيب له، وهو موقف نجد له تكراراً كثيراً في التاريخ وكم من الحوادث التي حصلت تشبهه عندما يحدث القتل بفعل مثل هذا التحريض من طرف آخر حينما يرى المنتصر يرقّ أو يرأف فيأتي من يحثّه ويستثير فيه نزعة القتل للقضاء على خصمه المستسلم، فهذه سمة من سمات العنف الراسخة في الإنسان. لم يكن هذا العنف الذي أبانت عنه الأساطير من نتاج خيال خصب حسب وإنما كان تعبيراً فنياً عن واقع تاريخي خيمت آثاره الوحشية على نفسيات هذه الشعوب وعقولها فأنتجت هذا الفن الممتلئ باللوعة والإحساس بالخسارة الفادحة، وكثيراً ما وقف الإنسان السومري على أطلال مدينة كانت عامرة قبل حين ولكنّها الآن حطام أو بقايا حطام جاست فيه سطوة محاربين متوحشين لا يدخلون مدينة إلا تركوها خاويةً على عروشها بعد أن يقتلوا رجالها ويسبوا نساءها وأطفالها وينهبوا كل خيراتها وثرواتها.

إنها ظاهرة فريدة من ظواهر العنف تلك التي حملتها إلينا ألواح الطين السومرية وهي تدون بأقلام الخيبة تدمير تلك المدن حتى ظهر من ذلك فنّ خاص في الأدب السومري جعله «طه باقر» الصنف الثامن تحت عنوان: (أدب الرثاء، ولا سيما رثاء وندب تدمير المدن ومراكز العمران وسقوط السلالة الحاكمة)⁽¹⁾ ونجد لهذا الفن حضوراً مؤثراً في التراث الأدبي الغزير للسومريين ربّما يتصل به من جهة ما البكاء على الأطلال لدى

(1) باقر، طه، ملحمة كلكامش ص 20.

العرب الجاهليين، (فهناك لوح طيني يحتوي على قصيدة لشاعر سومري رثى فيها مدينة «لكش» على ما أصابها على يد لوكال زاكيزي من خراب ودمار، يقول:

وا حسرتاه على ما أصاب لكش وكنوزها

ما أشد ما يعاني الأطفال من بؤس

أي مدينتي متى تستبدلين بوحشتك أنسا؟⁽¹⁾.

وهذا الذي أصاب لكش وأخواتها يوماً لم ينقطع في التاريخ وما أكثر المدن التي ضُربت أو دمّرت على ساكنيها وأصبح من سلم منهم شريداً طريداً في الفلوات، أو تبتلعه أمواج البحار العاتية التي لا ترحم ضعفَ طفل أو قلب أمّ كسير، وما نشاهده اليوم من عنفٍ ونتائج له مخزية إنَّما هو امتداد لأصل بعيد مازال مستقراً في النفس الانسانية التي لا تستطيع أن تتخلّى عن جانبها الوحشي الذي ظل حياً في أعماق التاريخ البعيدة، وينقل لنا التاريخ هذا المشهد القديم المتكرر في حقب مختلفة: (لقد تمرد الأخ شمش شموكين في بابل على أخيه آشور بانيبال (652-648 ق. م) فزحف آشور بانيبال بجيشه وطوّق بابل وحاصرها ورفض أخوه الاستسلام، وعندما تيقن شمش شموكين من الهزيمة أمام جيش أخيه الذي يطوق بابل قام بإحراق قصره، بعد أن ذبح نساءه ومحظياتّه الجميلات وحاشيته وقتل خيله المطهّمة، ثم انتحر محترقاً، بينما كان أخوه ينتظر خارج المدينة

(1) ياسين، باقر، تاريخ العنف الدموي. الوقائع الدوافع - الحلول، دار الكنوز الأدبية، بيروت،

المحتركة)⁽¹⁾ فكم تكرر هذا المشهد أيضاً من الأمين العباسي إلى هتلر النازي، ومن تلاه، عندما لا يكتفي المتمرد الباغي بإهلاك نفسه بل ينشر شرّه وبغيه على من معه.

(1) ياسين، باقر، تاريخ العنف الدموي، ص 53.

العنف في المسرح

المسرح على صلةٍ وثيقةٍ بكلِّ من الأسطورة والطقوس الدينية، فهو ينقل الأسطورة من ميدانها الشفهي المتناغم مع الخيال إلى ميدان التجسيد العملي الذي يتجلّى أمام المشاهد في هذه الصور الحيّة وهي تتحرك على خشبة المسرح.

أمّا ارتباط المسرح بالطقوس الدينية فهو وثيق أيضاً، فما الأداء المسرحي في الأصل والغاية إلا نوعاً من الطقوس الدينية التي بدأت عند اليونان لإرضاء الآلهة والتقرّب لهم بتقديم القرابين وفروض الطاعة والاستكانة لأمرهم، والكشف في الوقت نفسه عن المساوئ التي ينطوي عليها هؤلاء البشر، أو الكشف عن الصراعات والمؤامرات التي تجري في المحفل السماوي نفسه.

تبنى المسرحية - ولا سيّما في التراجيديا أو المأساة - على مبدأ الصراع العنيف المدمر بين الأطراف المشاركة في أحداثها سواء كانت بين البشر أم مع الآلهة، أو بين الآلهة أنفسهم إذ يتصاعد الصراع حين يبدأ من نقطة أولى حتى يبلغ الذروة وهو في خلال ذلك يدمر في طريقه كثيراً من الشخصيات تدميراً نفسياً أو جسدياً وهذا ما يُطغى سمات العنف على هذا النوع من العمل المسرحي، وقد التفت «أرسطو» إلى هذه

القضية وبحثها في كتابه «الشعر» بعينٍ ثاقبة فرأى أنّ الصراع الذي يجري أمام المشاهدين يثير فيهم نوازع الخوف والفرع، ثم الشفقة على سقوط الأبطال الحتمي أو القدري غير المنصف وهذا ما يؤدي إلى شعور هذا المشاهد بشيءٍ من «التطهير» يطرد مشاعر الخوف والقلق والحزن من نفسه، أو باستثارة شعور الشفقة فيها لتغدو أكثر صفاءً وتقبلاً للعيش في هذه الحياة التي تنثر فصول المأساة في طريقه ولا تكاد ترحم أحداً إن وقع في مصيدها.

وللآلهة حضورٌ كبير ومؤثر في المسرح فهي صاحبة القوى الخارقة أو المقلقة، وهي التي تحتكر لنفسها هذه القوة التي توقع بها العذاب والغضب على من تشاء، بل تستطيع أن تدمر الشخصيات التي تحاول الانسلاخ من طاعتها، أو مخالفة سلطتها لأدنى الأسباب وربما فعلت ذلك من دون سبب يذكر سوى الرغبة الشريرة في الإيذاء وإيقاع العقوبة على من لم يقترف ذنباً فيكون ضحية لها، أو يكون ضحيةً لنقص ماثل فيه وهو في كل الأحوال سيكون مثيراً للشفقة، معطوفاً عليه من المشاهدين.

إنّ إيقاع العقوبة، أو تنفيذ الغضب غالباً ما يقترن بالعنف الظاهر في المسرح اليوناني القديم، ولو وقفنا عند الإله «ديونيسوس» إله الخمر والعردة لوجدنا نوعاً من البشاعة في تصرف أتباعه (المسحورين الذي يرمون الأعضاء البشرية إلى الرياح ويبترون أعضاء الرجال والنساء عضواً عضواً في انتشائهم المجنون)⁽¹⁾ هذا الإله الذي يتمثل في صورة نصف

(1) إيجلتون، تيري، الارهاب المقدس، ترجمة أسامة إسبر، بدايات للطباعة والنشر، دمشق، ط1،

وحشٍ ونصفٍ إله ليكون (صورةً معبرة عن البشرية، عن الكائن المتناقض الذي هو دوماً أكثر أو أقل من ذاته)⁽¹⁾.

إنّ الانسياق في دراسة المسرح اليوناني وتتبع مراحل تطوره يعني في الوقت نفسه انسياقاً نحو الوقوع على أشدّ مشاهد العنف وحشيةً وتطرفاً بما يمثل أصدق تعبير عن نوازع النفس الانسانية القادرة على اكتناز كلّ هذا القدر الضخم من العنف في تلافيفها المعقدة، ولو بدأنا كما بدأ المسرح اليوناني من «أسخيلوس» (525 - 455 ق.م) لوجدناه يُفيض في عرض مشاهد العنف مع إنه يمثل المرحلة التأسيسية لفن المسرح، وهذا يكشف عن مدى شيوع هذه الظاهرة في المجتمع اليوناني الذي يُقدّم على أنّه قدّم للحضارة الانسانية أرقى ما بلغته في العصور القديمة حتى أصبحت جذراً لا يمكن تجاوزه نبعت منه الحضارة الحديثة، ولا ريب في أنّ العنف كان منتشرًا في الثقافة اليونانية ومكوناتها الأولى كالأسطورة والطقوس الدينية وطبيعة الحياة المزدهمة بالمعابد والأضحيات والقرايين، والثلاثية التي قدمها «أسخيلوس» باسم: «أورستيا» هي خير شاهدٍ على مشاهد العنف هذه التي تبدو معتادةً جداً ولا غرابة فيها إذ (تحكي لنا المسرحية الأولى «أجا ممنون» كيف يموت أجا ممنون على يد زوجته «كلتمنسترا» وعشيقها «أجستوس» عند عودته الى أرجوس، وكان «أجا ممنون» قد ذهب قائداً لحملةٍ إلى طروادة لاسترداد «هيلين» زوجة أخيه «مينالوس»، وتحكي لنا المسرحية الثانية «خوفوري» أو «حاملو القرايين» كيف تتأمر «ألكترا» وأخوها «أورستس» معاً على الانتقام لقتل أبيهما وكيف يقتل أورستس أمّه وعشيقها «أجتوس»، وتستمر المسرحية الأخيرة من الثلاثية «يومينديز»

(1) إيجلتون، تيري، الازهاب المقدس، ص 9.

إلهة الغضب متممة الحكاية بآلهات الانتقام فتشكل السعلاة مع الأفاعي التي التفت بشعرها وهن يطاردن قاتل أمه متعطشاً إلى دمائه⁽¹⁾.

أما «سوفوكليس» (496 - 406 ق.م) العَلَم الثاني من أعلام المسرح اليوناني فحكايته طويلة مع «أوديب» فقد وقف عند هذه الأسطورة في أكثر من مسرحية لم تخلُ من العنف والبشاعة المعبرة عن مكونات النفس الانسانية، فأوديب الذي يبدو ضحيةً لقدر لا قدرة له عليه لرده يبدأ شبابه بقتل أبيه، ثم ارتكاب الخطيئة الكبرى بالزواج من أمه لتحلّ اللعنة على المدينة بنزول وباء الطاعون، يليه اكتشاف سبب اللعنة وهو «أوديب» نفسه الذي يسمل عينيه بوتدين من حديد فيما تموت أمه بعد اكتشاف الحقيقة الفاجعة ليذهب شريداً في الصحراء حتى ينقذه موتٌ مأساوي عنيف، لكن حكايته لا تنتهي عند موته بل تستمر في أولاده وبناته وكأن اللعنة التي أنزلتها الآلهة، أو حكم القدر الغشوم بها لا بد لها من الدوام والاستمرار في الأجيال المتعاقبة وإن لم يكن لها يد فيها فهي لعنة أبدية يحملها الانسان معه.

ويأتي «يوربيدس» (480 - 406 ق.م) ليغدق على المشاهد بمشاهد العنف في مسرحياته ومنها «نساء طروادة» التي كتب فيها (تشهيراً قوياً برعب الحرب، فمناظر المسرحية هي أطلال طروادة المحطّمة قبيل رحيل اليونان إلى وطنهم ومعهم أسرى طروادة، تكشف المسرحية بفضل «هيكوبا» كشخصية أساسية عن منظر للبؤس والقسوة يطبع ملامح الحرب في أذهاننا إلى الأبد ويسلك اليونانيون الذين يفرحون بنصرهم على الطرواديين سلوكاً فيه وحشية مجافية لكلّ مبدأ مدنسين المعابد، متخلّين

(1) فارجاس، لويس، المرشد الى فن المسرح، ترجمة: أحمد سلامة محمد، مراجعة: د. مرسي سعد الدين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص33.

لقادتهم العسكريين عن النساء السجينات من ذوات المحند الرفيع كما لو كنّ أشبه بقطيع أغنام)⁽¹⁾ وهو بذلك لا يكشف عن الوجه الكالح للحرب حسب وإنما يكشف عن همجيّة النفس الانسانية وما تكتنزه من طاقةٍ وقدرة على التدمير والتخريب، وكيف أنّ القوة الغاشمة تعمي البصيرة والبصر عن مشاهدة الواقع المؤلم فكأنّ الموغل بالعنف قد وقع تحت سطوة صورة إيهامية تمنعه من التمييز بين الوهم والحقيقة وهذا ما يجسده لنا «يوربيدس» في (منظرٍ رعبٍ لامثيل له في الأدب المسرحي اليوناني عندما تعود «آجيف» أم «نثيوس» حاملةً في يدها ما تعتقد أنّه رأس أسدٍ حطمته بيديها العاريتين والذي هو في واقع الأمر رأس ابنها الذي قتلته هي وزميلاتها من النسوة الهائجات)⁽²⁾ وهنا نلاحظ المفارقة في شخصيات «يوربيدس» ودقّة اختيارها لتجسيد الموقف فهو يختار امرأةً، وهي أمّ، وتقتل ابنها، وقد أعماها الهياج حتى غلبها الوهم فقتلت ابنها لتقدم صورةً بشعةً لما يمكن أن يبلغه العنف إن صاحبه الهياج الذي يعمي حتى لا يكاد المرء يميز ما يقدم عليه وكأنه السكران الثمل الذي حين يصحو يدرك عظم ما جنت يده!

استمرّ خيطُ الدم والعنفِ موصولاً من المسرح اليوناني القديم مروراً بالرومان والعصور الوسطى وعصر النهضة ليلبغ عصرنا الحديث فكأنه عنصر ثابت لم يستطع الانسان أن يتخلّى عنه يوماً، وإن فرض علينا ضيق مجال البحث أن نتجاوز كل هذه العصور وما فيها فلنا أن نقف عند العصر الحديث، وعند شاعرٍ شابٍّ لم يُمتّع ببقية العمر وهو «لوركا» - فيديريكو

(1) فارجاس، لويس المرشد الى فن المسرح: ص 23.

(2) فارجاس، لويس، المرشد الى فن المسرح: ص 47.

غارثيا لوركا 1898 - 1936 - الشاعر الإسباني الذي سقط مضرّجاً بدمه ضحيّة الحرب الأهليّة التي عصفت ببلاده، ولم يكن الدم خاتمة حياة هذا الشاعر حسب بل كان له النصيب الأوفى من شعره المسرحي بدءاً من العناوين مثل: مسرحية «عرس الدم» أو «الزفاف الدامي» كما ترجمت، أو ورود هذه المفردة بكثرة في مسرحياته حتى حين يستغرق في لحظات رومانسيّة كقوله:

(عند مهبّ الرياح العاتية يفيضُ من عذب الدماء القمر..

ليكن موتهما بطيئاً حتى يستطيع الدم أن يُجري بين أصابعي همسه
الرقيق

انظري ها هي وديان تصحو وهي من رماذٍ مشتاقّة لفيض الدم
المتحدر)⁽¹⁾.

وفي موقف آخر نجد امرأة ترثي زوجها فتناجيه في رثاءٍ يصفه المؤلف بأنّه أثير على القلب لأنّه نابع منه، يقطر الدم منه فواراً أحمر حمرة السكين المدمّاة حديثاً⁽²⁾ فلوركا غالباً ما يسند حديث الدم المشجي إلى المرأة وهذا ما يذكرنا بما صنعه «يوربيدس» من قبل مع اختلافٍ في المرجعيّة والغاية والتأويل بين الشاعرين فقد أجرى «لوركا» هذا الحوار بين امرأتين هما الأم والعروس بعد أن واجهت كلّ منهما الأخرى على أثر مقتل الابن العريس:

(1) ثروت، يوسف عبد المسيح، معالم الدراما في العصر الحديث، المكتبة العصرية، بيروت، ص184.

(2) انظر: ثروت، يوسف عبد المسيح، معالم الدراما في العصر الحديث، ص189.

(العروس: لا تقتليني بيديك بل بخطايف من حديد، بل بفأس، واضربي في عنفٍ حتى تتحطّم الفأس على عظامي... قد أكون مجنوناً، ولكنهم يستطيعون أن يواروني التراب ولما تقع عينُ رجلٍ على بياضٍ من صدري)⁽¹⁾ وقد انسقت انفعالات المؤلف مع مشاهد القتل والدماء وهو يعلق على هذا الحوار بقوله وهو يخاطب القارئ ليشركه إياه: (أفرايت ما في هذه الكلمات من دماءٍ حمراء قانية تتصارع أمواجه صراعَ الجبابة في أنواء عاتية تهتز لها النفس الانسانية اهتزازَ الإشفاق والأسى واللوعة من جهة، وترتجف لها ارتجاف البغضاء والمقت من جهة أخرى، إنه أحد المواقف التي يستغلها لوركا الفنان ليطرحة بصفته موقفاً انسانياً شائكاً لا يستطيع المرء إيراد القول الفصل فيه من غير لوم ومؤاخذة)⁽²⁾ ويدلنا انسياق المؤلف وهيجان انفعالاته من المشاهد التي يدرسها على شيوع العنف وملازمته للمزاج العام في الحقبة التي ألف فيها كتابه وهي بين الستينيات والسبعينيات الدامية، وسريانه إلى المزاج الخاص: مزاج المثقفين من أمثال السيد «ثروت» من دون مساءلة أو توقف أو لحظة تفكير، ومن دون أية نية في المؤاخذة والاستنكار والرفض فهو يجري من دون عائق لأنه جزء من تكوين الانسان العربي الذي جُبل على هذه السجية منذ اللحظة التي ولد فيها على هذه الارض التي تشهد صراحةً بما سكب عليها من دماء وما جرى من عنف.

(1) ثروت، يوسف عبد المسيح، معالم الدراما في العصر الحديث، ص 188.

(2) ثروت، يوسف عبد المسيح، معالم الدراما في العصر الحديث، ص 188.

السرد التعويضي

إنَّ شيوع العنف بهذه الطريقة الهمجية يدفع الإنسان إلى البحث عن بديلٍ يعوض به هذا الشعور القاتل فيلجأ إلى الخيال، وإلى صنع «يوتوبياه» الخاصة التي يريح بها نفسه المرتعبة من هذا الخطر الدائم، ولذلك يستغرب مؤرخ الأدب القديم «طه باقر» موقف السومريين بهذا الشأن حين يقول: (فالطريف ما يروى عن السومريين أنهم لم يتصوروا أنفسهم حديثي عهد في المدنية والحضارة بل عدّوا أنفسهم ورثاء ماضٍ بعيدٍ مجيد إذ تخيلوا ذلك الماضي على هيئة عصر «ذهبي» كان السلام والوئام فيه يسودان العالم فلا خوف ولا حزن ولا بغضاء، وكان الخير يعمّ الكون).⁽¹⁾

فمتى كان هذا العصر في حقب التاريخ التي امتلأت بالعنف وأشكاله المختلفة؟ إنّه في الخيال حسب، الخيال الذي يُعدّ مهرباً مريحاً يلجأ إليه الإنسان عندما يحاصره الواقع البائس الذي لا أمل فيه، وهذا أمر ما زال قائماً إلى الآن نجده يتردد لدى معظم الناس الذين يتحسرون على هذا الماضي الذهبي، أو الزمن الجميل المتوهم وهو لا يخلو من كذبٍ صريح على النفس، وخداعٍ ظاهر لها مع علم تام بذلك، ولكن لا بدّ من البحث عمّا ينفس عن هموم هذه النفس ويذكرها بشيءٍ ما قد يجلب الراحة إليها

(1) باقر، طه، ملحمة كلكامش، ص16.

ففرضية الماضي الجميل أو العصر الذهبي لعبة مريحة يمارسها الإنسان مع نفسه.

من جانبٍ آخر قد يحدث هذا التعلق بالماضي والهرب من الحاضر نوعاً من الانشطار في النفس التي تبدو معلقةً في فضاءٍ لا ركيذةً له، وهذا ما يمكن أن يكون بدايةً لحدوث نوع من الازدواج في النفس الإنسانية المنبثّة عن واقعها، وهذا ما يتعزز بأمرٍ آخر (يثير الحيرة والحزن هو أن يترافق العنف الدموي خطوة بخطوة مع انبلاج فجر المدينة الأولى لحضارة وادي الرافدين بكلّ ما حققته من انتصارات حضارية باهرة في تاريخ البشرية، ولعل هذا هو ما يمكن أن يمثّل الجذور الأولى المغرقة في القدم لظاهرة ازدواج الشخصية العراقية وتناقضها السلوكي والنفسي، تلك الظاهرة التي يمكن تشخيص أعراضها وانعكاساتها على السلوك الشخصي للفرد العراقي المعاصر)⁽¹⁾ الذي يمكن أن يكون مثلاً حياً لقوة نتاج العنف وآثاره على الإنسان الذي يتناسب في تصرفه طردياً مع شدة العنف النازل عليه، وهو ما يمكن أن تظهر آثاره أيضاً في شعوب أخرى وقعت ضحية للعنف وإن لم يكن لها فيه تاريخ طويل كما هو الحال للأنموذج الأول لضحايا العنف في العالم وهو العراق في مختلف مراحل التاريخ الطويلة.

إنّ ظاهرة السرد التعويضي تمتد على مساحة واسعة من الخيال البشري، تمثلت في أنماطٍ مختلفة من نتاجه، منها التأليف في ما يعرف بـ «المدينة الفاضلة» لدى الأدباء والفلاسفة، ومنها الخيال على المستوى الشخصي حينما يضخم إنسان فرد «بطولاته» في أيام خلت، ومنها

(1) ياسين، باقر، تاريخ العنف الدموي، ص 62.

الانتقام من شخصيات طاغية قوية لا يستطيع الإنسان النيل منها إلا في الخيال والأوهام ناسجاً ذلك في مجموعة من القصص المؤلفة بحق هذه الشخصيات تحاول أن تنتقص منها وتحطّ من شأنها باختلاق تاريخ متخيّل، أو سيرة متخيلة موازية لسيرتها الواقعية، أو بديلة عنها، ويمكن أن نضرب مثلاً لذلك بـ «الحجاج بن يوسف الثقفي» فقد حُمل عليه كلام كثير، ونُسجت عنه قصص خيالية امتلأت بها كتب الأدب حتى زحف بعضٌ منها إلى كتب التاريخ، فما دام الكيان الشعبي غير قادر على الانتقام من هذه الشخصية التي عرفت بالظلم والطغيان فليُكل تلك المهمة إلى التأليف الأدبي، أو الفن القصصي الذي لا حساب عليه.

ويمكن أن نلمس شيئاً من هذا أيضاً مع الخليفة العباسي الشهير «هرون الرشيد» ولكن من باب آخر هو باب العظمة وسعة الملك والسلطان، فما دام الكيان الشعبي بإمكاناته المادية المحدودة غير قادر على بعض من عظمة هذا الخليفة في قوة ملكه وشهرتها فليُكل ذلك إلى الفن القصصي الذي يسرد الحكايات والأخبار التي تنزل بهذا السلطان إلى عامة الشعب فيتحدث مع الفقراء والكسبة، ويعيش حياة الصيادين، ويرتدي ملابس الحمّالين ليتحسّس معاناتهم عن كثب، وهذا ما تكفل ببعض منه كتاب «ألف ليلة وليلة» بطريقة فنية ممتعة في سعة خيالها، وتركيب حوادثها.

يمكن أن نجد مظهرها آخر لهذا السرد التعويضي هو التعلق بمنقذٍ أو مخلصٍ ما يأتي في يوم ما ليخلص هؤلاء المستضعفين غير القادرين على مقاومة خصومهم الطغاة فيثأر لهم منهم ويشفي غليل صدورهم ثم يعرضهم عن كل ما مرّ بهم من حرمان بما تمتع به أولئك الطغاة في زمن حكمهم وتسلطهم، وهذا النوع من السرد التعويضي يمكن أن يأخذ أنماطاً

مختلفة من حيث الزمن الذي يجري فيه فيقع بعضها في الحياة الآخرة وقد ظهر هذا النمط لدى الشعوب والأقوام القديمة مرتبطاً بمعتقداتها الدينية، واتخذ مساراً أدبياً لدى شعوب أخرى تمثل في بعض المؤلفات المشهورة مثل «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري و«التوابع والزوابع» لابن شهيد الأندلسي، و«الكوميديا الإلهية» لدانتي الإيطالي، وغيرها من الأعمال الأدبية التي سعت إلى غاية واحدة وهي تسلية المحرومين في الحياة الدنيا واقناعهم بأمل ما قد يأتيهم في حياة أخرى، ويمكن أن نضم إلى هذا قصص الزهاد والمتصوفة وحكايات الصالحين بما تؤمنه لهم من كرامات أو معجزات تفوق قدرات العقل البشري وتصوراته، فهي تلتقي جميعاً عند نقطة واحدة هي التعويض عن ذلك الضعف الذي منع من استعمال العنف في تحصيل مكاسب الحياة والتمتع بملاذها، لذا لا بد من اقتناع النفس المقهورة من شعور الخيبة والفشل بشيء ما يواسيها ويخفف من حدة أساها، وبهذا نجد أن السرد التعويضي يتجه باتجاهين متقابلين: إما إلى الماضي بحثاً عن عصر ذهبي، بماضٍ مريح، أو زمنٍ جميل متوهم يريح النفس ويحطّ عنها بؤس الحاضر، أو يتّجه إلى مستقبلٍ متوهم خالٍ من أعباء الحاضر البائس أيضاً، وبذلك نجد أنفسنا أمام اتجاهين متعاكسين للهرب من الحاضر الذي يظلّ وحده النقطة السوداء التي لا تضيء إلا حين تغدو بعيدة تنتمي إلى الماضي وأوهامه، أو أنها ما زالت بعيدة غير ملموسة تقع في المستقبل وأحلامه، أمّا هي نفسها فليس لها إلا السوء ظاهراً وباطناً.

التديّن

ظهرت لنا كل من الأسطورة، والمسرحية على أنها نزعة دينية أولاً، فهي مجال الخيال ومتنفسه الذي يمنح الإنسان شعوراً بالأمان والاطمئنان حين يجد فيها تفسيراً لمشكلات الوجود، وإجابات عن أسئلة ملحة تقصّ مضجع عقله القاصر، وحين يجد نفسه قد اطمأنت بأن أرضت القوى الغيبية التي تهيمن عليها وتهدد الوجود القلق بغضبها.

ربما كانت «الضحية» وطقوس التضحية من أقوى الروابط بين الأسطورة والدين، فالضحية من أبرز العلامات الثابتة في النسق الأسطوري بمختلف أشكاله وأماكنه لدى شعوب الأرض، وكان من قوّة حضورها وتأثيرها أن تكون الضحية «إنساناً» يقع عليه اختيار غيبي ليكون فادياً فردياً للجماعة، وهذا ما يمكن أن نمثّل له بعروس النيل في الحضارة الفرعونية إذ تلقى فتاة في النهر العظيم انقواءً لغضبه.

وإذا كانت التضحية تبدو عملية قتل جماعي تجري في رابعة النهار فإنّها تجد تسويغها في ذلك الإيمان الراكز في النفوس بوجود هذا العمل حفاظاً على مسيرة الحياة ومنّ فيها ما دامت الضحية، أو التضحية هي مصدر هذه الحياة في انبثاقها وديمومتها (وترى الأساطير السائدة لدى المزارعين الغابرين أن الإنسان أصبح ما هو عليه اليوم - أصبح كائناً فانياً

يتناسل ويضطرّ للعمل - نتيجة قتل أولي، فقد استسلم «كائن» إلهي قبل العصر الأسطوري وهو في الغالب امرأة أو فتاة وأحياناً طفلاً أو رجلاً، استسلم للذبح حتى تنبت من جسده درنات البطاطا أو شجرة مثمرة، وقد بدّل هذا القتل الأولي طرزَ الوجود الانساني تديلاً جذرياً، فقد افتتحت تضحية «الكائن» ضرورة الغذاء وحتمية الموت في آنٍ واحد، كما افتتحت في صورة نتيجة لازمة ضرورة التناسل الذي هو الوسيلة الوحيدة لضمان استمرار الحياة⁽¹⁾ باستمرار فعل التضحية نفسه الذي قد يأخذ اشكالاً مختلفة باختلاف الشعوب، أو اختلاف درجة وعيها، لكنّه يبقى محافظاً على سمته الرئيسة التي تنتقل بنا إلى المجال الديني لأنّ الأفعال البشرية في مجالها تتجه إلى الأعلى، إلى الآلهة، وغايتها الوحيدة هي إرضاء هذه الآلهة لتسلم الحياة في الأسفل من أذى القوى الشريرة وتستمر في مسيرتها الدائمة.

ليس الدين عنصراً خارجياً، أو طارئاً في حياة الإنسان يمكن التخلي عنه، فقد أثبتت التجارب التاريخية كمون النزعة الدينية في الحياة البشرية مهما حاول الإنسان التخلص منها، أو تظاهر بذلك في حياته العملية، فإنّ نزوعه الأخير سيتجه صوب هذه النزعة التي لا يمكن انتزاعها من أعماق النفس المشرّبة إليها.

رافق الدين البشرية منذ أول ظهور لها على الأرض، وإذا كان هناك من يعتقد بأنّ الإنسان قد عرف الدين بعد أن مرّ بمرحلة سابقة هي الأسطورة فإنّ الحجّة التي نعرضها هي أن «آدم» وهو أول من خلق الله على هذه

(1) إلياد، مرسيا، المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير، بيروت، 2009، ص 131

الأرض بحسب الكتب السماوية التي بين أيدينا كان نبياً وقد علّمه الله الأسماء كلّها، وأصبح أباً للبشرية ومعلمها الأول، ولا بدّ من أنّه قد علمهم عبادة إلهٍ واحد، أمّا التعدد في الآلهة فهو مرحلة لاحقة وهذا أمر منطقي لمسناه في تاريخ الأديان التوحيدية فغالباً ما يميل الانسان إلى الشرك، أو التعدد في الآلهة بعد التوحيد، وما عجلُ بني اسرائيل عنّا بعيد.

إنّ الأشكال المختلفة للدين، ثم التديّن لا زمت الوجودَ الانساني في مراحلهِ المتعددة سواء ما كان منها بدائياً لدى الشعوب التي لم تعرف مراحل متقدمة من الحضارة، أم الشعوب التي قطعت في سبيل الحضارة والبناء الحضاري شوطاً بعيداً (وقد بات في حكم المقرر أنّ الدين قد لازم نشأة الحضارة، وبدا على أنه خصلة من الخصال التي تميز الفكر الإنساني حتى أنّ من العسير، على ما يبدو، أن نفترض وجودَ مجتمع غابرٍ خلّو منه)⁽¹⁾ لارتباطه بحاجة النفس البشرية وقلقها وخوفها العميق وهي تعيش لحظاتٍ تشعرها بالوحشة والانفراد والعجز في هذا الكون الفسيح المملوء بالغموض والأسرار والأخطار الرهيبة التي تتنازع حياة الإنسان قبل أن يجعلها سرّ الموت بالغموض والعجز التامّين.

من جانب آخر يقدم الدين للمؤمنين به حلولاً لمشكلات الحياة الواقعية التي يحيا فيها الانسان، فهو تنظيم لهذه الحياة، وضمان لبعض الحقوق فيها، وتحديد لواجبات الإنسان إزاء نفسه وأسرته ومجتمعه وحكّامه وآلهته وبذلك يتوفر للإنسان شعور بالانتماء والانتظام في جماعة يؤدي فيها عملاً يضمن له مكانةً أو قيمةً تساعد على إشباع حقّ الذات في الوجود.

(1) إلباد، مرسيا، المقدس والعادي ص 19، والنص من مقدمة المترجم.

يرتبط الدين ارتباطاً وثيقاً بفكرة «المقدس» فهو يعمل على الارتقاء بمقام الأشياء والتخيّلات لتفارق صورتها الماثلة إلى صورة جديدة تنتمي إلى عالم آخر هو العالم الإلهي المتجه نحو الأعلى، نحو السماء، ولا يمكن التخلّي عن فكرة التقديس هذه إذ (لا يستطيع الإنسان الديني أن يحيا إلا في عالم مقدس، لأنّ مثل هذا العالم هو الذي يشارك في الكون، هو الذي يوجد فعلاً، وهذه الضرورة الدينية تعرب عن ظمأ ديني لا يروى والإنسان الديني ظمآن للوجود)⁽¹⁾ الذي لا يتحقق إلا بالانتماء الى موجد الوجود الأول، أو الإله المتعالي، ولذلك نجد نشاط الانسان وحياته في الأرض تكمن قيمتها كلّها بالتوجّه نحو الأعلى، ونجد في آثار الانسان وأعماله ذلك التعبير الدائم عن هذا الشعور والحنين العميق (وهو حنين أن يسكن «عالمًا إلهيًا» أن يكون له بيت يشبه «بيت الآلهة» البيت الذي ستصوره فيما بعد المعابد والحرم، وبقول وجيز، إن هذا الحنين الديني يعرب عن رغبة العيش في كون طاهر مقدس مثلما كان البدء عندما خرج من بين يدي الخالق)⁽²⁾ إلى هذه الحياة التي سيظلّ فيها مشدوداً إلى اتجاهين متنازعين: واقع الحياة الأرضية القائمة نفسها، ورغبة الهرب منها والاندماج بمصدره الأول الذي فارقه وهو الإله، وهو اندماج يستعين بتقديس هذا الإله وما يرتبط به أو يشير إليه من شجرٍ أو مدرٍ أو حجر، فيصنع الإنسان من هذه الأشياء ما يسبغ عليه القدسية ليحتفظ بذلك الاتصال الروحي العميق، ثم يزداد تقديساً للأشياء التي صنعها بيديه حتى يلامس بها حدود التطرّف وقد يجاوزها أحياناً.

(1) إلياد، مرسيا، المقدس والعادي، ص 101.

(2) إلياد، مرسيا، المقدس والعادي، ص 102.

التدين والميل إلى التطرف

قد يبالغ الإنسان في ممارسة شعائره وطقوسه وفي فرض معتقداته على غيره فيميل إلى التطرف حين يتشدد مع نفسه أولاً، ثم مع غيره في فرض رؤيته الدينية النابعة من هواجسه ومخاوفه في هذا الوجود الشائك المضطرب، أو قد يميل إلى ذلك لنوازع نفسية قد يكون اثبات الذات والحصول على مكانة متميزة واحداً من مظاهرها المألوفة لينتقل بذلك بالدين إلى مرحلة «التدين» وعلينا هنا أن نفرق بين المصطلحين بوضوح مفهومي كافٍ (فالدين أصل إلهي، والتدين تنوع إنساني، الدين جوهر الاعتقاد، والتدين نتاج الاجتهاد، ومع أن الأديان كلها تدعو إلى القيم العليا التي نادى بها الفلسفة «الحق، الخير، الجمال» فإن أنماط التدين أخذت بناصية الناس إلى نواح متباعدة ومصائر متناقضة، منها ما يوافق الجوهر الإلهي للدين ويتسامى بالإنسان إلى سماوات رحبية، ومنها ما يسلب هذا الجوهر العلوي معانيه ويسطح غاياته حتى يصير مظهرًا شكليًا، ومنها ما يجعل من الدين وسيلة إلى ما هو نقيض له⁽¹⁾ وهذا هو ما نريد أن نقف بوجهه ونبين خطورته على مستقبل الأمة بعد أن انجرفت إليه مرغمًا بسبب هيمنة رجال التدين المتشددين على زمام التحكم بفكرها ومصيرها.

(1) زيدان، يوسف، دوامات التدين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2013، ص7.

أمّا الدافع الآخر الأكثر ظهوراً في التاريخ الانساني فهو الدمج بين الدين والسياسة إذ تصبح المصالح الفردية والجماعية والقرارات المنظمة لها ذات صبغة دينية مجتلبة، أو مطوّعة لتحصيل تلك المصالح وتوسيعها، وهو ما يفتح الباب تدريجياً لظهور العنف واستعماله مسوغاً مقبولاً، باسم الدين ظاهراً، وباسم السياسة وما يتبعها من مصالح حقيقة لتظهر لنا واحدة من القضايا الإشكالية المهمة في تاريخ البشرية القديم والمعاصر (هي التماس بين دائرتي الدين والسياسة، والمواجهة السياسية المؤدية إلى التحول بالدين الى العنف، وهي قضية محورية لأن كثيراً من قضايا المجتمع الانساني القديم والمعاصر تدور حولها من قريب أو بعيد في مدارات شبه متماثلة في أغلب الديانات والعقائد، وهي قضية ركيزية لأنّ العلاقة التبادلية ثلاثية الأبعاد «الدين، السياسة، العنف» تظهر في تجليات عدّة ملتبسة في معظم الأحيان، وهذه التبادلية هي التي تظهر في عملية الجدل بين الأطراف الثلاثة⁽¹⁾ التي يتسع نطاقها لتشمل الكيان الاجتماعي وما يجري فيه من تغييرات تتجه بحسب الإرادة الفاعلة التي مزجت بين الدين والسياسة مستعملة العنف المسوّغ بذلك الغطاء الديني الشفيف.

إنّ سعي الجماعات المتطرفة إلى الدمج بين الدين والسياسة يأتي ملخصاً بما توفره السياسة من قدرة على إدارة المصالح واكتسابها، ومن قدرة الدين على تقديم ذلك التسويغ المقبول أو غير القابل للنقاش بوصفه الشرع المفروض من الله على عباده الذين ليس لهم إلا الطاعة والتسليم، ولا تستطيع الجماعات المتطرفة بلوغ هذه المرحلة ما لم تؤمن ميداناً

(1) زيدان، يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، القاهرة، ط2،

فكرياً، أو أيديولوجياً واسعاً قائماً على خلق عالم متوهم من الأفكار، وأنماط التفكير المترابطة التي تكيف المجتمع وتسلب منه إرادته الحرة في أعمال العقل ومواجهة الوهم المفروض عليه منها، ونجد أن هذا الأسلوب في صورته العامة قد كان الوسيلة المكررة النافعة في مختلف الأزمان والبلدان (فالإيهام السياسي بالإسلام فكرة بسيطة طالما استعملها أصحاب الاتجاهات الدينية في تراثنا العربي الإسلامي، وفي تراثنا الأسبق منه زمنياً، ففي كل عصرٍ كان هناك من الرجال الذين استثمروا الدين للدنيا، مع إنهم كانوا ينطلقون من أن الدين لا الدنيا هو المقصد، وبالتالي يجب على الأمور الدنيوية كلها أن تنتظم وفقاً لما يعتقد هؤلاء التجار أنه «الدين القويم» وما كان ذلك منهم إلا خدعة جازت على البسطاء من أهل اليهودية والمسيحية والإسلام بكل ما في هذه الديانات من مذاهب فرعية وجماعات عقائدية)⁽¹⁾ وجدت نفسها جميعاً ضحية الوهم، أو عملية الإيهام الذي تحسن استعماله تلك الجماعات فهي قد تبدأ بخداع حتى نفسها في هذا السبيل أولاً.

وبقدر ما يكون العنف ناتجاً من الخلط بين الدين والسياسة كذلك قد يأتي من المواجهة بين الدين والسياسة أيضاً، إذ غالباً ما تظهر جماعات دينية صغيرة شديدة التطرف ترفض مبدئياً الكيان السياسي القائم، وتُسقط عنه كل ما يتصل به من أنظمة وقوانين وأنشطة الحياة الرسمية والاجتماعية، وبذلك تبدأ مواجهة عنيفة انطلاقاً من الرؤية الدينية الراضية التي (تنجس بالضرورة نحو مزيد من التأصيل والتشدد والتمحور حول الذات فيزداد انفصالها الاجتماعي، ويتعاضم رفضها العام للطبقات

(1) زيدان، يوسف، متهات الوهم، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2013، ص 279.

الاجتماعية وللجماعات الأخرى المخالفة لها، أو المختلفة معها، وعجلة العنف تتسارع بفعل تغذية الطرفين للنار التي شُبَّت بالحقد المتبادل الذي يصير معه العنف لدى الجماعات الدينية «جهاداً مقدساً» ذا آليات ذاتية التشغيل والتوالد، ويصير العنف لدى السلطة السياسية «معركة بقاء» لا يجوز مناقشة دوافعها ومشروعيتها، ولا تترك حيزاً للتفاوض، أو حلماً بعودة التوازن، أو إثارة الاعتزال من جانب بعض الأطراف، فمن ليس معنا، هو ضدنا⁽¹⁾ وبذلك يتسع نطاق العنف ولا يمكن أن ينتهي إلا بغلبة أحد الطرفين على الآخر، وهو في كل حال فعل تدميري مقصود بوعي وإرادة يستند إلى رؤية فكرية لا تخلو من مبدأ الإيهام بصدقها وأحقيتها في كل حال وإن اعتقد كبار قادتها بغير ما ينطقون ويعلمون.

والملاحظ في العقود الثلاثة الأخيرة أنّ قدرة الحركات الدينية المتطرفة على اجتذاب الأنصار والمؤيدين تكون بقدر قدرتها على الجرأة في استعمال العنف، والمبالغة فيه، وبقدر تشدها ورفضها لكل ما هو مخالف لها من رؤى واتجاهات دينية أو فكرية أو اجتماعية أو سياسية، ولذلك نجد ارتفاع نسبة شيوع العنف واستعمالها على نطاق جماعي يوقع المئات من الضحايا في كل عمل إرهابي يجد تسويغاً ديني الموهم، بل يحول هؤلاء الضحايا الأبرياء إلى مجرمين يستحقون العقاب الذي كان القتل أدناه منزلةً لدى هذه الجماعات المتطرفة، ولذلك يمكن أن نخلص إلى نتيجة مفادها: (إن الحركات المحافظة أو المتشددة التقليدية هي التي تشهد تصاعداً في كل مكان تقريباً، هذه الحركات هي بعينها التي رفضت التحديث كما عرفه المفكرون التقدميون، بالمقابل فإن جميع الحركات

(1) زيدان، يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني: ص 218 ص 219.

والمؤسسات الدينية التي بذلت جهوداً كبيرة لتتكيف مع الحداثة كما أدركتها تشهد تراجعاً في كل مكان تقريباً⁽¹⁾ وهذا ما يجعلنا نعتقد بأن الميل نحو الحداثة قد واجه صدمةً قويةً من لدن هذه الجماعات المتطرفة التي تسوغ استعمال العنف بكل قوة وعلى أوسع نطاق ممكن لتفرض رؤيتها الأحادية المتحجرة على جميع من سواها، وهذا ما يؤدي بنا إلى وجوب تعديل رؤيتنا إن شئنا أن نستجيب للواقع بدرجة ما من الصحة، والنقطة التي ينبغي التركيز عليها هنا (هي أننا نعيش في عالم معلّم هي فرضية خاطئة، فالعالم اليوم، مع وجود استثناءات قليلة، لا يزال يتقد بالعاطفة الدينية، وهي في بعض الأماكن لربما ازداد اتقاد هذه العاطفة)⁽²⁾ التي تجتذب إليها كثيراً من العقول الناشئة الواقعة ضحيةً لعملية إيهام كبيرة سُخّرت لها أدوات وآليات كثيرة، وأسندت بإنفاق مالي كبير من جهات ذات مصالح متشعبة إن اختلفت في الغايات فقد التقت في الوسائل والأدوات.

إنّ الحصييلة التي ننتهي إليها في هذه المواجهة بين الحداثة والتطرف، وفي هذا الخلط المقصود بين السياسة والتدين، وتسويغ استعمال العنف دينياً إنما هو جزء من صراع أزملي جُبلت عليه الإنسانية منذ أول وجودها على هذه الأرض فكان العنف من أكثر مميزاتها ظهوراً واستعمالاً، ولذلك نستطيع أن نعتقد أن ظهور التطرف في شكله الديني قد بلغ القمة في هذا الزمن الذي نحيا فيه، ولكنه آيلٌ إلى الذبول والزوال لا محالة، ولكن هذا

(1) بيرغر، بيتر، بحث بعنوانك (زوال العلمنة من العالم أطروحة معاكسة لناصب الدين العداء)، منشور في مجلة الاستغراب الالكترونية، العدد 2، السنة الثانية، شتاء 2016.

(2) بيرغر، بيتر، زوال العلمنة من العالم... بحث منشور في مجلة الاستغراب الالكترونية عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد 2، السنة الثانية، شتاء 2016.

لا يعني انتصار الحداثة، أو أيّ طرف آخر مقاوم للتطرف، وإنما يعني فقط انطواء صفحة من صفحات الصراع حملت الدينَ عنواناً لها، أمّا الصفحات الأخرى فلها يد تقلّبها بحسب الحاجة المستجدة، وبحسب تغيرات الزمان التي يحركها مبدأ ثابت لا يقبل التغيير وهو الصراع بمختلف وجوهه وأشكاله وأدواته واختلاف مستنداته الفكرية أو الدينية، فإنه العنصر الوحيد الذي سيظل محرّكاً للوجود الإنساني ما دام هو الجزء التكويني فيه، وما دام الإنسان قد فُطر عليه، وما دام الله سبحانه قد جعل دفعَ الناس بعضهم ببعض من سننه الثابتة في سيرورة الكون التي لا تقبل التحويل أو التبديل.

هيبه الفعل «قتل» ومشتقاته

تسعى الأديان بمختلف اتجاهاتها وأزمانها إلى غاية بسيطة واحدة هي تحقيق سعادة الإنسان في الدارين الأولى والآخرة، وهي تبذل من أجل ذلك جهوداً مضنية في التوجيه والتهذيب وفقاً لمنظومة قيمية متكاملة، مسنودة بمبادئ ثابتة يرأسها مبدأ «الحلال والحرام» الذي يتشقق إلى ضوابط كثيرة من الأوامر والنواهي لتصبح منظومةً فقهيةً متكاملة تعمل إلى جانب منظومة فكرية ساندة وتشتق منها بحسب مستجدات الزمان وتغير الأحوال.

يستوعب النظام الفقهي ما يتوقع صدوره من الإنسان من مخالفات تصنّف بحسب أهميتها وتأثيرها في المجالين الشخصي والاجتماعي ويضع بمقابلها العقوبات التأديبية المانعة من شيوعها وانتشارها حفاظاً على الوحدة الاجتماعية والفكرية للمجموعة الدينية المنسجمة، ولما كانت بعض تلك المخالفات ترتقي إلى درجة الجريمة الفردية أو الجماعية العظمى فلا بدّ من وضع العقوبة القصوى التي تقابلها وهي: إيقاف حياة مقترف الجريمة بإزهاق الروح حتى تفارق الجسد وهذا ما يعرف اصطلاحاً لدى الفقهاء والمتشرّعة بـ «القتل».

ويلحظ أنّ الأديان لا تتبنّى هذه العقوبة ولا تقرّها في أول ظهورها ونشأتها وإنّما تعتمد النصح والتوجيه واجتذاب الفكر والروح والقلب،

لكنّها تجد نفسها بمواجهة عدوٍّ متربّص بها فتضطرّ للدفاع عن نفسها أولاً ليصبح القتل والقتال حقاً مشروعاً للدفاع عن النفس، ثم يتحول إلى واجب عيني أو كفائي مقدّس وبذلك تصبح الروح القتالية جزءاً من مهمة المؤمن، وربّما مهنته الوحيدة في الحياة فهو «مقاتل محترف» ولا سيّما بعد تمكّن الجماعة الدينية، واتجاهها إلى نشر فكرها في التخوم المجاورة لها وهو ما يعرف بـ «الجهاد» عبر الغزوات أو الفتوح للمدن والبلدان المجاورة طلباً للتوسّع وزيادة السطوة والهيبة وكسب المال.

ويمكن أن نلاحظ أيضاً اتصاف الأديان بصفة «القتل» فاليهودية عرفت بقتلها الأنبياء بغير حقّ، وهي التي خرجت من مصر هرباً لتغزو أرضاً أخرى فيها شعوب ودول قائمة فضت عليها بالقتال وأقامت في أرضها فورثت ما كان فيها حتى أصبح لها ملكاً يتوارث، بل إن نبيّها «موسى» قد خرج خائفاً يترقب بعد أن قتل شخصاً واشتبك مع آخر فكاد يريده!

وما زالت اليهوديّة سادرةً في القتل بوساطة «الصهيونية» التي تعيثُ فساداً في مشارق الأرض ومغاربها حتى تكاد يدها الخفيّة أن تكون مدسوسةً خلف كلّ جريمةٍ كما تعتقد الشعوب والأمم التي تقع ضحيةً لها.

وكذا الأمر مع المسيحية التي قد تبدو وديعةً مسالمةً في بعض الأذهان، لكنّها في الحقيقة تبدأ بالظهور والانتشار من عملية قتلٍ بشعة لنيبها «عيسى بن مريم» - بحسب ما يعتقد به المسيحيون أنفسهم - بتلك الصورة الاجرامية التي صُلب فيها المسيح بأن دُقت في جسده المسامير، وهي صورة ما زالت ماثلةً أمام كلّ ناظرٍ بتوالي الأجيال تذكيراً وتأنيباً، نراها منشورةً في الكنائس والساحات، وهي وإن جاءت على سبيل التأسّي والعظة فإنها تمثل واحدةً من أبشع جرائم القتل التي تنغرس في النفوس

بطريقة ما، لتترك آثارها فيها، ولو أضفنا هذا إلى بعض تاريخ المسيحية وما فيها من جرائم وحروب قادها البابوات باسم الإله، أو نيابة عنه، أو نفذتها محاكم التفتيش باسم الكنيسة المبجلة، أو عمليات التطهير التي أعقبت الثورة الفرنسية، وما قامت به القوى الاستعمارية الأوربية حديثاً، فضلاً عن جرائم أمريكا في اصطیاد أبناء افريقيا عبداً لها لتبين لنا مرافقة العنف بكل أشكاله ومنه القتل، هذه الديانة في تاريخها الذي زاد على عشرين قرناً من الزمان.

ولم يكن الاسلام بمنأى عن هذا السبيل فقد بدأ ضعيفاً مستضعفاً، ولَمَّا أن قوي عودُه أُذِن للمسلمين أن يقتلوا ويقتلوا في سبيل الله، وبذلك فُتِح باب القتل والقتال على مصراعيه وهو باب لم ولن يغلق حتى قيام الساعة.

ولو دققنا النظر في القرآن الكريم لوجدناه واحداً من أهم المصادر التي تحث على القتل عند المسلمين فهو يأمرهم به بقوة وصراحة ويحثهم عليه بقوة وتأنيب وترغيب، بل يجعل أرقى ما يبلغه الانسان مرهوناً بالقتل إن قتل شهيداً مظلوماً، وأدنى ما يمكن أن ينحط إليه مرهوناً بالقتل إن قُتل ظالماً مجرمًا، وتلكما الجنة والنار والخلود في أيٍّ منهما إنَّما سبيلهما الأعظم هو القتل حتى أن من بعض دعاء المؤمن أن يرجو من الله إكرامه بالموت قتلاً في سبيله بين ضرب السيوف ووقع السهام وقعص الرماح لا أن يموت على فراشه، أو في بيته بين أهله، حتف أنفه كما يموت البعير!

إنَّ القرآن الكريم يورد الفعل «قتل» ومشتقاته أكثر من مئة وثمانين (180) مرة في آياته وسوره الكريمة، ولو افترضنا أن امرأاً ودَّ أن يختم القرآن في شهر رمضان الكريم مرة واحدة مثلاً فإنه سيردد هذا الفعل ومشتقاته ست مرات في اليوم الواحد في الأقل، وقد يكون هذا وحده كافياً ليغرس

في أعماقه هذه المفردة التي هي أعلى ما يمكن أن يبلغه العنف في حياة البشرية.

تبدو الحركة الصاعدة في الأديان والحركات الدينية متشابهةً فهي تبدأ من الضعف إلى القوة، ومن الشعور بشعور الضحية إلى شعور التمكّن والانتقام، وهذا يعني أننا سنكون أمام دوامة من العنف وهو ما تسنده التجربة التاريخية المتحدة في كلٍّ من الأديان والأساطير والتاريخ معاً، ففي سفر الخروج التوراتي، وإنيازة فرجيل يبدو تحول الشعوب من ضحية إلى مجرمة، فـشعب إسرائيل قد غزا بلاد الكنعانيين بمساعدة الإله «يهوه» الذي كان يحثهم على مزيدٍ من القتل حتى أحدث إبادةً تامةً لشعوب تلك الأرض التي استولى عليها، وعلى خيراتها، وفي إنيازة فرجيل نجد كيف تم غزو إيطاليا وإبادة شعبها والاستئثار بأرضه وخيراته.⁽¹⁾

أمّا في العصر الحديث فالأمثلة كثيرة أيضاً، ويبدو الاستعمار الأوربي في الصدارة منها كما هو الحال في غزو استراليا والقضاء على شعبها، وغزو البيض لأميركا والقضاء على شعبها أيضاً، وها هي الجريمة الصهيونية ما زالت مستمرة في إبادة شعب فلسطين واحتلال أرضه، وكل هذه الأعمال الإجرامية تستند إلى وعودٍ دينية، ومساعداتٍ ربانية تسوّغ للغزاة أفعالهم الإجرامية التي تتحول إلى أفعالٍ مقدسة واجبة التنفيذ وهو ما جعل كلّ الحروب مقدسةً ما دامت تجد ما يسبغ عليها القدسية والتقديس بغضّ

(1) إلياد، مرسيا، المقدس والعادي: ص 171 ص 215 الفصل الخامس الذي عقده المؤلف تحت عنوان: «علم الضحية» نجد فيه تفاصيل كثيرة ناقش فيها كيف تحولت الشعوب من مضطهدة الى مضطهدة، بل قضت على شعوب أخرى مجاورة لها في ظل وعد ربّاني - كما ادعت بامتلاك تلك الأرض بعد إبادة شعبها!

النظر عن حقيقة فعلها وغاياتها ونتائجها، ونرجو أن يكون آخر الأمثلة لها الحرب الأمريكية على العراق.

إنّ ما ينطبق على الأديان يجري أيضاً على الجماعات الدينية المتطرفة فهي تبدأ صغيرة، مستضعفة، تبدو في نظر نفسها وأنصارها ضحية قولها كلمة الحق بوجه الظالمين، وبذلك تجد لنفسها الحق في المقاومة بعد التمكن بأشدّ ما يمكن، وكل من ليس معها فهو عدوها الذي سيكون ضحيتها من دون رحمة أو تمييز لتبدأ آلة القتل بالدوران فتفني في طريقها المتعرج كلّ من تصادفه، وتبيد أكبر عدد ممكن تحقيقاً لوجودها، وتأكيداً لإيمانها، ورفعةً لمكانتها في نفوس أصحابها وأعدائها على السواء.

تستند هذه الجماعات غالباً إلى تسويغ مشروع هو «الفتوى» التي تحصل عليها من شخصيات تعدّ مؤهلة لذلك، قائمة بينها، أو من شخصيات فقهية من التاريخ الماضي للأمة ولا سيما الشخصيات الأكثر ميلاً إلى إشاعة حرفة القتل بينها.

ونحن لو دققنا في مصدر هذه القضية، وشيوع فتاوى القتل وسهولة إصدارها لوجدناها في كل حال ترجع إلى شخصيات إنسانية لها كل الصفات الإنسانية من تأثيرات بيئية، أو نزعات نفسية، وهذا هو السبب الذي يجعل أهل الفتوى مختلفين في القضية الواحدة آراء شتى، فهي ليست قضية علمية قطعية يمكن الوثوق من صحتها بالتجربة العلمية التي لا تقبل الدحض وإنما هي رأي تداخله النزعة النفسية الحاكمة التي تنتج رؤية فردية خاصة قابلة للدحض والنقاش والتغيير لأنها تجري في قضية عامة.

ولا يبعد أن يقع هؤلاء بأنواع شتى من الوهم أو التوهم فالإنسان ابن بيئته، ونتاج تكوينه، والعقل هو تكوين ينشأ وليس شيئاً معطى، والتفكير نتاج آلياته ومقدماته، وما أكثر ما يخطئ الإنسان هذا الذي وسم بالخطأ على سبيل الكثرة والمبالغة، ونحن مثلما لدينا أوهام بصرية فكذلك لدينا أوهام فكرية يمكن أن نطلق عليها «الأوهام الإدراكية»⁽¹⁾، لذا علينا أن نضع أنفسنا وعقولنا أمام حقيقتين (وهما أننا يمكن أن نعمى عن رؤية ما هو جلي، وألاً نعرف أننا كذلك)⁽²⁾ وما أكثر ما حدث هذا لنا ولغيرنا، فما بالنا نصرّ على إشاعة قتل مبنيّ على الأوهام؟ وما بالنا نسلك أنفسنا وعقولنا في طريقٍ نعرف تماماً أنه يمكن أن يكون الطريق الخطأ؟

(1) كاتمان، دانيال، التفكير السريع والبطيء، ترجمة: شيباء طه الريدي، ومحمد سعد طنطاوي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 2015، ص44.

(2) كاتمان، دانيال، التفكير السريع والبطيء: ص41.

عوامل مستجدة

كان من نتيجة ازدياد النشاط الاستعماري، وخضوع شعوب عديدة له أن حدث التصادم المتوقع بين مصالح القوى الاستعمارية فيما بينها من جهة، ومع الشعوب الساعية إلى التحرر من جهة أخرى، وفي الأحوال كلها اقترن ذلك بمزيد من الاتساع في ممارسة العنف، فقد ارتكبت القوى الاستعمارية جرائمها في إبادة شعوب وإخضاع أخرى بقوة السلاح، وأدى تزايد الأطماع إلى التصادم الرهيب بين القوى الاستعمارية في حربين عالميتين كبيرين فضلاً عن كثير من المعارك والحروب الإقليمية والأهلية والمناطقية، وأدت نزعة التحرر وتصاعدها إلى ظهور الحركات القومية الساعية إلى تحرير بلدانها وقد اتخذت طريق الكفاح المسلح، وهو طريق العنف أيضاً.

أمّا العامل الحاضر في كل ذلك فكان الاعلام وهو من الأدوات التي توسعت القوى المتصارعة في استعمالها ولا سيما مع ما أصاب هذه الوسيلة الخطيرة من تطور تكنولوجي سريع تمثل في الإذاعة والتلفزة وما بعدها من وسائل الاتصال والتأثير، وقد استعملت جميعاً لأغراض الدعاية والترويج للحروب باختلاف ميادينها وغاياتها غير النزيهة.

ويمكن أن نضع «السينما» الغربية خاصة من بين أخطر وسائل إشاعة العنف، بل الأميركية منها على وجه التحديد، فقد مالت إلى نوع من

الإنتاج الذي يركز على استعمال وسائل العنف وجعلها جزءاً من ثقافة عامة، مداعبةً في ذلك مشاعر جمهور متعطش إلى تفرغ شحناته التي امتلأ بها بفعل خطاب منظم يحث على العنف ويشجع عليه بوسائله الظاهرة والخفية، معطياً إياه تسويغاً وقبولاً بوصفه حاجة قائمة أو حقاً من الحقوق المضمونة.

لم تقتصر السينما على محاكاة الواقع، أو إعادة إنتاجه حسب، وإنما سعت إلى إعادة إنتاج التاريخ، والأساطير مشبعةً إياها بروح العنف سواء كان ذلك تحت مسمى البطولة الإيهامي، أم كان بإعادة إنتاج الأساطير التقليدية بأجزاء متتالية كما فعلت في كل من الإلياذة والأوديسة والإنيادة وغيرها من المكونات الأساسية للثقافة الإنسانية.

أمّا التاريخ بأحداثه وشخصياته فكان مصدرراً من مصادر الفن السينمائي يعاد إنتاجه بطريقة تخضع لشروط يسمونها فنية، ولكنها في الحقيقة شروط الإنتاج السينمائي المبني على تحقيق أكبر ربح ممكن، وفي الوقت نفسه تنفيذ الرسالة التي تسعى إليها الأيديولوجيا الموجهة للإنتاج القائمة على إشاعة روح العنف وبثها في أرجاء العالم.

وابتكر السينمائيون ما سمّوا بأفلام «الخيال العلمي» وهي تعتمد على مبدأ مجاوزة الواقع والتحرر منه ليتواطأ عقل المتلقي مع هذا المبدأ فينسجم مع ما يشاهده من أحداث أو شخصيات خارقة لها من القوة والطاقة ما يجاوز المألوف، وبذلك ظهرت شخصيات نموذجية قادرة على اختراق المألوف وتجاوز حدود الطاقة البشرية المحدودة ومتحررة منها لتصبح أمثلة أو نماذج معتمدة في ممارسة العنف الذي يتجه مباشرة إلى الشباب المراهق المستعد للتأثر به ومحاكاته بقوة.

ويضاف هذا إلى مشاهد أخرى خيالية في مجال الألعاب الرياضية كالمصارعة⁽¹⁾ والملاكمة وغيرهما، فضلاً عن حروب العصابات، ورعاة البقر أو «الكاوبوي» وغيرها من مبدعات العقل التجاري الذي وظف أدوات التواصل وأضاف إليها المسلسلات التلفزيونية المطوّلة ذات الأجزاء المتعددة، والألعاب الالكترونية التي تتسابق الشركات العالمية في إنتاجها وهي أعمال تدور في الأعم الأغلب في نطاق العنف والتشجيع عليه حتى بين الأطفال الصغار الذين حوّلت أفلامهم الكارتونية الى طريق العنف أيضاً بعد أن كانت تعليمية مسالمة، ولذلك لا تستغرب حين تسمع أو تقرأ في الأخبار أنّ تلميذاً قد انتحر، أو قتل عدداً من زملائه حينما أطلق النار من سلاحه في إحدى مدارس ولاية تكساس أو نيو جيرسي في الولايات المتحدة، أو في منطقة شعبية في إحدى المناطق المنسية من عالمنا المتخلف!

إن هذا التوظيف المبرمج لوسائل الاعلام والتواصل المؤثرة وآخرها الأترنيت وما فيه من تفاصيل يسعى الى غاية واحدة هي بثّ روح العنف في المتلقي لترويج تجارة السلاح المحتركة في العالم الغربي وجعلها حاجة ماسة في مجتمع يسوده العنف الذي لا تسلم منه حتى مدارس الطلبة الصغار، وإثارة بؤر دائمة أو مؤقتة للنزاع في مناطق مختلفة من العالم تعظيماً للطلب على إمدادات السلاح التي قد تفرض بقوة الهيمنة

(1) من الدراسات المهمة التي وقفت عند هذه اللعبة على وجه التحديد دراسة بارت: «أسطوريات» فقد حلل ما يجري من حركات في المصارعة الاستعراضية تنقلها الى مجال الأسطورة المعاصرة التي يعيش فيها الجمهور ويتفاعل معها ولا يرضى بخرق ما يفرضه من شروط في اللعبة، للتفصيل انظر: بارت، رولان، أسطوريات أساطير الحياة اليومية، ترجمة: د. قاسم حداد، دار نينوى، دمشق، 2012، ص 15 ص 26.

والتفوق على بعض الأنظمة التي لا تجد أمامها سوى الإذعان لإرادة الهيمنة المتسلطة عليها فتدفع بالعملة الصعبة قيمةً أسلحةٍ قد لا تجد لها حاجة حقيقية، أو تكون منتهية الصلاحية، بائرة لا تجد نفاذاً لها إلا في الأسواق البائسة.

أما الأنظمة الدكتاتورية من جانبها فإن حصتها هي إشاعة روح العنف في المجتمعات المدنية عن طريق عسكرة المجتمع ببرامج منظمة توجه لإنتاج فئات قتالية تستعملها عند الحاجة، أو للإيهاام بغاية مستحيلة التحقيق، ولا يهمها ما يترك ذلك من آثار عميقة في تخريب بنية المجتمع وتهديد روح التآلف والسلام فيه.

وقد اتبعت بعض الأنظمة الدكتاتورية المتسلطة أساليب متشابهة من حيث الجوهر، تعتمد على تدريب قطاعات واسعة على حمل السلاح والتدريب عليه، وتحويل المؤسسات المدنية إلى معسكرات مصغرة، وإشاعة النزعة العسكرية، وبث الروح القتالية التي أثبتت فشلها في المواقف الحرجة، لأنها مبنية على مبادئ كاذبة زائفة غايتها إلهاء الناس عن مشكلات حياتهم الحقيقية، وتغيب الاستحقاقات الديمقراطية المسروقة.

إن إقدام هذه الأنظمة على نشر السلاح بين مختلف الأعمار من الفئات الاجتماعية هو في حد ذاته إشاعة لروح العنف والدفع إليه قسراً، وقد علمتنا التجارب أنّ هذا السلاح لم يكن يوماً فعّالاً في مواجهة عدو حقيقي لأنّه من حيث الأصل لم يكن معداً لهذه المهمة وإنما لغاية أخرى هي تشجيع الروح القتالية الموجهة لتخريب المجتمع بتقويض أسس السلام فيه، وجعل فئاته المكونة له على استعداد لمواجهة بعضها عندما

تحين اللحظة التي يتربص بها الأعداء فيشيع العنف للدرجة التي لا يمكن السيطرة عليها، وهذا ما شهدناه فعلاً في بعض مجتمعاتنا العربية التي وقعت ضحية هذه السياسات الخبيثة المقصودة.

لقد نجح هؤلاء جميعاً في مهمتهم، وأصبح العنف على درجة كبيرة من الشيوع في مجتمعاتنا لم يقتصر على الحقيقة المرة وحدها وإنما شمل المجاز أيضاً، فحتى مباراة كرة القدم تحولت الى «معركة حقيقية» واللاعب فيها «مقاتل بطل» وهو يعي مهمته هذه فتراه حين يضع الكرة في شبك الخصوم يتوجه إلى الجمهور الغفير، بدلاً من التحية، بإشارة «القتل» فهو إما أن يمرر يده على رقبتة وكأنه يودّ لو يذبح هذا الجمهور الخصم كله، أو يقلد وضع اطلاق النار من سلاح متوهم بين يديه يتوجه به الى الجمهور الغفير وهو يودّ لو يراهم يتساقطون أمام ناظريه! إنها روح العنف التي استطاعت أن تتسرّب إلى مجالات الحياة المختلفة فتجاوزت الحقيقة إلى المجاز وهي بذلك قد أصبحت جزءاً من تمثّلات يكتنزها الإنسان لتتحكم في كيانه ومواقفه وردود أفعاله التي تعبّر جميعاً عن صفة واحدة لهذا الانسان بأنه «إنسان عنيف» وبذلك تحققت الغاية المبتغاة لكل الجهود الخبيثة التي أنفقت في هذا السبيل.

العنف الثقافي في الثقافة العربية

ربّما يستغرب المراقب المُنبَتّ عن الماضي هذا الإيغال في مشاهد العنف في حياة العرب وثقافتهم الفكرية والأدبية، غير أن عجبه سرعان ما يزول حين يطلع على طبيعة حياتهم ومسار تكوينهم الثقافي العام، فينقلب لديه الاستغراب إلى سؤال مشدوه هو: كيف لا يكون العرب المسلمون على هذه الدرجة من العنف أو أشدّ ما داموا يستندون إلى كل هذه الحصيلة من العنف التي اكتنزها لهم تاريخهم الوجودي الطويل على الرغم من تنوعه واختلاف مراحلها بين نصر وهزيمة؟

فالثقافة العربية تمتاز بأنّها تمتلك رصيلاً هائلاً من مكونات العنف وأدواته، ولا يرجع هذا إلى عوامل بيئية سائدة على مدى قرون طويلة حسب، وإنّما إلى طريقة تكوين الشخصية العربية نفسها المستندة إلى مبادئ القوة والغلبة، والتفاخر بالغزو والغنيمة مهما كانت مصادرها أو أساليب الحصول عليها.

إنّ العربي الذي ما زال إلى اليوم يفخر بالغلبة يستند إلى تاريخ الأرض التي وجد نفسه يقيم عليها وقد سبقته إليها شعوب وأقوام مختلفة كان العنف وشدّة المراس في الغزو والقتال من أهم سماتها المميزة، ويحفظ لنا الأدب الذي خلفته تلك الشعوب رصيلاً هائلاً من العدوانية على بعضها،

وربما ينفعنا الأدب السومري بأنه قد حفظ لنا كثيراً من الأحداث والوقائع التي كانت نتيجة غزوات متبادلة بين سكان المدن المتجاورة لا تنتهي إلا بالقضاء على وجودها نهائياً بطريقة عدوانية موعلة بالعنف الذي امتدت آثاره مع امتداد التاريخ بهذه الشعوب واتساع نطاق سكنها حتى تاخمت حدود الجزيرة العربية، وقد كان غاية فخرهم حين يبلغ منتهاه بالقتل والعنف وما فيه من أعمال حتى إنهم يهونون من شأن الكرم الذي حاول بعض العروبيين جعله القيمة الاجتماعية الأولى، فكأنهم مهتدون بقول شاعرهم:

تلك المكارم لا قعبانٍ من لبنٍ شيبا بماءٍ فعادا بعدُ أبوالا!
وفي هذا الشأن يلاحظ أحد أبرز مقنني تاريخ الأدب العربي مدرسياً سطوة العنف ورسوخه في مفاصل الثقافة العربية فقد (تحولت الجزيرة العربية في الجاهلية إلى ما يشبه ساحة حربية كبيرة تقتتل فيها العشائر والقبائل، وفي كل جانب يتصايح الأبطال وت شهر السيوف وتلمع الرماح وتصوب النبال وتدق الأعناق وتسيل الدماء، والضباع والذئاب والنسور والعقبان تتخاطف الأشلاء، وقد يرتفع صوت ضئيل نحيل كصوت زهير بن أبي سلمى بالدعوة الى السلام وأن تضع الحرب أوزارها ولا سميع ولا مجيب، فقد أصبح الطعن والقتال والحرب والنزال فريضة الحياة وكل يكشّر عن أنيابه ممتشاقاً حسامه يقاتل حتى يقتل تحت ظلال السيوف)⁽¹⁾

(1) ضيف، د. شوقي، البطولة في الشعر العربي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1984، ص17. وأود أن أذكر بأن الطبعة الأولى من هذا الكتاب قد صدرت في عام 1970 أي عقب هزيمة حزيران 1967، ويبدو أن الكتاب يندرج ضمن محاولة لاستعادة العرب الثقة بأنفسهم باستذكار الماضي من أمجادهم ولذلك اكتست لغة الكتاب شيئاً من الحماسة التي كشفت عن نوع الخطاب الانتفاخي الفارغ الذي أودى بالعرب الى تجمّع الهزيمة بعد الهزيمة وهم ما زالوا على مثل هذا الخطاب مصريين ولا سيما عند السلفيين منهم.

وهم على مثل هذا الحال أفنوا الجزء الأعظم من حياتهم حتى صار تاريخهم هو مجموع ما جرى لهم من وقائع (تمثلها السيوف المشرعة والسهام المفوّقة، وكأنهم كتائب مجهزة تقتحم الوقعة بعد الوقعة، وفي كل وقعة تجمع الأشلاء وتبكي الصرعى من الأبطال الشجعان، ولا تلبث أن تعود الى القتال أشدّ حفيظةً ووجداً، تريد أن تجتث أعداءها من الأرض اجتثاثاً، وتستأصلهم استئصالاً حتى لا تبقى لهم باقية)⁽¹⁾ أو أثر يذكر وهذا ليس من سمات الشجاعة والبطولة وإنما من سمات الوحشية والهمجية التي غلبت على تاريخ العرب في جاهليتهم فهم على تآهب دائم للقتال يفني بعضهم بعضاً ويودّ لو اقتلعه من جذوره ليذروه في الرياح أشتاتاً، مفنين حياتهم في غزوات لا أول لها ولا آخر، وفي قتل وقتال يولد الثارات فيورثها الآباء للأبناء والأحفاد، يغير بعضهم على بعض وإن كان منه قريباً أو ذا رحم بعيدة أو قريبة، وقد لخص شاعرهم المقاتل «دريد بن الصمّة» حالهم هذه ببعض شعره ومنه قوله:

وإنّا للحمّ السيف غير نكيرة ونلحمه حيناً وليس بندي نكر
يُغار علينا واطرين فيُشتفى بنا إن أصبنا ونُغيرُ على وتر
قسماً بذاك الدهر شطرين بيننا فما ينقضي إلّا ونحن على شطر

هكذا كان حال الجزيرة العربية فالحياة البدوية فيها قائمة على أساس مبدأ الغزو والنهب والسلب، وهو مبدأ ظلّ راسخاً إلى مجيء الإسلام الذي منحه وجهاً شرعياً ربطه بالدين بعد أن كان مرتبطاً بحماية حمى القبيلة وتأمين عيشها وتعزيز مكانتها بين القبائل الأخرى، لذا نجد أنّ حياة المسلمين لم تتخلّ يوماً عن العنف كما لم تتخلّ عن بنيتها القبلية التي

(1) ضيف، د. شوقي، البطولة في الشعر العربي، ص 18.

ظلت مهيمنةً حتى على التنظيم العسكري للجيش الإسلامي، وما أن مات الرسول الكريم (ص) حتى اتجه المسلمون إلى أنفسهم يقتل بعضهم بعضاً، وما أن انصرمت سنوات الهجرة الأولى - وهي ملأى بالدماء - وغابت وجوه الصحابة الأوائل حتى استكمل أبناؤهم مسيرة السيف، وما أن مات هؤلاء حتى جاء دور الأحفاد ليوصلوا المسيرة وهم مطمئنون لمستند من تاريخهم غزير بما فيه من خلافات وصراعات وثورات متجددة.

لم تكن علاقة الدولة الإسلامية بالشعوب الأخرى أفضل حالاً من علاقتها بشعبها من حيث دوران دوامة العنف، فالشعوب الأخرى مستباحة للسيف والسيب، وما دارت الأيام حتى وجد العرب الأجانب وقد حكموهم باسم دينهم وأزاحوهم عن مركزهم في صدارة الحكم فأصبحوا أدلةً تابعين ليس لهم من الحكم سوى صورة فارغة واسم أجوف لا قيمة له، ثم فقدوا حتى هذا الذي بقي لهم فأصبحوا خاضعين تابعين وقد نزل العنف في ساحتهم، ولما أرادوا استعادة بعض مجدهم الغابر لم يجدوا سوى العنف سلاحاً وبذلك ظلت آلة الحرب والدمار تنفخ كبرها في هذه الأرض المبتلاة إلى يوم الناس هذا!

أما رصيد العرب المعنوي، أو الثقافي من العنف فزاحر متعدد المصادر، فمصادر ثقافتهم الأولى مملوءة بالعنف، وبما يحث على العنف، جاء الشعر - وهو ديوان مآثرهم - ليسجل المعارك والأحداث التي سميت بـ «أيام العرب»، والخطب التي تفاخروا بها ما هي إلا منافرات بين بعضهم، أو حث على القتال وإدراك الثأر، واجتمع من هذا أن طغى العنف على لغتهم فظهر ذلك حتى في أسماء أبنائهم فاختروها خشنة صعبةً لترهب عدوهم على البعد، وأكثر الشخصيات احتراماً لدى العرب أجرؤهم على

القتل وأكثرهم غوصاً فيه، وهذا أمر اتحد لديهم في الجاهلية والإسلام فنجد أن أبطالهم في الجاهلية هم الأكثر شهرةً بالشجاعة والغارة والغزو ولنا في ذلك أسماء مشهورة، وفي الإسلام كان أكثرهم إيماناً أقدرهم على الصولة والهجوم على العدو وإحداث القتل فيه، ولنا في ذلك أسماء مشهورة أيضاً، وهذا هو المقياس الأهم الذي يمنح الاحترام والإجلال للشخصية التاريخية حتى في السير الشعبية المشهورة، فالفضل للفعل أولاً وليس الفكر إلا ثانياً وربما عاشراً.

وقد جاء القرآن الكريم، وهو كتاب الدين المنزل من السماء، بلسان أهل هذه اللغة متناغماً مع ظروف هذه البيئة التي نزل فيها ليضاعف من قوة هذه اللغة ويستثير ما فيها من طاقة سواء على مستوى الكلمة المفردة أم على مستوى التركيبات وما فيها من قيم صوتية، نغمية، ثم عززها بالمشاهد الحسيّة المرصودة في شدة الحرب وفي شدة العقوبات الدنيوية كقطع الرؤوس، وقطع الأيدي والأرجل من خلاف، والصلب، والتحريق بالنار، أما العقوبات الأخروية فقد ضمت مشاهد عجيبة من العنف كمشاهد يوم القيامة نفسها، أو تهويل أمرها في أذهان المتلقين ومنها: الخلود في النار، والإسقاء بالمهل الذي يغلي في البطون، والجلود التي تنضج بالحريق فتبدل غيرها، وصريخ القابعين في أسفل الجحيم، وسواها مما لا يحده خيال⁽¹⁾، ثم جاء القصص الديني الذي اكتسب ملمحاً شعبيّاً

(1) أظن أنه من الواضح أن هذا لا ينفي عن القرآن الكريم بالمقابل كثرة عرضه لمشاهد النعيم في الجنة، وإيراده في مواضع عدة مفاهيم: الرحمة والسلام والهداية والمحبة والود بين الناس، بل إن القرآن هو في الأصل كبقية الكتب الدينية كتاب رحمة وهداية وسلام، ولكنه يورد مشاهد العذاب هذه ردعاً وتحويلاً، ونحن ندرسها هنا من حيث أنها مشاهد عنيفة تترك آثارها في نفس المتلقي سلبيّاً أم إيجابياً.

ليوغل ما شاء له الخيال في استكمال مشاهد التعذيب والعنف الذي يُصَبَّ على رؤوس المعذبين وأجسادهم صباً لأتفه الأسباب تعظيماً للجريمة وتخويفاً للبسطاء من اقترافها وخير مثل لذلك بعض النسخ الشعبية من قصص الإسراء والمعراج.

أما تاريخ العرب ومؤلفاتهم فيه فهو تاريخ للعنف بأشكاله المختلفة في الأعم الأغلب، ففيه فتوح البلدان وما فيها من غزو وغنيمة، وسبي من مختلف الألوان، وفيه الصراع بين الفئات المختلفة وتغلب الأحزاب والقبائل والدول على بعضها، وفيه انتفاضات وثورات، وفيه قضاء على الفتن والمؤامرات، وقتل لأصحاب البدع والدعوات، وفيه تفصيل مريع لفنون من القتل عجيبة، فلا ترى خليفةً أو أميراً أو ذا سلطة إلا والنطع إلى جانبه، والسياف بين يديه يُطير الرؤوس بغمزة عين⁽¹⁾!

ويخلص الباحث في التاريخ الإسلامي «هادي العلوي» كتابه: «من تاريخ التعذيب في الاسلام» لرصد صنوف من التعذيب وأبطاله في ظل الدولة الاسلامية في مختلف أطوارها منها: الشميس، أي الإقامة في الشمس حتى الموت كما حصل للقائد موسى بن نصير، ومنها حمل

(1) كثيرة هي المؤلفات التي اختصت بتوثيق ما كان يجري من عنف في تاريخ الدولة العربية الاسلامية الطويل، ومنها نمط اختص بتسجيل مقتل بعض الشخصيات المهمة كالحلفاء الراشدين: عمر وعثمان وعلي، وبعضها اختص بشخصيات بارزة مع من تبعهم كمقتل الإمام الحسين وأهل بيته وأصحابه في كربلاء وقد أُلّف فيه عدة من المؤرخين، وهناك من أُلّف في مقتل بعض الصحابة الأجلاء كمقتل حجر بن عدي وصحبه على يد معاوية بن أبي سفيان في الشام، وبعضها اختص ببيت من بيوت قريش كما صنع أبو الفرج الأصفهاني ت 356هـ في كتابه: «مقاتل الطالبين»، أو ما جرى على أفراد وجماعات مختلفة على حقب طويلة من الزمان ككتاب «المحن» لأبي العرب التميمي ت 333هـ وكتاب: «الفرج بعد الشدة» للقااضي التنوخي ت 384هـ وغيرها كثير.

رؤوس القتلى بعد فصلها عن الأجساد، والضرب، والجلد، والرجم، والبناء المغلق على الأحياء حتى الموت، وتقطيع الأوصال: (ويشمل قطع اليدين والرجلين واللسان، وصلم الآذان، وجدع الأنف، وجبّ المذاكير «الأعضاء التناسلية للرجل»)، وقطع اليد الواحدة منصوص عليه في الشريعة عقوبةً للسارق، وكذلك قطع اليدين والرجلين وهو لقطاع الطرق، وقد توسع الحكام المسلمون بعد الراشدين في هذه الوسيلة دون التقيد بالجرائم المنصوص عليها وطبقت على الجرائم السياسية، وكان المقطوع يترك حتى يموت من تلقاء نفسه، فإذا لم يمت قطع رأسه⁽¹⁾.

ومنها سلخ الجلود، والاعدام حرقاً بأن يُشوى على نارٍ تحته كما تشوى الذبيحة، ومنها التقطيع كما جرى لأحد القرامطة، وإليك المشهد المثير: (وقدّم حسين بن زكرويه وضرب مئة سوط، وقُطعت يداه ورجلاه، وكوي بالنار فغشي عليه فأخذ خشب فأضرمت فيه نار ووضع في خواصره وبطنه فجعل يفتح عينيه ثم يغمضهما، فلما خافوا أن يموت ضربوا عنقه، ورُفع رأسه على خشبة فكبر الجلادون من الدكّة، وتبعهم الناس بالتكبير)⁽²⁾ وكتب التاريخ ملأى بمثل هذه المشاهد الفظيعة، ولدينا شخصيات مشهورة في التاريخ جرى عليها أنواع من التعذيب في طريقة قتلها ومنها: «ابن المقفع» الذي قطع لحمه وكان يطعم منه، ومنها «الحلاج» الذي قطع جسده أيضاً، وكذلك «السهروردي»، أما أبو عثان عمرو بن بحر الجاحظ

(1) العلوي، هادي، من تاريخ التعذيب في الإسلام، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط4، 2004، ص 22.

(2) العلوي، هادي، من تاريخ التعذيب في الإسلام: ص 25. ومصدره تاريخ الطبري 8 / 230 كما أثبتته هو.

فقد فرّ من تنور محمد بن عبد الملك الزيات لكي لا يكون ثاني اثنين إذ هما في التنور كما قال ساحراً، وكان الزيات يشوي خصومه في تنور صنعه لكنه سُوي فيه أخيراً!

وإذا كان المؤرخ «هادي العلوي» قد ألمّ سريعاً في كتابه الصغير بأنواع العذاب فإنّ مؤرخاً آخر كان أكبر همّةً وأعظم جهداً حين وسّع نطاق جولته في مصنفات الثقافة العربية وفي مقدمتها ما أثبتته المؤرخون القدامى موثقاً وهو السيد «عبود الشالجي» الذي قاده جهده في تحقيق كتاب القاضي «أبي علي المحسن بن أبي القاسم التنوخي» (327 - 384هـ) «الفرج بعد الشدة» إلى الاطلاع على أصناف من العنف كانت تجري على قدم وساق في الثقافة العربية تمارسها سلطة الخلافة بتدرجاتها الهرمية التي تتسع باتساع قاعدتها فألّف في ذلك موسوعةً كاملةً شاملة من ستة مجلدات سمّاها «موسوعة العذاب» أثبت فيها قصصاً وممارسات ومواقف مستلّة من كتب المؤرخين التي حرص على الإحالة إليها بطريقة منهجية لا تقبل الشك أو التكذيب، لذلك يقول مبيناً أنواع العذاب التي سيقف عندها في موسوعته: (وتدرجت في إثبات ألوان العذاب من الشتيمة بأصنافها الى التصرفات التي تقوم مقام الشتيمة كالعقطة، والإشارة باليد، وعرك الأذن، ووجع العنق، والتفل في الوجه، والسحب على الأرض، والحصب، فالضرب والصفع، وما يشبه ذلك كالركل، والوكز، فالحبس على اختلاف أنواعه، سواء في الحبوس الاعتيادية، أو في المطبق، أو المطمورة، أو الكنيف، أو دار المجانين، وتكبييل المحبوس بقيود، وإلباسه جباب الصوف منقوعة في ماء الأكارع، أو مغموسة في النفط، فالنفي والإشهار، فالصفع بأنواعه باليد أو المخدة، أو الجراب فارغاً أو ملأنا، أو بالسلق،

أو بقشور الرقي الى الإلجام، وحمل الأثقال الى النطح، أو العصر، أو إرسال الحشرات أو السباع، فالمساهرة، الى حلق اللحي واللمم، وبتف شعر اللحي والشارب، فالمسح، الى التعذيب بالدوشاخة، أو بالزمارة، أو بالقنارة، أو بالمضرسة، الى التعليق بأنواعه من اليدين، أو من يد واحدة، أو من الساق منكسا، أو من الثدي، أو بالكلايب من الفم، الى التسمير أو سقي المسهل، أو إطعام ما ليس بطعام، أو التعذيب بالملح رشاً على الجرح، أو سقيا، أو اسعاطا، أو ثقب الكعاب، الى قرص لحم البدن بالمقاريض، أو التعذيب بالنار، إحراقا، أو كيّا، أو بالماء المغلي سلقا، أو حقتا، الى سلخ جلد البدن، أو قطع الأطراف، أو سمل العين، أو جدع الأنف، أو صلّم الأذن، أو قطع اللسان، الى تمزيق أعضاء البدن، أو تقطيع الأوصال، أو تعجيل الناس بنعال الدواب، أو سلّ الأظافر، أو شق لحم البدن بالقصب الفارسي، ونضح جروحه بالخل والملح، الى خلع المفاصل، الى التعرض للعورة، بإخصاء، أو جبّ، أو خوزقة، أو عصر، الى القتل بأنواعه، سواء كان بالتفزيغ، أو صبراً بالسيف، بأنواعه، قطع العنق، أو توسيطا، أو حمائل، أو قعصاً بالرماح، أو نخساً بالحراّب، أو شدخاً بالأعمدة، أو طعنأ بالزويين، أو ضربأ بالنعال، أو رجماً بالحجارة، أو القتل بالبرد، أو بالفصد، أو بالنار، أو بالسّم، أو بطرح المعذب للسباع، أو القتل بالجوع، أو بالعطش، أو بهما معا، أو القتل بقصف الظهر، أو بقر البطن، أو تحطيم الرأس، أو القتل بكتّم النفس ضعطاً، أو شنقاً، أو غمّاً، أو تغريقاً، أو تدخيناً، أو الدفن حيّاً، أو بناءً عليه، أو هدم بناءً عليه....

ألوان من العذاب يقشعرّ البدن من تصورها، ويحتبس اللسان عند ذكرها، ويرتعش القلم عند إثباتها وتدوينها، تدل على مقدار ما في بعض الناس

من وحشية لا يتدنى إليها حيوان الغاب)⁽¹⁾ هذا بعض ما كان يجري في ظلّ دولة الخلافة العربية الاسلامية على اختلاف عصورها واتجاهاتها ومستويات الحكم فيها نابعاً من روح الاستبداد، وإجراء الظلم الذي كان سبباً رئيساً في انهيار هذه الدولة وإن امتدّ بها الزمان حتى طمع فيها من كان غاية مناه أن يكون خادماً فيها، فصارت غنيمةً يفتسمها الطامعون وإن صغروا، ولكنّ الأغرّب أن يأتي إلينا في هذا الزمان، وبعد طول العهد وتغير الأحوال من يحنّ إلى تلك الحال داعياً إلى عكس دورة الزمان فيجمل ما كان من أمر تلك الدولة، ساعياً إلى بناء «دولة الخلافة» من جديد بكلّ ما فيها من تسلّط وظلم وطغيان، مستعملاً العنف بأشدّ صورته وإمكاناته وأبعده تطرفاً، مضيفاً إليها ما أفاده من تطور العصر الحديث في ميادين العلم والتكنولوجيا التي يرفضها نظرياً ويوظفها عملياً في إحداث أكبر قدر ممكن من التخريب والدمار في بلاد العرب والمسلمين بأقصى أنواع العنف والإرهاب الذي لا يستثنى أحداً، بل نراه أحياناً يعود على موجديه وداعميه ومموليه ومنفذييه من حيث أنّ المكر السيء يحيق بأهله، ولنا من التاريخ عبرة فكثير ممن أوقعوا التعذيب على غيرهم عاد التعذيب فوقع عليهم ودارت عليهم دائرته فعذبوا حتى الموت، وحتى بعض الخلفاء لم ينجوا من دوامته فمنهم من بقرت بطنه، ومنهم من سُملت عيناه لإحداث عاهة جسدية فيه تخرم عنه أهليته الشرعية لتولي السلطة، والأعظم من هذا أن نجد من تسلّط العنف على ذويه وأهل بيته من أقرب الناس إليه كالزوج على زوجته، والأب على ابنه، والابن على أبيه، والأمّ على ابنتها،

(1) الشالحي، عبود، موسوعة العذاب، المجلد الأول، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، ص 14 - ص 15.

والأخ على أخيه، وتاريخنا حافل بمثل هذه المشاهد التي كانت تجري على مرأى ومسمع من الناس الذين كانوا يشاركون فيها فتشبع نفوسهم بمشاهدها العنيفة لتعمق فيها نزعة سادية يورثونها لأبنائهم من الأجيال اللاحقة وقد رأيناها تتكرر أمامنا منقولةً عبر التقنيات الحديثة في مواقع الأنترنت والفضائيات لتتشر مزيداً من العنف وتنشئ أجيالاً تربت عليه.

وجاءت إطلالة العصر الحديث على العرب مقرونةً إلى العنف أيضاً، فقد وجد العرب أنفسهم أمام غزوٍ أوربي جديد تمثل بالحملة الفرنسية على مصر سنة 1798 ومن هزء الأقدار بالعرب أن يكون هذا التاريخ فاتحةً نهضتهم الحديثة مستثيراً فيهم أحقاباً طويلة من الصراع مع الصليبيين، ولا شك في أنّ نهضةً تأتي من الخارج، مقرونةً بالتحدي والاغراء معاً ستثير لدى المتلقي مواقف مختلفين في الأقل: موقف يتنسم فيها بعض نسائم الحرية التي حُرم منها في بلده فيتطلع إلى حياة أفضل، وموقف رافض يرى في هذا الجديد الطارئ تهديداً للثابت المستقر من العقائد والأفكار ونظم الحياة، وكلّ يرى الحقّ فيما يرى، ولكن العنف كان السمة الحاضرة في كلا الموقفين بدرجات متفاوتة بدأت هيئتهً يسيرة وانتهت إلى التكفير والقتل!

هزة الحداثة

أحدثت النهضة الحديثة هزةً عنيفةً في البنى الاجتماعية والفكرية للعرب، فلم تكن الحداثة التي نتجت عنها حدثاً عابراً في تاريخنا العربي الحديث، ولم تكن نزوةً عابرةً تمرّ مروراً خافتاً، وإنما كانت صدمةً عنيفةً لأمةً ظلت جاثيةً لقرونٍ مرت عليها رتيبةً ساكنةً غمرتها ظلمتها فحجبتها عن المشاركة الفعلية في بناء الحياة الإنسانية كما كان شأنها في قرونٍ خلت.

وعلى الرغم من أن النهضة الحديثة سرعان ما ارتدت إلى الماضي العتيق تستعيده وتستحييه فإن الحداثة جاءت عنيفةً أيضاً بوجودها المختلفة فهي من الناحية الواقعية بدأت بصدمةٍ عسكريةٍ مذهلةٍ تمثلت بالغزو الفرنسي لمصر وما أعقبه من أحداثٍ آلت إلى تولّي قائد طموح زمام الأمر في مصر هو: «محمد علي» وقد دفعه طموحه إلى الاتصال بأوروبا والاطلاع على ثقافتها فنشأ من ذلك جيلاً جديداً يرفض بقوةٍ وعنف ما ركن إليه الأجداد والآباء من عاداتٍ وقيمٍ ظلت محتفظةً بقوةٍ حضورها وتأثيرها لقرونٍ طويلةٍ لكنّها الآن تخلخلت فأحدثت صراعاً اجتماعياً انتهى إلى هيمنة القيم الجديدة وهي ذات نزعةٍ ماديةٍ، نفعيةٍ قصيرة النظر، سريعة الانجاز، فتغيّر معها إيقاع الحياة نحو سرعةٍ غير معهودةٍ من قبل ولا سيما مع حضور

الآلة الصناعية الحديثة ودخولها في مجالات الحياة المختلفة لتوجد نمطاً جديداً من العلاقات الاجتماعية وملتقاتها الاقتصادية والثقافة عامة.

لم تكن الحداثة لينةً في مواجهة قيم المجتمع الأيل إلى الذبول والتواري فقد هاجمت مقومات هذا المجتمع بأقصى الألفاظ والعبارات، وسخرت من قيمه الروحية والاجتماعية وبعضها ذو صلة وثيقة بالمعتقدات الدينية الموروثة بكل ما تحمل من خليط غير متجانس من المفاهيم الطارئة عليها وقد أصبحت أصولاً مقدسة لدى حاملها لا يمكن المساس بها، فأثار كل ذلك لدى خصوم الحداثة مواقف رافضة اتسمت بالعنف والشدة المستمدة من حمية الدفاع عن ذلك الشعور العزيز على أهله، ومن تاريخ طويل من الركون إلى العنف في رصيدنا الاجتماعي والسياسي والفكري العام، وكان الناتج المتوقع لكل هذا حدوث الصدام العنيف الذي لا بد من وقوعه.

وكان الإنسان نفسه هو الضحية الأكثر تأثراً بنتائج ذلك العنف المتبادل بين الحداثة وخصومها، يصف الشاعر العراقي الستيني «فوزي كريم» حقبة جيله المتأخرة من نتاج الحداثة وارتباطها بالصراع السياسي فيقول: (هذا التيار المتدفق حفر مجراه في أرض عراقية جاهزة، كان «مفهوم» الثورة قد ارتفع كفايةً في سماوات الثقافة الثورية العراقية، وصار فكر اليسار يشغل به، وبما يحيطه من سحب المفاهيم الأخرى المعادية السوداء، صار لمفهوم الثورة أعداء، بدأت الحياة تأخذ في تحولاتها الخطيرة شكل مفاهيم وأفكار، المعتك العقائدي صار بديلاً عن المعتك المعيش، كل شيء حي تحول إلى رمز ميت ولكن مشير للجدل، بلغ الأمر بالإنسان أن صار يعرف باللون الذي يمثله، والألوان رموز لعقائد، هذا أخضر، وهذا

أحمر، وسرعان ما سهل سحق الإنسان وتصفيته ما إن تجرد إلى رمز، كانت دعوة غير واعية للإبادة الجماعية، دعوة بمكبرات الصوت تسهم فيها قصائد الشعراء الثوريين والبيانات الأدبية والسياسية⁽¹⁾ وهذا هو السياق العام الذي كان سائداً وقد بلغ ذروته في تلك الحقبة بعد أن أمضى عشرات السنين وهو يسوّد الصفحات في المهاجاة والذم بين الطرفين، وهي ذروة سنى أنّها بكلّ حدّتها وعنفها تبدو أقلّ درجةً من ذروة أخرى بدأت في النصف الثاني من ثمانينات القرن العشرين واتسمت بمزيد من العنف حين حمل رايتها ما عرف بـ «الصحوة الإسلامية».

(1) كريم، فوزي، تهافت الستينيين أهواء المثقف ومخاطر الفعل السياسي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2006، ص46. ولو رجعنا إلى شعارات تلك الحقبة الثورية لوجدنا العنف مألوفاً فيها، بل هو مكونها الأكثر بروزاً، ومما كنا نحفظ من شعارات نهتف بها في المدارس ونحن تلامذة صغار لا نفقه من الأمر شيئاً هذا البيت الهائج الذي لا أعرف قائله: (وطن تشيده الجحائم والدم تتهدم الدنيا ولا يتهدم)! ومن الشعارات المعروفة أيضاً: (نموت ويحيا الوطن) وللعرب جميعاً هتاف يوحدهم هو: (بالروح بالدم نفديك يا...). أمّا الأهازيج أو «الهوسات» الشعبية فحدث ولا حرج فهي مملوءة بألفاظ: الموت والقتل والدم والسحل والاعدام بشكل هستيري غريب!

اتجاهات العنف ضد الحداثة

تشعب العنف الموجه ضد الحداثة من خصومها إلى تفرعاتٍ واتجاهات، فمنها ما اتجه نحو انجازات الحداثة ونتاجها الفني والأدبي، ومنها ما اتجه نحو أعلام الحداثة ورموزها، ومنها ما اتجه نحو فكرة الحداثة نفسها رفضاً لها وإساءةً بالتهوين من شأنها وإبراز عيوبها بمواقف مسبقة سيئة القصد والغرض.

ونجد أنّ التداخل بين هذه الاتجاهات كان سمةً طاغية، فكثيراً ما وجه خصوم الحداثة خطابهم العدائي بهجوم عام شامل إلى كلّ ما يمتّ إلى الحداثة بصلّة فكرة وإنتاجاً وأعلاماً من دون تمييز، ولكننا نضع هذا التمييز المؤقت لغرض التصنيف بما تستدعيه الدراسة الموضوعية ما أمكننا ذلك.

الموقف من نتاج الحداثة

واجه خصوم الحداثة ما قدّمه أعلامها من نتاج جديد - أدباً ونقداً - بالرفض القاطع، والتخويف منه بأنه نتاج هدام للتراث والمعتقد، أو التهوين منه والاستهزاء به من أجل نقضه وإسقاطه من الذائقة الجديدة التي بدأت بالاتساع لأنها وجدت في هذا النتاج ما يعبر عما تريد وما تؤمن به، مائلةً في الوقت نفسه عن القديم المعاد الذي فقد القدرة على إثارة الإحساس المتفاعل مع ما طرأ على الحياة من تغير وانفتاح على قضايا وأفكار وثقافة جديدة، وسنقف لعرض هذه المواقف عند انموذج يمثل هذا الاتجاه في رفض النتاج الشعري وهو عمر فروخ.

ينطلق عمر فروخ (1906 - 1987) في موقفه من الحداثة وأعلامها ونتائجها من رؤية أرسطو، استعلائية تربط الأدب بالنسب، فمن لانسب له لا أدب له! ويبدأ في موقفه من رموز الحداثة في التراث العربي والعالمية، فيقف عند «أبي نواس» الشاعر العباسي أولاً، ونجد أنّ اختياره لم يكن اعتباطياً وإنما يربط بين مشكلة النسب عند أبي نواس التي أثارها المؤرخون وبين ثورته على الأصالة والتقاليد الرفيعة التي كان يتمسك بها المجتمع العربي في صورته القبليّة، ولم يلتفت عمر فروخ إلى مجمل التغيرات التي طرأت على المجتمع العربي آنذاك وأحدثت فيه ما يحتاج

إلى نمطٍ جديد من التعبير لم يعد معه النمط الكلاسيكي السائد قادراً على الإيفاء به⁽¹⁾.

ويصنع الصنيع نفسه مع رموز الحداثة الغربية المعاصرين فيعزرو ميلهم عن التقاليد الكلاسيكية إلى فشلهم في الإيفاء بمتطلباتها وقوانينها الرصينة فهربوا منها إلى شيءٍ أخفّ وطأةً على إمكاناتهم الفقيرة وهي الحداثة! وهو يستعمل في عرض هذه الفكرة أسلوباً يميل نحو الاستهزاء، والسخرية، والتسفيه لأكبر رموز الحداثة في الفن والأدب ومنهم: «بابلو بيكاسو» في الرسم، و«ت. س. إليوت» و«عزرا باوند» في الشعر.⁽²⁾

يعقد فروخ فصلاً بعنوان: «الجديد في الفن والأدب» يركّز فيه على فكرة «التشويه» وهي إنّ كل ما جاء في الأدب الحديث ولاسيما ما مال به أصحابه نحو التزام الحداثة في نتاجهم وفكرهم إنّما هو تشويه لروح الأدب الكلاسيكي العظيم الذي عجزوا عن الارتقاء إلى قوانينه الرفيعة ويأتي بالرسام «بابلو بيكاسو» مثلاً فهو الذي شوّه الفن باختراعه التكعيبية في الرسم ومنها ينطلق إلى الشعر الحديث ليضعه تحت عناوين مثل: الشعر المشوّه، وتشويه الأدب، مستعملاً الازدراء والاستخفاف بقوله: (وهذا الشعر الذي يقال له حديث ينظر إليه من ناحيتين: من ناحية التنظيم الفني، ومن ناحية المعاني والغشاء اللفظي الذي لتلك المعاني... وأما في المعاني فأهل الشعر الحديث يتناولون المعاني العادية جداً ثم يركبونها مع أزواج

(1) ظ: فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1405هـ، 1985م: ص 13 ص 28.

(2) ظ: فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث ص 15 - ص 16.

متناقضة، وفي فوضى من السياق..⁽¹⁾ لكنّ الطريف أن يكتشف القارئ بأن فروخ نفسه يستعمل التشويه بصورة مقصودة مع نصوص بعض أعلام الحداثة ومنهم الشاعر المصري «صلاح عبد الصبور» (1931 - 1981) فيأنف أولاً عن ذكر اسمه معوضاً عنه بالحروف: ص.ع. ص، ثم يأتي بنصّ مقتطع من قصيدته الطويلة: «مذكرات الملك عجيب بن الخصيب» من دون أن ينصّ على ذكرها وهذا أمر مقصود فيقدمه بهذه الطريقة: (وما القول في رجلٍ يترك الطريقَ الواضح والتفكير الواضح والتعبير الواضح ثم يسلك الطريق المتعرج ويغرم بالتفكير الملتوي ويتشبث بالتعبير المعقّد وينفلت في ذلك من كل قيود الانسانية؟

قال ص.ع. ص في أبيه (ستر الله عليهما):

... قد عرفتُ النساء⁽²⁾

إماءَ أبي كنّ حينَ يجنّ الليل

يجنّ إليّ، يضاجعني ويلاعبنني

ويفضحن لي ما يسرّ أبي

إليهنّ، حين تثور الدماء، وتهمد ظمأى

فيسحب ثوبه.

(1) فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث ص 83.

(2) عبد الصبور، صلاح، ديوان صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت، ط1، 1972، ص17، والقصيدة من ديوان «أحلام الفارس القديم» وتدور حول إحدى شخصيات «ألف ليلة وليلة» وقد اتخذها عبد الصبور قناعاً له للتعبير عن رفض النفاق وهجاء عصره الذي ساد فيه.

ثم يعلق على ما اقتطعه بهذا القول الذي لا شأن له بالفن أو الأدب، أو النقد: (وهذا الذي فعله الشاعر بعد أبيه - أو في حياته - قد فعلته الديكة، وربّما فعلته الأرانب والثعالب، وقد فعلته الكلاب بلا ريب، وفعلته أيضاً القروذ لا الأسود، ولكنّ الله منّ على تلك الحيوانات العُجْم فلم تعرف ما فعلته، ولو أنّها عرفت ما كانت تفعل لما افتخرت به، غير أنّ الانسان وحده حينما يعجز عن البطش بيده يلجأ أحياناً - إذا لم يكن قد حجزه نازع من أصل أو وازع من تربية - إلى الفحش بلسانه)⁽¹⁾ فهو يتهم الشاعر ويقرر عليه بأنّه قد فعل هذا الذي ورد في النص، وبأنّه قد فعله في نساء أبيه وفي حياة أبيه! ولا يشير إلى اسم القصيدة، ولا إلى موضعها من الديوان، ولا إلى طريقة بناء الشاعر لقصيدته، ولو رجعنا إلى القصيدة التي اقتطع منها النص لوجدنا الأمر على صورة أخرى، وأنّ الكاتب قد تعمد إجراء هذا القطع تشويهاً للفكرة، واتهاماً للشاعر ورهطه الحداثيين من قبلي الأصل كما يدعي! ونحن نعرف أنّ قصيدة «مذكرات الملك عجيب بن الخصيب» هي من قصائد صلاح عبد الصبور الدرامية الطويلة إذ يُجري القول فيها على لسان هذه الشخصية التي اصطنعها الشاعر مستنداً إلى التاريخ المتخيّل، وهي شخصية تتحدث عن نفسها، صنعها الشاعر كما هو شأن القاص، أو الروائي الذي يصنع شخصياته المتخيلة ويجعلها تنطق بما هو خليق بها، ولو حملنا كلام فروخ على هذه الطريقة لوجب علينا تحميل القصاصين والروائيين تبعات أقوال الشخصيات التي يصنعونها وكلّ ما يصدر عنها من أفعال وتصرفات متخيلة، تجري في الخيال وتمشي على الورق! وهذا أمر يدلّ على قلة فهم في الميدان الأدبي السردى لدى الكاتب، وربّما هو

(1) فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث: ص 17 ص 18.

تدليس متعمّد غايته تشويه موقف الحداثيين وصورتهم في أذهان المتلقين والظعن بأخلاقهم زوراً وبهتاناً.

لاحظنا في النصّ الذي يسوقه الكاتب قبل أن يورد السطور المقتطعة من القصيدة أنّه يوجّه خطابَه إلى القارئ المفترض مرّكزاً على كلمة: «الواضح»: (وما نقول في رجل يترك الطريق الواضح والتفكير الواضح والتعبير الواضح) فهذه الكلمة المكررة كثيراً هي عماد دعوة فروخ في محاربة الحداثة التي جانبت الوضوح واتجهت إلى التعقيد كما يرى، وربّما يتبادر إلى الذهن أن هذه الدعوة لها ما يساندها من إيغال الحداثة في الغموض الذي قد يلامس الإبهام أحياناً، لكنّ الحقيقة غير هذا، فمفهوم فروخ في الوضوح أمر آخر مختلف ومفاجئ: إنّهُ وضوح علم الرياضيات الذي لا يقبل الجدل، وهو يتمادى في توضيح هذه الفكرة بقوله: (وقال لي أحدهم: أتعني أنّ الشعر مسألة من مسائل الرياضيات؟ فأجبت: نعم، أنا أعني ذلك، إنّ العقل هو القوام الصحيح لكلّ شيء، وللرياضيات وللشعر أيضاً، وربّ مسألة في الحساب، إذا اجتلاها العقل المثقف كانت أجمل من القصائد التي أجمع النقاد على جمالها، ولهؤلاء الذين ينكرون أن تكون مسائل الرياضيات من الشعر الساحر أقدم مثلين: معادلة الخوارزمي، ثم الجدول السحري المثلث⁽¹⁾ ثم ينفق الصفحات في رسوم وعرض جداول ومسائل رياضية معقدة على إنها من الشعرية الساحرة ثم يخاطب قارئه بعد كل هذا العناء: (فهل قرأت في حياتك قصيدة أجمل من معادلة الخوارزمي)⁽²⁾ ثم يأتي بمرّبع رياضي من الأعداد ويعلق عليه: (ولا شكّ

(1) فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث، ص 37.

(2) فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث: ص 39.

عندي أيضاً أنّ كثيرين غيري قد أدركوا جمال هذا المربّع ولكّتي لا أعلم أحداً قبلي شرحه أصلاً أو شرحه كما شرحته أنا، إنّ شرح هذا المربع كما ترى يجعل منه قصيدة رائعة أيضاً⁽¹⁾ فاقراً واعجب!

توقفنا هذه الثقة المطلقة، أو المبالغة العجيبة على ما يقابلها من استهانةٍ شديدة في تفسير حركة الشعر الحر كلها، وبأسلوب السخرية والاستهزاء الذي يتخذه الكاتب سبيلاً للتعبير وكأنّ الكون كلّ لا يساوي عنده جناح ذبابة، فيقول: (وتجربة الشعر الذي يسمّى «حراً» ليس شيئاً إلا فواصل مسجوعة - أو غير مسجوعة - وقد كانت معروفة منذ زمن بعيد جداً، منذ الجاهلية، ثم إن أبا العلاء المعري ت 449هـ = 1057م نفسه حاول شيئاً من هذا المزاج من حيث الموضوع ومن حيث النسق) أو كما هم يقولون: من حيث المحتوى ومن حيث الشكل⁽²⁾ ولا أدري لم هذه القفزة العريضة من الجاهلية الأولى إلى أبي العلاء دون سواه، ولا أدري لم يزدري ويستهين بأبي نواس وهو قبله، إنّ مزاج عجيب.

حاولت أن أجد تفسيراً مقنعاً لهذا الموقف المتطرف من الحداثة، والشعر الحر الذي يمثلها لدى الكاتب فوجدت أنّ نزوعاً طائفيّاً - قومياً يتخفى وراء نزعة «العقل» و«الذوق الرفيع» و«الأصالة الكلاسيكية» التي اتخذها الكاتب غطاءً⁽³⁾، لذلك اتجه نحو السبل المعروفة التي يتذرّع بها خصوم الحداثة جميعاً وهي: أنّ الحداثة تمثل خطراً على الدين والأخلاق والنظام الاجتماعي برمته، فهو يقول: (لا يستطيع أحد أن ينكر أن شعر

(1) فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث: ص 41.

(2) فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث: ص 124.

(3) ظ: فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث: ص 246 - ص 249.

المهجر الشمالي في «أميركة» ثم الشعر المسمّى حديثاً يتخذان تجاه اللغة العربية وتجاه الدين عموماً، والإسلام خاصّة، موقفاً لا يمكن أن يوصف إلاّ بأنه خصم... إنّ الاثنين المذكورين يحاولان الانفلات من كلّ قيدٍ حُلقي واجتماعي عام وديني خاص ولغوي أيضاً، وأكاد أقول: وإنساني بمعنى الإنسان الذي هو جزء من الأسرة الاجتماعية⁽¹⁾.

وأما الغاية التي يسعى إلى تحقيقها هذا الأدب الذي يمثل الحداثة فهي القضاء على الأخلاق بنظر الكاتب: (إنّ للشعر الحر في الغرب ذروة متطرفة، وكذلك انحدر ذلك الشعر عندنا إلى درك أسفل في الفكر وفي اللغة ثم - بل كلّ شيء آخر - في الأخلاق، ولا غرو، فإنّ المقصود الأول بتشويه الفن والأدب اتلاف الأخلاق، فإنّ الأخلاق إذا تلفت هان على صانعي ذلك التلف أن يستعبدوا الذين سقطوا فريسةً له)⁽²⁾ هكذا تأتي «الأخلاق» معرفةً بالألف واللام العهدية وكأنّها عمود روماني ثابت، وليست نسبية يخلقها الناس لخدمة مصالحهم.

هذا ما كان من موقف عمر فروخ في خصومته للحداثة التي اختار منها الشعر الحر ليكون ممثلاً لها، فاستهان به وبأعلامه منطلقاً من مواقف مسبقة مبنية على التعالي والتعصب، محتماً بعباءة الدين واللغة والمجتمع والأخلاق من هذا الخطر الداهم الذي اسمه الحداثة، ولنا الآن وقفة مع موقف آخر اتجه نحو النقد الحداثي وما استند إليه من فكرٍ مختلف، وهو موقف الناقد المصري «عبد العزيز حمودة» في بعض مؤلفاته.

(1) فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث: ص 126.

(2) فروخ، عمر، هذا الشعر الحديث: ص 208.

يتبنى د. عبد العزيز حمودة (1937 - 2006) مشروعاً نقدياً بديلاً في مؤلفاته الثلاثة - المرايا المحدبة، والمرايا المقعرة، والخروج من التيه - يعرض به فشل النقاد العرب الذين تابعوا الثقافة الغربية واغترفوا منها، وهو يقرر هذا الأمر منذ البداية إذ يقول: (فالبنويون فشلوا في تحقيق المعنى، والتفكيكيون نجحوا في تحقيق اللا معنى، لقد رفضوا كل شيء ولم يقدموا بديلاً مقنعاً، أو بدائل مقنعة)⁽¹⁾ لذا قرر هو أن يتولى هذه المهمة فيقدم البديل المقنع.

يهاجم حمودة مجموعة من النقاد العرب البارزين على الساحة الثقافية، ويحاول أن يسمّهم بالتبعية، ويفرغ جهدهم من كل سمات الأصالة والإبداع والتميز، ولا يكتفي بهذا حتى يستعمل أسلوباً يهون من شأنهم، ويتجاوز على ذواتهم: (فتقاد الحداثة العربية شأنهم في ذلك شأن البنيويين والتفكيكيين الغربيين والشرقيين الذي أخذوا عنهم يتمسكون بموقفهم الذي يدعي الأصالة والتجديد الكامل، و«إزاحة المدارس» النقدية السابقة، ويتمعدون إثارة الكثير من الطنين والصخب في صلب غير مسبوق في تاريخ النقد الأدبي منذ بدايته المعروفة حتى اليوم)⁽²⁾.

يشعر حمودة بتجاوزه حدود الذوق في الكلام على زملائه النقاد فيستدرك باحثاً عن مسوّغ يقنع به نفسه أولاً فيقول: (وليس فيما أقوله في الواقع مبالغة أو تجنّ شخصي على نقاد الحداثة العرب هنا، فالاتهام الذي

(1) حمودة، د. عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص 8. ونلاحظ هنا أن حمودة يستعير كلمة المرايا في عناوين كتبه من د. جابر عصفور الذي سبقه الى استعمالها في عنوان كتابه: المرايا المتجاورة دراسة في نقد طه حسين، الصادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1983.

(2) حمودة، د. عبد العزيز، المرايا المحدبة: ص 19.

أسوقه للنبويين والتفكيكين العرب إتهام مطروح على الساحة النقدية في الخارج منذ سنوات طويلة⁽¹⁾.

وإذا كان لحمودة أن يستسيغ استعمال لفظة «الطينين» التي يوصف بها صوت جناح الذباب⁽²⁾ وصفاً لزملائه فإنه يستعمل وصفاً حيوانياً آخر هو «القطيع» الذي توصف به عادة مجموعة من الحيوانات التي تسير بغير إرادة حين تتبع الراعي، وربّما كلب الراعي على وجه التحديد فيقول: (إن فرضيات الحداثة نفسها التي يرفعونها شعاراً مميزاً لهم، يفصلهم عن بقية القطيع من غير الحداثيين، هي رفض صريح لمقولة الأصالة والمعاصرة لأنّ الحداثة في جوهرها تجسد شعاراً آخر ربّما يكون «الأصالة أو المعاصرة» فالجمع بينهما شبه مستحيل)⁽³⁾ ثم يستخلص من ذلك نتيجة يؤكد بها ما بدأ به أولاً وهي فشل الحداثيين في إنشاء حداثة عربية حقيقية، وفي إنشاء مصطلح نقدي جديد خاص بهم، وفي تنقية المصطلح الغربي من عواقبه الثقافية الغربية!⁽⁴⁾

بعد أن سعى حمودة جاداً في تقويض مقولات النقاد الحداثيين العرب في كتابه الأول «المرايا المحدبة» حاول في كتابه الثاني: «المرايا المقعّرة: بناء بديل مفترض لذلك الفشل الذي وسمهم به، وهو يبدأ كتابه هذا بالتأسف على قلة استعماله الشدة في القول مع هؤلاء وكأنّه يشعر بأنّ ما ساقه من

(1) حمودة، د. عبد العزيز، المرايا المحدبة: ص 19.

(2) الكلمة تحيل إلى شاهد شعري معروف في الأدب العربي هو: فدّع الوعيدَ فما وعيدك بضائري... أطينن أجنحة الذباب يضير؟ غرضه البلاغي هو تحقير الخصم والاستخفاف به تهيئاً لشأنه.

(3) حمودة، د. عبد العزيز، المرايا المحدبة: ص 36.

(4) ظ: حمودة، د. عبد العزيز، المرايا المحدبة: ص 52 - ص 55.

تجريحٍ لهم لم يكن كافياً ليشفي له غليلاً: (لكن أخطر ما وشيت به تلك الدراسة - يقصد المرايا المحدبة - وكان يجب أن أكون أكثر جرأة في تأكيده، وأقلّ تأدباً، هو أن النقل عن الحداثة الغربية يفتح الطريق أمام التبعية الثقافية، ثم يكرسها، ثم إننا نرتكب إثماً لا يغتفر حينما ننقل المصطلح النقدي الغربي، وهو مصطلح فلسفي بالدرجة الأولى، بكلّ عواقبه المعرفية إلى ثقافة مختلفة وهي الثقافة العربية دون إدراك للاختلاف)⁽¹⁾ والمعروف أن الناس إنما تندم على ما ييدر منها من سوء أدبٍ كبعض فلتات اللسان وليس على حسن التأدب! ثم يردفه بهذا التأكيد القطعي بلغةٍ مجتليةٍ من ميدان القضاء الفقهي بتعبيره عن «هذا الإثم الذي لا يغتفر» الذي ارتكبه الحداثة.

يركز حمودة على مسألة اختلاف العرب عن سواهم، والتمسك بهذا الاختلاف وتحديد سماته يمثل في رأيه تحديداً لهوية العربي ووجوده الذي يجب أن ينفصل عن الغرب ويتخلص من التبعية له، هذه التبعية التي كان الحداثيون العرب هم أكثر من يتحمل مسؤوليتها: (أما عن الانبهار فلم يكن العقل العربي في يومٍ من أيام اتصاله بالثقافة والحضارة الغربيتين أكثر انبهاراً بهما مما هو اليوم، ومنذ بداية الثمانينات على وجه التحديد، وهو انبهار أعمى الحداثيين العرب عن إدراك الاختلافات من ناحية، ودفعهم بسبب إيمانهم بضرورة تحقيق قطيعة معرفية مع الماضي كشرط لتحقيق الحداثة إلى احتقار التراث من ناحية ثانية، والنتيجة أن أصبح العقل العربي منفعلاً وليس فاعلاً)⁽²⁾

(1) حمودة، د. عبد العزيز، المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، 2001، ص 9.

(2) حمودة، د. عبد العزيز، المرايا المقعرة: ص 37.

والسبب العميق الذي سلب العقل العربي فاعليته بنظر حمودة وجعله يعيش في شرخ وانفصام (يرجع إلى غياب المشروع الثقافي القومي العربي... لا نملك مشروعاً ثقافياً قومياً سواء على المستوى الاقليمي، أو على المستوى العربي العام، وإنّ جميع محاولاتنا لتحقيق هذا المشروع أو المشاريع كانت تؤدي دائماً إلى طريق مسدود يؤكد الانفصام ويوسع الشرخ)⁽¹⁾.

يبدو واضحاً أنّ الشعور العروبي القومي هو الغلالة التي غطت على تفكير حمودة وهو يحاكم زملاءه النقاد مستبعداً من منهجه مبادئ الجدل العلمي بما فيه من هدوء وموضوعية، وهذا ما جعله يميل إلى الجانب الديني ليلتقي مع النزعة الأصولية، وهذا ما نجده ظاهراً قوياً بتقرير قطعي منطلق من حمية الدفاع عن الدين، متناسياً تماماً مجال عمله النقدي فيحكم بـ: (أنّ الواقع الثقافي العربي يرفض هذا الترف الفكري، يرفض أن تتسحب مظلة الحداثة بمفاهيمها الغربية والمدارس أو المشاريع النقدية التي افرزتها على النصوص الدينية بصفة محددة في محاولات لأنسنة الدين، إذ أنّ تطبيق مقولات البنيوية والتفكيك على نصّ ديني بما يعنيه ذلك من القول باللا نص، واللعب الحر للغة بمفهوم دريدا، وبانتفاء التفسير المفضل الموثوق، أو التفسير النهائي، وبتعدد التفسيرات بصورة لا نهائية لوقعنا في محاذير ربما لا نقصدها، ربما يحدث ذلك - وقد حدث مؤخراً - عن خطأ في تطبيق المنهج النقدي وليس عن إلحاد وتجديف، لكنّه يمثل خطأ منهجياً في استخدام أدوات نقدية مثيرة للجدل في تحليل نصوص غير أدبية، وفي مثل هذه الحالات فإنّ الرد يجب أن يكون داخل

(1) حمودة، د. عبد العزيز، المرايا المقعرة: ص 21.

نفس الإطار الفكري، وعلى تلك الأسس، الرد يكون فقط بالرأي الآخر الذي يجب أن يكون أكثر اقناعاً وليس بالتكفير والعزل ونصب المشانق⁽¹⁾ ويبدو أنّ حمودة على وعي واضح هنا بما آلت إليه تصرفات دعاة التطرف وأفعالهم الاجرامية في الاعتداء على الأدباء والنقاد والمفكرين مثل «نجيب محفوظ»، و«نصر حامد أبي زيد»، و«فرج فودة»، ولكنّ حمودة هنا يستعمل كثيراً من التقارب مع هؤلاء المتطرفين ويتهيب من مهاجمتهم بشدة وعنف كما فعل مع زملائه الحدائين، وهذا أمر متوقع من عقل يفكر بطريقة افتراضية لا يسمح بها الواقع فتراه يؤكد: (إنّ موقفي المبدئي أنّ العقل العربي استطاع في وقتٍ كان عقل أوروبا أثناءه يغطّ في سبات الجهالة أن يقدم فكراً لغويّاً ونقدياً كان من الممكن، لو لم تحدث فترة الانقطاع الطويلة من القرن الرابع عشر الميلادي حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولو لم نقم نحن، في انبهارنا بإنجازات العقل الغربي في العصر الحديث باتخاذ موقف القطيعة الاختيارية والإرادية من تراثنا القديم، هذا الفكر كان يمكن أن يتطور إلى مدارس لغوية ونقدية كاملة النضج)⁽²⁾ ولكن هذا الفكر أمضى سبعة قرون من الزمن ولم يجاوز ما بلغه في قمة ما وصل إليه، وظل يكرر ما أنجزه ويستعيده بطريقة سيئة، بل الأغرب من ذلك هو أنّ الثقافة العربية تبدو أكثر حرية وانفتاحاً وانجازاً كلما كانت قريبة في عهدها من ظهور الدولة الاسلامية وما ضمته من شعوب متحضرة أعتتها وزادت من قوة حضورها العالمي، في حين أنّها تراجعت فكرياً، ومالت نحو الاستبداد والقهر عندما تأخر بها الزمان حتى أدى ذلك

(1) حمودة، د. عبد العزيز، المرايا المقعرة: ص 31.

(2) حمودة، د. عبد العزيز، المرايا المقعرة: ص 12.

إلى تمزقها فطمع بها القوي والضعيف من أعدائها، ولكن حمودة يغفل عن هذه الحقيقة التاريخية الواقعة ويذهب به الخيال إلى تاريخ مفترض مبني على الأداة «لو» وما علم أن التاريخ يبنى على الأحداث والوقائع لا على الافتراض والتوهم.

يستغرق حمودة في تفكيره الافتراضي هذا وهو يبحث عن نفسه عبر الإجابة عن سؤال يلح عليه هو: مَنْ أنا؟ فيلغي منجزات التاريخ الحديث وينكص إلى افتراض آخر غريب: (إنني ببساطة أحاول الإجابة عن سؤال أصبح اليوم أكثر الحاحاً من أي وقت مضى: «مَنْ أنا»؟) والتساؤل لا يكتسب شرعيته من هذا الاحساس المؤلم الذي نعيشه بالانشطار والتمزق فقط، ولكن أيضاً من رفضي القاطع لأن أظل علامة ثقافية هائمة تسبح حسبما يقذفها التيار ويطلب منها أن تستقر في نهاية المطاف فوق شاطئ سوسير وياكوبسن وبارت ودريدا، بل حتى هوسيرل وهايدجر، بينما شطآن العقل العربي، شطآن الجاحظ وقدامة بن جعفر وابن طباطبا العلوي وعبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني قريبة، أقرب مما يتصور الكثيرون من العقل والقلب⁽¹⁾.

وعلى وفق هذا النمط الإيهامي من التفكير نسأل الكاتب: لماذا لا يقتصر في ميدان العلوم الطبيعية على الكندي والفارابي وابن سينا والرازي وابن النفيس فيستشفي بطبهم ويدع كل ما أنتجه العلم الحديث؟ ولماذا لا ننظر إلى النقد بوصفه علماً، أو بعض علم، له ما للعلوم الأخرى من سنن التطور في متابعة مستجدات الحياة وما فيها من مشكلات احتاجت

(1) حمودة، د. عبد العزيز، المايا المقعرة ص 14.

إلى من يعبر عنها من الأدباء، ومن يدرسها، ويدرس كيفية التعبير عنها من النقاد؟ ولكن يبدو أن هيمنة الأيديولوجيا هي التي شلت قدرة التفكير الحر لدى معتنيها فجعلتهم يسرون في مسار ثابت مستقيم، لا ينظرون إلا من جهة واحدة وكل ما عداها باطل، وهذا ما جعله يركز جهده لغاية واحدة هي إنجاز بناء نظرية نقدية عربية تكون بديلاً عن كل ما راج في الساحة العربية من نقد غربي، ولكنه لم يجد بين يديه ما يمدّه ببناء هذه النظرية فنكص إلى التراث متناسياً أن أولئك قوم قد عبروا عن حياتهم بأدواتهم المحدودة، وبما فيها من بساطة قد تصل حدّ السذاجة، ومتناسياً أيضاً في غمرة اندفاعه القومي الذي أذهله عن الموضوعية العلمية، أن النظريات النقدية لا تسمى بأسماء الأمم وإنما الأصل فيها (أنها عالمية لا تنتمي إلى وطنٍ دون آخر، أو إلى أمة دون أخرى، ولكن خصوصية كل أمة تكمن في ثقافتها التي تجسدها لغتها وحضارتها وتعطيها من ثم هويتها، وفي هذا السياق فإنّ الابداع سواء أكان شعراً أم نثراً ربّما بدا ألصق بخصوصية كل أمة، أما النظريات النقدية فتأخذ طابع العالمية؛ لأنّها مجموع ما راكمته البشرية من مناهج واتجاهات في التنظير والتطبيق بدءاً من النقد اليوناني ومروراً بالنقد العربي القديم وانتهاءً بمناهج النقد الحديث التي أسهم فيها فرنسيون وبريطانيون وإيطاليون وروسيون وبلغاريون وسلافيون وعرب، وهكذا دواليك)⁽¹⁾ فلماذا لا يركز العرب جهودهم ليكون لهم حضورهم الفاعل وبصمّتهم الواضحة في تطوير الثقافة النقدية بدلاً من هذا الانكفاء إلى الماضي وحصر الابداع في لحظة زمنية واحدة وكأنّ هذا الرأي الذي

(1) قطوس، د. بسام، المدخل الى مناهج النقد المعاصر، دار الوفا لدنيا للطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر ط1ن 2006، ص 16.

يقول به حمودة يساير من حيث يشعر أو لا يشعر ذلك الاعتقاد السلفي الذي يقصر حياة المسلمين على لحظة تاريخية واحدة هي التي ينبغي أن يرتد إليها الزمان والمكان مهما تغيرا، وهنا نجد أن الفكر السلفي الذي شدّ عنقه إلى الوراء ويرفض النظر إلى الأمام قد تسلل إلى لا وعي بعض الكتّاب العرب وأصبح جزءاً من تكوينهم الثقافي والفكري فصاروا به ينطقون ويعبرون، وعنه يدافعون من حيث لا يشعرون، ولذلك تراهم يستعملون أنواعاً من العنف الثقافي وغير الثقافي ضد إخوانهم وزملائهم من أبناء جلدتهم، ومهنتهم باسم الثقافة.

في كتابه الأخير المتمم لثلاثيته النقدية وقد سماه: « الخروج من التيه » يفترض أن العرب ما زالوا سادرين في تيه لا علامة هداية فيه، فيعتقد بأننا نعيش في تيه حقيقي ناتج من انفتاح النقد على العلوم الانسانية وغيرها، ومن إيمان النقد بتعدد القراءات وانفتاح المعنى، والحل الذي يقترحه للخروج من هذا التيه هو الإيمان بسلطة النص: (فسلطة النص كما تحددها الدراسات تقوم على قدرة النص الأدبي على تحقيق معنى ما، يتمتع بقدر من الإلزام ويقبل التثبيت، ولو بصورة مؤقتة في مواجهة فوضى القراءات التفسيرية للنص الأدبي التي انتهت عند أتباع نظرية التلقي والتفكيك إلى إلغاء سلطة النص بل إلى التشكيك في وجوده أصلاً، و«سلطة النص» هي محور محاولتنا الجديدة لتحديد معالم نظرية نقدية عربية بديلة⁽¹⁾ وهذا يعني اعترافاً صريحاً بفشل محاولته السابقة في بناء نظرية عربية، قومية، بالرجوع إلى البلاغة العربية في عصرها الذهبي كما سماها، ويؤكد هذا في

(1) حمودة، د. عبد العزيز، الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، مطابع السياسة، الكويت، 2003، ص 10 - ص 11.

بيان ما سبق أن دعا إليه في «المرايا المقعرة» فيوضح فحوى تلك الدعوة بقوله: (ولم تكن بأيّ حال دعوة إلى التفوق داخل شرنقة الذات في دعوة انتحارية إلى العزلة الثقافية في عصر أصبحت فيه العزلة ترفاً مستحيلاً، لكنها كانت دعوة لتطوير ما أسماها العقاد في سنوات نضجه ب: «الهوية الواقية» عن طريق تطوير نظرية لغوية وأدبية عربية تقوم على الاتصال الكامل بالآخر الثقافي والاستفادة من كل إنجازات العقل الغربي المتقدم مع التمسك بجذورنا الثقافية)⁽¹⁾ وهو بهذا ينسف كل ادعاءاته السابقة وينثرها في مهب الريح، ويسلم تسليمًا غير مشروط للأمر الواقع، فهذا هو الذي حصل فعلاً، وهذا ما دأب على فعله النقاد والأدباء والمفكرون العرب في هذه التوفيقية التي لا بد منها، ولكن هذا التراجع عن الآراء، والاعتراف الصريح بالفشل لم يرافقه اعتذار، أو شعور بالذنب اتجاه ما ساقه من تعنيف تجاه زملائه النقاد وكأنه جزء طبيعي مألوف من أسس الحوار العربي، وهو ما يعني في الغور البعيد تمكّن هذا العنف من الشخصية العربية، وتمركزه فيها بحيث يظهر إلى الوجود والعلن، ويسطرّ على الورق من دون أيّ شعور بوخزة ضمير ولو باهتة، وهو ما يجعلنا نعتقد أن العنف الثقافي جزء تكويني لا يمكن التخلي عنه من الشخصية العربية، وإنّ دراسة متعمقة في مجالات أخرى من كتابات المؤلفين العرب يمكن أن تكشف عن مزيد من علاماته الظاهرة أو الخفية.

(1) حمودة، د. عبد العزيز، الخروج من التيه: ص 8.

العنف الثقافي ضد أعلام الحداثة العربية

وجّه بعض الكتاب عنفهم نحو أعلام الحداثة ورجالها البارزين في مختلف الحقب والاتجاهات شعراء كانوا أم كتّاباً مفكرين، وقد عملوا على تقويض حضور هذه الشخصيات في الذاكرة الثقافية لدى المجتمع، والتشكيك بما قدمته في مسيرتها التي تبنت فيها أفكاراً رأى خصوم الحداثة أنّها أفكار مغرضة، مستمدة من الغرب خدمةً له في الهيمنة والتحكّم في مصير البلاد العربية والإسلامية، وقد تنوع خصوم الحداثة هؤلاء في هذا الشأن بين من يصدر عن فكرٍ ديني متشدد، وبين من يصدر عن فكرٍ حداثي آخر مناوئٍ لزميله لأسباب مختلفة لا يخلو بعضها من نزعة فردية، وقد وردت في هذين السبيلين مؤلفات كثيرة بعضها لا يستحق الوقوف أو الدراسة لأسباب تتعلق بابتعاده عن أدنى شروط الموضوعية التي يمكن أن تجعله مرجعاً يعتمد، ومثال ذلك كتاب بعنوان: «عمالة عباس العقاد للفكر الغربي»⁽¹⁾ وهو كتاب بائس لا أدري كيف أتيج له أن ينشر بهذه

(1) الجصاص، محمد بن جلال، عمالة عباس العقاد للفكر الغربي دراسة تحليلية نقدية، مصر، 2009، وقد قدم له أحد رجال الدين بمقدمة هجومية كاسحة، أما مؤلفه فقد غادر الموضوعية من أول سطر في المقدمة حين قال: (وأعوذ بالله تعالى أن أضيع وقت القارئ وماله في أمر أريد به عرض الدنيا، فما هي إلا عزمة أرد بها الباطل عن حياض الدين، وأرشد به السائرين إلى صراط الله المستقيم بما تعلمت من هدي المرسلين) فهو لا يفكر في تقديم دراسة علمية وإنما يريد أن يصب غضبه وانفعاله، ثم إن الكتاب يخلو من مقومات الإخراج الطباعي، ويخلو حتى من أرقام الصفحات أيضاً.

الصورة الفجّة، وإتّما ذكرته ليكون مثلاً لما وصل إليه انحطاط الذوق والفكر عندنا بسبب النزعة المعادية للفكر المستنير بغلبة الفكر المتشدد التي تمسّك بها من لا تبصر عيناه أبعد من أنفه!

والكتاب كما يبدو من عنوانه مخصص لاتهام عباس محمود العقاد (1889 - 1964) بعمالته للفكر الغربي، ونجد أنّ مؤلفه مغرّق بنزعة دينية مغمورة بجهالة التعصّب جعلته يبيّن اتهاماته على افتراضات يخرج منها باستنتاجات ليس لها سند من وثيقة، أو حدث تاريخي ثابت.

وهاجم مؤلف آخر علّمين آخرين من أعلام الحداثة في كتاب بعنوان: (أكذوبتان في تاريخ الأدب الحديث) والأكذوبتان هما: أحمد لطفي السيد (1872 - 1963)، والدكتور طه حسين (1889 - 1973)، وقد ربط بين اسميهما المثبتين على غلاف الكتاب بصورة نجمة سداسية رمز بها الى اتهامه إياهما بالعمالة للصهيونية مقدماً وقبل أن يلج في نطاق ما تضمنه الكتاب من اتهامات أخرى ساقها من غير دليل أو تدليل، ولا يضع المؤلف وقت القارئ في انتظار الحكم بعد الدراسة والفحص والتحصيص وإنّما يكتب من السطر الأول صريحاً في المقدمة: (هما أكذوبتان في تاريخ الأدب العربي الحديث: أكذوبة أستاذ الجيل، وأكذوبة عميد الأدب العربي)⁽¹⁾.

ويستعين بما كتبه العقاد عن لطفي السيد مستغلاً الخلاف بينهما فيأنس كثيراً بقول العقاد الذي يورده: (ولطفي السيد مثال العجز والاسترخاء، لم

(1) الجندي، أنور، أكذوبتان في تاريخ الأدب الحديث، دار الأنصار، المطبعة الفنية، القاهرة،

يفلح في مجلة الشرائع، ولا في النيابة ولا في المحاماة ولا في الجريدة..⁽¹⁾ ثم يصل أخيراً إلى النتيجة التي افترضها أولاً وهي: (أنّ لظفي السيد ليس أهلاً لأن يحمل ذلك الاسم الخادع الذي أطلق عليه وهو: «أستاذ الجيل» إلا إذا كان الجيل جيل الاقليميين والمحليين وخصوم الاسلام واللغة العربية وتاريخ الاسلام)⁽²⁾ وهنا يظهر أنّه لا يقصد الاساءة إلى السيد وحدّه وإنما إلى الجيل الذي عاش معه، وتفاعل مع أفكاره الحداثيّة عامّة، فهو يهاجم الحداثة عن طريق مهاجمة أعلامها.

ثم ينتقل إلى طه حسين فيطيل الوقوف عنده بادئاً بتهوين شأنه في الفكر والأدب، متهماً إياه بالعمل لحساب الغرب ضد بني قومه: (والواقع أنّه دار حول طه حسين زيف كثير ومبالغات حاولت تضخيم هذا الرجل لحساب الذين استعملوه ضد المسلمين والعرب)⁽³⁾ ولا يقف عند هذا الحد بل يوغل في اتهام طه حسين بالصهيونية، والميل لليهودية فيسوق الدليل الذي يراه دامغاً: (فإذا أضفنا إلى ذلك شيء [كذا] آخر هو ما يشتهه من صلّاته بالصهيونية وله دلائل كثيرة أهمّها إشرافه على دار الكاتب المصري عام 1946 التي كان يمولها اليهود، وصلته باليهودي اسرائيل ولفنسون تلميذه في كلية الآداب...)⁽⁴⁾.

وعلينا أن نلاحظ اغفال الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية التي كانت سائدة في مصر وبعض البلدان العربية قبل إعلان دولة

(1) الجندي، أنور، أكذوبتان في تاريخ الأدب الحديث: 12.

(2) الجندي، أنور، أكذوبتان في تاريخ الأدب الحديث: ص 39.

(3) الجندي، أنور، أكذوبتان في تاريخ الأدب الحديث: ص 18.

(4) الجندي، أنور، أكذوبتان في تاريخ الأدب الحديث: ص 25.

اسرائيل باغتصاب فلسطين سنة 1948، وبناء اتهامه على الشبهة، وهو اتهام لم يشفِ غليله فعمد إلى إنجاز كتاب آخر كبير خصّ به الدكتور طه حسين وحده، سماه: (طه حسين حياته وفكره في ميزان الاسلام)⁽¹⁾ ولو شئنا أن نقف سيميائياً عند واجهة الكتاب لرأينا ذلك الابرار الواضح لاسم طه حسين وتعزيزه بصورة شخصية له مع إضافة خطّ بلون أحمر لجذب الانتباه، ولما كان اسم طه حسين له من الشهرة العريضة ما يعرفه المؤلف، وإن صورته معروفة مشهورة لدى الجمهور أمكننا أن نستنتج أنّ المؤلف الذي يهاجم طه حسين إنّما هو يستغل حضور اسمه وشهرته في الثقافة العربية لترويج كتابه معتمداً عليه لا على نفسه المجهولة لدى القارئ، وهذا نوع من الاستغلال الدنيء الذي يناقض تلك المبادئ التي يدافع عنها وذلك الخوف المدعى على الإسلام والحرص عليه.

رتّب المؤلف كتابه على أبواب وفصول قدمت قراءة جديدة لسيرة طه حسين وفكره يمكن أن أسميها: «قراءة اتهامية» فهي تقوم في جميع مفاصلها على مبدأ الاتهام لكل ما قدمه طه حسين في سيرة حياته وانجازه الأدبي والفكري، وهو يحاول في كلّ هذا تقويض هذا الاسم والخطّ من شأنه فظهر أنّ كل ما تمتع به من شهرة إنّما هو زيفٍ وبطلان صنعها له مستعملوه في الميدان: (اسم طه حسين يدويّ بالشهرة وبالحديث وبالنقد وبالمعارضة وكان من حوله كوكبةٌ من أوليائه يصورونه بصورة العميد

(1) حمل الكتاب هذا العنوان على صفحته الخارجية، أما صفحته الداخلية فقد حملت عنواناً آخر هو «طه حسين حياته وفكره في ضوء الاسلام» وهذا اضطراب واضح يمكن أن نعهده مثالا آخر على انحدار مستوى التأليف لدى المتشددين الذين أعمى التشدد بصائرهم عن الدقة والضببط والذوق فيما يفعلون.

والقائد والزعيم والمفكر العبقري، ومن ورائه مجموعة ضخمة من كتّاب الغرب ومستشرقيه يذودون عنه ويكتبون له ويترجمون آثاره⁽¹⁾.

وقد سجل مجموعةً من المؤاخذات جعلها في فصول منها: رحلته إلى أوروبا، وارتماؤه في أحضان الاستشراق والتبعية للفكر الغربي، والولاء للسياسة الغربية، ويمكن أن تخضع هذه العناوين الكبيرة للدراسة الموضوعية المسندة بالوثائق القطعية المثبتة لكنّ الكاتب يكتفي بإيراد هذه التهم ويبنى عليها استنتاجاته بما شاءت له الخصومة والغايات المسبقة.

وإذا كان الجانب الفكري موضعاً ممكناً للفحص والنقاش والمؤاخذة، فإنّ المؤلف لا يكتفي بهذا وإنما ينتقل إلى مهاجمة الجانب الشخصي ساعياً إلى الحطّ من شأنه، وتقويض موضعه فيرجع إلى طفولته ناعياً عليه خلفيته القروية، أو الريفية، وأصله الصعيدي، وفقر أسرته، وكفّ بصره، (وكان لهذه الخلفيات أثرها البعيد في حياته كلها ومواقفه كلها: حدّة الطبع، والتحدّي، وتأكيد الذات، وكان له من طبائع المكفوفين قدرتهم على المناورة، وكسب القلوب، والانسحاب السريع في حالات الخطر، وقد ظلت عوامل الريف والصعيد والبيئة الأولى قائمةً في كيان طه حسين بعد أن سافر إلى أوروبا وصقلته الأساليب العصرية في الحديث والحياة والحركة، ظلت قائمةً في أعماق النفس ومن وراء الوعي، وكانت تظهر في الأزمات، وفي بعض المواقف كاشفةً عن هذه الطبيعة العنيدة، الخائفة في نفس الوقت، المندفعة إذا خلا الجو، والمترجمة إزاء الخطر)⁽²⁾ ونحن

(1) أنور الجندي، طه حسين حياته وفكره في ميزان الاسلام، دار الاعتصام، القاهرة، ط2،

1397هـ 1977م، ص1.

(2) الجندي، أنور، طه حسين حياته وفكره: ص25.

نستطيع أن نلخص كل هذه الصفات بكلمة واحدة هي «النفاق» فهو يريد أن يصم الرجل بوصمة النفاق بعد أن جرده من المحاسن كلها، بل قلب حتى محاسنه إلى مساوئ، ولو أن طه حسين تخلى عن بعض صفاته الريفية لقال عنه المؤلف إنه «قليل الأصل» ولكنه شهد له بالحسن من حيث أراد به السوء، وعين السوء تبدي المساويا!

أما عن رحلته إلى أوروبا فيرصد الكاتب مجموعةً من النتائج التي تمخضت عنها، منها: اتصاله بالاستشراق والمستشرقين حتى ظنّ الناس أنه واحد منهم⁽¹⁾، وعمله بجدّ على (بعث الأدب الشعبي والفكر الباطني والوثني والمجوسي القديم وذلك من طبيعة الهدف الذي حمل لواءه، ومن شأن الأمانة التي حملها للتغريب والغزو الثقافي)⁽²⁾ وهو حكم يمتد إلى جهود طه حسين في إحياء الكتب التراثية، إذ يرى المؤلف أنّه ركز على (إحياء الكتب القديمة التي كتبها الباطنية والإباحيون والملاحدة وقد كانوا عوناً في إصدار رسائل إخوان الصفا وهي نحلة هدامة، وكذلك أولى كتاب «الأغاني» اهتماماً بالغاً ودفع إليه الباحثين من تلاميذه لاتخاذهم مرجعاً مع أنّه في تقدير جميع الباحثين لا يصلح لذلك)⁽³⁾ ولا أدري كيف لنا أن نسوّغ هذا الحكم الأخير الذي شمل به الكاتب جميع الباحثين، وكيف لنا أن نفيد أيضاً من اعترافه بما ضمّ تراثنا الذي يبجله السلفيون بصورته العامة كل تلك الحركات والاتجاهات من باطنية وإباحيين وملاحدة؟!

(1) ظ: الجندي، أنور، طه حسين حياته وفكره، ص 30.

(2) الجندي، أنور، طه حسين حياته وفكره، ص 31.

(3) الجندي، أنور، طه حسين حياته وفكره، ص 34.

يركز المؤلف على تعميق الاتهام وتكراره بأكثر من صورة وموضع بارتباط طه حسين بالاستشراق وخدمة الغرب، وبعد أن ينفق كبير الجهد في هذا السبيل يصل إلى الاستنتاج الموغل في إهانة الرجل وتجاوز الحدّ المألوف في الخطاب الأدبي فيقول: (ويمكن القول بأنّ طه حسين لم يترك فرصةً تمرّ دون أن يشيد بالمستشرقين، ولا يحلّو له أن يعرض لموضوعٍ أيّاً كان دون أن يشير إلى الاستشراق بالتمجيد والمتابعة دون تحرج أو تحرز أو حياء من الاحساس الذي ينشأ عند قارئه إزاء تبعيته وعبوديته وولائه الشديد للفكر الوافد)⁽¹⁾ ويعني به الفكر الغربي الذي ذهب إليه طه حسين في عقر داره ليدرسه، وهذا ما يجعل علاقته بالغرب وثيقة، - في رأي المؤلف - لأنّه مكلف بمهمة محددة إذ (يحرص طه حسين الشباب ويفتح أمامه أبواب الإثم وسموم الفكر الغربي وإباحيات المذاهب ويشي بأشياء خطيرة من بيئات أخرى، فينقلها إلينا ويشيرها خلال هذه الدراسات وفق أسلوب الاستشراق في إثارة الشكوك وهو في نفس الوقت يكشف لنا عن أعماقه التي آمنت بالفكر الغربي في أشدّ أحواله عنفاً وشكاً واختلاطاً واضطراباً)⁽²⁾ ولا يكتفي المؤلف بكلّ هذا الذي نثره من أجل إثبات انتماء طه حسين إلى الغرب وإيمانه به حتى ينتقل إلى خطوة أخيرة أشدّ عنفاً يتهم فيها صاحبه باعتناق النصرانية وذلك بالاستعانة بنصّ لا ندري مدى وثاقته ورد في مجلة النهضة الفكرية في عددها ليوم 7 نوفمبر 1932 بحسب ما أورده هو، وفيه: (أنّ الدكتور تعمّد في إحدى كئاس فرنسا وانسلخ من الاسلام من سنين في سبيل شهوة ذاتية)⁽³⁾ لكنّه يتدارك بأنّ هذه الشبهة قد

(1) الجندي، أنور، طه حسين حياته وفكره، ص 38.

(2) الجندي، أنور، طه حسين حياته وفكره، ص 44.

(3) الجندي، أنور، طه حسين حياته وفكره، ص 66.

ترقى، أو لا ترقى إلى أن تكون حقيقةً، ثم يعيد في الصفحة اللاحقة من كتابه اتهام الرجل بالصهيونية، والميل إلى اليهودية، ولا أدري كيف ساغ له الجمع بين أديان ثلاثة؟ أمّا احتجاج من يحتجّ عليه بإسلامية طه حسين من كتاباته في هامش السيرة وغيرها فيردّها المؤلف إلى إيهام الناس بإسلامه، وهذا من غريب ما وجدناه من استعمال للاتهام والألفاظ في حقّ واحد من أعلام التنوير والحداثة والتحديث يكشف لنا عن مدى ما يمكن أن توغل به النفس إن هي ركبها الأوهام وتشبّثت بها فاقنعت بعقيدة قد تعميها عن الموضوعية العلميّة فتجرّفها بعيداً في مجاوزة الحق والاعتداء على الكيانات الشخصية والنفسية والفكرية المخالفة لمعتقداتها المبني على الوهم والإيهام.

وربّما يبدو «أدونيس» أحد أبرز أعلام الحداثة ظهوراً من حيث النتاج الأدبي والتنظير له، ومن حيث الجرأة في المجاهرة بمبادئ الحداثة ومهاجمة خصومها، أو ردّ هجمات خصومها بما هو أقوى وأشد، ولذلك صار من أكثر من تساقطت عليه سهام النقد والتجريح بحقٍ وبغير حق، وكثيرون هم أولئك الذين تعمّدوا النيل منه لأسباب قد تبدو موضوعية في ظاهرها تتعلق بالخلاف الفكري، وأخرى ليست موضوعية في أساسها ربّما كان طلب الشهرة من بين دوافعها.

وقد اخترت الوقوف المفصّل من بين هذه الكثرة الكثيرة ممّن هاجموا أدونيس عند واحدٍ منهم هو الشاعر والأكاديمي العراقي المقيم في فرنسا «كاظم جهاد» المولود سنة 1954، وقد ألف كتاباً خصّ به أدونيس سماه: «أدونيس متحلاً» وهو بذلك قد وسّمه بالانتحال مقدماً، ثم أردفه بمصطلح آخر في العنوان الفرعي للكتاب هو: «الاستحواذ» وهو من بعض

مصطلحات السرقة التي عنيت بها مؤلفاتنا النقدية القديمة فكانت معروفةً على نطاق واسع، ومن أشهرها كتاب «طبقات الشعراء» لمحمد بن سلام الجمحي ت 231هـ الذي خصّ «الانتحال» بوقفةٍ أصبحت مصدراً لدارسي الشعر الجاهلي المحدثين، أو شعر قبل الاسلام كما يحلو لبعضهم أن يدعوه، وأصبح من الثابت التي لا تكاد تغيب عن هذه المؤلفات حتى سمّاها بعض الدارسين بـ: «نظرية الانتحال» تجوّزاً.

وأما «الاستحواذ» فقد وقف عنده النقاد العرب القدامى أيضاً وهو باب من أبواب السرقة من بين ما ينوف على مثني باب كما ورد في كتاب: «حلية المحاضرة» لأبي علي الحاتمي ت 388هـ، وهذا يعني أنّ كتاب «كاظم جهاد» الذي حمل مصطلحي الانتحال والاستحواذ إنّما يريد بهما السرقة أولاً وآخراً، وإن أدونيس إنّما هو سارق في وضح النهار!

جعل «كاظم جهاد» كتابه في طبعته الثانية على أربعة أقسام: الأول في فصلين أولهما لبيان مفهوم التناص في نقدنا العربي القديم احترازاً ممّن يحتجّ عليه بأنّ ما فعله أدونيس قد يندرج في باب التناص وليس السرقة، والثاني في النقد الغربي الحديث للغاية نفسها، أمّا بقية الأقسام بفصولها المتنوعة فقد تتبع فيها الرجل منتحلاً في مجالات الشعر، والنقد، والترجمة، فلم يدع له صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وما يهّمنا من هذا هو كيف كان أسلوبه فيما أقدم عليه؟ وما ظهر فيه من سمات ميزت خطابه حتى أدرجته في مجال العنف الثقافي الموجه ضدّ أحد أشهر أعلام الحداثة.

بذل «كاظم جهاد» جهداً كبيراً في تتبع نتاج أدونيس الكثير المتنوع، وقد ملأ كتابه بجداول ومقارنات من مصادر مختلفة استنزفت طاقةً كبيرة منه، وهو في كلّ هذا يعتقد بأنّه قد أمسك بالدليل الذي يجعل متهمه

متلبساً بالجرم المشهود، ولكنّ هذا الغرض دفع بخطابه ليتسم بعاطفةٍ غاضبة تفيض من بين سطوره وكلماته ليجد القارئ نفسه في خضمّ خطابٍ عاطفي منفعل وإن ساق الكاتب من الأدلة التي اعتقد أنها دامغة في تلبس التهمة كما رأى.

يقف «كاظم جهاد» عند إحدى المسائل الدقيقة المتعلقة بالتناسخ وهي الذاكرة وما تختزنه في داخلها، ثم يخرج هذا الخزين بصور مختلفة ليجد حياته ثانيةً على صفحة نصّ جديد، وهنا يغدو التفريق صعباً بين حالي التناسخ والسرقة لأنّ الأمر قد يتوقف على نيّة المنتج نفسه، والنية يصعب التحقق من أصلها!

والمؤلف لا يدع مجالاً للشك إذ يختار مبدأ الاتهام ويقصي الشفاعة عن أدونيس حين يتحدث عن ذاكرته مرجحاً تهمة السرقة: (وأدونيس ينكر الذاكرة فتخرج له وعليه من حيث لا يتوقع، تكشف عن تشققات جسده الشعري، تبعثر عناصر فنه، وتميط اللثام عن انتحالاته مهما كان له في التخفي على مصادرها من براعة... براعة تقف لتشكك في مصداقية شاعر، بل في شاعريته)⁽¹⁾ ثم ينص على اتهامه بسرقة لا تُطمس آثارها الظاهرة التي (يجافيها أدونيس إلى هذا الحد سواء في تعامله مع الشواهد المقدمة أو في تصويره في كل من ينتقده عدواً متحاملاً يذهب هو ليسلّط عليه جيش أتباعه ومنافقيه بدل مقارعتة بالحجّة تلو الحجّة)⁽²⁾.

(1) جهاد، كاظم، أدونيس منتحلاً دراسة في الاستحواذ الأدبي وارتجالية الترجمة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1993، ص 101.

(2) جهاد، كاظم، أدونيس منتحلاً: ص 101.

يُرجع المؤلف مشكلة أدونيس مع ذاكرته إلى علة نفسية، فهو بذلك مغلوب على أمره فيها، (فطالما ادعى أدونيس التأسيس المطلق، وقلّما أقرّ بمصادره، وطالما زعم إحداث «قطيعةٍ ابستمولوجية» وطمس آثار سابقه ومعاصريه على شعره، هي حرب مع الذاكرة تدخل في نطاق أكبر عوارض «الانكار» بالمعنى التحليلي - النفسي للكلمة، الانكار الذي يقول عن المرء أكثر مما يريد هو أن يقول عن نفسه أو أن تخفيه عنها)⁽¹⁾ ولكنّ العلة النفسية وحدها لم تقنع المؤلف فراح يبحث عن أخرى أعمق غوراً، وأكبر قوةً على تقويض خصمه وتعليقه في الفراغ، فيرى أنّ أدونيس يسير نحو التفكك والانكشاف ثم الانحسار التام في العربية وشعرائها، فكلّ ما أمضاه من استحواذ وانتحال في المجالات الثقافية إنّما يصدر (عن بؤرةٍ واحدة هي مردّد كل شيء: غياب التجذر الشعري، وافتقار الأنا الانتفاضية دائماً التي تواجهنا في هذا الشعر، افتقارها إلى مركز اشعاع داخلي ومنفذ صميم إلى مأساتها، وإلى المأساة بعامة)⁽²⁾ وهي بدلاً من العمق والاحساس بالمأساة تعبّر عن (فراغٍ جوّاني، ومسرحة لفظية لم تعد تقدر أن تتستر عليها لغة فرضت نفسها عبر جدتها المرحلية وزخرفها البلاغي وما استطاعت الايهام به من رمزيّة)⁽³⁾ يبدو أنّها لم تعد قادرة على التأثير والفعل كما كانت من قبل بحسب رؤية المؤلف لها.

إنّ مشكلة الفراغ التي وقع عليها المؤلف لا تقتصر على نفس أدونيس من داخلها حسب، وإنّما تمتد أيضاً إلى ما يقدمه من نتاج شعري ما هو

(1) جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً: 100.

(2) جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً: ص 203.

(3) جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً: ص 203.

بالحقيقة إلا صخب آلة لغوية ضخمة قد تلبي حاجة الإبهار لمن يبحث عن الإبهار من مرديه ومعجبيه (والحق إن أدونيس يبهر هؤلاء ويسدي لهم خدمة كبيرة هي في الأوان ذاته أكبر إساءة ممكنة وأكبر تمييع للشعر ممكن إذ يمكنهم من قول الشعر بأيسر التكاليف، وادعاء النبوة بأسهل السبل، والتشبه بالحدائث بفضل أبسط الألعاب اللغوية)⁽¹⁾ وهو شعر يفترق إلى التجربة الحية حين يقتصر في مصدره على قيمة خداعة واحدة هي القدرة على التلاعب بحيل الكلام: (شعر موغل في التسمية المحض، والإعلان الخالص، جهاز فالت مسخر لإصدار تصريحات بالرؤية دون انقطاع)⁽²⁾ ولا رؤية حقيقية هناك بقدر ما هو توهم في حقيقة الأمر - كما يصرّ المؤلف - لأنّه (شعر الأنا المفخمة، المتفخمة المتمركزة التي تمزج بين أنا والأنا التي تصنع القصيدة، هذه الأنا المضخمة التي ستكشف شيئاً فشيئاً عن فراغيتها تسود عمل أدونيس كله)⁽³⁾ وهو يحول هذا العمل (إلى هذيان مضجر حول الاسم الشخصي فشكل هذه الأنا الفراغية التي لا تجد خلاصاً - مأساة نرجس - إلا في مطالعة ذاتها في مرآة مضخمة، مرآة الكون ومرآة الاسم، مشكلتها أنّها بدلاً عن أن تعيش فراغها كفراغ تظلّ تعتمد على تقديم نفسها كامتلاء، ولما كانت جميع الشواهد الشعرية تأتي لتثبت لنا أنه امتلاء كاذب وانتفاخ رنان فإنّ هذا ينتهي إلى شعر مسقم لا عمق فيه ولا حدائث)⁽⁴⁾ وبهذا يستريح المؤلف بشنّ هجومه هذا على أدونيس حتى ينفي عنه الحدائث، ويسقط من يده

(1) جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً: ص204.

(2) جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً: ص204.

(3) جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً: ص205.

(4) جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً: ص205.

راية حملها أكثر من نصف قرن، وكلّ ما أنتجه في ظلها نتاج فارغ، أو فراغي لنفس ممثلة بانتفاخ كاذب!

وماذا يمكن أن تقدم لنا هذه النفس المنتفخة كذباً من نتاج شعري؟

يختم كاظم جهاد كتابه بخاتمةٍ مركّزة هي آخر ما يستطيع به أن يفرض على القارئ من زخم هجومه الكاسح على أدونيس مستقصياً شعره وما فيه من سمات استجمعها في نقاطٍ كثيرة ليس في الوسع إلا عرض بعضها، ولا سيما ما يخص شعره، بعد أن فرغ من وصف نفسه، أو نفسيته، فشعره (هو شعر العجز عن الانخراط وعدم القدرة على مقارنة الآخر مقارنةً إخائية حقة، عجز يزيّف هنا نفسه عندما لا يتعامل وذاته باعتباره عجزاً، يتبدى هذا العجز في جميع المرات التي حاول فيها أدونيس مقارنة محنة الغير أو حريق العالم فلا يقدّم عنها غير رؤية برّانية)⁽¹⁾ فهو شعر شخص يفتقد القدرة على الإخاء، وهذا توصيف أخلاقي اجتماعي لا أدري كيف أدى بأدونيس إلى الصدور عن رؤية برّانية وهو الذي اتهم قبل حين بالرجسية!

ربّما جاء هذا الوصف قاصراً فاحتاج إلى ما يعزّزه، وهنا وجد المؤلف وصفاً آخر هو «التهويل».. (فهو شعر الاتكاء على التهويل الذي يتوهم نفسه تخيلاً، وهنا أيضاً يبرز فقر مقارنة الخارج لأن فقر الخيال فقر تجربة أساساً، وانعدام «الطنطاسية»! قصور في الوعي التراجيدي وغياب لعمل كل دعاية أو سخرية يبرر هذا التهويل)⁽²⁾ وهنا علينا أن نميز بدقة بين فقر

(1) جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً: ص 206.

(2) جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً: ص 208.

الخيال، وما ينتج عنه من تهويل، فأدونيس يفتقر إلى الخيال المنتج المبدع، ويفتقر كذلك إلى التجربة التي تحول الواقعة الخارجية إلى واقعة شعرية، مع قصور بالوعي التراجيدي وانعدام للحس «الفنطازي»، والدعابة، والسخرية، وحين جرّده المؤلف من كل هذه المقومات لم يبقَ أمامه سوى إيجاد تفسير لهذه اللغة المميزة التي ينطق بها أدونيس وحده بأنّه (شعر الاتكاء على عناصر وحركات غير شعرية أو متشبهة بالشعر كلما ضعف عند الشاعر مدّ الشعر، وأهم هذه العناصر: تعديد الأفعلة في محاولة لحجب فراغ الأنا وانعدام الذاتية)⁽¹⁾ وبذلك يُسقط المؤلف عن الشاعر حدقه في استعمال تقنيات متقدمة أثرت نتاجه ونتاج غيره ممن أفاد منها لأنّها في حقيقتها - في نظر المؤلف - (بلاغة التفخيم، أو تفخيم البلاغة، بهما تتحول القصيدة إلى مسرحٍ للنفاحة يكفي أن تُنزه فوقه نظرة هي على شيء من السخرية النقدية حتى ينهار بجميع ركائزه ومراياه)⁽²⁾ وعندها يستريح المؤلف من ثقل هذا البناء الباهر الذي شيده أدونيس وحده.

إنّ خطاباً من هذا النوع الذي أفاض به «كاظم جهاد» ليكشف من أدنى نظرة تحليلية عن دوافع انفعالية حملتها هذه اللغة الهجومية المتحاملة التي حاولت بكل ما أوتيت من قدرة على قذف الكلام أن تقوّض هذه الشخصية، وتحطّ من قيمتها، وتستلّ منها نقاط قوتها، ثم تأتي إلى نتائجها فلا ترى فيه إلا الأعيب لغوية، أو تهويلاً خيالياً، أو تفخيماً بلاغياً ينتج عن نفس فراغية تفتقر إلى التجربة والخيال ولا تستطيع مقارنة الآخر مقارنة «إخائية» وأنا أشهد على نفسي بأنّي قد كتبت هذه الجملة الأخيرة ولم أفهم معناها نقدياً!

(1) جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً: ص 212.

(2) جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً: ص 212.

يقال إنَّ أحد الصحفيين سأل أدونيس أدونيس يوماً: هل قرأت كتاب «أدونيس منتحلاً» لكاظم جهاد؟ فردَّ أدونيس بابتسامة هازئة: ومن هو كاظم جهاد؟ ونحن لا نريد بهذا أن نقلل من شأن الرجل كما فعل أدونيس بتجاهله إيَّاه وإنما نريد أن نظهر كم تلقَّى أدونيس من الضربات حتى لم يعد وقع السهام يشعره بشيء من الألم، ومن ذلك ما فعله مهاجم آخر حاول أن يدافع عن بعض الرموز، أو الشخصيات التاريخية التي عرض لها أدونيس في شعره مثل شخصية «الحجَّاج بن يوسف الثقفي» التي تعد رمزاً شهيراً لا جدال فيه للظلم والطغيان والجريمة في تاريخنا العربي، ولكن هذا الشفيق عليه يأبى أن يقرَّ بهذه الحقيقة، معترضاً بقوة على ما صنعه الشاعر مع صريح اعترافه بصحة ما ذهب إليه قائلاً: (ويهاجم أدونيس الحجَّاج، ويسخر منه في أكثر من موضع ويعده رمزاً للظلم والقمع، وعلى الرغم من صحة هذه الدلالة من الناحية التاريخية إلا أنَّ المتتبع لا يبرئ أدونيس من هوى مذهبي يحمله على مثل هذا القول، إنَّه - بتعبير أحد الدارسين -: «يريد الهجوم عبر الحجَّاج على السلطات القائمة المعاصرة، ويكشف عن جرائمها ولكنَّه - في الوقت نفسه - يريد أن يلزم مرحلة مشرقة من تاريخ الخلافة الإسلامية الأموية التي رسخت الهوية العربية، وكان الحجَّاج أحد البناة لهذه الدولة ذات الملامح التي لا تنسجم مع الحلم الفينيقي الشيعي، الذي يسعى أدونيس إلى ترسيخه وتحقيقه»⁽¹⁾ ولا أدري كم جمعت هذه الأسطر القليلة من المغالطات الناتجة من عمى التعصب بدءاً من الاعتراف بالحجَّاج رمزاً للظلم والقمع - وهو الذي كان سيفه يقطف رؤوس

(1) شحيد، د. جمال، القصاب، د. وليد، خطاب الحداثة في الأدب الأصول والمرجعية، دار الفكر، دمشق، 1426هـ - 2005م، ص: 29، والرأي للدكتور وليد القصاب. ومن طريف المفارقات أن هذا الكتاب قد صدر تحت شعار: (عالم بلا عنف)!

المسلمين قطفَ الثمار اليانعة - والدفاع عنه بأنّه أحد البناة الأقوياء، وكأنّ هذا ما يسوّغ له كلّ ذلك الظلم والقمع، ناسياً حكم الله سبحانه في الظلم والظالمين، ومفارقة أخرى في النص أيضاً ألصقت بأدونيس وهي التهمة المتناقضة بين الإلحاد والهوى المذهبي، وهما نقيضان لا يجتمعان، ثم الجمع بين الحلم الفينيقي والشيوعي، وهو جمع بين قومية ومذهب ديني لا صلة وثيقة بينهما في الأسس والمرجعيات.

وتبدو هذه الآراء المتطرفة مستمدة من أصول أكثر تطرفاً وشدةً في الحملة على أدونيس فقد شنّ عليه عدد من المتطرفين الأكثر تشدداً هجوماً عنيفاً لم يدع له سمة إلا نقضها وجعلها سبّة عليه بدءاً من اسمه، فيقول عنه أحد هؤلاء بأنه ترك اسمه وتسمّى باسم أحد أصنام الفينيقيين، ويعرّف به آخر بأنّه النصيري الباطني المملحد.. تسمّى بأدونيس نسبةً إلى وثن الخصب اليوناني..، ويجمع هؤلاء بين سمات متناقضة حين يحيلون النسبة إليه من جوانب مختلفة تجمع بين الدين والقومية والفكر وهذا أمر يدلّ على شدة تطرفهم الذي أصابهم بالعمى الفكري وجعل التعصب، والانفعال يغلبان على ما يكتبون، وهو ما يبدو لديهم شائعاً، متسقا في كتاباتهم حول الحدائين الآخرين بمختلف اتجاهاتهم، فبعضهم يركز على اتهام «جبران خليل جبران» بالشذوذ الجنسي، ثم ينتهي الى تعريفه باختصار بأنّه ذو غرور شيطاني، وهو مجمع لعقائد منحرفة، ونموذج للغزو الفكري والخلقي، يعتقد بعقيدة التناسخ، وقد مات على المذهب الماروني! وكان من الغريب أن يموت الانسان على مذهب ديني اعتقد به! ولو شئنا أن نتتبع أسلوب هؤلاء المتطرفين الأكثر تشدداً في ترجمات أعلام الحدائنة لما خرجنا عن هذا السبيل الهجومي الذي يعتمد الجمع

بين المتناقضات، فهذا «أنسي الحاج» يوصف بأنه: نصراني يجاهر بإلحاده وشدوذه الفكري وانحلاله، وهذا السياب: شيعي - شيوعي! أمّا البياتي فهو مغرم بالشيوعية ورموزها، وهو من أئمة الحداثة ورائد من رواد الانحراف الحداثي العربي!

يلتقي أهل التطرف عند نقطة واحدة في رؤيتهم للحداثة وهي الرفض القاطع لها، ومهاجمة أعلامها وأفكارها بكل قوة وشدة، وهو هجوم لا تحده مبادئ، أو مفاهيم، سواء كانت اجتماعية أم دينية، فهم يجاوزون الحدود في التعدي على الشخصيات وحرمتها ولا يبالون بما يقولون، مستأنسين بما يفعلون، معتقدين أنّهم وحدهم على صوابٍ مطلق لا يقبل نقاشاً أو جدلاً وغيرهم على خطأ مطلق غير قابل للإصلاح أو التصويب وهذا هو صلب قانون التطرف.

وكل هذا يُظهر لنا جانباً من الخطاب المتطرف الذي واجه الحداثة وأعلامها، وهو خطاب منغلق، يعتمد على المغالطات التاريخية والفكرية والشرعية، كالرضا بالحاكم الظالم وتقديسه والدفاع عنه، وتقديس الماضي وإن حمل من المظالم والجرائم ما يشيب منها رأس التاريخ، والدفاع عن شخصيات يكاد يجمع المؤرخون على سوئها، ولو رجع هؤلاء المدافعون إلى التاريخ بعقل سليم من الهوى لوجدوا في سيرة من يدافعون عنهم ما يطأطئ الرؤوس خجلاً، الرؤوس التي ارتفعت حين آمنت بمبدأ الحرية الانسانية لا الرؤوس التي أذلها الاتباع الأعمى والتمسك بأعتاب السلطان والتنعّم بفتات موائده السمينة.

الموقف من فكرة الحداثة نفسها

واجهت التيارات المحافظة بمختلف درجاتها الحداثة بالرفض التام من حيث الأصل، أو من حيث الأفكار الأساسية التي تقوم عليها الحداثة كإعادة قراءة التراث، والانطلاق من روح العصر في التفكير وفي الإنتاج الذي يستجيب للتعبير عن حاجات جديدة وفتت الأنماط التراثية التقليدية عاجزة عن مجاراتها في طرائق الحياة الجديدة التي اتسمت بسرعة تدفقها، وقوة إحداثها تغييرات جذرية في العالم احتاجت إلى استجابات ترتقي إلى مستوى هذه التغييرات قبل أن يصبح العرب في ذيل قائمة الأمم المتطورة، وهم قد أصبحوا كذلك فعلاً بقدر ما استطاعت الاتجاهات التقليدية المحافظة من السيطرة على بعض مراكز القرار بالاستناد إلى الرؤى التقليدية المبنية على التخويف من كل جديد في الحياة، وبادعاء أن الحداثة تقوم على مبدأ محاربة أصالة الأمة وأسسها المتينة المتمثلة بالدين القويم، وهذه الفكرة في حقيقتها هي نوع من الوهم، والإيهام المبني على الإفادة من جهل واسع النطاق يهيمن على قطاعات كبيرة من العرب جعلهم يترددون في اتخاذ خطوات واثقة نحو اغتنام فرصة الانعتاق من التخلف الفكري والتكنولوجي الذي سبقتهم إليه أمم أخرى كانت مثلهم، وربما أشد تخلفاً، والشواهد كثيرة في هذا الميدان.

ينطلق المحافظون في مناوأتهم لفكرة الحداثة من المقدمات التي في أولها الخطر العظيم الذي يتوهمه هؤلاء من الحداثيين تجاه ثوابت الدين، ثم يأتي مبدأ «الغزو الفكري» الذي يقوده الغرب ضد العرب والاسلام، وتدمير الأصالة العربية المستندة إلى التراث، وتمثيل الحداثيين لاتجاهات فكرية طارئة تنتهي إلى تفكيك وحدة الاسلام المسلمين.

هذا من حيث الأفكار الرئيسة، أما من حيث التطبيقات العملية فينطلق المحافظون من ظهور هذا النوع الجديد من النتاج الفكري والأدبي الذي يتجرأ على محاكمة المحرمات، وتحطيم قواعد اللغة، والتجاوز على ما خلّفه لنا التراث من أصالةٍ قد تصل عند المبالغين حدّ التقديس، وهي أصالة يجب أن تتبع - في رأيهم - وقد وقفنا قليلاً عند هذا الأمر سابقاً ونريد هنا أن نستجلي موقف المحافظين المتشددين وهجومهم المغالي على فكرة الحداثة نفسها.

المبدأ الأساس في نظر المحافظين المتشددين أنّ الحداثة مستوردة من الغرب، وهي غريبة على ميدانها الجديد في أرض العرب، ولما كانت كذلك فإنّها يجب أن تُرفض، وأن لا يسمح بانتشارها لأنّها من بيئةٍ أخرى هي ليست بيئة المسلمين، ولا هي صادرة عنهم، ولذلك قد يقف بعض هؤلاء عند الأصول الغربية للحداثة بطريقته الخاصة، فمنهم من يحاول أن يعرف الحداثة فيقول عن منتجها الأصل وهو الانسان الغربي: (جرّب كلّ ما أوحى به الشياطين، جرّب العلم، والمال، والطبيعة وغير ذلك فما أفادته بشيء، كفر بكلّ شيء، وعبر عن كفره بالحداثة)⁽¹⁾ فقد جعل

(1) النحوي، د. عدنان علي رضا، الحداثة في منظور إيباني، دار النحوي للنشر، السعودية، الرياض، ط3، 1401هـ، 1989م، ص 25.

«الشياطين» مصدر الحداثة، بل حتى مصدر «العلم» ويبدو أنّها شياطين متعلمة تعليماً رفيعاً، وهي - لأول مرة - من النوع النافع، ويستعمل إلى جانب ذلك مصطلحاً دينياً هو الفعل «كفر» للتعبير عن معنى الرفض الذي واجه به الغربي حياته الراكدة، ثم يبدأ بحملة من تحريف أقوال الحداثيين الغربيين، وبعد طول جولة في ذلك يصل إلى صياغة تعريفه الخاص للحداثة، وهو بكلّ وضوح تعريف مشوّه لا يفرّق بين نتاج العصر وويلاته، وبين الحداثة الناقمة على ما انساق إليه أرباب هذا العصر فيقول: (إنّ الحداثة اليوم تمثل الصورة لسعي الانسان إلى الجديد، سعياً منفلتاً من الإيمان والتوحيد، غارقاً في ظلام الشرك والإلحاد، سعياً يجمع خبرة آلاف السنين من الانحراف والشذوذ والأمراض النفسية والعصبية والشر والفساد في الأرض، وطغيان الشهوة الجنسية الملتهبة وفورة سائر الشهوات، وسيطرة الأفيون والخمر والمخدرات لتدفع هذه كلها ردود فعل نفسية عنيفة غير واعية تظهر في الفكر والأدب والسلوك ثورة هائجة تحاول هدم الماضي والحاضر بصورة مستمرة، مع القلق والخوف القاتل من المستقبل في هجوم جنوني على الدين واللغة وعلى التراث كله بما فيه من خير وشر، وثورة على الحياة، وعلى سنن الله في الكون بين قلق الشك والريبة وفجور الكبر والغرور، إنها تمثل انحطاط الانسان الى أسفل سافلين)⁽¹⁾.

وإذا كان المجال لا يتسع لتفكيك هذا التعريف المبني على المغالطات والتلبس، والجمع بين المتناقضات فإننا نكتفي بأن نقول: إنّ الرجل لا يفرق بين فكرة الحداثة نفسها وموقفها الراض لتدهور قيم العصر،

(1) النحوي، د. عدنان علي رضا، الحداثة في منظور إيباني: ص 36 - ص 37.

وبين ما آلت إليه الحياة في العصر الحديث الذي ترفضه الحداثة بما فيه من كوارث أنتجتها هيمنة القوى الاقتصادية الطامعة التي قادت شعوب الأرض إلى مزيد من التدهور والدمار الذي أدى إلى ظهور الفلسفات العدمية، والاتجاهات الاجتماعية والفكرية والأدبية والفنية الناقمة التي عبرت عن رفضها بسلوك مختلف أساليب التمرد والرفض، ونبذ الإيمان المطلق بحقائق الحياة الزائفة بعد أن مرت أجيال القرن العشرين بكل هذا الدمار عبر حريين عالميتين خلفتا من الضحايا ما كان كافياً وحده ليكشف عن زيف الأيديولوجيات الخادعة وليكون كافياً أيضاً ليسقط الحكايات الكبرى التي ظلت مهيمنةً بزيفها ومكرها على عقول الناس وتفكيرهم ومشاعرهم لقرون طويلة.

يلتقي مناوئو الحداثة من المحافظين المتشددين عند نقطة أخرى مركزية في خطابهم وتفكيرهم هي فكرة «المؤامرة» وإن كل ما يجري في بلاد العرب والمسلمين إنما هو مؤامرة غربية أمريكية محبوكة الخيوط والخطوات، ومن أدوات هذه المؤامرة فكرة «الغزو الفكري» الذي ما زال كثير من المحافظين يؤمن به إلى اليوم، ويحذر منه بكل جدية وهو لا يدري أن العالم قد أصبح شبكة واسعة الثقوب تخترقها رياح التغيير بكل رقة ويسر.

يجد أحد هؤلاء نفسه أمام غزو «فكري وعسكري رهيب كان من نتائجه أن خلف الغربيون في بلاد المسلمين أبناء لهم يخدمون فكرهم ويحققون أهدافهم، فهم لهم منابر دعاية وأبواق تضليل» ثم يسرد أسماء عدد من أعلام الحداثة معتقداً أن الغرب لم يترك بلاد المسلمين قبل أن يستوثق من تسليمها إلى أبنائه الذين يسرون على نهجه، ويحافظون على وجوده.

بل إن مؤلفاً آخر قد بنى كتابه الضخم بجزأيه على فكرة المؤامرة هذه وراح يعيد قراءة كل حدث تاريخي من هذا المنطلق، وقد أدرج الحداثة بوصفها جزءاً من هذه المؤامرة الكبيرة التي يمثل الغزو الفكري إحدى أدواتها الأكثر تأثيراً لأنها تولد جيلاً، أو أجيالاً تشبع بالفكر الغربي وتنفذ له أهدافه كما يعتقد المؤلف الكريم حين يقول: (لقد تمادى كثيراً من ربّوا في كنف الغزو الفكري، وفي مدارسه التنصيرية، على مقدساتنا، فأعلنوا الإلحاد وصرّحوا بمهاجمة ذات الإله وبشتم الكتاب والسنة باسم الأدب والإبداع حيناً، أو التطور والتجديد حيناً آخر)⁽¹⁾ وهنا يبدو التناقض غريباً بين أن يتربّي المرء في مدارس تنصيرية ويعلن الإلحاد في الوقت نفسه!

ولعل الأطراف من هذا أن يتصدى هذا الكاتب لدراسة أحد المذاهب الأدبية التي ظهرت في أدبنا العربي الحديث متأثراً بالأدب الغربي ونتيجة الاحتكاك والانفتاح والمثاقفة، وهو المذهب السوربالي الذي لم يتسع ليأخذ مساحةً واسعة، وتأثيراً كبيراً في هذا الأدب، ولكنه ينظر إليه من هاجسه القديم وهو المؤامرة، أو الغزو الفكري، فيرى: (أنّ هذه الموجة السوربالية مؤامرة يجب فضحها ومقاومتها فهي تحديداً مؤامرة خططت لها دوائر عالمية معروفة وظفت لها بعض أفراد الجماعات الثقافية الصغيرة من الأدباء العرب الضالعين منذ الستينات فدفعوهم الى إصدار المجلات الثقافية مع المزيادات والشعارات الحضارية الفارغة، حتى يصاب العقل العربي بهلوسة اللا معقول)⁽²⁾ ولم يقف هذا المؤلف عند

(1) الخالدي، محمد فاروق، التيارات الفكرية والعقدية في النصف الثاني من القرن العشرين، دار

المعالي، عمان، ط1، 1423هـ - 2002م، ص5.

(2) الخالدي، محمد فاروق، التيارات الفكرية والعقدية في النصف الثاني من القرن العشرين:

ص 321 - 322.

هذا الحد من الخلط بين السورالية واللامعقول على ما بينهما من فوارق بل أتاح لنفسه إطلاق الاتهام دون تقييد أو تثبت مع إنه أمر يتعلق بتأثر بعض الأدباء العرب بمذاهب أدبية أخذت مداها المعروف لأسباب موضوعية، فقد وسع من نطاق اتهامه ووسمهم بالعمالة لجهات مختلفة، فهم عملاء مزدوجون يعملون لأكثر من جهة، منطلقاً في ذلك من يقين ثابت يدعمه باسم صريح: (لقد تحول هؤلاء إلى عملاء للصهيونية، وكذا الشيوعية والصلبية، وهم يحملون أسماء عربية، ويزعمون أنهم إنما يريدون التجديد والابداع ليس إلا)⁽¹⁾ ويأتي هذا الإطلاق في الاتهام من اعتقاد هؤلاء المناوئين بأن الحداثة هي في أصلها صنعة غربية، غايتها التخريب، وأداتها هؤلاء الناطقون باسمها، ولذلك نجد الهجوم غالباً ما يتركز على أعلام الحداثة والمقصود هو أصل الفكرة نفسها، وهذه النقطة من الاتهام نراها راسخة في كتابات هؤلاء تتكرر لديهم، يستعيرها بعضهم من بعض، أو يعيرها بعض إلى بعض حتى إنهم ينسبون كل عمل جرى في تاريخ الأدب العربي الحديث إلى المؤامرة الغربية الظاهرة أو الخفية فلم يتركوا إنشاء مجلة، أو إقامة مؤتمر أو إصدار مجموعة شعرية، أو دراسة نقدية إلا وكان للغرب يد فيه، مع إنهم يجمعون تحت مسمى المؤامرة الواسع بين جهات مختلفة، واحزاب متناقضة من الشرق والغرب فتجد عندهم ألفاظ: الإلحاد، والشيوعية، والصهيونية، والرأسمالية، والمخابرات الأمريكية، والوجودية، والعدمية.. حاضرة في كل ما يكتبون، وكل هؤلاء إنما يسعى في خراب بلاد المسلمين «العامرة» ومعتقداتهم الراسخة، ولذلك تستشيط

(1) الخالدي، محمد فاروق، التيارات الفكرية والعقدية في النصف الثاني من القرن العشرين:

الحمية بأحد هؤلاء الموتورين فيرفع الصوت عالياً بالدعوة إلى حبس العرب والمسلمين في ديارهم داخل سور حصين حفاظاً على معتقداتهم - كما حبسوا النساء من قبل - فينادي: (أغلقوا أبواب الفتنة كلها، أغلقوا الطاقة والثقب والباب، فمن كل فتحة يدخل وحش قاتل، عقرب أو حية، أو ثعلب أو حشرات تنسلّ انسلاخ الأيدز، فلا يشعر الناس بهول المعصية إلا بعد سنين طويلة ولات ساعة مندم)⁽¹⁾! فهذا حول هذا الرجل الفائر العالم إلى غابة ملؤها حيوانات قاتلة، مفترسة - والعياذ بالله - خطرهما أشد حتى من الأيدز وقانا وإياكم الله!!

أما القضية الأخرى التي ركز عليها خصوم الحداثة بقوة فهي إظهار الحداثة معاداتها للدين، والاستخفاف برموزه، والتجاوز على معتقدات المسلمين، وهتك بعض الحرمات، مع قلة احترام للشخصيات الإسلامية التي عدّها الحداثيون شخصياتٍ تاريخية قابلة للتقويم في حين هي ليست كذلك في نظر المحافظين المتشددين إذ يسبغون عليها سمة القداسة، والحصانة عن كل بحث أو مساءلة.

ولو أردنا فحص هذه القضية موضوعياً قبل عرض موقف المحافظين لوجدنا أنّ الحداثيين قد أعطوا الحجّة على أنفسهم، فهم لم يتورعوا عن الخوض في مسائل دينية حساسة بكثيرٍ من الجرأة والاستخفاف، وهاجم بعضهم مقام الألوهية، وقوّضوا مقام شخصياتٍ تاريخية إسلامية وخطّوا من شأنها، ثم إن التراث، والتمسك به، كان في نظرهم مرحلة من الجمود التي يجب تجاوزها وعدم الوقوف عندها إلا بالتركيز على أحداث

(1) النحوي، عدنان علي رضا، الحداثة في منظور إيباني، ص: 219.

وشخصيات تعدّ في نظرهم ثورية، وتعدّ في نظر المحافظين خارجةً على القانون الاسلامي، وهنا يظهر الخلاف الحاد بين الطرفين.

ولو قدّر لنا قبول تأويل الحداثيين في ما يقومون به بأنّه من باب الإبداع والفن والرموز الجارية في مسار التأويل، وأنّ جرأتهم ضرورية وثورية ولا بدّ منها لتحطيم الأشكال والأفكار التقليدية الجامدة، وأنّهم يريدون إعادة صناعة منظومة النتاج الأدبي وما يقف خلفها من نظمٍ فكريّة، وإعادة بناء اللغة بتجديدها وتحريرها من الأنماط الكلاسيكية الراكدة لما ساع ذلك للمحافظين الراديكاليين الذين لا يرون الأدب والفن إلا على وجه الحقيقة لا المجاز، ولا يعرفون معنى الرمز ولا تأويله، بل منهم من لا يؤمن حتى بالمجاز الذي بني عليه شطر كبير من الثقافة العربية والاسلامية، فكيف لنا أن نجد نقطة التقاء بين طرفين متناقضين، فلا بدّ والأمر هكذا من حدوث التصادم العنيف بين الفريقين وهذا هو ما حصل فعلاً ولا سيما في هذه النقطة الحساسة - أعني الدين - بكل حمولاته وتفصيله، فالمتدينون المتشددون تأخذهم الحماسة والحمية فيوكلون أنفسهم للدفاع عن الدين وكأنّهم هم وحدهم من يحمل هذا الدين ولا أحد سواهم، والحداثيون جادون في تقويض معتقد هؤلاء معتقدين أنّهم يحاربون بذلك المعتقدات البالية التي علقت بالدين وأخرجته من صفاء أصالته وجعلته مصدراً للأوهام والتسلط، أو هام الناس البسطاء المخدوعين، وتسلط الحكام الظالمين، والمتنفعين من سلطانهم وطاعتهم، وفي المقدمة طبقة من رجال الدين.

ولذلك نجد اقتران هجوم المحافظين على الحداثة بالتخويف من أنّها تريد هدم الدين والحلول محلّه، وأنّها دين جديد فيقرر أحدهم واثقاً بـ »

أنَّ الحداثة منهج حياة جديد يسعى دعائها لإحلالها مكان الاسلام عقيدةً وسلوكاً ونظاماً للحياة» وهو يحاول بهذا الكلام الذي يسوقه ويدري تماماً بعدم صحته أن يخوف المتلقي ويستثير فيه حميته الدينية، وهو في سبيل ذلك يؤول بعض مقولات الحداثة باتجاه الدين أيضاً مهما كانت عامةً أو بعيدةً عن الدين فيردّ على قول الحداثيين بأنَّ الحداثة تريد التخلص من السائد والنمطي بقوله: «وما هو يا ترى السائد والنمطي عندنا؟ أليس هو الاسلام عقيدةً وشريعةً وخلقاً وسلوكاً» فيحصر بنظره القاصر الاسلام في نطاق ضيق وقد حشره تحت عنوان السائد والنمطي بتأويل بعيد أضرب به الدين من حيث أراد أن يدافع عنه.

ويحصر آخر رؤية الحداثة في الثورة على القديم البالي بأنَّها ثورة على كلِّ مقدس في تراثنا ومعتقداتنا وديننا، فيستعمل لفظ الجمع المطلق «كل» ليسقط به التراث والمعتقدات والدين، وهذا تأويل سيء إما أن يكون مقصوداً بوعي، أو يكون صادراً كما هو الغالب عن فكر ضيق، متخوف يرى كل شيء موجَّهاً نحو الدين الذي يبدو على خطرٍ دائم في نظر هؤلاء القلقين، المخالفين لوعد الله سبحانه ونبيه الكريم بحفظ هذا الدين وبقائه إلى يوم الدين.

ولمَّا عجزت المواجهة المباشرة الحادة في إيقاف الحداثة ومنع نموها وانتشارها حتى في أكثر مراكز المحافظين تشدداً اتجه بعض الكتّاب إلى تجريب سبلٍ أخرى ومنهم الكاتب المغربي «طه عبد الرحمن» (ولد سنة 1944) في مناوآته للحداثة إذ يتفادى المواجهة المباشرة التي استدعت لدى غيره خطاباً حاداً ذا نزعة هجومية، صريحاً واضح المعالم والسمات، باتخاذها مبدأ الاستحواذ على مصطلح «الحداثة» نفسه والسعي إلى تقويض

مفهومه من الداخل بإحالة محتواه إلى ميادين جديدة، أو قديمة تتصل بالأخلاق الحاكمة على كل أفعال البشر ومعتقداتهم بما فيها الدين نفسه، محاولاً نزع السمة المادية عن الحداثة وإلباسها سمةً روحيةً تستدعي معها تقويض المكوّنات أو المرتكزات الرئيسة التي استندت إليها في نشأتها التاريخية المعروفة كالعقلانيّة، والذاتية أو الفردية، والعلمانيّة، والحرية وغيرها من المرتكزات التي أصبحت من ثوابت الحداثة في منشأها الأول، أو في البلدان التي انتقلت إليها لاحقاً وأصبحت مكيّنةً فيها.

هذا من الناحية الفكرية، وتقابلها، بل تعاضدها ناحيةٌ أخرى تتعلق بالأسلوب، فهو يميل إلى استعارة أسلوبٍ خادع يعتمد الحجاج والمنطق والفلسفة في ظاهره وأدواته، ويستعين بقدراته على توظيف طريقة الاشتقاق اللغوي ذي النبرة الموسيقية - وإن جاء ناشراً أحياناً - ليستميل به أهواء قومٍ تطرب آذانهم إلى الرنة والطنين في اللغة والتعبير وتفضلهما على البرهان والتفكير، ونحاول أن نبين هذين الأمرين بصورة أجلى ما أمكننا مستعينين بتحليل ما كتبه «طه عبد الرحمن» نفسه في مؤلفاته التي بين أيدينا.

ينطلق في دراسته من محاولة تقويض أسس الحداثة ومرتكزاتها فيبدأ بنزع سمة الانتماء الأوربيّ الثابت تاريخياً عن الحداثة، ويحاول تعويمها وجعلها ملكاً مشاعاً لكلّ أمم الأرض، وفي هذا مغالطة تاريخية واضحة فهو يضع مبحثه تحت عنوان رئيس هو: «الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة» ثم يثبت فكرته بطريقة قطعية، وبأسلوب نفي لا يقبل الاحتمال: (ليست روح الحداثة ملكاً للأمم بعينها، غربية كانت أو شرقية، وإنما هي

ملك لكل أمة متحضرة⁽¹⁾ وهو بهذا التلبس المتعمد بين الحداثة وروحها يريد أن يدعي بأن الحداثة بمصطلحها التاريخي المعروف ما دامت غير مقتصرة على أمة بعينها فهي يمكن أن تكون إسلامية المنبع، مفيداً من الوهم القائل بأن الأوربيين قد أفادوا مما تركه لهم العرب من دون النظر إلى التغيرات الجوهرية المتصلة بالتاريخ الواقعي الفاصل بين الأوربيين والمسلمين في العصور الوسطى وما بعدها، ولكنه يتقصد هذا المدعى عندما يدعو إلى انشاء حداثة إسلامية خاصة بالمسلمين وحدهم ناسياً فرضه الشمولي الأول: (فكما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية)⁽²⁾ فهو يدعن بأن لا حداثة إسلامية، وإنما ينبغي أن تكون، وهذا تأكيد لتناقضه السابق الذي ذكرناه آنفاً.

أما هذه الحداثة التي ينبغي أن تكون فينبغي أن تؤسس أولاً على الأخلاق في نظره لأن الأخلاق عنده أصل لكل شيء في الحياة مادياً كان أم معنوياً، حتى الدين نفسه خاضع لديه للأخلاق⁽³⁾، وقصده من هذا المدعى الجديد الإفادة من الربط الوثيق بين كل من الدين والأخلاق وهذا يعني أن تكون الحداثة التي يريدونها مشدودة بقوة إلى رباط الدين، خاضعة له، متصرفة بحسب قوانينه ومبادئه، وهذا ما يقود إلى افتراض نوع من الحداثة مغاير لما هو سائد بأن تكون حداثته «معنوية» ليست مادية، ولذلك تسلك هذه

(1) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 31.

(2) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، ص 17.

(3) خصص طه عبد الرحمن الفصل الأول من كتابه «سؤال الأخلاق» لهذه القضية فخصها بمبحث مهم بعنوان: «تبعية الدين للأخلاق» وللتفصيل انظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص 35.

الحدائثة المفترضة طريقاً (ينبغي أن يتصدى للمغالاة في الحاجيات المادية، وأن يقاوم كل زيادة فيها بزيادة نظيرة في الحاجات الروحية)⁽⁴⁾ التي لا بد أن تكون لها الصدارة، وأن تكون هي المصدر الرئيس لهذه الحدائثة المعنوية لا المادية، وللمسلمين في هذا السياق نصيب وافر (بعالم المعاني الروحية ومعرفة واسعة وخبرة طويلة ارتقت بالوجود الإنساني وما زال في مكتبتها أن ترتقي إلى مزيد من الكمال إن اهتدى المسلمون إلى ابتكار أذواق جمالية وآثار أخلاقية جديدة تناسب تطورات الإنسان الحديث)⁽⁵⁾ وهذا إقرار واضح وتسليم جليّ بعدم امتلاك المسلمين مقومات الحدائثة التي يريدتها عبد الرحمن لهم في فرضه المنتفي بانتفاء مقدماته.

وتعزيزاً لمحاولة نزع الحدائثة سمتها المادية يعمد إلى استعمال كلمة «روح» في عنوان كتابه: «روح الحدائثة» وهو بذلك يوظف مفهوماً غير مادي ويقرنه إلى الحدائثة، ولو رجعنا إلى كلمة «روح» نفسها وفحصنا رصيدها من الاستعمال والتداول لوجدناها تنتمي إلى العالم الغيبي غير المرئي، وهي سمة من سمات الكائنات الحية لكنّها غير ملموسة، بل غير معروفة على التحديد والدقة العلميين، وقد أحال القرآن الكريم النبيّ إلى العالم الغيبي في مفهومها على الرغم من حراجة موقفه أمام مختبريه من أهل الكتاب فقال: «إنّها من أمر ربي»⁽⁶⁾، والله لا يطلع على غيبه إلاّ من ارتضى، وما يريد «طه عبد

(4) عبد الرحمن، طه، روح الحدائثة، ص 40.

(5) عبد الرحمن، طه، روح الحدائثة، ص 40.

(6) الآية الكريمة في سورة الاسراء: (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) ويبدو هذا التعقيب بالنفي والحصر في الآية الكريمة ردعاً للإنسان لكي لا يكلف نفسه ما لا يطيق من الخوض في الغيبات ليصرف جهده لما كلف به من العينات، لكننا نرى أن عبد الرحمن وأمثاله يهربون من الحقيقة الى المثال فلا يدركونه وإنما هم يكلفون الناس ويسعون الى توجيه عقولهم وعواطفهم نحو عالم غيبي غير ملموس ويريدون بناء الحدائثة عليه!

الرحمن» من هذه الحيلة المنهجية هو إحالة القارئ إلى مفهوم غير ملموس للحداثة يتصل بعالم المعاني الروحانية أو الوجدانية التي لا يمكن الإمساك بها أو تقنينها واخضاعها لضوابط علمية صارمة.

وعبد الرحمن هو نفسه يبدو على قلبي من استعماله كلمة «روح» في عنوان كتابه ولذلك راح يسوّغ لها ويدافع عنها فنجد في هامش ص 24 يعترف بعدم اتساق المقابلة بين «روح الحداثة» و«واقع الحداثة» مسوغاً ذلك بقوله: (إنّ روح الشيء لا وجود لها في استقلال عن تجلياتها في حين أنّ الشيء قد يتصور وجوده بمعزل عن تاريخه) والحقيقة أنّ استعمال كلمة «شيء» في هذا السياق العام موهم أيضاً، فبعض الشيء جامد، أي لا روح له، فالروح اختصت بها الكائنات الحيّة على وجه الحقيقة، وهذا خلط مجازي متعمّد غايته الإيهام وإيقاع اللبس في ذهن المتلقي.

أما المظهر الثاني من قلقه من استعمال كلمة «روح» فيظهر في فرحه من استعمال بعض الكتاب من بعده هذه الكلمة أيضاً في بعض ما كتبوا، وكان له أن يستند إلى بعض من سبقه من المشهورين في هذا السبيل مثل «مونتسكيو» في «روح القوانين» ولكن يبدو أن نزعت الضيقة منعه من الاستعانة بأحد إعلام الحداثة الغربية.

ساغ لعبد الرحمن استعمال كلمة «روح» بكلّ ما فيها من حمولة مجازية، وشحنة معنوية هي مرتكز دعوته التي بذل في إنجازها ونشرها جهداً كبيراً استنزف منه العمر كلّهُ، ولذلك كرر استعمال هذه الكلمة أيضاً في كتاب آخر سار على النهج نفسه هو: «روح الدين» الذي حاول أن يجهز به تماماً على بعض ترده بين الحداثة ونقيضها فمال عنها إلى النقيض بقرار قطعي لا يقبل التأويل أو الجدل، فإذا كان في كتابه السابق يحاور الحداثة،

ويحاول أن يقوِّض أركانها وأسسها من الداخل فإنَّه في كتابه هذا يميل عنها ميلاً لا رجعة فيه، ويدعو بصراحةٍ وقوةٍ إلى الاستغناء عنها اكتفاءً بالدين وحده، وهو يقرر منذ البداية انحيازه التام عنها إلى معتقداته مخاطباً قارئه المفترض بقوله: (لذلك ترانا في الكتاب الذي بين يديك لا نزعم ولا نفتعل الانسلاخ من معتقداتنا، ولا من مختاراتنا في تناول الصلة بين التعبّد والتدبّر، أو بالتعبير المألوف، العلاقة بين الدين والسياسة)⁽¹⁾.

ثم يبيني دراسته على مفاهيم: «الحق والباطل» وهي معايير ذات بعد أيديولوجي غير قابل للقياس والتحديد، فكلّ يرى الحقّ معه وما سواه إلا الباطل، وقديماً قيل: «ما اختلف الناس إلا في الحق» إذ يرى الإنسان الحقّ معه فيدافع عنه، وقديموت من أجله ولا يدري إنّه على باطل، فكيف لكاتبٍ كبير أن يهجّر الموضوعية العلمية إلى معايير لا مُسكّة فيها؟

يصرّ عبد الرحمن على نهجه هذا، معلناً ومؤكداً في غير موضعٍ مفارقتَه الموضوعية فيقول عمّا ينوي الخوض فيه: (فهذه المقاربة ليست تاريخية ولا سياسية ولا اجتماعية ولا قانونية ولا فقهية ولا فكرانية وإنما قصدنا أن تكون مقاربةً ذكورية غير نسيانية، أو عمودية غير أفقية ذلك أن الروح حسب اعتقادنا لا تنسى ولا تقعد وإثما تتذكر وتعرج، فأبينا إلا أن يكون في مقاربتنا ذكر لما نسيه «العلماني» وعروجٌ إلى ما قعد عنه «الديّاني»⁽²⁾) وهو في إصراره هذا على سلوكٍ سبيلٍ مفارقٍ للموضوعية بقصد وقوةٍ ووعيٍ إنَّما يريد أن يسقطَ واحدةً من الركائز الأساسية التي استندت إليها

(1) عبد الرحمن، طه، روح الدين من ضيق العلمانية الى سعة الاتهامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012، ص 16.

(2) عبد الرحمن، طه، روح الدين، ص 17.

الحداثة وهي: «الموضوعية» القائمة على منهج علمي واضح المعالم والأدوات، قادرٍ على أن يقودَ إلى نتائج محسوبة يمكن الاطمئنان إليها والبناء عليها، ليحلَّ بذلك ما اعتادت عليه الاتجاهات الذاتية من أعمالٍ للوجدان دون البرهان، ومخاطبة العواطف والتلاعب بها باعتماد ما يسمّى: «الروحانيات» لتسريح العقول وتعطيلها ومنحها إجازةً مفتوحة لا عودة بعدها إلى العمل والإنتاج النافع.

والعقلانية هي من الركائز الرئيسة والأركان الثابتة التي قامت عليها الحداثة مستمدةً إياها من عصر الأنوار والنهضة الأوربية الحديثة بما حازت من مكانة في هاتين الحركتين المفصليتين في تاريخ أوربا الحديثة والعالم عامّة فهي التي أنقذت الانسان من عالم الأوهام والاغراق في الغيبيات، وهي التي حررت الكيان الانساني من استعباد السلطة الكنسيّة الجائرة، وهي التي فتحت آفاق العلم والتكنولوجيا لينعم الإنسان بما حققاه له من حياة اليسر والرفاهية، وهي التي أنتجت في الفلسفة والأدب والفن خيرة ما بلغه الإنسان من رقيّ ثقافي في العصر الحديث.

ولكنّها تمثل عقبةً كأداء في طريق من يحاول الرجوع عنها، ومن يريد إعلاء شأن ما قضت عليه العقلانية بجهدا جهيدا لحقّب من الزمن، ولذلك نجد هذا الميل الواضح لدى مناوئي الحداثة إلى الغصّ من شأنها والتحامل عليها والسعي إلى تقويضها بشتى السبل والأساليب، وهنا نجد «طه عبد الرحمن» ينتظم في صفوف هؤلاء فيدرجها في مسعاه التقويضي الذي درج عليه ليسلبها قيمتها العلميّة ويُعلي عليها قيمةً معنوية أخرى، غير محددة الملامح هي: «الأخلاق» فهو يعتقد أنّ الأخلاق أصلٌ لكلّ شيء في الوجود ولا قيمة لشيء إلا بالرجوع إليها والقياس بمقاسها

وبهذا يمكن التخلي عن العقلانية ما دمنا قد ارتضينا التمسك بالأخلاقية! ولذلك تراه في هامش صفحة 25 من كتاب «روح الدين» يحاول أن ينزِعَ عن الحداثة واحدةً من أهم سماتها وهي العقلانية فيسُمُّها أولاً بالابتدال، ثم يسعى في تنفيذها بشتى الحجج بإدماجها في المبادئ الجديدة التي اجترحها وهي: الرشد، والشمول، والتعدد، بوصفها أركاناً أو ركائز جديدة للحداثة المقترحة ليصل إلى نتيجة يبتغيها ويمهد لها وهي إمكان الاستغناء عنها مبدأً مستقلاً بنفسه ينتهي إلى إحالتها إلى سياقٍ أسطوري - كما يرى - بأن ردها إلى مفهوم «اللوغوس» اليوناني القديم.

ولو اكتفى بهذا الأسلوب حسب لرضينا به لأنه يقوم على الحجّة، ويسلك سبيلاً مهذباً ما هو بالحقيقة إلا غطاء واهن شفيف عن الأصل الخفي الذي يضمه في نفسه ويحاول أن يوجد الأسلوب، أو السبيل الذي يغوي به بعض عقول ذوي العواطف الساذجة، والأصل الذي يرجع إليه عبد الرحمن ويعترف منه نجده في كتاب له سابق سمّاه: «سؤال الأخلاق» صدر مقدمته بسؤال يوقف الانسان على باب الاختيار والمفاضلة بين واحدٍ من اثنين على طريقة المنطقيين القدامى: (أيهما أخصّ بالإنسان: العقلانية أو الأخلاقية؟) ويغدو الاختيار هنا فرضاً لازماً يقود إلى تفضيل الأخلاق لأنه جعلها أصلاً لكل ما موجود في الوجود، ثم يفصل القول في ما أراد فيقرن الإنسان الذي يركن إلى العقل بالبهيمة (فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الانسان مستقلاً عن أفق البهيمة، فلا مرأى في أن البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملةً في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب ينبغي أن تكون تابعة لهذا

الأصل الأخلاقي⁽¹⁾ وتبدو المغالطة من الوضوح الذي يغني عن الوقوف عندها، فالبهيمة إنّما تسعى إلى رزقها بغريزتها وليس بعقلها، ولا ندري هنا ما مقصوده بكلمة: «عقل» نفسها، أهي ذلك الجزء الجسدي المادي المتمثل بالمدخّ أو الدماغ الذي تشترك فيه الحيوانات ومنها الإنسان؟ أم هي المفهوم العلمي والفلسفي الذي يجعل العقل تكويناً ثقافياً وجدانياً يرتقي بالإنسان عن البهيمة كما كرّمه الله به، وعن أبناء جنسه بعلمه وجدّه فيعصمه من الخطيئة والخطأ بقدر المستطاع؟

وما يجري عليه «طه عبد الرحمن» من تهوينٍ من شأن العقلانية والنزول بالإنسان إلى مرتبة البهيمة أو دونها هو سعي له أصوله القديمة عند من غلبوا النقل على العقل وعند أقرانه وزملائه الداعين إلى تغييب العقل من خصوم الحدائثة الرافضين لها فالعقل، والتفكير العقلي، والمنهج العلمي الذي يستعمله العقل خصوم مقلقة لهم.

هذا ما يتعلق بالجانب الفكري التنظيري من دعوة «طه عبد الرحمن» اضطررنا لعرضه بإيجازٍ ربّما جاء مخللاً شيئاً ما، أمّا الجانب اللغوي الأسلوبية الذي يعاضدها فيعتمد على مبدأ إيهام المتلقي باستعمال مصطلحات الفلسفة والمنطق وتوظيفها للغاية التي يبتغيها وكثيراً ما يميل بهذه المصطلحات عن مفهومها الأصل لتحميلها مفاهيم جديدة يسبغها عليها مع سعيه إلى إحلال مصطلحات جديدة تبدو أكثر اتساعاً وشمولاً في مفهومها إلى درجة يكاد ينعدم معها التحديد المبين لمجال عملها من ذلك مثلاً مصطلحات: الرشد، والشمول،

(1) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص14.

والتعدد، وهو يؤكد هذا المنحى في كتاباته فيقول: (وبهذا يتبين أننا في ممارساتنا المفهومية بعيدون عن تقليد المتقدمين بعدنا عن تقليد المتأخرين إذ لا نعلم إلى تغطية المفاهيم المنقولة بالمفاهيم المأصولة وإنما نعيد إبداعها بما يجعلها تحمل جديداً ليس في أصلها مضافاً إلى جديدها الأصلي متى أمكن حفظه على تمامه وميزة هذا الجديد المضاف أنه يكون موصولاً ببعض الأسباب المأصولة من غير أن يرتد إليها حتى يتوسل به المتلقي المسلم في إقامة الصلة بهذه المفاهيم المنقولة)⁽¹⁾ وتبدو الغاية بيّنة من هذا الأسلوب المخادع فهو يدعي الإبداع في إيجاد المصطلحات وتحميلها مفاهيم جديدة ولو دققنا في هذا الأمر لما وجدناه أكثر من عملية تشويق لغوي قد لا تستقيم له السلامة أحياناً فهو يقابل المأصولة بالمنقولة وكان له أن يستعمل كلمات أخرى من الجذر نفسه لكنه يؤثر السجعة حتى تأسره فلا يكاد يفلت منها وهو يسير على هذا النهج في معظم كتاباته التي لو فتشنا عنها وأفرغناها من رنينها اللغوي المفخم لما وجدناها تزيد على معاني واضحة وأفكار معلومة ومن ذلك ما صنعه في كتابه: «روح الدين» فقد أضاف في عنوانه عبارة: «من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية» مستعملاً نوعاً من الطباق بالمقابلة بين ضيق وسعة أولاً والسجع بين العلمانية والائتمانية، ثم يبدو وكأنه يصطنع مصطلحاً جديداً هو «الائتمانية» التي اشتقها من كلمة «الأمانة» الواردة في قوله تعالى: (إننا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن

(1) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، ص 14.

يحملنها وأشفقنَ منها وحملها الإنسان إنَّه كان ظلوماً جهولاً⁽¹⁾ وهو في كلِّ هذا يتحدث عن عالمٍ غيبي غير مرئي ولا يمكن الإمساك به فكيف له أن يبنِي حداثته الإسلامية المدعاة عليه؟ غير ملتفتٍ إلى هذا التأكيد الحاد الذي ختمت به الآية وهي تخبر عن الإنسان بصفتين هما من أشدِّ ما يمكن أن يقدح بحفظه تلك الأمانة التي قدم نفسه لحملها هما: الظلم، والجهل، وهما واسعان في الدلالة والتطبيق.

وربما يبرز السؤال وجيهاً وهو: لماذا يفعل طه عبدالرحمن كل هذا؟ ولماذا ينفق كلَّ هذا الجهد في الناحيتين الفكرية واللغوية الاسلوبية؟

والإجابة البسيطة التي نرتضيها - مع ما يمكن أن يكتنفها من غموض - هي باختصار شديد تقود إلى «الأيدولوجيا» التي يؤمن بها الرجل وهي أيديولوجيا رجلٍ متدينٍ ينتمي انتماءً لا لبسٍ فيه إلى الفكر السلفي بتاريخه الطويل، وتعرجاته الكثيرة، فهو يحاول أن يروج لهذا الفكر عبر تقويض الحداثة ومحاربتها بطريقة تبدو منطقيَّة فلسفيَّة ولكنها بالحقيقة أيديولوجية مكشوفة، ويمكن لنا أن نقف على شواهد كثيرة من مؤلفاته في هذا المجال، فهو يسعى إلى إقامة حداثَةٍ ذات توجّه معنوي يعتمد الوجدان والروحانيات، ويدعو إلى الإيمان بالغيبيات، وتغيب الواقع المائل متدرعاً

(1) سورة الأحزاب: آية 72. وكلمة «الأمانة» هنا مختلف في معناها كما هو شأن الكلمات التي تأتي مطلقاً على طريقة التعريف هذه، ويختلف المفسرون في تأويلها كما هو متوقع فيرفعها بعضهم إلى كلِّ ما يتعلق بالتكليف الإلهي للبشر بما فيها العبادات، وحفظ أمانات الناس بالقول والفعل، وجعلها بعضهم مختصة بآدم، ولديه وما جرى بينها، وينزل بها آخرون إلى جزئيات صغيرة من حياة البشر كغسل الجنابة أو حفظ المرأة فرجها.. وبينها مواضع متدرجة، لذا لا يمكن لعبد الرحمن القطع هنا بمعنى محدد للأمانة والبناء عليه ما دامت قد وردت معانٍ أخرى قد يمكن البناء عليها أيضاً بما ينقص ما بنى عليه.

في كل ذلك بالارتكاز إلى ما يسمّيه «الأخلاق» وهي لفظة مطلقة لا حدود لها عنده، معتقداً أنها أخلاق فطرية تميز بين الحقّ والباطل، والخير الشر بما جُبل عليه الإنسان، وبما فُطر عليه، متناسياً أو متغافلاً عن أنّ الأخلاق بطبيعتها ذاتُ سمةٍ نسبيةٍ فهي لا يمكن أن تكون محددةً ثابتة، وهي صنيعَةُ الظروف المحيطة بالبيئة التي يحيا فيها الانسان وينشأ، وكم من خُلِقِ كريم عند أهله عُدّ خسيساً مردولاً عند سواهم، وكم من استعمل الأخلاق وسيلةً إلى غاياته غير البريئة.

أمّا الأسلوب الإيهامي الذي استغفل به بعض قرّائه فهو حديثُ عهدٍ به نراه بارزاً في كتبه المتأخرة مثل: «روح الحداثة» و«روح الدين» ولو رجعنا إلى أصول هذا الأسلوب لوجدنا نبرةً حادةً قطعيةً ذات سمة هجومية في كتاباته الأولى ومنها: «سؤال الأخلاق» وهو في كلّ جهده يحاول أن ينسف الحداثة وما جاءت به من قيمٍ جديدة ساعياً إلى العودة بالناس إلى قيمٍ غائمة، غير واضحة المعالم طالما استعملت وسيلةً لاستعباد الناس وقهرهم وهو يستعملها على الإطلاق لا التعيين كأن يقول: «الدين الإلهي» وهو يدري تماماً أنّ هذا الدين قد استولى عليه الرجال فصاغوه بطريقتهم التي تخدم مصالحهم الدنيوية. ويدعو أيضاً إلى المعاني الروحية، وهو يدري أنّ هذه المعاني وحدّها لا يمكن أن تتقدم بالإنسان خطوةً، بل تقعد به عاجزاً ما لم يكن لديه ما يكفي من القيم المادية التي تعينه في تسهيل حياته وتخفيف وطأتها، وهو يدعو أيضاً إلى الميل بالإسلام إلى قيمه الروحية والمعنوية والاقتصار عليها لما للإسلام من رصيدٍ ثرٍ في هذا المجال فكيف لأمةٍ ظلت عاكفة على قيمها المعنوية وحدّها أن تنافس في هذا الصراع المحتدم وهي لا تمتلك

شيئاً من العلوم الماديّة، ولا تمتلك درجةً من الموضوعيّة، وليس لأبنائها طمعٌ بالعقلانية والشعور بالحرية.

إنّ ما يضمّره خطاب «طه عبد الرحمن» ويخفيه تحت هذه الغلالة الأيديولوجية الكثيفة، وهذا الأسلوب اللغوي القائم على التشويق الخادع ذي الجرس الأخاذ إنّما هو وجهٌ آخر لكتابات السلفيين قدامى ومحدثين، ولعلّ تأثير المحدثين عليه كان أمضى وأشدّ فمن يقرأ كتاباته بتمعّنٍ وحسٍّ أدبي خبير لا يكاد يغيب عنه أصوات السلفيين المتشددين من أمثال «أبي الأعلى المودودي»، «وسيد قطب» مع اختلافٍ في الأسلوب، وقوّة في عرض الحجّة، فبدلاً من الهجوم الصريح العنيف الذي سلكه هؤلاء سبيلاً لهم، وبدلاً من الأسلوب الأدبي ذي الشحنة الوجدانية العالية، اتخذ عبد الرحمن سبيلاً آخر مع تشابه المحتوى، وكلّما رجعنا بمؤلفاته إلى الحقب الأولى من نتاجه وجدنا هذه الصورة أكثر سطوعاً، وأدلتها أكثر شيوعاً فهو لا يعدو أن يكون واحداً من هؤلاء السلفيين الذين خاصموا الحداثة وسعوا إلى تقويضها بتقويض أسسها ومبادئها الرئيسة والعودة إلى الغيبات تحت مسمّى «الروح» المخادع لا أكثر.

إنّ هؤلاء المحافظين المتشددين يصرون على أنّ الحداثة موجهة في غرضها الأساس للتأمر على الإسلام ومحاربتة، وبهذا فهم يضيّقون مساحة النظر لتحصّر في هذه النقطة وحدها، غير ملتفتين إلى الظروف الموضوعية المحيطة بنشأتها والحاجة الاجتماعية والفكرية الداعية لذلك، مُعرضين تماماً عن النظر في ما وصل إليه حال الدين الذي يدافعون عنه، وكيف أصبح وسيلةً بيد الحكام المتسلّطين والمتنفعين من سلطتهم لفرض الهيمنة والانقياد الأعمى على أمة أصبحت في الدرك الأسفل من

الانحطاط والتخلف بسعي ذلك التآزر المغرض بين السلطة ورجل الدين الذي صار تابعاً منتفعاً في القرون الأخيرة، همّه الوحيد أن يسوّغ للحكّام مشروعاتهم ومشروعاتهم مشروعياً كل ما يتخذونه من قراراتٍ جائرة بعد أن كان رجل الدين صوتاً رفيعاً متّبِعاً يخشاه الحكّام ويمثلون لأمره في عصورٍ خلت.

سمات خطاب خصوم الحداثة

اتخذ خصوم الحداثة لأنفسهم موضعاً دفاعياً حصيناً في بدء صراعهم مع الحداثة، وراحوا يطلقون من هذا الموضع سهامَ خطابهم الذي اتسم بمجموعةٍ من السمات الخاصة المميزة، وهي تستند في مجملها إلى مبدأ الدفاع عن الأصالة، ومواجهة التخريب الذي يصدر عن هؤلاء الحداثيين، والحفاظ على سلامة اللغة العربية، والعادات والتقاليد الثقافية والاجتماعية، وهم بذلك يحذرون من خطر الحداثة الداهم الذي لا يرضى بأقل من تشويه الصورة الناصعة للحضارة العربية بحسب رأيهم.

وقبل أن يتحول خصوم الحداثة بقوة إلى الهجوم العنيف على الحداثة، كانت هناك فرصة ممكنة للحوار الفكري البناء، وقد ظهرت في هذا المجال دراسات لها قيمتها التاريخية والنقدية وهي تحاور الحداثة في مقولاتها الرئيسية وأدواتها وغاياتها منطلقاً من قصد واضح وهو السعي إلى الارتقاء بالثقافة العربية انطلاقاً من رؤيةٍ تحترم التراث، وتحاول إحياءه، والإفادة من النقاط المضيئة فيه وهي لا شك كثيرة، وهنا عند هذه النقطة تلتقي الحداثة مع غيرها إذ يميل الطرفان كلٌّ بطريقته ورؤيته الفكرية إلى الاستفادة من طاقات التراث القابلة للحياة والنفع مرة أخرى.

غير أن الأمر لم يسر على هذه الوتيرة الهادئة البناءة حينما دخل طرف ثالث ليس له من العلم أو الثقافة إلا بعض حصيلة غلب عليها التعصب وجعلها تنظر في زاوية واحدة لا تغادرها، فكانت هذه النظرة الأحاديّة الضيقة كفيلاً بإنتاج خطابٍ معادٍ تماماً للحدث، رافضٍ لها بقوة، غير مستعدٍ للحوار أو التفاوض، أو الالتقاء في منطقةٍ وسطى جامعة، خطاب يحاكم الفنّ والأدب بمعايير غريبة عنه، بل لا علاقة لها به أحياناً كما هو الحال عند المتدينين المتشددين الذين حصروا الأدب في نطاق الفقه وأحكامه المتشددة، فأخضعوه له قسراً وحكموا على مبدعيه بأحكام جائرة.

وقد لجأ هؤلاء بنوع من الخداع والمواربة لتغيير زاوية النظر، ونقل الصراع إلى منطقةٍ أخرى تتخلّى عن القضية الجوهرية الأصل وهي رؤية الحدث وجهدها في تطوير الثقافة العربية، وأساليب التفكير في مقاربتها إلى التركيز على وهم جرى تضخيمه والتخويف منه وهو الخطر الداهم الذي تمثله الحداثة على الثقافة العربية وما فيها من مقومات أصيلة يأتي الدين في مقدمتها، وقد أشاعوا بذلك مقولاتٍ لا صلة لها بالأدب ونظرياته وهي أنّ الحداثة هي الخطر المحقق، والعدو الأول الذي يجب مقاومته، وأنّ الحداثة تسعى في نهاية المطاف، وتنفيذاً لمؤامرة خارجية إلى إلغاء الدين والحلول محلّه ديناً جديداً، ونرى أنّ هذا الأسلوب من التهويل، وتعظيم الشعور لدى الجمهور عامّةً بوجود خطرٍ داهم قد توجهوا به نحو عامة الجمهور أولاً ثم بعض نماذج الطبقة المثقفة ذات الاهتمام القريب والمباشر بالحركة الأدبية، فأصبح التهويل، والتخويف من خطر الحداثة على الكيان العام للأمة ومستقبل أبنائها من السمات الرئيسة لنوع من

الخطاب المشنّج الذي لا يعرف للحوار سبيلاً، بل اتخذ طريق الهجوم والمعاداة والمناوأة سبيلاً وحيداً يعتمد على تشويه صورة الخصم، وإصاق شتى التهم الباطلة به من دون تحرّز أو مراجعة، أو مطابقة مع الواقع، فأصبح دعاة الحداثة على اختلاف بلدانهم ومناهجهم واتجاهاتهم الفكرية والأدبية والفنية عملاء مأجورين يعملون لخدمة الدوائر الامبريالية والصليبية والشيوعية الماركسية والماسونية والصهيونية هكذا على ما في هذا الجمع من تناقض وتباعد، وأصبح كلّ ما يصدر عن الحداثيين إنما هو يصدر عن تلك الدوائر في السرّ، ويحمل اسم أحد هؤلاء العملاء، أو بعض مؤسساتهم الخاضعة للرعاية الغربية المتربصة بالأمة، المتآمرة على الاسلام وأهله.

ونحن لو نظرنا في أحوال هؤلاء العملاء المفترضين لوجدناهم في الأعمّ الأغلب من أفقر الناس حالاً، وأشدّهم معاناة في تحصيل لقمة العيش، وما أكثر ما ينفقون من الجهد من أجل أن يصدر أحدهم مجموعة شعرية بئسة الحال لا يتداولها إلا نفر اليسير من زملائه، بل مات بعضهم في حالٍ مزرية من الفقر والغربة وضيق ذات اليد، ولنا في «بدر شاكر السياب» خير مثل على ذلك، فمن أين جاءت إليهم العمالة وهم الذين يمثلون صوت الوطنية الحرّ في معظمهم ومعظم أشعارهم، وكم منهم من عاش طريداً، أو سجيناً، أو منفياً في بلاد الغربة، وقد نُزعت عن بعضهم جنسيته الوطنية التي هي حقّ مشروع يتساوى فيه المواطنون بالقانون جميعاً، ولنا في الشاعر «عبد الوهاب البياتي» خير مثل على ذلك، في حين عاش ممجدو السلاطين في كنف النعيم ممتعين أنفسهم بخبز الذلّ بعد أن جفّت ضمائرهم حتى تبلدت.

إن أصحاب الخطاب المناوئ للحدائثة يطلقون الاتهام بصورة جماعية فيجعلون الحدائثة وأهل الحدائثة في ظل مدرسة واحدة اجتمع فيها صفوف من التلاميذ، ولم يفكروا يوماً بالاتجاهات والأساليب المختلفة، ولا بالأشخاص الذين ينتمون إلى بلدان عربية مختلفة يعيش كل منها مشكلاته بطريقته الخاصة، وكان قصدهم من هذا التعميم إيهام المتلقي ووضع ذهنه وهو في طور التكوين أمام خصم موحد ينبغي رفضه وعدم الركون إليه ثم مقاومته بكل جد وقوة ليجعل هذا المتلقي على استعداد لقبول الأحكام الجائرة التي يمهّد لها الخصوم بهذا الخطاب الذي ينفي الآخر ويجعله كتلة واحدة شديدة البروز، عظيمة الأثر، داهمة الخطر، وقد ظهرت فعلاً بعض تلك الأحكام الجائرة سواء في المؤلفات التي أصدرها المتشددون كالحكم بالإلحاد والردة والخروج من الملة ومعاداة الإسلام أو الكفر الصريح، أم ما وقع منها فعلاً بتأثير تلك الفتاوى السيئة إذ وقع مجموعة من الأدباء ضحايا لذلك الشحن والتأليب الذي سلّطه المتشددون على عقول بعض الشباب المتحمس فدفعوهم إلى ارتكاب جرائم في وضح النهار.

وتقوم النزعة الهجومية على إلغاء الآخر، وعدم فسح المجال له لإبداء آرائه أو الدفاع عنها، وهي نزعة عدوانية شديدة الوطأة، لم تأنف عن استعمال بذيء الألفاظ، ولم تقصر في كيل السباب والشتائم بطريقة همجية يترفع عنها الذوق السليم، وكثيراً ما نجد ألفاظاً بذينة أُلصقت بالحدائثيين أفراداً وجماعات مثل: ببغاء، بغي، فاسد، فاسق، فاجر، ملحد، حثالة، مزابل، موسم، ابن غير شرعي، عفن، خبيث، مسخ... وكثيراً ما ركز خصوم الحدائثة، ولا سيما من كان منهم متشدداً على إثارة النزعة الطائفية بتسمية كل فرد من الحدائثيين بطائفته وكأنه الناطق الرسمي الوحيد باسمها،

في حين أننا نعرف تماماً أن الحداثة ومن آمن بها من الأدباء تتخلى - وهذه من حسناتها - عن مثل هذه التصنيفات الضيقة التي لا تجد لها حضوراً وتأثيراً وحركة وفعلاً إلا في أذهان أولئك المتشددین المغلقين على ما في نفوسهم من كيد للآخر والإضرار به.

إنني كلما انسابت أمامي تلك السلاسل الطويلة من السباب والشتائم من أفواه يدعي أصحابها أنهم يمثلون الدين الحق المؤمن بالله ورسوله وما أمرا به أو نهيا عنه أستغرب كيف لهم أن يخالفوا صريح نهي الله تعالى في كتابه العزيز بقوله جل شأنه: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ ﴿ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾⁽¹⁾ فهؤلاء يخالفون نهي الله سبحانه وما فيه من قيم أخلاقية تربوية وهم على وعي بما يفعلون، ولا أقول هذا جزافاً أو تحاملاً بل استناداً إلى بعض ما خلفوا من فيض ما كتبوا، فهذا أحدهم يحاول أن يسوّغ ما سيقدم عليه من سبابٍ وشتيمة فينفق كثيراً من الكلام لإقناع القارئ بمخالفته نهي الله سبحانه، وبأنه مضطرٌ لذلك ما دام لا يستطيع أن يكبح حميته الفائرة وغضبه المتفجر حمماً.

والغريب أن هؤلاء مع مخالفتهم الصريحة لأداب الحوار في القرآن الكريم، وتجاوزهم أمره ونهيه يسلقون الناس بالسنة حداد من الوعظ والارشاد وكأنهم لا يعرفون أن وعظهم هذا لا يجاوز ألسنتهم إلا إلى أذنانهم، فإذاً الناس عن وعظ الكاذبين والمدّعين في صمم مادام المتكلم يعلم في قرارة نفسه بأنه كاذب لأن الكذب كما قد لمسناه

(1) الأنعام: 108. مع أن الآية الكريمة تنهى عن سب آلهة المشركين لكنها تدرأ بالمصلحة مفسدة أكبر كما يرى المفسرون.

يمثل سمةً رئيسةً من سمات خطاب هؤلاء الخصوم في نفيهم للحادثة والهجوم على دعائها.

ومن أجل الهيمنة على تفكير المتلقي وتعتيم صورة الخصم الحداثي لجأ خطاب المناوئين إلى كثيرٍ من التضليل والإيهام المنظم الذي يسوقه هؤلاء مع علمهم التام بما يفعلون ويرتكبون من مغالطات بحق خصومهم فهم لا ينقلون حقيقة تامة، ولا يأتون بنصٍّ مكتمل، ولا يوردون خبراً بصيغته التي ورد بها وإنما يلجؤون إلى إعادة رواية الأحداث، ويصوغون الأخبار بأسلوبهم المشحون بالعداء والتزييف، بل يعمدون إلى اقتطاع النصوص الأدبية شعرية كانت أم نثرية من مصادرها الأصلية وتقديمها للمتلقي غير المطلع بصورة مشوهة تبدو له وكأنها متوافقة مع ما أدرجه هؤلاء الخصوم من تقديم أو تعليق أو فكرة أو تهمة جاؤوا بها زوراً وبهتاناً.

والأهم من هذا كله أنّ هؤلاء الخصوم قد نجحوا في بناء خطاب تحريضي يلقي في نفس المتلقي مقدماً نوعاً من العدوانية والرفض لكل ما تجود به الحداثة التي تصبح في نظره متهمّة، فهي رمز للشر، وهي الخطر المائل، وكل ما تنتجه يقع في هذا السبيل الذي ينبغي الحذر منه كل الحذر.

وقد لا يكتفي خصوم الحداثة بهذا الذي صنعه وأوجدوه في أذهان كثيرٍ من المتلقين غير المطلعين فيلجؤون إلى سبيل آخر هو التأويل، فهم لا يكتفون بالتحوير والتضليل بل يزيدون عليه ما يميل به عن وجهته إلى وجهةٍ جديدة هي نتاج تفكيرهم، وقد يعمدون إلى التنكر للسياق أو يوجهون القول بحسب ما يقع في فكرهم، وما يستجيب لمطالب نفوسهم الحانقة على كل جديد، أو يذهبون إلى مرحلةٍ أبعد من التأويل هي «التقويل» فينسبون إلى قومٍ ما ليس لهم ثم يبنون على هذا التقويل

أحكامهم، ويثون أحقادهم بهجوم كاسح لا يبقي ولا يذر، وهم أصحاب نزعة هجومية شديدة لا تعرف للحوار أو التفاهم سيلا، ومن النماذج التي أودَّ أن أضعها بين يدي القارئ الكريم هذا التعليق الذي يضعه «النحوي» على قول لأدونيس اقتطعه وفيه يقول: «الشعر نوعٌ من السحر لأنَّه يهدف إلى أن يدرك ما لا يدركه العقل» وهو قول مجازي واضح الدلالة على التمييز بين فنية القول الشعري ومنطقية القول العقلي، ولكنَّ الخصم يشتطُّ في التأويل بعيداً ويغرق القول وصاحبه في عالمٍ آخر بعيد عنه، بل ربَّما لم يخطر له ببال فيقول: (وهذا ما يقوله الكاتب نفسه، وكأنَّه يقول ويعترف بأنَّ هذا الشعر هو شعر الشياطين، وشعر الذين تنزل عليهم الشياطين، شعر الأفاكين، والله سبحانه يقول: «وما كفر سليمان ولكنَّ الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر» البقرة 102 فهذا الشعر هو عمل الشياطين يعلمونه النفر من بني آدم ممن ينزلون عليهم، والشياطين في الآيات السابق ذكرها في سورة الشعراء تنزل على كلِّ أفك أئيم، وهكذا يرتبط الشعر بالسحر من خلال عمل الشياطين: شياطين الإنس والجن الذين هبطوا ففقدوا إنسانيتهم من خلال الإفك والكذب والظلم والباطل)⁽¹⁾ فانظر كيف اشتطَّ الميل به إلى التأويل بما يكشف عن نزعته النفسية الحامية في بثِّ الاتهام والتهوين والشتيمة في قولٍ لا يحتمل كلُّ هذا الذي قاله، ولا علاقة له به، وهو تأويل ينمُّ من جانب آخر على مدى جهل الرجل بأوليات الفن وأساليب التخاطب مع مبدعيه فهو كالمتمطِّل عليه لأنَّه ينتمي إلى بيئة ثقافية أخرى، بيئة صلبة جافة لا تملك ذلك الاحساس المرهف الذي يجب أن يتسم به الناقد حتى يُؤدِّن له بالاقتراب من البيئة الفنية.

(1) النحوي، عدنان علي رضا، الحداثة في منظور إيباني، ص: 114.

ونلاحظ أنّ هذه الطريقة في استدراج الآيات القرآنية وجعل بعضها يفضي إلى بعض طريقة معتمدة لدى خصوم الحداثة المتشددين، فهم لا يأتون بالآية لموضعها الذي يحتاج إليه حقيقةً وإنما هي محاولة لتوظيف ما في الآيات الكريمة من قيمة مقدسة لدى المتلقي من حيث أنّ القرآن الكريم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأستطيع أن أصف هذه الطريقة في الاستعمال بأنها «تلفيقية» لأنها لا تنطلق من الحقيقة ولا تنتهي إليها، ولذلك نجد أنّ مؤلفات هؤلاء تتزاحم فيها الآيات الكريمة بمناسبةٍ وغير مناسبة وأغلبها لا علاقة له بالموضع الذي جلبت إليه قسراً فهي تأتي من باب التداعي فتنتال على الذاكرة وتُدرج لتقوية الكلام ومنحه الشرعية المصطنعة التي تسلب المتلقي حق التفكير والنقاش والاعتراض فمن له الجرأة التي تبيح له الاعتراض على كلام الله كما يريد هؤلاء من صنعهم هذا؟.

وينتج لنا هذا الخطاب سمة أخرى حاضرة بقوة هي الغياب التام للموضوعية، فليس في فكر هؤلاء أو نيتهم عرض قضية ما للنقاش من جوانبها المختلفة، آخذين في ذلك ما يحيط بها، وما يقترن بنشأتها وتحولاتها، فهم من المتعصبين الرافضين الذين لا يعرفون للحوار سبيلاً ولا يفكرون بتقديم دراسة، أو رؤية علمية فهم يرفضون هذا المنهج العلمي التجريبي أساساً ويجعلونه من عمل الشيطان الأوربي الذي يريد أن يقوّض علوم المسلمين، وهم يرفضون رفضاً تاماً مناهج الفكر الحديث والاتجاهات الفلسفية المتعلقة بها وليس لديهم سوى إسقاط الخصوم بالاستعانة بما لديهم من فتاوى صدرت قبل قرونٍ من الزمن متخذين من العدوانية والهجوم الكاسح منهجاً

لهم، وهم يسندون هذا الهجوم بالآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي يستجلبونها في غير موضعها لغاية لا علاقة لها بالقضية المثارة وإنما احتماؤاً بما تحمل هذه النصوص من قدسيّة لدى المسلمين.

وكيف تجد الموضوعيّة العلميّة موضعاً لها في دراساتهم وهم ينطلقون من فرضيّة مسبقة ذات نزعة تكفيرية تقضي بخروج الحداثيين من ملّة الاسلام ورميهم بالكفر والإلحاد والرّدّة، ودعوة قوية إلى تنفيذ ما يترتب على هذه الاحكام الشرعية بحقّ من اتّهم بها.

ومما يزيد الأمر سوءاً غياب أيّ أملٍ في العثور على جزئية ما من الموضوعية تصدر مؤلفات هؤلاء، ولا سيما المتشددين منهم، بخطبٍ دينية عصماء تعتمد ذلك الرنين الذي يصعق ذهن المتلقي ويسلب منه أيّ قدرة على التفكير أو المحاوره فهي سطوة لمصدر الخطاب على متلقيه فلا يدع له أيّ فرصة لالتقاط الأنفاس، أو إعمال فكره ولو قليلاً في حقيقة ما يسمع، وبذلك يتحوّل إلى آلة تستجيب لما تؤمر به من دون أن يكون له أدنى حقّ في النقاش والسؤال.

ومما يعزز فرضيتنا بغياب الموضوعية أيضاً صدور بعض هذه الدراسات من ميادين أخرى لا علاقة لها بالدراسات الفنية والأدبية والفكرية، بعيدة كل البعد عن النقاش الحر والتفكير تعتمد بشكل رئيس على التقليد والتلقي الأعمى وتستمد مادتها من قرونٍ موعلة في القدم تتسم بالجمود الفكري والانغلاق ولا تسمح بأدنى مساحة من إعمال العقل، فبعض هذه الدراسات صدرت من المحاكم الشرعيّة، أو من كليات الشريعة، وتولّت إعدادها والاشراف عليها ومناقشتها لجانٌ لا علاقة لها بالأدب ونقده من

قريبٍ أو بعيد، وبعضها كان نتاج خطب المنابر المهيّجة كما يشير إلى ذلك الدكتور الغدّامي وهو خير شاهد من أهلها⁽¹⁾.

ويمكن أن نضيف ما يعزز هذه النقطة وهو القصد الأصل الذي دفع إلى إصدار هذه المواقف والدراسات وهو رفض الحداثة والهجوم على أعلامها والتهوين من شأن نتاجها ومحاولة إلغاء حضورها، وإسقاطها من نظر الجمهور، وهذه الغايات التي يلتقي عندها الخصوم هي التي جعلت تلك الدراسات متشابهةً في تشنّجها وإسقاطها التام لمبدأ الموضوعية العلمية من حسابها، حتى قاد هذا التشابه إلى نتيجة أخرى وهي «التكرار» فتجد كلّ كاتبٍ يكرر ما قاله سواه ويعرض النماذج نفسها التي يتمثل بها من سبقه، ويعيد عرض التهم نفسها مصحوبةً بالقذف والشتيمة والسباب مستنداً إلى غيره ليكون مسوغاً له، وهكذا تظهر تلك الدراسات - وتسميتها هنا بدراسات غير مطابقة لحقيقتها - وكأنّ أقلامها المختلفة تستمد من بحرٍ مدادٍ واحد همّه الوحيد نفث ما اكتنزت تلك النفوس من طاقةٍ عجيبة من العدوانية والتصعيد العاطفي السيئ، وتهيج المتلقي ضد الحداثة وأعلامها وكأنّهم هم العدو الأقرب الذي ينبغي التعجيل بالنفور إلى مواجهته بكل عنفٍ وقوة، وكأنّ ليس للأمة من عدوٍ إلا هؤلاء الحداثيين!

يمكن أن نصل من ذلك إلى نتيجة مستحصلة وهي غياب إمكان وجود الموضوعية بوصفها سمةً منهجية علمية ما دام بعض المتشددین يقصر إطلاق كلمة «العلم» على ميدان ديني واحد لا غير هو «الحديث» فالعلم الحديث، والحديث العلم، ورجال العلم إنّما هم رجال الحديث ولا أحد

(1) ظ: الغدّامي، د. عبد الله محمد، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005، ص: 5.

سواهم، وبذلك يجعلون ما يكتبونه ويقولونه في محاربة الحداثة واجباً دينياً، شرعياً انتدبوا أنفسهم إليه طاعةً لله تعالى وطلباً لأجره، وهذا ما نلمسه في مقدمات معظم مؤلفاتهم من التأكيد بأنّ الباعث الأول للتأليف هو المنافحة عن الدين، والتقرب به إلى الله سبحانه، وكأنّ الله قد أمرهم بهتك أعراض الناس بالاتهام والسباب والشتيمة من دون وازع أخلاقي مانع، أو رادع من بقية ضمير حي.

ومن السمات الأخرى التي وسمت خطاب خصوم الحداثة ولا سيما المتشددين منهم، سذاجة التفكير، وظهور الجهل الفاضح فيما يدعون من اتهامات وأوهام كشفت عن نظرهم المحدود، وفكرهم الضيق الذي يريدون أن يفرضوه على من سواهم بهذه الأساليب التي لا ترقى إلى أيّ درجة من درجات البحث والتفكير العلمي القويم، ومن ذلك ما أورده د. النحوي وهو يفحص الأسباب الرئيسة لاضطراب الفكر في أوروبا فيقف عند هذه الأسباب التي تسير على هذا الانموذج الذي أورده إذ يقول: (توقف المدّ الاسلامي سواء أكان من الشرق أم الغرب، فحرمت أوروبا لحكمة يريدتها الله سبحانه وتعالى من نور الإيمان في مرحلة كانت هي في أشد الحاجة إليه)⁽¹⁾ فهو يرى أن نشاط الحركة الفكرية في أوروبا وتعدد الفلسفات فيها، وظهور أعلام النهضة الحديثة إنّما هو اضطراب لا أكثر، لأنّ فكره الواحد لا يستوعب التعدد والنشاط الفكري وما فيه من اتجاهات مختلفة، ثم إنه يجعل السبب لذلك توقف مدّ الاسلام، ولم يسأل نفسه ماذا جنت بلاد الإسلام نفسها من أحاديّة الفكر سوى الجمود والتخلف الذي ما زال يسعى إليه.

(1) النحوي، عدنان علي رضا، الحداثة في منظور إيباني، ص 30 ص 31.

ويمتد هذا التفكير الساذج إلى ميدان نظرية الادب، ولا سيما حينما يحاول الخصوم تقويض الحداثة بالرفض والعناد والتلفيق والإيهام والاتهام ليحلّوا عنها بديلاً درجوا على تسميته جزافاً بـ «الأدب الاسلامي» وهي تسمية مربكة من حيث التاريخ ومن حيث الدلالة وليست لديهم حصيلة معرفية في مجال النظرية يمكن الاستناد اليها في بناء النظرية نفسها وتهيأة النماذج الفنية المعبرة عنها فما هي إلا مجموعة من الأقوال الانشائية العامة التي لا تنتهي إلى حصيلة محددة، على الرغم من المؤلفات الكثيرة في هذا المجال التي تجري على نسقٍ واحد متشابه، ومن ذلك قول النحوي في افتتاح كتابه: (أما الأدب الذي نريده فهو الأدب الذي ارتفعت فيه الكلمة إلى الاشرافة الفنية، وإلى إشراقة المعنى الكريم حتى أصبحت من القول الطيب على صراط الحميد)⁽¹⁾ ثم يأتي الى بعض الآية الكريمة: «وهدوا إلى الطيب من القول وهدوا إلى صراط الحميد» خاضعاً لمبدأ تداعي المعاني فما أن تذكر كلمة حتى تذكره بآية فيأتي بها وهذا هو بعض ما ذكرناه قبلاً من سعيهم إلى استدراج الآيات بذكر مقدمات لها من الكلام فيأتون بها لغاية أخرى هي الإفادة مما فيها من قوة التأثير باحتوائها على ما فيها من قدسيّتها المصونة بحفظ القرآن ومقامه الرفيع عند المسلمين.

ولذلك نرى أنّ أبرز المنظرين للأدب الإسلامي يعجزون عن تقديم تعريفٍ واضحٍ دقيق لهذا الأدب أو سماته المميزة ومجالاته التطبيقية كما يفترض بالنظرية أن تقوم به، ويعبر أحد هؤلاء بوضوح عن عجزه عن تقديم تعريف محدد فيتكئ على جهود الآخرين كالأخوين سيد ومحمد

(1) النحوي، عدنان علي رضا، الحداثة في منظور إيباني، ص 12.

قطب⁽¹⁾ فيما يميز آخر بين عملية التنظير وهي سهلة ميسورة لأنها تتعلق بالمضامين ومشكلة الأشكال الفنية التي لا تكاد تستقر على حال، وهي تمثل لديه، ولدى غيره العقبة التي تعترض طريق الباحثين في تقديم نظرية مقنعة للأدب الإسلامي⁽²⁾.

ويرى هؤلاء الباحثون أن الأدب الإسلامي يجب أن يلتزم الإسلام من حيث المضامين التي يجب أن تصبّ في القوالب المعروفة المتوارثة، وعلى الأديب أن لا يجاوز هذه المضامين وهذه القوالب الثابتة، (وحتى لو أراد أن يبتكر ويبدع في هذه القوالب فتجديده وابتكاره يكون بصورة منطقية)⁽³⁾ وهنا علينا أن لا نستغرب من إمكان التصادم بين مصطلحات: الابداع والابتكار والمنطق فهذا أمر درجت عليه مساحة واسعة من تفكير هؤلاء الذين يعبرون عن سذاجة فكرهم وبساطته بهذه الألفاظ التي يسوقونها جزافاً من دون تقدير لقيمة مفاهيمها وميادين عملها، ومن دون إحساسٍ حقيقي بمقتضاها.

(1) ظ: بيلو، د. صالح آدم، من قضايا الأدب الإسلامي، دار المنارة للنشر، السعودية، جدة، ط1، 1405هـ - 1985م، ص49 - ص57. الفصل الثاني بعنوان: ما الأدب الإسلامي.

(2) ظ: كيلاني، د. نجيب، مدخل الى الأدب الإسلامي، رئاسة المحاكم الشرعية الدينية، دولة قطر، ط1، 1407هـ، ص19 - ص34.

(3) بيلو، د. صالح آدم، من قضايا الأدب الإسلامي: ص54.

في تفسير ما جرى

قد لا يستطيع الباحث في الصراع بين الحداثة وخصومها أن يضيف شيئاً ذا بال بعد أن جدّت الأقلام الرصينة المخلصة في ذلك حتى بات الأمر من الجلاء بما لا مزيد عليه، ويرجع ذلك إلى وضوح عناصر الصراع نفسها، والتباين الحاد بين أطرافه، والنوايا والغايات المتعارضة أيضاً وهي التي لا تلتقي عند نقطة مشتركة، أو نية مخلصة من أجل غاية واحدة، فالنوايا مختلفة، والغايات متضاربة، وكذلك الأفكار والأدوات، وقبل ذلك المرجعيات والمنطلقات التي يستند إليها كل منهما.

وإذا كانت بعض الدوائر تقع على تماس في بعض نقاط التقائها بين الحداثيين وخصومهم المعتدلين فإنّ الفراق واقع بشدة بين الحداثة وخصومها المتشددین المتمثلين بأشدّ صوره برجال الدين السلفيين الذين وجدوا في معطيات الحداثة خصماً معلناً يوفر لهم مجالاً رحباً للطعن بقوة وإبراز العضلات الهجومية التي ترفع من شأنهم، وتقوّي مركزهم، وتعمق حضورهم بين جمهور لا مصدر له للتلقي العلمي والثقافي الحقيقي سوى منابر الخطباء التي تضحّ بجمل متلاحقة تأخذ نسقاً صوتياً تأثيرياً مكرراً يفقد السامع أيّ مقاومة للرفض أو التفكير والمناقشة فما أن يبدأ الخطيب بسيله العرم من الكلام حتى تتوالى على لسانه الجمل

المحفوطة، والعبارات المكررة التي يسند بعضها بعضاً من دون أن يترك أية فرصة لمستعميه أو لنفسه للتنفس أو التفكير فيما يقول، حتى إنه قد لا يفهم ما يقول ومثال ذلك بعض الأطفال الذين يُدرَّبون على حفظ خطبٍ طويلة ذات نسق واحد ثم يقومون بتلاوتها كما هي ولا شك في أن هذا الطفل لا يمكن أن يفهم ما يقول وهذا هو حال بعض الخطباء التقليديين الذين يعتمدون مبدأ الحفظ بنسقٍ ثابت ووتيرة واحدة وهو ما يعني رجوعاً عن عصر الكتابة إلى عصر الخطابة أو رجوعاً عن التفكير إلى اللا تفكير، أو العودة من عصر التدبير والتدوين إلى عصر السماع والتلقين.

إنّ الصراع، أو التصادم بين الحداثة وخصومها المتشددين أمر واقع لا محالة للتباين الحاد في سمات الطرفين، واختلاف الرؤية الفكرية لكلٍ منهما، والتناقض في طريقة التعامل مع الكلمات، فالحداثة تتوجه إلى العاطفة الواعية، وإلى الفكر المتحرك الراض، الفكر الذي يريد إعادة إنتاج الحياة من أجل حاضرٍ ومستقبل أفضل، بينما تتجه القوى المحافظة إلى الماضي تستمد منه ما يجعل الفكر ساكناً، ولا تخاطب العقل إلا لتخدعه، ولا تستجلب العاطفة إلا لتهيئها ضد خصمها، تهبط بالفكر والشعور، وتلغي حضور الآخر ولا تعترف به وتنفي الوجود الإنساني المنذور لآخرته الموعودة.

ونقطة التناقض الأخرى التي ترشح الطرفين للخصام والتصادم هي أنّ الحداثة تؤمن بالاختلاف، والتعددية وما ينتج عنهما من تنوع في الآراء والأفكار وأساليب الحياة المحكومة بالحرية الفردية والاجتماعية من دون تدخل في الخيارات أو تضيق على الحريات فهي ديمقراطية في تفكيرها ومنهاج عملها، داعيةً إلى التحرر من قيود الماضي والتوجه لبناء الحاضر

والمستقبل بما يرتقي بمقام الإنسان ويزيد من مساحة حريته التي هي عنوان وجوده وإحساسه بإنسانيته وهي الغاية الكبرى التي تسعى الحداثة إلى تحقيقها اتساقاً مع سنّة الحياة وقد خلق الله الناس أحراراً.

وتقابلها السلفية المتشددة التي تعتمد على مبدأ الواحدية في التفكير، وسيادة النمط الثابت، وهي تنفي التعدد وترفض الاختلاف وتنفي الآخر وتحجر على فكره وتفكيره ولا تؤمن بالابتكار والتجديد والإبداع بل تلغي كل ذلك تماماً وتحيله إلى البدعة والهرطقة، وهي ترفض التفلسف والمنطق وتعد القائلين بهما من الزنادقة أو الملحدين وهي بذلك تغلق الأبواب وتحجر على العقول ولا تؤمن بالحوار والنقاش لأنها تؤمن بالقلب الواحد الذي لا يقبل التغيير والتبديل فهي ليس لديها سوى ثنائيات حادة لا منطقة وسطى بينهما كالحلال والحرام، والحق والباطل، والإيمان والكفر، والشرك والتوحيد، والدين والاحاد... تستعملها بإطلاق ودون تحديد للمفاهيم، وهي توظف هذه الثنائيات وفقاً لمبدأ: إمّا وإمّا، وكثيراً ما غلبت الطرف السيء من الثنائية في حكمها على كل جديد، وكثيراً ما رمت الناس بالكفر والفجور والنفاق لأدنى كلمة من دون إتاحة الفرصة للتحري عن السياق المحيط بالواقعة ولذلك كثرت لديهم فتاوى التكفير والحكم بالقتل مستسهلين هذا إلى أبعد حدّ مستندين في ذلك إلى فتاوى مضى عليها مئات السنين وقد صدرت عن أشخاص عاشوا وماتوا في وضع نفسي واجتماعي مختلف.

وسبب آخر يدفع للتصادم أيضاً هو هيمنة النزعة العدوانية بأسلوبها الهجوم الكاسح لدى السلفيين المتشددین فهؤلاء قد مردوا على هذا الأسلوب الكاسح، ووجدوا في الحداثة خير ميدان يجربون فيه أسلحتهم

وقد فعلوا ذلك بكلّ قوة ودون تردد أو مراجعة، أو وقفة مع النفس للتفكير لأن هذه الفرصة قد أتاحت لهم اعتلاء أعواد المنابر وضمّان الصدارة في المجالس واكتساب الشهرة الاجتماعية وما تجرّه من فوائد معنوية ومادية، لذا حرصوا على اغتنام الفرصة بأحسن ما يكون الاغتنام، ولا سيما أنّهم قد أمّنوا خصمهم الذي ترفع عمّا انحدروا إليه، ولا يملك من سلاح سوى الكتابة والرد العقلاني المستمد من الفكر المتنور، فإن جدّ وأراد إيذاء خصمه بأقصى ما لديه فما لديه سوى الاستهزاء والسخرية وتهوين شأن الخصم وتسفيه عقله، في حين نجد أنّ السلفية المتشددة لم تقتصر على الكلام العنيف وحده بل استعملت الكلام في تهيج المشاعر والتأليب ضدّ الخصوم وهو أسلوب أنتج أفعالاً جرت على أرض الواقع ضدّ بعض من رجال الحداثة، أمّا نساءؤها فكانت عرضةً للتشهير والاتهام بالفجور والزنى، وكنّ هدفاً ميسوراً للتسقيط الاجتماعي والأخلاقي من دون خشية أو بقية من ورع.

يسرد الدكتور الغدامي في بعض مؤلفاته جانباً من معاناته وزملاءه من نتاج هذا الخطاب المتشدد فيقول: (كان الخطر في كلّ مكان في الشارع والمسجد والجامعة، وصرتُ أرى وجوه الناس وهي تحاصرني إذا مررت في مكانٍ عام وكأنّها تنظر إلى مجرم خطر أو إلى متسلل متربّص، وصار الناس يستكثرون طرح السلام عليّ ولا يردون سلامي بل يحذرون من الوقوف بقربي والتحدث معي، وتعرضت بناتي في المدرسة إلى كلام المدرسات فيه وصف لأبيهنّ بأنّه كافر)⁽¹⁾.

(1) الغدامي، د. محمد عبد الله، حكاية الحداثة: ص 243، وقد خصص فصلاً من كتابه يتحدث فيه عن الهجوم عليه من المنابر وهو يقصد هنا المساجد ومن فيها من رجال الدين المتشددين.

وهؤلاء الذين تولّوا هذه المهمة وشمروا لها عن ساعد الجدّ فيها قوم لهم تحصيل محدود من المعرفة، ولا عهد لهم بالأدب إلا أن يكون وسيلةً لغيره كأن يستشهد به في موضع الشاهد، أو يتمثل بيت منه في موقف ما، أمّا علوم الأدب فقد وقفت عندهم على ما بلغته في عصور الانحطاط والتخلف من جمودٍ لم تجاوزه بعد، وليس لهم من الإحساس الرقيق والذوق الدقيق ما يؤهلهم لمحاكمة الحداثة بفكرها ونتائجها وأعلامها، وإنّما أرادوا من ضجّتهم هذه غايات أخرى ذكرنا بعضها، وقد وصفهم الدكتور الغدامي في بعض أقواله: (فلست ترى أحداً من المعارضين قد أخذ قسطاً كافياً من العلوم والمعارف الحديثة يستضيء بها على إدراك وظيفة الشعر ودوره في العصر الحديث - إلا من ندر - أمّا الغالب الأعم فإنّ معارضي التجديد يقتصرون على دراسة العلوم القديمة ويكتفون بها فلا غرو إذا أنّهم سيعجزون عن فهم العصر ونفسيته لأنهم لم يتركوا باباً) (1) ولا شك في أنّ الدكتور الغدامي يستعمل كثيراً من التهذيب والحذر في أسلوبه وفي تعبيره لأسبابٍ موضوعية منها أنّه يعيش في وسط هؤلاء وهو يتجنب الصدام المباشر معهم حفاظاً على حياته وأسرته وإلا فإنّ الدلالة المستحصلة من كلامه هي رميهم بالجهل وبلاادة الحس المانعة لهم من فهم روح العصر والأدب المعبر عنها.

وقد رأينا أنّ خصوم الحداثة من المتشددين يتدرعون بالإسلام ويلوذون باسمه وبأنّ غايتهم هي الدفاع عن الإسلام ولا يكتبون حرفاً أو ينطقون كلمة إلاّ للهِ ورجاء ثوابه، وبأنّ الله قد انتدبهم لأداء هذا الواجب

(1) الغدامي، د. عبد الله محمد، الموقف من الحداثة ومسائل أخرى، السعودية، جدة، 1412هـ - 1991م، ص 41.

فهم له ملبّون وبه مؤمنون في كلّ ما يقولون، وإن كان قولهم هذا تشتطّ به الحميّة ويدفع به الحماس إلى تجاوز الذوق واختراق القيم ومخالفة الأخلاق فترى الشتيمة تجري على ألسنتهم جري الماء الزلال لا يعوقها عائق من خشية أو رادع من حياء.

وهم يفعلون كلّ ما يفعلون باسم الإسلام فيوردون هذه الكلمة «الإسلام» بألف لام العهد وكأنّها أمر مفروغ منه تماماً معلوم لهم ولمن يخاطبون فقد نصبوا من أنفسهم حماة للإسلام، منافحين عنه، ناطقين باسمه وما علموا أنّ ما يقولونه إنّما هو كلام الرجال القابل للنقض والجدل وكأنّ الإسلام الذي عندهم وحدة واحدة تنفي كل ما سواها من وجوه وآراء وقيم وطوائف تقع كلها تحت هذا المسمى الشامل الذي أراه الله لعباده.

يلاحظ محمد أركون كيف جرى التحول إلى الاكثار من استعمال كلمة «الإسلام» على عكس ما جرى في القرآن الكريم الذي تتكرر فيه كلمة الله (1697) مرة بهذه الصيغة فقط من دون صفاته كالرحمن والرحيم وأسمائه الحسنی (في المقابل إنّ كلمة الإسلام لا تظهر في القرآن الكريم إلّا ستّ مرات، من يعرف ذلك؟ هذه النسب قلبت في وقتنا الحاضر بسبب الممارسات الاجتماعية والسياسية والثقافية المهيمنة بمعنى آخر: إنّ كلمة الإسلام صارت هي المهيمنة على الخطاب الإسلامي الشائع المشترك وليست كلمة الله على عكس ما كان يحدث في القرآن⁽¹⁾ ويربط أركون تفسير ذلك من بعض الوجوه بالبحث عن المشروعية الدينية

(1) أركون، محمد، قراءات في القرآن، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2017، ص39.

التي تبحث السلطة عنها في المجتمعات العربية، فالقرآن، أو اسم الله وحده لا يوفر لطلاب السلطة والهيمنة على المجتمع من المتشددین مرجعيةً مريحةً لصراحتة في نفيه الظلم والقهر بينما يمكن أن يوفر لهم «الاسلام» ذلك لا عن طريقه هو فهو نتاج القرآن الكريم أيضاً ولكن عن طريق من يسميهم أركون» الفاعلين الاجتماعيين» وعملهم في صناعة الدين الذي يتكون لديهم من المبادئ الجامدة التي تتجسد في عدد من الفتاوى لتستجيب لحاجات وأهواء نفسية عارضة يمكن لها أن تستظل بعنوان واسع غير قابل للمعارضة أو التفنيد وهو «الإسلام» بألف لام العهد بما يعطيه ذلك من خصوصية مميزة (وموقفنا هذا مضادٌ لتلك التعاليم اللاهوتية التي نشأت فيما بعد بناءً على تأويل الآية: «إنَّ الدين عند الله الإسلام» وجوابنا عن ذلك إنَّ كلمة إسلام في القرآن ليس لها ذلك المعنى العقائدي واللاهوتي والثقافي الذي كان قد فرض نفسه على مدار تاريخ الامبراطوريتين الأموية والعباسية فكلمة إسلام في القرآن تعني الدين الأولي والشعيرة النقية والطاعة العاشقة لله⁽¹⁾، ويستعين أركون بالسياق للرجوع إلى المعنى الأصل لكلمة الإسلام وما اشتق منها بغية تخليصها مما ران عليها في مسيرتها الطويلة منذ ظهور هذا الدين غصّاً جديداً إلى أن تلقفتها أيدي ذوي المصالح وأفكارهم فحوّلوها وحوروها لتستجيب لما يريدون (فسياق الكلمة في القرآن لا يدع أيّ مجالٍ للشك فيما يخص المعنى الأولي والأصلي لكلمة مسلم، ولكن الفقهاء وعلماء اللاهوت نسوا هذا المعنى الأولي في زحمة المباحثات الجدالية من

(1) أركون، محمد، من فيصل التفرقة الى فصل المقال أين هو الفكر الاسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 1995، ص 132.

أجل الهيمنة في ظلّ الامبراطورية وهذا هو السياق الخاص بالإسلام الامبراطوري، ووحدهم المؤرخون، وإلى حدّ ما الصوفيون، يهتمون بالبحث عن الإسلام بالمعنى القرآني، أي كدين أولي أو أصلي أو كتجربة أولية تأسيسية لما هو إلهي، وهذا هو الفرق بينه وبين الإسلام المتأخر، أي الإسلام الطقسي والشعائري، أو الفقهي والقانوني، هذا الإسلام المقنّن والمقوبل في الشهادات الإيمانية الأرثوذكسية، إنّ الحركة الإسلامية المعاصرة تخطو خطوة أخرى في اتجاه ترسيخ معنى الإسلام الطقسي الشعائري المختزل إلى مجرد شعارات أيديولوجية وعلامات على الهوية الاجتماعية - الثقافية، وكملاً يلاذ به وكوسيلة من أجل عملية الاحتجاج السياسي والمطالب السياسية⁽¹⁾ التي تغدو هي بنفسها وسيلة لاغتنام السلطة والتمتع بامتيازاتها الفارحة.

وبمقابل ذلك نجد تحولاً عن القرآن إلى الحديث النبوي، وقد ركز المسلمون الأوائل في زمن النبي وبعد وفاته بقليل على جمع القرآن وتدوينه وتوحيد نسخه وتجنبوا جمع الحديث النبوي وتدوينه لا خوفاً من اختلاطه بالقرآن حسب، وإنّما خوفاً من الوقوع في المحذور من تقليد اليهود والنصارى الذين تركوا كتبهم إلى ما اكتتبوه بأيديهم بحسب ما حدّتهم النبي نفسه من الوقوع فيه⁽²⁾ إذ ترك اليهود كتابهم التوراة إلى ما اكتتبه أحبارهم تفسيراً له فسّمى بـ: «التلمود» الذي صار مصدر ديانتهم الأول ويعرف بـ: «المشناة» (فقد ورد في كتب التاريخ الإسلامي المبكرة

(1) أركون، محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي، ص 133.

(2) تورد كتب الأحاديث حديثاً معروفاً في هذا الشأن هو: (لتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضبّ لدخلتموه، قالوا: اليهود والنصارى يا رسول الله؟ قال فمن.

أنَّ الخليفة عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين وجد جماعة من الصحابة يكتبون الأحاديث النبوية في رقاع «قطع من الجلد» فثار عليهم وصاح فيهم: «أمثناة كمثناة أهل الكتاب» وأمرهم بمحو ما كتبه وإتلاف هذه النصوص خشيةً على المسلمين أن تشوش هذه الأحاديث الشفوية أفكارهم وتصرفهم عن الوحي المكتوب «القرآن الكريم» وفي قول الخليفة عمر بن الخطاب «المثناة» ترجمة عربية للكلمة العبرية «المشناة» التي تعني في أصلها: الكتابة الثانية بعد التوراة، أو النص الثاني، وهو ما جرى في تراثنا الديني بعد ذلك حين اعتبرت الأحاديث النبوية هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الذي هو المصدر الأول⁽¹⁾ وإن أوجد العاملون في ميدان الحديث والسنة النبوية ما يكفيهم من الأدلة الداعية إلى جمع الحديث وتدوينه بعد ما يقرب من قرنين على وفاة مصدره الأول النبي نفسه فجاء الحديث عبر مسافة زمنية طويلة تداولته فيها أفواه الرجال وعقولهم التي لا يمكن أن تسلم من الخلل والخطأ والخلط مهما كان تحري الدقة شديداً، فضلاً عن الأهواء والمصالح التي أوجها تضارب الملل والنحل التي ظهرت في تاريخ الصراع الاسلامي الطويل.

وتألف هذه القضية من جوانب عدة، منها التاريخي، والأيدولوجي، وما ترتب عليهما من آثار ما زالت قائمة إلى اليوم وستبقى، ففي الجانب التاريخي يمكن إرجاع هيمنة رجال الحديث على الصدارة في الدولة الإسلامية إلى القرن الثالث الهجري حين آل الأمر إلى الخليفة العباسي المتوكل على الله (المقتول على يد ابنه المنتصر سنة 248هـ بأمر من الأتراك) الذي أغلق باب الجدل والنقاش بين مختلف الفرق الإسلامية التي كانت تتمتع بهامش الحرية

(1) زيدان، يوسف، دوامات التدين، ص 57.

الذي تركه لها الخلفاء العباسيون الذين سبقوه باعتناقه مذهب أهل الحديث وتقديمه على سواه بل منع غيره من القول بغيره ليتحول بالدولة والعقيدة منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث⁽¹⁾ (هذا التقديم المطلق للحديث ولأصحاب الحديث على مدى عشرة قرون قد ترتبت عليه ثلاث نتائج لا نغالي إذا قلنا إنها خطيرة كل الخطورة من حيث انعكاساتها على جدلية التقدم / التأخر الثقافي والحضاري)⁽²⁾ ويمكن أن نذكر من هذه النتائج أهمها⁽³⁾:

تغييب القرآن: وإحلال الحديث والسنة والمأثور من أقوال الصحابة وأفعالهم محلّه مع ما في هذه المصادر من مساحة مكشوفة لاحتمال قلة الضبط في الحديث المدوّن بعد وفاة مصدره الأول - النبي - بأكثر من قرنين وتعرضه للوضع والزيادة والنقصان، بل الكذب أحياناً، والرضا بالأساطير والخرافات الخارقة للمعقول مع البحث عن السبل التي تحاول أن تسلكها في العقيدة لتكون جزءاً منها، بل مصدراً من مصادرها الأساسية، وهيمنة الفعل البشري المقترن باجتهاد خاص قابل للتعارض والاختلاف مع غيره في ما يخصّ المأثور عن الصحابة خاصة من أقوال أو أفعال تخصّ الحياة في زمنهم وتتصل بشؤون حياتهم وظروف بيئتهم التي لا يمكن تعميمها خارج حدود الزمان والمكان إلاّ بتجاوز الظرف الذي جرت فيه وجعلها عامة شاملة بجميع أحوالها ومآلاتها وهي التي لا يمكن أن تكون كذلك.

(1) انظر في تفصيل ذلك: طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلايين، بيروت، ط1، 2010، ص 491.

(2) طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 619.

(3) انظر في تفصيل هذه النتائج: طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: ص 619 - 631.

تغييب العقل⁽¹⁾: ويبدأ من تعطيل وسائل التفكير وأدواته والحجر على آليات النقاش في المسائل الحياتية والفكرية، فقد شن أصحاب الحديث هجوماً لا رحمة فيه على القائلين بالمنطق، ودارسي الفلسفة وناقليها حتى عدوا ذلك من الجرائم التي توجب أشد العقاب، وراجت مقولات بهذا الشأن تدين هؤلاء وتسمهم بأشد الأوصاف كقولهم: «من تمنطق تزندق»⁽²⁾ حتى جرى هذا القول على السنة العامة الذين كانوا الأداة الأكثر تأثيراً في ذلك العصر لقدرة أهل الحديث وأهل السلطة على تحريكهم ضد الخصوم واستعمالهم أدواتٍ للهجوم والفتنة بين الأشخاص والطوائف، بل حتى بين البلدات والحارات في المدينة الواحدة أحيانا كما حصل في بغداد مرات عديدة فدفع ببعض الرجال إلى الهجرة من المدينة والمكوث في غيرها حفاظاً على حياته وفكره من الاغتيال في وضح النهار.

(1) لم يقتصر جورج طرابيشي في دراسته لهذه القضية على هذا الموضوع وحده وإنما نجد لها حضوراً واضحاً في مؤلفاته الأخرى، وفي مواضع أخرى من كتابه هذا الذي بناه أساساً على هذه الفكرة ليرد بها على متبنيات محمد عابد الجابري في كتابه: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، ولذلك رجع طرابيشي إلى الأصول الأولى التي أسهمت في نشأة أهل الحديث فوقف عند الإمام الشافعي مناقشاً تحت عنوان: «تهميش العقل» والحجر عليه باعتقاد مبدأ «العلم» عوضاً عنه، والمقصود بالعلم هنا ما ورد من أثر عن النبي أو أحد الصحابة! ص 246 - ص 259. ثم درس مع فارق الزمن آراء ابن حزم الظاهري تحت عنوان: «شل فعالية العقل» ليفند بذلك ما قال به الجابري من نسبة العقلانية إليه ص 311 - ص 329. ليصل إلى النتيجة الرئيسية وهي التي وضعها تحت عنوان: «من انتصار الأيديولوجيا الحديثة إلى هزيمة العقل» ص 614.

(2) لا يقتصر أمر هذا الجملة الشرطية على هذه السجعة اللطيفة وإنما وجدت تطبيقها العنيف الحاد على أرض الواقع، فالزندقة كانت التهمة الجاهزة التي يرمى بها كل ذي عقل حر مفكر يأبى الطاعة العمياء والتسليم الأبله لما تفرضه السلطة ومن يقف معها من ذوي النفع والملق مهها علا شأنه، وقد كان ضحايا من هذه التهمة كثير من الأسماء اللامعة في سماء حرية الرأي والفكر في الثقافة العربية والاسلامية.

إنّ تغييب العقل يعني إحلال الغيبات محلّه، وفسح المجال واسعاً أمام الخرافات والمعجزات والكرامات وحتى الرؤى والأحلام لتكون مصدراً من مصادر الإيمان الأعمى الذي يسلب الإرادة والقدرة على التفكير والمجابهة ويخلي الساحة للتصديق الأبله لكل ما يأتي به المتسلطون من ذوي المصالح الدنيوية المشتركة.

القضاء على التعدديات في الإسلام: فقد عرف صدر الدولة العربية الاسلامية عيشاً مشتركاً، وحضوراً فاعلاً لمختلف الفرق والطوائف والأديان في ظلّ نظام قائم على التسامح وفقاً لمبدأ تحديد الحقوق والواجبات المستند إلى نصوص قرآنية صريحة سمح ب بروز شخصيات أدت خدمات جلّى للحضارة العربية الاسلامية في مختلف مجالات الحياة، ولكنّ انتصار أصحاب الحديث وانفرادهم وحدهم بالحظوة والصدارة في إدارة الدولة أغلق باب التسامح الذي كان سائداً، وأوصد منافذ الحوار المنتج وفرض سيادة فرقة واحدة سمت نفسها تطاولاً وتكبراً ب «الفرقة الناجية» لتهلك بذلك كلّ ما عداها، وكل من لم يقع تحت طائلة حكمها، وهو ما يعني سيادة الطرف المتشدد وفرض هيمنته بقوة التكفير والإهلاك، وإلغاء كل ما عداه من مكونات المجتمع، وقد أدّى هذا الحجر أيضاً إلى شلّ فعالية الفكر، وتقليص مجالات العمل، وخنق الصوت المخالف فكان هذا سبباً إلى استشراف ظاهرة الاستبداد السياسي والفكري العقائدي الذي قاد بدوره الى إضعاف الدولة بعد انغلاقها على نفسها تدريجياً حتى مالت شمسها نحو الغروب باضمحلال مصادر قوتها لتبلغ الانهيار التام إذ طمع فيها الضعيف الذي لا قيمة له قبل إزاءها.

لم يقتصر أثر نهوض أصحاب الحديث وتسيّدهم على هذه النتائج التي رصدها طرايشي بتركيز وإيجاز إذ يمكن أن نضيف إلى ذلك نتائج أكثر حضوراً وامتداداً تتصل بتغييب مصدر الدين نفسه فلم يعد يذكر اسم الله ولا كتابه ولا نبيه المرسل بالقدر الكمي نفسه الذي يذكر فيه ويتردد أسماء بعض الصحابة فلا تكاد تسمع من أهل الحديث إلا قال فلان أو أبو فلان، وهذا ما أعطى الصدارة لبعض هؤلاء ثم ما لبثوا أن اكتسبوا الحصانة والقدسية المانعة من الخوض في تفاصيل حياتهم لنقد مدى حقيقة اتصالهم بمصدر الحديث الأول وهو النبي، ومنع تحريك العقول عن التوجه بأيّ دراسة نقدية لهؤلاء فالقواعد التي ارتضاها أهل الحديث تمنع من ذلك ولا ترتضيه، وهذا ما أدى إلى اشتغال كتب الحديث على ما لا يعقل، أو يتضارب مع غيره، غير أنه يُقبل ويعمل به فالقاعدة في القبول لا تعتمد على بيان المضمون أو المحتوى ومدى انسجامه مع النصّ القرآني، أو العقل وإنما تعتمد أولاً وأخيراً على سلامة السند، وما دام الحديث قد صحّحه أحد الماضين فلا حاجة إلى النظر النقدي فيه وإن أدّى إلى الشطط أو التمحلّ في الأحكام أو المحال عقلاً وواقعا.

إنّ من يتصدى لهذه المهمة هم طبقةٌ محدودة من المجتمع من رجال الدين المتشددين - ونحن نفرق هنا بوضوح بين الدين وطبقة رجال الدين - التي تجد أنّ من مصلحتها الركون إلى النسق الساكن - كما يسمّيه الدكتور الغدامي - والحفاظ عليه والحرص على ثباته ومنع تحريكه من أيّ جهة أخرى، فإنّ ظهرت جهة ما تنوي تحريك هذا النسق الساكن، المنتهي إلى الماضي، رُفعت بوجهها أسلحة التهمة بالفتنة والتكفير، وكيلت لها تهم الفسوق والخروج عن الملة، وتفريق الصفّ بضرب

إجماع الأمة، والإلحاد والعمالة للأجنبي وإعانتته في تنفيذ مؤامراته في محاربة الإسلام.

وطبقة رجال الدين المتشددين التي تجدّ في الحرص على ثبات الماضي وتقديسه وجعله مرجعاً لا نقاش فيه هي طبقة استهلاكية غير منتجة، طفيلية تعيش على ما ينتجه الآخرون، يعتمد بقاؤها وقوة نفوذها وسيطرتها على إيهام الناس بمدى الحاجة إليها فكأنها هي وحدها من يحتكر أسرار العلم بأصول الدين وفروعه، وهي المرجع الذي لا يمكن التخلي عنه في مواجهة مستحدثات الأمور، لذا تقترن سلطتهم ويزداد اتساعها وهيمتها بمدى المساحة التي يفسحها الجهل أمامها في المجتمع الذي قد يرفع رجل الدين إلى درجة القداسة وهي الدرجة التي يأنس بها ويسعى إلى ترسيخها، وهو يجد في التنوير وزيادة الوعي وانتشار الثقافة وتقلص مساحة الجهل عداوة صريحة لقيمه ومقامه ومكانته إذ سيجرده من كلّ لديه فتسقط الحاجة إليه، ولذلك هو يحافظ بطبيعته وحسّه النفعي على ثبات هذه الأمراض ويمدّها بما يعمقها بالتخويف الشديد من مهاجمتها وفضحها مستغلاً في ذلك الشعور الديني الفطري الذي لا يخلو منه إنسان.

ومن المفارقات الصادمة أن ترى أنّ هذه الطبقة تعيش في غمار التناقض في حياتها، فهي في الوقت الذي توجه فيه الناس نحو الجهل في الطبّ ومعالجة الأمراض مثلاً لا ترضى بالعلاج - إن أصابها مرض - إلا في أرقى مشافي الغرب الكافر في أوروبا والولايات المتحدة بحسب القدرة والإمكان! وهي في الوقت الذي تحثّ فيه الناس على الزهد وترك مباحج الدنيا الغرور تراها تغرق في آخر ما أنتجه الغرب الكافر من حديث الصناعة

في مختلف المجالات المادية، وهي حين تدعو الناس إلى المرابطة ولزوم الأوطان تسهم بفكرها وخطابها في تهجير الناس من أوطانهم وتشريدهم في المنافي في بقاع الأرض غرباء مستدلين، في حين تراها تقضي معظم سنتها في بلاد الغرب الكافر تنعم العين والقلب بالجمال الأوربي الأنيق.

وهذه المواقف المتناقضة هي التي تجعلنا نحكم بأن خطاب خصوم الحداثة إنما هو خطاب زائف، كاذب لا صدق فيه وإن ادعى ذلك لأن الغاية كاذبة والأسلوب كاذب، والواقع يكذب ما يقولون.

إن مهمة رجال الدين قد تحولت على يد المتشددين عن العصور الأولى للإسلام حيث الوقوف بوجه الحاكم الظالم وخشية الحاكم من أمثال هؤلاء الذين يزعجون تكبره وطغيانه بالوعظ والكلمة الصادقة التي يمكن أن تسقط الشرعية عنه، تحولت منذ قرون طويلة للأسف إلى التبعية للحاكم والترويج لحكمه، وإصدار الفتاوى لتسويغ رغباته وأهوائه، بل صار رجل الدين يعمل ضمن مؤسسة من مؤسسات الدولة يهيمه كثيراً أن يحافظ فيها على مصدر رزقه ومكانته حتى دُجن ولم يعد بإمكانه نصره الحق وإن رآه يصرع أمام عينيه.

وحين أصبح رجال الدين جزءاً من السلطة وركناً من أركان الطبقة الحاكمة اقتصرت مهمتهم على تسويغ ما يفعله الحكام المتسلطون، وأول ما فعلوه هو سلب الروح المقاومة التي أودعها الله في نفوس عباده وما حث عليه القرآن من وجوب الانتفاض بوجه الظلم فحرموا الخروج على الظالم متذرعين بالحفاظ على الوحدة الاجتماعية مهما كان الحاكم جائراً، مائلاً عن الدين لا يعمل بأحكامه، مغرقاً في العسف والاستبداد والشهوات، والأشنع من ذلك أنهم أباحوا الاعتراف بسلطة الحاكم

المتغلب بالشوكة، أي بقوة السيف فصار الحكم لمن غلب، وكلهم يصبح حاكماً شرعياً وحكمه مشروعاً، ثم قلبوا مفاهيم بعض الأسس والأركان فتحول معنى القضاء والقدر إلى الخنوع والاستسلام والقناعة والعجز والرضا بما وقع من البشر وإن كان الظلم بيناً فيه، وجعلوا معنى الصبر السكون والسكوت والرضا بذل العيش وبؤس الفقر والفاقة والعوز مائلين عن معنى الصبر المقترن بالثبات والعزيمة والشدة في مقاومة الظلم ورفضه، ولم يكتفوا بميدانهم الذي عهدوه في المساجد وإنما اندفعوا للإفادة من منتجات العلم الحديث - الشيطاني كما وصفوه - من وسائل الاتصال فإذا بهم يطلون من حيث لا يتوقع بوجوه صفر تعلوها ابتسامة بلهاء كاذبة مائين أذهان الناس بكل ما يفرق بين الإنسان وأخيه، مروجين للأحقاد، مثيرين للعداوة والبغضاء، وقد تشدد بينهم الخصومات حتى تراهم يتصارعون أمام أعين الملايين على الفضائيات.

وزادوا على ذلك بأن خصصوا لأنفسهم المواقع الإلكترونية والفضائيات التي تبث على مدار الساعة ما يختزنون من حقدٍ وجهلٍ ساعين إلى نشر الفوضى بين المسلمين وتخريب ديارهم وتهجيرهم معذبين مشردين وكل هذا قربة إلى الله تعالى والله بريء مما يفعلون ويقولون وسيجزئهم به ما هو أهله.

هذا بعض ما درج عليه رجال الدين المتعلقين بأذيال الحكام مسوغين لهم أفعالهم ومدافعين عن شرعيتهم المخرومة بما لديهم من سلطة الفتوى، فكيف لمثل هؤلاء أن يفتحوا قلوب الرضا للحدائث التي اقترنت بالحرية والتفكير والعقل وإشاعة روح الأنوار في بلاد غلبت عليها الظلمة؟

لماذا حدث كل هذا؟

ربما تدعوننا للإجابة عن هذا السؤال الذي يتبادر إلى الذهن عفويًا إلى العودة إلى البدايات الأولى للنهضة العربية الحديثة التي شهدت ظهور خطّين متوازيين هما الخط الداعي إلى التحديث والأخذ بالعلم والتقاليد الثقافية والاجتماعية الأوروبية وتطبيقها كلياً أو جزئياً على البيئة العربية وهو الخط الذي تمثل بالمصلحين الكبار مثل السيد جمال الدين الأفغاني 1831 - 1897، ورفيقه الشيخ محمد عبده 1849 - 1905، والخط الآخر الذي رفض السير في هذا المسار ودعا إلى المحافظة على روح الأمة وقاعدتها الإسلام وجعله مصدرَ نظامها الاجتماعي والثقافي في كلِّ مجالات الحياة ويبدأ عملياً مع تلميذ الشيخ عبده «محمد رشيد رضا» (1865 - 1935) اللبناني الأصل صاحب «المنار» الذي وجد ضالته أخيراً في مؤلفات «ابن تيمية» فجعلها مرجعاً لتفكيره ومصدراً لتناجه ودعوته، فانقاد للتأثر والتسليم بالدعوة الوهابية والصدور عنها في فكره ومؤلفاته ومحاولة نشرها في مصر والعالم الإسلامي فهو يعدّ من أبرز المتأثرين⁽¹⁾

(1) انظر في تفصيل ذلك: السلطان، محمد بن عبد الله، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مكتبة المعلاء، الكويت، ط1، 1988، ص6، والكتاب في الأصل رسالة ماجستير ضخمة الحجم تجاوزت أكثر من 600 صفحة رصدت تأثير رشيد رضا بالدعوة الوهابية وظهرها قوياً في مؤلفاته بدءاً من مجلته «المنار» ثم تفسيره الذي حمل الاسم نفسه وجاء في اثني عشر جزءاً.

بها والداعين إليها بقوة وإصرار، ولم يكن ثمّة صدام أو تعارض شديد بين أصحاب هذين الخطين إذ كانت أبواب النقاش مشرعةً وكلّ يدلو بدلوه ويسير في الطريق التي يراها صائبة، ولكنّ مظاهر التشدد بدأت بالظهور في الثلث الأول من القرن العشرين بظهور جماعة «الاخوان المسلمين» في مصر وتناغمهم مع السلفيّة المتشددة، ثم ميل أبرز أعلامهم كالأخوين قطب إلى الأخذ بمبادئ التشدد في مجالات الحياة ومنها الأدب، ورمي الناس بالجاهلية والخروج من ملّة الإسلام، ثم بدأت تخرج مقالات ومؤلفات تحمل مبادئ نظريّة تحاول أن توجّه الفن والأدب بطريقة مغايرة لما كان سائداً لدى دعاة الحداثة من الأخذ بما أنجزه الغرب في هذا الميدان.

لقد وفرت هذه المرحلة الفكرية المادة النظرية لما سيأتي بعدها، وعندما تغيّرت الظروف الموضوعية والسياقات المتصلة بتحويلات الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية ازداد الميل إلى هذا النمط المتشدد لأنّه يوفر تميّزاً للقائلين به، ويعبر عن رغبة لدى قطاع واسع ممن أصابتهم الخيبة من الأنظمة السياسية الحاكمة والتيارات المناصرة لها، وقد رصدت الاتجاهات الدينية قواها لتواجه بها تلك الأنظمة ومن يساندها من تياراتٍ فكرية أصيبت تجربتها بالعجز والفشل الذريع في مواجهة العدو، وفي توفير الحد الأدنى من مستلزمات العيش، وخسران الحرية التي كانت مطلباً رئيساً من مطالب مرحلة التحرر الوطني من حكم الهيمنة الاستعمارية المباشرة، وبذلك صعدت القوى الدينية التي تُظهر نفسها على أنّها قادرة على تقديم البديل إلى صدارة المشهد السياسي والفكري في البلدان العربية الإسلامية مفيدةً من تراجع القوى

السياسية والتيارات الفكرية الأخرى المتهمة بالتواطؤ مع الأجنبي والعمالة له.

ولم يكن هذا الصعود يجري بعفوية، أو باستجابة حقيقية لحاجة مستجدة، وإنما كان نتيجة تخطيط مسبق وتهيأة دعم مالي هائل من أجل إحلال القوى الدينية المتطرفة محل القوى اليسارية المترجعة، فقد أنشأت المراكز التدريبية وأقيمت المعاهد والمساجد الكبيرة التي تستقطب ببعض المغريات الماديّة والفكريّة ضعاف الطبقات البسيطة مادياً مستغلة في ذلك الحاجة الدافعة ومركزة على إنشاء جيل جديد متلبس بالفكر الديني المتشدد المعدّ لمرحلة لاحقة ظهرت آثارها بقوة في ثمانينيات القرن العشرين بظهور ما يسمّى «الصحوة الدينية» الإسلامية التي كان احتلال الاتحاد السوفيتي - الشيوعي الماركسي الملحد - أفغانستان - البلد الاسلامي - من أقوى العوامل المحرّكة التي استغلها القائمون على إبراز هذه الصحوة وتنشيطها، ثم تكليل تلك الجهود بظهور حركة «الجهاديين العرب» التي أصبحت بديلاً فاعلاً لتلك القوى الخائبة حين اكتسبت صفةً بديلٍ مقترن بالفعل الجهادي المقاوم الذي يتوجه مباشرة إلى العدو الكافر، وهذه النعمة التي اجتهد القائمون على تلك الصحوة لتثبيتها في أذهان الشباب المشبعين بالخيبة، الساعين للتحرر من قسوة الشعور بالعجز صارت في تصاعد مستمر واتسع نطاق المشاركين في أداء الفعل الجهادي بسببها فشمّل بلداناً في قلب أوروبا كما هو الحال في الحرب التي وقعت في يوغسلافيا السابقة في العقد الأخير من القرن العشرين.

من جانب آخر نجد أنّ العامل البيئي كان له أثره الفعال في تنشيط التشدد والدعوة إليه، ولا سيّما في بيئة جافة، قاحلة، شديد القسوة والتطرف في

المناخ مثل بيئة الجزيرة العربية التي تتباين مناطقها فترى أن بيئة «نجد» هي الأكثر إنتاجاً للتطرف ربّما لأنها البيئة الأكثر تطرفاً وقسوة من حيث سبل العيش فيها، ويسند هذا الفرض ويقوّيه العمق التاريخي الذي تستند إليه فهو لا يكاد يغادر هذه النقطة في مختلف مراحلها.

وللدكتور الغدامي ملاحظة طريفة في هذا الشأن وهي أنّ بعض الكتّاب العرب عندما يطيل السكن في هذه البيئة يتحول إلى نوع من التطرف في نمط تفكيره وما ينتجه من مؤلفات، ويمكن أن نضرب مثلاً لذلك بكلّ من الدكتور عدنان علي رضا النحوي (1928 - 2015) السوري، ومحمد مصطفى هدارة (1930 - 1997) المصري الذي يوصف بأنّه «شيخ النقاد الاسلاميين»، والدكتور يوسف عز الدين (1922 - 2013) العراقي، وجهاد فاضل اللبناني المسيحي الذي تحول إلى الإسلام مغيراً اسمه من «جوزيف» إلى «جهاد» بما له من دلالة عند أهل التشدد، وتفكيره الذي مال به نحو التشدد أيضاً حيث لا شأن له به من قبل.

أمّا من الجانب الثقافي فنجد أنّ تغييراتٍ مهمة قد حصلت في منتصف الثمانينيات فأثارت جدلاً سرعان ما ترامى أصحابه بالاتهام والشتم لأنّ البيئة الثقافية - وهي بيئة الجزيرة العربية أيضاً - لم تكن مهياًةً لمداورة الحوار والنقاش كما حصل في بيئات أخرى، فضلاً عن السياقات التاريخية والفكرية التي ظهرت فيها تلك التغييرات وتزامنها مع صعود هيجان «الصحة الإسلامية» بفعل العوامل التي ذكرناها، ويوضح لنا الدكتور الغدامي بعض ما جرى فيقول: (ولقد جرى عندنا حدث جوهري طرح سؤال الحداثة بصورة سافرة وقوية عام 1985 حيث ظهرت النظرية النقدية والتشريح الثقافي وطرحت أسئلة عن اشكاليات المعرفة

وملّمات الثقافة، وهذا هزّ كل شيء في المجتمع وتنتجت عنه ثورة عنيفة مضادة لهذا التيار الحدائني الذي أعلن عن نفسه بجرأة وتصميم، وقامت معارك امتدت من الصحف إلى منابر الجوامع وأشرطة الكاسيت، وبدأت حملة تشهير اجتماعية شاملة مع اتهامات بالخيانة والماسونية والعلمانية والتغريب، ومعها تشكيك بالأشخاص في دينهم ووطنيتهم وأصالتهم العلمية، وتعرض البعض لخطر شخصي وضرر كبير وعمّ ذلك لمدة عقد كامل⁽¹⁾ وواضح أنّ الدكتور الغدّامي يتحدث عن نفسه وعن مؤلفاته التي أحدثت تغييراً مؤثراً في ثقافة بلده، ولكنّها شهادة تكشف لنا عن مدى توجّس القوى المتشددة من كلّ جديد وطريقة مواجهتها العنيفة له إذ اتبعت أسلوب التهيج مستغلّة استثارة حماس الجمهور وقلّة ثقافته، مع التخويف وإثارة الرعب من خطر هذا العدو الجديد المتمثل بالحدائنة وهو امتداد لذلك العدو الذي احتلّ جزءاً من بلاد المسلمين، العدو السوفييتي الماركسي الملحّد، أو إن شئت من الجانب الآخر العدو الصليبي الماسوني الصهيوني ولا بأس من الخلط بين الاثنين ما دامت الغاية واحدة وهي إثارة حفيظة الجمهور ضد هؤلاء الحدائنين الذين يريدون القضاء على الدين القويم والحلول محله.

ويوضح لنا الدكتور الغدّامي نتيجة هذا الشحن العاطفي الموجه ضد الحدائنة في بلده فيقول بما يمكن أن يعدّ شهادة تاريخية مهمة: (اشتدت الحملة على الحدائنة وبلغت ذروتها في العامين 1407 - 1408 أي 1987 - 1988 حتى لقد صارت بمثابة القضية الشخصية لكثير من أفراد المجتمع،

(1) الغدّامي، د. محمد عبد الله، حكاية الحدائنة: ص 6. ومن طريف ما ينقله الغدّامي عما تعرض له هو شخصياً أن أحد الصحفيين سئل عنه فقال: إنه زعيم الحدائنين ولكنه يصلي!

ودخلت جماعات من شباب الصحوة ممن استقبلوا حكاية الحداثة استقبالاً صحفياً واجتماعياً عبر المجالس وتسلسل الأحاديث، وكانت هذه كلها تشوبها شوائب الإشاعة لا العلم والبرهان، وسادت تصورات عن كون الحداثيين علمانيين وإلحاديين وتخريبيين وتزامن هذا مع دخول قطاعات من الشباب في الصحوة الدينية التي كانت على أشدها، ووجد هؤلاء أنّ عدوهم الديني التاريخي هو الحداثيون، وبدأت علامات هذا التوتر تصل إلى الشارع⁽¹⁾ وهو ما يعني وضع المجتمع على طريق التفجر والسير به نحو العنف الذي لا يمكن أن تكون نهايته سعيدة أبداً.

إنّ أخطر آثار هذا الخطاب المتشدد الذي اتخذ العنف سبيلاً له هو أنّه قدم الأرضية الفكرية التي أنتجت لنا جماعات متشددة هيأت لها الظروف حتى ظهرت بقوة تدميرية سلطت على البلدان العربية مع بدء العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين بما عرف تضاداً بـ «الربيع العربي» فكّل الحركات والجماعات الإرهابية التي سلطت السيف على شعوب المنطقة بمختلف انتماءاتها إنّما هي نتيجة لذلك الزرع الشيطاني الذي نما حتى نضجت ثماره الوحشية المرة قتلاً وذبحاً وتدميراً لكلّ من خالف الفكر المتشدد والركوب في عربته التي تتجه براكيبها إلى جهنّم فقط، فحاملو تلك الأفكار الشاذّة يرون أنفسهم هم وحدهم من يحمل الحقيقة المطلقة، وهم وحدهم الذين يتسمّون بالإسلام ولا أحد سواهم إلا من دخل في حكمهم وأصبح تحت هيمنتهم، وبذلك نصل إلى الغاية التي من أجلها كتبنا كلّ هذا الذي مضى وهي أنّ العنف يولّد العنف، وأنّ العنف لم يكن عفويّاً وإنّما كان جزءاً من حلبة صراع دموي يشرف عليها ويحرك حبالها

(1) الغدامي، د. محمد عبد الله، حكاية الحداثة: 279.

من له المصلحة الأولى في إثارة العنف والترويج لتجارة السلاح، ونهب ثروات الشعوب وتبديد قدراتها وتوجيهها نحو تخريب بلدانها، وقتل أبنائها، ولا نقول هذا انطلاقاً من مبدأ «المؤامرة» الذي اتهمنا خصوم الحداثة بالركون إليه بوصفه التفسير المريح الذي يتيح لهم في الوقت نفسه اتهام الآخر بالعمالة للأجنبي وإنما نقوله انطلاقاً من حقائق واقعة صارت أوضح من عين الشمس يصرح بها أصحابها ويتولّون الدفاع عنها صراحةً وعلانية صباح مساء غير خائفين ولا وجلين من سوء ما يفعلون بأمتهم التي تهاوت أركانها وهم عليها شاهدون، فهل نصل إلى درجة من الوعي تجعلنا قادرين على عدم الانسياق وراء هذه الأفكار المدمرة؟ وهل نستطيع أن نحمي أجيالنا القادمة وتجنب المرور بأخطائنا نفسها؟ وهل نستطيع أن نعيش حياةً خالية من مبدأ الصراع وما ينطوي عليه من عنف؟

من حلّ الصراع إلى تحويل الصراع

ما الذي يجعل الإنسان يتصرف بطريقةٍ ما في المواقف التي يواجهها؟ أهو تكوينه النفسي والبيئي المتمكّن منه؟ أم الحاجة التي يريد إشباعها أو المنفعة التي يودّ إغناءها؟ أم هي قوى متحكّمة في إرادة الإنسان وعقله تدفعه إلى سلوكٍ لا يرتضيه هو نفسه فيندفع نادماً عليه، وربّما دفعه الندم إلى أفعالٍ أخرى لاسترضاء نفسه والآخرين؟

هذه الأسئلة وغيرها كانت مدارّ بحوثٍ مستفيضة اجتهد فيها الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع والبيولوجيا والسلوك وغيرها لكنّها لم تستطع الإمساك بذلك العنصر الفاعل الذي ينتصب أمام الإنسان في لحظة الحاجة إلى التصرف ليملي عليه اتخاذ القرار المناسب أو غير المناسب الذي قد يرتضيه أو لا يرتضيه، وهذا يعني أنّ كل تلك الجهود التي بذلها المهتمون بالشأن الإنساني لم تستطع الركون إلى نتيجة قطعيّة في مجال محدد، وربّما تبدو النتيجة الوحيدة التي يمكن أن يتفق عليها الجميع هي أن تصرفات الإنسان وردود أفعاله لا يمكن حدسها، أو التنبؤ بها، أو ضبطها والتحكم بها، فهي نتاج التكوين الإنساني المعقّد نفسه الذي لا يمكن الاطلاع على جذوره الغائرة في أعماق جيناته الوراثية التي أهداها له أجداده الغابرون وتربيته المكتسبة منذ الطفولة وربّما قبلها، ونتاج بيئةٍ معقدة بكلّ ما فيها

من مكونات مادية، أو غير مادية كالعادات والتقاليد والطقوس والشعائر، وأنماط العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة أو المتغيرة.

إن تصرفات الإنسان لا يمكن أن تخضع لضوابط القاهرة بحيث نصل بها إلى درجة من الدقة يصبح معها تغذية الإنسان بالمقدمة «أ» سيعطي حتماً النتيجة «ب» فهذا من المستحيل الذي لا يمكن بلوغه، إذ أن التصرفات والأفعال والآراء والقرارات التي يتخذها الإنسان في المواقف التي يواجهها تبقى مفتوحة على احتمالاتٍ لا حد لها قد تفوق في عددها عدد المواقف نفسها لأن الإنسان قد يتصرف في الموقف الواحد بأكثر من طريقة، وكذلك الأمر مع المواقف المتشابهة فهو يمكن أن يتصرف بطرائق مختلفة أيضاً، وهذا ما يجعل التنبؤ بما سيأتيه من فعل غير قابل للتخمين والضبط كما ذكرنا قبل حين.

قد تبدو بعض قرارات الإنسان وتصرفاته غير قابلة للفهم والتفسير أحياناً، فقد يسمع الكلمة المؤذية فلا يعيرها اهتماماً، أو يقابلها بابتسامة خفيفة هازئة، وقد يردّ بكل ما أوتي من قوة فيدخل في اشتباكٍ مسلح قد يُسيل الدماء منه ومن ذويه وأبناء عشيرته، بل ربّما حتى من أبناء الطائفة التي ينتمي إليها، وربّما من أبناء الوطن بكامله وهذا منبع من منابع العنف الذي لا يمكن تفسيره، فكم من فتنةٍ أمكن درءُ شرّها بالكلمة الطيبة؟ ولكن كم من فتنةٍ أثارها كلمة أو بعض كلمة لم تجد من يوقف شرورها حتى عمّ بلاؤها على من ليس له بها شأن، وهذا ما نعينه بانتشار آثار العنف وشموله لأوسع مساحةٍ نتيجةً لبعض التصرفات التي كان يمكن تجنبها بوقفةٍ قصيرة عند تفاهة أسبابها وخطورة نتائجها، وهي وقفة تقتصر على فئةٍ قليلة غير قادرة على فرض إرادتها إن أفلت من يدها الزمام وهي فئة عقلاء القوم

وحكماؤهم الذين لا يسلمون هم أيضاً من هوج تلك التصرفات التي لا يمكن التنبؤ بها فينساقون مع الهائجين حين يصبح العنف سيد الموقف فتقابل الدماء بالدماء ليزداد عدد الضحايا من دون طائل.

يضعنا هذا التفسير أمام مأزق الاعتراف بكمون العنف في النفس الإنسانية، وملازمته للحياة بوصفه ظاهرة طبيعية ترجع في أصلها إلى الجزء الحيواني من تكوين الإنسان نفسه تثيرها عوامل داخلية وخارجية وتدفع إليها الحاجة لاستمرار الحياة ضد أي تهديد ممكن، ويمكننا اعترافنا بوجود هذه الظاهرة أولاً، وبكونها جزءاً من الكيان الإنساني ملازمة له ثانياً من استيعابها، وإمكان دراستها بالوصف والتحليل وصولاً إلى إبداع الحلول التي تحد منها، ثم تضعفها إلى درجة التلاشي أو الذوبان، وهذا أمر ممكن نظرياً وعملياً تدلنا عليه تجارب سابقة أمكن فيها احتواء العنف وتحويله إلى طاقة موظفة في مجالات نافعة، لكن هذا لا يعني أننا أمام سبيل مهياة لا صعوبة فيها، ولا يعني لنا أن النجاح المضمون سيكون هو النتيجة الحتمية التي ستبلغها تلك الجهود مهما تعاضمت، فالواقع الذي يفرض نفسه هو أن العنف له القدرة على التفجر في أية لحظة، وله القدرة على نسف جهود أعوام طويلة من التفكير والتخطيط والعمل من أجل السلام، بمعنى أن الجهد الذي يبذل في سبيل إيقاف العنف يزيد بأضعاف مضاعفة على الجهد البسيط الذي يمكن أن يصدر من فئة ما، أو مجموعة أشخاص، وربما من شخص واحد لإثارة العنف وتوسيع نطاق المشاركين فيه راغبين كانوا أم غير راغبين، على غير ما نرى مع سبيل السلام التي تعتمد على توافر الرغبة والإرادة والعمل الجاد المنظم مع دقة التخطيط والحرص في التنفيذ.

ويمكن أن نحصل من هذا على نتيجة محددة مفادها: سهولة إطلاق العنف في أيّ مجالٍ من مجالات الحياة وصعوبة إيقاف العنف وإحلال السلام محلّه، وهذه نتيجة على بساطتها ووضوح مضمونها لها من الخطورة البالغة التي غالباً ما تكون غائبةً عن أذهان القيادات الساعية إلى إثارة العنف، أو المُهدّدة باستعماله، أو المتجهة بفكرها وتفكيرها إليه، ولا تنتصب هذه النتيجة أمام أنظار هؤلاء إلا بعد فوات الأوان، وبعد الخوض في تجربةٍ مريرة لا يمكن أبداً تجاوز نتائجها وآثارها التي تفرض شبح وجودها على أنظمة العيش في المجتمعات والكيانات التي تمرّ بها.

كيف نستوعب العنف؟

إن شئنا أن نفعل ذلك فعلينا أولاً أن نقرّ ونعترف ونحن بكامل قوانا العقلية والنفسية بحتمية وجود العنف بوصفه عنصراً ثابتاً من عناصر الصراع المقوم للحياة الطبيعية سواء في ما مضى من تاريخها الحافل الطويل أو الحاضر المائل أمامنا والمستقبل المنظور الذي ستبلغه البشرية بأجيالها القادمة، وهو لا يقتصر على الأفعال المستنكرة التي تمارسها جماعات متطرفة، أو خارجة على القانون، وإنما يوجد في البيت والعائلة والمدرسة (فالعنف في كل مكانٍ من حولنا، ليس في ويلات الحرب والإرهاب حسب، ولكنّه في الهياكل الاجتماعية الأساسية من الشرطة والمحاكم وحرّاس الأمن، وعلى الرغم من هذا الانتشار فإنّه في كثير من الأحيان غير معترف به)⁽¹⁾ لأنّه يمثل امتداداً طبيعياً مألوفاً للحياة التي نحياها، فهو يحيا معنا في مكان العمل والشارع والمنزل، بل هو في صلب المؤسسات الرسمية التي تحكم مجمل مجالات النشاط الحياتي وأدواته الذي تمثله الدولة أو من يعمل باسمها وهو حضور لا غناء عنه.

لكننا يجب أن نميّز بين هذا النوع من العنف الذي تلوّح به السلطة

(1) سيفتون، جون، العنف في كل مكان من حولنا، نقله إلى العربية: داود سليمان القرنة وتيسير نظمي خليل، شركة العبيكان، السعودية، ط1، 2017، ص10.

لضبط النظام الاجتماعي وبين نمط آخر يتجاوز المصلحة الاجتماعية إلى نقيضها حين يغدو اعتداءً سافراً على المنظومة الاجتماعية نفسها وخرق قوانينها والتجاوز على حقوق الجماعات والأفراد المنضوين تحت لوائها وذلك بفعل اجتماع مجموعة من العوامل الدافعة ذات الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولكن هذه العوامل لا يمكن لها أن تتحرك بنفسها ومن نفسها ما لم تستمد طاقتها المحركة من «الأيديولوجيا»، أو منظومة فكرية متكاملة (فالأفكار لا المصالح المكوّنة هي التي، عاجلاً أم آجلاً، تشكل الخطر)⁽¹⁾ في الميل إلى استعمال العنف وسيلة أولى، ولا تنشط هذه الأيديولوجيا ما لم تجد البيئة التي تسمح لها بالنمو والظهور والحركة (فالعنف استجابة مكتسبة من البيئة الاجتماعية والسياسية والثقافية)⁽²⁾ والثقافة على ارتباط وثيق بالدين الذي أصبح في العقود الأخيرة الوجه الأبرز الذي حمل ملامح العنف، وألصقت به هذه الفرضية التي تكاد أن تكون من المسلّمات في المجتمعات العربية والغربية على السواء، فما أصول هذه الفرضية؟ وما الوجوه التي برزت بها؟

تدور الإجابات الممكنة حول ما إذا كان الدين بريئاً بنفسه من العنف؟ أم أنّه مصدر، أو مصدر رئيس من مصادر العنف ومشجّع عليه؟ وإذا شئنا أن نبتعد كثيراً مع المبالغين فيمكن لنا أن نسأل عما إذا كان الدين في بنيتة الأساسية يضمّر العنف بوصفه جزءاً تكوينياً فيه؟

(1) دو كونانك، توما، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية

للدراستات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص30.

(2) الحيدري، ابراهيم، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقى، بيروت، ط1، 2015، ص

ولمناقشة هذه الأسئلة والبحث عن أجوبة موضوعية لها لا بد لنا من أن نحدد أولاً المفهوم العام لمصطلح «الدين» هذا الذي غالباً ما يرد في كتابات الباحثين بهذه الصورة المطلقة التي تبدو أنها تستند إلى كون الدين في مفهومه العام جزءاً من الثقافة الانسانية العامة الشائعة التي لا حاجة بها إلى التعريف، وهو منطوق يحاول الإفادة من العجز بالإحاطة بمفهوم محدد للدين في الثقافات الانسانية المتعددة، وفي الرؤى والمناهج التاريخية المختلفة، ولكنه في الوقت نفسه يحاول أن يطمس المفهوم الأصيل للدين لمصلحة مفاهيم عامة غير واضحة في الأذهان من حيث الدلالة للعمل على توظيفها وتحميلها بحمولة معرفية جديدة تستقر في أذهان المتلقين لتصبح جزءاً من ثقافتهم عن طريق الربط بين الدين والعنف، وكأن كل ما يجري من عنف في العالم إنما مصدره أناس آمنوا بالدين حدّ الموت فراحوا ينشرون العنف في كل أركان الكرة الأرضية، وإذا قبلنا بهذا المفهوم فإننا سنكون ملزمين بقبول العنف المضاد المستعمل من القوى الغربية وتسويغه من دون مساءلة أو رفض، وهذا يعني أننا أمام نوع من الصراع بين طرفين أحدهما مرفوض منبوذ وهو المسند إلى الدين، والآخر مقبول مسوّغ وهو المسند إلى القوى الغربية التي تحمل راية العلمانية والحداثة وتدافع عنها بوجه التطرف والتخلف مع إن الاثنين يستعملان العنف والعنف المضاد بالوسائل نفسها.

إنّ الذي يعزز هذا الربط الوثيق بين الدين والعنف ويعطيه هذه القوة في الحضور غير القابل للنقاش أو الجدل هو مجموعة من العوامل التي برزت إلى السطح الظاهر في العقود الأخيرة وقد جرى استثمارها وتوظيفها بطريقة منهجية منظمة تعرف ما تريد أن تمضي إليه

من خطوات، وما تريد بلوغه من غايات، وأهم هذه الظواهر هو تعاضم الصراع الصريح بين من قدموا أنفسهم ليكونوا ممثلين للدين وبين الطرف المضاد المتمثل بصورة الحداثة والعولمة، والثقافة الغربية وما فيها من تفصيلات تتضمن نمطاً حياتياً مرتكزاً إلى الحرية الواسعة في خيارات العيش والتفكير والتصرف.

وإذا كان الطرف الأول قد قدم نفسه بصورته المتشددة، المتطرفة التي أخرجته من صدق التمثيل المشروع للدين فإنّ الطرف الثاني قد سعى سعياً حثيثاً إلى التركيز على ربطِ صفة التشدد أو التطرف بالدين نفسه ونسبة كل ما يصدر من هؤلاء الممثلين المزيفين إليه، وقد نجحت الثقافة الغربية بما فيها من مؤسسات سياسية وإعلامية متينة في تثبيت هذه الصورة وجعلها تحيا حياتها غير الواقعية في المجالين الثقافيين المختلفين: الأوربي والاسلامي على السواء.

وما نشهده من بروز للظاهرة الدينية وقوة حضورها وتأثيرها يمكن أن يرجع في نسبة كبيرة منه إلى نشاط الطرف المضاد، ونعني به العلمنة (فثمة رابطة وثيقة بين العلمنة والانعاش الديني؛ فالأخير ليس ردّ فعل ضد العلمنة، بل هو ثمرتها، والعلمنة تصنع الديني، وما من عودةٍ للديني بل تحوّل، ولا ريبَ في أنّ هذا التحول ليس سوى برهةٍ لا تطلّ بالضرورة على عصر ديني جديد)⁽¹⁾ يمكن أن يكتسح الحياة القائمة ويهيمن عليها، أو يلغي مؤسساتها وعناصرها المقومة، وبعض السبب في ذلك يعود إلى سرعة التحولات التي يشهدها العصر، وهي تحولات اتسمت بالسرعة

(1) روا، أوليفيه، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012، ص21.

الفائقة، ولكن الخاضعة لتحكم وتوجيه قوى ما زالت قادرة على بث بذور تحول جديد متى شاءت، أو استدعت مصالحها ذلك.

أوجد هذا التصادم العنيف بين اتجاهين متضادين نوعاً من الفجوة الفكرية والنفسية نتج عنها شعورٌ مزدوجٌ من الاغتراب في داخل المنظومة التي ينتمي إليها أتباع الدين هو: (ميلٌ إلى الاغتراب من الدين، بمعنى رفض المؤسسة الدينية القسرية، والخروج عليها، وبخاصة في مقاومتها التغيير)⁽¹⁾ وهذا ما يمثله الحداثيون والمؤمنون بوجود التنوير والتخلص من الرتابة لتحريك النسق الساكن، (وهناك ثانياً اغتراب في الدين، بمعنى أن المؤمن المتشدد في إيمانه ينسب قواه الذاتية إلى قوى خارج نفسه ويسلمها مصيره باستقلال عنه)⁽²⁾ وهو ما يجعل المؤمن المتشدد يسلم قياد نفسه بطاعة عمياء إلى منظومة أيديولوجية خيالية تستعيد الماضي وتعيشه، قاطعةً صلتها بالحاضر والمستقبل، أو تحاول بكل قوة أن تطوع كلاً من الحاضر والمستقبل ليكونا نسخةً مطابقةً للماضي وإن استدعى هذا استعمال القوة والعنف سبيلاً إلى ذلك، وهذا ما أدى إلى نشوء الحركات السلفية التي استمدت قوتها الداخلية المحركة من العودة إلى الماضي واستلهامه بوصفه العصر الذهبي الصحيح، والزمن المثالي الذي يجب أن لا يخرج عليه عصر أو زمان!

ربّما يبدو لنا الحال بهذا التفصيل وكأننا أمام فصل واضح وتمييز تام بين الدين وبين الحركات المتطرفة أو المتشددة التي اتخذت الدين ذريعةً

(1) بركات، د. حليم، الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الانسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص125.

(2) بركات، د. حليم، الاغتراب في الثقافة العربية، ص125.

لأيديولوجيتها، أو أنّها اعتقدت اعتقاداً مطلقاً بأنّها هي وحدها التي تسلك السبيل القويم في تطبيقها لما يأمر به الدين، وتنتهي بقوة وشراسة عمّا ينهى عنه، ولكنّ الأمر ليس كذلك لدى الجانب المضاد، ونعني به الثقافة الغربية صاحبة مقولتي الحداثة والعولمة ومن آمن بهما من المسلمين، فقد عملت هذه الثقافة بقوة مؤسساتها وخبرتها وقدرتها على صياغة الخطاب الذي تريد تصديره وتمكينه على خلق «أسطورة»⁽¹⁾ تخلط بين الدين والعنف متجاوزةً مصدر العنف نفسه وهو الحركات المتشددة ومن يقف وراءها حصراً، وبانيةً على أنّ الدين نفسه - وليس هذه الحركات المحددة المعروفة - هو العنصر الفاعل في خلق العنف وإشاعته لتدمير الحضارة الغربية العلمانية الحداثية الديمقراطية!

وهي في فعلها هذا تتجاوز الحقائق الواقعية، وتحاول التعمية عليها (فأسطورة العنف الديني ليست قائمةً على حقائق إمبريقية، وإنّما هي عبارة عن بناء أيديولوجي يشرعن أنواعاً معينة من السلطة)⁽²⁾ التي تتيح لها فرض رؤيتها الفكرية، وتسمح لها بممارسة قوتها الفعلية في محاربة هذا النوع من العنف من دون الخضوع للمراقبة والحساب.

لقد بذلت المؤسسات الغربية جهوداً كبيرة في تدعيم أسطورة الربط بين الدين والعنف مستغلةً في ذلك ما جرى في أوروبا نفسها خلال

(1) نحيل هنا معنى الاسطورة إلى المفهوم الذي حدده هارولان بارت وليس إلى المفهوم المعلوم لها في التاريخ الأدبي، وقد نقلها بارت إلى ما يجري من خطاب تصطنعه جهة ما لغاية ما في حياتنا المعاصرة، «فهي عبارة عن منظومة اتصال، إنها رسالة، من هنا نرى أنّ الاسطورة ليست موضوعاً ولا مفهوماً ولا فكرة، إنها صيغة من صيغ الدلالة» للتفصيل انظر: بارت، رولان، أسطوريات أساطير الحياة اليومية، ص 225 - ص 237.

(2) كافانو، وليم. ت، أسطورة العنف الديني الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017، ص 291.

النهضة الحديثة وبعدها من إبعاد تامّ للمؤسسة الدينية عن التدخل في الشؤون العامة والخاصة للدولة والمجتمع لتبرز مفهوماً سلبياً للدين له حضوره التاريخي والثقافي المعروف في تكوين الفرد الأوروبي ونشأته، وقد تمكنت بذلك من جعل أسطورة العنف الديني (جزءاً من الجهاز المفاهيمي للمجتمعات الغربية، إنّها واحدة من الطرق التي تشرعن الأنظمة الاجتماعية الليبرالية وتدعمها باستمرار، وهي منتشرة بدءاً من التصرفات الحكومية الرسمية ووصولاً إلى الافتراضات العامة للمواطن البسيط في الشارع)⁽¹⁾ فالثقافة الغربية تستعمل «الاسلام» و«الدين» بألف لام العهد، أو بطريقة إطلاقية تماماً كما يفعل المتشددون في الإسلام نفسه، وفي هذا تناغم غير بريء، وبذلك انتقلت الفكرة إلى مستوى البدهيات المسلّم بمضمونها من دون الحاجة إلى فحصها وتحليلها والوقوف عند مكوناتها، ثم عززت ذلك بإبراز عنصرين متضادين هما: الدولة القومية التي تحمي حقوق الأفراد والمجتمع وتدافع عنها، والعنف الديني الذي يمثل خطراً على هذا النظام الضامن للحقوق الفردية والجماعية، ولا مجال للاختيار أو المفاضلة بين الأمرين لوجود الفصل الحاد بينهما، وإيجاد مثل هذا الخطر والتلويح به يجعل المنضويين تحت راية الدولة ذات النظام العلماني الحديث مستعدين تماماً للقبول بالعنف الصادر من هذه الدولة، بل يصبحون هم أنفسهم أدوات استعماله وتنفيذه، ولكنّه عنف يكتسب لديهم كامل الشرعية والموافقة والاندفاع في العمل بموجبه، وبذلك تستطيع الدولة القومية العلمانية أن تمدّ نفوذها خارج حدودها تحت الذريعة الحضارية

(1) كافانو، وليم. ت. أسطورة العنف الديني، ص 292.

ليظهر لنا مصطلح «الاستعمار» الذي يعني في الثقافة الغربية قيام الأمم المتحضرة بواجبها تجاه الشعوب والأمم المتخلفة لإنقاذها مما هي فيه، ولكنّ هذا الوجه البراق سرعان ما يعلوه غبار الحقيقة الكالغ عندما تتبين الغايات المضمرة لهذا الاستعمار، وعندما مارس أبشع أنواع العنف ضد هذه الشعوب، وعندما قامت هذه الشعوب بالدفاع عن نفسها وحقوقها لم يتورع هؤلاء المستعمرون عن سلوك الأساليب الدموية العنيفة في اخضاعها، وقد جرى ذلك كلّ تحت راية خطابٍ خدّاعٍ يدّعي ويظهر غير ما يضمّر حتى استطاع هذا الخطاب فعلاً أن يحول اتجاه الشعور الفردي والجماعي الطبيعي تجاه الدين والحرص على اشباع هذه الحاجة النفسية والروحية بإحلال البديل محلّ الأصيل فقد أصبح الموت من أجل الوطن مقدساً، والدفاع عن شرفه مقدساً، وتحية العلم واجب فرض حتى بلغ الأمر بالناس إلى تقديس قطعة القماش هذه - التي كان يمكن أن تصبح أي شيء أو في أي موضع - لأنها ترمز للوطن وهذا ما دعي بـ: «هجرة المقدّس»⁽¹⁾.

فما يحصل من استعمالٍ للعنف من شتى الأطراف إنّما هو جزء من صراعٍ أوسع وأعمق، صراع يستند إلى أيديولوجيا، ويستعمل خطاباً مصاحباً، ويسعى إلى غايات الكسب والهيمنة، لذلك إن وجب علينا أن نفهم العنف فعلياً أن نفهم نطاقه الأوسع الذي يندرج فيه وهو الصراع الحتمي الذي تفرضه الحياة الطبيعية التي يمثل الوجود الانساني جزءاً منها.

(1) ظ: كافانو، وليم. ت. أسطورة العنف الديني، ص 19.

وإن وجب علينا أن نفكر في الحل الأنجع لهذا الصراع فعلىنا أن نسلم أولاً بأنه جزء لا يتجزأ من الحياة، وضرورة من ضرورات قيامها واستمرارها، وما علينا والحال على هذا المنوال إلا أن نبحث عن فكرة أخرى موازية تنوب عن حل الصراع بعد أن ثبت أن هذا غير ممكن وهي «تحويل الصراع».

تحويل الصراع

ينبثق مفهوم الصراع من الطريقة التي ننظر بها إليه، أو من جوهر الرؤية التي نسلطها عليه، والرؤية السائدة هي إعطاء الصورة المرفوضة للصراع بالنظر إلى ما يخلفه من آثار مدمرة للحياة الاجتماعية وما يصيب ضحاياه من آلام قد لا تندمل جراحها وإن مرَّ عليها الزمان الطويل، وإن شئنا أن نبحث عن سبيلٍ لتخفيف آلام الصراع وآثاره علينا أن نفتش عن جوانب أخرى ومن زوايا جديدة لم تستطع الرؤية التقليدية السابقة الإحاطة بها وتسليط الضوء الكاشف عليها وذلك بتغيير بعض المبادئ التي ننطلق منها في فهمنا للصراع، فيمكن أن ننطلق من فرضية جديدة ترى في الصراع قوةً محرّكة للحياة، قادرة على تغيير مواقع العناصر الفاعلة فيه، وإن الصراع قادر على جعلنا نعيد النظر في مواقعنا ومواقفنا وطرائق التفكير والتصرف التي نسير بها حياتنا، وتجعلنا نحدد مناطق القوة والضعف التي نعتمد عليها في مواجهة الآخرين، فالصراع يمكن أن يكون قوةً تغييرية، بمعنى أن الحياة لا تعود إلى ما كانت عليه قبل الصراع إن انحسر مدّه، وهو يبرز عناصر ويظهرها إلى الوجود ويخمل عناصر أخرى ويغيبها عن المشهد، ولذلك يبدو أن بإمكاننا أن نستثمر ما يقدمه الصراع في هذه الجوانب لإعادة بناء منظومة العلاقات في بيئتنا الاجتماعية والفكرية الثقافية لترتقي على

نفسها بعد أن تتحرر من القيود والثوابت التي تعوق مسيرتها نحو التكامل، فنحن هنا أمام رؤية جديدة للصراع فهو (يزودنا بفرص النمو، ولزيد من فهمنا عن أنفسنا وعن الآخرين؛ وفهمنا لبيئتنا الاجتماعية، فالخلافات في العلاقات على كل المستويات هي طريق تساعدنا الحياة بها لتتوقف ونقومّ وندوّن ملاحظات، وهناك طريقة واحدة لنعرف إنسانيتنا بالحقيقة هي الاقرار بأنّ الصراع هبةٌ في حياتنا ستكون ملامح الحياة من دونها رتيبةً مسطحة من التشابه كما ستكون علاقاتنا ضحلةً بشكل مأساوي)⁽¹⁾ يشعرونا بالسكون والجمود والتكرار الذي لا يأتينا بجديد في حياتنا، ولا نعني بهذا سعينا لترويج الصراع وتحملّ ويلاته ومآسيه وإثما نحاول به أن نستوعب هذا الجزء الأصيل من طبيعة الحياة نفسها، الحياة التي بنيت على قانون الاختلاف وليس التشابه، فكلّ ما في الوجود يؤكّد الفرديّة المطلقة، وبأنّ كل إنسان على وجه التحديد هو نسخة فريدة لا مثيل لها، وغير قابلة للاستنساخ أو التكرار حتى مع التوائم المنشطرة من بويضة واحدة، فهذه هي الحياة وهكذا أراد لها خالقها أن تكون ديناميكية في حركتها، مستمرةً غير قابلة للتوقف أو السكون لحظة واحدة، فالفلك الدوّار الذي يحكمه نظام صارم من الاتصال هو في حركة دائبة، وكل حركة هي غير التي سبقتها فهو في تغيير دائم، والانسان الفرد يتحرك في الزمان والمكان ولا يمكن له أن يستعيد الثانية التي مرقت من عمره، والكيان الاجتماعي يتغير في كلّ لحظةٍ تغييراً ملحوظاً أو غير ملحوظ فليس له أن يبقى ساكناً ولو لبعض لحظة، وفي كل هذا يبقى الصراع من أجل الحياة والوجود والشعور

(1) ليديرتش، جون بول، تحويل الصراع، ترجمة: وجدي وهبة وكميلة إيليا، جمعية الأمل العراقية، دار الثقافة، مصر، 2017، ص 27.

بحضور الذات محرراً رئيساً لكلّ هذه الحركة وعنصراً بنائياً رئيساً في كل هذا الاختلاف الذي لا يقتصر على الأفراد والكيانات الاجتماعية الصغيرة وإنّما يمتد ليشمل الأمم والشعوب والقبائل التي خلقها الله سبحانه ليعلمنا بمبدأ الاختلاف الذي يوجب التعارف ولو كان الأمر قائماً على التشابه والتجانس لما ظهرت الحاجة الى التعارف، الذي يعني هنا من بين ما يعني، إسداء المعروف وإشاعة روح الوُدّ والتسامح والمصالحة وقبول الآخر المختلف، والاعتراف بحقّه في الحياة مهما كان مبتعداً عمّا نؤمن به ونرضاه، فعليّنا أن نتعامل مع الآخر كما هو لا كما نريد نحن أن يكون.

إنّ تحويل الصراع يعني الإفادة من جوانبه الإيجابية في بناء نمطٍ من العلاقات جديد يستجيب لحركة عناصره المختلفة، نمط يتسم بمرونة كبيرة في الحركة والإبداع والشعور بالحرية وضمن الحقوق وعدم التجاوز عليها، نمط يشعر معه الآخر بالاحترام والوجود ضمن بيئة فكرية وثقافية واجتماعية قائمة على أساس الشعور بالأمان والاطمئنان وليس التهديد والتلويح بالعنف الذي هو الأداة الأكثر استعمالاً في الصراعات العنيفة أو الواسعة التي تترك آثاراً لا يمكن تلافيتها.

يعتمد تحويل الصراع على الاعتراف بكل الاطراف المشاركة فيه، وعلى ضمان حقوقها، وإشعارها بالاطمئنان والأمان بإنشاء علاقات جديدة يمكن أن تؤدي إلى ذوبان الحاجة للصراع نفسه، واستبعاد العنف وأدواته من حسابات المختلفين، وإحلال الاعتراف المتبادل بالحقوق واحترامها محلّه، ونصل من ذلك إلى نتيجة مهمة وهي إنهاء التقاطع الحاصل بين الدين والحدّات عندما نستعمل المسميات بالدقة التي هي عليها، مزيلين عنها ما علق بها من لبسٍ متعمد، فلا يمكن أن يكون الدين

ساعياً إلى تفعيل أدوات العنف مادام الافراد والجماعات يجدون فيه اطمئنانهم الروحي والنفسي، ويحصلون منه على التنظيم العادل لحياتهم الاجتماعية، ولا يمكن أن تكون الحداثة ساعيةً إلى هدم الدين والحلول محلّه لأنها بالأساس ليست اتجاهاً دينياً دعويّاً، وإنما هي نمط في الحياة يريد أن يحرر الانسان من قيود الخرافة والوهم وإحلال سلطة العقل محلّ الخرافة والوهم، وعند هذه النقطة يمكن أن يلتقي الدين بالحداثة فكلاهما يسعى إلى تحرير الإنسان وتحقيق كرامة العيش له من دون تهديد أو ترويع، ومن دون الحاجة إلى سفك الدماء وتدمير البلدان وتشريد أهلها في الفيافي والقفار.

ونستطيع بهذا الالتقاء أيضاً ان نحزّر المفاهيم مما علق بها من سوء، فقد شوّه الدين على يد العلمانيين حين أخذوه بالوجه الذي أظهره به المتطرفون، وشوّهت الحداثة أيضاً حين تصدى لها السلفيون المتطرفون، وإن أمكن لنا استيعاب هذا الفهم المتطرف من المعادلة أمكن لنا أن نقف على حقيقة ناصعة هي أن الدين بنفسه لا يمكن أن يضمّر السوء لأتباعه أو لسواهم ما لم يبادروه بالسوء، وأن الحداثة في منطلقها ومنهجها إنّما هي مشروع لتحرير الانسان، وتفعيل العقل والإرادة والحرية التي جعلها الله ميزاناً للحساب في نهاية الحياة، فقد وهب الله الانسان العقل والارادة الحرة، وزوّده بقوانين وأنظمة واضحة، ومنحه الخيار الكامل في حسن السلوك أو سوءه، ثم يأتي الإنسان في نهاية حياته ليلقى حسابه، ولولا هذه الحرية في الإرادة والاختيار لأصبح الحساب ظلماً وجوراً من الله على عباده، والله عادل لا ظلم في حكمه، ولكنّ المستبدين من الحكّام ومن أعانهم قد شوّهوا هذا الفهم وجعلوا الانسان مسلوب الارادة بعد أغيروا

في المفاهيم وجعلوا القضاء والقدر حتماً لازماً لا مفرّ للإنسان منه ليكون الحاكم المتسلط بالقوة والاستبداد والظلم بعضاً من هذا القدر الذي لا يجوز إلّا القبول به، والاذعان له وما هذا إلّا افتراء وكذب واجتراء على الله في حكمه وعدله.

ختاماً علينا أن نؤكد أنّ هذا الكلام غير موجّه إلى المتطرفين الذين لا يرضيهم إلّا سحق الآخر والغاؤه، ولا يعرفون معنى الحوار والتفاهم، ولا ينفع معهم مبدأ تحويل الصراع المصمم أصلاً إلى القضايا الاجتماعية الممكنة، أو لصراع الفئات التي تجد ما يجمعها للحوار والاتفاق عندما تعمل بنية صادقة على إزالة أسبابه وإنشاء نمط من العلاقات جديد ناتج من تغيير البيئة الاجتماعية المشاركة في محلّ عيشٍ واحد، ولنا في تجربة الانتقال من الحارة إلى الحيّ على ذلك شاهد.

من الحارة إلى الحي

تأخر انفتاح المدينة العربية الحديثة إلى حوالي النصف الثاني من القرن العشرين بعد أن أمضت من عمرها الطويل قروناً وهي تلتف على نفسها منكمشةً في حدودٍ حادةٍ فهي مسورة في الغالب حتى ليصعب اجتياز حدودها هذه إلا بإذن من أهلها، ومن دخل فيها فهو الغريب الذي لا بدّ من معرفة شأنه ووجهته وغايته⁽¹⁾.

عاشت المدينة العربية هندسياً واجتماعياً في نظام ما يعرف بالحارات، أو المحلات الشعبية التي غالباً ما تكون الحارة أو المحلّة فيه في تنافس مع أخواتها، وهي في أغلبها ضيقة المساحة، متلاصقة البيوت، صغيرة الأبواب والنوافذ، ملتوية الدروب والمسالك، قليلة الفتحات، تكتفي بنفسها من حيث أسواقها وأفرانها، وكان ضيقها هذا جاذباً للاحتكاك والمماحكة بين أهلها في تلك الممرات الضيقة، ومثيراً للنزاع والاشتباك بين سكّان المنزل الواحد من الأسرة الواحدة الذين يتكاثرون على تلك المساحة الثابتة التي لا يمكن لها أن تتمدد.

(1) يمكن الإفادة هنا من الدراسات الاجتماعية الكثيرة في هذا الميدان للدكتور علي الوردي ولاسيما في كتابه: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق وهو في ستة أجزاء، وطبيعة المجتمع العراقي، هذا فضلاً عن جهوده في دراسة الشخصية العراقية وتنازع البداوة والحضارة فيها في دراساته الأخرى في علم الاجتماع.

كانت العلاقات السائدة بين سكان هذه المدن محكومةً بهذا النظام الهندسي المنيع، وكانت القوة والزعامة والهيمنة هي السمة الغالبة على السلوك العام لأبنائها، وهذا ما جعل الاشتباكات بين مختلف الأعمار الزاد اليومي لهذه المدن، مع مراعاة الفئات العمرية والجنسية، فالأطفال مع الأطفال، والشباب مع الشباب، أمّا الكبار فقوتهم في تاريخهم ونفاذ كلمتهم، ولم تحرم النساء من هذه الفضيلة فقد كان للمرأة أن تشتبك مع الجارة، أو مع إحدى المنافسات في داخل المنزل نفسه.

وفي كلّ هذا كان العنف هو سيد الموقف، والعنف يستدعي إظهار القوة باستعمال اليد واللسان والعقل، وقد يحتاج إلى السلاح أحياناً ولكن بقدر، فمظاهر العنف لا تقتصر على المواجهات المباشرة بين الفرق المتنازعة، وإنما تمتد إلى المظهر العام لكلّ العناصر الداخلة في منظومة الحياة السائدة، فهي التي تحدد لكلّ فئةٍ عمرية طريقة الكلام، والتصرف، ونوع الملابس وطريقة وضعها على الجسد، وهي التي تفرض نوع التصرف الذي يُظهر القوة والسطوة التي توقع الرهبة في نفوس الناظرين، وهذا ما يدعو أحياناً إلى افتعال الموقف اللازم لإبراز هذه السطوة إن لم تجد لنفسها الظرف المناسب لها.

إنّ الحارة الشعبية قادرة على إبراز مظهر آخر من مظاهر السطوة والقوة ليس في النزاع والاشتباك المباشر حسب وإنما في نقيضهما وهو التعاون والتآزر في المواقف التي تستدعي المساعدة في المناسبات الاجتماعية العامة، أو تعرّض أحد المنازل إلى نازلةٍ أو مكروه، عندها تجد أبناء الحارة يتسابقون لإبراز قدراتهم وإثبات ذواتهم بتسجيل مآثرة يشهدها، ويشهد له بها الجميع.

ولكن علينا أن لا ننسى أن مثل هذه الهبات البطوليّة ذات دوافع ذاتية غايتها الأولى، ومرجعها الرئيس إشباع رغبة الذات في تأكيد وجودها مع اليقين بعدم حصول ضرر يذكر، فإن أحسّ هذا المتفاني بوجود ضرر ما عليه تراجع كأن لم يقدم وأعفى نفسه الكريمة من وزر ما بادر إليه ليترك الشأن لأهل الشأن نفسه!

نستطيع أن نقول إن الحارة الشعبية هي بيئةٌ عيشٍ مشتركٍ فرضت نمطَ علاقاتها على ساكنيها، ونستطيع أن ننفذ من هذه البيئة الصغيرة الضيقة لتتخذها مستنداً وثيقاً في إمكان تغيير ملامح الصورة التي ظهرت بها تلك العلاقات وطبعت السكان بطابعها الظاهر لتقابلها بيئةٌ أخرى انتقل إليها بعض من سكان الحارات أنفسهم فتغير نمطُ علاقاتهم، وطراً تحوّل على مسلكهم في الحياة اتجاه أنفسهم واتجاه بعضهم أيضاً.

والبيئة الجديدة التي نعنيها هي الحيّ السكني، والحيّ هو مساحة واسعة، مفتوحة، كبيرة البيوت، كثيرة الساحات، عريضة الشوارع، تزدان بالحدائق وأماكن اللهو المنظم بما يتيح للأبناء فسحةً كبيرة للمرور من دون الاحتكاك بالأكتاف، أو النظرات الجمرية في تلك الممرات الضيقة التي يسلكها سكان الحارات مضطرين.

أتاح البيت الكبير بمساحته الواسعة خفض حدة النزاعات، وقلل من نسبة الاشتباكات، فقد أتاح للفرد أن يستقلّ في حجرة له تمنع عنه تدخل الآخرين وفضولهم الذي كان مباحاً، ومشاركتهم إياه في كل شأنه، والمرأة - التي كانت حبيسةً جدرانٍ صدئة - لم تعد بحاجة ماسّة إلى الاشتباك مع جارتها، أو مع خصم لدود مصطنع في بيتها، إذ أمكن لها أن تشغل عن ذلك بأشياء أكثر نفعاً وراحة للنفس، فهي يمكن أن تهتمّ بحديقة المنزل، ويمكن لها أن

تفرح مع صغيرها المندهب من نبتة شقّت الأرض لتوّها، أو لشجرةٍ أزهرت، أو أثمرت حديثاً، وأصبح بإمكانها أيضاً أن تتباهى أمام النسوة الأخريات بنظافة واجهة منزلها، وحرصها على ذلك له دوافعه الخاصة.

وأصبح بإمكان الشباب أن يظهرُوا مهاراتهم وقدرتهم على التفوق في مجالاتٍ أخرى أكثر نفعاً وجديّة كالدراسة والتفوق فيها وسعة الاطلاع عن طريق القراءة والحوار، أو إظهار البراعة في لعب كرة القدم التي تستدعي تكوين فريق من الأصدقاء قائم على مبدأ التعاون والتكافل لمواجهة الخصوم والفوز عليهم بدلاً من الاختلاف والتنازع، وأصبحت أماكن عمل الكبار متباعدة ولا تنافسَ مباشر بينها كما هو شأن الدكاكين الصغيرة المتلاصقة في الحارة.

إنّ الحي السكني بطبيعته المنفتحة يمثل بيئةً سكنيةً أخرى فرضت نمطَ علاقاتٍ جديدة على ساكنيها جعلتهم يتخلّون عن نمط علاقاتهم القديمة وأشاعت قيماً جديدة، فبدلاً من القوة والسطوة صار الاحترام هو السائد، وأصبح الشاب المهذب الذي يحترم الكبير ويعطف على الصغير ويساعد الجار، الشاب المثقف الذي يبلغ مبلغاً من الدراسة ثم الوظيفة، أنموذجاً للشباب الجديد الذي يذيع صيته ويكسب الشعور بتحقيق الذات عن طريق هذه الوسيلة التي تبدو أسهل كثيراً من الدخول في اشتباكات جسديّة عنيفة كالثيران أو الأيائل قد تودي بسمعته البطولية إن خسر المعركة فعاد منها مهزوماً.

وتحوّل إيذاء الضعفاء وذوي العاهات والزمنى والاستهزاء بهم واتخاذهم وسيلةً للسخرية والتندر إلى العطف والمساعدة والاحترام، مع ابداء النصيح أو الزجر لكلّ من يبدي السوء إليهم بقصد أو من دون قصد.

هل يمكننا الاستفادة من تجربة الانتقال من الحارة إلى الحي السكني في مجال تحويل الصراع؟

نظرياً نستطيع القول: إن ذلك ممكن في نطاقه المحدود، فالانتقال إلى الحي خفف من قوة حضور أسباب النزاع المباشرة التي كانت تفرزها بيئة الحارة، وهو يعني لنا هنا أن هذا التخفيف قد ينعف في تحويل الصراع فيجعل وسائل «تحقيق الذات» - وهو من الدوافع الرئيسة في إنتاج الصراع - مختلفة، فضلاً عن كونها أكثر جدوى وفعلاً للفرد والمجتمع.

فهذه تجربة عاش فيها الانسان العربي واقعيًا، وهي يمكن أن تكون نافعة في فهم الصراع انطلاقاً من البيئة الخاصة، وتشخيص الأسباب بدقة وموضوعية، والعمل على تغيير البيئة والأسباب الفاعلة فيها لتتحول بذلك أدوات الصراع ووجهته وأساليبه وصولاً إلى نتائجه، ولكن توسيع نطاق هذه التجربة ومدى إمكان الاستفادة منها قد لا يكون شاملاً من حيث الإجراء وإن كان ممكناً من حيث المبدأ فمن ينتقل من الحارة إلى الحي لا يعني أنه قد ترك وراءه تماماً كل ما علق بنفسه منها كما ترك أبنيتها القديمة فالنفوس ما زالت تحتوي على مكوناتها الأولى، وما زالت هذه المكونات الكامنة قابلة للعمل والتفعيل إن استجد ما يثيرها ولذلك فإن ما نعمل عليه هو تحييد هذه العوامل وتجميد عملها بعدم فسح الفرصة لظهورها الذي يعني بكل بساطة عودة ظهور الصراع والعنف بالوجه القديم نفسه.

من ذاكرة العنف / شهادة شخصية

تمتلئ الذاكرة بمشاهد للعنف جرت أمام العين أو سمعت بها الأذن لتنام في الأعماق السحيقة للنفس التي تختزن ما تعجز الذاكرة عن استعادته فتترك ذلك للأوعي أو الشعور العميق الذي يحتفظ بلحظات الألم ومشاعر الأسى لتخرج طريّةً عند استثارتها.

ويمكن البدء مع رحلة العنف الطويلة من الطفولة المبكرة، فقد عاش الفتى في بيئةٍ شعبية كانت مشاهد الاشتباكات فيها تجري كلّ يوم وفي كلّ زاوية سواء في البيوت الضيقة التي ضمّت أسراً كبيرة متفرعة تكاد المشاكل والنزاعات أن تكون زادها اليومي، أم في المنطقة التي يتباهى أبناؤها بالعنف والقوة والسطوة والجرأة التي يفتعل الشباب لها أسباباً لتظهر أمام الآخرين، فكان العنف يجري مجرى الماء في الساقية وكأنّه جزء من تكوين هذه البيئة التي لا تقتصر فيه على فعل الاشتباك حسب وإنما ينساب ذلك إلى لغتها وطريقة تعبيرها عن الأشياء، وحتى في الملابس وطريقة المشي والهيئة العامة للشخص، والنظرة وإلقاء التحية، بل شملت حتى بعض الطقوس الدينية التي كانت تجري بأشدّ درجات العنف والقسوة إشباعاً لتلك الرغبة الجامحة في الظهور والتميز والتباهي بالتفوق على الآخرين!

وليس لي أن أبرئ النفس من هذه السمّة التي تسرّبت من هذه البيئّة، فما أن دخلتُ الابتدائية حتى دخلت عالماً من العنف جديد بمظاهر تزيد على ما سلف، وما هذا بغريب فطلاب المدرسة هم أنفسهم أبناء المنطقه، ومما تحفظ به الذاكرة ولا تكاد تنساه أنّي قد بدأت يومي الأول بفعلٍ عنيف، فقد كان الطلبة يجرون في الساحة الكبيرة للمدرسة وما كان مني إلا أن وضعت قدماً أمام أحدهم فعرقلت رجله وسقط على وجهه إلى الأرض، وجاء صوت المعلم مراقب الساحة هاتفا بقوة: هاتوه.. وما هي إلا لحظات حتى وجدني محمولاً بين أيدي الطلبة فسألني بحزم وقد وضع عصاه على كتفي: لماذا أسقطت الولد؟ فكان جوابي المرتبك البريء: ما «أدري» وأردف بسؤال ثانٍ: بأيّ صف أنت؟ فكان جوابي أيضاً: «ما أدري» فقال احملوه إلى الصف الأول!

كانت العصا - وتسمّى الخيزرانة - واحدة من مستلزمات المعلم ومكمّلات هيئته في أعين الطلاب والمجتمع، فأكثر المعلمين شهرة واحتراماً هو ذلك الذي لا يتردد في استعمال العصا التي تتلقاها أيدي الطلبة الصغار برودٍ أفعالٍ مختلفة، فمنهم الخائف الوجل، ومنهم المتحدّي الساخر، ومنهم الباكي أو المتباكي كذباً، ومن الأسماء التي لا يمكن أن تسقط من الذاكرة طالب اسمه «محمد حنظل»، لم يكن ولدًا بل كان جنياً في صورة ولد، فهو لا يمكن أن يهدأ لحظة واحدة، ولا يكفّ أبداً عن إيذاء زملائه بثتّي السبل والأساليب، وأذكر يوماً أنّه قفز من رحلته - أي كرسى الدراسة - إلى رحلات الصفّ جميعاً بخطوات سريعة خاطفة لا تصدق من أجل أن يدوسَ بحذائه على كتبهم المفتوحة، وقد ظلّت طبعة قفا حذائه على وجه كتابي ظاهرة وقد آلمتني كثيراً إذ لم أكن أستطيع أن أفعل له شيئاً وهو الذي لا ينفع معه شيء.

كان «محمد حنظل» أكثر الطلبة تحملاً لعصا المعلمين، وقد ضربه أحدهم ضرباً شديداً، فلمّا جاء الدرس التالي ضربه معلم آخر حتى رأينا الدم ينبجس، ثم يسيل من راحتيه وأصابعه وهو يظهر التألم الشديد، والصراخ العالي فنشفق عليه ونتعاطف معه، ولكنّه ما أن تحلّ الفرصة بين الدروس حتى يعود إلى أشدّ ممّا كان عليه من الحركة والإيذاء.

لم يطلّ المقام به في المدرسة فأمثاله لا يمكن لهم الاستمرار، وربّما سحقتة الحياة القاسية فعلمته من الدروس ما عجزت عنه المدرسة، فقد أقبل العراق بعد حينٍ على حربه الشرسة مع إيران، وكنت وقتها فرحاً بالدخول إلى السادس الاعدادي في سنة 1980 ولكنّ الانتظام في الدوام قد تأخّر بسبب بدء الحرب التي صارت ترسل إلينا جثث الشهداء محمولةً على سيارة أجرة تدخل المنطقة فيمسك الجميع قلوبهم لأنهم لا يعرفون عند بابٍ أيّ بيتٍ ستقف، وصرنا نرى الجثث المحمولة على تلك السيارات بتوايت ملطخة بالدم الأسود المتجمد، وربّما كان الدم يتساقط منها على شكل قطرات متماسكة.

تساقط في الحرب كثيرٌ من الشباب وبعضهم من الأقارب والأصدقاء والجيران - ممن لم يُتَح لهم الاستمرار في الدراسة - ومن اللحظات التي لا يمكن أن تنسى ما وقع لنا يوماً ونحن مجتمعون عند أحد زملائنا وقد أولمت له أمه وليمّة دعت لها أصدقاءه المقربين لمناسبة نجاح ولدها الغالي في البكالوريا واستعداده للدخول في الكلية، وبينما كان يجري إكمال وضع الطعام أمامنا ونحن مستغرقون في المزاح والضحك عشاءً ارتفعت أصواتٌ نسوةٍ قريبة وهي تصكّ آذاننا حتى تسمّر كلّ في مكانه وهو يدعو الله أن لا يكون الصوت قادمًا من بيت أهله، فلكلّ منّا أخ أو أكثر

في جبهات الحرب، ولم نستطع التحرك إلا بخوفٍ وصعوبة بعد أن تبين لنا أن الشهيد هذه المرة شاب جار لنا من أبناء المنطقة.

بقي الطعام على حاله ولم تمتدّ إليه يدٌ بعد ذلك، وذهبت فرحة الأم المسكينة ليغلب عليها الشاؤم والوجوم.

خاب ظنّ الأمّهات الطيبات بأن تكون الدراسة في الكلية ملاذاً آمناً لأبنائهنّ يحميهم من لفحة نار الحرب المستعرة فقد صدر الأمر بإرسال طلبة المعاهد والكليات إلى معسكرات التدريب الاجبارية لمدة مئة يومٍ هي مجموع العطلة الصيفية مضافاً لها ما اقتطع من تقليص للعام الدراسي بدءاً وانتهاءً، والعطلة الصيفية هذه هي الصيف العراقي اللاهب الذي تجاوز الحرارة فيه نصفَ درجة الغليان حتى أصبحت شربة الماء في تلك المعسكرات الصحراوية تساوي العمر كله!

شعر الطالب العراقي أنّه هو الوحيد من بين طلبة العالم الذي يمضي عطلته الصيفية في معسكراتٍ، بينما يستمتع زملاؤه بالسياحة والسفر!

كنت واحداً من بين هؤلاء، وقد فرض علينا نوعٌ من التدريب القاسي مخصص أصلاً للقوات الخاصة، وبعد إكمال خمسة وأربعين يوماً جاء يوم التخرّج المؤهّل لحمل صفة «مقاتل» ويتوج بتمرينٍ شاقٍ يبدأ فجرًا، متعدد الفقرات منها واحدة تسمى «العنيفة» ومنها الغطس في الماء الآسن، واجتياز حزام النار المصنوع من إطارات مشتعلة، واجتياز عوارض وأبنية متعددة، ثم اجتياز حاجز الأسلاك الشائكة الواطئة زحفاً تحتها على البطن أو الظهر، ولكلّ من هذه وقتها المحدد وقد تأخري الوقت في اجتياز حاجز الأسلاك هذا فكانت عقوبتي أن وقف عند رأسي جنرال ضخم الجثة وهو

يمسك بيد واحدة بندقيّةً بنصف أحمص وقرّر أمام ضباطه المتحلّقين في نصف دائرة متباهياً أن «يرسمني» بالرصاص الحي متعهداً بعدم إصابتي، أفرغ مخزناً ذا ثلاثين إطلاقاً حول جسدي الساكن على الأرض، ثم رمى البندقية إلى أحد مرافقيه وأخذ أخرى فأطلق ثلاثين إطلاقاً أخرى متباهياً ساخراً، أما أنا فكنت أردّد مع نفسي أدعيةً كثيرةً من أجل أن تخطئ إطلاقاً واحدة منه لتقلني من عذاب الجحيم إلى الرحمة والنعيم، لكنّ مهارته في الرمي غلبت أدعيتي وأمنيّاتي.

أوه! أيتها الذاكرة الهرمة.. كيف لك أن تنسي «غرفة الغاز» نعم، إنّها غرفة طويلة يدخلها المتدرب راكضاً من باب حتى يغرق في ضباب كثيف باهت الصفرة، فإن خرج من الباب الأخرى فعليه أن يستقبل السوائل من عينيه وأنفه وفمه مع ضيق بالتنفس والغثيان، هذا ما عرفناه من الآثار الظاهرة وما خفي كان أعظم!

كان الغاز من بين أسلحة جيشنا في الحرب لكنّه استعمله في بعض المناطق العراقية وكانت الضحايا مئات الآلاف وهم يتساقطون ويتألّمون حتى الموت أمام أنظار العالمين: الحر، وغير الحر!

جدّ بعضنا في الدراسة على الرغم من الظروف القاسية لا طلباً للعلم أو حبّاً به، ولا طموحاً ورغبةً في المستقبل الذي غلفته غيوم الحرب الداكنة، وإنّما هرباً من الوقوع في شرك «الخدمة العسكرية» التي لا نهاية لها إلا بالموت المحتمّ سواء في الجبهات لمن يستمرّ فيها، أم بالإعدام وهو الحكم المسبق الصادر بحقّ كلّ من يهرب من الخدمة العسكرية، وكانت حفلات الإعدام للهاربين تجري في كلّ مكان، فيمكن أن تجري في الجبهة نفسها، أو في «السيطرات الأمنية» التي نصبت لاصطياد الهاربين،

أمّا من يفلت ويصل إلى أهله فليس له إلا أن يعيش أياماً معدودات متخفياً بين الخوف والترقب ثم لا يلبث أن يلقي عليه القبض ويساق إلى الاعدام مخفوراً.

ومن المشاهد التي لا يمكن لي أن أنساها ما حييت، وأريد توثيقها في هذا المكان ما جرى في سنة 1987 عندما كنت عسكرياً وقد كنّا نعرف بوجود حفلة إعدام من نصب أعمدة خشبية في ميدان الرمي وهي التي ستُشدّ إليها أجساد الضحايا تمهيداً لتنفيذ الحكم فيهم، وقد جرت العادة أن يُسحب الجنود إلى القاعات الداخلية لكي لا يشهدوا هذا المشهد الرهيب، لكن في ذلك اليوم انقلب الأمر حين تقرر أن يشاهد الجنود حفل الاعدام هذا تخويفاً لهم من الهرب من الخدمة، فجمّعوا في حلقات وجاءت سيارات عسكرية محكمة الاغلاق وهي تحمل الضحايا فربطوا إلى تلك الأعمدة الخشبية وبدأ صوت ما بالمناداة بالأسماء أمام أهلهم وذويهم، وكانت الأسماء التي تطرق سمعي ليست غريبة عليّ فبعضهم من أبناء المنطقة أعرفهم جيداً، وإن نسيت بعضهم الآن فلا يمكن لي أن أنسى أحدهم ويدعى: «علي» فقد كان طويلاً جسيماً، قويّ البنية، جريئاً لا أعرف كيف تم القاء القبض عليه وهو بتلك القوة والشجاعة، فشدّوه إلى أحد تلك الجذوع وتوجه إليه الرماة من الحزبيين الذين كان عليهم أن يثبتوا ولاءهم في كلّ المواقف والأحوال فأفرغوا في كلّ واحد ثلاثين طلقة هي عدّة مخزن كامل فخرّ الجميع إلى الأرض إلا عليّاً هذا فقد اقتلع العمود الخشبي وصار يركض بضع خطوات وهو يصيح بصوت مرعب، فامتلاً الجنود الصغار رعباً وذعراً وفرّوا هاربين، وبصعوبة بالغة استطاع القائمون على الأمر السيطرة عليهم... كنت واحداً من هؤلاء الجنود الذين كانوا

يتسابقون في كل يوم من أجل الحصول على الطعام، في هذا اليوم امتلأت ساحة المعسكر بالطعام المرمي على الأرض، ليس احتجاجاً ولا اعتصاماً فمن يجرؤ على التفكير بهذا، وإنما للربح الذي امتلأت به النفوس غير المجربة حتى عافت الطعام وهو أعز ما ترجو في تلك الأرض القاحلة.

كانت الحرب قاسية لا ترحم وقد أدمت كثيراً من القلوب وغارت آثارها الدامية في أعماق المشاعر والوجدان، ومن المشاهد التي يمكن أن أذكرها ذلك المشهد الحزين الذي تحلّق فيه أولاد أخي الأكبر «محمد علي» حول جثة أبيهم وهم كالعصافير المبللة وقد عصفت بها ريح هوجاء في ليلة شاتية، فقد استشهد أخي في البصرة سنة 1986، وقد أُخبرنا به فكان علينا الذهاب إلى أحد مراكز تسليم الشهداء الواقع في منطقة «الحصوة» بين بابل وبغداد، وقد توجه كبار الرجال في العشيرة - وأنا يرفقتهم - لتسلم الجثة فكانت عشرات من الشاحنات الكبيرة التي تضجّ محركات التبريد فيها حفاظاً على الجثث من التعفن، وقد كُتب على كل شاحنة أسماء من رقد فيها من الشهداء، مع بعض المجهولين، ولم ينفع التبريد فقد كانت الرائحة لا تطاق، وقد عرف أهل الخبرة عدم قدرتي على تحمل المشهد فأعادوني سريعاً إلى غرفة الاستعلامات وذهبوا حتى إذا غابوا بعض الوقت عادوا حاملين تابوتاً ملطّخاً بالدم عدنا به إلى مدينتنا، وعند المغتسل رأيت شظية المدفعية الثقيلة وقد استقرت في الجانب الأيسر من ضلوع أخي حتى مزقت قلبه الغض، ومنع أهل الخبرة أيضاً أولاد أخي الصغار من معاينة هذا المشهد المؤلم الذي لا ينسى.

ملأت رائحة الحرب أجواء العراق فأصبح عدد الشهداء لا يحصى، ففي كل بيت شهيد أو أكثر، ولكنها ملأت العراق أيضاً بالآلاف - وربما

ملايين - من المعوقين حتى صار من المألوف جداً أن ترى صديقك أو قريبك وقد فقد إحدى رجله، أو يديه، أو عينه، أو كليهما، وصرت ترى التشوهات الجسدية المفزعة في الأسواق والمقاهي والشوارع والمناسبات الاجتماعية وقد راجت تجارة العكازات، والكراسي المتحركة، والسيارات الخاصة «بذوي الاحتياجات الخاصة»، وليس لي أبداً أن أفارق ذلك الشعور باللوعة والرعب حين رأيتُ بعدَ غيبةٍ أصلب مدافعي فريقنا لكرة القدم «محمد مزهر» وقد بُترت رجله من أعلى الفخذ حتى بدالي وكأنه نصف إنسان!

لم يكد العراق يفيق من هول ما هو فيه حتى ورّطه الطغاة في حربٍ أخرى صوبَ الكويت هذه المرة - التي كانت الجارة الشقيقة قبل حين - فكانت الهزيمة شرّاً من سابقتها، وكانت الضحايا من الشهداء والجرحى والمعوقين المهزومين نفسياً، والمعدات الحربية أضعافاً مضاعفة فاحتدمت النفوس بالنقمة فكانت الانتفاضة التي وقعت في سنة 1991 وقد واجهتها السلطة بأشدّ ما يكون من العنف حتى أنّ مدينتي قصفت بالصواريخ الثقيلة من نوع أرض - أرض وخلفت آلاف الضحايا فامتلات الأسواق والساحات بالجثث الملقاة على قارعة الطريق وقد رأيت من تلك الجثث كثيراً ممن أعرف وممن لا أعرف، ثم أعقبته السلطة بخديعة «فندق السلام» إذ دعي الناس إلى هذا الفندق ليكون مثابةً لمن يُشمل بالعمفو عنهم ولكنهم سيقوا إلى معتقلات المخابرات، والأمن العام في «الرضوانية» في بغداد ليشهدوا أقسى أنواع التعذيب والقتل فرادى أو جماعات.. كان أحد إخوتي من هؤلاء وما زال إلى الآن يحمل آثارها الجسدية والنفسية!

أعقب الانتفاضة حصار اقتصادي وتجويع شديد خرب النفوس والضمائر وصارت الناس تتصارع على لقمة العيش بأشد ما يكون الصراع، وأصبحت لغة العنف طاغية بقوة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي حتى جاء الاحتلال الأمريكي إلى العراق في 2003 فولد ما ولد من حروب ونزاعات طائفية بين أبناء البلد الواحد جعلت الموت مطروحاً على قارعة الطريق يصيب الرائح والغادي من دون تمييز، ليصل بنا إلى ظهور «داعش» وما اقترفه من جرائم مستمرة منها جريمة «سبايكر» التي أصبحت مشهداً مؤلماً تستمتع القنوات الفضائية بعرضه من دون خشية أو خجل.

إن للعنف مسيرة طويلة لها بداية هي بداية التاريخ نفسه لكن ليس لها نهاية منظورة إلى الآن إلا أن تكون هي نهاية التاريخ نفسه فإن سألتني: هل يمكن أن تتوقف هذه المسيرة يوماً ما؟ لا أجد لك إلا جواب ذلك التلميذ الصغير، بطفولته وبراءته وهو واقع تحت ضغط عصا معلمه الأول بقوله: ما أدري؟! ما أدري!؟.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

أركون، محمد:

- قراءات في القرآن، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 2017.
- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الاسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 1995.
- إلياد، مرسيا، المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوّا، دار التنوير، بيروت، 2009.
- إيجلتون، تيري، الإرهاب المقدس، ترجمة أسامة إسبر، بدايات للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 2007.
- بارت، رولان، أسطوريات أساطير الحياة اليومية، ترجمة: د. قاسم حداد، دار نينوى، دمشق، 2012.
- باقر، طه، ملحمة كلكامش، دار الوراق، بيروت، ط3، 2014.
- بركات، د. حلیم، الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.

- بورديو، بيير، العنف الرمزي بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994.
 - بيرغر، بيتر، بحث بعنوان: (زوال العلمنة من العالم أطروحة معاكسة لناصر الدين العدا)، منشور في مجلة الاستغراب الالكترونية، العدد 2، السنة الثانية، شتاء 2016.
 - بيلو، د. صالح آدم، من قضايا الأدب الإسلامي، دار المنارة للنشر، السعودية، جدة، ط1، 1405هـ - 1985م.
 - ثروت، يوسف عبد المسيح، معالم الدراما في العصر الحديث، المكتبة العصرية، بيروت.
 - الجصاص، محمد بن جلال، عمالة عباس العقاد للفكر الغربي دراسة تحليلية نقدية، مصر، 2009.
- الجندي، أنور:**
- أكدوبتان في تاريخ الأدب الحديث، دار الأنصار، المطبعة الفنية، القاهرة.
 - طه حسين حياته وفكره في ميزان الاسلام، دار الاعتصام، القاهرة، ط2، 1397هـ - 1977م.
 - جهاد، كاظم، أدونيس متحلاً دراسة في الاستحواذ الأدبي وارتجالية الترجمة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1993.
 - جيرار، رينيه، العنف والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، مراجعة: د. جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.

حمودة، د. عبد العزيز:

- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، مطابع السياسة، الكويت، 2003.
- المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، 2001.
- المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، 1998.
- الحيدري، ابراهيم، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقى، بيروت، ط1، 2015.
- الخالدي، محمد فاروق، التيارات الفكرية والعقدية في النصف الثاني من القرن العشرين، دار المعالي، عمان، ط1، 1423هـ - 2002م.
- الخليل، د. سمير، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، مراجعة وتعليق: د. سمير الشيخ، دار الكتب العالمية، بيروت، 2014.
- دو كونانك، توما، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.
- دوكر، جون، أصول العنف الدين والتاريخ والإبادة، ترجمة: علي مزهر، سلسلة «دراسات فكرية» تصدرها جامعة الكوفة، بيروت، 2018.
- الربيعو، علي تركي، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995.

- روا، أوليفيه، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقى، بيروت، ط1، 2012.
- زيدان، يوسف:
- اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2010.
- دوامات التدين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2013.
- متاهات الوهم، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2013.
- سكينز، ب.ف، تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة: عبد القادر يوسف، مراجعة: د. محمد رجا الدرني، عالم المعرفة، الكويت، 1980.
- السلمان، محمد بن عبد الله، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مكتبة المعلا، الكويت، ط1، 1988.
- سيفتون، جون، العنف في كل مكان من حولنا، نقله إلى العربية: داود سليمان القرنة وتيسير نظمي خليل، شركة العبيكان، السعودية، ط1، 2017.
- الشالجي، عبود، موسوعة العذاب، المجلد الأول، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان.
- شحيد، د. جمال، القصاب، د. وليد، خطاب الحداثة في الأدب الأصول والمرجعية، دار الفكر، دمشق، 1426هـ - 2005م.
- ضيف، د. شوقي، البطولة في الشعر العربي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1984.

- طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة
المستأنفة، دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلايين، بيروت، ط1،
2010.

عبد الرحمن، طه:

- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي
العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2006.

- روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الاثمانية، المركز الثقافي
العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012.

- سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز
الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000.

- عبد الصبور، صلاح، ديوان صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت،
ط1، 1972.

- عبد الله، معتز سيد، الاتجاهات التعصبية، عالم المعرفة، الكويت،
1989.

- العلوي، هادي، من تاريخ التعذيب في الإسلام، دار المدى للثقافة
والنشر، دمشق، ط4، 2004.

الغدامي، د. عبد الله محمد:

- الموقف من الحداثة ومسائل أخرى، السعودية، جدة، 1412هـ -
1991م.

- حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي،
الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005.

- فارجاس، لويس، المرشد إلى فن السرح، ترجمة: أحمد سلامة محمد، مراجعة: د. مرسي سعد الدين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
- فرّوخ، عمر، هذا الشعر الحديث، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1405هـ، 1985م.
- قطوس، د. بسام، المدخل الى مناهج النقد المعاصر، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر ط1، 2006.
- كاتمان، دانيال، التفكير السريع والبطيء، ترجمة: شيماء طه الريدي، ومحمد سعد طنطاوي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 2015.
- كافانو، وليم. ت، أسطورة العنف الديني الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017.
- كريم، فوزي، تهافت الستينيين أهواء المثقف ومخاطر الفعل السياسي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2006.
- كيلاني، د. نجيب، مدخل إلى الأدب الاسلامي، رئاسة المحاكم الشرعية الدينية، دولة قطر، ط1، 1407هـ.
- لسمر، د. عروسي: العنف والمقدس في الإسلام كتاب المحن لأبي العرب التميمي (ت 333هـ) انموذجا، الدار التونسية للكتاب، 2012.
- لوسركل، جان جاك، عنف اللغة، ترجمة: د. محمد بدوي، مراجعة: سعد مصلوح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005.
- ليديرتش، جون بول، تحويل الصراع، ترجمة: وجدي وهبة وكميلة إيليا، جمعية الأمل العراقية، دار الثقافة، مصر، 2017.

-
- النحوي، د. عدنان علي رضا، الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي للنشر، السعودية، الرياض، ط3، 1401هـ - 1989م.
 - هاريزون، إ. لورانس، وهنتنجتون، صاموئيل (تحرير) الثقافات وقيم التقدم، ترجمة: شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009.
 - ياسين، باقر، تاريخ العنف الدموي. الوقائع - الدوافع - الحلول، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1999.

دليل الأعلام

- | | |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • آجيف: 41. • أحمد سلامة محمد: 41. • أحمد لطفي السيد: 106، 107، 108. • آدم: 27، 50. • أدونيس: 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 151. • أرسطو: 37. • أسامة إسبر: 38. • أسامة غاوجي: 192. • أسخيلوس: 39. • آشور بانيبال: 34. • ألكترا: 40. • الأمين (الخليفة العباسي): 35. | <p style="text-align: center;">- أ -</p> <ul style="list-style-type: none"> • إ. لورانس هاريزون: 23. • ابراهيم الحيدري: 188. • ابن شهيد الندلسي: 94. • أبو الأعلى المودودي: 143. • ابو العرب التميمي: 76. • أبو العلاء المعري: 47، 94. • أبو القرج الأصفهاني: 76. • أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: 77. • أبو علي الحاتمي: 113. • أبو نواس: 89، 94. • آجاممون: 39. • أجتوس: 40. |
|---|---|

- أنسي الحاج 121.
- أنكيدو: 32.
- أنور الجندي: 106، 107، 110، 111، 112.
- أوديبي: 41.
- أورستس: 40.
- أوروك: 31، 32.
- أوليفيه روا: 190.
- - ب -
- ب. ف. سكينر: 23.
- بابلو بيكاسو: 90.
- باقر ياسين: 34، 35، 46.
- بدر شاكر السياب: 147.
- بسام قطوس: 102.
- بيتر بيرغر: 60.
- بيير بورديو: 22، 24.
- - ت -
- ت. س، إليوت: 90.
- تركي علي الربيعو: 29.
- توما دو كونانك: 188.
- تيري إيجلتون: 38.
- تيسير نظمي خليل: 187.
- - ج -
- جابر عصفور: 96.
- جان جاك لوسر كل: 25، 26.
- جبران خليل جبران: 120.
- جمال شحيد: 119.
- جهاد فاضل: 178.
- جورج سليمان: 19.
- جورج طرابيشي: 168، 169.
- جون دوكر: 28.
- جون سيفتون: 187.
- - ح -
- الحجّاج بن يوسف الثقفي: 47، 119.
- الحسين بن زكرويه: 77.
- الحلاج: 77.
- حلّيم بركات: 191.
- - خ -
- خمبابا: 32.

- | | |
|--|-----------------------------------|
| - ش - | - د - |
| ● شمش شموكين: 34. | ● دانتی: 94. |
| ● شمش: 32. | ● دانیال کاتمان: 64. |
| ● شوقي جلال: 23. | ● داود سلمان القرنة: 187. |
| ● شوقي ضيف: 72، 73. | ● دريد بن الصمة: 76. |
| ● الشيخ محمد عبده: 175. | ● ديونيسيوس: 38. |
| - ص - | - ر - |
| ● صالح آدم بيلو: 157. | ● رشيد رضا: 175. |
| ● صالح الأشمري: 190. | ● رولان بارت: 67، 192. |
| ● صاموئيل هنتنغتون: 23. | ● رينه جيرار: 19. |
| ● صلاح عبد الصبور: 91، 92. | - س - |
| - ط - | ● سعد مصلوح: 26. |
| ● طروادة: 40. | ● سمير الخليل: 18، 21، 23. |
| ● طه باقر: 29، 30، 31، 32، 33، 45. | ● سمير الشيخ: 18. |
| ● طه حسين: 106، 107، 109، 110، 111، 112. | ● سمير شيا: 19. |
| ● طه عبد الرحمن: 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 139، 140، 143. | ● السهروردي: 77. |
| | ● سوفوكليس: 41. |
| | ● السيد جمال الدين الأفغاني: 175. |
| | ● سيد قطب: 143. |

- | | |
|--|---|
| <p style="text-align: center;">- ف -</p> <ul style="list-style-type: none"> • فوزي كريم: 84، 85. <p style="text-align: center;">- ق -</p> <ul style="list-style-type: none"> • قاسم حداد: 67. • القاضي التنوخي: 76، 78. <p style="text-align: center;">- ك -</p> <ul style="list-style-type: none"> • كاظم جهاد: 112، 113، 114، 116، 117، 118، 119. • كلتمسترا: 39. • كلكامش: 30، 31، 32، 33، 45. <p style="text-align: center;">- ل -</p> <ul style="list-style-type: none"> • لكش: 34. • لوركا: 42. • لوكال زاكيزي: 34. • لويس فارجاس: 41. <p style="text-align: center;">- م -</p> <ul style="list-style-type: none"> • المتوكل على الله: 167. • محمد أركون: 164، 165، 166. • محمد بدوي: 26. | <p style="text-align: center;">- ع -</p> <ul style="list-style-type: none"> • عادل العوا: 53. • عباس محمود العقاد: 105، 106. • عبد العزيز حمودة: 96، 97، 98، 99، 100، 101، 103، 104. • عبد القادر يوسف: 23. • عبد الله محمد الغدامي: 154، 162، 178، 179، 180. • عبد الوهاب البياتي: 147. • عبود الشالجي: 78، 80. • عدنان علي رضا النحوي: 124، 125، 129، 151، 155، 156، 178. • عروسي لسمر: 19. • عزرا باوند: 90. • علي مزهر: 28. • عمر بن الخطاب: 167. • عمر فروخ: 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95. • عيسى بن مريم: 62. |
|--|---|

- ه -
- هادي العلوي: 76، 77، 78.
 - هاشم صالح: 165.
 - هتلر: 35.
 - هرون الرشيد: 47.
 - هيدجر: 26.
 - هيلين: 40.
- و -
- وليد القصاب: 119.
 - وليم كافانو: 192، 193، 194.
- ي -
- يهوه: 62.
 - يوربيدس: 41.
 - يوربيدس: 42.
 - يوسف زيدان: 54، 55، 56، 167.
 - يوسف عبد الميخ ثروت: 42، 43.
 - يوسف عز الدين: 178.
- ن -
- محمد بن سلام الجمحي: 113.
 - محمد بن عبد الله السلطان: 175.
 - محمد بن عبد الملك الزياد: 78.
 - محمد بن عبد الوهاب: 175.
 - محمد رجا الدرني: 23.
 - محمد عابد الجابري: 169.
 - محمد علي: 83.
 - محمد فاروق الخالدي: 127.
 - محمد مصطفى هدارة: 178.
 - مرسي سعد الدين: 41.
 - مرسيا إلياد: 50، 51، 52، 62.
 - معتز سيد عبد الله: 19، 20.
 - المنتصر بالله: 167.
 - مونتيكيو: 135.
 - نبثيوس: 41.
 - نجيب الكيلاني: 157.
 - نظير جاهل: 22.

دليل المصطلحات

- | | |
|------------------------------------|---|
| • الاتِّمانيَّة: 140. | • الأباطرة: 116. |
| • الأيديولوجيا: 66، 136، 141، 188. | • الأخلاق: 95، 133، 137. |
| • البدائية: 18. | • الأساطير: 27، 29، 30، 33، 37، 49، 50، 61. |
| • البطولة: 31، 72، 73. | • أستاذ الجيل: 107. |
| • التجذر الشعري: 115. | • الاستحواذ: 112، 113. |
| • التحليل النفسي: 115. | • الاستشراق: 109، 111. |
| • التدين: 49، 50، 53. | • الاستعمار: 62، 65، 194. |
| • التسامح: 170. | • الأصالة: 145. |
| • التطرف: 56، 57، 120. | • الاغتراب: 191. |
| • التطهير: 38. | • الإلحاد: 120، 121، 128. |
| • التعدد: 138. | • امبيريقية: 192. |
| • التعذيب: 76، 78. | • الأنا المفخمة: 116. |
| • التكفير: 81. | • الانتحال: 112، 115. |

- التناص: 114.
- الثقافة: 9، 39، 44، 71.
- الثورة الفرنسية: 61.
- الجهاد: 55، 60.
- الحداثة: 4، 83، 84، 87، 89،
- 90، 93، 96.
- الحملة الفرنسية: 81.
- الخطاب: 14، 25، 118.
- الخيال العلمي: 66.
- الدكتاتورية: 68.
- الدين: 49، 50، 52، 53، 129.
- الرشد: 138.
- رؤية برانية: 117.
- السرد التعويضي: 45، 46، 48.
- السلفية: 110، 141، 143،
- 161، 162، 176.
- السومري: 30، 33، 45، 72.
- الشذوذ الجنسي: 120.
- الشمول، 138.
- الشيوعية: 147.
- الصحوة الاسلامية: 85، 177.
- الصراع: 14، 15، 17، 29، 32،
- 37، 183، 197.
- الصهيونية: 147.
- الطقوس الدينية: 37، 39
- الظاهرة الدينية: 190.
- العصور الوسطى: 133.
- العقل العربي: 100، 101.
- العقل الغربي: 100، 109،
- 111.
- العقلانية: 137، 138، 139.
- العلمانية، 140.
- العلوم الانسانية: 9، 103.
- العلوم المادية: 143.
- العنف الثقافي: 12، 13، 14،
- 15...
- العنف الديني: 193.
- العنف: 11، 12، 13، 14، 15...
- الغزو الفكري: 124، 126،
- 127.

- الفتوى: 63.
- الفقه: 59.
- الفن القصصي: 47.
- الفنطاسية: 117، 118.
- قراءة اتهامية: 108.
- القرابين: 37.
- القرآن الكريم: 75.
- الكلاسيكية: 94، 130.
- اللغة: 24، 25، 26، 75.
- اللوغوس: 138.
- الماركسية: 147.
- الماسونية: 147.
- المدينة الفاضلة: 46.
- المذهب السوريالي: 127، 128.
- المسرح: 37، 38، 39، 40، 41، 49.
- المسيحية: 60، 61.
- ملحمة كلكاش: 29، 30، 31.
- الموضوعية: 153، 154.
- النرجسية: 117.
- النزعة الطائفية: 148.
- النسق الساكن: 171.
- النفاق: 110.
- النهضة: 83.
- الوهابية: 175.
- اليهودية: 60، 61، 107.

سلسلة «دراسات فكريّة» من إصدار جامعة الكوفة

- الحقبة التأسيسية للتشيع الاثني عشري: خطاب الحديث بين قُم وبغداد، أندرو جَيّ. نيومان، ترجمة علي زهير، مراجعة حسن ناظم، 2019.
- مصادر التصوّف الإيراني، سعيد نفيسي، ترجمة مازن النعيمي وعبد الكريم جرادات، تقديم محمد الندوي، 2019.
- الاعتقاد بعدالة العالم: الوهم والضرورة، فارس كمال نظمي، 2019.
- المحرومون في العراق: هويتهم الوطنية واحتجاجاتهم الجمعية (دراسة في سيكولوجية الظلم)، فارس كمال نظمي، 2019.
- سياسة الألم والمعنى: طقوس عاشوراء وزيارة الربيعين بالعراق، فرج الحطّاب، 2019.
- العنف الثقافي: خطاب خصوم الحداثة، حسن الخاقاني، 2019.
- سوسيلوجيا المنقذ: أيديولوجيا الغيبة ويوتوبيا الظهور، أحمد الصحّاف، 2019.
- التربية المدنية العالمية: مسؤوليات وحقوق في عالم مترابط، هاكان ألتناي، ترجمة عبد النور خراقي، 2019.

- المجلد في الغلوسيماتيقا: دراسة في منهجية الإنسانيات مع إحالة خاصة على اللسانيات (النظرية العامة)، هانز يورغن أولدال، ترجمة يوسف إسكندر، 2019.
- أبحاث في الغلوسيماتيقا، تحرير وترجمة يوسف إسكندر، 2019.
- الحوزة تحت الحصار، عباس كاظم، 2018.
- مع الجواهري: الحدث والذات والقصيدة، زهير الجزائري، 2018.
- المهابهارتا: عن ملحمة الهند الخالدة، جان كلود كارييه وبيتر بروك، ترجمة حسن ناصر، 2018.
- مداخل لنظرية اللغة، لويس هلمسليف، ترجمة يوسف إسكندر، مراجعة حسن ناظم، 2018.
- اقتصاد ما لا يضيع، آن كارسن، ترجمة علي مزهر، مراجعة حسن ناظم، 2018.
- أزمة التنوير العراقي، فلاح رحيم، 2018.
- الذاكرة التاريخية والثقافة السياسية، لؤي خزعل جبر، 2018.
- الصراع المذهبي: فصول في المفهوم والتاريخ، نخبة من المفكرين، 2018.
- إلى كربلاء: دراسة مسحية عن شيعة إيران والعراق، (فوتيني كرستيا، أليزابيث دكيسر، دين نوكس)، ترجمة نصر الحسيني، حسن الأسدي، آية الرواف، مراجعة حسن ناظم، علي حاكم صالح، 2018.
- مقالات في الأدب والثقافة، سعيد عدنان، 2018.
- تذويب الإنسان، حسن الخاقاني، 2018.

- أصول العنف: الدين، والتاريخ، والإبادة، جون دوكر، ترجمة علي مزهر، مراجعة حسن ناظم، 2018.
- جمرة الحكم: مخاضات التجربة الشيعية في السلطة بعد 2003، علي طاهر الحمود، 2017.
- السيرة والعنف الثقافي: دراسة في مذكرات شعراء الحداثة بالعراق، محمد غازي الأخرس، 2017.
- الصحراء، علي شريعتي، ترجمة حسن الصرّاف، مراجعة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، 2017.
- الحروب الباردة، حميد الخطيب، 2017.
- شيعة العراق، علي الشكري، 2017.
- حكاية الجُند، صموئيل هاينز، ترجمة فلاح رحيم، 2016.
- دور هيئة الأمم المتحدة في النزاعات الدولية: العراق أنموذجاً، حميد الخطيب، 2016.
- نصوص مسمارية تاريخية وأدبية، ترجمة نائل حنون، 2015.
- المنمنمات الإسلامية، ماريا فيتوريا فوتنانا، ترجمة عزّ الدين عناية، 2015.
- أربع رسائل فلسفية، أبو الحسن العامري، تحقيق سعيد الغانمي، 2015.
- الذات تصف نفسها، جوديت بتلر، ترجمة فلاح رحيم، 2014 (طبعتان).
- ثورة 1920، عباس كاظم، ترجمة حسن ناظم، 2014.

-
- الطائفية في العراق: الوحدة والرؤى المضادة، فخر حداد، ترجمة حسين ناصر جبر وسعدية إبراهيم علي، مراجعة حسن ناظم، 2019. (قيد الطبع)
 - قراءة العراق: صراع الثقافة والسلطة، محسن الموسوي، ترجمة إنعام هاشم الشريفي، مراجعة حسن ناظم، 2019. (قيد الطبع)