بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 10 أغسطس 2017

العنف المقدّس:
في الأسس الثقافيّة لعنف الجماعات التكفيريّة

عقيل سعيد محفوض
باحث سوري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الملخّص:

تتناول الدراسة الأسس الثقافيّة لعنف الجماعات التكفيريّة، ما يتصل بديناميات التفكير ونظم القيم وبنى المقدّس على نحو خاص. وتنطلق من أنّ الثقافي يمثّل أحد فواعل ومدخلات العنف والصراع والاحتراب الاجتماعي والسياسي، كما يمثّل مُخرجاً له في الآن نفسه، وفق مقاربة منهجيّة مركّبة تتوسل التحليل الثقافي وسيوسيولوجيا المعرفة ونظم القيم.

تنطلق الدراسة من مقولة أساسيّة؛ وهي أنَّ كلّ ممارسة دينيّة لها خلفيات ومرجعيات سياسيّة، أو «لا شعور سياسي» يعود إلى مدارك أو أولويّات سياسيّة، أو إلى «منوال» أو «نموذج» في الماضي وربّما في اللحظة الراهنة، وأنّ كلّ ممارسة سياسيّة أو عسكريّة لها خلفيات ومرجعيات دينيّة، أو «لا شعور ديني» يعود إلى (أو يصدر عن) مدارك أو أولويّات دينيّة، أو إلى «منوال» أو «نموذج» في الماضي أو الحاضر. وتتوسّل الدراسة عدّة مفاهيميّة مركّبة مثل «العقليّة الدوغمائيّة»، و«الفرقة الناجية»، و«العنف الرمزي».

تتألف الدراسة من مقدّمة وثمانية محاور، أولاً: الإطار المنهجي، وثانياً: «العقليّة الدوغمائيّة»، وثالثاً: «الفرقة الناجية»، ورابعاً: «هابيتوس» العنف والتكفير، وخامساً: العنف الرمزي والمخيالي، وسادساً: فقه الدماء: من المقدّس إلى المتوحّش، وسابعاً: محدّدات لإنتاج العنف، وثامناً: الإشارات والتنبيهات، وأخيراً خاتمة.

تخلص الدراسة إلى أنّ ثمّة علاقة مركّبة واستخداماً أو توظيفاً متبادلاً بين الدين والعنف، تعزّزه بنى وتفاعلات ورهانات ثقافيّة واجتماعيّة واقتصاديّة «متخلفة» أو «متأخرة»، وبنى سياسيّة تسلطيّة ثقيلة الوطأة، وأنّ التنظيمات الجهاديّة التكفيريّة تستخدم مدوّنات ومقولات فقهيّة ودينيّة، وآيات قرآنيّة، وأحاديث نبويّة، وميراثاً فقهيّاً، وتفاعلات قبليّة، وتحالفات ارتزاقيّة، وسرديات وقصصاً تاريخيّة كثيرة، انطلاقاً من ذهنيّة دوغمائيّة ثقيلة.

يشهد العنف التكفيري دورة إنتاج عالية المرونة والجاذبيّة والنشاط، وليس من سياسات تستطيع حتى الآن كسر تلك الدورة أو احتواء دينامياتها النشطة، حتى ليبدو الاعتدال أو اللّاعنف بلا مستقبل. كما لو أنّنا أمام حتميّة تاريخيّة قاهرة ولا نهائيّة.

مقدّمة:

إنَّ نظرة إلى تاريخ المنطقة العربيّة والشرق الأوسط تفاجئ الناظر بالبداهة الفائقة للعنف كمؤسّس وملازم للوجود الاجتماعي والسياسي، كما لو أنّه «قانون أساسي»، إذ تتواصل المعارك والمواجهات الرمزيّة والماديّة بصورة مستمرّة، وحتى الأمراض والأوبئة والفقر والجوع وغيرها تبدو أنماطاً لـ «العنف» الممتد بلا نهاية، والتي تجد من يبرّرها دينياً أيضاً، كما تمثل في بعض الأحيان بيئة مناسبة لانتشار العنف المرتكز على أسس دينيّة.

يخرج العنف من عباءة المقدّس، وتحكي السرديات الدينيّة عن أوّل عنف شهده العالم، بحادثة قتل «هابيل» على يد «قابيل»، ومنذئذٍ وهاجس الإنسان ضبْطُ العنف وتقنينه - وفق معايير سماويّة أو وضعيّة - ولكن بقدر قليل من النجاح، إذ أنّ ضوابط العنف هي نفسها مصادر رئيسة من مصادره، ومسوّغ رئيس له أيضاً.

يدور الحديث هنا عن «العنف المقدّس»، وهو ما يعني مفهوماً من حدّيْن أو مكوّنيْن، هما «العنف» و«المقدّس»، ومن الواضح أنّ «العنف» يمثّل السمة الغالبة على «المقدّس» تاريخياً، ويمثل كلّ منهما مدخلاً ومخرجاً للآخر، أي ديناميّة إنتاج تبادليّة الفعل والاتجاه، إنتاج وإعادة إنتاج، بتعبير بيير بورديو، غير أنّ الدراسة تركز على الأسس الثقافيّة والرمزيّة لعنف الجماعات التكفيريّة بالتركيز على المنطقة العربيّة والشرق الأوسط، وهي دائرة أكثر تحديداً، ولكنّها أكثر حضوراً وتأثيراً في المشهد الإقليمي والعالمي اليوم.

يمكن الحديث هنا عن أنطولوجيا، وربّما «ميتافيزيقا العنف» في المنطقة العربيّة والشرق الأوسط، إذ يمثّل العنف المقدّس واقعاً مستقراً ومتواتراً في تاريخها، يخترقه كـ «سهم»، من أوّله إلى آخره.[1] هناك إلى ذلك أنماط متوالدة من العنف والعنف المضادّ، أكثرها داخل المجال الاجتماعي والتاريخي نفسه، تسم هذا «الشرق» العنيف والمستبد والقدسي بحسب تقديرات تاريخيّة وأنثروبولوجيّة وأركيولوجيّة كثيرة.[2]

وتبرز في المنطقة مخاطر متكاثرة بسبب المذهبة و«التطييف» الفائق لأزماتها، والاستخدام المفرط للمعطى الديني والثقافي في الصراع الدائر اليوم في المنطقة، والذي تمثل التنظيمات الجهاديّة والتكفيريّة فيها أحد رهانات السيطرة عليها وإعادة تشكيلها، خاصة وأنّ الأزمة في سورية والعراق باتت تمثّل «خطّ الصدع» في السياسات الإقليميّة والدوليّة.

1- انظر مثلاً: أدونيس، **الكتاب: أمس، المكان، الآن**، 3ج، ط2، (بيروت: دار الساقي، 2006). وثمّة كلام كثير عن الاستبداد الشرقي أو الآسيوي، وخاصة في الدراسات التاريخيّة والشرقيّة.

2- انظر بكيفيّة عامة: إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة: كمال أبو ديب، ط2، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربيّة، 1984)، حميد بوز أرسلان، **قراءة في تاريخ العنف في الشرق الأوسط: من نهاية السلطنة العثمانيّة إلى تنظيم القاعدة**، ترجمة: هدى مقنص، (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، كانون الأول/ ديسمبر 2015).

تتناول الدراسة الأسس الثقافيّة لعنف الجماعات التكفيريّة، أي ما يتّصل بديناميات التفكير ونظم القيم وبنى المقدّس على نحو خاص. وتنطلق من أنّ الثقافي والقيمي يمثل أحد فواعل إنتاج العنف والصراع والاحتراب الاجتماعي والسياسي، وفق مقاربة منهجيّة مركّبة تتوسّل التحليل الثقافي وسيوسيولوجيا المعرفة ونظم القيم.

تركّز الدراسة على القابليّة الثقافيّة والاجتماعيّة للعنف والتكفير، ذلك أنّ مستوى التنمية والمشاركة يفترض أن يُقلِّل من التمركز على الذات ويخفف من جاذبيّة منطق التكفير ويُضعف الميل إلى التشدّد أو يُقلل من تأثير عوامل الاستقطاب والاحتقان المُفضي إلى العنف.

ولا بدّ من التنويه إلى أنّ «صيغة أوليّة» من هذه الدراسة قُدّمت في ندوة بعنوان «التداعيات الاجتماعيّة بعد داعش: قراءات في التحوّلات الفكريّة لإشكاليّة التطرّف»، بيروت 2 تشرين الثاني/نوفمبر 2016، ولو أنّنا، ههنا، أمام نصّ جديد.

أولاً: في الإطار المنهجي

تنطلق الدراسة من مقولة أساسيّة أو إطاريّة؛ وهي أنّ كلّ ممارسة دينيّة لها خلفيات ومرجعيات سياسيّة، أو «لا شعور سياسي» يعود إلى (أو يصدر عن) مدارك أو أولويّات سياسيّة، أو إلى «منوال» أو «نموذج» في الماضي أو الحاضر، وأنّ كلّ ممارسة سياسيّة أو عسكريّة لها خلفيات ومرجعيات دينيّة، أو «لا شعور ديني» يعود إلى (أو يصدر عن) مدارك أو أولويات دينيّة، أو إلى «منوال» أو «نموذج» في الماضي أو الحاضر.

العلاقة بين الديني والسياسي هي تبادليّة ومفتوحة على تأثيرات غير محدودة بين نمطيها أو حدّيها، إذا صحّ التعبير، وعلى طريقة ريجيس دوبريه، فإنّ كلا الحدّيْن يمثل الواحد منهما للآخر بنية فوقيّة وبنية تحتيّة[3]، أو مُدخَلاً ومُخرَجاً في آن واحد. وهذا يمثل أحد مداخل تفسير أو تحليل إنتاج ظاهرة التكفير في عالم اليوم. وينسحب ذلك على مفاهيم الدراسة التي تتواشج فيما بينها لجهة موضوعها، ولجهة أنّ كلاً منها يغطي منهجياً ومعرفياً جانباً مختلفاً منه، وخاصة «العقليّة الدوغمائيّة»، ومنطق «الفرقة الناجية»، و«هابيتوس» التكفير، و«العنف الرمزي»، التي يأتي بيانها لاحقاً.

يحيل مفهوما «الدوغمائيّة» و«الفرقة الناجية» إلى ديناميّات تماسك واستقطاب داخل الجماعة نفسها، وديناميّات مواجهة وقطع مع الجماعات والفرق ونظم القيم الأخرى أيضاً، وتجد مثل ذلك بل يزيد عليه في حالات الصدام أو الصراع الديني أو العرقي أو القبلي أو الطبقي في مجتمعات المنطقة العربيّة والشرق الأوسط، ولو أنّه يحتلّ واجهة المشهد مع الأزمة الممتدة والمنفلتة في سورية والعراق، وحيث التعبير الديني

3- انظر: ريجيس دوبريه، **نقد العقل السياسي**، ترجمة: عفيف دمشقيّة، (بيروت: دار الآداب، 1986)، وانظر استعارة محمّد عابد الجابري لمقولة دوبريه في: محمّد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992).

أكثر حضوراً أو تجلياً في صراعات المنطقة المذكورة، إذ يتمّ استحضار الدين وتوظيف نصوصه وتعابيره وجاذبيته بقصد «تغطية» و«شرعنة» الممارسة أو الفعل السياسي والثقافي والعسكري.

لا تذهب الدراسة بعيداً في تناول الأبعاد الفقهيّة المتراكمة في هذا الباب، ولا تخوض سجالاً أو جدالاً فقهياً حول ما تورده أو تتوسله، وإنّما تكتفي بآليّة اشتغال المفاهيم المشار إليها، والإطار المعرفي الحاكم لها أو «اللّاشعور السياسي» الذي أنتجها و«اللّا شعور الديني» الذي يكمن خلف فواعل دعمها وإسنادها، وتداعيات ذلك على المجال السياسي في المنطقة.

هل يمكن اختزال أو تكثيف المصادر الثقافيّة لعنف الجماعات الجهاديّة التكفيريّة بحديث «الفرقة الناجية»؟ وهل يعبّر الحديث المشار إليه عن ذهنيّة دوغمائيّة أم يصدر عن تلك الذهنيّة؟ هنا قد يكون من المفيد التنبّه إلى أنّ للنصوص حدوداً، وكذلك هو الحال بالنسبة إلى حركيتها وتأثيرها في الواقع؛ والنصوص الدينيّة ليست عامل الإنتاج الوحيد للعنف والتكفير، هناك الوقائع، وهناك التاريخ، وهناك المخيال والرهانات والتطلعات[4]، وهناك عوامل التغلغل والتأثير في البناء الاجتماعي والدولتي. وهي جميعاً أمور يمكن أن تؤثر على كيفيّة تفاعلنا مع الواقع والآخر.

إنّ دوغما «الفرقة الناجية» يعادل دوغما تمركز السلطة حول عصبة أو حول الحاكم، ومفهوم العقليّة الدوغمائيّة «يتوافق موضوعياً» مع مفهوم أو منطق «العصبيّة» من حيث أبعاده الذهنيّة والعلائقيّة، ولكنّه يتعزز أكثر ويكتسب بعداً ميتافيزيقاً أو إلهياً إذا ما أخذنا بالاعتبار أنّه يحدث في بيئة ثقافيّة واجتماعيّة ذات طابع ديني، وأنّ منطق «الفرقة الناجية» هو أحد محددات الرؤية والإدراك للعالم.

ثانياً: العقليّة الدوغمائيّة

العقليّة الدوغمائيّة هي حسب ميلتون روكيش: «عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعيّة ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدّة حلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حلّ هذه المشكلة بفاعليّة»[5]، وهذا ينسحب على الجماعة أيضاً. ويتمركز المفهوم حول ثلاثة محاور رئيسة هي: نظام معرفي مغلق، ولعبة مركزيّة من القناعات، ويولد سلسلة من أشكال التسامح ـ اللّا تسامح.

4- انظر وقارن: علي حرب، **الإرهاب وصُنّاعه: المرشد، الطاغية، المثقف**، (بيروت: الدار العربيّة للعلوم ناشرون، 2015).

5- هاشم صالح، **"بين مفهوم الأرثوذوكسيّة والعقليّة الدوغمائيّة"**، في: محمّد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علميّة**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)، ص 5. وتعتمد الفقرات الخاصة بالعقليّة الدوغمائيّة على هذا النصّ.

تحيل «العقليّة الدوغمائيّة» إلى نظام إدراك وفهم ونظر للعالم، ينطلق صاحبُها من ثوابت ورؤية ومرجعيات معيّنة، ويرى أنّه يملك المعرفة والحقيقة المطلقة، ويقيم ديناميّة تمييز وفصل مع الآخر مُعزّزة ومحروسة، كما يعني الجماعة المُغلقة أيضاً.

وتتناول الدراسة مفهوم «العقليّة الدوغمائيّة» بوصفه مفهوماً تحليلياً يحيل إلى بنى ثقافيّة وقيميّة وبنى سياسيّة في آن واحد، ويتمفصل ـ في الدراسة وفي الواقع ـ مع منطق «الفرقة الناجية»، ذي التعابير والدلالات الدينيّة المباشرة، ولكن الصادر عن مرجعيات ورهانات اجتماعيّة وسياسيّة، كما سيتبين معنا، وخاصةً أنّ ضعف إسناده والتقدير شبه اليقيني بأنّه موضوع، لم يقلّل من انتشاره واستمرار استثماره في التجاذبات والرهانات المستمرّة في الفضاء الإسلامي أو في المجتمعات الإسلاميّة منذ الفترة الإسلاميّة المبكّرة وحتّى اليوم.

والعقليّة الدوغماتيّة ليست مفهوماً صامتاً أو صفة تامّة ونهائيّة لموصوف، وإنّما هي تقدير يختلف من حيث التركيز والشدة، أي أنّ الحديث هنا هو ـ إذا صحّ التعبير ـ عن درجة دوغمائيّة الفرد أو الجماعة. وهكذا فإنّ المفهوم يركّز على عدة نقاط، يتناول كلّ منها درجة إقامة الحواجز بين نظام الإيمان-اللّاإيمان، والأنا ـالآخر، ودرجة الخلافات بين نظام الإيمان-اللّا إيما،؛ ودرجة عدم التمييز بين العقائد التي يرفضها. ويمكن تركيز معايير الدوغمائيّة في النقاط الرئيسة التالية:

1- إقامة الجدران

تكون العقليّة دوغمائيّة بقدر ما تقيم الجدران وتضع الحواجز بين نظام الإيمان والاعتقاد الخاص بها، وبين ما عداه من نُظُم اللّا إيمان واللّا عقائد الخاصة بالآخر. وهناك حسب روكيش أربعة أساليب لتحقيق ذلك:

- التشديد على أهمّية الخلافات.
- التأكيد باستمرار على عدم صحّة المحاجات التي تخلط بينهما أو حتى تقرّب بينهما.
- «إنكار ثمّ احتقار الوقائع التي قد تظهر وتناقض» العقائد والإيمانات.[6]
- المقدرة على قبول التعايش مع التناقضات داخل نظام الإيمان من دون الإحساس بوجود مشكلة.

2- الخلافات

تكون العقليّة دوغمائيّة بقدر ما تعزّز وتقوّي حدّة الخلافات والفروق والمسافات بين نظام الإيمان والاعتقاد الخاص بها، وبين نظم اللّا إيمان واللّا عقائد الخاصة بالآخر. وثمّة ثلاث طرق لتحقيق ذلك:

6- المصدر نفسه، ص 6.

- الرفض المستمر لمحاولات التوفيق أو التقريب أو المصالحة.
- اليقين الدائم بامتلاك المعرفة حصرياً.
- اليقين المرافق بخطأ نظام اللّا إيمان لدى الآخر.

3- عدم التمييز فيما ترفض

تكون العقليّة دوغمائيّة بقدر ما تضع نظم اللّا إيمان واللّا اعتقاد الخاصّة بالآخر، بكلّ تكويناته وتنويعاته، في خانة واحدة تقريباً، هي خانة الخطأ أو الضلال أو الكفر ... إلخ، فلا تميز كثيراً فيما بينها، أو لا تهتم لذلك.

4- قوامة الهامشي على المركزي

تكون العقليّة دوغمائيّة بقدر ما يكون اعتمادها على اليقينيات الهامشيّة أكثر من اليقينيات المركزيّة أو الأساسيّة. وحيث من المفترض أن تكون العقائد الهامشيّة منبثقة عن العقائد المركزيّة، إلا أنّ ما يحدث في الواقع هو أنّ الهامشي يكون قواماً على المركزي، من خلال عمليّة هضم وتمثل، بحكم الظروف والرهانات والأولويات، وفق الديناميات التالية:

- إعادة تأويل الوقائع المنحرفة أو المضادة لكي تصبح مطابقة.
- التقليص والتضييق عن طريق تجنب كلّ ما يمكن أن يزعزع تماسك النظريّة أو يشكك به.
- عقلنة ما هو غير عقلاني.
- «الإخلاص للخط»، وهذا يمكّن القيادة من أن تغير وتحوّل العقائد الهامشيّة والثانويّة، وربّما السكوت عن العقائد المركزيّة أو تأويلها، بالكيفيّة التي تراها مناسبة، على مبدأ «الإخلاص للخط» من جهة ومبدأ «التمكين» من جهة أخرى.

5- محرق زمني يوتوبي متعاكس

تكون العقليّة دوغمائيّة بقدر ما يكون منظورها متركّزاً على نقطة بؤريّة أو محرق أو متّجهاً نحوها، سواء أكان ذلك في الماضي أم العصر الذهبي أم السلف الصالح، حيث المثال والمنوال، كما هو الحال لدى التيارات الدينيّة والإسلامويّة مثلاً، أو كان في المستقبل، حيث الانشداد إلى نموذج أو منوال يوتوبي متخيّل أو موعود في الزمن الآتي، حسبما تعد السرديات والإيديولوجيات القوميّة مثلاً، أو في الزمن الآخروي حسبما تعد الأديان.

وقد أورد إمبرتو إيكو في روايته «اسم الوردة» حادثة مميّزة في هذا الباب، أي في باب تحديد معنى الدوغمائيّة الفائقة، عندما قام «حرّاس المعنى» الديني بوضع نوع من السم على أوراق كتب ممنوع قراءتها، بحيث يتغلغل السم عبر مسامات جلد أصابع القارئ، فيموت عقاباً له على قراءة ما يراه حرّاس الجماعة «كفراً» أو «زندقةً».[7] والواقع أنّ في التاريخ والراهن المشرقي والإسلامي وغيره وقائع وسرديات كثيرة يبدو مثال إيكو ناعماً مقارنةً بها[8]، ولو أنّ تلك الحوداث، ومنها ما تسرده رواية إيكو المشار إليها «نائية» نوعاً ما، بمعنى أنّها تتناول وقائع أو نصوصاً تاريخيّة قديمة.[9]

ثالثاً: الفرقة الناجية

«الفرقة الناجية» أو «الفرقة المنصورة» هي الجماعة التي تعدّ نفسها أو يعدّها أتباعها معبّرة بشكل حصري عن «الإسلام الصحيح» أو «القويم»، وأنّها تمتلك الحقيقة المطلقة والمعرفة التامّة والصواب المحض، وهي وحدها تعبر «الصراط المستقيم» الذي يؤدي إلى الجنّة بشكل حصري أيضاً.

يستند هذا المنطق أو بالأحرى «اللّا منطق» إلى حديث منسوب إلى النبي محمّد بن عبد الله يقول: «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة»، وفي رواية من الروايات المتعدّدة لهذا الحديث، أنّ النبي محمّداً سئل: «ومن هم يا رسول الله»؟ فقال: «من كان على مثل ما أنا عليه». وتختلف الروايات في أمر العبارة الأخيرة.[10] وسوف نأتي على هذا النص بشكل أكبر في فقرة لاحقة.

أقرب المعاني والدلالات لمفهوم «الفرقة» هو الجماعة من الناس التي تنهج منهجاً معيّناً في رأي أو مقالة يكون مفارقاً لغيرها، تُعرف به، وغالباً ما يحيل المعنى اللفظي والاصطلاحي إلى جماعة دينيّة تتميز عن جماعات أخرى في أصول الدين وليس في الفروع، ويكون اختلافها محلّ تجاذب وصراع أو تمايز وتعيين، ولو أنّ تعيين المعنى يتطلب التركيز على نظم المعارف والقيم والتفاعلات داخل الجماعة نفسها، وبينها وبين غيرها من الجماعات، بشكل يعطيها سماتها العامّة وهويّتها.

وعودة إلى صيغة أخرى للحديث المذكور، فقد روى أنس بن مالك (ت 90 هـ) عن النبيّ محمّد قوله: «إنّ بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإنّ أمّتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة، كلّها في

7- إمبرتو إيكو، **اسم الوردة**، ترجمة: أحمد الصمعي، (طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2002).

8- انظر مثلاً: بيرنهاردت ج هروود، **تاريخ التعذيب**، ترجمة: ممدوح عدوان، ط1، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر، 2008)؛ وأدونيس، **الكتاب: أمس، المكان، الآن**، مصدر سابق؛ هادي العلوي، **من تاريخ التعذيب في الإسلام**، (دمشق: دار المدى، 1999)؛ وهادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، (نيقوسيا ـ قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكيّة في العالم العربي، 1999)؛ وميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة: علي مقلد، ط1، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

9- إمبرتو إيكو، **تأملات حول اسم الوردة**، ترجمة: سعيد الغانمي، مراجعة: أحمد الصمعي، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، مقدمة المترجم، ص 7.

10- بسّام الجمل، **"حديث الافتراق ومفهوم الفرقة في الإسلام"**، مقال، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود**، (13 شباط/فبراير 2015).

النار إلا واحدة، وهي ...». هنا تختلف العبارة الأخيرة، هي «شيعة أهل بيتي» لدى الشيعة[11]، و«المتمسكون بسُنّتي» أو «الجماعة» لدى أهل السُنّة[12]، و«أهل العدل والتوحيد» لدى المعتزلة.[13]

الحديث نفسه رواه الشعراني في «الميزان»، وصحّحه الحاكم على النحو التالي: «ستفترق أمتي على نيّف وسبعين فرقة، كلها في الجنّة إلا واحدة»[14]، وفي رواية عند الديلمي تقول: «الهالك منها واحدة»، قال بعض الفقهاء هي «الزنادقة». وفي رواية عن أنس أنّ النبي قال: «كلها في الجنّة إلا واحدة، وهي الزنادقة»، وفي رواية عن أحمد بن حنبل أنّه قال: «وهي الجماعة»[15]، وفي رواية أخرى «ما أنا عليه وأصحابي».[16] وتجد مثل ذلك كثير في الكتب والمصنفات الدينيّة. وإنّ اختلاف العبارة أو العبارات الأخيرة يفسّر «التواطؤ الموضوعي» على استخدام «متن» الحديث أو المقاطع الأولى منه، وإدخال إضافات قصديّة لأغراض دينيّة وسياسيّة.

وعلى الرغم من عدم القطع بصحّة الحديث، في وجهيه المذكورين أعلاه، إلا أنّه مستخدم على نطاق واسع، ولكن بوجهه الأوّل، بمعنى «كلها في النار إلّا واحدة». ومن الواضح أنّ الوجه الثاني، أي «كلها في الجنّة إلا واحدة»، لا يفيد كثيراً في السجال، قلْ الصراع السياسي والديني، ولذا تجده مهجوراً تقريباً.[17] ويبدو ـ حسب تقديرات محمّد عابد الجابري ـ أنّ السُنّة هم من وضعه، وهم أكثر استخداماً له، وأنّ ظهوره كان في فترة الصراع بين الإمام علي ومعاوية[18]، أي في ظروف حرب، وربّما كان ذلك جزءاً من متطلباتها، وهذا

11- انظر أسانيد وروايات كثيرة لدى الشيعة في: محمّد الموسوي الشيرازي، **الفرقة الناجية**، ترجمة: فاضل الفراتي، (بيروت: دار الأمين، 2004)، ص 20-28.

12- أبو المظفر طاهر بن محمّد الإسفرائيني، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (بيروت: عالم الكتب، 1983)، ص 185-187.

13- انظر: محمّد يحيى سالم عِزّان، **حديث افتراق الأمّة تحت المجهر**، (صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، 2001)، ص 92 وما بعد. ويخلص طه جابر العلواني إلى أنّ دلالة الحديث تنحصر «على الإخبار بافتراق الأمّة لا غير»، انظر: طه جابر العلواني، **العراق الحديث بين الثوابت والمتغيّرات**، (دون مكان، دون ناشر، دون تاريخ) ص118، والنص متاح على شبكة الإنترنت:

http://www.epistemeg.com/pix/pdf_121.pdf

وانظر مسرداً في الروايات المختلفة للحديث على مختلف المذاهب والفرق الإسلاميّة في: خميس بن راشد العدوي، "قراءة في رواية الفرقة الناجية"، مؤتمر "الوحدة الإسلاميّة"، المنامة، 28 إلى 30 ديسمبر 2007م، النص متاح على الإنترنت:

http://tajdeed.org/wehda/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%82%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%AC%D9%8A%D8%A9/#_ftnref23

14- أبو حامد الغزالي، **فيصل الفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق: محمود بيجو، ط1، (دون مكان، دون ناشر، 1993)، ص 58.

15- ابن كثير، **تفسير القرآن**، تحقيق: سامي السلامة، ج1، (الرياض: دار طيبة، 1999)، ص 390.

16- رضا محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج8، (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1990)، ص 221.

17- انظر سرديّة دينيّة مناقضة لحديث الفرقة الناجية والتكفير في: عبد الحسين شرف الدين الموسوي، **الفصول المهمّة في تأليف الأمّة**، ط7، (بيروت: دار الزهراء، 1977).

18- محمّد عابد الجابري، **"الفرقة الناجية وثقافة الفتنة"، فكر ونقد**.

http://www.aljabriabed.net/conceptislam12.htm

يحيل إلى ظروف أو رهانات سياسيّة أنتجت الحديث المذكور أو أنّها وَظّفَتهُ سياسياً في إطار حروب طاحنة في المجال التاريخي الإسلامي.[19]

وبما أنّ الحديث أصبح جزءاً من متطلبات المواجهة، وأداة من أدوات التعضيد والتجييش الديني والإيديولوجي وحتى العسكري، فلا يعود التدقيق في صدقه أو صحته هو الأصل، وإنّما في توظيفه واستثماره. والملاحظ أنّ ابن تيمية مثلاً «غمز في قوّة صحته ... مع أنّه يصحّحه لأنّه يوافق مذهبه».[20] وقد كان وضع الأحاديث جزءاً من ديناميّات الصراع السياسي كما هو معروف.

إذا كان الحديث (أو اختلاقه) ممارسة دينيّة، فإنّ الأغراض السياسيّة واضحة، وهي استخدامه في الحرب بين علي ومعاوية، ثمّ في كلّ التجاذبات اللّاحقة بين الفرق والمذاهب الإسلاميّة، والهدف منه هو «نسخ» المواقف المتعلقة باللحظة النبويّة، وإلى حدٍ ما الراشديّة أو الخليفيّة لما بعد النبي، وخاصّة ما يتصل بالإمامة. ويعدّ حديث «الفرقة الناجية» بنسخته السُنّية استكمالاً أو استئنافاً لحدث «السقيفة» من حيث إنّ الأوّل مُؤسِّس لـ «الحكم» بالمعنى السياسي والعسكري، والثاني مُعضِّدٌ لمنطِقِهِ بالمعنى الديني. وسوف يتواصل هذا الأمر في كتب الفرق والمذاهب وعلوم الكلام والفقه. إنّ الحرب، منذئذٍ وحتى الآن، قائمة على قاعدة التكفير والتأثيم والخروج والمروق عن «الإسلام الصحيح» أو «الفرقة الناجية»، أو ما يدعوه محمّد أركون بـ «الأرثوذوكسيّة الدينيّة».[21]

وهكذا فإنَّ الأغراض السياسية واضحة، ولم تنتهِ بوقتها آنذاك، وإنّما امتدّ تأثيرُها إلى اللحظة الراهنة، بل أصبحت جزءاً من ديناميّة إنتاج الواقع اللاحق. وما حَدَثَ أنّه لم يتم التعاطي النَّشِط مع الحديث واتخاذ موقف مناهض له أو الكشف عن رهاناته ومنطقة أو لا منطقه، بل حدث «توافق» أو «تواطؤ موضوعي» بين مختلف الأطراف والفواعل بحيث تمّت إعادة إنتاج مستمرّة له بصيغ مختلفة، وإدراجه في مدارك ورهانات دينيّة وسياسيّة واضحة، ومواجهات أو «مزايدات محاكاتيّة» مستمرّة لـ «النموذج الأصل»[22]، وهو إسلام النبوّة.

أخذ الحديثُ عن الحديث حيزاً من البحث، ليس لأنّه أحد أسس المنظومة الإيديولوجيّة لإنتاج العنف والتكفير لدى مختلف الجماعات الجهاديّة في المنطقة فحسب، وإنّما لأنّ الجماعات نفسها، بل البيئة نفسها، مسكونة بمدارك دينيّة غير بعيدة، بل وثيقة الصلة بتلك اللحظة التي أنتجت الحديث أيضاً.

19- قال محمّد أركون عن حديث أو منطق الفرقة الناجية: "هذا التصور رسّخته كتب الفرق الإسلاميّة... القول إنّ هنالك حقيقة إسلاميّة مثاليّة وجوهريّة مستمرة على مدار التاريخ ليس إلا وهماً أسطورياً لا علاقة له بالواقع...، فهم يتوهّمون أنّ الإسلام السنّي كان موجوداً منذ البداية، وعلى مستوى لحظة القرآن، ولكن ذلك ليس إلا وهماً وسراباً". محمّد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علميّة**، مصدر سابق، ص 46- 247.

20- جابر عصفور، **"الفرقة الناجية"**، الأهرام، (9-8-2015).

21- محمّد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، 1996)، ص 89، ص 95.

22- محمّد أركون، **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 49.

وتقوم التنظيمات التكفيريّة في عالم اليوم، مثل «داعش» و«النصرة» و«طالبان» و«بوكو حرام» وغيرها، بتقديم خطاب ديني-سياسي يقوم على منطق «الفرقة الناجية»، وإذا أردنا التركيز على تنظيم «داعش» فهو ـ كما يقول ـ يمثل الإسلام «الصحيح» أو «القويم»، ويقوم مقام الخلافة، فهو يمثل «الفرقة الناجية» أو «الفرقة المنصورة»، وإنَّ ما عداه، ومن خرج عن أمره وطاعته، هو في ضلال ووجب قتاله. وهذا لا يتعلق بالمذاهب والجماعات غير الإسلاميّة و«غير السنيّة» فحسب، وإنّما بالمذاهب والفرق والطرق السنيّة نفسها، وحتى بينها وبين التنظيمات التكفيريّة التي تنطلق من الرؤية العقديّة التكفيريّة (الوهابيّة) أيضاً، ولكن لديها رهانات وأولويات وولاءات وتفاعلات سياسية مختلفة.

رابعاً: هابيتوس العنف والتكفير

يتعلق الأمر بما يمكن أن نطلق عليه «هابيتوس» العنف والتكفير، والهابيتوس لدى بيير بورديو هو «بعض الخصال المترسّخة في داخل عقول البشر وأجسادهم، وعرف هذه الخصال بالترتيبات المتقلبة والمعمرة التي من خلالها يدرك الناس ويفكرون ويقدرون وينفذون ويحكمون العالم».[23]

إنَّ مدارك الفواعل الجهاديّة وأيّ تكوينات اجتماعيّة أو سياسيّة حول الأنا والآخر أو حول العالم، وخبرات الصراع ومصادر التهديد، تمثل بحكم العادة وطول المدّة تفاعلات عديدة تكون بمثابة «طبيعة ثانية»، وتنطلق من «مخططات توليديّة» بتعبير بورديو نفسه[24]، يمكن أن تبرز أو يعتمد عليها حسب الظروف. العنف والتكفير مسألة مدارك وتصورات أكثر منه (أو قبل أن يكون) سياسات وخططاً، أو لنقل إنَّ هذه الأخيرة تصدر عن الأولى.

يتأثر البعد السياسي للتكفير بما تعدّه الجماعة أو المؤيدون لها، مصالح وأولويات ومدارك الأمن ومصادر التهديد ـ الفرصة، وديناميات الاستجابة. وتمثل «الصور النمطيّة» و«المعارف المتأصلة» أو «القارَّة» عن الدين والاجتماع والسياسة والتاريخ والعسكرة، والآخر طبعاً، إطاراً مرجعياً (ممكناً) لمدارك وسياسات الأمن والتهديد ـ الفرصة من منظور الفاعل، وهو هنا التنظيمات التكفيريّة، والفواعل الداعمة لها، بما في ذلك الدول والشبكات العابرة للحدود. وهذه مسألة هامّة، لأنّه من المحتمل أن تكون أنماط الإدراك (وأحياناً السلوك) لدى الجماعات التكفيريّة شبيهة ـ بكيفيّة ما ـ بأنماط الخبرة والتفكير لشريحة إثنيّة أو دينيّة أو إيديولوجيّة أو جماعات ضغط كبيرة ومؤثرة.

وهكذا فإذا كانت الخبرة لدى الأصول الاجتماعيّة والعقديّة/المذهبيّة أو الإيديولوجيّة أو الثقافيّة لقادة أو حتى أفراد أو فواعل التنظيمات الجهاديّة التكفيريّة ... تضع طائفة ما أو شعباً أو حزباً أو جماعةً أو دولة

23- جون سكوت، **علم الاجتماع، المفاهيم الأساسيّة**، ترجمة محمّد عثمان، ط1 (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2009)، ص 42.

24- المصدر نفسه، ص 43.

موضع الشك والريبة أو التكفير أو العداء، فمن المحتمل أن تواصل تلك المنظمات في الاعتبار أو المسار نفسه، والعكس صحيح، ويحدث أن تكون للقيادات أو تيارات وازنة في تلك التنظيمات مدارك مختلفة عن الخط الإيديولوجي العام لها، تكون نابعة من أولويّات وتفاعلات مختلفة أو مفاجئة، فتتغير مدارك وأولويات الأمن لدى التنظيم أو التيار الجهادي التكفيري.

على صعيد آخر، تؤثر «بصمة» أو «طبعة التأسيس» للجماعة الجهاديّة في مداركها وسياساتها تجاه الآخر، إذ أنَّ نشأتها وسرديتها الأولى أمر أساسي، ومن غير المرجح أن تغير ما دأبت عليه بسهولة، وخاصة مع وجود فواعل دعم وإسناد وتمويل وفواعل تأثير إيديولوجيّة عابرة للحدود، ويُعدّ تنظيم «داعش» مثالاً واضحاً على ذلك.

وبالنسبة إلى «الهابيتوس» أو نمط القيم والمدارك، يُنقَل عن عالم الاجتماع العراقي علي الوردي (1913-1995) قوله: «لو خُيِّر العرب بين دولتين علمانيّة ودينيّة، لصوّتوا للدولة الدينيّة وذهبوا للعيش في الدولة العلمانيّة». هذا القول يكشف جانباً من هابيتوس ومدارك الدين في مجتمعات مثل مجتمعات سورية والعراق والمنطقة.

يحدث في المجتمعات المشرقيّة أو مجتمعات الاستبداد والتسلط التاريخي أن تطلق أسماء المستبدين على الشوارع والمؤسسات والجامعات والمدن، كهشام بن عبد الملك والوليد بن عبد الملك وأبي جعفر المنصور وصلاح الدين الأيوبي، أو فقهاء مثل ابن تيمية، أو أسماء السلاطين مثل السلاجقة والمماليك والعثمانيين، وحتى الرؤساء والملوك والأمراء، فيما تُطلق أسماء المفكّرين والشعراء مثل ديك الجن وأبي نواس على المقاهي والكازينوهات والخمَّارات.

الهابيتوس أو نظام القيم التعصبيّة والتكفير هو ظاهرة تاريخيّة قارّة في التكوين الثقافي والاجتماعي والسياسي، والناس عموماً يسلكون بمقتضى ما يعتقدون. وتُؤسِّس السرديات الدينيّة لعنفٍ مقدّس[25]، ومفتاح الجنّة هو «الجهاد» أو «حدّ السيف»، وهي (أي الجنّة) حصريّة بفرقة أو طائفة معيّنة، بوصفها «الفرقة الناجية» أو «المنصورة»، وهذا بحدّ ذاته أحد أسس العنف الثقافي أو الرمزي، وحتى المادي، وثمّة نسخ مشابهة له في الإيديولوجيات والمدارس الفقهيّة والسياسيّة وغيرها، هنا يبدو العنف كما لو أنَّ له شرعيّة أو توكيلاً إلهيّاً.

25- انظر بكيفيّة عامّة: مجموعة كتاب ومفكرين، **المقدس والسرديات الكبرى**، (الرباط/ مؤسسة مؤمنون بلا حدود، تشرين الأول/أكتوبر 2016).

خامساً: الرمزي والمخيالي

العنف الرمزي[26] هو استخدام الثقافة ونظم القيم لفرض أمر ما على المتلقي، من دون الحاجة لاستخدام القوّة المباشرة، لدرجة يصبح المتلقي معها جزءاً من العنف نفسه، لأنّه يستبطن ما أريد له ومنه، ويحرص على ديمومته بوصفه أمراً طبيعياً أو ضرورياً أو مقدّساً. هنا يصبح الرمزي أو الثقافي أو القيمي هو نفسه ـ مع عوامل أخرى ـ أداة لإعادة إنتاج العنف أو تجديد شروطه، والمحافظة على استمراريته.

يحدّد الرمزي أو الثقافي إذا كان أمر ما أو عنف ما مقبولاً أم غير مقبول، شرعياً أم غير شرعي. بل «تمجيد» للموت والشهادة من جهة، وقتل الآخر من جهة أخرى، وهذا ما تعكسه المناهج التربويّة والتعليميّة والفنون والآداب وغيرها، وعادة ما تكون «الشهادة» أو «التضحية» مصدراً لقيمةٍ ولرأسمالٍ رمزي ومادي.[27]

وهناك نوع من الحرج في إدانة أنماط من العنف، انظر مثلاً موقف مؤسّسات دينيّة مثل الأزهر في مصر تجاه ممارسات تنظيم «داعش»، إدانة أقرب إلى «اللوم» على بعض ممارساته، وهو موقف لا ينكر الأساس الفقهي لما تقوم به «داعش»؛ ولكن العنف نفسه يصبح مداناً إذا وقع على «الأنا» أو على الجماعة، انظر موقف الأزهر نفسه من إعدام «داعش» لمواطنين مصريين ذبحاً على شاطئ المتوسط[28]، ولو أنَّ الموقف تغير نسبياً بعد تصاعد العنف في سيناء. هنا يتداخل أو يتماهى السياسي بالفقهي.

يبدو العنف والتكفير ملازميْن للتصوّر الديني أو الميثي للعالم، ويأخذ القتل مثلاً مقاماً مركزياً في هذا الباب، بوصفه جهاداً وبوصفه «تضحية»، والانتقال من التضحية بالإنسان إلى التضحية بالحيوان، لم يمثل قطيعة هنا، إذ ما تزال التضحية بالإنسان، الأنا أو الآخر، مدخلاً لازماً للوفاء بمتطلبات «النعيم الآخروي» الموعود، مثل الحوريات والغلمان وأنهار اللبن والعسل ... إلخ، أو لاتقاء «الجحيم الآخروي» المرعب.

يمثل البعد المخيالي أو الخلاصي للتديّن في وجه منه عامل إنتاج للعنف، ذلك أنَّ البنى الرغائبيّة و«وعود الجنّة»، وكذلك «وعيد النار» أو «جهنم»[29]، تجعل الأفراد في حالة خوف من أن تكون مواقفهم «غير مطابقة» لإرادة التشريع الديني أو الفقهاء القوّامين على الدين وأحياناً القوّامين على الشأن العام. وقد

26- التعبير أو المفهوم هو لعالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، انظر مثلاً: بيير بورديو، **العنف الرمزي**، ترجمة: نظير جاهل، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995).

27- انظر مثلاً: إبراهيم غرايبة، تمجيد الموت والقتل بين القسوة والإقصاء والقيم الدينيّة والقوميّة، **مقال**، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، (آب/أغسطس 2016).

28- انظر بكيفيّة عامّة: رينيه جيرار، **العنف والمقدّس**، ترجمة: سميرة ريشا، ط1، (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2009).

29- انظر مثلاً: معاذ بني عامر، الأخطاء الزمانيّة والعقوبات الأبديّة: حفلات التعذيب والشواء في عالمي البرزخ والأبد، **مقال**، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، حزيران/يونيو 2016.

كثرت الأحاديث والسرديات الدينيّة في وسائل الإعلام ووسائط الميديا حول الجنّة والجهاد والشهادة[30]، وكيف أنَّ المعركة في سورية والعراق وليبيا وغيرها قد تكون مدخلاً لـ «معركة نهاية العالم»، وأنَّ القتيل فيها شهيد وله الجنّة.

هذه مسألة إشكاليّة تنفتح على مخاطر عنف لا حصر لها تقريباً، وخاصَّة مع وجود عقليّة دوغمائيّة تعصبيّة تتوافق أو تتمفصل مع منطق «الفرقة الناجية» في بيئة اجتماعيّة ذات انقساميّة عالية نسبياً. والواقع أنّ تلك «التضحية» أو ذلك القتل لا يقتصر على أهداف «آخرويّة» أو «رغائبيّة»[31]، إذ ثمّة استهدافات دنيويّة تتصل بتجاذبات الهويّة على اختلاف أنماطها وسياساتها، مثل العرقيّة والوطنيّة والطبقيّة وغيرها. هذا يفسّر جانباً من التحالف المؤسّس لـ «داعش» والتنظيمات المشابهة، وهو «تحالف غير مقدّس» بين «الدين المغشوش» الذي يضمّ تكوينات من تنظيم القاعدة وتنظيمات تكفيريّة أخرى، و«أسوأ أنواع العلمانيّة» أي البعث المنحل في العراق[32]، ويمكن أن نلحظ شيئاً من ذلك في سورية أيضاً.

للعنف المقدّس أو لعنف «داعش» و«النصرة» وغيرهما جاذبيّة كبرى[33]، ولذا تجد ظاهرة «الهجرة إلى العنف» من قبل رجال ونساء وحتى أطفال، وفي ثمانينيات القرن العشرين كانت الهجرة إلى العنف تحت عنوان «الجهاد الأفغاني»، وها هي تحدث اليوم تحت عناوين «الجهاد» و«النصرة» و«الخلافة» في سورية والعراق وليبيا وغيرها، وتحت عناوين الحرب بين «الشيعة» و«السُنّة» أو بين «النواصب» و«الروافض»، وخاصة أنّه عنف يفضي ـ من منظور «المهاجرين» - إلى نعيم أو أمن الآخرة الأبدي الموعود أو المفترض، في عالم تمثل المخاطر والحرمان المادي والمعنوي السمة الأبرز فيه.

تجعل الرؤى والمدارك بهذا المعنى كلّ فرد أو جماعة وكلّ شيء موضوعاً للعنف، تقمع أو تكفِّر المغاير أو تقتله، ولا يمكن لهذه الرؤى أن تُفضي إلى احترام الآخر المختلف بأدنى درجات الاختلاف، فكيف بالاختلاف الديني أو المذهبي أو اختلاف الطريقة، أو حتى المقاربة السياسيّة ... إلخ؟ وقد مرّ بنا أنَّ بنيتها وديناميتها تتطلب ذلك، إذ أنّها تركّز فيما تركّز على بناء الجدران التي تفصل بينها وبين الآخر، والتأكيد على نقاط الخلاف، واحتواء أو القضاء على مقاربات وسطيّة أو توفيقيّة أو حتى تهجينيّة بوصفها بدعة أو ضلالاً.

ينسحب الأمر على العنف الممارس داخل الجماعة أو التنظيم مثل التطهير (أو الطرد) بذريعة الحفاظ على وحدة الجماعة وهويتها وتماسكها من الانقسام والاختراق ... إلخ، هنا قد يحدث عنف رمزي معنوي

30- انظر مثلاً: محمّد شوقي الزين، صنم الحقيقة ورمز المقدّس: صراع الأيدولة والأيقونة في الثقافة الدينيّة وتداعياته الحضاريّة، مجلة **يتفكّرون**، (العدد 5، خريف 2015).

31- انظر بكيفيّة عامّة: تيري إيغلتون، **الإرهاب المقدّس**، ترجمة: أسامة إسبر، (دمشق: دار بدايات، 2007).

32- كارين أرمسترونغ، **حقول الدم: الدين وتاريخ العنف**، ترجمة: أسامة عاوجي، ط1، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربيّة، 2016)، ص599.

33- محمّد أبو رمان (وآخرون)، **سرّ الجاذبيّة: داعش، الدعاية والتجنيد**، أوراق مؤتمر، ط1، (عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2014).

أو حتى عنف مادي. هذا يفسّر إلى حدٍّ ما الاقتتال بين الجماعات المسلحة من أجل الاستحواذ وطرد ما يُعدُّ من منظور بعضها مصدر تهديد بالانقسام وشقّ الصف والتشرذم والانشقاق.

وهناك عمليات القتل والاغتيال والتمثيل بالضحايا تحت عنوان عقوبة الخائن أو المرتدّ أو التارك للجماعة أو الخارج عليها، هذا عن البعد المادي. وأمّا البعد الرمزي، فثمّة الكثير منه، وتضجّ وسائط الميديا ووسائل التواصل الاجتماعي بأنماط من الخطب والفتاوى والقواعد التي يرى أصحابها أنّها «واجبة الاتباع»، وأيّ خروج عنها أو عليها يفضي إلى العقاب/العنف المشهدي الفائق، مثل الجلد وقطع الأطراف والسحل والصلب وقطع الرأس... إلخ.

هناك إلى ذلك العنف المتمثّل بقتل النفس (ما يعرف بالعمليات الانغماسيّة أو الانتحاريّة) بهدف قتل الآخر، هذا العنف يمثل - من منظور الجهاديّة الدوغمائيّة أو التكفيريّة - تطهيراً لـ «أنا» الفرد والجماعة أو «أنا» الملّة أو التنظيم الذي ينتمي إليه أو يقتل نفسه باسمه، وممرّاً للمستقبل، هنا عودة إلى فكرة القربان (أو الفداء).

يحدث أن تصبح «الفرقة الناجية» فرداً واحداً، وتذكر كتب السِيَر أنَّ أعرابياً دخل المسجد للصلاة، وختم بدعاء قال فيه: «اللهم ارحمني ومحمّداً ولا ترحم معنا أحداً».[34] صحيح أنَّ السرديّات الدينيّة تورد ذلك من باب التندّر، إلا أنَّ لها موضعاً أكثر أهميّة وحيويّة، وهو الفرديّة أو الأنويّة الفجّة التي تكمن خلف أو في عمق الظاهرة الجمعيّة سواء أكانت قبليّة أم دينيّة أم مذهبيّة... إلخ، تلك الفرديّة التي تغذّي نزعة الارتزاق والريع والكسب مهما كان الثمن، ومنطق الفرصة السانحة بل منطق الذات أو الأنا الناجية أو الآمنة، وهذه مسألة لها دورها في التاريخ، تاريخ الإسلام والمنطقة على نحو يتطلّب المزيد من التقصّي والتدقيق، إنَّه منطق يتغلّب أحياناً على منطق الفرقة الناجية نفسه.

سادساً: فقه الدماء: من المقدّس إلى التوحّش

لا بدّ من التنبيه إلى أنَّ صفة التوحّش هي ممّا تطلبه الفواعل التكفيريّة، وفي مقدّمتها تنظيما «داعش» و«جبهة النصرة»، وتسعى إليه، وتعدّه أحد مداخل التأثير على العدوّ وإخافته وإرهابه، ومن ثمّ فهو يوصف بما يحبّ أن يوصف به، بل إنَّ «إدارة التوحش» هي أحد أهمّ المدوّنات النظريّة والقواعد السلوكيّة لعمله العسكري واستراتيجياته.[35]

34- البخاري، **صحيح البخاري**، (دمشق- بيروت: دار ابن كثير، 2002)، ص 1508.

35- أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة**، (دون مكان: مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة، دون تاريخ)؛ ومحمّد أبو رمان، «الجهاديّة السلفيّة»: «داعش» و«النصرة» من إدارة التوحش إلى فقه الدماء، **مجلة الدراسات الفلسطينيّة**، (العدد 101، شتاء 2015)، ص 58-68.

اعتمدت التنظيمات التكفيريّة على المدوّنات والسير الفقهيّة الأكثر تشدّداً وتعصبّاً ودمويّة، وفي مقدمها ابن تيمية، ونوح الحنفي، ومحمّد بن عبد الوهاب، وفقهاء تنظيم القاعدة. وقد يكون عبد الله عزام وأبو عبد الله المهاجر (عبد الرحمن العلي) في مقدّمة المرجعيات التكفيريّة. وبالنسبة إلى الأخير فقد اعتمد أبو مصعب الزرقاوي عليه كمنظّر عقدي وجهادي للتكفير والقتل، «وخصوصاً ما يتعلّق بمسألة أولويّة قتال «العدو القريب» (المتمثل بالمرتدّين من الأنظمة العربيّة والإسلاميّة الحاكمة)، ومسألة تكفير الشيعة عموماً، ومعظم خيارات الزرقاوي الفقهيّة المتشدّدة الخاصة بالعمليات الانتحاريّة ومسألة التترس، وعمليات الاختطاف والاغتيال، وقطع الرؤوس، وتكتيكات العنف والرعب. من المهم هنا تتبّع خيط تأثّر الزرقاوي بالمهاجر بخاصّة كتابه المعروف «فقه الدماء»، لأنّه أثّر على مسار التنظيم نفسه ورؤيته للشيعة والقوى الأخرى«.[36] وكتاب «فقه الدماء» أو «مسائل في فقه الجهاد» الذي كتبه القاعدي المصري المعروف باسم أبي عبد الله المهاجر يمثّل المنطلقات النظريّة والفقهيّة لتنظيم داعش، والكتاب يعدّ العالَمَ أرضَ حربٍ باستثناء الديار التي تحكمها شريعة الإسلام[37]، ويتضمن الكتاب عشرين مسألة، نذكر فيما يلي أهم النقاط التي يتناولها:

- قاعدة ثابتة تقوم على تقسيم العالم إلى قسمين: دار إسلام ودار كُفرٍ وحرب؛ دار الإسلام هي التي يُطبّق فيها حكم الشريعة الإسلاميّة.

- "لا عصمة إلا بإيمانٍ أو أمان"، و"تنطلق من الحديث القائل إنَّ "كلّ كافر لم يؤمّنه أهل الإسلام بعهد من ذمّة أو هدنة أو أمان، فلا عصمة له في دم أو مال". ومن لا يملك عصمة يجوز قتله.

- مسألة قتل النساء والصبيان، ينطلق فيها من أحاديث "يحرّم قتل النساء والصبيان إذا لم يقاتلوا، فإن قاتلوا يُقتلوا". لكنّه في الوقت نفسه، يلفت إلى أنَّ "للمرأة آثاراً عظيمة في القتال، منها الإمداد بالأموال، ومنها التحريض على القتال".[38] وانطلاقاً من ذلك يبيح قتلهنّ. ومثل ذلك بالنسبة إلى الصبيان والشيوخ.

- التمييز بين المدني والعسكري باطلٌ، باعتبار أنَّ الإسلام لا يُفرّق بين مدني وعسكري، إنّما يُفرّق بين مسلم وكافر. فالمسلم معصوم الدم أيّاً كان، فيما الكافر مباح الدم أيّاً كان.

- جواز قتل الكفار حتى لو اختلط بهم من لا يجوز قتله من المسلمين، ذلك أنَّ حفظ الدين مقدّمٌ على حفظ النفس.

36- حسن أبو هنية، محمّد أبو رمان، **تنظيم الدولة الإسلاميّة: الأزمة السُّنية والصراع على الجهاديّة العالميّة**، (عمّان: مؤسسة فريدرش إيبرت، 2015)، ص ص 31- 32.

37- أبو عبد الله المهاجر، **مسائل من فقه الجهاد**، (دون مكان، دون ناشر، دون تاريخ). النص متاح على شبكة الإنترنت.

38- المصدر نفسه، المسألة 6، ص 119. والمسألة 8، ص 189.

- "مشروعيّة جزّ الرقاب وقطع الأطراف" للكفار، ويرى الكاتب أنَّ "الله لم يقل اقتلوا الكفار فقط، لأنَّ في عبارة ضرب الرقاب من الغلظة والشدّة ما ليس في لفظ القتل، لما فيه من تصوير القتل بأشنع صوره، وهو حزّ العنق".[39] هكذا يخلص الكاتب إلى القول إنَّ «قطع الرؤوس أمرٌ مقصود، بل محبوب لله ورسوله رغم أنوف الكارهين».[40] و«الأحاديث التي فيها القتل بضرب العنق كثيرة جداً»، ويذكر جريمة قتل الصحابي مالك بن نويرة على يد خالد بن الوليد. يقول المهاجر إنَّ «خالد بن الوليد في حروبه ضدّ المرتدّين ضرب عنق أحد رؤسائهم، ثم أمر بالرأس فطُبخ في قدر أكل منه خالد تلك الليلة ليُرهب الأعراب من المرتدّة وغيرهم».[41]

- المُثْلَة بأجساد قتلى الكفار جائز، إذا كانت «قصاصاً»[42]، ومعاملة بالمثل وليس بعدوان، [43]للانتقام أو الاستيفاء أو أخذ الثأر[44]، أو لإرهاب العدو، وعندها تصبح مستحبّة على درجة الوجوب.

- "لا بأس بالاستعانة في القتال بالكفار والمرتدّين والطوائف الضالة"، لأنَّ ذلك "نظير الاستعانة بالكلاب على قتال المشركين".[45]

- مناصرة المشركين ومظاهرتهم على المسلمين في أيّة صورة من الصور كُفرٌ مخرجٌ من الملّة.

- مشروعيّة قتل المرتد وإن أظهر التوبة.

- "قبل أن تنكسر شوكة الكفار، وقبل أن يتحقق فيهم الوهن والعجز ... لا أسر وإنّما هو القتل، والتقتيل، والفتك، والإنهاك، والتدمير الكامل"[46]، وهكذا فإنَّ «قتل الأسرى أولى من فدائهم».[47]

- يقول: "ومن شر أصناف المرتدين الذين تحرم الاستعانة بهم: الطوائف الباطنيّة الكافرة كالنصيريّة، والدروز، والإسماعيليّة، والقاديانيّة، والبهائيّة، والبابيّة، وغيرها من الفرق التي تختلف في الاسم، وتجتمع في الكفر والردّة والزندقة، والحقد الأسود على الإسلام وأهله".[48]

39- المصدر نفسه، المسألة 12، ص 269.

40- المصدر نفسه، ص 271.

41- المصدر نفسه، ص 277.

42- المصدر نفسه، ص 254 وما بعدها.

43- المصدر نفسه، ص 255.

44- المصدر نفسه، ص 256.

45- المصدر نفسه، ص 311.

46- المصدر نفسه، ص 423.

47- المصدر نفسه، ص424.

48- المصدر نفسه، ص 351.

- الشيعة هم رافضة ويشجّع على قتلهم والاقتصاص منهم بوصفهم الأخطر على أمّة الإسلام من جميع الأعداء. يقول: "عرف العارفون بالإسلام أنَّ الرافضة تميل دوماً مع أعداء الدين".[49] إذ يُنقل عن ابن تيمية أنّه: ما اقتتل يهودي ومسلم، ولا نصراني ومسلم، ولا مشرك ومسلم، إلا كان الرافضيّ مع اليهودي والنصراني والمشرك».[50]

- بالنسبة إلى "العمليات الانغماسيّة" فهي مشروعة، لمصلحة إظهار الدين أو رغبة في الشهادة.

سابعاً: محدّدات لـ "إنتاج العنف"

ثمّة محدّدات ثقافيّة وقيميّة عديدة لمنظومة إنتاج العنف، مثل:

- مبدأ الدعوة أو التبشير الديني.

- «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

- «الولاء والبراء».

- «الجهاد».

- «قتل المرتدّ».

- «حدّ الحرابة».

- الغنيمة.

المفردات الأخرى ذات الصلة، هي في المنظومات الفقهيّة المختلفة، وحتى في الثقافة الدينيّة الشعبيّة، وكذلك في الواقع، تمثّل قوّة إكراه وحضّ - بأساليب شتّى - على تبنّي قيم معيّنة، وإنكار قيم أخرى، يترافق ذلك مع قيم شرقيّة وأوضاع اجتماعيّة وتنمويّة وثقافيّة متردّية.

تتحوّل الأفكار هنا إلى قوّة حشد مادي وتبرير لكلّ أشكال العنف الرمزي والمادي. وخاصّة إذا كان «المعروف» و«المنكر» متروكاً أمر تعيينهما للسلطة القائمة أو لجماعات القوّة والعنف نفسها، علماً أنَّ ما هو «معروف» لدى جماعة أو جهة ما قد يكون «منكراً» لدى جماعة أو جهة أخرى.

49- المصدر نفسه، ص 364.

50- يفرد أبو عبد الله المهاجر حيزاً كبيراً من الكتاب (ص 311-366) للحديث عن الشيعة ومذاهبهم المختلفة، ويورد الكثير من الآراء لفقهاء ورجال دين تكفرهم وتدعو لقتالهم وقتلهم.

وتشهد ثقافة العنف وديناميات إنتاجه الماديّة والرمزيّة انتعاشاً كبيراً في فترات الأزمات والحروب، وحيث الغايات تبرّر الوسائل، وحيث تبيح أو تتيح المواجهات والمقاصد كلّ الغايات المتاحة أو الممكنة، وتستحضر كلّ مبررات وإمكانات العنف.

هنا، تتغير اشتراطات وبيئات الإنتاج والتلقّي، وخاصّة نظم القيم، التي تعمل بأقصى طاقة تأويل ممكنة لإنتاج العنف وتبريره وتسويقه والسكوت عنه إذا وقع على الآخر، وهكذا تجد في بعض دول الغرب "تفهّماً" أو "تبريراً" لعنف الجماعات الإسلامويّة مثل تنظيم "داعش" و"القاعدة" وأشباههما إذا وقع في المنطقة العربيّة والشرق الأوسط مثلاً، ورفضاً تاماً إذا وقع في أوروبا.

ويتطوّر الأمر ببعض الفواعل لتعيد مراجعة نظم القيم وقواعد السلوك بأثر رجعي، بحيث تتمّ "أبلسة" و"تأثيم" و"تكفير" الخصم وشيطنته، من خلال "تكييف" بنى ووقائع ومرجعيّات ومبرّرات تاريخيّة وفقهيّة ونفسيّة وسياسيّة وثقافيّة وأمنيّة، لتصبّ جميعها ليس في "تشريع" العنف فقط، وإنّما في عدّه ضرورةً وواجباً وأمراً لا مناص منه. ويأتي خطاب أبي عبد الله المهاجر المذكور آنفاً في هذا السياق، فهو يعيد إنتاج أو تمثّل أو إسقاط مقولات مثل التكفير والحرب المذهبيّة والطائفيّة على المقولة المزيّفة عن حرب سُنّيّة-شيعيّة في الشرق الأوسط اليوم.

ويفعل تنظيم "داعش" الشيء نفسه تقريباً، باستحضار سرديات ميثيّة وأحداث تاريخيّة، مثل "مرج دابق"، موقع المعركة الشهيرة التي وقعت بين العثمانيين والمماليك عام 1516م، وإعادة تمثلها وإسقاطها على التطورات الراهنة، ليس في بعدها الإقليمي والعالمي. وقد أطلق تنظيم "داعش" مجلة بالإنكليزيّة تحت اسم "دابق" ووجّه من خلالها رسائل مختلفة إلى مواليه وخصومه.

وهكذا تتطوّر "ثقافة العنف" إلى "ثقافة التوحّش" و"الإبادة"، حيث يتمّ حشد الذاكرة التاريخيّة والموارد الماديّة والمعنويّة ووسائط الميديا والبنى الاجتماعيّة والقبليّة والدينيّة والعرقيّة والريعيّة...إلخ، من أجل خلق بيئة استقطاب اجتماعيّة وسياسيّة حادّة، وإلباس الأزمة لبوساً طائفياً وخلق قابليّة عنف فائقة، وهذا ينسجم مع المذهبة والأدينة المتزايدة في المدارك والسياسات حول العالم.

وقد وصل الأمر بالبعض للدعوة إلى شنّ "حرب مقدّسة" دينيّة ومذهبيّة وعرقيّة، في تبنّي ما يشبه مقاربة داروينيّة تدعو إلى عنف يؤدي إلى "إبادة" طوائف وأعراق بعينها، بكيفيّة أظهرت أقصى ما يمكن أن تصل إليه "حيونة الإنسان"، بتعبير الكاتب الراحل ممدوح عدوان.[51]

وبرزت فتاوى ومقولات تبرّر قتل حتّى ثلث السكان طالما أنّ في ذلك «خيراً» للثلثين الباقيين، وتدعو للجهاد أو العنف المفضي إلى الجنّة، بكلّ ما يعنيه ذلك من تحريك لمخيال المرهوبات والرغائب في

51- ممدوح عدوان، **حيونة الإنسان**، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر، 2007).

العقليّة والبنى النفسيّة والاجتماعيّة وغيرها في المجال الإسلاموي في المنطقة والعالم، وهذا يفسّر «هجرة» جهاديين وإسلامويين ومغامرين من جهات الأرض الأربع للمشاركة في «ملاحم» العنف والتدمير التي تجري في المنطقة العربيّة والشرق الأوسط وغيرها.

ومثلما يتجه العالم إلى تكوينات ومدارك اجتماعيّة مركّبة أو هجينة، فإنّ ثمّة اتجاهاً إلى مقاربات تهديد وعنف مركّبة وهجينة، كذلك الحال بالنسبة إلى الشبكات والهويّات العابرة للدولة. وفي خضم تجاذبات التكوينات الشبكيّة تبرز فواعل عنف تتوسّل تقنيات ووسائط العولمة وإمكانات الاتصال لتسوّق نفسها وتعمّم نموذجها ورسالتها، بكيفيّة تجعل الانفتاح (قل الاختراق) العالمي مصدراً للحشد والتأييد لعصبيات وهويات ضدّ عولميّة وأحياناً ضدّ إنسانيّة[52]، ومثلما تفعل شبكات الجريمة المنظمة وشبكات أو جماعات «الجهاد العالمي»، فيما يعرف بـ «الجهاد الرقمي». وتمثل عودة إيديولوجيات «الجهاد المقدّس» و«القتل» و«الإبادة» العرقيّة والدينيّة والمذهبيّة واللغويّة و«الجهاد الرقمي» و«البيعة الإلكترونيّة» و«الخلافة الرقميّة» وغيرها[53]، أحد أوجه الانفلات الشبكي العولمي لمفاهيم وسياسات العنف والتكفير حول العالم.

هذا العنف الرمزي الفائق يفسّر جانباً من العنف المادي والمشهدي الفائق أيضاً، الذي تقوم به تنظيمات مثل «داعش» و«النصرة» و«طالبان» و«بوكو حرام»...إلخ، كما يفسّر ذلك التلقّي وتلك الجاذبيّة الملغزة للعنف، إذ أنَّ العنف المادي والرمزي يلقى «شعبيّة» غير مسبوقة وفائقة، في وقت كان التوقّع هو أن يؤدّي العنف، قل الأهوال والتوحّش، إلى انفضاض الناس عن ثقافة العنف ومنتجيه، وليس العكس!

ثامناً: الإشارات والتنبيهات (أو مُجمَل ما سبق ذكرُه)

- تمثل الثقافة أحد فواعل ومدخلات العنف، كما تمثل مُخرجاً له في الوقت نفسه. ولكلّ ممارسة دينيّة خلفيات ومرجعيات سياسيّة، أو «لا شعور سياسي» يعود إلى مدارك أو أولويات سياسيّة، أو إلى «منوال» أو «نموذج» في الماضي وربما في اللحظة الراهنة.

- يمكن الحديث هنا عن أنطولوجيا، وربّما «ميتافيزيقا العنف» في المنطقة العربيّة والشرق الأوسط، إذ يمثل العنف المقدّس واقعاً مستقرّاً ومتواتراً في تاريخها، يخترقه كـ «سهم»، من أوّله إلى آخره.

- النصوص الدينيّة ليست عامل الإنتاج الوحيد للعنف والتكفير، هناك الوقائع، وهناك التاريخ، وهناك المخيال والرهانات والتطلعات، وهناك عوامل التغلغل والتأثير في البناء الاجتماعي والدولتي ...إلخ.

52- انظر بكيفيّة عامّة: أوليفييه روا، **الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة: صالح الأشمر، (بيروت: دار الساقي، 2012).

53- انظر في الجانب التقني، مع التحفظ على الآراء والتقديرات الإيديولوجيّة:

Scott Helfstein, Edges of Radicalization: Ideas, Individuals and Networks in Violent Extremism, (New york: West Point, The Combating Terrorism Center (CTC), February 14, 2012.

- إنّ دوغما «الفرقة الناجية» تعادل دوغما تمركز السلطة حول عصبة أو حول الحاكم، ومفهوم العقليّة الدوغمائيّة «يتوافق موضوعياً» مع مفهوم أو منطق «العصبيّة» من حيث أبعاده الذهنيّة والعلائقيّة، ولكنّه يتعزّز أكثر ويكتسب بُعداً ميتافيزيقيّاً أو إلهيّاً إذا ما أخذنا بالاعتبار أنَّه يحدث في بيئة ثقافيّة واجتماعيّة ذات طابع ديني.

- على الرغم من عدم القطع بصحّة حديث «الفرقة الناجية»، إلا أنَّه يُستخدم على نطاق واسع، ولكن بوجهه الأول، بمعنى «كلها في النار إلا واحدة». ومن الواضح أنَّ الوجه الثاني، أي «كلها في الجنّة إلا واحدة»، لا يفيد كثيراً في السجال، بل قُلْ الصراع السياسي والديني، ولذا تجده مهجوراً تقريباً.

- إنَّ مدارك الفواعل الجهاديّة وأيّ تكوينات اجتماعيّة أو سياسيّة حول الأنا الآخر أو حول العالم، وخبرات الصراع ومصادر التهديد، تمثل بحكم العادة وطول المدّة «طبيعة ثانية»، وتنطلق من «مخططات توليديّة» يمكن أن تبرز أو يعتمد عليها حسب الظروف.

- يمثل البُعد المخيالي أو الخلاصي للتديّن في وجه منه عامل إنتاج للعنف، ذلك أنَّ البنى الرغائبيّة و«وعود الجنّة»، وكذلك «وعيد النار» أو «جهنم»، يجعل الأفراد في حالة خوف من أن تكون مواقفهم «غير مطابقة» لإرادة التشريع الديني أو الفقهاء القوّامين على الدين وأحياناً القوّامين على الشأن العام.

- إنَّ «التضحية» أو القتل لا يقتصران على أهداف «آخرويّة» أو «رغائبيّة»، إذ ثمّة استهدافات دنيويّة تتصل بتجاذبات الهويّة على اختلاف أنماطها وسياساتها، مثل العرقيّة والوطنيّة والطبقيّة وغيرها. هذا يفسّر جانباً من التحالف المؤسس لـ «داعش» والتنظيمات المشابهة.

- يُمارَسُ العنف داخل الجماعة أو التنظيم بداعي التطهير (أو الطرد) من أجل الحفاظ على وحدة الجماعة وهويتها وتماسكها من الانقسام والاختراق ...إلخ. هنا قد يحدث عنف رمزي معنوي أو حتى عنف مادي. هذا يفسّر إلى حدٍ ما الاقتتال بين الجماعات المسلحة من أجل الاستحواذ وطرد ما يُعدُّ من منظور بعضها مصدر تهديد بالانقسام وشقّ الصف والتشرذم والانشقاق.

- تتمّ عمليات القتل والاغتيال والتمثيل بالضحايا تحت عنوان عقوبة الخائن أو المرتد أو التارك للجماعة أو الخارج عليها، هذا عن البُعد المادي، وأمّا البُعد الرمزي، فتضج وسائط الميديا ووسائل التواصل الاجتماعي بأنماط من الخطب والفتاوى والقواعد التي يرى أصحابها أنّها "واجبة الاتباع"، وأيّ خروج عنها أو عليها يفضي إلى العقاب/العنف المشهدي الفائق، مثل الجلد وقطع الأطراف والسحل والصلب وقطع الرأس.

- هناك العنف المتمثل بقتل النفس (ما يُعرف بالعمليات الانغماسيّة أو الانتحاريّة) بهدف قتل الآخر، هذا العنف يمثل - من منظور الجهاديّة الدوغمائيّة أو التكفيريّة - تطهيراً لـ «أنا» الفرد والجماعة أو «أنا» الملة أو التنظيم الذي ينتمي إليه أو يقتل نفسه باسمه، وممرّاً للمستقبل، هنا عودة إلى فكرة القربان (أو الفداء) نفسها.

- تشهد ثقافة العنف وديناميات إنتاجه الماديّة والرمزيّة انتعاشاً كبيراً في فترات الأزمات والحروب، وحيث الغايات تبرّر الوسائل، وحيث تبيح أو تتيح المواجهات والمقاصد كلّ الغايات المتاحة أو الممكنة، وتستحضر كلّ مبررات وإمكانات العنف.

- تنطلق بعض دعوات العنف والتكفير للقيام بـ «حرب مقدّسة» على أسس دينيّة ومذهبيّة وعرقيّة، في تبنّي ما يشبه مقاربة داروينيّة تدعو إلى عنف يؤدي إلى «إبادة» مذاهب أو أعراق بعينها. وبرزت فتاوى ومقولات تبرّر قتل حتى ثلث السكان طالما أنَّ في ذلك «خيراً» للثلثين الباقيين.

- تمثل عودة إيديولوجيات «الجهاد المقدّس» و«القتل» و«الإبادة» العرقيّة والدينيّة والمذهبيّة واللغويّة و«الجهاد الرقمي» و«البيعة الإلكترونيّة» و«الخلافة الرقميّة» وغيرها، أحد أوجه الانفلات الشبكي العولمي لمفاهيم وسياسات العنف والتكفير حول العالم.

- لا تقف الأمور عند نقد السرديات الفقهيّة والدينيّة والتاريخيّة، وإنّما يجب التركيز على التفكير ومن ثمّ العمل - إن أمكن أو ما أمكن - على تأسيس شروط حياة ممكنة. وتمثل التعدديّة في الدين والاجتماع والثقافة وغيرها الأساس المكين لاحتواء منطق «الفرقة الناجية» في الدين والسياسة وغيرهما، والانتقال من الفرقة أو الجماعة إلى المجتمع، ولو أنَّ ذلك دونه صعوبات كبيرة.

- يمثل النقد العلمي والحضاري للسرديّات والمدونات الفقهيّة والتاريخيّة ضرورة ملحّة لإعادة شعوب المنطقة إلى التاريخ وفَكِّهَا من أسْر التأخر والعصبيات الدينيّة والاجتماعيّة والحروب الأهليّة المستمرّة.

- تعني عقليّة امتلاك الحقيقة وحصريّة المعرفة والنجاة أنَّ الآخر على ضلال، ومآله في النار، وأمره مسألة عاجلة، ولذا فهو غير متروك لشأنه أو لله، وإنّما للمفتي وللشرعي، أو للقائد الميداني.

- يمثل فقه الجهاد أساساً لـ «ميتافيزيقا داعش» أو «ميتافزيقا الجلّاد» بتعبير شهير للفيلسوف نيتشه[54]، ذلك أنَّ «كلّ مذهبيّة حبلى بالجلّادين» على حدّ تعبير أدونيس[55]، ولا بدّ من الكشف العميق عن المخبوء السياسي للسرديّات الفقهيّة والتأويلات والأحاديث النبويّة الموضوعة، كذلك المخبوء الديني للكثير من المقولات السياسيّة الرائجة، وخاصّة ما يتصل بالأزمات المتفجّرة في سورية والعراق وغيرهما.

54- فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، ترجمة: حسّان بورقية ومحمّد الناجي، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1996).

55- أدونيس، **المُحيط الأسود**، (بيروت: دار الساقي، 2005)، ص 498.

- العنف والتكفير هما - في جانب منهما - نتيجة نكوص الحداثة أو التحديث وإخفاق المشاريع العلمانيّة في تحقيق ما وعدت به، وتحالف أسوأ ما في العلمانيّة (حزب البعث المنحلّ في العراق) مع أسوأ ما في الدّين هو «داعش» وأشباهها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى تحالف الرأسماليّة المتوحشة مع التنظيمات التكفيريّة.

الخاتمة

ثمّة تلازم غير قابل للانفكاك حتى اليوم بين الدين أو المقدّس وبين العنف والتكفير في تاريخ المنطقة، تلازم يحيل إلى علاقة مركّبة واستخدام أو توظيف متبادل، تعززه بنى ثقافيّة واجتماعيّة واقتصاديّة متأخرة، وبنى سياسيّة تسلطيّة ثقيلة الوطأة.

وبدءاً من حادثة السقيفة (11 هجرية، 633 ميلادية) وحتى اليوم، ما يزال العنف هو سيّد الأحكام، وما تزال الحادثة طازجة، كأنّما لم يمضِ عليها الزمن، ولم تتقادم بل تتراكم تداعياتها وتتواصل منازعاتها. وقد قرأت في مواقع التواصل الاجتماعي بياناً قيل إنَّ تنظيم "داعش" نشره في مناسبة عاشوراء، جاء فيه كلام من قبيل: "يزيد إمامنا، والحسين إمام الرافضة"، ومثل ذلك كثير، ولا يبدو أنّه سينتهي في زمن قريب، ومع منطق الفرقة الناجية والعقليات الدوغمائيّة، يبدو أنَّ ذلك سوف يستمر إلى ما لا نهاية.

العنف التكفيري الحاصل في المنطقة وغيرها من العالم له عوامل كثيرة، وهو عنف ينتج عن صراع دائم على الموارد الماديّة والمعنويّة، ويتوسّل مدوّنات ومقولات فقهيّة ودينيّة، وآيات قرآنيّة وأحاديث نبويّة وتفاعلات قبليّة وتحالفات ارتزاقيّة، وقصصاً تاريخيّة كثيرة ومتناقضة. هذا لا يعني أنّه لا أساس دينياً وقيمياً وروحياً للصراع، بل لعلّ اختلاف القيم والمدارك وافتراقها واختلاف أفهام الناس واختلاف أولوياتها، كان عاملاً نشطاً وربّما مرجّحاً في تجاذبات القوى ورهاناتها في تاريخ المنطقة، مثلما هو الحال في حاضرها. ويبدو أنَّ تاريخ الإسلام كان تاريخ "الصراع المأساوي بين العنف البنيوي للسلطة أو الدولة وبين قيم المسلمين".[56]

المعركة الدائرة اليوم ليست معركة نصٍّ ديني أو ثقافي وميتافيزيقا فحسب، وإنّما معركة خيارات ورهانات مختلفة، بل هي معركة محتدمة على شكل المنطقة وطبيعتها، واتجاهات الهيمنة فيها. هنا يتخذ الدين أو المذهبة والتكفير عنواناً رئيساً، لأنّه العامل أو الفاعل الأكثر قابليّة واعتماديّة وتعويلاً، والأكثر انسجاماً مع ديناميّات التحشيد والتأكيد والاستقطاب لدى مختلف الأطراف.

ما يحدث في الواقع هو أنَّ دوغما التسلّط تحافظ على دوغما الفقه ومنطق الفرقة الناجية أو منطق التكفير، أو ما ذكرناه نقلاً عن نيتشه "ميتافيزيقا الجلاّد"، أحد أهم مصادر العنف في المنطقة وفي عالم اليوم.

56- كارين أرمسترونغ، **حقول الدم: الدين وتاريخ العنف**، مصدر سابق، ص 296.

وهكذا فإنَّ المزيد من العنف الرمزي والتحريض والتكفير يؤدي إلى المزيد من العنف المادي، الذي يزيد بدوره من جاذبية العنف الرمزي، وبالتالي يزيد في أعداد المنخرطين في دوّامته وديناميّات إنتاجه وتسويقه، ... في دورة إنتاج عالية المرونة والجاذبيّة والنشاط.[57] وليس من سياسات تستطيع حتّى الآن كسر تلك الدورة أو احتواء دينامياتها النشطة، حتى ليبدو الاعتدال أو اللّا عنف بلا مستقبل.

وأخيراً، ثمّة بداهتان تلازمان الصراع في المنطقة، تفسّرانه ولكنّهما لا تساعدان على احتوائه، وهما: بداهة التعدّد الاجتماعي والثقافي "وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا" (الحجرات: 13)، و"وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ"(هود: 118)، وربّما كان علينا الحديث عن انقساميّة اجتماعيّة نشطة وصعوبة في الانتقال من الملّة إلى الأمّة والمواطنة بالمعنى الحداثي والإنسي للكلمة. وبداهة الصراع والعنف والقتل، "وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ" (الحج: 40). ما يهمّنا هنا هو القتل الذي يصدر عن رؤية دينيّة أو تعزّزه رؤية دينيّة، والعنف بوصفه واجباً أو ضرورة دينيّة. وكذلك منطق، أو بالأحرى لا منطق الفرقة الناجية أو الفرقة المنصورة، كما لو أنّنا أمام حتميّة تاريخيّة قاهرة ولا نهائيّة، إلّا أن يقدّر الله أمراً كان مفعولاً.

57- انظر مثلاً: أوليفييه روا، **الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة: صالح الأشمر، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2012).

لائحة المراجع:

الكتب

- ابن كثير، **تفسير القرآن**، تحقيق: سامي السلامة، ج1، (الرياض: دار طيبة، 1999).
- أبو رمان محمّد (وآخرون)، **سر الجاذبيّة: داعش، الدعاية والتجنيد**، أوراق مؤتمر، ط1، (عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2014).
- أبو هنية حسن، محمّد أبو رمان، **تنظيم الدولة الإسلاميّة: الأزمة السُّنية والصراع على الجهاديّة العالميّة**، (عمّان: مؤسسة فريدرش إيبرت، 2015)، ص 31- 32.
- إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة: كمال أبو ديب، ط2، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربيّة، 1984).
- أدونيس، **الكتاب: أمس، المكان، الآن**، 3ج، ط2، (بيروت: دار الساقي، 2006).
- أدونيس، **المُحيط الأسود**، (بيروت: دار الساقي، 2005).
- أركون محمّد، **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).
- أركون محمّد، **الفكر الإسلامي: قراءة علميّة**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي).
- أركون محمّد، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، 1996).
- أرمسترونغ كارين، **حقول الدم: الدين وتاريخ العنف**، ترجمة: أسامة عاوجي، ط1، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربيّة، 2016).
- الإسفرائيني أبو المظفر طاهر بن محمّد، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (بيروت: عالم الكتب، 1983).
- إيغلتون تيري، **الإرهاب المقدّس**، ترجمة: أسامة إسبر، (دمشق: دار بدايات، 2007).
- إيكو إمبرتو، **اسم الوردة**، ترجمة: أحمد الصمعي، ط1، (طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2002).
- إيكو إمبرتو، **تأملات حول اسم الوردة**، ترجمة: سعيد الغانمي، مراجعة: أحمد الصمعي، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013).
- البخاري، **صحيح البخاري**، (دمشق- بيروت: دار ابن كثير، 2002).
- بورديو بيير، **العنف الرمزي**، ترجمة: نظير جاهل، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995).
- بوزأرسلان حميد، **قراءة في تاريخ العنف في الشرق الأوسط: من نهاية السلطنة العثمانيّة إلى تنظيم القاعدة**، ترجمة: هدى مقنص، (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، كانون الأول/ ديسمبر 2015).
- الجابري محمّد عابد، **العقل السياسي العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).
- جيرار رينيه، **العنف والمقدّس**، ترجمة: سميرة ريشا، ط1، (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2009).
- حرب علي، **الإرهاب وصُنّاعه: المرشد، الطاغية، المثقف**، (بيروت: الدار العربيّة للعلوم ناشرون، 2015).

- دوبريه ريجيس، **نقد العقل السياسي**، ترجمة: عفيف دمشقيّة، (بيروت: دار الآداب، 1986).
- رضا محمد رشيد، **تفسير المنار**، ج8، (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1990).
- روا أوليفييه، **الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة: صالح الأشمر، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2012).
- سكوت جون، **علم الاجتماع: المفاهيم الأساسيّة**، ترجمة محمّد عثمان، ط1 (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2009).
- الشيرازي محمّد الموسوي، الفرقة الناجية، ترجمة: فاضل الفراتي، (بيروت: دار الأمين، 2004).
- عدوان ممدوح، **حيونة الإنسان**، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر، 2007).
- عزان محمّد يحيى سالم، **حديث افتراق الأمة تحت المجهر**، (صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، 2001).
- العلواني طه جابري، **العراق الحديث بين الثوابت والمتغيرات**، (دون مكان، دون ناشر، دون تاريخ).
- العلوي هادي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، (نيقوسيا ـ قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكيّة في العالم العربي، 1999).
- العلوي هادي، **من تاريخ التعذيب في الإسلام**، (دمشق: دار المدى، 1999).
- الغزالي أبو حامد، **فيصل الفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق: محمود بيجو، ط1، (دون مكان، دون ناشر، 1993).
- فوكو ميشيل، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة: علي مقلد، ط1، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).
- مجموعة كتّاب ومفكّرين، **المقدّس والسرديات الكبرى**، (الرباط/ مؤسسة مؤمنون بلا حدود، تشرين الأول/أكتوبر 2016).
- المهاجر أبو عبد الله، **مسائل من فقه الجهاد**، (دون مكان، دون ناشر، دون تاريخ). النص متاح على شبكة الإنترنت.
- الموسوي عبد الحسين شرف الدين، **الفصول المهمّة في تأليف الأمّة**، ط7، (بيروت: دار الزهراء، 1977).
- ناجي أبو بكر، **إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة**، (دون مكان: مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة، دون تاريخ).
- نيتشه فريدريك، **أفول الأصنام**، ترجمة: حسان بورقية ومحمّد الناجي، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1996).
- هروود بيرنهاردت، **تاريخ التعذيب**، ترجمة: ممدوح عدوان، ط1، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر، 2008).

الدراسات والمقالات:

- إبراهيم غرايبة، تمجيد الموت والقتل بين القسوة والإقصاء والقيم الدينيّة والقوميّة، **مقال**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، (آب/ أغسطس 2016).
- أبو رمان محمّد، «الجهاديّة السلفيّة»: «داعش» و«النصرة» من إدارة التوحش إلى فقه الدماء، **مجلة الدراسات الفلسطينيّة**، (العدد 101، شتاء 2015)، ص 58-68.
- الجابري محمّد عابد، «الفرقة الناجية وثقافة الفتنة»، **فكر ونقد**.
http://www.aljabriabed.net/conceptislam12.htm

- الجمل بسّام، "حديث الافتراق ومفهوم الفرقة في الإسلام"، مقال، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود**، (13 شباط/فبراير 2015).
- الزين محمّد شوقي، صنم الحقيقة ورمز المقدّس: صراع الأيدولة والأيقونة في الثقافة الدينيّة وتداعياته الحضاريّة، مجلة **يتفكّرون**، العدد 5، خريف 2015.
- بني عامر معاذ، الأخطاء الزمانية والعقوبات الأبدية: حفلات التعذيب والشِواء في عالمي البرزخ والأبد، **مقال**، (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، حزيران/يونيو 2016).
- العدوي خميس بن راشد، "قراءة في رواية الفرقة الناجية"، مؤتمر "الوحدة الإسلاميّة"، المنامة، 28 إلى 30 ديسمبر 2007م.
- عصفور جابر، "الفرقة الناجية"، **الأهرام**، (9-8-2015).

الإنكليزية:

Helfstein Scott, Edges of Radicalization: Ideas, Individuals and Networks in Violent Extremism, (New york: West Point, The Combating Terrorism Center (CTC), February 14, 2012.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017