

العنف الديني: رؤى نظرية وتحليل سوسيولوجي

رمضان عبد العزيز بن طاهر¹*

قسم علم الاجتماع- كلية الآداب- جامعة عمر المختار

DOI: <https://doi.org/10.54172/mjssc.v41i1.1356>

المستخلص: يحاول هذا البحث تقديم تحليل لظاهرة العنف الديني التي اتخذت أشكالاً تنظيمية متنوعة، ليس فقط من خلال التعرف على أفكار هذه التنظيمات، بل طبيعة السياق الاجتماعي والثقافي الذي ارتبط بنشوء هذه الظاهرة، وذلك بالاعتماد على بعض التصورات والرؤى النظرية العامة التي تمثل محاولة للتعرف على طبيعة البنية الثقافية المحيطة بالظاهرة، لعلها تسهم في إثراء فهمها والتعرف على عوامل إنتاجها وإعادة إنتاجها، إذ تكشف الملامح العامة المحيطة بها أن الفكرة الأساسية التي يمكن استخلاصها من الرؤى النظرية، وترتبط بصورة مباشرة بالعنف الديني تلخص في نقطتين: إحداهما: عدم استكمال بنية التحديث، والأخرى: مأسسة الدين.

الكلمات المفتاحية: العنف الديني، البنية الثقافية والاجتماعية، مأسسة الدين.

Religious violence: Theoretical visions and sociological analysis

Ramadan A Bentaher¹

¹ Department of Sociology, Faculty of arts, Omar Al-Mukhtar University

Abstract: This research attempts to analyze the phenomenon of religious violence, which has taken on various organizational forms, not only by identifying the ideas behind these organizations but in the context of the social and cultural environment characteristics that contributed to the emergence of this phenomenon, however, by relying on some theoretical perceptions and visions that attempt to define the structure. The culture surrounding the phenomenon may contribute to enriching the understanding and identifying the factors of its production and reproduction. The available features surrounding the phenomenon reveal that the basic idea that can be drawn from theoretical visions and is directly related to religious violence can be summed up in two points; First, the failure to complete the updated structure, and Second, the institutionalization of religion.

Keywords: religious violence, cultural and social structure, modernization, the institutionalization of religion

المقدمة

شهد القرن العشرون وجود جماعات متطرفة شتى في عديد من بلدان العالم، تبنت التطرف الأيديولوجي مذهباً والعنف وسيلة لتحقيق الأهداف السياسية التي تؤمن بها، ولم تسلم البلاد العربية والإسلامية من هذه الظاهرة، وقد ازداد العنف الديني في البلدان العربية خاصة بعد أحداث ما اصطلح على تسميتها بثورات الربيع العربي، حيث اتخذ العنف الديني أشكالاً تنظيمية متنوعة، قد يكون من أبرزها تنظيم القاعدة وداعش وأنصار الشريعة، إذ شاعت بين الشعوب بعض المفردات التي ترى أن الأفراد الذين يشكّلون هذه التنظيمات متشدّدون ومتطرّفون وإرهابيون وغير ذلك من هذه الأوصاف.

أخذت هذه التنظيمات الدينية من أجل التعبير عن أفكارها وضرورة تطبيقها في بعض المجتمعات العمل المسلح وسيلةً للانقلاب على المجتمع والدولة، من خلال سلسلة من التفجيرات والاعتداءات لشخصيات سياسية وعسكرية، ومتقنين وقضاة وغيرهم من الشخصيات.

وفي بعض الدول كليبيا والعراق وسوريا، أدّت سلسلة العنف الديني إلى سيطرة هذه التنظيمات على بعض المدن والمناطق والقرى، وكان من نتائج ذلك وقوع صدامات ومواجهات مسلّحة بينها وبين حكومات هذه الدول ومكوناتها الاجتماعية ومؤسساتها العسكرية؛ وذلك لتحريرها من هذه التنظيمات التي اتخذت من الشريعة الإسلامية وسيلة لتحقيق أهدافها.

يعالج هذا البحث ظاهرة العنف الديني ليس فقط من خلال التعرف على أفكار هذه التنظيمات والجماعات المتطرفة، بل معرفة طبيعة السياق الاجتماعي والثقافي الذي ارتبط بنشوء هذه الظاهرة، وذلك بالاعتماد على بعض التصورات والرؤى النظرية العامة التي تمثل محاولة للتعرف على طبيعة البنية الثقافية المحيطة بالظاهرة.

إذ تكشف الملامح العامة للظاهرة أن الدين لا يزال يمثل المكوّن الرئيس والمهيمن داخل البنية الثقافية، وتعني هذه الفكرة أن الممارسات كافة - وعلى الأخص الاقتصادية والاجتماعية والسياسية - تستند إلى أساس من الضوابط والأحكام الدينية.

إشكالية البحث وتساؤلاته

نحاول في هذا البحث أن نجيب على تساؤل مؤداه: ما الأساس السوسيولوجي لظاهرة العنف الديني؟

وهل هناك علاقة بين الدين والعنف؟

إيضاحاً لمشروعية طرح هذا التساؤل نشير إلى ما يأتي:

من خلال الاطلاع على بعض الأدبيات الخاصة بمفهوم العنف الديني لوحظ أن الأساس النظري الذي ينهض عليه، هو احتكار فهم المقدس وتأويله وفرضه على الناس (ياسين، 2012، زيدان، 2013).

من هنا فإن الاعتقاد بأن هذه التنظيمات تمارس عنفاً دينياً على المجتمع يكتسب قدرًا لا بأس به من المصادقية؛ إذ ترى هذه التنظيمات الدينية أن النظم والدول لابد أن تؤسس على الشريعة الإسلامية، وقد تناسى هؤلاء أن ما يطالبون بتطبيقه وفرضه بالقوة على الشعوب، إنما يخضع لوجهات نظر، وأفكار متعددة، كلها تنطلق من مرجعية واحدة هي المرجعية الإسلامية (ياسين، 2012)، وأنهم بهذا السلوك يقومون بقمع المعاني والدلالات، سواء داخل المرجعية الإسلامية أو خارجها، وهنا تكمن الخطورة؛ فالوضع الطبيعي لأي مجتمع أن تتعدد فيه الرؤى والمصالح على أسس عقلانية، وهو الأمر الذي يؤدي إلى ازدهار الثقافة وربطها بسياقها الاجتماعي، ومن ثم انطلاق الدلالات والمعاني المتعددة (ليب، 2002).

بناءً على ذلك فإن هذه التنظيمات تستهدف تعطيل الدلالة وقمعها وجرّ المجتمعات إلى حالة الفوضى والتفكك وفقدان الأمن بصورة مباشرة، ونشر حالة من الذعر بين المواطنين، وهو أمر يؤدي إلى فقدان المجتمع القدرة على إنتاج المعاني والدلالات المتنوعة، أو فرض دلالات محددة بالقوة بدعوى الدين والمقدس، وهذا يمثل احتكاراً صريحاً وواضحاً من شأنه إنكار المعاني والدلالات الأخرى ونفيها.

يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن استبعاد القوى الخارجية - وعلى الأخص قوى رأس المال العالمي - في توجيه هذه التنظيمات، والاستفادة منها في التأثير على الأحداث السياسية التي تحدث في بعض البلدان العربية. الفكرة هنا: أن الوضع الذي تشهده البلدان العربية، خاصة التي مرّت بأحداث ما يُعرف بثورات الربيع العربي يبدو كما لو كان فاقداً الأركان والدعائم؛ ومن ثَمَّ، فإن المطلوب تحريك المكونات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية؛ من أجل الوصول إلى التنظيم الاجتماعي الأفضل والمناسب، وهو موقف يفترض موضوعياً نموّ الدلالات والمعاني، ليس فقط من جانب النخب، وإنما من جانب الجماهير، وهي الأهم؛ كونها طرفاً لابد وأن يؤدي دوراً رئيساً في صياغة التنظيم الأفضل.

نشير إلى أننا في هذا البحث لا نستهدف إجراء نقاش حول أحداث الثورات والأهداف التي قامت من أجلها، كما لا نستهدف مناقشة الأفكار والمبادئ التي تنهض عليها الشريعة الإسلامية ووجهات النظر والمدارس الفكرية المطروحة بهذا الشأن.

كما أن البحث لا يستهدف مناقشة الأوضاع السياسية الراهنة في البلدان العربية، وإن كانت هذه القضايا تشكّل الإطار العام الذي يفرض نفسه موضوعيًا لمعالجة موضوع البحث الذي يتمثل في محاولة تحليل ظاهرة العنف الديني وفهمها، تلك الظاهرة التي تتمثل من وجهة نظرنا عنفًا موجّهًا ضد المجتمعات، فهو عنف يستخدم الدين والتقاليد المغروسة في نفوس الناس لتبرير ممارساته القمعية، وهنا تكمن خطورة هذا النوع من العنف الذي يرتبط مباشرة بظاهرة أخرى هي الناتج الطبيعي له، وهي التعصب الذي يعني نفي الآخر الفكري حتى من داخل الإطار المرجعي نفسه.

وتبدو خطورة العنف والتعصب في بساطة الأفكار التي يطرحها هذا الفريق أو ذاك، فهي لا تتطلب جهدًا أو تحليلًا وإعمالًا للعقل، فالرسالة شديدة الوضوح وتتمثل في تصور عام يرى أن الشريعة ملوثة في أذهان الناس، وأن المجتمع لا يطبقها بالشكل الصحيح، وهذا هو سبب التخلف والفساد وعدم الفاعلية، لذلك فإن المطلوب هو تنقية الدين من الشوائب والبدع، وعدم تقليد الغرب، وغير ذلك من هذه الأفكار التي تتمثل جوهر تفكيرهم.

لعل ما سبق طرحه يثير تساؤلًا مؤداه: هل هناك علاقة بين الدين والعنف؟

الإجابة بالسلب، أي لا توجد علاقة بين الدين والعنف، ولكن الإشكالية تكمن في تفسير المقدّس وتأويله، فالدين في ذاته لا يدعو إلى العنف، وإذا كان الأمر كذلك، وأن الإشكالية تكمن في التأويل، فإن السؤال هنا: ما الظروف التي تؤدي إلى صياغة مثل هذه الأشكال من التأويل، والتي تقود إلى العنف الذي يؤدي إلى إلحاق الأذى بالآخر ماديًا ومعنويًا؟

نشير إلى أننا نعتمد في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل على طرح بعض الرؤى النظرية التي تنطلق من مقارنة سوسيولوجية، لعلها تسهم في إثراء فهم الظاهرة، والتعرف على عوامل إنتاجها، وإعادة إنتاجها.

الرؤية الأولى:

تكشف التجربة الغربية أن بنيتها الثقافية السابقة على العلم والصناعة والتكنولوجيا تميّزت بأن الدين كان يشغل المركز المسيطر داخل هذه البنية، يضاف إلى ذلك أن الدين تبلور في مؤسسة تنتج الأفكار والتصورات التي تشكل الصياغة النظامية للمجتمع، إلا أن هذا الأخير شهد تطورات تاريخية، نتج عنها ظهور الثورة الصناعية وانتشارها بدرجات متفاوتة في أنحاء العالم المختلفة، فقد أدّت هذه الثورة إلى حدوث تغيرات في البنية الثقافية، تمثلت في تغير موقع الدين ووظيفته، فلم يعد الدين هو المركز المسيطر على سائر المكونات الثقافية،

فقد حلَّ العلم محلَّ الدين، حتى الأخير تأثر بالعلم من حيث طرق التفكير والبحث (الشرفي، 1990).

ما دلالة تغيير موقع الدين داخل البنية الثقافية؟

أهم دلالة ثقافية لهذا التحول أنَّ الدين لم يعد مؤسسة مهمتها إنتاج الأفكار والتصورات التي تستهدف صياغة النظام الاجتماعي، فإنتاج هذه الأفكار أصبح يخضع لمؤسسات معزولة عن الدين وأحكامه وضوابطه. ومعنى هذا الكلام، أن المجتمع تطوّر بدرجة من التعقيد، يصعب معها تشكّل مؤسسة دينية متفق عليها، وهذا الأمر الذي يفسر السبب لعدم وجود تأثير لرجال الدين في صياغة النظام السياسي، الذي اكتسب استقلاله في إطار التخصص وتقسيم العمل. كل هذه التطورات ببساطة شديدة تعني أنَّ المجتمع قد اكتسب الطابع العلماني والمدني.

نشير هنا إلى أن الطابع العلماني والمدني لا يعني إخراج الدين من البنية الثقافية، لكن ما حدث هو تغيير موقعه ووظيفته (أمين، 1989).

الرؤية الثانية:

وفقا للرؤية الأولى يمكن القول بأن التجربة الغربية نقلت المجتمع من التفكير المطلق الذي يركز على الدين والتقاليد، إلى التفكير النسبي الذي يركز على العلم؛ فالتفكير العلمي من شأنه أن يستخلص تفسيرات متابعة ومواكبة للتطورات العلمية، وقادرة على تقديم نموذج اجتماعي مدني، وتخليص الدولة من التأثيرات الدينية، ومن ثم استقلال الدولة وعدم خضوعها للتأثيرات الدينية، أي مؤسسة المطلق.

والهدف هو بناء دولة تمارس مهامها بصورة مستقلة عن أي مؤثرات تقليدية، وبهذا فإن المدخل للحصول على القوة لا يتمثل في الانتماء إلى الدولة من منظور ديني، بل في القوة الإنتاجية والاقتصادية، ومن ثم تطوير جهاز بيروقراطي للدولة منعزل عن التأثيرات الاجتماعية؛ لكي يتمكن من وضع الإطار الملائم للنمو الاقتصادي (زايد، 1980).

الفكرة هنا أن يتمكّن المجتمع من صياغة الدولة التي تلائم تطوره الاقتصادي والاجتماعي، ويفترض هذا أن يكتسب المجتمع صفة المدنية وينصهر أفرادها بشكل ينفصل معه الاجتماعي عن السياسي. والدولة بهذا المعنى عبارة عن مؤسسة تتفرّغ لممارسة الشؤون السياسية، وكيان يقوم بمهام متخصصة في إطار التقسيم السائد للعمل، وتعبير عن انفصال السياسي عن الاجتماعي.

وبهذا يصبح المجتمع في الممارسة الواقعية والعملية قادراً على التمييز بين العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقربانية والدينية.

إن العلاقات السياسية تعبر عن قوة الدولة في إطار من القواعد القانونية المتفق عليها، والمفترض نظرياً أن هذه القواعد تعبر عن مصالح المجتمع، أو على الأقل جزء منه، إلا أن الدولة لكي تؤدي مهامها بكفاءة يجب ألا تتأثر بالممارسات الدينية الطائفية والمذهبية.

فالدولة تمارس وظائفها بصورة مستقلة، ونظراً إلى هذه الاستقلالية تمكنت الدولة في المجتمع الغربي من إنجاز الحداثة، ويقابل الدولة هنا ما يُعرف بالمجتمع المدني الذي يتكون من أفراد تُطبق عليهم القواعد والقوانين دون تمييز، هذا المعنى للدولة والمجتمع المدني لم يُعرف إلا في أوروبا، وتحديداً بعد الثورة الصناعية.

الرؤية الثالثة:

إذا كانت الرؤية الأولى والثانية تكشفان عن التطور الخاص بالتجربة الغربية، فإن السؤال هنا: ماذا عن التجربة في المجتمع العربي؟

ثمة جدال يعود تاريخه القريب إلى هزيمة 1967م، وتاريخه البعيد إلى الحملة الفرنسية 1798م، ويتمثل هذا الجدل في تحديد المدخل الملائم؛ لصياغة الدعائم التي ينهض عليها تنظيم اجتماعي، يحظى بالقبول والإجماع من ناحية، ويمتلك القدرة على امتصاص منجزات العلم والتكنولوجيا من ناحية ثانية، ويعبر عن الخصوصية الثقافية من ناحية ثالثة وأخيرة.

وليس من العسير أن نلاحظ استمرارية هذا الجدل؛ لأن التنظيم الاجتماعي الأنسب بمكوناته الثلاثة يمثّل أمراً ليس له وجود بالقياس إلى الواقع المعيش.

منذ الحملة الفرنسية على مصر 1798م إلى اللحظة الراهنة، تشكّلت خلال هذه الفترة التاريخية اتجاهات الفكر العربي، بوصفها محاولات لتحليل الصورة المرئية للواقع والصورة المخفية وتفسيرها، أي: بنية الواقع.

ليس من الصعب أن نلاحظ أن الواقع العربي الذي تشكّل خلال هذه الفترة ليس هو الواقع السابق على هذا التاريخ، فقد تشكّل الواقع الجديد من خلال التفاعل بين التكوين الاجتماعي العربي، والتكوين الغربي الذي بدا في صورة التوسع الأوربي الاستعماري الذي فرض نفسه، بالترغيب أحياناً، وبالقوة في معظم الأحيان، وقد تشكّل واقعاً عربياً يتميز - إن جاز التعبير - بالحداثة المفروضة على بنيته، ونعني بالحداثة هنا: نقل منجزات

العلم والتكنولوجيا في صورة مدّ الطرق، وبناء السكك الحديدية، وحفر القنوات، وإنشاء المدن وتجميلها، وإقامة بعض المشروعات الصناعية التي تتكامل حلقاتها في خارج البلاد، وإقامة جيش ومؤسسات بيروقراطية. لكن، في القلب من كل هذه الإجراءات: إحداث تغيير في البنية الاقتصادية والاجتماعية، يتمثل في نشر علاقات الملكية الخاصة، وبلورة طبقة من أبناء البلاد ترتبط مصالحها الاقتصادية والاجتماعية بالوجود الاستعماري الأوروبي.

وقد تصورت هذه الطبقة في مرحلة أولى أنه من الممكن صياغة نظام اقتصادي اجتماعي سياسي على نمط النظام المقام في الغرب، من حيث امتلاك النظام القدرة الصناعية والتكنولوجية، وامتلاكه القدرة العسكرية، إلا أن امتلاك هذه القدرات مشروط بالتخلص من الثقافة التقليدية؛ بوصفها مدخلاً لتمثّل النموذج الغربي. لكن مفكري هذه الطبقة قد انقسموا إلى فريقين: أحدهما وجد أن تمثّل النموذج الغربي لا يقتضي فقط أن ننظر إلى الصورة المرئية لهذا النموذج، فالأهم هو التعرف على بنية النموذج، فقد نشأت هذه البنية من خلال أصول فكرية مستمدة من عصر التنوير، ومن ثم، فإن صياغة هذا النموذج داخل تكويننا الاجتماعي يقتضي أن نعيش المكتسبات العقلانية لعصر التنوير، هذا فضلاً عن أن هذه المكتسبات لا تمثّل أصولاً اجتماعية وفكرية للإبداعات العلمية والتكنولوجية وصياغة مؤسسات بيروقراطية فاعلة فحسب؛ فظروف النمو البرجوازي تقتضي تحرير الموارد من السيطرة الأجنبية الاستعمارية.

أما الفريق الآخر من مفكري هذه الطبقة فقد كانت له رؤية مختلفة، فقد خشي من التطورات الديمقراطية؛ لأنها تؤدي إلى اتساع نطاق المشاركة السياسية من قبل الجماهير؛ إذ تعني هذه المشاركة تبلور الجماهير سياسياً وفكرياً، وهو أمر له خطورته على مصالح الطبقة اقتصادياً، لذلك ليس من الغريب هنا أن يدعو هذا الفريق إلى إحياء الثقافة التقليدية، بدعوى أنها تعبير عن خصوصية المجتمع واختلافه عن النموذج الغربي، فضلاً عن تشجيع التيارات الدينية من جانب هذا الفريق، ومن جانب المستعمر، والهدف من هذا التشجيع منع تبلور المجتمع المدني ديمقراطياً، وهنا التقت المصالح والغايات بين الطرفين (زايد، 1980).

الرؤية الرابعة:

بعد الحصول على الاستقلال السياسي من خلال سلسلة من الانقلابات العسكرية التي تمثّل نتاجاً طبيعياً لمجتمع مدني لم يستكمل بعدُ بنيته الديمقراطية، عملت التيارات الدينية والتقليدية على الحيلولة دون أن يتبلور المجتمع على أسس مدنية، تستهدف استكمال بنية التحديث التي تعني هنا: إنجاز مهام التحرير الوطني

والديمقراطي ومهام التحديث الاقتصادي، وتحديث العقل والثقافة، وهي مهام لا يمكن أن تتجزأ طبقة واحدة أو جزء من طبقة.

وقد نشأ عن الانقلابات العسكرية أنظمة سياسية عملت على تحطيم المجتمع المدني، من خلال تفرغها سياسياً وفكرياً، وبدأت الدولة وأجهزتها تتضخم بالقدر الذي جعلها - أي الدولة - حاضنة لمصالح الطبقة المسيطرة، بحيث يصعب الفصل بين الطبقة والدولة، وأظهر الثانية كما لو كانت الخلايا التي تتكون منها الأولى (الشرفي، 1990).

ولنا أن نتصور كمّ العنف والإكراه الذي مارسه دولة ما بعد الاستعمار - دولة الاستقلال والتحرر الوطني - فقد أخلصت هذه الدولة بحقٍ إلى طرفين: أحدهما هو المستعمر الذي لا يمكن أن يؤدي دور المتبوع إلا من خلال دولة تحقق السيطرة الشاملة، أو بالأحرى الاستبداد والتسلط الذي يبدو بحثاً أو صرفاً، بحيث يرى المراقب الخارجي والمتقف العادي في الداخل أن مثل هذه الدولة التي خرجت من باطن المجتمع، لا يمكن أن تكون إلا تعبيراً عن تسلط أصيل كامن موروث، يمثل عنصراً بنيوياً ثابتاً في التاريخ العربي.

وبالفعل ترى العديد من الاتجاهات الغربية وآخرها خطاب العولمة أن الثقافات التقليدية متخلفة وفاسدة، ولم ينتج عنها إلا الاستبداد السياسي، ويطرحون أنفسهم - أي قوى العولمة - بأنهم يمتلكون القدرة بفضل أجهزتهم التكنولوجية على تغيير هذه الثقافة وتغيير نوع العقل المرتبط بها (الجابري، 1991).

مع أن الحقيقة الواضحة والصريحة أن سمة التسلط - كما أوضح كتاب نظرية التبعية - تمثل إحدى الوظائف التي تقوم بها الدولة في العالم الثالث؛ لخدمة النسق الرأسمالي العالمي؛ لأن قبول الاستغلال الدولي وعلاقات التبادل اللامتكافئ لا يمكن أن تتم إلا من خلال علاقات التسلط والاستبداد؛ فوظيفة هذه العلاقات هي التحكم في اتجاهات التراكم الرأسمالي بهذه البلدان (أمين، 1988، مصطفى، 2007).

لكن التسلط والاستبداد الذي تمارسه الدولة وظيفة ليس أمراً ثابتاً، فقد تحدث انفراجة ديمقراطية مؤقتة في أوقات انتعاش النسق الرأسمالي العالمي، لكن سرعان ما يعود التسلط والاستبداد؛ لأن النسق الرأسمالي العالمي منذ أن نشأ وهو يعيش في أزمات ناتجة عن التناقض بين وجود الفوائض الاقتصادية، وعدم وجود المجالات الاستثمارية لتوظيف هذه الفوائض.

هذا التناقض هو التفسير الكلاسيكي للأحداث التي تجري في العالم، فعلى سبيل المثال: فإن دخول العراق في حرب مدتها ثماني سنوات مع إيران ليس إلا وسيلة من وسائل توظيف الفائض.

أما الطرف الآخر الذي أخلصت له الدولة بحقٍ وهو الثقافة التقليدية وفي القلب منها الدين، ومن مظاهر الإخلاص أن للدين نصيبًا كبيرًا في تشكيل أيديولوجية الدولة، إلى الدرجة التي تجعل كل حاكم عربي أو بعضهم يجدون صلة قرابة بأهل البيت، وهي محاولة فجّة، ليس لإكساب الحكم صفة الشرعية، لكن لإكساب الحكم صفة التقليدية التي تبتعد تمامًا عن النموذج الغربي، وبتحديد أكثر وضوحًا الديمقراطية.

فالمطلوب - لكي يكون النظام في حالة آمنة مستقرة - وجود نوع من المعارضة يتخذ الشكل التقليدي والديني تمامًا، كما تتخذ الدولة الشكل نفسه.

فميزة هذا الشكل - من وجهة نظر الدولة - أنها تجعل المعارضة الدينية تقوم بوظيفة من تلقاء نفسها، تتمثل في تصفية الأشكال المدنية من المعارضة، كالتيارات الليبرالية والاشتراكية والإسلامية ذات المسوح العقلانية، أي إن المعارضة الدينية تؤدي دورًا في حماية النظام القائم، من خلال التخلص من هذه الأشكال المدنية من المعارضة.

الرؤية الخامسة:

في سياق متصل، يمتلك شكل المعارضة الدينية ميزة أخرى، وهي الخواء الفكري والسياسي، وعدم القدرة على تحديد المصالح ووضعها في برامج وإستراتيجيات، وهو الأمر الذي ربما أدركته بعض هذه الاتجاهات فأخذت تهدر طاقاتها؛ لإثبات أن الإسلام يتضمن مبادئ وقواعد لكل العلوم، فظهرت كتابات عن الاقتصاد والسياسة في الإسلام وعلم النفس وعلم الاجتماع الإسلامي... إلخ، أي: ظهور ما يسمى بأسلمة العلوم، وهي كتابات تلقى رواجًا على المستويات الرسمية وغير الرسمية.

فمثل هذا النوع من المعارضة يريح الحاكم أو الدولة، كما يريح المستعمر؛ لأنها معارضة في حقيقتها سلبية التفكير، لا ترى من الواقع إلا الصورة المرئية منه، فالمعارضة الدينية ترى الواقع بوصفه مجموعة من المشاعر والمعتقدات الدينية، ومن خلال هذا التحديد للواقع ليس من الصعب أن تخرج المعارضة بنتيجة مؤداها: أن المعتقدات والمشاعر السائدة لدى الناس ولدى الحكام أيضًا ليست هي المعتقدات الحقيقية التي تتطابق مع كلام الأنبياء والنصوص المقدسة.

وتتخيل المعارضة أن التطابق هو الصورة المثالية التي إذا تحققت أصبح الواقع إسلاميًا مهيبًا تمامًا لاكتساب كل مصادر القوة من العلم والتكنولوجيا والديمقراطية، بل إن المعارضة ترى في اكتساب هذه المصادر

من القوة نوعاً من الجهاد الأصغر، بالقياس إلى الجهاد الأعظم الذي هو جهاد النفس وتهذيبها بالعقيدة والإيمان.

المعارضة الدينية مريحة؛ لأنها تدخل الدين في حسابات السياسة والاقتصاد، وتضع - بناءً على ذلك - نفسها في مأزق لا مخرج منه، هو تكفير الآخر، أو إصدار فتاوى بتكفير من لا يتخذ موقفاً سياسياً معيناً، أو تصوير مواقفها السياسية والفكرية بوصفها تطبيقاً لشرع الله.

مثل هذا النوع من المعارضة لا بد أن يسبب ابتهاجاً لا نهائياً لدولة التسلط والاستبداد التي تتكلم باللغة ذاتها والأسلوب نفسه؛ لأن القرآن - ببساطة - حمّال أوجه، ويخضع لتفسيرات متعددة، ولا يملك طرف أن يخرج طرفاً آخر من دائرة الدين.

وللخروج من هذا المأزق، فإن المطلوب إخراج الصراعات السياسية والاجتماعية من دائرة الدين، ولا يعني هذا الأمر إخراج الدين بوصفه مرجعية يتخذها المعنقدون والمؤمنون به، فهم أحرار في صياغة اتجاهاتهم الفكرية ومواقفهم السياسية في ضوء الدين بوصفه مرجعية، لكن الخطر أن تُعرض هذه الاتجاهات والمواقف بوصفها ديناً، ويتحول بذلك المجتمع في ضوء المفردات الدينية إلى شياطين وملائكة، أو مؤمنين وكفار، أو مسلمين وغير مسلمين (الشرفي، 1987، زايد، 2005).

الفكرة هنا تقول:

إن الحكومة والمعارضة تدخل في إطار الثقافة التقليدية، وهذا الإطار يوجّد الطرفين أكثر مما يبعد بينهما، ويجعلهما يعيشان في مناخ قريب جداً من مناخ العصور الوسطى الإسلامية، مع فارق الخضوع للمستعمر هذه المرة، وتزداد المعارضة الدينية اعتقاداً بمشروعية مواقفها ومصادقيتها، وتحديدًا الاعتقاد بأنها تمتلك الإسلام الصحيح، من خلال الفكرة القائلة بأن التناقض مع المستعمر هو في الأساس والجوهر ديني، فهناك مؤامرة صليبية صهيونية تستهدف القضاء على الإسلام، وهذا الاعتقاد يحمل في مضمونه أعداءهم من الحُكّام.

الرؤية السادسة:

إذا نظرنا إلى الرؤى الخمس السابقة، يتضح أن المجتمع العربي لم يشهد التطورات التي شهدتها التجربة الغربية، ولم ينتج عن تكثيف العلاقات بين المجتمع العربي والغربي أن انتشرت العناصر المادية والثقافية الغربية في البنية الاقتصادية والاجتماعية، بما يؤدي إلى تشكّل قطاع حديث ذاتي التطور، بل ما حدث هو تشكّل آليات

الإخضاع والتحكم والسيطرة على المجتمع العربي لصالح المجتمع الغربي، وهو الأمر الذي صاغ بنية ثقافية وأيديولوجية، تتميز بطابع الازدواج والتناقض، بنية تتميز بالجمع بين المطلق والنسبي أو بين العلم والدين، أو بين التقليدية والحداثة، إلى غير ذلك من المفهومات المستخدمة التي تشير إلى المعنى نفسه تقريباً (الجوهري، 1987، مصطفى، 2007).

تجدر الإشارة هنا إلى أن الوصف الغالب من قبل الكثيرين للبنية الثقافية التي تحاول الجمع بين النسبي والمطلق داخل التكوين الواحد بأنها بنية تتميز بالطابع الوسطي، هو وصف يبدو ساراً للوهلة الأولى؛ لأنه يوحي بمعانٍ مرغوبة، فالتفكير العلمي يمثل ضبطاً من شأنه منع حدوث التطرف الديني، يضاف إلى ذلك متابعة التطورات العلمية والتكنولوجية المعاصرة ومواكبتها، أما التفكير الديني فإنه يمثل ضبطاً يمارس من خلاله البحث العلمي، وينتقي تلك التطورات التي تتسجم مع الشريعة، في مقابل استبعاد تلك التي تتعارض مع الشريعة، إلا أن الوسطية المزعومة غالباً ما تُستخدم إطاراً أيديولوجياً من شأنه استبعاد المشاركة السياسية، وتدخل التجمعات الاجتماعية في شؤون الدولة كالتنظيمات الدينية والقبلية، وهو ما يتعارض وتكوين المجتمع المدني.

في ضوء ما سبق، نلاحظ أن الرؤى الست تمثل في مجملها صياغة نظرية واسعة المدى، ومن ثم فإنها لا ترتبط مباشرة بتفسير ظاهرة العنف الديني، وهو الأمر الذي يتطلب صياغة نظرية مباشرة ترتبط من ناحية بالواقع العملي للظاهرة، ومن ناحية أخرى بالصياغة النظرية الأوسع المطروحة في الرؤى الست، إلا أن الفكرة الأساسية التي يمكن استخلاصها من الرؤى النظرية السابقة وترتبط بصورة مباشرة بالعنف الديني تتلخص في نقطتين:

إحدهما: عدم استكمال بنية التحديث.

والأخرى: مأسسة الدين.

إذا نظرنا إلى النقطة الأولى فإن عدم استكمال بنية التحديث معناه أن البنية تفتقد القدرة على التطور الذاتي المستقل، وهو الأمر الذي يفسر تبلور ظاهرة التهميش (زايد، 2005) التي تشير إلى معنى مزدوج، يتضمن علاقة بين طرفين، كلٌ منهما يقوم بتهميش الآخر.

الطرف الأول هو المجتمع الرسمي الحداثي ومؤسساته، إذ يقوم هذا المجتمع من خلال عجزه عن توفير الاحتياجات الضرورية لبعض السكان بتهميشهم.

أما الطرف الثاني فإنه يتمثل في قيام أفراد المجتمع المهمشين بتهميش المجتمع الرسمي ومؤسساته، من

خلال عدم الخضوع والاحترام لقوانينه.

من هنا يمكن النظر إلى ظاهرة العنف الديني بوصفها ناتج التهميش الذي يولد حالة الإحباط التي يعقبها العنف والعدوان على المجتمع الرسمي الحداثي بكل رموزه المعبرة عنه، وقد اتخذ هذا العنف من الدين إطاراً شرعياً له.

وهنا نأتي إلى معنى النقطة الثانية، وهي مؤسسة الدين، الذي يشير إلى أن العدالة لم تتحقق في ضوء الاتصال بالحادثة وإتباع النموذج الغربي، ولا تتحقق إلا بتحويل الدين إلى نظام اجتماعي يكتسب طابع القداسة.

إذا نظرنا إلى العرض السابق فإننا نلاحظ أن هناك ارتباطاً بين العنف الديني، وبين البنية الثقافية والأيدولوجية التي تتميز بطابع الازدواج والتناقض، كما أن هناك ربطاً بين العنف الديني وعدم استكمال بنية الحادثة التي أنتجت ظاهرة التهميش التي تفسر بدورها ظاهرة العنف الديني من وجهة نظرنا.

من هنا فإن التصور الذي يمكن أن يساعدنا في فهم ظاهرة العنف الديني يتمثل فيما يأتي:

نظراً إلى التهميش وهشاشة التحديث، فإن فكرة تحقيق العدالة من خلال تطبيق أحكام الشريعة هي فكرة مهيمنة وتكتسب طابع القداسة، إلا أننا نشير هنا إلى أن فكرة تطبيق الشريعة - من وجهة نظر أصحابها - ليست في حاجة إلى وضع تفاصيل لتطبيقها، بل تتحقق تلقائياً من خلال التركيز على بعض الرموز الدينية، كارتداء الخمار، وعودة المرأة إلى البيت، ومنع الاختلاط بين الجنسين، وتطبيق الحدود... إلخ من الرموز التي توضع دون عناء في التفكير.

وهنا ليس من الصعب أن نلاحظ بأن سطحية الحادثة وظاهرة التهميش قد أدت إلى تمسك الناس بتقاليدهم، وليس من المستغرب أيضاً أن يحدث نوع من الانسجام بين الدين والتقاليد من شأنه تدعيم ظاهرة العنف الديني التي قد تجد لها تأييداً وتعاطفاً من جانب بعضهم.

خاتمة

إذا نظرنا إلى البحث ككل، فإننا نلاحظ أن التحليل السوسيولوجي لأسباب ظاهرة العنف الديني يرتبط بشكل مباشر بضعف بنية التحديث، وإعادة إنتاج البنية الثقافية السائدة، والتي ما يزال الدين يقف على رأسها، أو يتخذ الموقع المسيطر بداخلها، لذلك فإن كلاً من الحركة المجتمعية وبنية الاتجاه الثقافي العام لم يخرجاً عن المرجعية الدينية التي تحكم الممارسات كافة، وعلى الأخص السياسية والاقتصادية، وهو الأمر الذي يتعارض

مع الحادثة ومنطق التخصص وتقسيم العمل والاستقلال النسبي للنظم الاجتماعية ولا سيما النظام السياسي.

لكن، بالرغم من ذلك، فإن بذرة الحادثة كامنة، وكان لظاهرة العنف الديني الفضل في إظهارها، إذ تتمثل هذه البذرة في فتح باب النقاش المجتمعي حول مفاهيم العقل وحرية الرأي والإرادة، وإن شرعية الأحكام والضوابط الدينية تأتي من خلال قبول الناس وتأييدهم لها، وليس من خلال فرضها بالقوة واحتكار فهم المقدس. فهذه البذرة إذا ما كُتبت لها النمو فإنها تكشف عن ضرورة فتح الملف الديني، وبناءً عليه، إعادة النظر في البنية الثقافية والتنظيم الاجتماعي ككل.

الفكرة من فتح الملف الديني أن تكون المشاركة الاجتماعية والثقافية واسعة في مناقشة هذا الملف وقضاياها، فالأمر لا يقتصر على النخبة، فالنقاش والجدال بين المثقفين في هذا الشأن لابد أن ينتقل إلى شرائح واسعة من أفراد المجتمع، فهم طرف أساسي مدعو إلى النقاش؛ لأن التنظيمات الدينية التي تمارس العنف المادي والمعنوي لم تكن في دوائر محدودة، بل إن ممارساتها اتصلت بأضرارها بشكل مباشر بأفراد المجتمع عامة.

يضاف إلى ذلك أن الأمر ليس مجرد جدال عقلي صرف، بل هو جدال يجد جذوره في البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وإن ظاهرة العنف الديني قد كشفت بوضوح أن الحادثة السائدة منقوصة، وأن مؤسساتها غير فعالة، وقد ارتبطت بإفقار المجتمع وتهميشه، وهذا ما بدا واضحاً في فهم التنظيمات الدينية المتطرفة للحادثة، ومطالبتها بالعودة إلى الدين وتطبيق الشريعة، حتى لو كان ذلك بالقوة والعنف.

لذلك فإن رفض ظاهرة العنف الديني يوضح أن طريق الحادثة حتمي، وأننا بدأنا السير في هذا الطريق، وأن المطلوب لاستكمالها أن تكون العودة إلى الدين وقيمه على أسس من العقلانية؛ لأن جوهر الدين يتعارض تماماً مع الأساليب التي تُفرض بالقوة على الناس، وأن هذه الأساليب تقوم بتجاهل العقل والحرية والإرادة، لذلك فإن المجتمع في حاجة إلى إعادة تفسير الدين وفهمه بشكل لا يتعارض مع عقل المجتمع وإرادته وحرية.

وقد أدى انتشار ظاهرة العنف الديني في المجتمعات العربية إلى فتح حوار ونقاش متعمق وربما سيؤدي في المستقبل إلى وضع الدين في مكانه الصحيح داخل البنية الثقافية.

فكما أن فهم الدين نابع من إرادة المجتمع ولا يفرض عليها، فمن المفترض أن إرادة المجتمع تؤكد حرية العقل والاختيار والمشاركة في بناء النموذج الاجتماعي الملائم للمجتمع.

وفي تقديرنا أن بناء النموذج الاجتماعي الأفضل والمناسب لن يكون إلا بإجراء حوار مجتمعي، تتبلور فيه الاتجاهات والفوارق الفكرية، ومن ثم استخلاص معانٍ ودلالات مشتركة وأكثر وضوحاً؛ لحسم العلاقة بين الدين وباقي عناصر البنية الاجتماعية والثقافية ومكوناتها.

خلاصة القول: إن لكل مجتمع عقلاً وإرادة وطموحات واختيارات وتصورات، وله ظروف موضوعية يتحرك ويتفاعل معها، يضاف إلى ذلك أن بناء المؤسسات الحديثة يتطلب نسقاً فكرياً وثقافياً يؤكد الحرية والعقل والإرادة، ولا مانع أن يكون الدين مصدراً للقيم والضوابط الثقافية، لكن على النحو الذي يؤكد حرية العقل والإرادة وينسجم معها.

قائمة المراجع

- 1- الجابري، محمد عابد (2010) إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط6.
- 2- الجابري، محمد عابد (1991) التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، ط1.
- 3- الجوهري، محمد (1987) علم الاجتماع وقضايا التنمية في العالم الثالث، دار المعارف، القاهرة.
- 4- الشرفي، عبد المجيد، (1990) الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر.
- 5- الشرفي، عبد المجيد (1987) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة ، بيروت.
- 6- أمين، سمير (1989) نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي ، بيروت.
- 7- أمين، سمير (1988) ما بعد الرأسمالية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1.
- 8- زايد، أحمد عبد الله (1980) الدولة في العالم الثالث، الرؤية السوسولوجية، دار الثقافة للنشر.
- 9- زايد، أحمد عبد الله (2005) تناقضات الحداثة في مصر، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة.
- 10- زيدان، يوسف (2013) اللاهوت العربي و أصول العنف الديني، دار الشروق، القاهرة، ط7.
- 11- لبيب، الطاهر (2002) ثقافة بلا مثقفين من الملحمي إلى التراجيدي، المستقبل العربي، العدد 282.
- 12- مصطفى، خالد (2007) قضايا ودراسات في علم اجتماع التنمية، دار أجيال لخدمات التسويق والنشر، القاهرة.
- 13- ياسين، عبد الجواد (2012) الدين والتدين ، التشريع والنص والاجتماع، دار التنوير، بيروت.