أصل العنف في الدّرس الحداثي العربي: مقاربات – مقارنات – تعقيبات.

The origin of violence in the modern Arab lesson: Approaches - Comparisons - Comments.

L'origine de la violence dans la leçon arabe moderne: approches - comparaisons - commentaires.

عبد الكريم عنيات*

جامعة محمد لمين دباغين – سطيف 2 –الجزائر.

تاريخ الإرسال:2018/05/03 تاريخ القبول: 2019/02/11 تاريخ النشر: 2019/12/15

ملخص:

أصبح موضوع العنف سؤالا جديرا بالبحث نظرا لمخلفاته الخطيرة، وبخاصة في سياقاتنا العربية الإسلامية، وفي ظرفنا الراهن الذي عرف عولمة بالجملة، فأصبح العنف معولما أيضا ينتقل كالأفكار والسلع. لذا فقد تصدى العديد من الحداثيين العرب لدراسة هذه المشكلة. والملفت للنظر أن وحدة المنطلق الحداثي لكل من محمد أركون وعبد الرحمن عبد الرحمن، لم يخلص بهما إلى نفس النتائج. بل يمكن التأكيد على أنهما اختلفا حد الصراع في تفسير أصل العنف الإسلامي خصوصا والديني عموما. هذا هو الموضوع الذي تسعى هذه المقالة لبحثه انطلاقا من السؤال التالي: كيف لنا أن نستفيد موقفا تركيبيا بعد مباحثة مشكلة أصل العنف بين أركون وعبد الرحمن ؟ متى يكون الدين بالإطلاق أصلا للعنف وما هي الظروف التي قد تجعله منتجا لقيمة اللطف؟ والنتيجة التي توصلنا لها هي أن سبب اختلاف عبد الرحمن وأركون في تفسير العنف هو المنهج المعتمد، ففي حين كان أركون محايدا تجاه المضامين الدينية، نجد عبد الرحمن مندمجا كلية في الموقف الإيماني الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: العنف، العنف الديني،طه عبد الرحمن، محمد أركون، الحقيقة، المثلث الأنثربولوجي، الإحتياز.

Abstract :

The issue of violence has become an issue worthy of researchbecause of itsseriousconsequences, especially in ourArab-Islamiccontexts. Today, in ourera of global globalization, violence has become a globalizedmovement. So manyArabmodernists have approachedthisproblem. It isstrikingthat the modernistapproach of Muhammad Arkoun and TahaAbd al-Rahman did not lead them to the same conclusions. It maybeemphasizedthattheydifferedstrongly in interpreting the origin of Islamic violence, especially religion in general. This is the subjectthis article seeks to examine from the following question: How canwe profit from a structural position afterdiscussing the problem of the origin of violence betweenArkoun and Abd al-Rahman? In whichcontext religion isconceived at the root of violence and whatisit? As a result, the approachadoptedwas the reasonwhyAbd al-Rahman and Arkoundivergedaround the interpretation of the violence. WhileArkounwasneutralwith respect to religious content, Abd al-Rahman isfullyimbuedwithIslamicfaith .

Keywords :

Violence, religious violence, Taha Abdel Rahman, MohammedArkoun, truth, anthropologicaltriangle, acquisition.

Résumé :

La question de la violence est devenue une question digne de recherche en raison de ses conséquences graves, notamment dans nos contextes arabo-islamiques. Aujourd'hui, dans notre ère de mondialisation globale, la violence est devenue un mouvement mondialisé. Nombre de modernistes arabes ont abordé ce problème. Il est frappant que l'approche moderniste de Muhammad Arkoun et de TahaAbd al-Rahman ne soit pas parvenue aux mêmes conclusions. On peut relever que leurs interprétations divergeaient jusqu'à l'antagonisme quant à l'origine de la violence islamique, en particulier et religieuse en général.Cet article cherche à examiner la question suivante: Comment pouvons-nous tirer profit d'une position structurelle après avoir discuté du problème de l'origine de la violence entre Arkoun et Abd al-Rahman? Dans quel contexte la religion est-elle conçue comme l'origine de la violence ? En conséquence, l'approche adoptée a été la raison pour laquelle Abd al-Rahman et Arkoun ont divergé quant à l'interprétation de la violence. Alors que Arkoun était neutre vis-à-vis du contenu religieux, Abd al-Rahman est pleinement intégré dans la foi en la religion islamique.

Mots clés : Violence, violence religieuse, Taha Abdel Rahman, Mohammed Arkoun, vérité, triangle anthropologique, acquisition.

*المؤلف المرسل.

"لم يحظ العنف باهتمام الاستقصاء التاريخي، أو قد كان ذلك نادرا، على الأقل حينما يتعلق الأمر بالاستقصاء الّذي يتجاوز سطحيّة الأحداث الطارئة محاولا صياغة تنظير للاتجاهات ذات الثقل الوازن، تلك الّتي تمثل استمراريّة ،أو قطيعة على نحو كبير، والّتي تحدّد مستقبل الإنسان".

جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ– الفردانية المعاصرة وتحوّلات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 179.

فاتحة فلسفيّة: أسئلة الأصل.

لا يمكن تصوّر مفكّرا أصيلا لم يطرح سؤال منبع العنف الإنساني، وهو تساؤل نابع من محاولة الكشف عن العوامل الكثيرة والأساسية معا في نشأة العنف. ولعلّ عمق الفكر هنا مرتبط بالقدرة على الكشف عن العامل الأساسي في ظلّ الكثرة، والتعدّد في العوامل. ولعلّ اقتراض عبارة من "كانتE. Kant(1804/1724)"، أو من" برلين IsaiahBerlin(1997/1909)" يشكّل لنا لفتة فكريّة موفقة تساعدنا على التساؤل مثلهم والتمايز عنهم في آن قائلين: ما هو نسيج texture الإنسان العنيف؟ كيف يتمّ نسج إنسان يتحوّل لاحقا إلى بطل الفعل العنيف ؟

ليس هدفنا البحث عن تفسيرات علميّة لظاهرة العنف، فهي كثيرة ومحدودة في نفس الوقت، فهناك التفسير النفسيّ، والتكوينيّ، والاقتصاديّ، والاجتماعيّ...الخ. ولكلّ تفسير فضائل معيّنة ورذائل كثيرة. بل نريد أن نستجمع، في حيّز واحد، محاولتين انفرد بهما أحد أهمّ كبار المفكّرين في السياقات العربيّة – الإسلاميّة في العصر الحالي. ونقصد طبعا "محمّد أركون (توفي 2010)" و "عبد الرحمن عبد الرحمن (ولد 1944)" اللّذان أسهما بدرسين متميّزين، وأصيلين في البحث عن أصل العنف وفصله. ولعلّ سائلا فضوليّا يقول: ولماذا بالذّات "أركون وعبد الرحمن " ؟ نقول مباشرة، لأنّهما أقوى مفكّرين تركا أثارا ملموسة في حركيّة ،وتوجّهات الفكر العربي المعاصر من خلال قدرتهما على إنشاء مشروع فكريّ متكامل ذي ورشات متعدّدة تطلّبت تجنيد تلاميذ وأخلاف. وإذ نحن نقول هذا، فمن منطلق اليقين بأنّ ل"أركون" أتباع كثر، مثلما" لعبد الرحمن" نفس القدر من التلاميذ. ولئن كانا كلاهما مفكّر حداثيّ المنطلقات، فإنّ نتائج حداثتهما مختلفتان تماما. ففي حين انتهى الحداثيّ – المؤرّخ – أي أركون– إلى استحالة التأصيل للدّرس التراثي؛ انتهى الحداثيّ – الفقيه – أيطه عبد الرحمن – إلى ضرورة التأصيل، والوصل لهذا التراث المظلوم جوانيا وبرانيا. وربّما أنّ هذا الاتفاق في التصنيف للحداثة والافتراق في النتائج بين الوصل والفصل هو ما يغرينا إلى محاولة المقارنة بين الرّجلين – المشروعين. لكن لا مقارنة بلا مقاربة لذا سنحاول مقاربة التفسير المقدّم من كليهما لظاهرة العنف عموما، ومشكلة العنف الإسلامي المعاصر على وجه التّخصيص. وبعد المقاربة والمقارنة، سنعمل على كتابة بعض التعقيبات الفاحصة،والمركّبة لمشكلة العنف والمقدّس من خلال السؤال الإحراجيّ التالي: هل أنّ المقدّس الدينيّ سبب للعنف، أم أنّه مخرج له؟ ما هي الشروط الفهميّة الّتي تساهم في بلورة نظرة إسلاميّة مسالمة ؟ كيف لنا، في السياقات الفكريّة الحالية، أن نستوعب ظاهرة العنف الإسلامي المعاصر ؟ أو كيف أكون مسلما حقّا ؟ أي كيف أطابق، مطابقة الحافر للحافر بين إسلاميّ، وسلاميتي ؟ كيف أكون مؤمنا، وآمنا في الوقت نفسه ؟ ومن الملاحظ أنّ أصل تسميّتي "الإسلام" و"الإيمان" مؤصّلتان في السّلام والأمن، وهما مقولتان من طبيعة مرتبطة بسياق التسامح المعاصر، إلى جانب اندراجهما في همّ الإنسان المعاصر المصاغ

في جدليّة المجتمع بين الأمن والخطر. لذا فإنّ رهان الانتقال من "مجتمع المخاطرة" إلى "مجتمع المؤامنة" أو قل "مجتمع المضامنة"، لهو أكبر ما يمكن أن يقدّمه الذكاء الإسلاميّ المعاصر للإنسانيّة الّتي تنتظر منه الكثير. على أساس مفهومي الإسلام – السلم والإيمان – والأمان.

ولو أنّ أسئلة الأصل في سياق الفكر الفلسفيّ الحالي هي ضرب من الأسئلة النافلة الّتي يمكن تجاوزها، على أساس أنّها بلا مخرج، على شاكلة ما أصل الإنسان ؟ ما أصل الكون ؟ ما أصل الدّولة ؟ ما أصل اللّغة ؟...الخ إلّا أنّ سؤال أصل العنف أقلّ تجريديّة، أوقل شموليّة من الأولى، لأنّه مرتبط بحيثيّات محدّدة، كما أنّه قابل للمباحثة. وعندما نتحدّث عن العنف والمقدّس في السياقات المعاصرة بما في ذلك السياقات الإسلاميّة، فإنّنا نكون أمام موضوع قابل للتفصيل أكثر فأكثر.

1- مقاربات:

يتحدث محمّد أركون – متأثّرا بالنتائج المهمّة في علم الإنسان والاجتماع والنفس وعلوم اللّسان ومختلف المناهج الغربيّة المتعدّدة الّتي اغترف منها بصورة مفرطة- عن نظريّة في غاية الطرافة، والجذب سمّاها بالثالوث الأنثروبولوجيّ، أو الثّالوث الأناسي. ومضمونها أنّ كلّ من يعتقد بالحقيقة والدّين فإنّ العنف هو مصيره حتما. لذا فالنظريّة الأنثروبولوجيّة قائمة على ثالوث: العنف والتقديس والحقيقة. (أركون، 2012: 360. أركون، 2013: 209)فما حقيقة هذا التّثليث ؟ كيف ترتبط الحقيقة بالدّين وكيف ينتجان العنف ؟ وهل يحقّ لنا، أن نستنتج ونعمّم أنّ غير المتديّن أو "اللاّ أدري" هو إنسان متسامح بالضّرورة ؟ سنعمل أوّلا على محاولة فهم مدلول الأنثروبولوجية في سياقات "أركون" من خلال الإشارة إلى أنّ علم الإنسان هو العلم الّذي يدرس الإنسان بمعزل عن الثقافات والخلفيّات الّتي قد توجّه الفكر. ومن ثمّة فالأنثروبولوجيّ هو الّذي يخصّ الإنسان من حيث هو كذلك، على اعتبار أنّ هناك طبيعة إنسانيّة موحّدة متجانسة. وقد يعتقد البعض أنّ المقصود هو الفطرة، لكنّنا نعتقد أنّ هذا المفهوم في السياقات الإسلاميّة ليس شفّافا تماما، لأنّه ارتبط بالعقيدة الإسلاميّة ممّا يدلّ على أنّ الفطرة تعنى الخليقة الأصليّة الّتي هي الإسلام. (عبد الرحمن، 2017: 291. ديورانت، د ت: 146) لكن بالنّسبة ل"أركون" أو غيره من الباحثين الحداثيّين، فإنّهم لا يسلّمون بأنّ الإسلام هو ما فطر عليه الإنسان ككلّ. بل أنّ العقيدة من الأمور الّتي تُلقّن للوليد وفق منطق التلقّي والتأثير القسري للجيل السابق على اللاّحق، وهذه حقيقة اجتماعيّة لا يمكن إنكارها في أيّ زمان ومكان. (بياجه، 1956: 174) وربما تكون قد خفّت في الأزمة الحالية على أساس ضرب من تأثير التربيّة التقدّميّة الأمريكيّة، لكنّها تبقى موجودة بصورة ملحوظة في كلّ مجتمع. ويمكن تحديد علم الإنسان science of men"على أنّه العلم الّذي يجعل موضوعه الإنسان حيث توجد طبيعة إنسانيّة مميّزة للجنس البشري وهي ثابتة غير قابلة للتغيّر (فروم، 2007: 57)". لكن لا يسلم الكلّ بثبات هذه الطبيعة، بسبب الخلفيّات الفكريّة القابعة في قناعاتهم. والحقيقة أنّ المسألة واضحة جدّا؛ فإذا قلنا أنّ الطبيعة البشريّة ثابتة، فهذا يدلّ على إمكانيّة إسقاط خصائص الإنسان الحالي على الإنسان في الأزمنة السابقة. لكن التأكيد على إمكانيّة طرق الطبيعة البشريّة مثلما نطرق الحديد، يفسح إمكانيّة معيّنة للتدليل على نموّ الإنسان في هيكله الروحي. أي إمكانيّة وجود إنسان مختلف في خصائصه الروحيّة عن إنسان العصور الماضية. ولئن كانت هذه المسألة خارج السياق الإشكاليّ الّذي نفكّر فيه الآن، فإنّ "أركون" يعتقد بوحدة الطبيعة الإنسانيّة، ممّا يسمح بتعميم نتائج البحث. ثمّ إنّ

مسألة وحدة البشر تمثّل بالنسبة لكلّ باحث حداثيّ مستقلّ عن المنطوق الديني الفكرة الّتي يحارب بها المسلّمة الدينيّة المألوفة وهي خصوصيّة إنسان ما بالنّسبة لله، وهو الاعتقاد المرتبط بما يعرف بنظريّة "شعب الله المختار" أو "الأمّة الخيّرة والمميّزة". والّتي تعيق إمكانيّة التسوية بين البشر في البحث التاريخي. وقد اعتبرها بعض الفلاسفة فكرة صبيانيّة؛ لأنّ الله يرعى الجميع دون أيّ تمييز عرقيّ أو لسانيّ مثلما يزعم الفريسيّون les pharisiens،(spinoza, 1965 : 73-78) لأنّ مسلّمة الشعب المنتخب ،أو المختار تمنعنا من دراسة الإنسان بمعزل عن الاعتقادات الّتي تؤثّر في توجيه الباحث. في حين قبل بها البعض الآخر على أساس الحريّة الإلهيّة، لذا يقول "هوبز" على الرغم من شكوكيّته ومعقوليّته المفرطة الموجّهة للمعجزات وغيرها: "صحيح أنّ الله هو ملك الأرض كلّها، إلّا أنّه مع ذلك، يمكن أن يكون ملك أمّة خاصة ومختارة. لذلك فإنّ الأمر لا يزيد غرابة عن كون الذي يملك أمرة الجيش بأسره قد يملك معها إمرة فرقة أو فصيلة خاصّة به. إنّ الله هو ملك الأرض بأسرها بسلطته، ولكنّه ملك شعبه المختار وفق عهد [اليهودية]". (هوبز، 2011: 126) وكما هو ظاهر، فإنّ ادعاء الوصل بالإلهيّ بطريقة حصريّة قضيّة محليّة تابعة لكلّ عقيدة. كما أنّه يبرّر زعم التفوّق والأفضليّة الّذي قد يستغل سياسيّا وبصورة عدوانيّة. لذا وجب الحديث عن "ثوابت أنثروبولوجيّة" تجمع كلّ البشر من الناحية الثقافية القاعدية. نعم هناك فروق ثقافيّة ولسانيّة...الخ لكنّ الإنسان في نفس المعطيات الثقافيّة والبيولوجيّة ستكون له ردود أفعال نوعيّة متقاربة. لذا فعند الحديث عن "ظاهرة أنثروبولوجيّة فإنّنا نتحدّث عن ظاهرة كونيّة تشمل الجنس البشريّ كلّه على اختلاف أعراقه ولغاته وأديانه". (أركون، 2013: 84. أركون، 2001: 46) ولو سألنا "أركون" عن الهدف من الحديث عن ثوابت أنثروبولوجيّة بما هي سبيل لفهم الظاهرة الإنسانيّة ككلّ، فالأكيد أنّه يرمى إلى استعادة الماضي من الدرس اللاّ تاريخي الّذي يفهمه فهما غامضا وأسطوريّا، لذا فالمدخل الأنثروبولوجيّ هو مقال لمنهج "أنثروبولوجيا الماضي". (أركون، 1996: 104) أي أنّ ما صدق على الإنسان الحالي، سيصدق على إنسان الأزمان اللاّحقة، كما صدق على الإنسان البعيد في الماضي. وهو منهج "ابن خلدون" ذاته الّذي عمل على تفسير الماضي من خلال علم العمران الحاضر بدل قلب المسألة كما قلبها الكثير من مؤرخي الإسلام الجاهلين بطبائع الأحوال في العمران البشري. (ابن خلدون، 1998: 43) فكلّ إنسان، مهما كانت ثقافته وديانته، ومهما كان زمانه ومكانه، يخضع حتما لمنطق صارم يجعله يتصرف التصرّف المعلوم. إنّ الفهم الأنثروبولوجيّ هو شرط الخوض في علم يدرس الإنسان درسا موضوعيّا.

ولئن اعتقد "أركون" بأنّ المثلّث الأنثروبولوجي عامّا وشاملا، فهذا يدلّ على أنّ الإنسان مجرد، والّذي يعتقد بدين معيّن، وأنّه يمثل الحقيقة الوحيدة والمطلقة من بين جميع الأديان الأخرى، فإنّه يستحيل عليه، في ظلّ هذا الاعتقاد أن يقبل بصدق الأنساق الدينيّة الأخرى. وبمجرّد ترسّخ هذا الاعتقاد، فإنّه يمثّل بداية لعنف اعتقاديّ قد يتحوّل إلى عنف منطقيّ يبرّر صدق عقيدته الخاصة وكذب البقية، وأقصى درجات هذا العنف هي استصدار رخصة دينيّة لإلغاء الآخر المختلف عنه عقديّا. لذا فإنّ هذا النزوع للانغلاق على الحقيقة الدينيّة أو ما يسمّى بـ "المحافظيّةالدوغماطيقيّة" ليس خاصيّة إسلاميّة، بل هي قدر كلّ إنسان. (أركون، 2001: 196) فالعنف، حسب السياق الأركونيّ، ينطلق من الاعتقاد بالحقيقة الدينيّة وينتهى بإلغاء كلّ ما لا يتطابق معها، أي يكون كلمة نابذة لينتهي إلى رصاصة قاتلة. ولو تساءل البعض حول العنصر القائد في هذا الثالوث الأنثروبولوجيّ، أي: أيُّ أساس يعتبر أساسيّا ؟ فإنّ "أركون" يعتقد بأنّه مثلث مغلق تماما ومتساوي كليّة، وليس لأي ظلع أفضليّة أو أسبقيّة على الآخر، لأنّ الدّين حقيقة، والحقيقة قد

تكون دينيّة، وكلّ دين حقيقيّ وحقيقة دينيّة تنتهي إلى الرفض القاطع للمخالف. وهذا الانغلاق هو ما يجعل العنف محوريّا أو أصليّا وليس عرضا في الثالوث الأنثروبولوجيّ. (أركون ومايلا، 2008: 82) ولئن اعتقدنا أنّ مصدر هذه الفكرة عند "أركون" هو ثمرة العلوم الإنسانيّة المعاصرة، إلاّ أنّه يشير إلى أنّه استخلصها من بعض النصوص القرآنيّة. ومن المعلوم أنّ "أركون" قد اشتغل بصورة مكثّفة على سورة براءة أو التوبة، وبالخصوص الآية الخامسة التي تسمى بآية السيف: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة، 5]. وفي اعتقاده، أنّ هذه الآية نموذج لتركيز الإيمان الدينيّ والحقيقة الراسخة والعنف الظاهر في قتل المشركين المخالفين في الدين. (أركون ومايلا، 2008: 136–223–234) وفي تقديره، فإنّ المقدّس والحقيقة والعنف تمثّل ثلاث قوى تضغط على الإنسان، ممّا يجعلها سلطة لا يمكن لأيّ منّا الانفلات منها، فهي بنية وليست مضمونا ما، لا يهمّ محتوى الحقيقة أو مضمون أيّ دين أو طريقة التعنيف، بل الأهمّ أنّ اجتماع هذه العناصر الثلاثة أمر شكليّ لا يمكن تلافيه من أيّ إنسان مؤمن. (أركون، 1997: 33) وهذا بالضبط ما يجعلها أنثروبولوجيّة. ومن المسائل المعروفة جدّا، أنّ هناك العديد من الدراسات الّتي تربط بين العنف والتقديس، ويحيل "أركون" في مصادره إلى الكتاب المشهور لـ "روني جيرار" René Girard(2015/1923) الّذي بدوره ربط بين فعل التضحية الذي يقتضي عنفا حقيقيّا أو رمزيّا أو هامشيّا أو عفويّا وبين التديّن. (جيرار، 2009: 519–523) ولئن كان الدّين الّذي يشتمل هويّة بالمعنى الناجز والمغلق والإقصائي، فإنّ العنف هو المصير المحتّم لذلك، في حين أنّ الهويّة لا تشمل الدّين فقط، بل تشمل اللّغة والعرق والثقافة والأعراف...الخ. إنّ الهويّة الدينيّة المركزيّة اللاّغية للتعدّد الهوويّ، الّتي نجدها في النموذج الإسلامي – السياسي المعاصر مثلا، لهي الّتي تصدر العنف وليس الهويّة الدينيّة بكلّ بساطة. (صن، 2008: 165) لذا فالخلل يكمن في النزوع الدينيّ الّذي يقصي التعدّد ويلغي الاختلاف لصالح مركزيّة الهويّة الواحديّة. ولئن كانت النخبة الدينيّة تنويريّة تقبل التعدّد، فإنّ القائمين على الدّين يعتقدون بضرورة إقصاء المختلف. قد يكون النبيّ –صلى الله عليه وسلم –متسامحا، لكن الأدنى منه قد يتأوّلون وفق مصالحهم، والتاريخ الدينيّ يقدّم لنا أكثر من مثال.

إنّ ما يريد "أركون" صياغته في النهاية، كقاعدة أنثروبولوجيّة عامّة، هو أنّ الدّين المؤسّس على مركزيّة الحقيقة سيولّد العنف بالضرورة. سواء كان هذا الدّين إسلاميّا أو مسيحيّا أو يهوديّا أو هندوسيّا...الخ. فالمسألة ليست مرتبطة بالدّين في مضمونه، بل ببنية الدين ذاته. لكن لا يجب أن نسير في سياق "أركون" دون تشكّك، لأنّ العنف قد يصدر من الملحد الّذي لا يؤمن بالدين أصلا، بل أنّ كلّ من يعتقد بالحقيقة النهائيّة الناجزة أو الدوغماطيقية سيكون حزمة للمواقف العنيفة، لأنّ الفكر الدوغماطيقي يمثل حزمة من الغضب الناميّ على حسب عبارة Josiah Royce (1855–1916). (رويس، 2000: 172) لذا فلا نستبعد أن يقوم فيلسوف يعتقد بالحقيقة بتفجير نفسه في حدائق "الإليزي" أو "ميترو لندن" ! وتخبرنا بعض الكتب أنّ هناك حركات تمرديّة في أمريكا الجنوبية يقودها أساتذة فلسفة. ومنه فإنّ المشكلة ليست في الدين بقدر ما هي في الاعتقاد باليقين الكامل، على أساس أنّ هناك ديانات ليست مؤسّسة على عقائد مغلقة. لذا فإنّ أبطال اليقينيّات، سواء في الدين أو الفلسفة أو كرة القدم أو الموسيقى...الخ مؤهّلون لارتكاب العنف. ثمّ أنّنا نتشكك في قدرة "أركون" على العثور على إنسان لا عقيدة له، فجميعنا متيقّن ببعض الأمور، ولا يقبل

أن تتحول إلى موضوع مراجعة. فحتّى اللاّ أدري متيقّن من عدم تيقّنه ! وهنا تكمن مفارقة الإيمان والإلحاد. كما يمكن أن نشير إلى مسألة في غاية الدقّة، وهي أنّ ارتباط العنف بالاعتقاد في وحدة الحقيقة هو ما يشكّل المنظور الإيديولوجيّ للإيمان. والحقيقة أنّ الإيديولوجيا وفق تعريفها هي التفكير الّذي يجب الواقع المتعدّد لصالح وحدة الفكر، تساهم بكلّ قوة في تكليس الاعتقاد. ونحن نعرف أنّ الإيديولوجيا لبست مقصورة على الأديان، بل هناك ايديولوجيّات علمانية أنتجت عنفا يفوق كلّ العنف الّذي أنتجه التاريخ الديني. والشكّ الحديث في الدين لم يمنع من تدفّق العنف اللّاديني. لذا حقّ الحديث عن أسطورة العنف الديني. (كافانوا، 2017: 362) وهي النظرة الّتي أعاقت وحجبت الكثير من الحقائق حول أصل العنف المعاصر.

فلننتقل الآن إلى تشخيص»طه عبد الرّحمن»في حواريّته الأخيرة المخصصة لسؤال العنف. وعلى الرغم من أنّنا كناّ ننتظر دراسة عميقة مثلما عوّدنا، إلاّ أنّه قدّم مقاربة أقلّ عمقا ممّا هو مطلوب. وربما يكون عذره بأنّ الكتاب هو نقل لحوار إعلاميّ في أصله، حيث لم يتسنّ له البتّ العميق في الموضوع من خلال قلبه على كلّ أوجهه الممكنة. ويأتي هذا العنوان بعد سلسلة من الكتب الّتي تتناول سؤال الأخلاق وسؤال العمل. فما هو النسق الّذي أجاب من خلاله على سؤال جينيالوجيا الإنسان العنيف ؟ هل العنف ظاهرة دينيّة حصرا ؟ هل المسلم، ولأنّه يعتقد بحقيقة عقيدته مهيّأ لأن يكون بطلا للفعل العنيف ؟كيف نوضّح الغموض الّذي يلفّ الإسلام والعنف في السياقات المعاصرة ؟

ينطلق "عبد الرحمن"من أن العنف حيّز يبرز في حالة غياب العقل. فالعاقل وهو كذلك لا يمكن أن يكون عنيفا. لذا فإنّ العنف والعاقليّة متناقضان لا يوضعان ولا يرفعان معا. فبداية العنف تدلّ على نهاية الحوار العقلي، وما العنف إلّا حوار مفارق للعقلانيّة أي حوار مجنون. ولئن كانت العاقليّة والحواريّة هما جوهر فعل الفلسفة، فهذا يعني أنّ الفلسفة والعنف لا يجتمعان أيضا. (عبد الرحمن، 2017: 9) وربّما أنّ هذا التحديد الطاهائي يتناقض مع ما قرّرناه سابقا وهو أنّ الفيلسوف الّذي يعتقد بالحقيقة يمكن أن يكون عنيفا. وجوابنا هو أنّ التميّز بين الفلسفة الأصيلة الّتي لا تقبل بالنجازة الفكرية وبين الفلسفة الكسولة التي تبني "معبدا للمعتقد" المذهبيّ أمر ضروري. في كلّ النشاطات الإنسانية هناك الأصيل والمنحول له، لذا فالفلسفة الّتي تدّعي الحقيقة النهائية الّتي ليس من بعدها حقيقة هي فلسفة على سبيل المجاز. لأّن "معبد اليقين" على حدّ تعبير "جوزيا رويس" مرّة ثانية، (رويس، 2000: 248) لا يمكن أن يكون معبدا فلسفيّا، بل أنّ الفيلسوف لا يبني معابدا بل يبني محارِرا أي مراكز تحرير الروح الإنسانيّة، مراكزا للبحث والشكّ والمغامرات الفكرية والتنقيب الحرّ من أيّة سلطة. وفي هذا السياق يقول "بول فايربندPaul Feyerabend (1994/1924) بأنّ "مقاصد الفيلسوف النسبيّ تتمثل في حماية الأفراد والمجموعات والثقافات من أفعال أولئك الّذين يظنّون أنّهم عثروا على الحقيقة". (فايربند، دت: 89) لأنّ هذا الاعتقاد هو الّذي يؤسّس فكريّا للعنف، إنّ الاعتقاد بالحقيقة الواحدة والنهاية هي جرثومة العنف، هذا الاعتقاد هو العنف في حالة كمون وقوّة. يترقّب الفرص المتاحة ليخرج إلى العلن معبّرا عن غضبه ورفضه بالفعل.

لم يعتقد "عبد الرحمن" ولو لحظة واحدة بأنّ الدين الإسلامي مصدر العنف أو محرّضا له، بل أنّ الّذي حدث هو أنّه تمّ استغلال هذا الدّين واختطافه لتوظيفه في سبيل التسلّط على الإنسان. وفي سبيل هذا الهدف الإنسيّ الأدنى، وهو حبّ السلطان الّتي انغرز فيه، يتمّ ارتكاب العنف. فلا عنف إلاّ حيث كان هناك تسلّط. ولا يجب أن نفهم التسلّط بمعناه

السطحي وهو سلطة السياسي، (عبد الرحمن، 2017: 11-12) بل أنّ له ألف وجه ووجه؛ مثل التسلّط الاقتصادي والتجاري الّذي لا يقلّ عنفه عن التسلّط السياسي. جوهر السلطة هو كتم صوت العقل الحرّ، : 1972 : (141)Arendtوهذا لا يحدث في المجال السياسي فقط. وهنا رسم "عبد الرحمن" هدفا لفلسفته الائتمانية وهو الخروج من حالة العنف الواقع إلى حالة مثالية خالية من أيّ عنف. ولكي لا يتّهم بالنزعة التصوّرية المفارقة، من خلال افتراض عالم مثالي على طريقة المثاليّين، عمد "عبد الرحمن" العودة إلى روح الثقافة الإسلامية أوّلا والتجربة الإنسانية الواسعة في المرتبة الثانية. وميّز بين عالم "قابيليّ" يمثّل واقع العنف الإنساني وعالم "هابيليّ" يمثل العالم المثالي السلمى. وهذا التصوّر المثالي يدلّ على ضرورة الخروج من سجن الأفق الدنيوي الضيّق إلى أفق أكثر سعة وأكثر كماليّة. وما الإنسان إلاّ ذلك الكائن الّذي يعيش بين الموجود المنقوص والممكن الكامل. والكمال التصوريّ لا يدلّ إلاّ على اليوتوبيا بالمعنى الإيجابي المثمر أي المأمول الواقعي أو القابل لأن يكون كذلك. فلولا قدرتنا على تصوّر الأفضل لما خطونا إلى الأمام قطّ، وحتّى العلم قائم على تصوّر الأحسن والمثالي. لذا فلا مخافة من تصّور عالم مثاليّ كامل. ولئن قبلنا تفرقة "أفلاطون" بين المحسوس والمعقول، فلا حرج في قبول هذا التمييز العبد الرحمنائي. وملخّص التمييز بين العالمين؛ أنّ القابيليّ يمثّل الواقع كما هو من حيث انتشار التسلّط والتسيّد القائم على المصالح المادية الدنيويّة الّتي تنتهي حتما إلى الحرب الّتي تمثّل أقصى درجات العنف البشريّ، وقد تكفّل كتاب "روح الدّين" 2012 بالكشف عن الأسباب السياسيّة للعنف الإنساني. (عبد الرحمن، 2012: 503) في حين أنّ "العالم الهابيلي" هو ،على العكس من الأوّل، لا يجعل التسيّد غاية ولئن قبل بالعنف، الّذي لا مفرّ منه، فهو العنف الخفيف أو العنف في أدنى صوره la violence minimale. والّذي ينتج عن الحياة الاجتماعية المدنيّة. (عبد الرحمن، 2017: 19) لذا فالعالم الهابيلي هو العالم الملكوتيّ الّذي ورد في أكثر من نصّ قرآنيّ: الأنعام، 75/ الأعراف، 185.

في هذا السياق، سياق بحث أصل العنف وفصله، طرح علينا "عبد الرحمن" ما يعتقد أنّه نادر في الفكر العربيّ المعاصر وهو تخصيص مبحث لفهم شخصيّة الإنسان العنيف من خلال مقابلتها بالإنسان الرفيق. وهو مطلب يتطابق مع العبارة الّتي استعملناها في فاتحة المقال تحت مسمّى "نسيج الإنسان العنيف". وبعد أن عرّف العنف باعتباره أذيّة لمن لا يستحق ممّا يجعله ظلما وجهلا، وبعدما ميّز بين العنف والقوّة، وبين التطرّف القوليّ والعنف الفعليّ...الخ. انتقل إلى الحديث عن العنف الدينيّ، وهو الّذي يؤرّقنا في عصرنا الحالي، بخاصة في السياقات الإسلاميّة. وهو عنف مرتبط بالإيمان [الإسلامي] حين شخّص أهمّ مظاهره المتمثّلة في التجبّر والتكفير والتقتيل والتعذيب. (عبد الرحمن، 2017: 57-59) والأكيد أنّ العنف الإسلامي المعاصر الّذي تقمّص رداء الإسلام السياسي قد وقع كليّة في هذه المظاهر اللاّإنسانية. وسبب هذا العنف الدينيّ الإسلامي سببين أساسين هما سوء فهم النص الديني الناجم عن الحرفية في القراءة، وسوء فهم الواقع بسبب إرادة التّغير السريعة الّتي تحجب الحقائق الموضوعية.(عبد الرحمن، 2017: 67) ومن المميّزات الواضحة للإنسان العنيف، حسب التحليل السابق، هو أنّه محبّ للائتمار، بل أنّه لا يفهم العقيدة الإسلاميّة إلاّ بما هي أوامر تتلو أوامر، وما هي كذلك في الحقيقة. لذا تشكّلت عقدة الإنسان العنيف على ثلاثة أسس هي عقيدة التفريق، وعقيدة الغربة (نسبة لحديث الغربة المنسوب للرّسول الكريم) وعقيدة الفرقة الناجية وهي أيضا مستخلصة من حديث مشهور. ولما كان الإسلام السياسي قائما على إرادة السلطة، فإنّه ينتهي إلى العنف. ومنه فالعنف "آت من الشعور بالملك، حقيقيّا كان أو

وهميّا (...) لذلك وجب إحياء مفهوم "الأمانة" في الإسلام وتوسيع مجال التفكير فيه". (عبد الرحمن، 2017: 153) ومن المعلوم أنّ الأمانة هي ما يقابل الأمر الّذي طغى على الفكر الإسلامي الفقهي، لذا خصّص الدكتور "عبد الرحمن" ثلاثة كتب بأكملها لينقل هذا الفكر من الائتمار إلى الائتمان. (عبد الرحمن، 2017، ج1+ج2+ج3) وعندما يدرك الإنسان بأنّ كلّ ما في الكون مجرّد أمانة وليس امتلاكا، فإنّه بذلك سيقلّص العنف إلى أقصى درجاته وهو ما يسمّى بالعنف الأدنى حيث يجب معاقبة المجرم مثلا. على اعتبار أنّ "أصل التنازع هو طلب الحيازة"، (عبد الرحمن، 2017: 199) وكلّ تنازع هو تجلّي للعنف في أقسى صوره. ولن يشعر بالأمانة إلاّ من كان مؤمنا، لذا فالملحد لا يمكن أن يكون إلاّ عنيفا جائرا متسيّدا، لأنّه يكرّس حياته للحيازة والملكيّة والتلذّذ بهما.

وكما تبدّى جليّا، في سياق تحليلات»طه عبد الرّحمن» فإنّ العنف مرتبط بالتديّن الخطأ وما أكثره، أو باللاّ تديّن أصلا لأنّ الملحد لا يمكن أن يقدّر الأمانة الإلهيّة حقّ قدرها. ممّا يعني أنّ التديّن الصحيح لا يمكن إطلاقا أن يكون مصدرا للعنف. ويأتي مفهوم الملكيّة أساسيّا في ظهور العنف بكلّ أشكاله. إنّ الإنسان العنيف محكوم بوهم الامتلاك، أمّا من أدرك حقيقة الأمانة، فلا يمكن أن يموت أو يقتل من أجل شيء ليس له في الأصل.

2- مقارنات:

بعد أن انهينا تلخيص موقف "طه عبد الرّحمن" في مسألة العنف من خلال مسح سريع لكتاب "سؤال العنف"، وبالنظر إلى أطروحة "محمّد أركون" السابقة. يظهر جليّا التعارض والتنافر بينهما في تحديد أسباب العنف: فأركون يجعل العنف وليد الإيمان الدينيّ المؤدلج المضيّق في حين أنّ التأويليّة الطاهائية تجعل الإلحاد العاجز عن فهم مدلول الأمانة هو سبب النزاع والعنف. فما حقيقة هذا التعارض بين "حداثيي" الفكر العربي الحالي؟

هناك ضرب من التعميم الجائر في كلا الأطروحتين، فليس كلّ مؤمن عنيفا، ولا يمكن القضاء بأنّ الإلحاد هو منبع الترهيب. ولكي نقف موقفا تفهميّا، بدل النقد والتسفيه، يبدو لنا أنّ المسألة تتعدى نطاق إحصاء الأفراد الّذين يوسمون بأبطال الفعل العنيف، واكتشاف حقيقة اعتقاداتهم الدينيّة بين الإيمان والإلحاد أو اللاّ أدرية. فيمكن للمؤمن أن يقتل من أجل مبادئ عقيدته، كما يمكن للملحد أن يُعنّف لاحتياز أغراض دنيويّة. وقد يحدث العكس، بحيث يتعدّى المؤمن لسبب دنيويّ ويرعب الملحد لسبب عقديّ، مع العلم أنّ للملحد عقيدة قويّة لا تقلّ عن عقيدة المؤمن. إذن فعلينا أن نعود القهقري في هذا المسلك المغلق. وهنا نعود إلى السؤال الّذي طرحناه في الفاتحة والمرتبط بكشف سرّ وحدة "أركون، وعبد الرحمن" في الموقف الحداثي والتثنية في تعليل سبب السلوك العنيف. فكلاهما يعلن أنّه انطلق من منطلق حداثي في دراسته لتاريخ الفكر الإسلامي، ففي حين أنّ حداثي "نقد العقل الإسلامي"[أركون] قد حمّل الدين عموما والدين الإسلامي على وجه التحديد مسؤوليّة تشكيل العنف، أمّا "عبد الرحمن" فقد حمّل للموقف الإلحادي العلماني الاحتيازي مسؤوليّة العنف الصادر عن الصراع من أجل الملكيّة.

من المفيد أن نشير إلى أنّ تعليل "عبد الرحمن" يحيلنا إلى نظريات مشابهة في تاريخ الفكر الغربي. ونقصد طبعا تفسير "جان جاك روسو"Rousseau(1778/1712) للشرّ باعتباره نتيجة للملكيّة عندما قال أنّ "تسييج الأرض" enclos un terrain هو منشأ المجتمع المدني الّذي ولّد العنف بمختلف أنواعه.(Rousseau, 1996 : 231)وأيضا موقف ماركس

الّذي ربط بين التقسيم الطبقي الاحتيازي وبين الصراع الّذي ولّد عنفا وعنفا مضادا.(ماركس وانجلز، دت: 40-41).(Arendt, 1972 : 33)في حين أنّه من الممكن أن نعثر على أصول نظريّة "أركون" في مجمل الفكر الغربي الّذي تراكمت نظريّاته من "هيوم"Humeإلى كلّ الفلاسفة الّذين وقفوا موقفا عقلانيّا حادّا من الظاهرة الدينيّة. لذا فالفرق بين موقف "عبد الرحمن" وموقف "أركون" هو أنّ هذا الأخير لم يشعر بأنّه محامي الظاهرة الدينية عامة والإسلامية على وجه التخصيص، بل كان مقتنعا بأنّ الإسلام مثله مثل أيّ عقيدة دينيّة قائمة على القناعات الجازمة بالحقيقة اللاّهوتية الكامنة فيه، ممّا يجعل المسلم، كأيّ مؤمن حرفي، مؤهّلا لأن يكون عنيفا بسبب قناعاته الّتي لا تناقش. ضف إلى ذلك أنّ المسلم يعاني من ضغط عولمي جعله يبرّر عنفه كردّ فعل ضدّ عنف السيطرة. ويرجع "أركون" سبب الهزيمة الحضارية للمسلمين إلى السياسات الحكومية الفاشلة في معظم هذه الأقطار، حيث لم تعمد إلى مواجهة الظاهرة الدينية مواجهة علمية صارمة من أجل تخريج فهم عقلاني يتطابق إلى حدّ كبير مع التاريخ الإسلامي. ما يُعانيه المسلم حاليا هو أنّه يتصوّر تاريخه على غير ما حدث فعلا، ويفهم دينه فهما منفصلا عن حقيقته وإمكانيّاته التأويليّة العديدة المتاحة. لقد وقع المسلم المعاصر في يوتوبيا الماضي أي الماضي كما يجب ويحب أن يكون وليس كما كان فعلا. ويظهر السلوك العنيف عند المسلمين، حسب "أركون" في الردود البافلوفيّة غير المراقبة منهم تجاه أيّ خطر يهدّد بعض مظاهر عقيدتهم، فكلّما تمّت الإساءة إلى رموز الإسلام نسمع عن مظاهرات صاخبة وعنيفة بدل التفكير في فتح معاهد علميّة لفهم تاريخيّة الإسلام. (أركون، 2012: 419) إنّ غلق العقيدة أمام كلّ إمكانية جديدة للفهم، وهو جوهر الدين الإيديولوجي أو ما يسمّى بأدلجة الدين، لهو الطريق لتشكيل عنف عقديّ، أي ذو أصول مرتبطة بالعقيدة الدينيّة.

في حين أنّ توجّه "طه عبد الرّحمن" لم يكن منسلخا من العقيدة الدينيّة الإسلامية، لم يفكر إطلاقا أن يفلسف أيّة مسألة خارج الأطر الإسلامية. كما أنّه محامي التراث الإسلامي العربي ضدّ كلّ من تطاول عليه، سواء الدرس الإستشراقي المعروف أو الدرس العربيّ المعاصر الّذي توسل بأدوات حداثية منفصلة عن سياقات تشكّل التراث. وهو لم يعتقد ولو لحظة واحدة، مثل "أركون" بأنّ الإسلام مثل بقيّة الأديان. بل أكّد أنّه الدين الوحيد الّذي يمكن أن يعتبر صحيحا، لأنّ القول بأنّ كلّ الأديان صحيحة هو كالقول بأنّ كلّ الأديان خاطئة. ومعادلته المشهورة تصاغ على الشكل التالي: لا إنسان بلا أخلاق ولا أخلاق بلا دين ولا دين إلاّ الإسلام. (عبد الرحمن، 2006: 147) ولئن كان الإسلام هو العقيدة الصحيحة الكاملة والجامعة لفضائل كلّ الأديان السابقة، فلا يمكن أن يكون عاملا على العنف أو التطرّف أو التعصّب. لا يمكن لدين كامل أن يتيح إمكانيّة النقصان. لكن بين الإسلام وفهم المسلمين له بون معتبر، على أساس أنّ الصحوة الإسلامية انطلقت إلى السياسة قبل الأخلاق، ممّا أنتج ظاهرة الإسلام السياسي العنيف، في حين أنّ الإصلاح الحقيقي والصحوة الحقة لا تكون إلا أخلاقية، وعند إرجاع مفهوم الدّين إلى الأخلاق لا السياسة، فلن تجد إسلاما عنيفا البتّة. (عبد الرحمن، 2006: 226) وقد تألّم "عبد الرحمن" عندما انطلق التحديث العربي من أسس سياسيّة لا أخلاقيّة، وتنبّأ ببروز عنف سياسي – إسلامي، لكن لا حياة لمن تنادي، فصوت المفكر اللاّ سياسي، للأسف، ليس له ثقل صوت السياسي اللاّ مفكر.

لم يرض»طه عبد الرّحمن»عن المسار البحثي لأركون، بخاصة في مشروعه الخاصّ بقراءة القرآن قراءة حداثية، ووسمه بالقاصر الّذي يعتقد بأنّه راشد. (عبد الرحمن، 2006: 177-193) على أساس أنّه وبقيّة الحداثيّين العرب الّذين

حذوا حذوه، لم يعملوا سوى على حمل المناهج الغربيّة المخصوصة حضاريّا من أجل نقلها إلى حضارة أخرى لها خصوصيّتها وهي حضارة الإسلام. ولئن كانت مناهج هؤلاء الغربيّين قد أتت أكلها في دراسة النصوص أي نصوصهم المقدّسة، فلا يجب، ونحن مسلمون معتقدون بألوهيّة نصّنا، أن نعمل فيه ما عمل غيرنا في نصوصهم غير النقيّة وغير الأصليّة. إنّ خطأ "أركون" هو أنّه اعتبر الإسلام دينا مثل بقيّة الأديان التوحيديّة، وما هو كذلك. لذا فالفرق بين "أركون" و "طه عبد الرحمن" كالفرق بين من يفكّر خارج المعتقد تماما من أجل كشف حدوده وطبيعته، أي الّذي يقف موقفا علميّا من خلال ترك مسافة أمان منهجيّة. وبين من يفكّر من داخل المعتقد من أجل تعزيزه وتقويّته في مواجهة الهجمات الداخلية والخارجية. إنّ فكر "عبد الرحمن" مشروع من أجل التأكيد على إمكانيّة توليد فلسفة أصيلة ومتمايزة من روح الإسلام ذاته. فليس الدّين الإسلاميّ عائقا أمام البحث الحرّ، بل من الممكن أن يوفّر الأطر الكبرى للتّفلسف. والحقّ يقال بأنّه قد استطاع إثبات ذلك بلا أدنى شكّ. لكن دفاع "عبد الرحمن" عن الإسلام والتراث، لا يدلّ إطلاقا على دفاعه الكلّي عن الفكر الإسلامي، بل قد نجد نقده للمفكّرين الإسلاميّين قديما وحديثا يعادل نقده للفكر الغربي والمفكّرين الغربيّين الّذين تفلسفوا خارج أطر الدّين. فلم يتوان ولو لحظة عن مهاجمة الفقه الأمريّ الّذي رفض أن يجتهد وفق خصوصيّات العصر الّذي تطلّب تجاوز الأمريّة نحو التربويّة. كما أنّه نقد الفكر الأصوليّ القديم، (عبد الرحمن، تجديد المنهج، دت: 59) والفلاسفة، والمتكلّمين...الخ. ممّا يجعله غير منحاز للفكر الإسلاميّ التراثيّ بلا فحص أو نقد. بل عمل على كشف حدوده دون أن يفكّر بعيدا عنه. إنّ فلسفة "عبد الرحمن" ليست تمجيدا مجانيّا للتراث، لكنّها ليست أيضا نقدا متطرّفا له.

أمّا بالنسبة لـ "محمّد أركون" ولأنّه متشبّع بالفكر الغربي من الناحية المنهجيّة، ورغم إلمامه بالفكر الإسلامي الأوسطي والحديث، إلاّ أنّه لم يستطع إلاّ نقد الفكر الإسلامي من ناحية ايديولوجيّة، على الرغم من أنّه يرفض هذا التوصيف لفكره. إذ أنّه رفض الفكر الإسلامي الّذي لم يستند على الفلسفيّة والعقليّة والإنسيّة واتّهمه بتأخير الانطلاقة الفكريّة والحضاريّة للإسلام. لم يحتضن فكره إلاّ الأدباء الفلاسفة الّذين فكّروا بمعزل عن سلطة الفكر الدينيّ. وحتّى فكر "ابن خلدون" فقد قدّح فيه على أساس أنّه أشعريّ تشكّك في الفلسفة وأبطلها وقال بفساد منتحليها. لذا يبدو أنّ موقف الدكتور"طه عبد الرحمن" أكثر عقلانيّة وأكثر تكيفيّة من موقف "أركون" الّذي أراد أن يسقط التجربة الأوروبيّة على العالم الإسلامي إسقاط الحافر على الحافر. (عبد الرحمن، 2014: 76) في حين أنّ الخصوصيّات الحضاريّة والعقديّة والاجتماعيّة والتاريخيّة من الأمور الّتي يجب مراعاتها لتحقيق حداثة مخصوصة. ولربّما أنّ تحديث المجتمعات الإسلاميّة بنفس الأساليب الّتي وقع بها تحديث المجتمعات الأوروبيّة يشكّل ضربا من العنف الحضاريّ، والتاريخيّ. و"أركون" نفسه يعلم مساوئ هذا الإسقاط وقد تحدّث عنه كثيرا. لكن هذا لا يدلّ على أنّنا نعفي الدكتور "عبد الرحمن" من النقد على أساس أنّه رفض الخوض في تاريخ العنف الإسلامي، أي العنف الّذي كان نتيجة لفهم وتقييم إسلاميّين. ورغم أنّه يسلّم "بأنّ من حروب المسلمين ما كان عنيفا، ولم يكن جهادا؛ فلا يترتّب على ذلك مطلقا أنّ الإسلام دين عنف". (عبد الرحمن 2017: 101) نحن مع رفض التّعميم، لكن الاعتراف فضيلة معرفيّة تساعدنا على تفحّص أنظمتنا الّتي ولّدت عنفا دينيّا. ففي نهاية المطاف نحن متديّنون مثل البقية، وقد يحدث أن نرفض فحص آليات تديّننا، وفي هذا الرفض تبرير لمواصلة نمط تديّني قد يكون منحرفا وخطيرا. إنّ ما يعاب على الدكتور "عبد الرحمن" أنّه يرفض الانسياق وراء التاريخ،

ويعمل جاهدا لأن يجرّنا إلى الدرس المنطقيّ حيث كلّ المفاهيم منسجمة ومتناغمة يطوّعها كما يشاء. لذا نجده يدعونا إلى: "ضرورة إخراج الكتابة الفلسفيّة العربيّة من المنزلق التاريخي الساذج الّذي انحدرت إليه وعلى مسيس الحاجة إلى تجديد صلتها بالآلة المنطقيّة، حتى تستعيد خصوصيّتها، نهوضا بالتقليد الفلسفي العربي الأصيل الّذي وضع أسسه فلاسفة الإسلام". (عبد الرحمن، 1998: 18) ولهذا يتعارض دائما "عبد الرحمن" مع "أركون" الّذي استند كليّة إلى الدرس التاريخي مثله مثل "الجابريّ" و"عبد الله العروي".

3– تعقيبات:

من علامات الفكر الواحديّ الّذي هو قرين الفكر الميتافزيقي التمسك بالتعليل الواحد للظاهرة الواحدة. في حين أنّ أية ظاهرة، سواء كانت جامدة أو حيّة، ميكروسكوبيّة، أو ماكروسكوبيّة لا يمكن أن يكون لها سبب واحد. بل على العكس فهي متعدّدة العلل، وأيّ ظاهرة مهما كانت بسيطة لها حزمة من العلل الّتي تنشئها. (أبيقور، دت: 195) أمّا ونحن نبحث في مسألة إنسيّة وما تحمله من تعقيدات لا حدّ لها، فإنّ التأكيد على وجود سبب واحد لها، هو ضرب من التبسيط المخلّ. لذا فلا التديّن وحده سبب في العنف ولا الإلحاد الّذي يحيل إلى النزعة اللّذية المطلقة أو ما يطلق عليه التوجّه الإيروسيّ هو السبب. فقد يرتبط العنف بالظروف الاقتصاديّة أو بالظروف السياسية أو الثقافية أو التكوينيّة المرتبطة بالتاريخ الوراثي للفرد...الخ. وقد تحتجّ الدروس النسويّة قائلة أنّ العنف مرتبط بالتقسيم الجنسي الّذي أفرزته الأنظمة الأبويّة العنيفة. والعولمة ذاتها الّتي تعدنا بالسّلام والرّخاء، قد أفرزت نوعا جديدا من العنف الّذي ارتبط بالضغط على الهويّات وتفجيرها وظهور هويّات جديدة ومجتمعات غير متجانسة...الخ. (بيندي، 2004: 44) بل أنّ ظاهرة العولمة ذاتها أصبحت أكثر من عنيفة، حيث وصفها أحد السوسيولوجيّين بأنّها إرهابيّة مرعبة: "الرعب ليس عنفا، ليس عنفا ملموسا ومحدّدا ومحدودا بزمن، ليس العنف الّذي له سبب ونهاية: الرّعب لا نهاية له، هو ظاهرة مغالية، إنّها أشدّ عنفا من العنف... العنف الرمزي ذاك الّذي لا يحمل معنى، ولا يقدّم أيّ بديل ايديولوجي (...) الإرهاب هو المحطّة النهائية للعولمة، إنّه في قلب عمليّة العولمة بحدّ ذاتها". (بيندي، 2004: 56–57) وقد أدرك كلاّ من أركون" و "عبد الرحمن" أنّ العولمة قد سحقت الثقافات المغلقة أو قل الكسولة ما جعلها تستجيب استجابة عنيفة. وحقيقة العنف العولميّ مسألة ظاهرة لا تحتاج إلى توضيح، فالكثير من الأفعال العنيفة الّتي يرتكبها أبناء العالم الثالثيّ، تمثّل أعمالا انتقاميّة ضدّ ضغط العولمة الأليم. وعندما نسمع الخطب السياسية والدينيّة ونقرأ أعمدة الجرائد اليوميّة...الخ ندرك حقيقة العنف المضاد الّذي يمارسه هؤلاء، ولو رمزيّا ولفظيّا، ضدّ حضارة العولمة التّي لم تستفد منها إلاّ الثقافات الفاعلة. إنّ الاقتصاد الحرّ بما هو ايديولوجيا قد ولّد قيودا قاتلة تجاه الثقافات الثالثيّة.(Lahbabi, 1971 : 136)وكلّ عنف لا يواجه إلاّ بعنف مُضاعف، فحتّى الضعفاء قادرون على توليد عنف مزعج يهدّد الأقوياء. لذا فإنّ وصف الأمريكيّين، بخاصة رجال السياسية والإعلام أبناء العالم الثالث عامّة، وأبناء المسلمين خصوصا، بأنّهم ذوي طبيعة عنيفة، هو رفض متعمّد لمعرفة الأسباب الحقيقة لردود فعلهم العنيفة. إنّ عنف بعض المسلمين هو ردّ فعل على عنف أصلي ارتكبته العولمة الأمريكيّة أو قل ارتكبته الأمركة. لأنّ عنف العولمة الأمريكية قد طال الدول المتقدّمة أيضا.

لقد حرّم ومنع الدكتور "عبد الرحمن" على غير المؤمن إمكانيّة دخوله عالم الملكوت الّذي يمثل العالم المثالي الخالي من العنف. ففي تقديره، لا يمكن إلاّ للمؤمن، أو الّذي يتحدّث لغة الإيمان، أن يتواصل مع هذا العالم السامي. (عبد الرحمن، 2017: 52) في حين أنّ أركون قد حرّم عن هؤلاء المؤمنين الحقانيين الحياة غير العنفيّة لأنّ عقيدتهم في الحقيقة تمنعهم من تقبّل الاختلاف والسكوت عنه. لكن المسألة الّتي لم يطرقاها معا هي البحث عن طبيعة الدين ذاته. فهل كلّ الأديان متشابهة ؟ هل كلّ الأديان تدعو إلى العنف أو أنّها مارست العنف ؟ من الناحية التاريخيّة يمكن الجزم أنّ كلّ عقيدة قد مارست العنف ولو بصفة ضمنيّة، فبمجرّد أنّ دينا ما يكفّر الأغيار وينعتهم بالملحدين أو الكفرة أو الهراطقة، فإنّه مارس عنفا معنويّا. وحتّى المسيحيّة الّتي كانت تدعو إلى الاستسلام المطلق من خلال تعاليم المسيح المعروفة، قد خالفتها الكنيسة الرسميّة من خلال نشر أرائها بالحديد والنار،(Antoine etNicole, 1970 : 346)ورغم أنّ النموذج المثالي للقسّ المسيحي هو حمل الإنجيل لا السيف، إلاّ أنّ التاريخ المسيحي قد ظهر أحمرا دمويّا في العديد من المراحل التاريخية. ولا يمكن أن نستثني أحدا من هذا. إنّ تنوّر الدين لا يدلّ بالضرورة على تنوّر المتديّنين به، بلّ أن تنوّر القادة الدينيّين لا يضمن تنوّر العاملين تحت إمرتهم مثلما قلنا أعلاه. ممّا يجعل العنف مرتبطا بالدين ليس من حيث الماهية بل من حيث الأعراض. تلك الأعراض التاريخيّة المرتبة بالضرورة الملحّة أصبحت أكثر ماهويّة من جوهر الدين أو روح الدّين ذاته.

هل أخطأ "أركون" كليّة عندما صاغ ثالوثه الإنسيّ ؟ حيث ربط بين العنف والتديّن القائم على الحقيقة الكاملة أو التامّة. لا يمكن الجزم بذلك، ولأنّه ينطلق من الوقائع التاريخيّة، عكس "عبد الرحمن" الّذي دعانا إلى هجر التاريخ نحو المنطق. من المفيد أن نشير إلى أنّ "أركون" لم يكن الوحيد الّذي كشف العلاقة بين العنف والتديّن النصّي، فهذا "راسل" B.Russel(ت1970)، وهو ملحد أعلن ذلك، يقول: "التعصّب (...) ناتج عن الإيمان اليهودي بالاستقامة والحقيقة للإله اليهودي (...) [ممّا يؤدي إلى]عدم التسامح مع أديان أخرى. (...) إذا قرأت "هيرودوت" فسوف تجد تسامحا تجاه عادات الشعوب الأجنبية الّتي زارها (...) لم يكن توّاقا ليثبت أنّ أولئك الّذين يدعون زيوس باسم آخر سوف يعانون عذابا أبديّا وأنّهم يجب أن يقتلوا (هذا ما قام به المسيحيّون أيضا)". (راسل، 2015: 95) ولأنّه ملحد، فإنّه استشهد بتسامح الوثنيّين، مع العلم أنّ الوثنيّ ليس ملحدا كما قد نعتقد، بل مجسّما ومؤمنا بالتعدّد. لذا وجب التمييز في المواقف الإيمانيّة بين التوحيديّة والتوثينيّة. وقد سجلت لنا كتب التاريخ الوسيطية أنّ الإيمان الحرفي للمسيحية قد دفع الحكّام إلى اضعبدالرحمناد المخالفين من بني جلدتهم. فالإمبراطور "جوستنيان" الّذي أغلق الأكاديمية الأفلاطونية الّتي عمرّت أكثر من تسعة قرون، لم يفعل ذلك إلاّ لاعتقاده الحقيقي بالمسيحيّة، لذا اضعبدالرحمند الإغريقيّين الوثنيّين، في أجسادهم وممتلكاتهم. (بروكوبيوس، 2001: 113-121) هذا ما ولّد تديّنا ظاهريّا، أو ما نسمّيه بالنفاق، تفاديا لأيّ عنف محتمل. والعنف في السياقات الإسلامية لم يمسّ الأجانب فقط، بل أنّ هناك عنفا اسلاميّا داخليّاً ظهر بين الطبقات الاجتماعية والمذاهب العقدية، وما الصراع السني الشيعي إلاّ مثال ظاهر على ذلك وهو المثال الّذي درسه "عبد الرحمن" في آخر إصدارته. (عبد الرحمن، 2018: 67-95-171-178)إنّ العنف الرمزي بين الطبقات من المظاهر الّتي يمكن دراستها دراسة موضوعيّة. (بورديو، 1994: 7-57-92) والعالم الإسلامي، قديما وحاليا، لم يشذّ عن هذه القاعدة.

وفي هذا السياق، لاحظ الفيلسوف الإنجليزي" دافيد هيوم" D. Hume(ت1776)، في فصل تحت عنوان "مقارنة هذه الأديان[يقصد الوثنية والتوحيدية اللاّحقة لها] في ما يتعلق بالاضعبدالرحمناد والتسامح" أنّ الوثني أقلّ عنفا من التوحيدي. وتبريره لهذه الدعوى مرتبط بخاصيّة قبول المخالف لدى الوثني، فبما أنّه يعترف بتعدّد الآلهة، فإنّه يقبل عقائد الغير بالنظر إلى مبدأ التعدّد ذاته، في حين أنّ التوحيدي يميل إلى اعتبار المخالف تافها. (هيوم، 2014: 68) ومن هنا تبدأ جرثومة العنف في الاعتقاد ثمّ العنف في الكلام وأخيرا العنف في الأفعال. لكن لا يجب التسرّع في تصديق هذه الأطروحة، فقد كان الوثنيّ الإغريقي أعنف إنسان. ورغم كونه تعدّديّا في العقيدة، إلّا أنّه مال إلى توحيد العقائد، وما تجربة "الإسكندر" إلاّ مثال على ذلك. إذ لا يمكن القول بأنّه متسامح إزّاء الحضارات والديانات الأخرى، بمجرّد أنّه امتطى جوادا وحمل سيفا وجهّز جيشا، فقد نوى وقرّر أن يكون عنيفا.

إنّ كلّ الأديان في زمننا الحالي تنادي بالتسامح، وهذا حقّ لا ينكره إلّا مكابر. لكن يجب علينا التمييز بين التسامح الديبلوماسيّ، والتسامح الصميميّ أو البنيويّ. ففي حالة الإسلام مثلا، نجد خطابات رجال الدين تعكس اعترافا وتسامحا وأخوّة وعالميّة...الخ. لكن الكثير منها تفعل ذلك، خاصة في المحافل الدوليّة، مجاملة لا قناعة. وفي أقرب فرصة محليّة يطلقون رشّاشات العنف اللفظي ضدّ المخالفين. وما يقال عن رجال الدين المسلمين، يقال أيضا على اليهوديّ والمسيحيّ والبوذيّ...إلخ. لذا فالتسامح الحقيقيّ، والّذي يرفض العنف كمبدأ أصيل، "ليس هو الّذي يقول فيه أصحابه: حسنا، إنّ هؤلاء الحمقى لا يعرفون شيئا، غير أنّ لهم الحقّ في الحياة الّتي يرونها مناسبة لهم، فدعوهم وشأنهم. إنّ هذا نوعا وضيعا من التسامح". (فايربند، دت: 93) فمن هو ذا الّذي يمتلك تسامحا رفيعا فوق كلّ اعتباراته ؟ هل هو المؤمن بروح الديانات ؟ هل هو الملحد مطلقا ؟ هل هو المؤمن الحرفي ؟ من الصعب التحديد والتعميم على اعتبار أنّ الفردانيّة تلعب دورا مهمّا في هذه الخيارات. إنّ ليّ عنق عبارة "التسامح" هو الذي جعل البعض يسفه العبارة المألوفة حول "حوار الأديان"، (بدوي، 2000: 180) على أساس أنّه حوار ديبلوماسي لا يعكس أيّ استعداد لحوار حقيقي، سواء من هذا الطرف أو من ذاك. فكلّ قوم بما لديهم فرحون، ولا يعترفون في الحقيقة بأهليّة وصدقية دين المخالفين.

هل يجب أن ننتزع العنف من العالم ؟ يبدو أنّ هذا المطلب يقتضي عنفا جديدا ممّا يعزّز وجوده ثانية. لذا فإنّ فطرية العنف وطبيعيّته من الأمور المسلّم بها. ولئن كان هناك يوتوبيّا مفارقة تقول بإمكان العيش بلا عنف، فإنّ اليوتوبيا الواقعيّة هي الّتيُ تنّظّر لنا كيف نعيش في عالم يحتوي على أدنى عنف ممكن.

حقيقة أنّ هناك عنفا ذي أصول "سماوية"، (بيندي، 2004: 67) على حدّ تعبير "هالة الباجي" [كانت أستاذة بجامعة تونس، تتناول في أبحاثها تصفية الاستعمار، من كتبها: خيبة أمل وطنيّة 1982، الخديعة الثقافية 1997...] حيث يتحدث" أوغسطين" عن الحرب العادلة أو بعض المسلمين عن الشرّ الديني الّذي لا مفرّ منه. لكن يجب أن نشير إلى أنّ الكتب التوحيدية مرتبطة بروح عصرها. أي أنّها ظهرت في أزمنة كانت تبرّر العنف، لذا فلا يستقيم لنا أن نتحامل عليها من منظورنا المعاصر حيث أنّ العنف اللّطيف ضد الصغار مثلا أصبح منبوذا بل قد يعاقب عليه القانون. بل أنّ نظرة القدامى للدين تختلف كليّة عن نظرتنا نحن، وهذه حقيقة يجب أن نعيها بحقّ وبعمق. (كاسيرر، 1997: 105) وعندما تتحدث هذه الأستاذة عن "لا إنسانيّة سماويّة" فإنّها تخلط خلطا غير سليم بين روح العصور، لأنّ تصوّر

الإنسانية كما تبلور في أوروبا بعد عصر النهضة، لم يكن مفهوما في الأزمنة الوسيطيّة سواء كانت إسلامية أو مسيحية. لذا فإنّ هذا الإسقاط لا تاريخي في أصله ويجب أن نغضّ الطرف عنه.

إنّ الحروب الدينيّة، مفهومة اليوم في سياقات جديدة أكثر انفتاحا وتحرّرا، قد تجعلنا نعتقد بحروب حقيقة بين الآلهة مسبّبة عنفا ضدّ الإنسان. فهل فعلا أنّ الحرب الدينيّة هي حرب إنسيّة أم إلهيّة ؟ فرجل الدين المسيحي، مثله مثل المسلم يقاتل ويعنّف باسم الله، وأيّ إله ؟ إنّه إله هذا الإنسان أو ذاك. هل يعقل أنّ حرب الآلهة لم تنته مع نهاية حرب طروادة ؟ لكي تستمر في أزمنة أقلّ ما يقال عنها أنّها عقلانيّة وعلمية وعالمية وإنسية. إنّنا نندهش من إنسان يقتل ويموت لاحقا من أجل إله الحياة، من أجل عقيدة موجّهة للحياة في الأصل. لذا حقّ اعتبار القولة الهولندية القديمة حكمة إنسانيّة عامّة "ما من هرطيق إلاّ وله نصٌ يستند عليه"pas d'hérétique sans lettres.(Spinoza, 1965 : 239) لذا فقد كان "طه عبد الرّحمن" محقّا عندما اعتبر الطقوسية أقلّ أهمية ممّا نعتقد على الرغم من قدسيّتها. إنّ ما يجعل الإنسان يتحارب بنصوص الآلهة هو اعتقاده بالنصيّة والحرفيّة، لكن للشريعة روح ونصّ، فنسينا الروح وعبدنا النصوص الّتي هي حمّالة معان كثيرة. بل أنّ النصّ وهو في أصله صامت كما يقول "علي (ض)" يستعمل لكلّ الأغراض.(أبوزيد، 1996: 96. وأبوزيد، 1994: 111-121) لذا فعندما نتحدّث عن "العنف الناجم عن حروب الآلهة"، (بيندي، 2004: 331) فإنّنا نتحدّث عن عنف ناتج عن فهم إنسيّ ضيّق لأفق إلهيّ واسع، ولكن كيف يمكن لكأس ضيّق أن يستوعب المحيط اللاّنهائي ؟ هذه هي الإشكالية الّتي طرحها قديما "فخر الدين الرازي" (ق 7 هـ) عندما أعلن استحالة درك اللاّمتناهي الإلهي.

يميل العديد من المفكّرين للتميّز الحادّ بين الفلسفة والدين، ونحن نقول بأنّهما متداخلان حدّ الامتزاج. فالفلسفة قد رضعت من ثديي الدّين ولا زالت، وكلّ الديانات مثّلت رؤية إلى الوجود الكلّي الّتي هي رؤية الفلسفة ذاتها. فهل يمكن أن نجمع بين الفلسفة والدين في رفض العنف وتأسيس السلم والتسامح ؟ نعم ولا ! نعم إذا كان الدين فكرا ولا إذا كان الدين كفرا وتكفيرا. يعتقد أحد الفلاسفة وهو "إيريك فايل" بأنّ عمل الفلسفة الأساسي هو استئصال العنف ونبذه،(Weil, 1967 : 58)من خلال الكشف عن أقنعته الّتي لا تنتهي. ولئن كانت الفلسفة تدعونا إلى السلم، فهذا لا يكون إلاّ بالعقل والحوار والمناظرة والاعتراف وهذا ما أثبته "عبد الرحمن" في بداية كتابه حول سؤال العنف. وأكّد أيضا بأنّ "العنف لا يأتي من أصل الدين، وإنّما يأتي من السياسة الماديّة لقيامها على مبدأ التسلّط".(عبد الرحمن، 2017: 79) وهذه النظرة لا تنفصل عن الرؤية إلى الوجود الّتي يحملها الدّين والفلسفة معا.

العنف أخطبوط متضخّم، لن يخرجنا منه إلاّ الدين بما يحمله من قيم عليا تسمو على المصالح الوقتيّة. لأنّ السياسة والاقتصاد، وإن كانت تحقّق سلاما، فهو مؤقّت دوما. لكن ما هو الدين الّذي يخرجنا من العنف ؟ إنّه الدين الإنساني الّذي يرفض أن يموت إنسان من أجل قيمة زائلة، هو الدين الّذي يؤمن بأنّ الإنسان أهمّ ما في الوجود، هو الدين الّذي لا يعتقد بأنّ الله سيكون راضيا عندما نقتل إنسانا من أجل إرضائه. دين الإنسان الّذي يمجّد الإنسان هو من يستطيع تقديس مبدأ اللاّ- عنف والتسامح. وقد استشهد الفيلسوف هيجل Hegel (توفي 1831) بالجانب الإنساني من المسيحيّة قائلا: "قال يسوع منتقدا اعتقاد اليهود بتحريم الأكل يوم السبت: الإنسان أعظم من الهيكل، الإنسان، لا أيّ مكان محدّد، هو الّذي يقدس الأعمال أو يجعلها مدنّسة. فالسّبت قد جعل من أجل الإنسان وليس الإنسان من أجل

السبت، لأن الإنسان سيّد السبت أيضا". (هيجل، دت: 68) ولئن استشهدنا بنموذج مسيحيّ، فهذا لا يدلّ على أنّنا نروّج لهذه العقيدة، بل دلالته الاعتراف بفضائل الآخر الّتي يمكن أن تكون هي ذاتها فضائلنا. فأساس التسامح هو الاعتراف. وآخر ما انتهى إليه «طه عبد الرّحمن»هو التنكّر لفقه الأمر لصالح فقه الأمانة رفقة بالإنسان ذاته. فالقانون وُضع من أجل الإنسان وليس الإنسان هو من وُضع من أجل القانون، وهذه الإنسيّة هي الممهّد الضروري للتقليل من العنف المفرط. ولا يمكن لأيّة مؤسّسة وضعيّة أو إنسانيّة أن تقنع الإنسان بهذه الحقيقة إلّا الدين لأنّه مستقلّ عن التشريعات البشرية. (حلاق، 2014: 136) لذا فإنّ أصل سؤال العنف كامن في الدين ذاته، فهو الّذي يضعه وهو الّذي يرفعه. لكن نحن نشهد على الاستخفاف بشأن الدين، سواء من المتديّن ذاته أو الملحد، أصبح الدّين أمرا أو كفرا، وكلا الموقفين يسيئان للدّين. إنّ الدين الّذي يقدّس الإنسان لهو الدين الّذي يمكن أن يقلّل العنف. لأنّ الإنسان هو البداية وهو النهاية وهو الغاية. الإنسان هو الجذر، وإذا فسد الأصل، فسدت كلّ الفروع الأخرى المتولّدة منه، عندما نستخفّ بالإنسان، وهو الأصل في كلّ تشريع، تنهار كلّ إمكانية تأسيس حضارة اللاّ عنف. (بوري ومارشينيول، 2007: 67) تنقلب القيم عندما نقدّس الشرائع الّتي قد تكون تافهة، وندنّس الإنسان الّذي هو منشأ ومنتهى كلّ شريعة. ولئن كنّا بعيدين عن الفكر الصينيّ القديم [كتاب التعليم الأكبر]، فهو الّذي أشار إلى أنّ الإنسان هو الجذر المهمّ وكلّ شيء في خدمته. وأنا على ثقة بأنّ التراث الإسلامي، سواء بجانبه الديني والأدبي زاخر بالإنسيّة. فكلّما تكرّم الإنسان أصبح أقلّ عنفا، ومن يكرمنا أحسن من الإله الخالق ! ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء، 70]. أوليس "الأغابي" [agapé لفظة تعني الإحسان الديني] هو من يجعلنا نتحابّ في الله بعيدا عن أيّ ايروسية منفلتة نحو التدميريّة الناجمة عن أوهام الإنسان الّتي لا تنتهي ! ولئن كان الأغابي إحسان نحو العدوّ ذاته، (فيري، 2002: 132. ريكور، 2010: 269) فهو الّذي يعلّمنا أنّ العنف غير مبرّر إطلاقا حتّى مع العدوّ فما بالك نحو الأهل والصديق. ونحن نعلم أنّ العنف الإسلامي – السياسي قد ألقى شرّ أظلامه على المسلمين قبل غيرهم. لأنّه قام على إرذال الإنسان عوض أن يوجّه القداسة نحو؛ روح الدين هو تقديس الإنسان والإعلاء من شأنه من أجل أن يستطيع تقديس الإله. لا يمكن لعبد مقهور أن يقدّس الإله ! لا يمكن لإنسان مسلوب الكرامة أن يتمثّل جلاله الله في حقيقتها. لذا صحّ أنّ العنف هو الفعل المضاد للإرادة الإلهيّة، على أساس أنّه يسلب كرامة البشر الّتي وهبها الله دون تخصيص. بل أن تكريم الإنسان يمثّل فضل الله الكريم في صفاته:﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾[المؤمنون، 116]. ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾[الانفطار، 6]

لذا فيمكن التأكيد أنّ العنف المحليّ مرهون بالجانب الاقتصادي والتنظيمي والتربويّ الّذي يحقّق الكرامة الحياتيّة للأفراد، أمّا العنف العالمي فمرهون بمصالحة الآلهة بعضها البعض، فلا يمكن أن يكون المخلوقين في سلام والخالقون في خصام. بل أنّ الأغلبية من ممثلي الأديان لم يخرجوا من التصوّر الهوميري الّذي يجعل الآلهة تخطّط وتتربص وتتقاتل...الخ. فهلّا خرجنا من الوثنية المقنعة بالتوحيديّة الّتي تحتاج إلى تثقيف أكبر!

ليس العنف إلاّ كراهيّة وإكراه وضيق وغصب وعضب، ومن النصوص القرآنية المألوفة بالنسبة لنا قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا

وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة، 256]. فكيف تسنّى لمن يمارس الإكراه العقديّ أن يتكئ على خلفيّة قرآنيّة ؟ الحقيقة قالها "اسبينوزا" أعلاه، فلكلّ منّا نصّه، والقرآن ذاته حامل أوجه عديدة. يبقى الرهان في النجاح عن طريق تربية دينية تواكب روح العصر الّذي نحن فيه، روح استبطن الفردانية وحقّ الاختلاف كأساسات قاعدية. لذا فلا يجب أن نبقى في مستوى المخاصمات النصية، حيث كلٌّ يلوّح بنصوصه القويّة أو نصه القاتل، بل حان الوقت لتفعيل دور الذكاء البشري في صناعة "ذكاء جمعيّ" يقلّل من العنف الّذي ليس قدرا بقدر ما هو نتاج للفكر. لذا فمن الجائز أن نُحيّن ماهية الدين في عصرنا من خلال ربعبدالرحمنا بتربية الإنسان على السلم والتعايش وحسن الجوار في حيّز كرويّ محدود. إنّ تأسيس "ميتافيزيقا السلم" في مقابل "ميتافيزيقا العنف" أصبحت مهمّة مستعجلة، وجب تأسيسها قاعديّا أي في الأعماق، وهنا تبرز من جديد مهمّة تربية دينيّة انسيّة قائمة على إعلاء شأن الإنسان بدل إعلاء شأن الأوهام. ومن هذا الجانب يمكننا بالذات الدفاع عن "حيويّة الدين" في زمننا الحالي من خلال إخراجه من سراديب الضيق إلى أفق الرحابة الظاهرة في تسامحيّة الدين الإنساني. (شلايرماخر، 2017: 76) لذا فنحن بحاجة إلى صورة دين يتقبّل الاختلاف من أجل امتصاص الشعور بالمركزية الثيولوجية. لذا ألححنا أعلاه أنّه يمكن للدين أن يكون وسيلة تأجيج العنف مثلما يمكن أن يكون نهج السلام الدائم، أو قل بروح أكثر نسبيّة وتواضعا نهج السلام الأكثر ديمومة.

قد تغرينا الملاحظة الّتي قدمها بعض علماء الاجتماع الغربيّين، بخاصة جيل ليبوفتسكيGilles Lipovetsky، والّذي افتتحنا هذه الفسحة الفكرية بقولته الّتي حرّضتنا على تفكير العنف في الأعماق والأسباب الخفيّة، مثل قوله بأنّ الإنسانية قد سارت من تطبيع العنف إلى تطبيع اللّطف، على أساس أنّ "المجتمعات الدموية قد اختفت لتحلّ مكانها مجتمعات ناعمة حيث لم يعد العنف يمثّل إلا سلوكا لا معياريّا ومنحطّا، وتمثّل القسوة حالة مرضية". (ليبوفيتسكي، 2018: 179) ولو أنّنا نعتبر هذه اللفتة صحيحة تثبتها الكثير من الوقائع، إلّا أنّنا نميل إلى التأكيد على أنّ العنف لم يفعل أكثر من أنّه غيّر طرق تمظهراته. فبعدما كان فعلا مباشرا ظاهرا، أصبح فعلا خاضعا للكثير من الوسائط ومستورا. بل يمكن التأكيد بأنّ العنف أصبح أكثر خطورة مع نموّ الذكاء الإنساني، إذ أنّ هناك تناسبا سهميّا بين تطور العقل النظري وتطور الدوافع العنفية. إذ يمكن لكبسة زرّ واحدة أن تبيد الملايين من البشر والحيوانات والنباتات. لذا فلا يمكن أن نقرّر بسهولة انحسار العنف وتلاشيه واستبداله باللّطف، على الرغم من أنّنا نشاهد فعلا نوعا من الديبلوماسية الّتي تحجب عنّا العنف الحقيقي. وهو حجب لا يدلّ إطلاقا على انعدامه، وبين تأجيل العنف واقتلاعه بون شاسع. ثم أنّ العنف الرمزي، مثلما تحدّث عنه "بورديو" وغيره، أصبح أكثر خطورة من العنف الحسّي، إن على المستوى المحليّ أو الكوكبيّ.

تبقي العلاقة الإشكالية بين العنف والدين، أو العنف والمقدّس محلّ التباس. فلا يمكن رفعها ولا يمكن تأكيدها بالمطلق. حقيقة أنّ الإنسان المتديّن قد يكون عنيفا، لكنّنا نجد أيضا اللاّ- أدري عنيفا. كما أنّ العنف لا يمسّ فقط المجتمعات المتدينة تديّنا مفرطا، بل أنّ المجتمعات الشيوعية الملحدة لم تكن أقلّ عنفا من المجتمعات الكاثوليكية الحرفية. وكلّ هذا يسمح لنا بـ "إمكانية نزع معطف المقدّس عن العنف". (المرنيسي، 1994: 8) وأيضا نزع معطف العنف عن المقدّس لنؤكّد بأنه ليست هناك علاقة طبيعية بين التقديس والتعنيف، على الرغم من أنّه يمكن أن نلاحظ، تاريخيّا، هذا الترافق بين التعبير عن حقيقة المقدّس والعنف. فالاعتقاد بوحدة الحقيقة ونهائيتها يدفع المعتقد إلى الضغط على غيره، ضغط يولّد

في النهاية العنف بكل مستوياته. لكن لماذا يعتقد المؤمن بأنّ عليه أن يبلغ الحقيقة بالإكراه ؟ هل هو الإحساس بالتكليف والمسؤولية ؟ أم تعبير عن الزهو بالأسبقية نحو الحقيقة ؟ أم شيء آخر. يمكن التأكيد على حقيقة واحدة، وهي أنّ العنف لا ينفصل عن الخوف، وهو ربط مدهش فعلا، لأنّنا في العموم نعتقد بأنّ الإنسان العنيف لا يعرف الخوف، في حين أنّ هناك تلازم حقيقي بينهما. ولئن كان الخوف الفردي يولّد العنف، فإن "الخوف الجماعي يؤدّي إلى العنف"، (المرنيسي، 1994: 12) في أكبر صوره الّتي يمكن تصوّرها.

خاتمة دينية: أصل السؤال.

في النهاية يمكن أن نستجمع مختلف النقاط الّتي تمّ مباحثتها في ثنايا المقال، من خلال تقديم إجابة عن الأسئلة التي طرحت في المقدّمة وفي التحليل أيضا، وهي باختصار:

- سؤال العنف قديم ومتجدّد ومتشعّب، لذا فلا يمكن تقديم إجابة تكون فاصلة ونهائيّة لا اجتهاد من بعدها. ثمّ أنّ العنف أصناف، وما يكون سببا للعنف السياسيّ قد لا يكون سببا للعنف الاقتصاديّ أو الدينيّ أو الجنسيّ أو الطائفيّ. لذا فنحن نميل إلى ربط سؤال أصل العنف بالمجالات القطاعيّة له. ومن ثمّة فلا يجب أن نأمل الحصول على جواب شافي عن سؤال أصل العنف ككلّ، فقط يمكن أن تكون الإجابات مقنعة عندما نتحدّث عن أصل العنف الديني الحالي مثلا أو أصل العنف السياسي الوسيطي...الخ. لذا يمكن التأكيد أنّ سؤال العنف قد خرج من الطرح الفلسفي ليجد مكانه ضمن تخصّصات العلوم الإنسانية والاجتماعية. لكن التخصّص ليس حلّا نهائيا لكل مشكلات الفكر. ففي الكثير من الأحيان نكتشف بسهولة "عمى المتخصّصين" مما يجعلنا نفكّر في نظرة شموليّة واسعة قدر الإمكان، لأنّ هناك عنفا "مركّبا" يتطلّب تعاون تخصّصات مختلفة.

- هناك فرق واضح بين مقاربة "محمد أركون" و"طه عبد الرّحمن" لسؤال العنف؛ فبينما عمل الأول على إنجاز مقاربة أنثروبولوجيّة مؤسّسة على مناهج علوم الإنسان، قدّم "عبد الرحمن" عبد الرحمن" مقاربة دينية إيمانية تستند على المنظور القرآني للكون. وكأنّ مقاربة أركون موضوعيّة باردة بعيدة عن كلّ معتقد دينيّ مخصوص، في حين أنّ مقاربة الثاني امتداد لتجربة ايمانيّة حارّة حرارة المقدّس. والوضعيّة شبيهة بجدلية القرون الوسطى الّتي داولت العقل الإيماني والإيمان العقليّ من خلال طرح مسألة الأسبقيّة: هل نؤمن لكي نعرف أم نعرف لكي نؤمن. والحقيقة أنّ العلوم الإنسانية الحديثة، الّتي نبعت من نتائج المسار الأوروبي، قد مثّلت الموقف الّذي يتطلّب منّا التماسف مع عقائدنا من خلال الفصل بين الموقف الإيماني والموقف العلمي. في حين أنّ "طه عبد الرّحمن" وعلى الرغم من تكوّنه العلمي في باريس، إلاّ أنّه أبى أن يلتزم بهذه الروح الموضوعية، وسار على هدى الدرس التراثي الّذي لم يفصل بين الموجود والمأمول أو بين الحقيقية والقيمة. الفرق بين منطق "أركون" ومنطق" عبد الرحمن" أنّ الأول فكّر مسألة العنف خارج أيّ عقيدة إيمانيّة، في حين أنّ "عبد الرحمن" قد انطلق من روح الدين الإسلامي.

- نعتقد بأنّ المقدّس الديني مفهوم فهما ضيّقا وإيديولوجيّا مغلقا، قد يكون سببا للعنف في جميع أشكاله، سواء العنف الزوجي أو العنف الأسرى أو العنف السياسي. ولنا في ظاهرة الإسلامي السياسي المعاصر نموذجا لتوليد العنف من مصادر مقدّسة. لكن هذا لا يكشف عن كلّ القضية، بل أنّ الإسلام السياسي ذاته، لو وسعنا فرجار البحث والتأويل، لتبيّن لنا أنّه نتيجة عنف سابق. وهو العنف العالمي الّذي أنتجه الضغط العولمي والاقتصادي والعنف الثقافي، إذ أنّ بعض المسلمين لم يجدوا طريقة لتقديم معتقداتهم كردّ على العنف الغربي الرمزي أو الحسي، إلّا بالطريقة الفجّة المتمثّلة في التفجيرات ودهس المارّة وذبح السياح مثلما حدث مؤخّرا في المغرب. لذا فإنّ العنف المقدّس نتيجة لعنف سابق وسبب لعنف لاحق. فكلّ سبب هو نتيجة وكلّ نتيجة هي سبب.

- يشعر المسلم المعاصر بالغربة الحضاريّة، إذ أنّه يعيش في عالم لم يشارك في وضع أسسه ولا تفاصيله، ونقصد بهذا العالم عالم الحداثة وما بعد الحداثة وما بعدهما معا، و الّذي تلوّن بالخاصية الغربيّة حصرا. وحتى بعض الدول الغربيّة تشعر بالغربة الحضارية مقارنة بسطوة الأمركة، لكنّها على الأقل مندمجة حضاريّا وقيميّا مع هذه الحداثة. أمّا الإسلام الجماهيري والثقافي، وهنا نستثني الإسلام الّذي تمثّله الدول الإسلامية رسميّا، فقد تكرّس لديه الانفصال عن مسار العالم ككلّ. وهذا ما يخلق هوّة قيميّة خطيرة، تجعلنا خارج السرب، وتظهرنا شواذّ عن الحركة العالمية، بل هناك من اتّهمنا بعدم تقديم أيّ شيء للعالم في مقابل استهلاكنا لنتائج العلم. وكل هذا يخلق ضربا من العنف الرمزي تجاه الغرب، ويبدو لنا أنّ الشرط الأول لتجاوز هذه العقدة الحضارية هو إصلاح الجبهة الداخلية من خلال تقوية التعليم ودمج المسلم المتوسط في "روح العصر" الجديد، وتقديم إسهاماتنا العلميّة على غرار البقية. كلّ هذا يضعنا في الحيّز المطلوب ويجعلنا نقدّم للإنسانية السلم والأمن المطلوبين. وبهذا يتطابق ما نقدّمه مع ما نحن عليه، أي الإسلام والسلام أو الإيمان والأمان.

- نحن على يقين بأنّ العنف ظاهرة إنسانية غير مخصوصة بدين ما أو عرق معيّن. ولئن تقوّت هجمة ما يسمّى بالإسلاموفوبيا ضد العنف الإسلاموي، فمن الظاهرة أنّ هناك عنف ذو مصادر دينيّة غير الإسلام. إذ يمكن الحديث عن الإرهاب البوذي في بورما، والإرهاب الاقتصادي الّذي يحفّز الإجرام بكلّ أشكاله، والإرهاب الثقافي الّذي تظهره العضّة الأمريكية المؤلمة الّتي يشتكي منها الجميع...الخ. إنّ العنف مرتبط بالإفراط من حيث المبدأ، وكلّ من تجاوز حدود الاعتدال في الاعتقاد أو الاقتصاد أو الإعلام، مرشّح لأن ينتج العنف بكلّ أشكاله. ولعلّ الكتاب التراثي المعنون بـ "الاقتصاد في الاعتقاد" دالة طريفة على ضرورة الاعتدال في الاعتقاد. لذا يمكن الإجمال بأنّ هناك إمكانيّة التطابق بين الإسلام والسلام على أن يكون الإنسان المسلم مندمجا بكلّ

أريحية في المسارات العالمية بحيث يقدم للإنسانية بصورة نديّة ما يقدمه أبناء الحضارات الأخرى. والحقّ، أنّ هذا المطلب هو مطلب حضاريّ وسياسيّ مرتبط بالقدرة على تجاوز عقبات التكوين المحليّ المرتبطة بالتعليم والصحّة وكلّ المستلزمات الأوليّة لتكوين مواطن فعّال وعالميّ.

قائمة المصادر والمراجع.

ابن خلدون عبد الرحمن، (1998)، المقدمة، ضبط وشرح محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية.

أبو زيد نصر حامد، (1994)، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية.

أبو زيد نصر حامد، (1996)، الاتجاه العقلي في التفسير- دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة.

أبيقور، (دت)/ الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، د م.

أركون محمد، (2013) التشكل البشري للإسلام – مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجل، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

أركون محمد و مايلاجوزيف، (2008)، من منهاتن إلى بغداد – ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسن، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى.

أركون محمد، (1996)، العلمنة والدين – الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة.

أركونمحمد، (1997)، نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكيه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى.

أركونمحمد، (2001)، الإسلام، أوروبا ، العرب – رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية.

أركون محمد، (2012)، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية.

بدويعبد الرحمن، (2000)، سيرة حياتي، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى.

بروكوبيوس:التارسخ السري – القرن السادس الميلادي – جانب من جوانب حياة الإمبراطور جوستنيان وزوجته تيودورا وقائده المغوار بليزاريوس وزوجته أنطونينا، ترجمة صبري أبو الخير سليم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

بورديوبيير ، (1994)، العنف الرمزي – بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

بياجيه جان، (1956)، الحكم الخلقي عند الأطفال، ترجمة محمد خيري حربي، مكتبة مصر، القاهرة.

بيندي جيروم (إدارة وإشراف)، (2004)، القيم إلى أين ؟ ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون- بين الحكمة - قرطاج ومنشورا اليونيسكو، دار النهار، بيروت.
جيرار رونيه، (2009)، العنف والمقدس، ترجمة سميرة رشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى.
حلاق وائل ب ، (2014)، الدولة المستحيلة – الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى.
ديورانتول وايريل، (دت)، قصة الحضارة، الجزء الأول من المجلد الأول: نشأة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس.
راسل برتراند، (2015)، ما الذي أؤمن به ؟ مقالات في الحرية والدين والعقلانية، ترجمة عدي الزعبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى.
رويس جوزايا، (2000)، الجانب الديني للفلسفة – نقد لأسس السلوك والإيمان، ترجمة أحمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة، القاهرة.
ريكور بول، (2010)، سيرة الاعتراف – ثلاث دراسات، ترجمة فتحي أنقزو، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى.
سيزار بيير بوري و مارشينيوليسافيريو، (2007)، أخلاق كونية لثقافات متعددة، ترجمة أحمد عدوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى.
شلايرماخر فريدريك، (2017)، عن الدين – خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة أسامة الشحماني، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الطبعة الأولى.
صن أمارتيا، (2008)، الهوية والعنف – وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة، الكويت، الطبعة الأولى.
عبد الرحمن عبد الرحمن، (1998)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى.
عبد الرحمنعبد الرحمن، (2000)، سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.
عبد الرحمن عبد الرحمن، (2006)، روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.
عبد الرحمن عبد الرحمن، (2012)، روح الدين – من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية.
عبد الرحمن عبد الرحمن، (2014)، بؤس الدهرانية – النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى.
عبد الرحمن عبد الرحمن، (2017)، دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الثاني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى.

عبد الرحمن عبد الرحمن، (2017)، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت، الطبعة الأولى.

عبد الرحمن عبد الرحمن، (2018)، ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى.

عبد الرحمن عبد الرحمن، (د ت)، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية.

فايربندبول ، (د ت)، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الاسكندرية، د ت.

فروم إريك، (2007)، الانسان من أجل ذاته – بحث في سيكولوجية الأخلاق، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، الطبعة الأولى، 2007.

فيريلوك، (2002)، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء – بيروت.

كاسيررإرنست، (1997)، في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية.

كافانو وليام ت، (2017)، أسطورة العنف الديني- الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى.

ليبوفتسكي جيل، (2018)، عصر الفراغ- الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى.

ماتساسنسطور، (1989)، مذكرات الإسكندر الكبير – عن مخطوط بابل، ترجمة الطاهر قيقة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، الطبعة الأولى.

ماركس كارلوانجلزفريدريك ، (د ت)، العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر.

المرنيسيفاطمة، (1994)، الخوف من الحداثة – الإسلام والديمقراطية، ترجمة محمد دبيّات، دار الجندي، دمشق، الطبعة الأولى.

هوبز توماس، (2011)،اللفياثان– الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة دينا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث ودار الفارابي، أبو ضبي، الطبعة الأولى,

هيجل فريدريك، (د ت)، حياة يسوع، ترجمة جرجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.

هيوم ديفيد، (2014)، التاريخ الطبيعي للدين، ترجمة حسام الدين خضور، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى.

-Arendt Hannah, (1972), la crise de la culture- huit exercices de pensée politique, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, édition Gallimard, Paris.

-Arnauld Antoine et Pierre Nicole, (1970), la logique ou l'art de penser, édition Flammarion, Paris.

-LahbabiMohamed Aziz, (1971), Du Clos à l'ouvert – Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine, édition S N E D, Alger, 2eme édition.

-Rousseau Jean – Jacques, (1996), du Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, booking international, Paris.

-Spinoza, (1965), traité théologico- Politique, traduit charlesAppuhn, édition Garnier – Flammarion, Paris.
-WeilEric, (1967), logique de la philosophie, édition Vrin, Paris.