



مداد

مركز دمشق للأبحاث والدراسات
Damascus Center For Research and Studies

التعصب وآليات توليد العنف مقاربة فكرية

أ.جاء الكريم الجباعي

دراسات اجتماعية

مداد ...

مؤسسة بحثية مستقلة تأسست عام ٢٠١٥، مقرّها مدينة دمشق، تُعنى بالسياسات العامّة والشؤون الإقليمية والدولية، وقضايا العلوم السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والقانونية والعسكرية والأمنية، وذلك بالمعنى المعرفي الشّامل (نظرياً، وتطبيقياً)، بالإضافة إلى عنايتها بالدراسات المستقبلية/الاستشرافية، وتركيزها على السياسات والقضايا الراهنة، ومتابعة فاعلي السياسة المحلية والإقليمية والدولية، على أساس النقد والتقييم، واستقصاء التداعيات المحتملة والبدائل والخيارات الممكنة حيالها.

جميع حقوق النشر محفوظة © ٢٠١٧

سورية – دمشق – مزة فيلات غربية – خلف بناء الاتصالات – شارع تشيلي – بناء الحلاق 85

www.dcrs.sy

info@dcrs.sy



مدا

مركز دمشق للأبحاث والدراسات

التعصب وآليات توليد العنف

مقاربة فكرية

جاء الكريم الجباعي



المحتويات

3.....	ملخص تنفيذي.....
4.....	الإشكالية وأسئلتها.....
5.....	مقدمات.....
7.....	التعصب والحرية.....
10.....	حدود المفهوم ومجالات استعماله.....
13.....	العصبية والهوية.....
17.....	التطرف والاعترا ب.....
20.....	الخوف من الحرية.....
22.....	التعصب والسلطة.....
24.....	التعصب المجنس، وتأنيث المختلف.....
28.....	المقتر ب النفسي.....
29.....	اقتراحات وتوصيات.....
31.....	المراجع.....



ملخص تنفيذي

تتناول هذه الورقة مفهوم التعصب الذي يحيل على ظاهرة بشرية تاريخية، اجتماعية – اقتصادية وثقافية وسياسية وأخلاقية، مركبة، متعددة الأبعاد والوجوه، وتعمل على تفكيكه وتعرية جذوره الأعمق، الثاوية في اغتراب الإنسان عن ماهيته الإنسانية واستعباده¹ الذاتي أو انقياده لمنتجات رأسه ويديه، فكره وعمله²، ونفوره من المختلف. وتحاول الكشف عن التضامن التاريخي بين التدين – التعبد، ببعديه التقديسي والتأليبي، وبين التملك، بمعناه الأعمق الذي ليست الملكية الخاصة سوى وجه من وجوهه. ذلك لأن التدين والتملك هما سداة التاريخ البشري ولحمته، وسداة النسيج الاجتماعي ولحمته، ومصدر جميع أشكال التعصب؛ الدين فصل ماهية الإنسان عن وجوده، والماهية عن الوجود بوجه عام، والملكية الخاصة فصلت الإنسان عن منتجات عمله، وجعلت منها قوة غريبة عنه ومتسيّدة عليه.

وتحاول تعيين حدود المفهوم ووجوه استعماله في ميادين مختلفة، وتبين علاقته بالعصبية، وعلاقة الأخيرة بالهوية. وتناقش مدخلي الاغتراب والخوف من الحرية، وتأثيرهما في تشكيل قواعد السلطة وآليات عملها وأشكال ممارستها، وفي تعيين مبادئ الحق والأخلاق، من خلال مقاربتين أساسيتين: المقاربة البطركية؛ ومقاربة الشيخ والمريد. وتبين تكاملهما وتضامنها، وتتوقف عند تأنيث الآخر، المختلف، رمزياً. وتلقي بعض الضوء على الأصول النفسية للتعصب، وتأثير التقليد في تعزيزه وإعادة إنتاجه في سياق "إعادة الإنتاج"، عن طريق التربية والتعليم. وتتقصى أشكال تعيينه في الواقع، وأولها التعصب للرأي والتفرد به، وهما أس الاستبداد والتسلط، كما لاحظ الكواكي³، وأساس التعصب الفكري والجنسي والديني والمذهبي والقبلي والإثني والقومي (= الوطني) والجهوي والرياضي... ومن أهم العوامل الباعثة على التحايز الاجتماعي والظلم والجور والعدوان والكيد والانتقام. كما تحاول أن تلقي بعض الضوء على التعصب المجنسن وتأنيث المختلف. وتخلص إلى بعض النتائج والاقتراحات، التي يمكن أن تساعد في الحد من التعصب وتلافي وتأثيراته الضارة في الجسم الاجتماعي وشخصية الفرد.

¹ يُستعمل فعل استعبد بصيغة الفعل اللازم: (استعبد فلان، صار عبداً بإرادته)، ومثله فعل تعبد، وفيه معنى المطاوعة. وصيغة الفعل المتعدي: استعبد فلان فلاناً جعله عبداً.

² راجع في ذلك: لودفيغ فويرباخ، أصل الدين، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991).

كارل ماركس، المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844، ترجمة: محمد مستجير مصطفى (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، القاهرة، [د.ت.]).

³ عبد الرحمن الكواكي، طبائع الاستبداد ومصراع الاستعباد (بيروت: دار النفائس، ط3، 2006)، ص37.



الإشكالية وأسئلتها

العنف اللاقانوني (مقابل العنف القانوني الذي تحتكره الدولة الحديثة) المنفلت من كل عقل وعقال، مصحوباً بانحطاط أخلاقي غير مسبوق في تاريخنا الحديث، والإرهاب، الذي يصعب تفسيره بغير النكوص إلى الهمجية والتوحش، يطرحان أسئلة حارقة عن المصادر التي يتغذيان منها والعوامل التي تؤججها، ولا تستنفد أسبابهما في الاستبداد السياسي وإخفاق التنمية، وهما التفسيران الأكثر رواجاً، من سائر التفسيرات التي تعين مواقع من يفسرون ومنظوراتهم، إلى جانب "إخفاق الحداثة" وتأثير الرأسمالية المتوحشة في صيغتها الليبرالية الجديدة، وتأثير العولمة... ولعل السؤال الذي تطرحه هذه التفسيرات: لماذا تؤدي هذه الأسباب نفسها إلى نتائج مختلفة في سورية عنها في بلدان أخرى، أوضاعها شبيهة، إلى هذا الحد أو ذاك، بما كانت عليه أوضاع سورية قبل عام 2011؟

وإذ لا يجوز رد الظواهر المختلفة إلى سبب واحد، كما هو ديدن التفكير الديني، أو إلى عدة أسباب ظاهرة أو مفترضة دون غيرها من الأسباب الخافية والمتفاوتة في تأثيرها، وفقاً لتغير الشروط، فإن مقاربتنا للتعصب، ليست من قبيل البحث عن سبب الأسباب وعلة العلة، بل مدخل لتلمس الفروق الدقيقة بين دلالاته وتجلياته، في حقل معرفي وثقافي وأخلاقي بالغ التعقيد وحافل بالمراوغات الإيديولوجية. ولكن الأمر يتوقف، في كل مرة، وإزاء كل حالة، على دقة الوصف، قبل براعة التحليل والتأويل، فهل يتفق المحللون والمتأولون على وصف ما يجري في سورية، منذ عام 2011 حتى اليوم، لوضع اليد على مظاهر التعصب؟ تصعب الإجابة عن هذا السؤال في ظل شروط غير مواتية للحوار والنقاش العام. ولعل التعصب المستشري أحد هذه الشروط. وذلك مما يملّي ضرورة البحث ويمنحه أهميته.



مقدمات

التعصب fanaticism حقيقة بشرية: تتبدى بأشكال مختلفة ودرجات مختلفة، بعضها يهدد تماسك الجسم الاجتماعي ويزعزع وحدته، كما هي حالنا اليوم، بقدر ما يهدد تماسك شخصية الفرد، ذكراً وأنثى، ويزعزع وحدتها. فلا تسوغ الإشاحة عن هذه الحقيقة والانصراف عن فهمها ومفهمتها وتحليلها ونقدها، بحسبانها شكلاً من أشكال الوعي الذاتي، وشكلاً من أشكال التفكير والإدراك والتمثل والتقدير والعمل التي تعيّن شخصية الفرد وهويته ومكانته في الجماعة والمجتمع والدولة، وتعين من ثم شخصية الجماعة وهويتها، وشخصية المجتمع أو شخصية الأمة وهويتها، إذ لا تتجسد الأمة الحديثة عياناً إلا في المجتمع المدني. والتعصب، من ثم، ظاهرة عالمية، وتاريخية، تختلف تجلياتها، في الدرجة، من مجتمع إلى آخر باختلاف الشروط الاجتماعية – الاقتصادية والثقافية والسياسية والأخلاقية، التي هي ذاتها أبعاد الظاهرة، إذ تمكن ملاحظة التعصب العرقي والإثني والقومي والعشائري أو القبلي والجهوي والديني والمذهبي والإيديولوجي والحزبي والطقوسي... و"العلمي" أو العلموي أيضاً، في كل زمان ومكان. لذلك نحاول أن ننزع الطابع القيمي المطلق والسليبي عن مفهوم التعصب، لكي تنجلي حقيقته التاريخية، في تناوب السلم والحرب والتعايش والنزاع، وإلا يغدو التعصب نوعاً من القدر.

التعصب ليس مرادفاً للتطرف، إذ تمكن ملاحظة التطرف أو الاعتدال في حقل التعصب ذاته، فلا يخلو أحد من تعصب، بمن في ذلك الفلاسفة والشعراء والفنانون. ما يوجب على الإنسان العاقل والأخلاقي مساءلة الذات ومراجعة البدايات واليقينيات على واقع المجتمع وقيم العصر. حقل التعصب فسيح ومتنوع، يبدأ بالاقتناع والتلقين والإقناع فالحماسة والدعوة، أو التبشير، فالتطرف فالجهاد، أو النضال، فالعنف، فالإرهاب. وهذا مما يربط التعصب بالطوباويات، التي تتحول، بعد انقضاء زمنها، إلى إيديولوجيات، ثم إلى فولكلور، تكتسب معه الطقوس والعلامات والرموز والأساطير طابعاً شعبياً. ولعل الإيديولوجيات على اختلافها وتخالفها، هي الأنساق التعصبية التي تحمل جرثومة التطرف والعنف وإمكانات تحول الأخير إلى إرهاب. وبهذا يتجاوز التعصب حدود الحاجة (كالحاجة إلى الانتماء أو الحاجة إلى تأسيس الذات وتأثيرها، والحاجة إلى يقين) إلى مستوى الرغبة، التي تؤججه وإرادة السلطة والسيطرة التي تستثمره.

ولعلنا لا نجد هذا التحول الخطير من حقل الحاجة إلى حقل الرغبة والهوى و"إرادة القوة" إلا مشفوعاً بالسلطة، بما هي علاقات قوة أو علاقات بين قوى متنافسة، داخل الجماعة أو المجتمع الصغير (Community)، وبين الجماعات المختلفة، في المجتمع الكلي (Society)، في الوقت نفسه. فلا ينفك التعصب عن آليات تولّد السلطة والمبادئ التي تؤسسها، ابتداءً من جيناتها الأولية أو الميكروية. فإذا ما حذفنا عنصر السلطة من التعصب، على سبيل التمرين الذهني، لا يتبقى منه سوى الاقتناع والحماسة والتلقين والإقناع الذي لا يبلغ حدود الدعوة.



لعل "الدعوة" هي الحد الذي يتحول عنده التعصب إلى تطرف، والجهاد أو النضال هو الحد الذي يتحول عنده التطرف إلى عنف مادي ورمزي، ويمكن أن يتحول في شروط معينة إلى إرهاب.

ولما كان التعصب لا يقوم بلا "آخر" يُتَعَصَّب عليه (شخص آخر، جماعة أخرى (عرق آخر – إثنية أخرى – قومية أخرى، جنس آخر، مذهب آخر...))، فإنه يظل مفتوحاً على التعايش مع هذا الآخر المختلف ومفتوحاً على قبول الاختلاف، ما لم يتحول، بكيمااء السلطة وإرادة القوة والسيطرة، إلى تطرف ملازم للدعوة، حينئذ يتحول الآخر المختلف إلى عدو، (عدو الله وعدو الدين وعدو الأمة أو عدو الاشتراكية والطبقة العاملة...) يجب كسر شوكتة وإخضاعه إن لم يمكن القضاء عليه، ويغدو هذا كله من قبيل الواجب الأخلاقي.

ويبدأ انزلاق المجتمع إلى مهاوي العنف، الرمزي و/أو المادي، عندما يختار الزعيم بطانته، على صعيد الجماعة، (وعلى صعيد الحزب الذي يختزل في لجنته المركزية ثم في مكتبه السياسي ثم في أمينه العام)، وعندما يختار الحاكم شعبه، كما تفعل الآلهة، على صعيد المجتمع، وينظر إلى بقية رعاياه ويتعامل معهم على أنهم الأعداء الموضوعيون الذين يترصبون به. فيتجاوز العنف، الذي تمارسه بطانته وأدواته حدود القانون، حتى يتلاشى القانون ويضمحل، فتحل الامتيازات محل الحقوق. وليس تلاشي القانون وضمحلاله سوى تلاشي الدولة وضمحلالها والدخول في حال من الفوضى، على كل صعيد، فيتآكل ما حققه المجتمع من تمدن. الهمجية هي نتيجة هذا التآكل وذروته.

فثمة وجهة في قسمة المتعصبين قسمين: متعصبين أصليين، يحوزون الثروة والسلطة ومصادر القوة، ويعملون كل ما في وسعهم للدفاع عنها والحفاظ عليها، ومتعصبين تابعين يتماهون بهؤلاء ويستبطنون تعصبهم⁴. ولا يخلو أن يُحْمَل المتعصبون الأصليون مسؤولية نتائج تعصبهم المغلف بألوان عجيبة لتابعيهم. وهؤلاء التابعون الذي يقبلون أن يُعمل بهم أي شيء، يصيرون قابلين لأن يفعلوا أي شيء، بلا أي وازع. وذلكم هو الأساس العميق للانحطاط الأخلاقي. فليس من المنطقي فصل الانحطاط الأخلاقي الذي يتجلى في وجود أشخاص فوق القانون، عن انحطاط الدولة وتلاشي القانون، لأن الدولة هي "الحياة الأخلاقية للشعب"⁵، حسب تعبير كارل ماركس.

⁴ أندريه هاينال، ميكولوس مولنار، جيراردي بوميج، سيكولوجية التعصب، ترجمة: خليل أحمد خليل (بيروت: دار الساق، 1990)، ص 9 – 10.

⁵ كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، ترجمة: نائلة الصالحي (كولونيا: منشورات الجمل، ط 1، 2003).



التعصب والحرية

إن وعي الفرد بذاته يجعل الحاجة إلى الانتماء أكثر عمقاً وأشد ضغطاً على وجدانه، لأن الانتماء إلى قيم ورموز معينة أو إلى نمط معين هو ما يمنح حياته معنى واتجاهاً. في هذا المستوى يعبر التعصب عن حاجة إنسانية إلى الانتماء وتأسيس الذات وحاجة إلى يقين. في مقابل هذه الحاجات، ثمة نزوع الفرد إلى الاستقلال والحرية وإلى التعبير عن شخصيته المميزة، بصفته مشروع تحقق كيان في المجتمع والدولة، وإلى أن يعطي لحياته معنى آخر واتجهاً آخر غير اللذين حددتهما روابطه الأولية، وإلى أن يكون هو هو، لا ما يمليه عليه النمط الذي ينتهي إليه. وكل نمط أو نسق هو جملة من القوى الجاذبة التي تشد الفرد إلى الدوران في فلكه. وفي كل فرد نزوع أصيل إلى الحرية هو أشبه بالقوة النابذة التي تدفعه بعيداً كي يدور حول شمسها الخاصة. هذا التعارض هو الذي يجعل الفرد ميالاً إما إلى الخضوع والامتثال وتبريرهما والتماهي بالمتسلط واستبطان تسلطه وغطرسته وتعصبه وتطرفه، وإما إلى تحقيق استقلاله وحرية الإيجابية. و"الحرية الإيجابية هي التي تميز الوجود الإنساني، ويتغير معناها بحسب درجة وعي الإنسان وتصوره لنفسه كائناً مستقلاً"⁶.

فما لم يقطع الإنسان الحبل السري الذي يربطه بالنمط الاجتماعي الذي ينتهي إليه، كما فعل حين قطع الحبل السري الذي كان يربطه بالطبيعة، يظل في حالة التبعية والانقياد والخضوع، مع أن هذا النمط - والحديث هنا عن النمط التقليدي- الذي لا تعدو الروابط الاجتماعية فيه كونها "روابط أولية"، عائلية وعشائرية، إثنية ومذهبية، يمنحه الأمان وشعوراً ما بالانتماء، وبأنه مؤسس في مكان ما. وإذا فعل، أي إذا

**الحرية الإيجابية هي التي تميز الوجود الإنساني،
ويتغير معناها بحسب درجة وعي الإنسان وتصوره
لنفسه كائناً مستقلاً.**

تحرر من الروابط الأولية التي لا تعترف بفرديته واستقلال شخصيته يغدو أمام "مهمة جديدة هي أن يوجّه نفسه ويغرسها في العالم، وأن يجد الأمان بطرق أخرى غير تلك التي كانت تميز وجوده السابق...؛" ويغدو للحرية معنى مختلف عن ذاك الذي كان لها قبل بلوغ هذه المرحلة"⁷.

فإن بزوغ الإنسان من الوحدة المباشرة والسلبية مع الطبيعة، ومع الأفراد الآخرين، وصيرورته أو صيرورتها "فرداً" مستقلاً، يدفعان به إلى إعادة إنتاج هذه الوحدة مع عالمه الطبيعي والاجتماعي، مع بيئته، من موقع الاستقلال والتفرد، بتوسط العمل المنتج والابتكار والإبداع، والسعي إلى الاعتراف والمكانة والاكتمال بالأخرى والآخر، فتغدو وحدته مع العالم وحدة مؤسطة وإيجابية تتضمن عنصر الاختيار. فتكف الحرية عن كونها "خطيئة الإنسان الأولى" التي جرّت عليه ضروب المكابدة والمعاناة، حسب أساطير الأولين وعقائدهم.

⁶ إريك فروم، الإنسان من أجل ذاته، ترجمة: محمود منقذ الهاشي (دمشق: وزارة الثقافة، 2007)، ص 27.

⁷ المرجع السابق، ص 28.



ويمكن القول استطراداً: المتعصب، بالمعاني المشار إليها، لا يدرك ذاته إلا من خلال الوحدة المباشرة والسلبية مع الطبيعة والمؤسسات الطبيعية، أو من خلال مقولة جمعية ما، نسلية (عرقية) أو إثنية أو قومية (= وطنية) ملتبسة بعقيدة دينية، يَعدُّها قوام وجوده وعماد شخصيته، من دون أن يشعر أنها تقيد حريته وتهدر إنسانيته وتطمس فرادته. لذلك لا نستبعد التعصب من حقل القومية أو الوطنية بالمعنى الحديث، ونعتقد أن التعصب هو مرض القومية الخبيث، وقد تجلّى لا في الفاشية والنازية فقط، بل في المركزية الأوروبية والمركزيات المضادة لها، وفي حركة الاستعمار والاستيطان الحديثين والهيمنة الإمبريالية والحركات المناهضة لها أيضاً.

ينظر إلى التعصب بوجه عام على أنه اتجاه سلبي غير منطقي، تجاه جماعة أو تجاه أعضاء هذه الجماعة، ومن خصائصه، إضافة إلى التفكير غير المنطقي: الجمود والتعميم المفرط والظلم وسيادة الأفكار النمطية، هذه الأخيرة تُعدُّ تطبيقاً أتوماتيكياً للتعصب على الجماعات الأخرى وأعضائها، بحيث ينسب أي خطأ يقرّفه الفرد أو أي جريمة يرتكبها، إلى "جماعته" كلها وجميع أفرادها. وبما أن التعصب لا يكون من دون آخر، هو موضوع التعصب، تنسب إليه جميع المفاصد ويُحمّل مسؤولية جميع المصائب، كما تقدم، فإن الذات المتعصبة، الفردية والجمعية، تصنع قيودها، وتصنع آخرها، وتجرده من خصائصه الإنسانية وجدارته واستحقاقه، فتحدد نفسها على النقيض منه، لتبرر امتيازها وتفوقها وعدوانها عليه، من دون أن تعي أنه هو من يؤسسها.

لعل جذر المسألة يكمن في النظر إلى الآخر المختلف على أنه موضوع للذات وأداة لخدمة أغراضها ووسيلة لتحقيق غاياتها، وكلها تؤدي إلى تنسيب الحرية وجعلها امتيازاً حصرياً للمتكلمة أو المتكلم. فالذات التي تشيئ الآخر، ولا سيما الأخرى، وتجعله/ها موضوعاً لإرادتها المتعسفة، لا تعي أنها تشيئ تجلي ماهيتها الإنسانية، فتشيئ نفسها. هنا، يمكن القول إن التعصب تنكّر واعي، وغير واعي، وهو الأرجح، للأساس المطموس الذي تتشكل الذات بدلالته. (الأنوثة هي الأساس المطموس للذكورة، والمرأة هي الأساس المطموس للرجل، والفحولة تعويضه الهش، ومن هنا يتأتى تأنيث الخصم أو العدو، وإذلاله بالاعتداء على "حريمه"). نفترض أن الذات (غير

النمطية) لا تتشكل إلا بالاختلاف والمغايرة، أي بالحرية، وإلا تظل حبيسة نرجسيتها وغارقة في رؤيتها المراتية ومثبتة في طفولتها. وهذا ما يفتح ملف التنميط وملف انضباط الأجساد، ومن ثم، انضباط الجسد الاجتماعي، الذي تريد له أي سلطة أن يكون تاماً و كلياً، ولا ترى فيه سوى قوة منتجة لشروط بقاءها.

الذات المتعصبة تصنع قيودها، وتصنع آخرها، وتجرده من خصائصه الإنسانية وجدارته واستحقاقه، فتحدد نفسها على النقيض منه، لتبرر امتيازها وتفوقها وعدوانها عليه، من دون أن تعي أنه هو من يؤسسها



هذا الجذر الاغترابي والتغريبي هو ما يدعو إلى إرجاع التعصب إلى الاغتراب في الدين والملكية الخاصة والمؤسسات التي ينتجها والسلطات التي تحرسهما. فإذا كان الاغتراب علة الدين والملكية الخاصة، فإن التعصب نتيجة من نتائجهما. بتعبير آخر، إذا كان الاغتراب علة نقص الحياة الإنسانية، التي قوامها الحرية، فإن التعصب مظهر من مظاهر هذا النقص. لا مفر من حقيقة أننا جميعاً أشخاص نمارس سلطة، مادية أو معنوية، و/ أو أشخاص تُمارَس علينا سلطة، مادية أو معنوية، في جميع مجالات حياتنا. وأن ميلنا الطبيعي إلى التملك ورغبتنا فيه مشروطان بهذه الحيثية إيجاباً وسلباً، ما يؤكد أن السلطة قوة ملازمة للتملك أو لمنعه وكفه ومقاومته، إذ كل سلطة تولد مقاومة. ومن ثم، فإن سلطة الملكية هي ملكية السلطة؛ وقوة الملكية هي ملكية القوة. والسلطة متعسفة بطبيعتها، إذا لم يزعها وازع، والقوة عمياء إذا لم تزعها قوة مكافئة، ولم تستر بنور العقل والأخلاق، فلا يكفي العقل وحده.

أليس الاغتصاب، مثلاً، ومنه اغتصاب الزوج لزوجته، سلطة غاشمة على الجسد، مصدرها رغبة عارمة في تملكه واستهلاكه، أي تدمير خصائصه ومقوماته الإنسانية؟ أليس القتل والتمثيل بجثث القتلى واستعراضها والرقص على أشلائها، مثلاً آخر، سلطة غاشمة على الحياة والموت، لا يزعها وازع؟ أليست الرغبة (العامة) في تجهيل الفاعلين، في هذين المثالين، أو التشفي بالضحايا، تعبيراً عن تلازم التطرف والانحطاط الأخلاقي والنكوص إلى الهمجية والتوحش، وتعبيراً عن الضمير التسلطي، الذي وصفه إريك فروم⁸؟ أليست الحرب، من ألفها إلى يائها نكوصاً إلى الهمجية والتوحش؟ إن السلطة على الحياة والموت هي السرالدين للعنف المقدس والإرهاب المقدس، لأن الإنسان يقوم بعمل الآلهة. التعصب هنا عنف ممسرح، وإرهاب ممسرح، هو المآل الأخير للذات الخائبة.

⁸ المرجع السابق، ص 177.

حدود المفهوم ومجالات استعماله

التعصب، في العربية، مصدر من الجذر (ع ص ب): منه الأعصاب (جمع عَصَب)، التي تعصب جسم الكائن الحي، وتشد بعضه إلى بعض، ليتمكن من أداء وظائفه، فهو مصدر يدل على الربط (عَصَب وعَصَّب) والارتباط (عَصَب وتعَصَّب) أو الشد والانشداد والضم والانضمام، ينطوي على فعل وانفعال أو مطاوعة، يقال: ربطه فارتبط، وشده فانشد، وضمه فانضم، ويكونان معاً بالشئ أو الشخص أو الفكرة أو المثال أو الهدف... فلا يكون ربط وارتباط أو شد وانشداد أو ضم وانضمام من دون قوة أو رابطة أو أداة تربط وتشد وتضم. "ومنه العَصَبَةُ، وهم قَرَابَةُ الرَّجُلِ لأبيه وبني عمِّه، وكذلك كلُّ شيءٍ استدارَ حول شيءٍ واستكفَّ، فقد عَصَبَ به. ومنه اشتُقَّت العَصَبِيَّةُ". (معجم مقاييس اللغة).

وقد عرفه جميل صليبا بأنه "الميل إلى جماعة أو فكرة أو مبدأ أو عقيدة، والغيرة عليها، والجد في مناصرتها والدفاع عنها، ومقاومة خصومها. وكل من يدافع عن عقيدته أو عن أمر من أموره أو عن شخص يحبه بحماسة عمياء، تجعله يأخذ بجميع الوسائل لنصرة ما يقول، فهو رجل متعصب، لأن من صفات المتعصب أن يسجّر عقله لهواه وأن يجد في نصرة رأيه بالعنف، وأن يضيق عن المناظرة بالحق. فالتعصب إذن نقيض الحرية والتسامح، إذا ازداد التعصب قلت الحرية والعكس بالعكس".⁹

ولا يبعد القول: إن نقيض التطرف هو الحرية والتسامح، ذلك عن رأي جون لوك في التسامح، بحسبانه حرية الفرد في اختيار العقيدة التي يرى فيها خلاص نفسه، وحرية الرجوع عن هذا الاختيار. فخلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني أو أي إنسان آخر، ذلك أن الحاكم ليس مفوضاً من الله لخلاص نفوس البشر، وأن الله لم يكلف أي إنسان بذلك¹⁰. "وليس من حق أي شخص، بأي حال من الأحوال أن يحقد على شخص آخر في شأن متعه المدنية، لا لسبب إلا لأنه ينتمي إلى كنيسة أخرى أو يؤمن بدين آخر. فكل الحقوق والامتيازات التي تخص هذا الشخص من حيث هو إنسان أو من حيث هو مواطن من اللازم أن تكون محفوظة له ودون أن تنتهك. ذلك أن هذه الحقوق والامتيازات لا علاقة لها بالدين، ومن ثم يجب ألا يلحق هذا الشخص أي عنف أو ضرر سواء كان مسيحياً أم وثنياً"¹¹.

وعرفه الجابري بأنه "التجمع المعنوي، أي شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العَصَبَةِ التي ينتمي إليها، بل هو استعداد دائم في الفرد نفسه، يدفعه إلى تجسيم هذا الانتماء إلى العصبية بفنائها فيها فناء كلياً. إن الفرد في هذه الحالة يفقد شخصيته، بل فرديته، ويتقمص شخصية العصبية. لكن هذا الشعور لا يبدو واضحاً، ولا يبدو شعوراً فاعلاً إلا إذا كان هناك خطر خارجي يهدد وجود العصبية أو ينال من كيانها المادي أو المعنوي. أما في الأحوال العادية فهو في الغالب شعور كامن، يطغى عليه شعور الفرد بأنه وشخصيته

⁹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ص 305.

¹⁰ جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 24 - 27.

¹¹ المرجع السابق، ص 32.



واستقلاله، فيحيا حينئذ كأنه وحده الموجود¹². ورأى الجابري أن الوعي العصبي الذي يشد أفراد العصبية بعضهم إلى بعض، ويجعل منهم كائناً واحداً تفتى فيه ذوات الأفراد هو العصبية ذاتها. "فالعصبية إذاً رابطة اجتماعية - سيكولوجية، شعورية ولاشعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة ربطاً مستمراً، يبرز ويشد عندما يكون هناك خطر يهدد هؤلاء الأفراد أفراداً أو جماعة".

وعرفه جمال الدين الأفغاني بأنه "قيامٌ بالعصبية .. (فهو) وصف للنفس الإنسانية، تصدر عنه نهضته لحماية من يتصل بها، والدود عن حقه .. ولذلك فهو عقد الربط في كل أمة، وبه يقوم بناؤها، حيث يوحد المختلف تحت اسم واحد .. إنه وحدة أعضاء البدن في جسم كلي تديره روح واحدة تميزه عما عداه". ... وهكذا تتساند عصبية النسب مع عصبية المعتقد وتتبادلان التعزيز. وهو الرباط النفسي الأمتن الذي يعزز وحدة العصبية ويوحد أفرادها من خلال ذوبانهم في هوية "نحن"¹³.

وقد شبه مصطفى حجازي العصبية بالأُم: "رحم وثدي"، لا يخرج المتعصبون من رحمها، ولا ينقطعون عن ثديها، إن خرجوا. "الأُم، الثدي/الرحم هي وحدها القادرة على إطفاء حريق الوجود وامتلأته، مما يجعل التسلط البطركي محتملاً ويعوض عن مأزقه وحرماناته. وحين تلعب العصبية هذا الدور وتتخذ هذه الدلالة الهوامية اللاواعية يمكن أن يأنس الأعضاء المحظيون لهذا الوجود ويبحثون عن استمراره، مما يتيح تأزيل السلطة ذاتها. ومن هنا تتجلى الأهمية المحورية للمرأة في العصبية وما يناط بها من وظائف وأدوار¹⁴.

وينجم التعصب عما يسميه موران "الاستبعاد" الذي يعني أن الذات التي سمتها (بل جوهرها) الاستقلال والحرية، تصبح غير مستقلة وغير حرة، حين تهيمن عليها الأنا المثالية للدولة والحزب والله والرئيس، فتصبح مهووسة من الداخل بأسطورة أو فكرة، (أشبهه بالفيروس في مركز البرنامج)، تتحكم بها قسراً، في حين تظن (الذات) أنها تكرر نفسها لهذه الفكرة طوعاً¹⁵. ويرى موران أن الذات أنوية، لكن الأنوية لا تفقد إلى أنانية تذهب إلى التضحية بكل شيء من أجل الذات، فقط، بل تنطوي حالة الذات، فضلاً عن الاستبعاد، على إمكانية الاندماج والانضمام إلى (نحن) تغدو مركز عالمها.

المرأة، كما يرى حجازي، "هي أداة العصبية بامتياز، إنها أداة التزاوج الداخلي والمصاهرة مع الخارج، وفي الحالين هي أداة تعزيز قوة العصبية، (وإعادة إنتاجها، من خلال تربية أولادها وبناتها على قيم العصبية) وهي

¹² محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون - العصبية والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 168.

¹³ مصطفى حجازي، الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 49-50.

¹⁴ المرجع السابق، ص 60.

¹⁵ أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبيحي (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث وكلمة، ط 1، 2009، ص 96.



أكثر أعضاء الجماعة العصبية تعرضاً للقبول المشروط واختزال كيائها في وظائف ودلالات تخدم العصبية. هي أكثر الكائنات التي يُمنع عليها أن تكون لذاتها، أو أن ترغب أو تتطلع إلى ما وراء ما يناط بها من وظائف وأدوار".

في ضوء ما تقدم، ننظر إلى التعصب على أنه ظاهرة ثقافية، تاريخية، عابرة للزمان والمكان، ويتوارثه الخلف عن السلف، بصفته عنصراً ظاهراً أو خافياً في الثقافة، تسنده اللغة، ببعديها الأسطوري والسحري، وأوهام الأصل والمركزية الذاتية وأساطير النشوء والبدائيات السعيدة... فما من ثقافة تخلو من تعصب. وقد يظهر التعصب في أوقات الازدهار الثقافي، على نحو ما ظهرت "الشعوبية" في الثقافة العربية، في "العصر العباسي" وانخرط فيها كتاب وشعراء ومفكرون مرموقون. ويستعيدونها بعضهم اليوم في صيغة الصراع العربي الفارسي والسني الشيعي. ذلك لأننا ننظر إلى الثقافة، بمعناها الواسع، على أنها ممارسة اجتماعية وسياسية، مثلما هي ممارسة فكرية وعلمية وأدبية وفنية، وفقاً لمنظومة القيم الأخلاقية والجمالية التي يتبناها المجتمع المعني، في شروط تاريخية معطاة. فالمجتمع من هذه الزاوية، نسيجٌ حيٌّ من منظومات ثقافية، هي حقول قوى مختلفة ومتفاوتة في حالة تشكل دائم وتغير مستمر، قد يصدق على آليات تشكُّلها وعوامل تغيُّرها "مبدأ عدم اليقين"، لأن الناس لا يستطيعون التحكم في نتائج أقوالهم وأفعالهم والسيطرة عليها.

التعصب ظاهرة ثقافية، تاريخية، عابرة للزمان والمكان، ويتوارثه الخلف عن السلف، بصفته عنصراً ظاهراً أو خافياً في الثقافة، تسنده اللغة، ببعديها الأسطوري والسحري، وأوهام الأصل والمركزية الذاتية وأساطير النشوء والبدائيات السعيدة...

الثقافة أول رأسمال بشري، بها امتاز الإنسان من الحيوان، وهي ما يبطن جميع الأقوال والأفعال، ويعين نماذج التفكير والإدراك والتمثل والتقدير والعمل، بحسبانها مضمون العلاقات الاجتماعية التي ليست مجرد علاقات فيزيائية. فالإنسان معرفٌ بالثقافة قبل أن يكون معرفاً بالعمل، على نحو ما اقترح كارل ماركس؛ لأن الإنسان لا يقوم بأي عمل قبل أن يرسم صورة

العمل في ذهنه، ومن ثم فإن العمل معرفة وثقافة بالفعل، والمعرفة والثقافة عمل بالقوة، بحسبان العمل شكل التوسُّط بين الذات والموضوع، (الذات عارفة / فاعلة، والموضوع منفعل وقابل لأن يُعرف)، ومنتجات العمل معرفة متبلورة وثقافة متبلورة هما مضمون أشكالها المادية وقيمها الفعلية، ما يضع حداً لمقولتي: البنية التحتية والبنية الفوقية التبسيطيتين. وإرجاع قيمة السلعة إلى عمل لا يعني إرجاعها إلى مجرد عمل عضلي ميكانيكي. لذلك تعد التقنية المتطورة، ولا سيما سيور نقل الحركة (سيور تايلور) وتخصيص العامل/ة بجزء ضئيل جداً من العمل الكلي إمعاناً في تغريبهما في العمل وفي العملية الإنتاجية وإمعاناً في تشيبيهما، إذ يمكن أن يحل الروبوت محلهما، ولكنه لا يستطيع الحلول محل المهندس الذي صممه.

العصبية والهوية

تتقاطع التعريفات التي أوردناها، وغيرها مما لم نوردده، في ربط التعصب بالعصبية، وهو ربط منطقي، يتجاوز الاقتران اللفظي، لا يمكن تجنبه أو إهماله، مع أن العصبية لا تستنفذ جميع أشكال التعصب، كتعصب الفيلسوف، الذي يظن أنه اقتنص الحقيقة البكر، وتعصب العالم لهذا المذهب العلمي أو ذاك، أو هذه النظرية أو تلك، والتعصب لهذا الفريق الرياضي أو ذاك، أو التعصب لهذه الموسيقى أو تلك أو لهذه المدرسة الفنية أو تلك وغير ذلك مما يقع في حقل الذوق، لأن حكم الذوق ليس حكم معرفة، وليس منطقياً، بل هو حكم جمالي، لا يمكن أن يكون المبدأ الذي يحدده إلزامياً، (شخصياً)، مرده إلى الشعور، حسب كنت¹⁶. وتجدر الإشارة إلى أن حكم الذوق دليل لا يمكن دحضه على فرادة الشخص (أنثى وذكر) وإمكان استقلاله/ا عن أي نمط وأي مرجعية. وهذا أحد رهانات الحرية. ومن ثم، فإن تفكيك العصبية والحد من غلواء التعصب لا يكون إلا بتوفير الشروط اللازمة لحرية الأفراد واستقلالهم.

تطرح البنية العصبية مسألتين متلازمتين ومتكاملتين: العلاقة مع الداخل وبنية العصبية الداخلية، والعلاقة مع الخارج. وكلتاهما تتضمنان قوى فاعلة تؤدي إلى الهدر الإنساني، بمعنى هدر كيان الأعضاء، ومصادرة حريتهم، على مستوى البنية الداخلية، وهدر الآخر/الغريب، الذي تتكوّن بنية العصبية من خلال التنكر له والصراع معه. ومع هذا الهدر المزدوج (ومنه) يأتي هدر المؤسسات وهدر الوطن، إذ لا نعرف العصبية بشيء فوق كيانها، ولا حتى خارج كيانها ذاته¹⁷. وهذا ما يجعلها مضوئاً للهوية الثابتة، الميّتة، اللاتاريخية، في مقابل الهوية الحية، بما هي سيرورة تشكل الذات في العالم وفي التاريخ. فلا تكون الهويات قاتلة، بتعبير أمين معلوف، إلا حين تكون ميّتة، تسمم الوجود.

كل هوية قوامها عصبية ما، هي "جهاز لتأمين المستقبل، من خلال بناء أكثر ما يمكن من الذاكرة لكل الذين لم يولدوا بعد. لأن مستقبل كل عصبية هو ماضيها، وقد تحول إلى ذاكرة طويلة الأمد أو عابرة للأجيال، ولكن من غير أي قدرة داخلية على النسيان الإيجابي"¹⁸. والنسيان الإيجابي شرط من شروط إمكان تشكل الأمة الحديثة، بما هي جماعة سياسية، حسب، إرنست رينان¹⁹. ومن ثم فإن العصبية يمكن أن تبني سلطة قوية، ولكنها لا تستطيع أن تبني دولة وطنية أو قومية، هي دولة الأمة.

فلكي تتغذى العصبية ذاتياً تنخرط في عملية مثلثة (أي رفع الذات إلى مرتبة الأنا المثالي، أو نحن المثالي، الذي يغرق في الإعجاب بذاته وتقدير ذاته بنوع من التضخم النرجسي)²⁰. وتستند هذه المثلثة إلى

¹⁶ إيمانويل كنت، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 101 – 102.

¹⁷ مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، مرجع سابق، ص 47.

¹⁸ فتحي المسكيني، الهوية والذات، نحو أنوار جديدة (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط 1، 2011)، ص 29.

¹⁹ Ernest Renan, "What is a Nation?", UC Paris, http://ucparis.fr/files/9313/6549/9943/What_is_a_Nation.pdf

²⁰ مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص 47 – 48.



أسطورة ما أو بطولة ما تنسب إلى جدها الأول... أو إلى حالة اصطفاء من مثل العرق النقي وشعب الله المختار والأمة المجيدة أو أمجاد الأجداد.. أو من خلال سمو العقيدة، أو السحب من الرصيد الديني وسموه والافتخار بالانتماء إليه. وهكذا تكتسب الجماعة دلالة متعالية، وتحاول أن تغذيها من خلال برنامج منتظم من الشعائر والمناسبات والشارات وصناعة الأمجاد والإنجازات. هذا كله يجعل الانتماء إليها مصدراً للإحساس الكامل بالقيمة والخير، وتجاوز الذات واكتسابها دلالة قائمة بذاتها²¹.

العصبية رابطة ثقافية، بالمعنى الواسع للثقافة. لذلك نذهب إلى تصنيف العلاقات الاجتماعية صنفين: الأول علاقات بين محمولات (ثقافية) محكومة بأخلاق الرابطة وقيمها، ومنها العلاقات السياسية - الحزبية، في أيامنا، التي تجعل من الجسد مجرد وعاء لإيديولوجية الحزب وأداة من أدواتها، فيضمرفيه الروح الإنساني الحر أو يتلاشى. والثاني علاقات بين ذوات حرة ومستقلة، كل منها مشروع تحقق كياني في المجتمع والدولة، يتوافر على شعور بالمسؤولية، لا عن المجتمع ونظامه السياسي وقيمه الأخلاقية فقط، بل عن الجماعة الإنسانية ومصيرها، بصفته النموذج الكامل للإنسان، لا للإنسان الكامل.

وإلى ذلك نميل إلى إبراز الفرق بين الهوية والذات، على نحو ما فرق فتحي المسكيني، ذلك لأن "الهوية هي اليوم أضعف انفعالاتنا الوجودية حول أنفسنا. أما ذاتيتنا فلا تزال مطلباً حيوياً وتأويلياً لم نتعلم بعد كيف نسلك إليه على نحو أصيل"²². فليس من المبالغة القول إن الفرد في مجتمعنا "هوية بلا ذات"، يخاف من الحرية، ويستمرئ الاتباع والخضوع، ويهدد شقاه بالدين والحنين (النوستالجيا)، الذي يعني إلغاء الزمن، وهما مما يضمن دوام التسلط والاستبداد. فإن علاقتنا بالحدث ما زالت رهينة قدرتنا على النجاح في تأمين الانتقال من ثقافة الأصالة إلى ثقافة الحرية²³، ونزع طابع العصمة والقداسة عن الأشخاص والأفكار والعقائد. فانتفاء الفرد إلى نفسه هو الضمانة الأكيدة للانتماء الجذري إلى النوع الإنساني، وضمانة الانتماء الجذري إلى الوطن، على قدم المساواة مع الجميع.

لا تزال العصبية هي التي تحدد هوية الفرد والجماعة، وتنتج نوعاً من (نحن) فارغة، ومتعالية على الواقع والتاريخ، لا تدل على أفراد مختلفين (أو: مختلفات). وما تضخم الـ (نحن) في الوعي والخطاب، إلا دلالة على ضمور الـ "أنا أفكر"، إن لم يكن على غيابه. ننقل عن فتحي المسكيني قوله: "الهوية هي ما نحن دون أي جهد وجودي خاص. في حين أن الذات هي ما نستطيع أن نكون، ولكن لم نجرؤ بعد على الاضطلاع به كأفق حرووحيد لأنفسنا.. فلم تهيئنا دروس الهوية إلا لثأر أخلاقي من كل أنواع الآخر، ربما هو الأساس العميق لأي رغبة عدمية في قتله. ولكن من المسؤول عن هذا الترتيب لأنفسنا؟ ربما كانت لغتنا أو ديننا أو دولنا الأمنية أو لعبة الحداثة فينا أو نمط دخولنا في أفق الإنسانية. ربما. لكن ما هو مؤكد أننا لم نستعمل من أنفسنا، حتى

²¹ المرجع السابق، ص 48.

²² فتحي المسكيني، الهوية والذات، نحو أنوار جديدة، مرجع سابق، ص 13.

²³ المرجع السابق، ص 12.



الآن، إلا طبقة أخلاقية هشة بلا أي فعالية. صحيح أن العنوان الأبرز لوجودنا المعاصر هو التحرر، وبالتحديد التحرر الهوي، ولكن ماذا حققنا منه؟ أليست الهوية نفسها جهازاً من أجهزة الحداثة، بل من أجهزة الدولة مهما كان شكلها؟

.. إن أعظم سوء فهم أقمناه دون أنفسنا هو اعتقادنا في أصالة الموقف الهوي كتعبير وحيد عن ذاتنا. والحال أن هويتنا العمومية هي أحد الشروط الحقوقية للانتماء، كما ضبطتها فكرة الدولة "الحديثة" وليست مشكلاً وجودياً. .. إن أنفسنا متعبة بإجابات هوية لم تعد قادرة على تأمين علاقتنا بالعالم، ذلك أنها قد تولدت عن ردة فعل سياسية إزاء الأجنبي أكثر منها نمواً روحياً ومدنياً خاصاً. وبالفعل في كل ركن من أنفسنا الحالية، في المدرسة أو في الإنتاج أو في السلطة، تبرز الهوية كواقعة ثقافية لا سند لها سوى إرادة الهوية. لكن إرادة الهوية وحدها لا تكفي لتحرير الإنسان من تصورات السقيمة عن نفسه.

.. إن الإجابة الهوية عن سؤال "من نحن" قد انقلبت اليوم إلى عائق أخلاقي أمام التجربة الحرة لأنفسنا. وهي عائق من فرط أنها لا تعدو أن تكون دفاعاً عديمياً عن إجابة فقدت كثيراً من أصالتها. لنقل: إن الإنسان في أفقنا الروحي لم يعد بعد إلى ذاته، كما فعل في أماكن أخرى من القرية الروحية التي تمثلها الإنسانية الحالية. إنه ما زال مطالباً باقتناء هويته من خارج ذاته، ككائن ممنوع سلفاً من أي اختراع حيوي لمرجع وجوده"²⁴.

العصبية – الهويات عقبات كأداء تمنع تشكل فضاء تواصل عام ومناقشة عامة للقضايا التي تهم الجميع، وإن بنسب متفاوتة، وتمنع الحوار. حوار الهويات غير ممكن؛ الممكن مع الهويات هو السجال والمهاترة والتكفير والتخوين. الأفق الوحيد للحوار هو الحوار بين ذوات حرة ومستقلة، لتطوير تجربة ذاتية ومدنية أصيلة خاصة بأفقنا الروحي. ويبدو أن العائق الأكبر أمام التحول من نموذج الهوية إلى نموذج الذات هو غياب الإمكانية الجذرية للحوار. ليس الحوار فسحة أخلاقية معطاة، بل هو معركة روحية ووجودية ومدنية غير

العصبية – الهويات عقبات كأداء تمنع تشكل فضاء تواصل عام ومناقشة عامة للقضايا التي تهم الجميع، وإن بنسب متفاوتة، وتمنع الحوار.

مأمونة العواقب. لأن الإنسان لا يمكن أن يتحرر على مستوى مدني من دون أن يتحرر على مستوى وجودي. وذلك يعني أن الحرية المدنية ستظل ادعاء خطابياً ما دام الشخص الحر لم يصبح بعد حراً في ترتيب معنى وجوده في العالم.

الحوار هو التبادل الجذري لمعنى الحرية، من حيث هي الأفق الوجودي الوحيد لذاتيتنا. نحن لن نتحاور إلا بقدر ما نتبادل، وبقدر ما نبذّر ما بحوزتنا من حرية. إن الحوار الأصيل هو تبيذير لا محدود لحررتنا أو لا يكون. ولذلك لا معنى لحرية ممنوعة سلفاً من الطمع في المستحيل. .. نحن نعلم أن الهوية ليست مجرد شعور خاص بهذا الشخص أو ذاك، بل هي جهاز انتماء، أو لا تكون. ومثل كل جهاز، لا يمكن لأي هوية أن

²⁴ المرجع السابق، ص 13 – 15.



تعمل في أفق روحي ما إذا لم تكن تملك شكلاً معيناً من الإلزام وفناً معيناً من الانضباط. ليس هناك هوية غير ملزمة. بل إن كل هوية لا تعدو أن تكون تاريخها الخاص، وقد تحول إلى جسد من العلامات المستقلة. كل هوية تؤرخ لنفسها بطريقة ما سرعان ما تنقلب إلى قدر بلا أي إمكانية للمراجعة. نحن ننتهي سلفاً إلى جهاز أنفسنا كما ورثناه، من دون أي تجربة شخصية. ولذلك فإن أي فرد منا هو نتاج هووي أكثر منه شخصاً. وعلينا أن نسأل: كيف نضطلع بهذه الصعوبة؟ نقترح أن نستكشف هذا الميدان المهم لأول وهلة من خلال الإقرار المؤلم: نحن هوية لا تزال بلا ذات. .. كل أجوبتنا عن هذا الـ "من" الغامض ورثناها من خلال نصوص فقدت اليوم فعاليتها بعد انحسار رؤية العالم التي تشدها²⁵.

الهوية ذاكرة واستراتيجية سلطة. الذاكرة هنا لا تشكلها الخبرة والكسب، بل هي تأويل لوقائع التاريخ وأحداث العصر، انطلاقاً من لحظة تدشينية تقع في ماض بعيد، تعمل كل جماعة مذهبية على تحيينها، وإلغاء تاريخيتها، بإلغاء الزمان، وتعمل على تلقينها للناشئة، وإضفاء معانيها وقيمها على جميع تفاصيل حياتهم، ونقشها على أجسادهم. إلغاء الزمان هو معنى الحنين الملزم للذاكرة، ومضمون النداء، والاستجابة والعهد والتضحية ومعقد الأمل بالصفح والغفران. هذا على صعيد بنية المعرفة والثقافة. أما على الصعيد السياسي، أي الوجه الآخر للثقافة، فهي استراتيجية سلطة. ولا تكون كذلك إلا مقرونة بعصبية تطالب بالسلطة أو تدافع عنها.

فإذا كان تعصب الأفراد ينشأ من الجهل والهوى، فإن تعصب الجماعات ينشأ من الوهم إضافة إلى الجهل والهوى. ولكن لا بد من التفريق بين التعصب والاقتناع أو الركون إلى يقين يمنح صاحبه نوعاً من الرضا أو العزاء. فالمقتنعون اقتناعاً عميقاً بـ "حقائق" مطلقة وثابتة، يدافعون عنها ويتحمسون لها، ولكنهم لا يفرضونها على الآخرين بالقوة ولا يتجنبون من يختلفون عنهم ولا يعادونهم... هؤلاء متعصبون سلبيون، إذا صح التعبير، يمكن أن يتحول بعضهم، في ظروف، كالتى تمر بها سورية، إلى متعصبين إيجابيين، متطرفين وعدوانيين، يصبون غضبهم على كل مختلف.

²⁵ المرجع السابق، ص 15 - 16.



التطرف والاعترا ب

رأى كارل ماركس، في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844 أن الاعترا ب Alienation هو علة الملكية الخاصة، التي كانت ملكية الأرض أول أشكالها، ورافقها تملك الرجل لجسد المرأة، إذ كان تقسيم العمل الجنسي أول تقسيم للعمل، وما لبث أن تأسس في ظل الملكية الخاصة للأرض. الملكية الإقطاعية للأرض... هي الأرض التي اغتربت عن الإنسان، وتواجهه في شكل عدد من السادة العظام، وتسيطر عليه. فالقن ملحق بالأرض، ومثله، سيد الضيعة الموروثة –الابن الأكبر– ينتمي إلى الأرض التي ترثه. إن سيادة الملكية الخاصة تبدأ بملكية الأرض، فهذا هو أساسها²⁶. ولكن السيد في ملكية الأرض الإقطاعية يبدو على الأقل مليكاً للضيعة"... وهذه أقرب إلى أن تكون وطناً لمن ينتمون إليها، إنها نوع ضيق من القومية، إذ ثمة اندماج بين النبالة (السيادة) والأرض، ثم بين السيادة والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الحديثة. وإذ لا تقوم سيادة إلا على تبعية أو عبودية، فإن السيادة هي مبعث التمييز والتعصب، وهما صنوان، ومن ذلك التعصب القومي، في الدولة الحديثة، التي لا تزال تنطوي على صورة الحياة الاجتماعية والإنسانية بالأبيض والأسود، أي على التمييز والتعصب.

السيادة هي مبعث التمييز والتعصب، وهما صنوان، ومن ذلك التعصب القومي، في الدولة الحديثة، التي لا تزال تنطوي على صورة الحياة الاجتماعية والإنسانية بالأبيض والأسود، أي على التمييز والتعصب.

وإذ تنجر ملكية الأرض إلى حركة الملكية الخاصة، في النظام الرأسمالي، تصبح الأرض سلعة أعلى قيمة من الإنسان، وتتحول السيادة الصريحة والمباشرة إلى سيادة مقنّعة، والتبعية أو العبودية الصريحة والمباشرة إلى عبودية مقنّعة وشديدة الخفاء والغموض، تحت ستار المساواة والحرية. ولكن، ما كان للملكية الخاصة أن تسود

هذه السيادة على مر التاريخ من دون سلطة تحميها وعقيدة تبررها، هي "سلطة ناعمة" رديفة للسلطة الخشنة دوماً.

السلطة التي تحمل جرثومة العنف المادي والعنف الرمزي، بالتلازم، لا تقوم، حتى يومنا، إلا على عصبية تُعصّب الجماعات والفئات الاجتماعية (الطبقات) وجميع أفرادها، وإن في صيغة تضامنيات حديثة ونقابات وأحزاب سياسية. فالتعصب وهذه الحال متصل أوثق اتصال وأشدّة بقواعد تشكل السلطة، وفقاً لطبيعة البنى الاجتماعية وعلاقاتها الداخلية والخارجية. لذلك نذهب إلى أن مصادر التعصب هي ذاتها مصادر الاعترا ب ونلخصها في الآتي:

²⁶ كارل ماركس، المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844، مرجع سابق، ص 62.



1. الجهل بالأسباب الموضوعية للظواهر، الطبيعية أو الاجتماعية أو السياسية، والشعور بالعجز إزاءها والتبعية لها، بدءاً من الشعور بالتبعية للطبيعة، بصفتها مصدر الحياة وشرط البقاء. فالجهل والعجز والشعور بالتبعية مما دفع الناس إلى إضفاء خصائصهم الإنسانية على عناصر وظواهر طبيعية، وتقديس هذه العناصر والظواهر، بعد تجريدها من خصائصها الشبيهة أو المادية وتمثيلها برموز وصور ينسب إليها الخير والشر والنفع والضرر، فأصبحوا تابعين لها، يغنونها بقدر ما يفقرون أنفسهم، أي إنهم يغتربون عن خصائصهم الإنسانية التي صارت خارجهم. ومن ذلك تقديس الأسلاف، وتقديس الأب والزعيم والملك - الإله... وعبادتها، وهذا ما يسمى "الاغتراب الديني"، ويسميه بعضهم "الاغتراب الذاتي"، والعبودية الطوعية للرموز والصور، وهذه على الأرجح معادل رمزي للعبودية الفعلية.

2. علاقات القوة الناتجة من تفاوت الأفراد والجماعات، وعجز أكثرية أفراد الجماعة أو المجتمع عن السيطرة على منتجات عملهم وفاعليتهم، وخضوعهم للاستغلال، فتغدو منتجات عملهم وفاعليتهم ملكاً خاصاً لآخرين، وتتحول في أيدي هؤلاء إلى قوة خارجية تسيطر على من أنتجتها ومن أنتجوها، وتستتبعهم، فتستعبدتهم أو تسترقهم وتسخرهم أو تحولهم إلى أجراء. لذلك تعد الملكية الخاصة وتقسيم العمل، بين الرجال والنساء، وبين الرجال أنفسهم، أولى نتائج الاغتراب، وعلة للاستتباع والاستغلال. قال جان جاك روسو: إن أول شخص أقام سوراً حول قطعة من الأرض وقال هذا لي، هو سبب آلام البشرية. لعل اغتراب النساء أول اغتراب في الجماعة (المنظمة) والمجتمع، فمع ظهور الملكية الخاصة تحولت المرأة إلى ملكية خاصة للرجل.

3. استغلال الإنسان للإنسان وتشويؤه، وذلك بتحويل العمل الأجبر إلى سلعة، خاضعة لمبدأ العرض والطلب، ومن ثم تحويل العاملة والعامل إلى سلعة، وتحويل منتجات العمل إلى ثروة وريع ورأسمال لمن يملكون الأرض أو وسائل الإنتاج الأخرى. ومع ظهور السوق، تحول الريع ورأس المال إلى قوة تسيطر على العاملات والعاملين، وتحولت العلاقات الاجتماعية والإنسانية بين المنتجين إلى علاقات مادية بين أشياء، وتحولت العلاقات المادية بين الأشياء إلى علاقات اجتماعية.

فإذ يتحول العمل إلى ريع أو رأسمال مسيطر، وتتحول الفاعلية إلى علاقات اجتماعية وقيم ومؤسسات مهيمنة، وتندجل معاً في علاقات القوة، التي تنتج السلطة، تنشأ فجوات عميقة تفصل بين الشعب وبين الفئة الحاكمة، وبين العامل ورب العمل والتلميذ والأستاذ والمرأة والرجل والغني والفقير والمثقف والأمي أو شبه المثقف والمتعصب دينياً والعلماني متديناً كان أم غير متدين... إلخ. لهذا السبب وغيره من الأسباب الأخرى ينقسم الشعب على نفسه، وخاصة لدى هيمنة السلطوية ورسوخ سلسلة لا تنتهي من القمع المتواصل²⁷.

وقد ذهبنا إلى أن مظاهر الاغتراب في المجتمع تتعدى المستوى السوسيولوجي إلى المستوى الثقافي والسياسي، ونوجز ذلك في الاغتراب في الوطن، والاغتراب منه، والاغتراب عنه، ورأينا أن هذا الأخير هو النسق

²⁷ حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1998)، ص61.



المولد للعنف والإرهاب²⁸. ولكن، ما دامت أسباب الاغتراب معروفة، أوقابلة لأن تُعرف، يمكن تقليصه وتلافي تأثيره في الدولة والمجتمع والمؤسسات والأفراد. لذلك فإن الاغتراب يتصل بمشكلات التفكك الاجتماعي والثقافي والسياسي وتدهور القيم حيثما تسود علاقات القوة والتزاع وعلاقات التبعية والطائفية والفتوية الطبقية والسلطوية بدلاً من علاقات التعايش والتضامن والتفاعل الحر والاندماج الطوعي²⁹.

²⁸ جاد الكريم الجبائي، "الاغتراب"، ورقة خلفية، المركز السوري لبحوث السياسات، 2014.

²⁹ حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 8.



الخوف من الحرية

لاحظ عبد الله العروي أن دلالة كلمة الحرية في ثقافتنا لا تطابق دلالات المفهوم المتداولة في عالم اليوم، وأن الحرية لا توجد إلا خارج حقل السلطة، ورأى أن رموز الحرية في ثقافتنا هي البداوة والتقوى والتصوف. وإذ نتفق مع فرضية العروي الأولى فإننا نخالفه في وصف علاقة الحرية بالسلطة ووصف رموز الحرية في ثقافتنا، انطلاقاً من حسابان السلطة علاقات قوة مبنوثة في الجسم الاجتماعي، فهي محايدة للعلاقات الاجتماعية وما تنتجه هذه العلاقات من انتظامات وتنظيمات ومؤسسات، وليست مجرد رأس الهرم، وإن بدت كذلك. ونرى في اللجوء إلى البداوة والتقوى والتصوف أشكالاً من الهروب من الحرية والعجز عن مواجهة الاستبداد والطغيان، وأشكالاً من الاغتراب في المجتمع والاغتراب منه والاغتراب عنه. أو هروباً من استحقاقات الحرية المدنية إلى حرية طبيعية لم تعد ممكنة.

ورأى إريك فروم أن "الرأسمالية حررت الفرد من النمط الإقطاعي الذي لم يكن يعترف بفرديته، وأتاحت له أن يقف على قدميه ويجرب حظه، فصار سيد قدره، وقدره هو المخاطرة والريح؛ فالجهد الفردي يمكن أن يفضي به إلى النجاح والاستقلال الاقتصادي"؛ وألقت هذه الحرية السلبية بكتل بشرية كبرى في خضم السوق التي تقوم على مبدأ ربح أكثر وتكلفة أقل، تحت شعار الليبرالي الشهير: دعه يعمل دعه يمر. وما لبثت الرأسمالية حتى تحولت إلى نمط عالمي، لا بفعل قوانين السوق ويدها الخفية فحسب، بل بفعل النشاط الاستعماري للدول القومية المرسمة، والحروب التي خاضتها هذه الدول فيما بينها ومع الدول الضعيفة النمو، وبفعل الاحتكارات الكبرى التي تطبع عالم اليوم بطابعها، وانقسم العالم إلى مركز وأطراف تدور في فلك المركز، وتتكتف فيها تناقضات النظام الرأسمالي العالمي وعيوبه الأصلية وأزماته، وتتردد فيه، مع ذلك أصدااء الحرية، جنباً إلى جنب مع تشيئ الإنسان أو تسليعه (من السلعة) ومع تججير (من التجارة) العلاقات الاجتماعية والإنسانية؛ وبموازاة "صنمية السلعة" نشأت "صنمية السلطة"، وبلغ اغتراب الإنسان عن ناتج عمله وعن عالمه وعن ذاته ذروة لم يعد ممكناً معها سوى الكفاح من أجل حذف الاغتراب.

ولكن معنى الحرية وأساليب ممارستها أو الهروب منها تختلف بحسب انتماء الفرد إلى إحدى فئات المجتمع أو طبقاته الدنيا أو الوسطى أو العليا في الهرم الاجتماعي الذي بات تقسيمه الطبقي صارماً. فإذا كانت الحرية الإيجابية لا تزال مقصورة على أفراد الطبقة العليا المالكة للثروة والسلطة ووسائل الإنتاج، فإن الحرية السلبية (التحرر من) هي ما حصلت عليه الطبقات الأخرى، فغدا معنى الحرية لدى الطبقات الدنيا، ولا سيما الطبقة العاملة، هو العمل في سبيل تغيير النظام القائم، أما الطبقة الوسطى، وهي أكثرية المجتمع، فهي التي تتجلى فيها تناقضات النظام، إذ تميل إلى المحافظة على النظام القائم من جهة، وتحتج على التفاوت الاجتماعي الذي ينمو باطراد من جهة أخرى، ولذلك تتكتف لديها مظاهر الخوف من الحرية والهروب منها.

ويمكن أن نغامر بالقول إن الفئات الوسطى هي التي تستثمر في التعصب والتطرف، بقدر ما تستبطن تعصب الفئات العليا وتطرفها، إذ تقدم لنا نماذج واضحة من التطرف العشائري والإثني والمذهبي، علاوة على



التطرف الجنسي، إزاء النساء، وإن تحت شعارات "تحرير المرأة ومساواتها بالرجل"، ولا يخفى ما في المصدرين: التحرير والمساواة من زعم ذكوري، يعني أن الرجال هم من سيحررون النساء ويساوونهن بهن، لأسباب تتعلق بالتعبئة والتجيش وادعاء الحداثة.

الرأسمالية، في المركز والأطراف، وضعت الفرد الذي حررته من الروابط الأولية إلى غير رجعة، إذ بات من غير الممكن استعادة تلك الروابط إلا بصورة وهمية، وضعته أمام أحد خيارين: إما التقدم نحو الحرية الإيجابية والتصالح مع العالم ومع نفسه، بالحب والعمل والإبداع، والتعبير الأصيل عن قدراته العاطفية والحسية والعقلية، وإما الهروب من الحرية إلى التبعية والخضوع. ويتناسب هذان الخياران مع تيارين متناقضين في النظام الرأسمالي ذاته، التيار الديمقراطي، والتيار العنصري، على اختلاف تفرعاته ومظاهره. وإن كان عالم الأطراف والهوامش أكثر عرضة للتسلط والاستبداد والدكتاتورية. وهذان التياران كلاهما متجذران ومؤثران في النظام الرأسمالي العالمي، في مركزه وأطرافه على السواء؛ إذ يقترن أولهما بالتنافس، ويقترن الثاني بالاحتكار، والتنافس والاحتكار تياران أساسان في النظام الرأسمالي العالمي. وإذا كان التيار الهتلري نوعاً من مرض خبيث يصيب القومية، أعني التعصب والاستعلاء القومي، والشعور الوهمي بالتفوق القومي أو العرقي، فإنه لا يستنفد في هذه الصفة التي ترجع هي ذاتها إلى عوامل اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية تتعلق بالفئات الوسطى بصورة أساسية، وبالحالة "الجماهيرية" التي تنتجها هذه الفئات، التي تجلت لديها النزعات التسلطية والتدميرية والنمطية الآلية، والعدمية، عندنا وفي غير مكان من عالمنا المعاصر. فالاستعادة الوهمية للروابط الأولية والعلاقات التفصيلية ليست عوارض حمق أو جهل، فقط، أو مجرد نكسة في التطور وحسب، لأن الوهم والإيهام شرطان من شروط التسلط والاستبداد، ومصدران من مصادر التعصب.



التعصب والسلطة

رأى الجابري أن دراسة ابن خلدون للعصبية تنطلق من فكرة الوازع التي تقتضيها ضرورة الاجتماع البشري، لكبح الميول العدوانية المترسبة في الطبيعة البشرية أثراً من "آثار القوى الحيوانية؛ فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع"³⁰. وتندرج فكرة الوازع عنده من السلطة المعنوية التي للشيوخ والكبراء، إلى السلطة المادية التي تقوم على "الغلبة والسلطان واليد القاهرة"، أي على الملك. فالوازع سلطة اجتماعية "تستمد خصائصها من نوع الحياة الاجتماعية السائدة"، لذلك لم يهتم بالوازع الذاتي النابع من ضمير الفرد، كالوازع الأخلاقي أو الديني، وإن أبرز أثره في تقوية الروابط الاجتماعية³¹. (إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن).

تبين لنا فكرة الوازع أن العصبية لا تصير عصبية، ضيقة أو موسّعة، وأنساقاً لتوليد التعصب والتطرف والعنف والإرهاب إلا بإرادة السلطة أو إرادة السيطرة التي عبر عنها ابن خلدون بالمدافعة والمطالبة، وأن قوة السلطة ليست شيئاً آخر سوى سلطة القوة، التي يقوم عليها "حق الأقوى". فلا تتبين التأثيرات الخطيرة للتعصب إلا في القواعد الاجتماعية – الاقتصادية والثقافية والأخلاقية التي تؤسس السلطة، وتشكل حقل السياسة. نتبنى في هذا السياق مقاربتين متكاملتين: المقاربة البطركية، التي قال بها هشام شرابي وغيره، ومقاربة الشيخ والمريد، التي قدم فيها عبد الله حمودي إسهاماً مميزاً. يتأتى تكامل هاتين المقاربتين من التضامن

لا تتبين التأثيرات الخطيرة للتعصب إلا في القواعد الاجتماعية – الاقتصادية والثقافية والأخلاقية التي تؤسس السلطة، وتشكل حقل السياسة.

التاريخي بين السلطة والعقيدة، دينية كانت العقيدة أم علمانية. ونفترض أن العلاقات البطركية وعلاقة الشيخ والمريد متضامنتين لا تنتج منهما سوى سلطة/سلطات شخصية مطلقة، خشنة وناعمة، لا تقبل المناقشة والمراجعة والمساءلة، وتطير من النقد.

"السلطة علاقات قوة، أو علاقات بين قوى"، حسب ميشيل فوكو، ومن طبيعة السلطة أنها تميل دوماً إلى التوسع والشمول والسيطرة على الفضاء الاجتماعي برمته، إذا لم تواجه مقاومة كافية من المجتمع المدني الذي يميل بطبيعته إلى الحرية والاستقلال، ويتحلى أفرادها بالشعور بالمسؤولية الملائمة للحرية. أما في البلدان المتأخرة والتي عاشت تجربة الاستعمار الحديث و"تحررت" من سيطرته المباشرة، فإن توسّع السلطة لا يواجه مقاومة تذكر، إما بسبب الاستجابة الإيجابية والسلبية لخطابها "القومي" و"التحرري"، وإما بسبب الطموح إلى الارتقاء الاجتماعي، من طريق الالتحاق بها والاندماج في عالمها، وإما بسبب العزوف واللامبالاة المعززين بالفقر والجهل والأمية، علاوة على رهبة السلطة والخوف المزمن من بطشها، وهذه كلها تعبر عن ضعف أو

³⁰ محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون – العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 163.

³¹ المرجع السابق، ص 164.



فتور في إرادة الحرية، التي استنفدت في مقولة "التحرر من الاستعمار، والتحرر من الإقطاع، ثم من الهيمنة الإمبريالية". وهو ضعف تمتد جذوره إلى نسيان الذات الفردية، أي إلى "الغيرية الجذرية"، التي تعني ذوبان الأفراد في البنى والتشكيلات ما قبل الوطنية، وضعف، إن لم نقل عدم الشعور بالمسؤولية... فلم تلبث السلطة إلا قليلاً حتى اخترقت الفضاءات الاجتماعية الخاصة، ثم سيطرت عليها سيطرة تامة، من دون أن تكون فضاء عاماً، ولا سيما بعد استيلاء العسكر على السلطة عام 1963، وانطلاق سيرورة تنسيق قوى المجتمع تبعاً لتوسُّع أجهزة السلطة وتوسُّع نفوذها وتعدد أدوات سيطرتها.



التعصب المجنسن، وتأنيث المختلف

لقد أشرنا إلى أن التعصب الجنسي أساس جميع أشكال التعصب، وهنا نفترض أن "الآخر" المختلف، الغريب، الذي يشغل اللامكان، هو ما يشكل الذات المركزية ويؤسس الهوية المركزية، بصفته كل ما تأنف الذات أن تتصف به، وكل ما تعدده نقصاً، مع أنه مقيم في ثناياها وفجواتها وفي أعماق خافيتها. وأن السيطرة عليه أو استبعاده شرط لتمكن الذات، أي لتأسيسها في المكان والمكانة. فالذات المركزية والهوية المركزية، أو الذات العصبوية، إنما تتشكلان بالسلب أو بالليس، سلب خصائص الآخر عن الذات، ولا يتم ذلك إلا بالسيطرة عليه أو استبعاده. ولما كانت الذات المركزية والهوية المركزية ذكورتين، فمن البديهي أن يكون ثمة تواشج بين الميل إلى السيطرة على الآخر أو استبعاده وبين تأنيثه رمزياً. ومن ثم فإن خطاب السلطة خطاب مجنسن، في أعماقه، والجنسانية هي قاعه أو عمقه اللاواعي أو اللاشعوري. كما أن تمثيل الآخر المختلف الغريب أو العدو، (وهو مذكر لفظاً)، هو تمثيل مجنسن، ينطوي على تمييز جنسي غير واعي وغير ملحوظ،³² فما بالك بتمثيل المرأة المؤنثة معنى ومبنى، وهي من تتشكل ذاتية الرجل وهويته بسلب خصائصها أو نفيها، ولا تتحققان إلا باستبعادها من الفضاء العام والسيطرة عليها؟

لقد أولى فرانز فانون، في كتابه "جلد أسود وأقنعة بيض" اهتماماً خاصاً لجدل العنف الجنسي المتبادل بين المستعمر والمستعمَر. فالرجل الأبيض، باغتصابه المرأة السوداء، يُشعر الزنيجي بأنه رجل مخصي. والزنيجي، بإقامته علاقات جنسية طوعية أو غصبية مع المرأة البيضاء، ينتقم من المستعمر، ويثبت أنه رجل مثله³³. ومثل ذلك يمكن أن يقال عن العصبية المذهبية والموقف الطبقي؛ إذ تتضامن السيطرة المذهبية أو الطبقية والسيطرة الجنسية، وكثيراً ما تعبر الثانية عن الأولى، بتأنيث المسيطر عليهم، وأشكال انتقام هؤلاء من مضطهديهم، كما في قول بطل نجيب محفوظ في "بداية ونهاية": هذه امرأة إذا ركبها فقد ركبت طبقة بأسرها، أو قول المستعمر المخصي نفسياً، عند مرآة امرأة بيضاء نقية البشرة: هذه امرأة إذا ركبها فقد ركبت أمة بكاملها³⁴. يقول فانون: "إذا أراد المرء أن يفهم الوضع العرقي من الناحية التحليلية... فيجب عليه أن يولي أهمية كبيرة للظواهر الجنسية...".

يمكن تفسير عمليات الاغتصاب في الحرب الدائرة اليوم، في سورية، على هذه الخلفية، التي لا تنم على تأنيث الآخر إمعاناً في ازدرائه فقط، بل تنم على اقتران الجنس بالعنف، أو بنزعة عدوانية، جراء الكبت

³² لاحظ ذلك إدوارد سعيد في تحليله للاستشراق بقوله: «ثمة ربط شبه منتظم بين الشرق والجنس، حيك من خلال الخبرات الشرقية لفلوپير، المثيرة منها والمخيبة للأمال... أما لماذا يبدو أن الشرق لا يزال يوحى لا بالخصوبة فقط، بل بالوعد (والتهديد) الجنسي، والشهوانية التي لا تكل، والرغبة اللامحدودة، والطاقات التوالدية العميقة، فهو شيء يمكن للمرء أن يتأمله». وبالمقابل فإن نظرة "الشرقي" إلى "الغرب" نظرة مجنسة هي الأخرى، (راجع جورج طرابيشي، شرق وغرب... رجولة وأنوثة (بيروت: دار الطليعة، ط4، 1988).

³³ المرجع السابق، ص9.

³⁴ المرجع السابق، ص10.



والتحريم والتأثير، وتعبّر عن سادية عميقة الجذور في البنى الذهنية النفسية للأفراد والجماعات. فالفعل الجنسي هنا لا ينبع من الرغبة ولا يتوخى اللذة، بل هو فعل اعتلاء أو ركوب ووطء وافتراع .. يكتمل بالقتل. المرأة، في هذه الحال تمثل طائفة مذهبية أو إثنية يراد اعتلاؤها أو ركوبها والاستعلاء عليها، بعد إخضاعها، إذ من الصعب قتلها إلا بأفعال رمزية من هذا النوع.

إن نمطي التمايز، الجنسي والتمايز الثقافي، ليسا منفصلين أحدهما عن الآخر في تمثيل الاختلاف، بل إن خطاب الجنسانية وخطاب العرق متواشجان وظيفياً في جهاز السلطة المركزية. فالقراءة البنيوية بينهما، من حيث جذرية الاختلاف ومطلقيته، تقيم نوعاً من التكافؤ بين الاختلاف الثقافي الجذري والاختلاف الجنسي الجذري. ففي علاقة المستعمر الغربي بالمستعمر الشرقي تكون المرأة هي الشرق، والشرق هو المرأة؛ فإذا كان الشرقي مؤنثاً والمؤنث شرقياً، يمكننا أن ندعي أن طبيعة الأنوثة وطبيعة الشرق يجري تصويرهما على أنهما الشيء نفسه، في هذه التمثيلات. هذا التكافؤ يطرح الذات الغربية بوصفها مذكورة: الثقافة الأخرى هي دوماً مثل "الجنس الآخر"³⁵.

يرى جورج طرابيشي أن عملية المثاقفة (بين العرب والغرب) بافتراضها وجود طرفين: موجب وسالب، ملقّح وملقّح، تطرح نفسها على الفور كعملية ذات حدين: مذكر ومؤنث. ولكن نظراً لأن الثقافة الحديثة – نظير القديمة – هي في الأساس والجوهر ثقافة ذكور، فإن المثاقفة لا توقظ في الطرف المتلقي إحساساً بالدونية المؤنثة بقدر ما تبعث فيه شعوراً مرهقاً بالخضاء الفكري والعنة الثقافية. وتحت وطأة هذا الإحساس الذي لا يطاق ذله يلود مثقف المستعمرة أو المستعمرة السابقة أول ما يلود بماضيه الحضاري الذي يفترض أنه ينم على الرجولة. وبعبث التراث القومي الذي كان قبل الصدمة الكولونيالية نسياً منسياً. يخامر مثقف المستعمرة أو المستعمرة السابقة شعور مزهو بالرجولة هو في أمس الحاجة إليه إزاء سؤدد الثقافة المتروبولية وسيادتها³⁶. ولكن هذا لا يغير شيئاً في نظرة الملّح إلى الملّح، ونظرة الأخير إلى نفسه، فادعاء الرجولة والتفوق والسبق الحضاري... تخفي شعوراً ممضاً بالدونية، أي بالأنوثة. لا يمكن الخروج من هذا المأزق إلا بإعادة تعريف التأثير والتأثر بأهم قوتان متعادلتان أو متكافئتان، ومتشارطتان في الأفراد والجماعات، لا تكون إحداها بغير الأخرى. (من لا يتأثر لا يؤثر).

فإذ تتجلى عملية الإخضاع والاستتباع، لدى الخاضعين والتابعين، في نوع من خضاء نفسي، ومن ثم، اجتماعي وسياسي، يعبر عنهما الاتّباع والمحاكاة أو التقليد والعجز والتواكل، يمكن القول إن الثقافة البطركية هي، في الأساس، ثقافة تأنيث الرعايا، مثلما ثقافة المستعمر هي ثقافة تأنيث السكان الأصليين، التي تولدها الرغبة في تصورههم إنثاءً، وكتاهما تولدان لدى الرعايا والمستعمرين ردود فعل مجنونة من نوع الفعل ذاته،

³⁵ ميديا بيغينوغلو، استهجمات استعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق، ترجمة: عدنان حسن (دمشق: دار التنوير، 2012)، ص 101.

³⁶ جورج طرابيشي، شرق وغرب... رجولة وأنوثة، مرجع سابق، ص 11.



أو أشكالاً من المقاومة، لا تعدو كونها تحويلاً للفعل ذاته، تسرف في إبراز قيم الرجولة والشجاعة والتضحية والشهادة، والسبق الثقافي والحضاري، والاعتزاز بتراث الآباء والأجداد وتاريخهم المجيد. فلا يمكن فهم خطاب الأصالة والنزعة التراثية إلا بصفتها تعبيراً عن شعور ممض بالدونية، لدى من يدركون انقطاع علاقتهم بالتراث إدراكاً واضحاً، ويمارسون نوعاً من مكابرة أو عناد.

ويبلغ التعصب الذكوري مداه في تأنيث الآخر المختلف، بغية إذلاله، كما تقدم. وقد لاحظ عبد الله حمودي أن علاقة الشيخ بالمريد، بما هي علاقة تأنيث المريد واحدة من قواعد تأسيس السلطة، ملازمة للعلاقة البطركية³⁷. إذ تتجلى عملية التأنيث في ممارسات السلطة وعلاقات الحكم، في مجال السياسة ومؤسسات الدولة، وعدد من مجالات الحياة الاجتماعية المتنوعة التي يبدو فيها تطابق بنيوي بين نوعية العلاقات على مستوى المجال المجتمعي الخاص واليومي وعلى مستوى المؤسسات الكبرى والثقافة بوصفها كلاً. فقد أصبحت علاقة الشيخ بالمريد هي العلاقة النموذجية لعلاقات السلطة الأخرى، تظهر تطابقتها البنيوية مع هذه العلاقات في التآرجح بين بين الذكر والأنثى (الذكورة والأنوثة)، بوصفهما تصوراً اجتماعياً وثقافياً لخصائص بيولوجية. ويفترض حمودي أن "المرور الرمزي والحتمي من وضع مؤنث، في مرحلة التكوين، بنية أساسية للتوفيق والفتح، سواء في مجالات التحصيل الروحي أو في مجالات الكسب الدنيوي، (بما في ذلك السياسي)"³⁸.

"الشيخ الملقن هو الذي يصنع من المريد شيخاً جديداً. فمعجزته هي التي بمقدورها أن ترفع هذا الأخير إلى القمة. وإزاء هذه المعجزة، كل شيء آخر يصبح دوره ثانوياً، لأنه بدون هذا الفعل لا شيء يمكن أن يسعف المريد، لا قدرته وأهليته ولا استقامته ولا صلواته ولا أدعيته ولا تهجداته، ولا أي مجهود يقربه من مصدر الإلهام. إن الخضوع في انتظار الفعل اللدني والمواقف الناتجة عنه تغذي دائماً مناهج التكوين (التأهيل) وبرامج التنظيمات السياسية، التي تتبنى صيغة من الصيغ المسماة أصولية. وخارج هذه الدائرة تتحكم علاقة الزعيم، التي تقتدي بهذا الترابط المثالي بين الشيخ والمريد في أشكال التفاعل السياسية في كل الأحزاب والنقابات وفي البروقراطيات العمومية والخاصة كذلك. فمن إظهار المواقف التي تماثلها بالمرأة، في مرحلة أولى، يولد الشيخ الجديد، الذي يتحول فيما بعد إلى زعيم رجولي مطلق، بعد أن يتحرر مما يربطه بملقنيه"³⁹. إذا كان تأنيث المريد ومعادلة السياسي، المنتظر أو الموعود بالسلطة، شرطاً للعبور إلى المشيخة والزعامة، فإن تأنيث الخصم، والمختلف، وتأنيث المعارضة، هو على العكس من ذلك شرط لاستبعادهم وإقصائهم أو القضاء عليهم إذا أمكن. وللتأنيث هنا معنى التجريد من قيم الشرف والكرامة، باستثناء ما يطلق عليه عندنا "المعارضة الشريفة".

³⁷ عبد الله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة: عبد المجيد جحفة (الرباط: دار توبقال للنشر، ط4، 2010)، ص8.

³⁸ المرجع السابق، ص12.

³⁹ المرجع السابق، ص28.



عملية الاستتباع البطركية المحدثّة، والسلطانية المحدثّة، تقتزن دوماً بعملية "تأنيث" رمزي، أو إخفاء، رمزي للتابع، تقابلها عملية تأنيث التابع طوعاً أو كرهاً، بحسبان الأنثى أدنى درجات السلم الاجتماعي، في الثقافة الذكورية، والنموذج النقي للتبعية، وأول موضوع للسلطة الذكورية، بحكم أول تقسيم للعمل، وأول عملية إنتاج اجتماعي للهوية الجنسية، فيغدو تحريم المرأة تقديساً وتدنيساً متناوبين، أي إعادتها إلى وضعية الحرمة البدائية⁴⁰، في هذه الحال، مضاعفاً وعبوديتها مضاعفة. التأنيث، تأنيث الرجل وتأنثه يعنيان هدر كرامته الإنسانية، وإماتة نفسه أو تبديدها، وتحويله إلى موضوع مطاوع أو مادة طيعة للسلطة. الرعية هو (بالمفرد) وهي (بالجمع) مادة السلطة وموضوعها.

وعلاقة التبعية التي تستحضر تبعية المرأة للرجل، شعورياً أو لا شعورياً، بحسبانها أول شكل من أشكال التبعية أنتجه تقسيم العمل، علاقة مؤسّسة للسلطة البطركية تتكامل مع علاقة الشيخ بالمريد. ومن ثم فإن مقاومة السلطة البطركية المعززة بسلطة دينية، يفترض أن تتجه إلى تغيير قواعد السلطة والعلاقات التي تؤسسها، وتفكيك المعاني والقيم والرموز والعلامات التي تقنّعها، أي يفترض أن تذهب بخط مستقيم إلى الحرية، قبل المساواة. لأن المساواة، بلا حرية، شرك أو فخ للرجال والنساء عامة، وللنساء خاصة، إذ الرجال (الأقوياء) هم من ينصبونه، والرجال الضعفاء والنساء هم وهن من يقعون ويقعن فيه.

⁴⁰ سيغموند فرويد، الحياة الجنسية، ترجمة: جورج طرايبيشي (بيروت: دار الطليعة، 1999)، ص 92 وما بعدها.



المقترَب النفسي

لعل أول شكل من أشكال التعصب (معطوفاً على أول شكل من أشكال الاعتراِب) اعتقاد "المستنيرين" الذين يعتقدون أنه يوحى لهم، باكتشاف المطلق وما فوق البشري، وبأنهم أمسكوا بالحقيقة التي تمنحهم التفوق على سائر البشر بالعلم والقوة والسلطان والعصمة؛ فيتراجعون بذلك إلى مرحلة القدرة الكلية الطفلية، التي تتضمن تحقيق الرغبة على حساب الواقع الذي يجري إدراكه بالمعارف، في حدود الإمكانيات البشرية. ويترافق الشعور بالقدرة الكلية مع حماسة نرجسية وتمجيد لفكرة الانتماء إلى جماعة مصطفاة. ويمكن لهذا الاصطفاء النخبوي أن يهدد قلق أفراد قست عليهم الحياة، ولم يحظوا بنصيب وافر من الأمن. ومما يميز المتعصب أنه يجد الأمن والطمأنينة في المنظومة التعصبية، فيبدل هذا الاطمئنان منظومة القيم، ويمنحه الإذن بإطلاق غرائزه العدوانية والجنسية أيضاً، بصفته مالك الشريعة أو القانون. وقد يشعر بضرورة دفع تعويض ما، بالزهد والتقشف.

يفرق بولتروير بين المتعصب الأصلي (العاصب) والمتعصب المنقاد، وهو تفريق وجيه؛ الأول بيده الأمر/السلطان الذي يسمح له بأن يأذن لجماعته، بالتغلب على النواهي المفروضة من الأنا الأعلى، باسم فكرة أو مثال يستحقان أن يضحي بنفسه وبالأخرين في سبيلها⁴¹. وأما المتعصبون المنقادون فهم امثالليون، يسمح لهم العاصب أو "المتعصب الأصلي" بالتعبير عن مطالبهم ومخاوفهم وجراحاتهم بتعيين عدو (مجرم) يمكنهم أن يصبوا غضبهم عليه من دون أي شعور بالجرمية. ويذكر في علم النفس الوصفي تقلص الحقل الذهني لدى المتعصبين كافة، وهبوط في الاهتمامات وازدراء ولا مبالاة تجاه كل ما لا يكون غرضاً من أغراض هواهم وحماستهم، ويقين لا يتزعزع بصحة أفكارهم وإسقاط للعدوانية على الآخر (المختلف) المظنون عدواً ومضطهداً، وترشيدات تبرر التجديف على الأخلاق (إننا نقتل في سبيل خير الإنسانية)⁴²... ويبدو سعي هؤلاء وراء العنف والتهتك الجنسي وانتهاك الحرمات والملكيات الخاصة والعامة والنهب والسطو ورفض الموانع الاجتماعية كأنها الكيفية الوحيدة للانعقاد من النظام ومحاولات يائسة للتعويض وتضميد جراحهم النرجسية⁴³.

⁴¹ أندريه هاينال وميكلوس مولنار وجيرارد دي بوميج، سيكولوجية التعصب، مرجع سابق، ص 9 – 10.

⁴² المرجع السابق، ص 12.

⁴³ المرجع السابق، ص 15.

اقتراحات وتوصيات

1. لا تمكن مغالبة التعصب والتغلب عليه أو تقليص تأثيراته شيئاً فشيئاً، إلا بتحقيق قطيعة معرفية وأخلاقية عن سائر العصبية، التي لا تزال تنظم الفضاء الاجتماعي، إلى هذا الحد أو ذاك. وهذا مما يقتضي توفير بيئة تمكينية لانتظامات المجتمع المدني وتنظيماته، ولا سيما النقابات والأحزاب السياسية، تضمن حريتها واستقلالها عن السلطة التنفيذية بصورة عامة، وعن الأجهزة الأمنية بصورة خاصة. وليس لذلك من ضمانة سوى سيادة القانون، بصفته شرطاً ضرورياً للمواطنة بثلاثة أركانها: المساواة، والحرية، والمشاركة الإيجابية والطوعية في الشؤون العامة وفي حياة الدولة، والطوعية شرط الإيجابية. وهذا يعني إدانة مبدأ الولاءات الشخصية والعائلية والعشائرية والإثنية والمذهبية وما يقابلها من امتيازات.
2. نقد التصور الاختزالي للسلطة، القائم على فكرة "المركز السياسي"، ونقد معصومية المركز أو "القيادة الحكيمة"، والتحرر من عبادة الفرد، والتفكير في توزيع عادل للسلطة، هو شرط أساس للتوزيع العادل للثروة الوطنية وناتج العمل الاجتماعي، بحسبان أن السلطة السياسية لا تزال هي القاطرة التي تجر جميع العربات. فلا يمكن وضع حد للتعصب والحيلولة دون تحوله إلى تطرف وإرهاب إلا بالانتقال الجذري من نموذج السلطة الشخصية إلى نموذج سلطة القانون، ومن نموذج اللادولة إلى نموذج الدولة الوطنية الحديثة. ولا يمكن أن تهدأ سؤرة التعصب ما دام هناك أشخاص فوق القانون، ومصالح خاصة عمياء فوق المصلحة الوطنية العامة، وانتماءات فرعية تعلو على الانتماء الوطني المؤسس على الانتماء الجذري، الأولي والنهائي، إلى النوع الإنساني والقيم الإنسانية العامة.
3. يستدعي ذلك نقد الطوباويات وتفنييد الإيديولوجيات، وتحديد مجال الأخيرة في المطالب والتوقعات، والاعتراف بتساوي المرجعيات الثقافية للجماعات المختلفة، وعدم حساب أيٍّ منها مرجعية معيارية أو مرجعية ممتازة.
4. نشر ثقافة الاعتراف بالآخر المختلف، والأخرى المختلفة، والاعتراف بالتساوي في الكرامة الإنسانية والكرامة الوطنية، والجدارة واستحقاق الحرية والحقوق المدنية والسياسية. وهذا يقتضي إعادة النظر في النظام التربوي والتعليمي، بصورة أساسية، وإعادة النظر في تأهيل السلطة التربوية والتعليمية معرفياً وعلمياً وثقافياً ومناقبياً. فالنظام التربوي والتعليمي هو ما يقرر كيفية إنتاج الحياة الاجتماعية وإعادة إنتاجها، ويعين اتجاهات نموها وتطورها.
5. توفير شروط مواتية للحوار والنقاش العام، بصفتها تداولاً للحرية أو تبيذيراً لما لدى المتناقشين والمتحاورين منها. إذ تنمو الحرية وتزداد طرداً بازدياد إنفاقها أو تصريفها إلى ممارسة اجتماعية وإنسانية، وكذلك المعرفة والثقافة.
6. نقد ثنائية البطل والشهيد، ودلالاتها الرمزية في ثقافتنا السائدة، والتفكير في طريقة أخرى لتعليم التاريخ والأدب، على أن التاريخ هو تاريخ الشعوب، لا تاريخ الملوك، والأدب مرآة الحياة الإنسانية، لا



مجرد فانتازيا وبلاغة سقيمة ومادة للتفاخر وتزجية الوقت، مثل "رضاعة التسلية"، التي اخترعتها الرأسمالية المتوحشة. فكيف نطمئن اليوم لتعليم أولادنا "رائعة" أبي تمام الطائي في مديح المعتصم بأمر الله لقتله تسعين ألفاً من أهل عمورية انتقاماً لامرأة عربية، على سبيل المثال؟ وهل من تحقيق أسوأ من تحقيق تاريخنا السياسي والثقافي عصوراً هي العصر الراشدي والعصر الأموي والعصر العباسي والعصر المملوكي والعصر العثماني؟ هل يجرؤ أحد على الكلام؟! لم نتحدث عن "علوم الدين" والمدونات الفقهية والنصوص التأسيسية ودوامات كثيرة من غبار الكلام.

7. فصل الدين عن الدولة وعن المدرسة الرسمية، بالإلغاء السياسي للدين، لا بإلغاء الدين أو تجاهله وتجاهل تأثيراته في الحياة الأخلاقية، وتوفير الشروط اللازمة لنموه وازهاره في المجتمع المدني، والتعامل مع سائر الأديان والمذاهب الدينية على أنها متساوية في القيمة الروحية، بلا أي تمييز. فالإلغاء السياسي للدين يشبه الإلغاء السياسي للملكية الخاصة، في النظام الديمقراطي، الذي لا يحتاج إلى أي شرعية من خارجه.

8. الانشغال بالحاضر والاشتغال فيه، بحسبانه اللحظة التي تملأ الوجود، والنظر إلى المستقبل على أنه إمكانات الحاضر فقط، لوضع حد للماضوية والسلفية اللتين تبذران بذور التعصب في الحاضر، والحيلولة دون تحيين معارك الماضي واستئنافها. وتفكيك الإيديولوجيات التي ليس مستقبلها سوى ماضٍها، بكل ما فيه من نزاعات إثنية ومذهبية وأحقاد وثورات.

9. العمل على تحديث الوعي الجنسي وعصرنته، وفقاً لمعطيات العلم الحديث ومنجزاته، وإدراج التربية الجنسية في مناهج التربية والتعليم، جنباً إلى جنب مع التربية على المواطنة المتساوية وقيمها المدنية.

10. من الضروري أن تقتزن عملية تغيير العلاقات المؤسسية للسلطة بتغيير زاوية النظر إلى الذكورة والأنوثة، ووضع النساء والرجال معاً تحت مقولة الإنسان، وإدراجهم معاً في منظومة حقوق الإنسان والمواطن/ة، وإخضاع هذه المنظومة ذاتها للنقد المستمر. وتفنيد مقولة "تحرير المرأة ومساواتها بالرجل"، باعتبارها مقولة ذكورية وسلطوية، وكذلك مقولة "تمكين المرأة"، لأن الفاعل المتخفي وراء هذين الشعارين هو الرجل المتعصب الذي يقدم نفسه نموذجاً لما ينبغي أن تكون عليه المرأة.



المراجع

الكتب

1. بركات، حليم. المجتمع العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1998.
2. الجابري، محمد عابد. فكر ابن خلدون – العصبية والدولة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.
3. حجازي، مصطفى. الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.
4. حمودي، عبد الله. الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة: عبد المجيد جحفة. الرباط: دار توبقال للنشر، ط4، 2010.
5. صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، الجزء الأول. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.
6. طراييشي، جورج. شرق وغرب... رجولة وأنوثة. بيروت: دار الطليعة، ط4، 1988.
7. فروم، إريك. الإنسان من أجل ذاته. ترجمة: محمود منقذ الهاشمي. دمشق: وزارة الثقافة، 2007.
8. فرويد، سيغموند. الحياة الجنسية، ترجمة: جورج طراييشي. بيروت: دار الطليعة، 1999.
9. فويرباخ، لودفيغ. أصل الدين. ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.
10. كنت، إيمانويل. نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
11. الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. بيروت: دار النفائس، ط3، 2006.
12. لوك، جون. رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
13. ماركس، كارل. المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844، ترجمة: محمد مستجير مصطفى. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، القاهرة، [د.ت].
14. ماركس، كارل. حول المسألة اليهودية، ترجمة: نائلة الصالحي. كولونيا: منشورات الجمل، ط1، 2003.
15. المسكيني، فتحي. الهوية والذات، نحو أنوار جديدة. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011.
16. موران، أدغار. النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبيحي. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث وكلمة، ط1، 2009.
17. هاينال، أندريه وميكلوس مولنار وجيراردي بوميج. سيكولوجية التعصب، ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: دار الساق، 1990.
18. ييغينوغلو، ميذا. استهجمات استعمارية: نحو قراءة نسوية للاستشراق، ترجمة: عدنان حسن. دمشق: دار التنوير، 2012.



المواقع الإلكترونية

1. Ernest Renan, "What is a Nation?", UC Paris,

http://ucparis.fr/files/9313/6549/9943/What_is_a_Nation.pdf



مداد

مركز دمشق للأبحاث والدراسات

Damascus Center For Research and Studies

سورية - دمشق - مزة فيلات غربية - خلف بناء الاتصالات - شارع تشيلي - بناء الحلاق 85

Damascus - syria

Tel: +963 116 114 776

Fax: +963 116 114 731

www.dcrs.sy

info@dcrs.sy