

1985



جامعة محمد بوضياف - المسيلة  
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

1985



جامعة محمد بوضياف - المسيلة  
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف - المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع:

سؤال العنف من منظور طه عبد

الرحمان رؤية تحليلية نقدية

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إشراف الأستاذ:

د. بوزيرة عبد السلام

إعداد الطالبة

زابي صافية

السنة الجامعية : (2020/2019)

# شكرا وبقدرتك ٢٠٢٠

لله كل الحمد والشكر. حمدا كثيرا وشكرا على فضله العظيم وعطائه الكريم  
شكرك الله حمدا لا ينتهي يا من وسعت رحمتك كل شيء، ويا من ترزق عبادك

بغير حساب

أتقدم بالشكر الجزيل والتقدير العميق إلى الأستاذ الفاضل الذي أشرف على

علمي ولم يبخل علي بتوجيهاته وإرشاداته:

الأستاذ: بوزيرة عبد السلام .

أتقدم بالشكر إلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كما أتقدم إلى العائلة والأصدقاء والنزلاء بالشكر دون استثناء

وكل من أبي إلا أن يترك بصته في هذا العمل ، سواء من قريب أو من بعيد

أهدي  
عنا ما شاء مع

أهدي ثمرة جهدي إلى أعظم مخلوق في البشرية إلى سيدنا  
و حبيبنا محمد صلى الله عليه وسلم  
و إلى كل أفراد عائلتي الكبيرة و الصغيرة خاصة  
زوجي الغالي  
الذي ساعدني على إنجاز هذا العمل المتواضع  
و أبنائي : خديجة ، حفصة ، محمد و يوسف  
و إلى جميع أساتذتي و زملائي

زايبي صافية



مقدمة

## مقدمة:

بعد العنف ظاهرة ملازمة للإجتماع الإنسان ي وقد عرفت كل المجتمعات البشرية بدرجات متفاوتة، وهو إحدى القوى التي تعمل على الهدم أكثر من البناء في تكوين الشخصية الإنسانية ونموها، وهو ظاهرة مركبة لها جوانب وأبعاد عديدة وعوامل متداخلة بحيث يلزم طموحات الإنسان واستعداداته وذلك حسب ما تمليه عليه أنانيته المفرطة فبحكم أن النفس الإنسانية قد جبلت على الشر وحب الذات فإن الصدام قد احتدم بينهم حتى بين الإبن وأبيه، ولهذا لا تكون العلاقة بين أفراد المجتمع دائماً على أساس التعاون والتراحم والتآخي فقد يتولد بينهم تنافر مما يؤدي إلى استعمال العنف من أجل الحد من نرجسية البشر وبالتالي فالعنف وتطبيق وسائل القوة مطلب مشروع يضمن بقاء النوع الإنسان ي ذاته، فأصبح الحكم السياسي نتيجة حتمية أفرزتها الظروف التي آلت إليها البشرية .

فلو تتبعنا مسار التاريخ نجد أن ظاهرة العنف موجودة منذ القدم وهذا ما تجسده الحضارات القديمة، وقد تجسد ذلك في مظاهر القوة والطاعة التي يغلب عليها الطابع الأسطوري واللاهوتي والروحي لكن مهما تعددت إلا أن الهدف واحد هو الحفاظ على السلطة عن طريق القوة والعنف وقد نظر لهذا الأخير من الفلاسفة والمفكرين نجد من بينهم مفكرين عرب سجلوا موقفا بارزا من العنف الذي مارسه في البداية الغرب باسم الحداثة الغربية ومن أولئك المفكرين نذكر المفكر المغربي طه عبد الرحمان الذي قدم إسهامات فكرية متميزة في ترسيخ ثقافة السلم ونبذ العنف من منطلق النقد الأخلاقي.

في عالم مليء بصور الاقتتال والعنف يصطحب الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن القارئ في جولة شاملة داخل شخصية الإنسان العنيف وتركيبته الاعتقادية والروحية والنفسية والخلقية، ضمن كتابه الأخير "سؤال العنف بين الانتمائية والحوارية". يرى طه أن من الطبيعي، بل من الواجب، أن يهتم الفيلسوف بسؤال العنف، لأنه نقيض العقل والدليل الذي هو مطلب كل فلسفة حقيقية ومصدرها الأساسي. ويرجع طه انطلاقة مشروع الفيلسوف بقضايا قريبة من سؤال العنف، خاصة في كتابه " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"

الذي كان ينادي بطلب الخلق قبل طلب السياسة، مما يدفع شرها، ويجنب الإنسانية الوقوع في مثلها التي تجلت في فقد الحوار وفقد الأخلاق. والإشكالية التي سنحاول الإجابة عنها في هذا العمل يمكن صياغتها بالشكل التالي: هل يمكن اعتبار العنف حادث طارئ على الإنسانية، أم أنه يشكل سمة مميزة لبنية الإنسان؟ ماهي المعطيات التاريخية حول ظاهرة العنف عند الإنسان؟ ما بنية الرؤية التشخيصية التي أسس لها طه عبد الرحمان لظاهرة العنف وأشكال ممارستها لدى الغرب باسم الحداثة؟ ماهي الآليات المنهجية والأخلاقية التي قدمها لدفع آفة العنف؟

بناء على هذه الإشكالية يمكن القول أن إهتمام طه عبد الرحمان بموضوع العنف والموقف الذي اتخذته إزاءه يعد بحق من المشاريع الهامة في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة والمساهمة بشكل فعال في إعادة تأسيس منجزات الفكر العربي الإسلامي على أصول جديدة مستقلة استقلالاً جوهرياً عن البيئة الفكرية والثقافية الغربية، بل نابعة من البيئة الفكرية والثقافية العربية الإسلامية. فظاهرة العنف أصبحت في السنوات الأخيرة ظاهرة عربية إسلامية بامتياز، بسبب الصاق تهمة الإرهاب والعنف بالعرب والمسلمين، وتفنن وسائل الإعلام الغربية في إبداع أشكال تكرر هذا الواقع، وتفرض هذا التصور. هذه الغاية التي يصبو إليها طه عبد الرحمان، تعد من البواعث الأساسية التي أثارت اهتمامي. وباقي الدوافع التي دفعتني إلى البحث في هذا الموضوع يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

- التعرف على الجديد الذي قدمه طه عبد الرحمان في موضوع العنف وذلك بإبراز موقفه منه والوقوف على الآليات والطرق التي قدمها لدفع مضاره.

- التعرف على مدى استشهاده من القرآن والسنة لأنه استمد هذه الآليات والطرق من الشريعة الإسلامية.

- التعرف على خط فكري وفلسفي جديد لمفكر مجدد في مجال الفلسفة العربية المعاصرة رفض تقليد الثقافة الغربية بالإضافة إلى دوافع ذاتية ناتجة عن الإثارة الوجدانية التي أيقضها فينا طه عبد الرحمان من خلال استناده للثقافة الإسلامية وتجاوزه للمرجعيات

الغربية بالإضافة إلى ما أفادنا به من أدوات مفهومية ولغوية أبدعها طه عبد الرحمان والتي قلما نجد لها مثيلا في إنتاج عربي آخر . بالإضافة إلى كون هذا الموضوع لم يتوقف عند زمن معين بل هو موضوع ملاحق للإنسان في حد ذاته كما أنه يمس الفرد أينما كان . أما بالنسبة للدوافع الموضوعية فهي تتمثل في كون الموضوع يتعلق بواقع الإنسانية وما ينتج عنه من انعكاسات على الإنسان إذ أصبحت القيم الإنسانية والأخلاقية رهينة السلطة .

أما فيما يتعلق بالمنهج الذي اعتمدت عليه في معالجة هذا الموضوع، فقد استندت إلى المنهج التاريخي التحليلي، بحيث اعتمدت على المنهج التاريخي نظرا لدراسة تطور العنف عبر حقبات زمنية تاريخية عبر العصور . اما بالنسبة بالمنهج التحليلي، ففيتناسب مع طبيعة الموضوع الذي يستدعي التحليل للرؤية النقدية وتجاوز الثقافة الغربية وبالتالي دراسة هذا البحث وفق المنهج التحليلي يتجه تدريجيا نحو تركية ودعم الجديد الذي جاء به طه عبد الرحمان والذي يتجاوز فكرة التقليد والمحاكاة، وذلك عن طريق الاثراء الذي أمرنا به والخصوبة التي غطت الموضوع بإعطائه الحلول والبدائل والآليات التي يدفع بها العنف .

وكمحاولة للإجابة على الإشكالية المقدمة للبحث فقد ارتأينا معالجة الموضوع من

خلال خطة البحث التي حاولنا تقديمها على النحو التالي :

مقدمة : وتمثل الإطار العام الذي حاولنا من خلاله رسم ملامح الموضوع وذلك من خلال الإحاطة بمعالمه الكبرى، وتحديد الإشكالية المحورية التي لا يمكن فهمها إلا في سياقها الفكري والتاريخي والتي تم تقديمها وفق الصياغة السالفة الذكر .

العرض : من أجل التوسع في مضامين الموضوع ومحتويات عناصره قسمناه إلى

ثلاثة فصول بعناوينها ومشكلاتها والعناصر التي تنفرع عنها :

الفصل الأول : جعلناه تحت العنوان : ماهية ظاهرة العنف وامتداداتها التاريخية،

بحيث حددنا من خلاله الأصول التاريخية لظاهرة العنف مبتدئينا بدراسة الظاهرة من حيث الماهية والدوافع وذلك بمحاولة الوقوف على مدلوليها اللغوي والاصطلاحي ثم تقسيمات

الظاهرة وتمييزها عما يختلط بها من مسميات وكذا الأسباب والدوافع، ثم تناولنا بالذكر الروافد الأسطورية والفلسفية لفكرة العنف من خلال دراسة الامتداد التاريخي لظاهرة العنف والنظريات المفسرة لها، وذلك بذكر موقع الظاهرة في الحضارات السابقة، وكذا البعد الفلسفي لها في العصر الوسيط والحديث ثم المعاصر .

أما الفصل الثاني : فقدمناه تحت عنوان : واقع العنف عند طه عبد الرحمان ومن خلاله تناولنا ماهية العنف عند طه عبد الرحمان، أشرنا فيها إلى المفهوم والفرق بين القوة والعنف وكذا أسبابه وأنواعه كما تناولنا أيضا العنف كواقع وممارسة عند طه عبد الرحمان وذلك بالإشارة إلى ممارسة العنف والنفس العنيفة بين عالم الملك والملكوت وأخيرا تجسيد العنف من خلال الفتنة القابيلية .

أما الفصل الثالث : فوضعناه تحت عنوان : تجليات واقع العنف وآليات دفعه ومن خلاله تناولنا تجليات واقع العنف الذي يمارسه الغرب اليوم باسم الحداثة، والعنف الذي يمارسه الفكر الديني المتزمت باسم الدين والناجم عن الفهم الفاسد للدين كما تناولنا أيضا الآليات التي قدمها طه عبد الرحمان لدفع العنف والتي اسماها بطرق اللاعنف كمخرج من الفتنة القابيلية وهنا تم الحديث عن رؤية طه عبد الرحمان في تصوره لعالم مثالي خالي من العنف مستمد من الثقافة الإسلامية والتجربة الإنسانية اصطلح عليه باسم العالم الهابيلي .

وخلصنا في النهاية كما هو متعارف عليه في كل بحث منهجي إلى خاتمة لخصنا فيها أهم النتائج والأفكار التي قادنا اليها .

كما أن القيام بعمل أكاديمي وتقديم بحث منهجي ليس بالأمر الهين، بل تواجهه صعوبات جمة وعراقيل مختلفة للتعامل مع فكر طه عبد الرحمان والتعاطي مع فلسفة ومنهجه، ومن أهم الصعوبات نذكر :

- كون الموضوع سياسي أكثر منه فلسفي، إلا أنني حاولت إعطائه أنسب صورة معتمدة في ذلك على مصادر طه عبد الرحمان، إلا أنه واجهتني فيها صعوبة أخرى تتمثل في الطابع الأكاديمي لأعمال طه عبد الرحمان، جعل من الصعوبة التعامل معها، خصوصا من

حيث البناء اللغوي والمنطقي، حتى أنها تبدو وكأنها مستغلقة على الفهم، ويصعب استيعاب دلالتها ومعانيها وكذا ارتباطها الوثيق بالشريعة الإسلامية .

- قلة الأعمال والأبحاث حول فكر طه عبد الرحمان ومشروعه التحديدي وافتقار الساحة الفكرية العربية والإسلامية إلى دراسات فكرية وعلمية أكاديمية معمقة .

لكن على الرغم من هذه العوائق والعراقيل فقد تم بعون الله إنجاز هذا العمل المتواضع الذي نأمل أن يساهم، ولو بالقليل في تحليل بعض الجوانب من فكر طه عبد الرحمان، كما يساهم في معرفة أسباب إنتشار مثل هذه الآفات التي تهز التوازن الإجتماعي وتمس كرامة الإنسان ، وذلك للحد منها حتى ولو بشكل نسبي .

# الفصل الأول:



## ماهية ظاهرة العنف وامتداداتها التاريخية

### تمهيد

أولاً : ظاهرة العنف من حيث الماهية والدوافع.

- 1 - مفهوم ظاهرة العنف لغة و اصطلاحاً
- 2 تقسيمات ظاهرة العنف وتمييزه عما يختلط بها من مسميات.
- 3 أسباب ودوافع ظاهرة العنف .

ثانياً : الامتداد التاريخي لظاهرة العنف والنظريات المفسرة لها.

1 - موقع ظاهرة العنف في الحضارات السابقة.

- في الحضارة المصرية

- عند اليونان : أفلاطون

- في العصور الوسطى: أوغسطين

- في العصر الحديث : ماركس

- في العصر المعاصر : حنة أرندت

- العنف لدى الجماعات الإسلامية

2- النظريات المفسرة لظاهرة العنف .

يعد العنف مظهرا من مظاهر الحياة الإنسانية وظاهرة نفسية واجتماعية ارتبطت بالوجود الإنساني مما يشير إلى أنها ظاهرة قديمة قدم الإنسان نفسه، لذا لا بد من تحليلها والربط بين جميع مقوماتها ومحاولة الإحاطة بجوانبها من خلال تعريفها والأشكال التي تأخذها والعوامل التي أدت إلى انتشارها والتطرق إلى امتدادها التاريخي وكذا مختلف النظريات المفسرة للظاهرة، وعلى اعتبار أن الإنسان مفطور على الانقياد وراء رغباته وميولاته، زاد في حبه لذاته إذ أصبح يهدف إلى تحقيق كل ما فيه مصلحة لنفسه، الأمر الذي ولد لديه تنافسا لغيره مما أدى إلى نشوب صراعات طاحنة أدت إلى استعمال شتى أساليب العنف هذا الأخير الذي رافق الوجود الإنساني منذ القدم حتى وإن اتخذ عدة أشكال.

أولاً : ظاهرة العنف من حيث الماهية والدوافع.

## 1. مفهوم ظاهرة العنف لغة واصطلاحاً

### أ- العنف لغة

يعد العنف مفهوماً واسعاً، فقد تعددت تعريفاته وذلك بتعدد مواضعه، لذا لا بد من الإحاطة بجوانبها من خلال تعريفها وذلك بعرض مدلوليها اللغوي والاصطلاحي.

لغة : يعرف العنف لغوياً بأنه الخرق بالأمر وقلة الرفق به، فهو ضد الرفق. وأعنف الشيء أي أخذه بشدة، والتعنيف هو التقرّيع واللوم.<sup>1</sup>

العنف مرادف للشدة والقسوة. والعنيف "Violent" هو المتصف بالعنف، فكل فعل شديد يخالف طبيعة الشيء، ويكون مفروضاً عليه من خارج فهو بمعنى ما: فعل عنيف. والعنيف أيضاً هو القوي الذي تشتد سورته بازدياد الموانع التي تعترض سبيله كالريح العاصفة والثورة الجارفة والعنيف من الميول الهوى الشديد الذي تتقهقر أمامه الإرادة وتزداد سورته حتى تجعله مسيطراً على جميع جوانب النفس. والعنيف من الرجال هو الذي لا يعامل غيره بالرفق ولا تعرف الرحمة سبيلاً إلى قلبه. وجملة القول أن العنف هو استخدام القوة استخداماً غير مشروع أو غير مطابق للقانون.<sup>2</sup>

فلفظة عنف : "Violence" لفظة الإفرنجية مكونة من مقطعين: "Vi" وهو مقطع مأخوذ من نفس الجذر المأخوذ منه "Vitality" أي حيوية" مما يعني أن العنف كظاهرة لها علاقة بالحياة. هذا بالإضافة إلى أن ثمة علاقة في اللغة اليونانية بين "Bios" أي حياة

<sup>1</sup> - ابن منظور : لسان العرب، بيروت للطباعة والنشر، لبنان، 1956 . ص 257

<sup>2</sup> - جميل صليبا : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، 1982 ص 113 .

"Bia" أي عنف. والتشابه الذي يربط بين العنف والحياة من حيث أن الحياة في جوهرها عنف لأنها مجاوزة لذاتها، وهذه المجاوزة تعني رفض القديم مع الإبداع.<sup>1</sup>

### ب- العنف اصطلاحاً :

هو كل ما يصدر من الفرد من سلوك أو فعل يتضمن إيذاء الآخرين بالضرب والسب أو الإيتلاف للممتلكات العامة أو الخاصة وهذا الفعل مصحوباً بانفعالات وتوترات وكأي فعل آخر لابد أن يكون له هدف يتمثل في تحقيق مصلحة معنوية أو مادية.<sup>2</sup>

وحقيقة العنف أنه الشدة في قول أو رأي أو فعل أو حال وهو ما يولد ما يسمى بالعنف العقدي والعنف العلمي والعنف الفكري في الرأي والفهم والتصور. إذا العنف نتيجة للغلو والتطرف وما جاء في ذم العنف والشدة . قوله صلى الله عليه وسلم >> ليس الشديد بالسرعة ولكن الشديد من يملك نفسه عند الغضب << .<sup>3</sup>

### 2- تقسيمات العنف وتمييزه عما يختلط به من مسميات

ظاهرة العنف هي تعبير عن القوة الجسدية التي تصدر ضد النفس أو ضد أي شخص آخر بصورة متعمدة، أو إرغام الفرد على إتيان هذا الفعل نتيجة لشعوره بالألم بسبب ما تعرض له من أذى وتشير استخدامات مختلفة للمصطلح إلى تدمير الأشياء والجمادات مثل تدمير الممتلكات. ويستخدم العنف في جميع أنحاء العالم كأداة للتأثير على الآخرين كما أنه يعتبر من الأمور التي تحظى باهتمام القانون والثقافة حيث يسعى كلاهما إلى قمع ظاهرة العنف ومنع تفشيها زمن الممكن أن يتخذ العنف صور كثيرة تبدو في أي مكان على وجه الأرض بداية من مجرد الضرب بين شخصين والذي قد يسفر عن إيذاء بدني وانتهاء

<sup>1</sup> - مراد وهبة : المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5 . 2007، ص 441.

<sup>2</sup> - عبد الله النيرب : العوامل النفسية والاجتماعية المسؤولة عن العنف المدرسي في المرحلة الإعدادية كما يدركها المعلمون والتلاميذ في قطاع غزة، ماجستير، قسم الإرشاد النفسي، الجامعة الإسلامية، بغزة، 2008، ص 12.

<sup>3</sup> - علي بن عبد العزيز بن علي الشبل : الجذور التاريخية لحقيقة الغلو والتطرف والإرهاب والعنف . ص 12.

بالحرب والإبادة الجماعية التي يموت فيها ملايين الأفراد، كنتيجة للعنف. كما اختلف العلماء فيما بينهم حول أسباب السلوك العنيف الذي يبدو في صورة العنف البدني والسلوك العدواني اتجاه شخص آخر وما إذا كان العنف سلوكاً غريزياً متأصلاً في النفس البشرية وموجوداً لدى جميع الأفراد أم لا النظريات البيولوجية. ونظراً لأنه يمكن إرجاع العنف إلى عامل الإدراك بالإضافة إلى كونه يعد ظاهرة يمكن تقييمها وتحديد مدى تأثيرها فقد وجد علماء النفس اختلافاً كبيراً حول ما إذا كان البشر يدركون أن بعض الأفعال الجسدية المعنية التي قد تصدر عنهم توصف بالأفعال العنيفة "النظريات النفسية" كما يؤكد أنصار النظريات الاجتماعية على أن العنف يعتبر نتاجاً لظروف اقتصادية واجتماعية تتمثل في الأوضاع العائلية وظروف العمل وضغوطه وحالات البطالة بأشكالها المختلفة والخلافات الأسرية والتفكك الأسري العمدي أو غير العمدي والفقر وانخفاض دخل الأسرة مع كثرة عددها وما يستتبعه من تغذية غير مناسبة وسكن غير ملائم وتعليم غير كاف وعدم العناية الصحية والمستوى الاجتماعي المتدني وجيرة فاسدة، كلها ضمام تتكاثف فيما بينها لتفرز الإساءة والإيذاء والعنف ضد المجتمع المحيط.<sup>1</sup> وقد تم ادراج النظريات المفسرة لظاهرة العنف رغم وجود عنصر خاص بها لتمييزه عما يختلط به من مسميات.

### أ - ظاهرة العنف والأزمة

قد يخلط البعض بين مفهومي الأزمة والعنف من خلال النظر إلى بعض المواقف الاجتماعية التي يستخدم فيها العنف على إنها مواقف تعبر عن الأزمة أو على أساس أن استخدم أحد أطراف المواقف للعنف يعتبر من العوامل الدافعة لخلقها الأزمة ويرى بعض من يستخدمون مصطلح الأزمة والعنف كمترادفين أن العنف هو أزمة ذات طابع عدائي حيث يفرقون بين الأزمات ذات الطابع العدائي والتي تنحصر في إطار التخريب والعنف والإرهاب

<sup>1</sup> - علي اسماعيل مجاهد : تحليل ظاهرة العنف وأثره على المجتمع، مركز الاعلام الأمني ص 3.

الداخلي والمظاهرات العدائية والاعتقالات السياسية والأزمات ذات الطابع غير العدائي وتتحصر في الكوارث الطبيعية والصناعية والزراعية والبشرية كالأوبئة .

ومن جهة أخرى فموقف العنف يتضمن بالضرورة وجود أطراف ينحلون في علاقة إجتماعية ويتكثرون كل طرف ضد الآخر للحصول على حقوق أساسية لهم بينما الأزمة لا تستلزم بالضرورة وجود أطراف في موقف الأزمة أي العنف في النهاية قد يكون جزء من الأزمة ونتيجة مباشرة أو غير مباشرة لها، وعرضا من أعراضها .

### ب- ظاهرة العنف والصراع :

يعتبر الصراع ظاهرة اجتماعية "ضرورية" من وجهة نظر كارل ماركس فقط لفهم العلاقات الاجتماعية ويمثل نضالا وكفاحا حول القيم والإمكانات ومصادر القوة، والعنف هو عنصر رئيسي في عملية الصراع ولكنه ليس صراعا في حد ذاته، فالطبقة العاملة التي تقود عملية الصراع تستخدم أساليب عنيفة بالضرورة من أجل استعادة حريتها وحقوقها. إذ لا تكفي بتوجيه ضرباتها إلى علاقات الإنتاج فتتلف الآلات ونحرق البضائع والمصانع<sup>1</sup> كما ربط ابن خلدون الصراع بالعنف في قوله: "ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الاغراض" ويقصد بالتنازع هنا الصراع الذي أصبح ضروري في المجتمع<sup>2</sup>.

### ج - ظاهرة العنف والعدوان :

يرى هارمون "Harmoun" أن العنف يرتبط بالعدوان وأنه نشاط تجريبي يتضمن عنفا في حد ذاته، كما يعرف صمويل "Samule" العدوان بأنه سلوك القصد منه إحداث

<sup>1</sup> - اسماعيل مجاهد : تحليل ظاهرة العنف . مرجع سابق . ص 6.

<sup>2</sup> - ابن خلدون عبد الرحمان : المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1978، ص. 191

الضرر الجسمي أو النفسي لشخص آخر أو يسبب التلف المادي لشيء ما أما بانديروا "Bandura"

فيعرف العدوان بأنه سلوك يؤدي إلى الضرر الشخص وتدمير الممتلكات ويرى حجازي أن العنف الجانب النشط من العدوانية وفي هذه الحالة تتفجر العدوانية صريحة مذهلة في شتها واجتياحها لكل الحدود مفاجئة حتى لأكثر الناس توقعها.

### د - ظاهرة العنف والثورة:

كما تعتبر الثورة من المسميات التي تختلط بالعنف باعتبارها شكل من أشكاله وقد جاء في معجم ابراهيم مذكور أن الثورة هي نقطة تحول في حياة المجتمع لقلب النظام وإحلال نظام تقديمي جديد محله<sup>1</sup>، هذه الثورة نادى بها كارل ماركس وصديقه انجلز، حيث تقوم بها طبقة البروليتاريا ضد الطبقة البورجوازية من أجل القضاء على هذا النظام المسيطر والمهيمن<sup>2</sup>.

أما جميل صليبا فيعرفها على أنها تغيير جوهري في أوضاع المجتمع... هدفها تغيير النظام السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي<sup>3</sup>. ومن خلال هذه التعاريف نستخلص أن الثورة عملية انتقالية أو تغييرية من حالة إلى حالة أفضل منها أو انقلاب على الحكم من أجل تأسيس نظام أفضل منه لتوفير حياة يسودها الأمن والاستقرار وغالبا ما تعتمد أساليب عنيفة لتحقيق غايتها وهنا تكمن العلاقة بين الثورة والعنف، كما جاء في الموسوعة العربية أن الثورة تغيير جوهري في الأوضاع السياسية والاجتماعية في دولة معينة<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - 1. ابراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، دط، 1983، ص 59

<sup>2</sup> - ماركس وإنجلز : البيان الشيوعي، منشورات التقدم ،موسكو، ط1، 1981، ص. 55

<sup>3</sup> - جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج1، ص. 380

<sup>4</sup> - علي مولا: الموسوعة العربية الميسرة، شركة أبناء شريف الانصاري، للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، المكتبة العربية،

وما يمكن ملاحظته من التعاريف السابقة أنها تتفق جميعا على أن الثورة عبارة عن قلب نظام الحكم وتغييره والقيام بنظام جديد وهذا ما جعلها تتشابه مع العنف.

### ه - ظاهرة العنف والإساءة أو الإيذاء:

في كثير من الأحيان يستخدم مصطلح الإساءة مرادفا لمصطلح العنف، ويقصد بالإساءة أي فعل يقوم به أحد أفراد الأسرة !!! بقصد إيقاع الضرر بشخص آخر، ولقد عرف جل "GI" إيذاء الطفل على أنه الممارسة المعتمدة أو المقصودة من جانب أحد الآباء أو أولياء الأمور بهدف الإيذاء والأضرار حتى تدمير الطفل.<sup>1</sup>

### 3 - أسباب ودوافع العنف :

تقف خلف كل سلوك جملة من الدوافع والعوامل التي تفسر وتعلل انتهاج هذا السلوك أو ذاك وظاهرة العنف لها أسبابها ودوافعها، لكن قبل التطرق لجملة هذه الأسباب يمكننا أن نبدي عدة ملاحظات منهجية في بحث مسألة الدوافع والأسباب :

\*- إن العنف ظاهرة مركبة متعددة التغييرات، ولا يمكن تفسيرها بمتغير واحد أو عامل واحد فقط فالمؤكد أن هناك مجموعة من العوامل تتفاعل بل تتداخل وتتربط فيما بينها ويؤثر بعضها على بعض سلبا أو ايجابيا فيما بينها لتتشكل وتتكون ظاهرة العنف .

\*- انه يجب التمييز بين الأسباب المباشرة والموقفية التي تفجر أعمال العنف وتلك العوامل غير المباشرة أو الكامنة التي تقف خلفها فالأولى تعتبر بمثابة المناسبات والشرارات ولكنها ليست الأسباب والعوامل البنائية الكامنة التي تولد الظاهرة . فقيام حكومة ما برفع أسعار بعض السلع مثلا يسبب عنفا جماهيريا فإنه لا يعد السبب الرئيسي للعنف حيث

<sup>1</sup> - علي مولا: الموسوعة العربية الميسرة، ص 6.

يرتبط غالبا بوجود أزمة تنموية تتمثل بعض أبعادها الاقتصادية في موجات التضخم والبطالة والعجز في ميزان المدفوعات والديون .<sup>1</sup>

\*- إنه على الرغم من تعدد وتداخل العوامل التي تؤدي إلى حدوث ظاهرة العنف إلا أن التأثير النسبي لهذه العوامل ليس واحدا، بل يختلف من دولة إلى أخرى طبقا للاختلافات والتميزات المرتبطة بالتركيب الاجتماعي والثقافي والبناء السياسي والظروف الاقتصادية .

و الأسباب الفكرية الكامنة وراء ظاهرة العنف عديدة نذكر بعضها :

أ- **الثنائية الفكرية** : تعتبر الثنائية الفكرية المتمثلة في رؤية الواقع محصورا بين قطبي الحق والباطل أو الحرام والحلال أو الصواب والانحراف لكافة خصومنا، هي أبرز أسباب نشوء العنف ويسمى العنف الفكري "التعصب والتزمت" .

ب- **التركيبة النفسية وتأثيرات البيئة** :

لا شك أن البيئة تفرض ضرورتها على الناس، وتشكل طباعهم، إذ شكلت عنصرا مفصليا في نشأة التطرف والتزمت حيث ساهمت البيئة في إحداث أزمات اقتصادية واجتماعية نتجت عنها جماعات الرفض للتعبير عن نوع من الإحباط والسخط كرد فعل للقهر الاقتصادي والتهميش الاجتماعي . فبيئة المجتمعات الغربية تختلف عنها في المجتمعات العربية، والعنف يتولد من الحرمان النسبي الذي يقضي إلى التوتر الذي نشأ عن التعارض بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن بالفعل، فيما يتعلق بإشباع القيم الجماعية، الأمر الذي يدفع الأفراد إلى العنف.

من ناحية أخرى يلاحظ أن الشباب من أكثر فئات الانخراط في العنف بحكم التكوين النفسي والفسولوجي مما جعلهم أكثر حساسية إزاء المشكلات الاجتماعية والاقتصادية وأكثر

<sup>1</sup>- اسماعيل مجاهد : تحليل ظاهرة العنف . مرجع سابق. ص 9.

استعدادا للاستجابة العنيفة، من هنا يتسم سلوكهم السياسي بالخيالية والمثالية ورفض الواقع والسعي إلى تغييره، وتشكل بعض مظاهر الأزمة المجتمعية التي تعانيها المجتمعات العربية.<sup>1</sup> ويمكن اعتبار الطلبة شريحة من شرائح المجتمع الأقرب لمستتبع العنف، والسبب أن الطلبة هم أبناء مختلف طبقات المجتمع وفئاته، ومن ثم فإن المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تترك آثارها السلبية عليهم بدرجة أو بأخرى وبخاصة فيما يتعلق بارتفاع معدل البطالة ونقص فرص العمل وارتفاع كلفة الحياة وزيادة الإحساس بعجز النظم السياسية عن توفير متطلبات الحياة الكريمة<sup>2</sup>، مما يجعل مواقف هذه الشريحة أقرب للقوى الراضية للأوضاع والسياسات .

**ج- إخفاقات التنمية :** إن التفاوت الاجتماعي يترتب عليه فقر وسوء تغذية وارتفاع معدلات الوفاة مقارنة بالمواليد وتفاوت شاسع في صورة المواصلات والأنظمة والمعلومات كما يشكل عنفا هيكليا تتحقق آثاره بطريقة غير مباشرة فأحداث الشغب التي عرفتها الأقطار العربية مثل مصر 1977 وتونس 1984، 1981 والمغرب 1984 والسودان 1981، 1985 كانت نتيجة قيام حكومات هذه الأقطار برفع أسعار السلع الأساسية وتخفيض الدعم وذلك تنفيذا لتوصيات صندوق النقد الدولي .

كما تظهر فرص عدم العدالة الاجتماعية المتمثلة في تفاوت توزيع الدخل والخدمات والمرافق الأساسية كالتهليم والصحة والإسكان بين الحضر والريف، مما يحول الأرياف إلى حزمة فقر مدقع، فمعظم الدول العربية والإسلامية تعيش تحت وطأة إخفاق مخططات التنمية.

أما إخفاق التنمية التربوية فيظهر بجلاء إنحطاط المؤسسات والنشاطات الأكاديمية والمناهج التعليمية ووسائلها حيث تنكسر أهداف التهليم على التلقين والتكرار والحفظ دون أن

<sup>1</sup>- اسماعيل مجاهد : تحليل ظاهرة العنف . مرجع سابق . ص 9.

<sup>2</sup>- المرجع نفسه . ص 10.

تخلق رجلا نامي العقل مفكر، مناقشا، مما يعيد طريق تربية اتجاهات اللجوء للعنف، ونظرا لغياب التخطيط التربوي السليم نشأت أزمة التعليم التي أدت إلى تهميش أعداد ضخمة من الشباب فلفظ التعليم أعدادا لن تجد طريقها إلى الاندماج داخل دواليب الدولة والمؤسسات فانتشرت ظاهرة البطالة بين الشباب والشعور بالإحباط، وجعل هذه الفئة لقمة سائغة للانخراط في العنف.<sup>1</sup> وهناك الإخفاق التتموي الاقتصادي والمتمثل في التفاوت الطبقي والخدمات الاقتصادية لبعض فئات المجتمع، وهيمنة قوى المال والأعمال على كافة مناحي النمو الاقتصادي ومراكز سلطة اتخاذ القرار وعدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية وتوزيع الثروات كلها بصورة مباشرة في أنماط الإنتاج والاستهلاك وتخلق أزمة تنمية .<sup>2</sup>

### ثانيا : الامتدادات التاريخية لظاهرة العنف والنظريات المفسرة لها.

نشبت بين بني البشر صراعات طاحنة أدت إلى استعمال شتى أساليب العنف، هذا الأخير

الذي رافق الوجود الإنساني منذ القدم حتى وإن اتخذ أشكالا متنوعة تجلت مظاهره في حضارات مختلفة نذكر منها:

#### 1 - موقع ظاهرة العنف في الحضارات السابقة

##### أ . الحضارة المصرية :

اعتقد المصريون أن الآلهة أوجدت الأرض ومن عليها وأنها هي التي تنظم الكون وتسيطر على مسيرة الحياة وديمومتها، ولأن المصري كان يشعر بضعفه أمام الكون الواسع، فقد عبد الآلهة الخارقة القوة إلا أن الملوك كانوا يرتدون ثوب القداسة حيناً، ويدعون الألوهية حيناً آخر وهذا ما يفسر تحولهم من إله إلى آخر. الأمر الذي استوجب ظهور فكرة الملك

<sup>1</sup> - د . اسماعيل مجاهد : تحليل ظاهرة العنف . مرجع سابق . ص 11.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه . ص 12.

الإله، وهو الوحيد الذي بيده السلطة في الحكم والتدبير، وليس لأحد أن يشاركه في ذلك، أو ينازع هذا السلطان المطلق فهو الملك، وهو الإله في نفس الوقت .

وعليه فقد كان من أهم خصائص الدولة المصرية القديمة هو العمل على إرضاء الإله التي تتجلى سلطته في الملك الإله، ظنا منهم أن كل ما يشرعه الملك من قوانين أستمدتها من الإله، ومنه ندرك كيف كان الملك يتحكم في الرعية بطريقة غير مباشرة لأنه كان على دراية تامة بأن حبههم للإله أكبر من حبههم لذواتهم، وكل ما يصدر عن الملك يتلقونه بصدور رجب حتى وإن كان على حساب أنفسهم، إذ يمارس الملك أبشع صور العنف على أفراد المجتمع تحت غطاء فرض السلطة من الآلهة. ومنه تميزت الحضارة المصرية بعدة مميزات كالتسليم بضرورة طاعة الملك الإله وكذا التنظيم التصاعدي في علاقات السلطة. وتأسل ظاهرة العنف في المجتمع المصري القديم يمكننا تأكيدها من خلال التقسيم الطبقي الذي يخضع له:

\* - الملك الإله : مصدر كل السلطات "الإله فرعون"

\* - الكهنة : رجال الدين يقومون بخدمة الآلهة في المعبد لهم نفوذ قوي على الرعية ومكانة مميزة عند الملك الإله .

\* - كبار رجال الدولة : الموظفون المشرفون على تصريف شؤون الحكم المختلفة والتنظيم الإداري والقيام بما يصدر عن الملك.<sup>1</sup>

وعلى ضوء هذا التمايز في الطبقات يتولد لدى الطبقة الضعيفة نوع من الضغينة اتجاه الطبقة المتسلطة مما يؤدي إلى انتشار العنف وعدم الأمن والاستقرار وكان من الصعب جدا الانتقال من طبقة إلى أخرى في ظل هذا النظام ويزداد صعوبة فيه إذا كان الانتقال نحو

<sup>1</sup> لوط تالية : العنف في الفكر الفلسفي، نظرية القوة عند توماس هوبز، إشراف الأستاذ : عفيان محمد . مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة العامة، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية ص 9- 10 .

طبقة الملك لأن الملك هو الإله وقد كان حلقة الوصل بين الإله الأعظم أو السماء، وبين الناس والعالم الأرضي<sup>1</sup>

وتمثل عقائد قدماء المصريين الدينية نموذجاً هاماً في التراث المصري إذ كانت طقوسهم الدينية تعكس صورة هامة من حياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتربوية والفنية، وقد تجسد ذلك فيما انطوت عليه فكرة بناء الأهرام، وتقديم القرابين للآلهة والموتى وارتكاز السلطة السياسية عندهم على الحكومات الدينية التي ألهمت الفراعنة وجعلت من طبقة الكهنة طبقة أشراف المثقفين حكماء مشرعين وقضاة حاكمين .

وقد ذكر في بعض نصوص القانون الجنائي المصري ومنها الحكم بالإعدام على شاهد الزور، وعلى من يمتنع على تقديم العون لمن يتعرض للموت وهو قادر على إنقاذه وعلى من يزور في البيان الذي يقدمه للسلطات الحكومية عن مصدر دخله من حرام، وعلى من يقتل إنساناً حراً كان أو عبداً والحكم بالجلد والسياط والحرمان بنفس العقوبة على من يتهم بريئاً على جريمة لم يرتكبها وهذا وإن دل فإنه يدل على أن وجود القوانين يؤكد أن الحياة الإنسانية لا تخلو من المشاكل التي ينجر عنها ما يعرف باستعمال العنف.<sup>2</sup>

### ب - في الحضارة اليونانية : " أفلاطون "

بدأ الفكر اليوناني ينزاح عما كان قائماً في الفكر الشرقي ففي الحضارة اليونانية نزع العقل إلى التأمل في الظواهر والتعمق الفكري الفلسفي في دراستها والبحث فيها، ولقد أدت الفوضى التي كانت تعصف بتلك المجتمعات الإغريقية من حين إلى آخر إلى اضطرابات متلاحقة، فهم الأثينيين العيش في مجتمع قائم على الإنسجام والتنظيم كرد فعل على تلك الفوضى، وقانون صولون الذي اعتبر أهم تشريع عرفه العالم القديم، هدف إلى تأمين النظام

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي : الفلسفة السياسية . دار الروافد الثقافية، الحمراء . بيروت لبنان . ط1 . 2015 ص 32.

<sup>2</sup> لوط تالية : العنف في الفكر السياسي . مرجع سابق . ص 17 .

والإنسجام بين الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة في المدن الإغريقية<sup>1</sup>. فرغم إعتباره الحجر الأساسي في بناء الديمقراطية فإن أفلاطون قد إنتقده واستنتج من قانون صولون أن الشعب يجهل فن السياسة والقضاء<sup>2</sup>، وذلك نتيجة الغرور جراء ما حققه من انتصارات متوالية ضد الفرس أين استبدل القيم المتوارثة باللذة والتسلط ولعل السبب الرئيسي الذي جعل أفلاطون يرفض الإشتغال بالسياسة هو وقوعه العميق تحت تأثير فكر سقراط، كما صدم صدمة شديدة عندما رأى سقراط يقضى عليه بالموت لاتهامه الباطل بأنه يفسد الشباب، ولا يعتقد في آلهة المدينة<sup>3</sup>.

وقد ميز أفلاطون بين أربعة أنواع من الحكم كلها فاسدة بنظره وقد تجسدت فيما يلي :

- \* - التيموقراطية : يكون على رأسها حكام عسكريون يجهلون المبادئ السياسية المثلى
- \* - الأوليجاركية : تحكمها طبقة الأغنياء الذين يمتصون دماء الطبقة الفقيرة .
- \* - الديمقراطية : هو حكم الأغلبية والأغلبية هم الفقراء والكادحون والعوام .
- \* - الحكومة الطاغوتية : هي حكومة عدوانية تشن الحرب على شعبها .<sup>4</sup>

وفي تقدير أفلاطون فإن الفساد يدب في أركان الدولة المثلى عندما يغفل حكامها على الأوقات المناسبة التي يحسن أن يتنازلوا فيها ويقدم أفلاطون قانونا معقدا يحكم مسألة تحديد الأوقات المناسبة للإنجاب ويقول " فإذا كان حراسنا يجهلون قانون التوالد هذا وجمعوا بين شبان وشابات في غير الوقت المناسب، لنتج عن هذا التزاوج أطفال لا مواهب طبيعية ولا حظ لهم ...

<sup>1</sup> غوش ريمون : الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1 . 2008 م . ص 69.

<sup>2</sup> المرجع نفسه . ص 77 .

<sup>3</sup> كامل فؤاد وآخرون : الموسوعة الفلسفية المختصرة ،مراجعة زكي نجيب محمود ،دار القلم، بيروت، ط1 . ص45.

<sup>4</sup> أحمد محمد وقيع الله : مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر . دمشق، ط1، 2010، ص 60.

ومن هؤلاء الأطفال سيختار الجيل الأقدم غيرهم لرئاسة الدولة ولكنهم لما كانوا غير جديرين بها فإنهم حالما يملكون سلطة آبائهم فسوف يبدؤون في تجاهلنا، ولا يقدرّون التهذيب العقلي تقديرا كافيا، وبسبب ضعف القدرات العقلية والمواهب العامة لهذا الجيل من الحكام فإنهم يندفعون إلى التنافس والعداء ويشعلون الحروب الداخلية ويصادرون أراضي الناس ويستعبدونهم" <sup>1</sup>

ويقسم أفلاطون النفس البشرية إلى ثلاثة أقسام : العاقلة والغضبية والشهوانية ويربط هذه القوى بمهام هي الحكمة والشجاعة والعفة وهي في الحال نفسه تمثل هذه المهام الفضائل المخصصة لها، وربط كذلك طبقات المجتمع بهذه الفضائل، وهنا يظهر مفهوم العدالة بوصفه تأدية من كل طبقة لمهامها <sup>2</sup> وهذا ما جعل أفلاطون يعتقد أن الدولة يحكمها الحكام الفلاسفة ويحرسها الحراس ويأتي بعد هؤلاء المواطنون الأحرار .

فالإنسان لا يمكن أن يسعد إلا إذا توازنت الفضائل الثلاث :الحكمة، الشجاعة والعفة. فاتزانها يؤدي إلى تحقيق العدالة والسعادة كذلك بالنسبة لطبقات المجتمع فإذا تعاونت والتزمت كل طبقة بوظيفتها سادت الطمأنينة والأمان لذا فنشأة الدولة على حسب اعتقاد أفلاطون كانت حينما يشعر الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي نفسه في إشباع حاجياته، فيجتمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد أن يكمل الآخر ويحقق له من المنافع ما لا يستطيع هو وحده أن يحققه، ومن هنا كانت الضرورة لاجتماع البشر. ويحرص أفلاطون على أن تكون السلطة أساس الدولة، طالما لا توجد موجبات دستورية تحد من سلطة الحاكم، فإن صلاح الدولة يظل منوطا فقط بالنظر العقلي الذي بمقدور الحاكم تحصيله بالتعلم، إذ يجب أن يمر بعدة مراحل تعليمية يخضع فيها لامتحانات قاسية حتى يصل إلى الحكم، والدولة في نظره يجب أن تسير من قبل ذوي العقول الحكيمة . ويرى

<sup>1</sup> محمد وقيع الله أحمد : مدخل إلى الفلسفة السياسية، مرجع سابق ص 60 .

<sup>2</sup> المحمداوي علي عبود : الفلسفة السياسية . مرجع سابق . ص 60 .

أفلاطون أن تصور الدولة وما فيها من قوانين مورثة على أنها نوع من المحاكاة للمدنية السماوية، ولا شك فيه أن القانون أفضل من الهوى وأن صلاح الحاكم الخاضع للقانون أفضل من تلك الإدارة التحكيمية التي تصدر عن طاغية مستبد.

إن القانون هو بوجه عام قوة باعثة على الحضارة يصبح الإنسان من دونها مهما تكن صفته أخطر من الحيوانات المتوحشة خاصة وأن الحروب التي شنتها البشرية فاقت بضراوتها صراع الحيوانات فيما بينها، فما نتج من فكر سياسي في الدولة الإغريقية كان نتيجة لأنانية الناس وتأليها للأنا الذي خلق الطمع والتعدي والدفع بالإنسان كي يقاتل الآخر ويعمل على استعباده أو إلغائه، ولتفادي ذلك احتاجت البشرية إلى بعضها البعض كي تتغلب على الصعاب، وحتى تسقط الحروب الإلغائية القائمة على التسلط والعنف.<sup>1</sup>

### ج - في العصور الوسطى "أوغسطين"

يعد القديس أوغسطين واحدا من الذين أسهموا بقسط كبير في تقدير أفلاطون وفلسفته في الأوساط المسيحية واستطاع الإطلاع على مؤلفات أفلاطون، ويعد أول كاتب يعالج موضوعات الدولة والمجتمع المدني في ظل المقول الديني، وبالرغم من وراثته للفكر الأفلاطوني والمنجز الذي قدمه شيشرون إلا أنه أعاد إنتاج هذه الأفكار ليلائمتها معه إيمانه الديني المسيحي. كان الكتاب الأبرز له هو مدينة الله "City of God" كتاب هو عبارة عن بسط تاريخي كامل للمسيحية، ويمكن أن نعزو الثنائية التي تضمنها الكتاب بين مدينة الله ومدينة الدنيا إلى جذور مانوية كانت ترى العالم مكونا من إلهي الخير والشر، ويمكن أن نفهم الصراع المتخيل في هذا الكتاب وكأنه إقرار بوجود سيفين: الأول لسلطة الكنيسة والثاني لسلطة الحاكم الزمني السياسي. والفكرة الأساسية التي تتحكم بكتاب مدينة الله هي الموازنة بين ما أطلق عليها "مدينة الدنيا" و"مدينة الله"، والصراع بين هاتين المدينتين هو

<sup>1</sup> لوط تالية: العنف في الفكر السياسي. مرجع سابق. ص 32.

القصة المثيرة التي ستنتهي في آخر الزمان وتحسم لجانب الله، لأن السلام غير ممكن إلا فيها، أما المدينة الأخرى فهي في الأصل مدينة زوال بحكم ما فيها من عناصر الانحلال والقلق لأنها تجسد الطبيعة الإنسانية في جانبها العدوانى والجشعي الراغب بالاستعلاء والتكبر.<sup>1</sup> ولهذا السبب عد أوغسطين ظهور الكنيسة نقطة تحول في التاريخ لأنها مرحلة الصراع بين قوى الخير وقوى الشر، ومنذ هذه المرحلة أصبح خلاص الإنسان مرتبطاً بمصالح الكنيسة .

لقد كان الاعتقاد الذي يدين به المسيحيون هو أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الإكراه والعقاب هو نتيجة لطبيعة الإنسان الفاسدة، وأن الله فرض هذا النوع من الحياة على الإنسان بسبب الخطيئة الأولى ومن ثم فعلى الإنسان أن يطيع الحاكم أيا كانت تصرفاته إلا عندما يتدخل في تعاليم الكنيسة على أساس أن تلك هي إرادة الله .<sup>2</sup>

يرد أوغسطين على الذين يقولون أن استيلاء القوط على روما عام 410 كان نتيجة تخلي الرومان عن دياناتهم القديمة التي علا شأنهم في ظلها ثم اعتناقهم الدين الجديد. انهم يقولون ذلك لأن المسيحية ترى عدم مقاومة الشر، وبإعطاء الخد الأيمن لمن صفحك على الأيسر. والرد على ذلك أن الناس في كل عصر حتى الملوك أنفسهم يرون العفو عند المقدرة فضيلة. إن الغرض من ذلك منع الشر الظاهر مقاومة العدوان تزيد الشر في قلب المعتدي وتدخل الشر في قلب المعتدى عليه، ولا يمنع هذا من الحزم كتأديب الوالد لولده .<sup>3</sup>

أشار أوغسطين في نظرية العناية الإلهية، إلى أن التاريخ في نظر المؤمنين بها أشبه بالمرحلية التي ألفها الإله منذ الأزل ويقوم بالدور الرئيسي في تمثيلها الإنسان، ومن ثم

<sup>1</sup> علي عبود المحمداوي : الفلسفة السياسية . ص 86 . 87 .

<sup>2</sup> محمد اسماعيل فضل الله : فلسفة القوة أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي وآثارها في علم السياسة . مكتبة بستان المعرفة . الاسكندرية، ط1 . 2002 م . ص 24 .

<sup>3</sup> أحمد محمود صبحي : في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية (دط)، 1975 م . ص 169 .

فإن كل ما يفعله الإنسان إنما هو بتخطيط إلهي وأن كل ما يحدث إنما هو مشيئة الله التي لا يملك الإنسان غير مختلف العصور إلا تنفيذها والالتزام بالدور المرسوم له من قبل العناية الإلهية منذ الأزل . وبالطبع فإن المؤمنين عموماً بهذه النظرية يؤمنون بأنه لا شيء يحدث بالصدفة وأن الفعل الإلهي في التاريخ واضح لا شك فيه فكل ما نراه من مظاهر تتصور أنها فوضى إنسانية هي في الواقع من التدبير الإلهي المحكم الذي لولاه لم يكن للوجود ككل أي معنى، ولم يكن للوجود الإنساني ضرورة تذكر. <sup>1</sup> لأن كل ما يصدر هو مسطر من مشيئة إلهية تنفذها الكنيسة ويقرر أوغسطين أن العنف الذي إرتكبه القبائل الجرمانية المتبربرة بقيادة " الأريك ملك القوط " عام 410 م عند غزوه لمدينة روما كان متوافقاً مع روح الحروب والعنف الذي هو لعنة مدينة الأرض أما ما قد حدث من حالات خير ورحمة . وهي كثيرة . فهي مقصودة لإبراز قوة السماء ولتمجيد إسم الله . إن الشرور دائماً تصيب الأشرار ولكن الشر قد يمتد لهيبه ليصيب الأخير أيضاً . <sup>2</sup>

وقد شبه أوغسطين النزعات البشرية . الخير . مدينة الله والشر . مدينة الأرض . أي أنه كما في الإنسان نزعتين حب الذات إلى حد الإستهانة بالله، ونزعة حب الله إلى حد الإستهانة بالذات كذلك في المجتمع مدينتين . المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان والمدينة السماوية أو مدينة الله، تعمل الأولى على نشر الظلم ونصرته وتعمل الثانية في سبيل العدالة.

وكانت مدينة الله تستقر على حب الله وفيها يخدم الأمراء ورعاياهم بعضهم بعضاً في رحاب المحبة، إذ تطيع الرعية في حين يشغل الأمراء عقولهم بالتفكير من أجل الجميع وطبقاً لها تكون الحياة الأبدية هي الخير الأعلى، كما أن مدينة الأرض تعمل على نشر

<sup>1</sup> مصطفى النشار : فلسفة التاريخ، شركة الأمل للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2004 م . ص 72 .

<sup>2</sup> رأفت الشيخ : تفسير مسار التاريخ : نظريات في فلسفة التاريخ والبحوث الانسانية والاجتماعية ( د ب )، دط

2000، ص 39.

الظلم ونصرته وهي تتألف ممن لا يعيشون إلا وفق الإنسان وتقوم على حب الذات يعيش فيها الأمراء والأمم تخضعهم المدينة محكومين بحب الحكم والسلطان والكبرياء بالسلطة والقوة ولها مالها من خير في هذا العالم وتفرح فيه بكل الفرح الذي تتيحه تلك الأشياء .

لم يكن الخير الذي قد يصيب بعض الناس في مدينة الأرض من النوع الذي يخلي المخلصين له من كل ما يملأ نفوسهم من محن فإن هذه المدينة كثيرا ما تنقسم على نفسها بفعل المخاصمات والحروب والمنازعات فضلا عن أنواع النصر التي إما أن تكون مدمرة للأنفس أو قصيرة الأمد وهي ليست بخالدة، ويذكر أوغسطين أنه ما دامت العدالة لا تتأثر إلا بالقوة. فالحرب إذن مشروعة بيد أنها لا تكون كذلك إلا إذا كانت الوسيلة الوحيدة لرد العدوان أو المحافظة على حقوق مهددة أو استرجاع حقوق مهضومة. أما إذا كانت وسيلة للفتح والقهر والاستيلاء فما أشعها من أداة، وأوصى أوغسطين بالاستئصال في الحروب والإذعان للقادة حتى ولو كانت الحرب ظالمة لأن المسؤولية والإثم في ذلك إنما يقعان على صاحب السلطة الذي شنها وأمر بها وما دامت الحرب ضرورية ولا غنى عنها في الحياة الاجتماعية فلا أقل من أن تسودها الرحمة وتتقي فيها مظاهر التنكيل والعبودية.<sup>1</sup>

إنه لكل مجتمع غاية واضحة يشترك فيها كل أعضائه، ذلك أن ما يحبه المجتمع هو ما يحبه الأفراد. هي السلام، وما الحروب إلا لإقامة السلام وليست هي للحروب، والسلام الحقيقي هو الذي يشبع مشيئة كل أفراد المجتمع.<sup>2</sup> ويميز أوغسطين بين نوعين من القانون في المجتمع :

\* - القانون الأبدي : الله موجود ومطلق، عنايته عن كل شيء وتسع في الكون بأسره.

<sup>1</sup> رأفت الشيخ : تفسير مسار التاريخ : مرجع سابق، ص 40 .

<sup>2</sup> زيعور علي : أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار إقرأ بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 228 .

\* - القانون الزمني : الإنسان كائن اجتماعي وأول رابطة طبيعية تقوم بين الزوج وامرأته ثم تضاف إلى هذه رابطة تنشأ بولادة الأطفال .<sup>1</sup> وهي قوانين تنظم سلوكيات الإنسان ومعناه أن غاية كل مجتمع هي السلم القائم على أساس النظام لا الفوضى والتطاحن وغرس بذرة التنافر .

#### د - في العصر الحديث " كارل ماركس "

ضمن ماركس في البيان الشيوعي أفكارا صريحة في تشخيص المحرك الأساسي للتاريخ وهو الصراع الطبقي، إذ ليس تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا سوى تاريخ صراع الطبقات والحر والعبد والنبيل والعامي والإقطاعي والقم ومعلم الحرفة والصانع وباختصار فالظالمون والمظلومون المتعارضون دوما خاضوا صراعا لا ينتهي صريحا تارة ومستترا تارة أخرى، صراعا ينتهي دائما بتغيير المجتمع كله تغييرا ثوريا وإما بانهيار كلتا الطبقتين المتصارعتين .<sup>2</sup>

ويعتبر الصراع ظاهرة اجتماعية ضرورية من وجهة نظر ماركس لفهم العلاقات الاجتماعية ويمثل نضالا وكفاحا حول القيم والإمكانات ومصادر القوة، والعنف هو عنصر رئيسي في عملية الصراع ولكنه ليس صراعا في حد ذاته، فالطبقة العاملة التي تقود عملية الصراع تستخدم أساليب عنيفة بالضرورة من أجل استعادة حريتها وحقوقها . إذ لا تكفي بتوجيه ضرباتها إلى علاقات الإنتاج فتتلف الآلات وتحرق البضائع<sup>3</sup>

فقد امن ماركس أن الطبقات لا تتصارع فقط لصنع التاريخ بل إن الصراع نفسه يؤدي إلى تطوير الطبقات لصنع هوية هذه الطبقات وبدون صراع لن يكون هنالك إحساس بالوعي الطبقي .

<sup>1</sup> زيعور علي : أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، المرجع نفسه ص 231 .

<sup>2</sup> محمود علي عبود المحمداوي : الفلسفة السياسية، مرجع سابق ص 176 .

<sup>3</sup> اسماعيل مجاهد، تحليل ظاهرة العنف، مرجع سابق، ص 6 .

كما يرى ماركس أن القوى الحقيقية التي تحكم التطور التاريخي في جميع حالاته تأتي من تحدد سلوك الإنسان وهو يتصرف ببعض الدوافع الاقتصادية وأن الحالة الاقتصادية هي التي تحدد بصفة محددة النظم الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية، وأضاف ماركس أن الصراع بين الطرفين هو المضمون الداخلي للحركة والتطور وأن المتناقضين يتعايشان في حقيقة واحدة كالحياة والموت، والبورجوازية والبروليتاريا، والاستعماريين والمستعمرين وكلا من الجانبين المتناقضين يميل في ظروف معينة إلى الانتقال إلى الجانب الآخر، ويفسر موقف ماركس هذا تأثره بنظرية فيورباخ عن الاغتراب، تلك النظرية التي تذهب إلى أن حياة الإنسان الفرد تصبح صراعا ضد الشعور بالاغتراب وهذا الصراع هو نفسه نشاط الإنسان ومعنى ذلك أن الاغتراب هو الذي يحدد حرية الإنسان، ويرى ماركس أن صراع الإنسان ضد الاغتراب ينتهي بالوصول إلى مرحلة البروليتاريا، وأن شعور الإنسان بالاغتراب عن ذاته هو الذي يدفعه إلى السعي لكي يهزم هذا الاغتراب والآلة التي يحطم بها الإنسان هذا الاغتراب هي طبقة البروليتاريا أو بمعنى أدق هي الوعي بالذات الذي تصل إليه البروليتاريا<sup>1</sup>.

#### هـ - في العصر المعاصر : حنة أرندت

لم تهتم حنة أرندت بالعنف إلا من دائرة اهتمامها بالسياسة ولم تمتهن السياسة وتفكر فيها إلا بناء على ما عاشته من ألم الإقصاء والإبعاد والنفي لقد كان قدر أرندت أن تولد في أسرة يهودية، وفي زمن ونظام سياسي رأى في اليهود أكبر أعدائه حيث تحولت اليهودية في دولة هتلر النازية إلى تهمة يعاقب عليها القانون لذا كان أغلب ما كتبه أرندت هيا كتابات تدور حول السياسة .

<sup>1</sup> - رافة الشيخ: تفسير مسار التاريخ، مرجع سابق، ص172 .

إن إهتمام أرندت إذن بالعنف أمر طبيعي عندما نتج عن مسارات تكوينها المعرفي والسوسيوسياسي العام بكل مكونات العنف وأعراضه . إن كتابات أرندت حول العنف لم تكن إلا للإطلاع والنظر في كتابات بعض المفكرين من أمثال أنجلز وكلاوزفنتش اللذان يعتبران العنف ظاهرة إنسانية قديمة قدم البشر، أما أرندت فتتظر إليه على أنه ظاهرة معاصرة .<sup>1</sup>

وتشير أرندت إلى أن مفهوم العنف غالبا ما يتم خلطه مع مفاهيم أخرى مثل سلطة أو قوة أو نفوذ أو قدرة، وترى أنها مفاهيم يعجز العلم السياسي عن التمييز بينها بشكل واضح . وترى أرندت أن الاستعمال الصحيح لهذه الكلمات ليس مسألة لغوية فقط، وإنما هو قبل كل شيء مسألة تصور تاريخي، والإشكالية السياسية تكمن في معرفة من المهيمن ومن المهيم عليه. لذا تبقى هذه المفاهيم مجرد مؤشرات على أدوات الهيمنة التي يستعملها الإنسان من أجل الهيمنة على الإنسان. لذا ترى أرندت أن ما يميز العنف عما يشابهه من مفاهيم هو طبيعته اللاذاتية، كما أنه يشبهه في ملامحه الفينومينولوجية، وترى أرندت أنه لا يوجد عنف في السياسة على المستوى النظري أكبر وأخطر من إستدعاء التصور البيولوجي الكلاسيكي للعنف، وتقرر أرندت أن السلطة من الناحية العملية هي الحكم والحكومة لا تمارس غير سلطة الإكراه والإخضاع باسم المصلحة العامة .<sup>2</sup>

ترى أرندت أن العنف وليد عدم المعرفة بأهمية الشأن العام والفعل في فضائه من قبل بعض الناس مما يستدعي ذلك لديهم اللجوء إلى العنف بصدية على السياسة وتقول " إنه لمن غير الواقعي ومن غير العقلاني أن تتوقع من الناس الذين لا يملكون أدنى تصور لما هو الشأن العام أن يتصرفوا بشكل غير عنيف، وأن يتحاججوا بصورة عقلانية بالنسبة إلى ما يخص مصالحهم، والعنف لديها بطبعه أدواتي وهو أداة ترافق القدرة وبكلمة أخرى، وهي

<sup>1</sup> د . الطيب بوعزة وآخرون : العنف قضايا وإشكالات، سلسلة ملفات بحثية، الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط، 2018، ص 33 .

<sup>2</sup> د . الطيب بوعزة وآخرون : العنف قضايا وإشكالات، سلسلة ملفات بحثية، الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط، 2018، ص 34 .

وسيلة لمضاعفة طبيعة القدرة وهو محتاج إلى توجيه وتوسيع، توجيه إلى طريقة الهدف الذي يبيغيه وتوسيع من الطرف المستعمل للعنف وبالرغم من أن العنف لا يعتمد على رأي عام أو وجود عدو معين، إلا أنه يقدم أدوات تزيد من القوة البشرية .<sup>1</sup>

من المؤكد أنه لا الحروب ولا الثورات يقرها العنف تقريراً كاملاً وحيث يسود العنف بشكل مطلق كما هو الحال مثلاً في معسكرات الاعتقال للأنظمة الشمولية نجد أن كل شيء وكل فرد يجب أن يلتزم الصمت وليس القوانين وحدها كما عثر عن ذلك في الثورة الفرنسية، وبسبب هذا الصمت يكون العنف ظاهرة هامشية في الميدان السياسي، ذلك أن الإنسان وبقدر كونه كائناً سياسياً مزود بالقدرة على النطق. إن التعريفين المشهورين للإنسان اللذين وضعهما أرسطو الأول: هو أنه كائن سياسي والثاني هو أنه كائن مزود بالنطق إنما يكمل أحدهما الآخر، وكلاهما يشير إلى التجربة نفسها في الحياة المدنية والنقطة هنا هي أن النطق بالكلام لا طائل منه حين يواجه بالعنف، وبسبب عدم النطق هذا لا يكون أمام النظرية السياسية ما تقوله بشأن ظاهرة العنف ويترتب عليها أن تترك البحث في ذلك إلى الفنيين .<sup>2</sup>

### و - العنف لدى الجماعات الإسلامية :

الجماعات الإسلامية هي تلك الجماعات التي ظهرت في عالمنا العربي والإسلامي واتخذت من بعض مبادئ الإسلام بحسب فهم معين، مجموعة المبادئ السياسية والإقتصادية والاجتماعية والقيم الأخلاقية التي تعينها على تحقيق أهدافها والسير على هداها في الحاضر

<sup>1</sup> د . علي عبود المحمداوي : الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 26 .

<sup>2</sup> حنة أرندت : في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت

لبنان، ط 1، 2008 . ص 24 .

والمستقبل . وتميزت هذه الجماعات عن غيرها من الإيديولوجيات الأخرى بأنها تتحدث بلسان السماء، فلا راد لها ولا ناقض لما يرتضيه مرشدوها وأمرائها<sup>1</sup>.

إن اعتماد خيار القتل في الإسلام ليس أوليا حتى حين يكون مباحا، متاحا بل هو ضمن نظام راسخ يقسم بالدقة والعدالة ومنح فرص أوسع للسلام، وهكذا تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع المنافقين الذين كانوا يسعون لتقويض المجتمع من الداخل ويتآمرون،

الجمهرة الغالية من المسلمين، شبابهم وشيبيهم، تقع تحت دائرة الاعتدال وضبط النفس، ويجب التفريق بين الآراء الواسعة التي يوجد حق للفرد أن ينتحلها أو يميل إليها، ولو كان فيها شيء من التشدد في نظر الآخرين، ما دامت لا تتعارض مع الوحدة والأمن، فالإسراف في تأطير الناس ومحاصرتهم ضمن برامج محددة لا يغير أفكارهم بل يزيدهم تمسكا بها<sup>2</sup>

ويمثل العنف لدى الجماعات الإسلامية من الناحية السيسولوجية ظاهرة إجتماعية متأثرا وتأثيرا وليس مجرد ظاهرة فردية: تأثرا من حيث الدواعي والمسببات، وتأثيرا من حيث النتائج والتداعيات. فالبيئة الاجتماعية هي التي يتولد فيها العنف نتيجة لمجموعة من الأفكار التي تؤيد ضرورته وهي التي تسهم في توليد البواعث والمحرضات الحسية، وخلق الإنطباعات والصور الذهنية المحركة لهذا السلوك فيظهر من خلال نشاط سلوكي عنيف كرد فعل على انسداد كافة القنوات السلمية. فالعنف إذا من الناحية السوسولوجية يمثل عودة الإنسان إلى حالته البدائية الأولى ويحدث غالبا عند ما لا يستجيب المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمصالح الإنسان التي يراها حقوقا مشروعة له وعندما لا يستطيع أن يعبر عن ذاته وآرائه وعقائده بالطريقة التي يراها صحيحة فالعنف هو بالدرجة الأولى صيغة من صنائع المجتمع .

<sup>1</sup> الطيب بوعزة وآخرون : العنف قضايا وإشكالات، مرجع سابق، ص 55 .

<sup>2</sup> سلمان العودة : أسئلة العنف، جسر الترجمة والنشر، بيروت، ط1، 2015، ص 48 .

وقد تعددت نتائج الدراسات التي حاولت تفسير العنف تفسيراً اجتماعياً حيث أرجعت أسبابه إلى ثلاثة عوامل أساسية تتعلق أولها بالمرحلة السنية أو الفئة العمرية وثانيها بالطبيعة التكوينية للمكان الذي ينشأ فيه من ينضم لتلك الجماعات، ثم يتمثل ثالثها في الطبقة الاجتماعية التي ينتمي لها أعضاء تلك الجماعات.<sup>1</sup>

لا يمكن للتفسير السوسيولوجي وحده أن يقدم إحاطة كاملة لشيوع العنف في الجماعات الإسلامية مع عدم إنكار أهمية دورها ومن ثم كان من الضروري اللجوء إلى التفسير السيكولوجي الذي يقدم تفسيرات تتلاءم مع طبيعة منهجه الذي يختلف بالطبع عن تناول السوسيولوجي ومناهجه المختلفة حيث يرجع التفسير السيكولوجي ظهور العنف لدى الأفراد المنضمين تحت لواء الجماعات الإسلامية: هذا كله لتعليل سوسيولوجي لظاهرة العنف.

إلى عدة أسباب أهمها : الإغتراب النفسي كحالة من الانفصال بين المرء وبيئته الاجتماعية التي يعيش فيها، بالإضافة إلى الإحباط كمفهوم يشير إلى الحيلولة بين الفرد وتحقيق رغباته دون أن تصبح هذه الرغبات لا شعورية أي أنها تبقى ماثلة في ساحة الشعور مع ما يرافقها من أحاسيس الحنية والحسرة، ويظل الإحباط من أهم العوامل التي تدعل المرء يتوجه إلى العنف والعدوان كما أن الشعور بالإضطهاد من قبل كل السلطات يجعل الأفراد مهينين لممارسة العنف، وذلك انطلاقاً من المبدأ السيكولوجي الشهير الذي ينص على أن " المقهور غالباً يسلك سلوكاً يشبه سلوك القاهر " <sup>2</sup> الإسلام كمرجعية لدى هذه الجماعات في انتهاجها لمنطق العنف : مثلاً: استعادة الخلافة، الجهاد كفريضة قائمة، ولاء الحكام لأهل الكفر، تعطيل شرع الله، القهر والإضطهاد التي تماره الأنظمة الحاكمة....

فمع الإضطهاد المستمر تتحكم في الأفكار نفسية المضطهد وواقع البريء ووضع المظلوم فالإضطهاد والظلم دون وجود طريق شرعية وسلمية لاسترداد الحق ومنع الظلم،

<sup>1</sup> الطيب بوعزة وآخرون : العنف قضايا وإشكالات، مرجع سابق، ص 58 .

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 63 .

يؤدي في أغلب الأحيان إلى أن يكون العنف هو المسلك الوحيد الباقي كما يصنع نفسية دائمة الاستعداد للصراع، فالظلم مؤذن بخراب العمران كما قال ابن خلدون، كما أن الشعور بالعجز وعدم القدرة على تحقيق الأهداف دافعا قويا للجوء إلى العنف كأسلوب تعويضي عن الفشل .

تحاول السياسة كعلم تفسير العنف الذي ترتكبه الجماعات الإسلامية من منظورها الخاص وهي في ذلك تحاول الوقوف على علاقة المواطن بالسلطة التي من خلالها تقدم التفسير المناسب للعنف، كما يرتبط مفهوم العنف بأنظمة الحكمة السائدة حيث ترى الجماعات الإسلامية أن العنف لا يظهر في المجتمعات الديمقراطية وحتى لو ظهر فيها فإنه سرعان ما يتلاشى، وهذا يعني أنه يظهر في المجتمعات الاستبدادية، بالإضافة إلى التنظيمات السرية التي تتخذها العديد من الجماعات الإسلامية بما يحوطها من جو حذر وخوف وخشية من افتضاح أمرها .<sup>1</sup>

يعد التفسير الفكري والديني (الايديولوجي) من أهم التفسيرات لظاهرة العنف لدى الجماعات الإسلامية حيث يهدف إلى التأثير على كل جوانب الفرد الاجتماعية والنفسية والسياسية من خلال التبرير العقلي للأفكار. فمن أهم الأسس الفكرية والايديولوجية التي تغذي السلوك العنيف من قبل هذه الجماعات نجد الحكم بجاهلية المجتمع وتقسيمه إلى دار حرب ودار إسلام والفهم الخاطيء لمفهوم الجهاد والحاكمية وتدين العنف بالإضافة إلى فكرة الفرقة الناجية وتكفير الآخر والفهم القاصر لفقهِ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .<sup>2</sup> هذه كلها مرجعيات مهمة .

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 66 .

<sup>2</sup> الطيب بوعزة وآخرون : العنف قضايا وإشكالات، مرجع سابق، ص 70 .

## 2 - النظريات المفسرة لظاهرة العنف :

اختلفت الرؤى والتفسيرات لظاهرة العنف فهناك من ركز على الجانب البيولوجي والوراثي وهناك من ركز على الجانب النفسي وآخر على الجوانب الاجتماعية والثقافية .

أ . النظرية البيولوجية : هناك سعي إلى ربط ظاهرة العنف بالتطور البيولوجي والتطورات التقنية والاجتماعية للبشر فالمقارنة بين الإنسان والحيوانات نلاحظ أنه أقل قوة منها إذ لا تتوفر لديه ما يتوفر لديها من طبيعية وغرائز عنيفة ولكن رغم النقص الطبيعي فإن له ذكاء يمكنه من إنشاء أدوات تواصل رمزي ووسائل تقنية فتاكة وحاجته إلى الإجتماع تقوي عنفه وتدفعه إلى تطوير وسائل الدفاع المادية والرمزية، فيذهب أريديري Ardirey إلى أن الإنسان ما هو إلا نوع من أنواع الحيوان له خصائص طبيعية تتضمن غريزة للعدوان خاصة بملكية الأرض.

إن النظرية البيولوجية تسعى إلى التأكيد بأن العدوان هو سلوك غريزي والميولات العدوانية هي إستجابات موروثية يكون الكائن مزود بها عند مجيئه لهذا العالم، وحسب التفسير البيولوجي للظاهرة فالتكوين البيولوجي للفرد هو المحدد الرئيسي للسلوك، ومن رواد هذه النظرية " لومبروزو " الذي أكد أن هناك علاقة وثيقة بين السلوك الاجتماعي ومظهر الجسم وأكدت دراساته على فكرة التكوين الفكري في تفسير السلوك الإجرامي.

ومن العوامل البيولوجية التي تساهم في ظهور العنف لدى الفرد : الضعف العقلي، العاهات، دور السن، مرحلة المراهقة، دور الغدد الصماء، حدوث خلل في الإفراز، الجنس (الذكور أكثر عنفا من الإناث)، وهناك من يربط بين العدوان والعنف والأساس البيولوجي أو الحيوي في تشكل كروموزوم XY في الذكور بمعنى وجود عامل وراثي في السلوك العنيف في حالة وجود هذا الكروموزوم وقد وجد هذا التركيب عند الكثير من السجناء، وباعتبار الإنسان المعاصر هو السبب في خلق العدوان والعنف المنتشرين في العالم المعاصر بشكل

رهيب وعلى الرغم من مظاهر التمدن وصور التحضر التي بلغت الذروة في التطور والتقدم، إلا أن الإنسان المتحضر لم يستطع التخلي عن طريقة تفكيره المتوحشة والموروثة التي سببها عدم تغيير الطبيعة البشرية واستخدام الإنسان لكامل عدوانيته من أجل الحصول على ما يريد والتفاعل في جماعات منظمة تنتهج الأسلوب العنيف من أجل تحقيق أهدافها المسطرة .<sup>1</sup>

**ب . التحليل النفسي :** اهتمت مدرسة التحليل النفسي بظاهرة العدوان والعنف ومن أهم علمائها " سيجموند فرويد " والذي كان متأثراً بأفكار " تشارلز داروين " حيث وضع نظريته عن السلوك الإنساني تذهب إلى أن البشر تقودهم مجموعة من الدوافع أو الغرائز الفطرية شبه الحيوانية وانتهى فرويد إلى أن غريزة التدمير تعمل لدى كل كائن حي وأنها تجاهد لكي يصل هذا الكائن إلى صورته الأصلية من مادة غير حية، كما أشار إلى أن العدوان سلوك ولادي ينبع من غريزة الموت مزود بها الفرد وأن الوظيفة الأساسية لغريزة الموت هي التدمير والعودة بالفرد إلى حالة من اللاحياة. والسلوك العدوانى الواضح هو مظهر خارجي لهذه الغرائز كما يعتبر أن العدوان هو خاصية ولادية عند الإنسان والعنف هو الصيغة الطبيعية التي يتخذها السلوك العدوانى . وأوضح فرويد أنه يمكن وضع العدوانية في خدمة الحياة والموت على حد سواء والمجتمع الذي يساعد الفرد على ضبطها .

ويعتقد أنصار التفسير السيكولوجي لظاهرة العدوان أن جذور كل ظاهرة للعنف الملاحظة في الزمن الحاضر نبحث عنها في العالم الفردي وفي العالم الداخلى الذاتى للشخصية، كما اهتم فرويد بالسلوك العدوانى وكان ينظر إلى العدوانية على أنها حالة باطنية ربطها كثيرا في تحليلاته بالكبت العدوانى مما دفع به إلى إعتبار التناقضات الداخلية للفرد ما هي إلا إنعكاس لنضالاته الخارجية السابقة. فالعدوانية هي صفة نفسية تنمو لدى الفرد

<sup>1</sup> وناسي سهام : العنف الأشكال والعوامل والنظريات المفسرة له، مجلة آفاق للعلوم، العدد التاسع، سبتمبر 2017  
جامعة باتنة، ص 258 .

بطريقة غير عادية يسودها التناقض ويعبر التناقض عن الاضطرابات النفسية التي يشكو منها الفرد وتجعله يبحث عن مخرج للتعبير عن مكبوتاته المتناقضة، والتي تكون بدورها كرد فعل أو انعكاس لتجارب عايشها الفرد وتراكت لديه وخلقت في سلوكياته وأفعاله ومعاملاته صفة العدوانية .<sup>1</sup>

**ج . نظرة علم النفس الاجتماعي :** يقوم التحليل النفسي الاجتماعي لظاهرة العنف على أساس دراسة العوامل المؤثرة في بروز سلوك العنف وإنتشاره على شكل ظاهرة إجتماعية يعاني منها المجتمع ومن نتائجها ويتحمل عواقبها، يرى مصطفى حجازي أن العنف عبارة عن لغة التخاطب الأخيرة والممكنة مع الواقع ومع الآخرين حيث يحس المرء بالعجز عن إيصال صوته بوسائل الحوار العادي، وحين تترسخ القناعة لديه بالفشل في إقناعهم بالاعتراف بكيانه وقيمه. فالعنف إذا وسيلة لتحقيق غاية معينة بعد فشل كل المحاولات السلمية ويكون الفرد مدفوعا ومحفزا بمؤثرات نفسية واجتماعية سابقة تجعل الفرد أو الجماعة تلجأ إلى أسلوب العنف لتحقيق مطالبها وأهدافها، فالعنف هو السلوك الأخير لإعادة شيء من الاعتبار المفقود إلى الذات من خلال التصدي مباشرة للعوامل التي يعتبرها مسؤولة عن ذلك التجنيس الذي حل به .

إن نظرة علم النفس الاجتماعي لسلوك العنف ركزت على الدوافع النفسية والاجتماعية فهو عبارة عن عدوانية نشطة موجهة إلى الخارج بشكل عنيف تنمو لدى الفرد باطنيا ثم تتجسد على شكل سلوك عنيف يكون المجتمع وعاء لها وتكون مدفوعة بدوافع نفسية إجتماعية.

<sup>1</sup> وناسي سهام : العنف الأشكال والعوامل والنظريات المفسرة له، مرجع سابق، ص 259 .

## د - النظريات الاجتماعية :

**د1 . نظرية الإحباط والعدوان :** تركز هذه النظرية إهتماماتها على الظواهر الاجتماعية وتأثيرها على المجتمع باعتباره مصدرا للأحداث ولمختلف الظواهر بما في ذلك العنف وبنيت هذه النظرية على فرض مؤداه وجود ارتباط بين الإحباط والعدوان كمثير واستجابة، ومن أشهر علمائها " دولارد " و" زملاؤه " " نيل ميلرو " و" روبرت سيزر " و" مارو " و" دوب " فقد انصب اهتمامهم على الجوانب الاجتماعية للسلوك الإنساني .

فقد اعتبر فرويد الميل نحو نشدان اللذة وتجنب الألم بمثابة ميكانيزم أساسي لكل العمليات العقلية وأن الإحباط يحدث عندما يتم إعاقة نشدان اللذة وتجنب الألم ويوجه العدوان نحو الأشخاص والموضوعات في العالم الخارجي والتي يتم إدراكها كمصادر للإحباط ويطلق علماء النفس على حالة الشخص الذي استغرق في سلوك مقصود به التحرك نحو هدف ووقف أمامه عائق في الطريق بالإحباط، وهناك عوامل أخرى تؤثر في العدوان إلى جانب الإحباط كدرجة الاستثارة التي تحكم العدوان، والعوامل المرتبطة بالعقاب، أو بوقف الفعل العدوانى .

فالعدوان حسب نظرية الإحباط هو سمة اجتماعية تصاحب الطفل وتنمو معه في مراحل حياته الاجتماعية وخلال تفاعلاته فهو مكتسب من المجتمع.<sup>1</sup>

**د2 . نظريات التعلم الاجتماعي :** هي تلك النظريات التي تركز على أهمية التفاعل الاجتماعي والمعايير الاجتماعية في حدوث عملية التعلم، معناه التعلم لا يتم في فراغ وإنما يتم في المحيط الاجتماعي، إذ تشير هذه النظرية أن العدوان ما هو إلا صورة من صور السلوك الاجتماعي، كما يعتبر العدوان سلوك مكتسب بالتعلم ومن أبرز ممثليها نجد : بانديورا وزيمان ولوانترز وباس من خلال مايلي :

<sup>1</sup> وناسي سهام : العنف الأشكال والعوامل والنظريات المفسرة له، مرجع سابق، ص 260 .

**د3 - نظرية التعلم بالتقليد:** حيث تؤكد على حدوث التعلم نتيجة التقليد بملاحظة سلوك الآخرين، فالسلوك عند باندورا يتشكل بالملاحظة عن طريق الانتباه - التذكر، التخيل والتفكير لها القدرة على اكتساب السلوك، وأن هناك مصادر يتعلم من خلالها الطفل بالملاحظة من بينها التأثير الأسري جماعة الأقران، التلفزيون،<sup>1</sup> فالعوامل الأساسية التي ركزت عليها هذه النظرية هي التقليد والتأثير عن طريق مؤثر خارجي .

وفي سياق متصل يؤكد والترز على أن السلوكيات الإنسانية هي سلوكيات متعلمة غير أنها تختلف من سلوكيات مقبولة اجتماعيا "سلوك سوي" وأخرى مرفوضة اجتماعيا "سلوك غير سوي" والمتمثل في السلوكيات العدوانية يضاف إلى هذا تأثير البيئة كارتفاع درجة الحرارة فهي من أكثر الظروف المناخية ارتباطا بالعدوان، كما أن للظروف البيئية الأخرى كالازدحام، الضوضاء، ظروف الإسكان السيئ، التلوث البيئي كلها تلعب دورا هاما وتجعل الفرد مهياً للاستجابة العدوانية، وفي المناطق الحضرية التي يغلب عليها طابع الازدحام والتكدس وظروف سيئة للإسكان يعيش الفرد في ظل ظروف غير آدمية، مما يجعله أكثر توترا في ظل الاحتكاك بال نماذج الأكثر ممارسة للعدوان.<sup>2</sup>

**د4 - مدرسة أدلر :** تركز في دراستها لظاهرة العنف على العوامل الاجتماعية حيث ترى أن مشكلة العدوان ترتبط بحالة الشعور بالنقص، أو ما يعرف بالقصور الاجتماعي عضويا واجتماعيا، وبذلك يظهر السلوك العدواني كنتيجة لتأثير العامل الاجتماعي، وترى مدرسة أدلر أن مشكلة العدوان حالة شعورية يحس بها الفرد نظرا للوضعية المتواجده فيها والمتمثلة في الشعور بالنقص أو القصور الاجتماعي وذلك لعدم القدرة والتمكن من الاندماج في المجتمع أو عدم التفاعل والتلاؤم مع ميكانيزمات كالاتصال بالأفراد المحيطين به، أو

<sup>-1</sup> محمود سعيد الخولي: العنف في مواقف الحياة اليومية نطاقات وتفاعلات ،دار ومكتبة الإسراء للنشر والتوزيع،

ط1، 2006 ص 107 .

<sup>-2</sup> وناسي سهام : مرجع سابق، ص 261 .

عدم التلاؤم مع الوضع الاقتصادي للمجتمع لذلك فعملية القصور الاجتماعي تجعل للفرد عقدا نفسية كالشعور بالنقص والتهميش والاستبعاد من الحياة الاجتماعية .

**د5 . نظرية ثقافة العنف :** تركز على افتراض وجود ثقافة للعنف في المجتمع وهناك من أطلق على هذه النظرية اسم "نظرية الثقافات الفرعية " ويشير كوهين 1955 إلى أن الثقافة الفرعية هي التي تكتسب عن طريق التفاعل بين أفرادها، وهذه الثقافة عبارة عن أنماط سلوكية منظمة بشكل منافي لأنماط الثقافة الأم وتظهر هذه الثقافة من خلال وسائل الإعلام أو الروايات التي تشيد بالعنف أو وجود معايير أو قوانين في التعاملات الاقتصادية والاجتماعية حيث تقوم هذه المعايير على أفكار تساير العنف وتحت عليه، مما جعل مبدأ البقاء للأقوى، مما يزيد من احتمالية وقوع العنف، من خلال تلك القوانين والمعايير تتجسد ثقافة في المجتمع تقوم بتمجيد وتعظيم العنف .<sup>1</sup>

<sup>-1</sup> وناسي سهام : العنف الأشكال والعوامل والنظريات المفسرة له، مرجع سابق، ص 262.

# الفصل الثاني:



## واقع العنف عند طه عبد الرحمان

### تمهيد

أولاً : ماهية العنف عنده :

1. مفهوم العنف عند طه عبد الرحمان .
2. الفرق بين القوة والعنف .
3. أسباب العنف وأنواعه.

ثانياً : العنف واقع وممارسة عند طه عبد الرحمان

- 1- ممارسة العنف .
- 2- النفس العنيفة بين عالم الملك والملكوت .
- 3- تجسيد العنف من خلال الفتنة القابيلية .

## تمهيد :

انتشر العنف في أوساط المجتمع، فاهتم به الكثير من المفكرين والفلاسفة واتخذوا موقفا من مآسيه التي تتوالى على الإنسانية وحاولوا القضاء أدنى صور التسلط، وقد تناول طه عبد الرحمان بالدراسة المعمقة، اذ بين ماهيته وأسبابه وأنواعه كما جسد واقعه في المجتمع من خلال صور أهمها النفس العنيفة بين عالم الملك والملكوت وكذا الفتنة القابيلية.

أولاً : العنف من حيث الماهية والبواعث عند طه عبد الرحمان :

### 1- مفهوم العنف عند طه عبد الرحمان

يرى طه عبد الرحمان أنه ليس من العجب أن يهتم الفلاسفة بالعنف اهتمامهم بـ "العقل" لأن من يهتم بالشيء هو في حكم المهتم بضده والعنف ضده الدليل، فحيثما وجد العنف فلا دليل، وحيثما وجد الدليل فلا عنف، ولما كان الحوار عبارة عن جملة من الأدلة كان العنف ضد له هو كذلك، فحيثما وجد العنف، فلا حوار، وحيثما وجد الحوار فلا عنف والدليل هو خاصية العقل فلا عقل إلا حيث يوجد الدليل فيلزم أن العنف والعقل ضدان لا يجتمعان ولما كان العقل هو بدوره خاصية الفلسفة لزم أن يضاد العنف الفلسفة فلا فلسفة حيث يوجد العنف، ولا عنف حيث توجد الفلسفة .

وقد أشار طه عبد الرحمان أن من أوائل المواضيع التي اشتغل بها في مساره الفلسفي "طرق الحوار والحجاج"، وكانت إحدى ثمرات هذه الأشغال كتاب أصول الحوار وتجديد علم الكلام الذي صدر في وقت كانت الكتابة السياسية والفكرانية التي تثير الوجدان أحب إلى القارئ العربي والإسلامي من الكتابة الفلسفية التي تجهد عقله، كما أن السياسيين لم تكن تشغلهم إقامة الحوار بينهم بقدر ما كان يشغلهم الوصول إلى السلطة، وقد كان طه عبد الرحمان يأسف لهذه الحال التي تتجه فيها الأمة إلى طلب السياسة قبل طلب الخلق الذي يدفع شرها . وأشار إلى أنه كان موقفاً أنه سيأتي اليوم الذي يندم فيه النادم على إهماله للتخلف، فبادر إلى إصدار كتاب (سؤال الأخلاق)، منبهاً على هذا النقص الشنيع الذي يحط بإنسانية الفرد ويهدد مصير الأمة وها نحن اليوم نواجه المشكلتين "فقد الحوار" و"فقد

الأخلاق" وعندما يفقد الحوار وتفقد الأخلاق في ذات الوقت، فلا مفر من مواجهة أبشع صور العنف.<sup>1</sup>

الملاحظ أن لفظ العنف وإن كان في معناه اللغوي الأصلي يضاد "الرفق" فإن نطاق استعماله اتسع إلى حد كبير وزاد في اتساعه تناول النظريات القانونية والسياسية والاجتماعية والتاريخية له بالتحليل والتنظير، فضلا عن حرص وسائل الإعلام المختلفة على تعقب مظاهر في كل مكان من العالم مع إخراجها بما يلائم مصالحها الإدعائية المتقلبة، فأطلق هذا اللفظ على استعمال القوة من أي جانب كان، فصار العنف أشكالا كادت لا تتعد وأقدارا كادت لا تتحد حتى قيل " العنف الرفيق " كما يمكن أن يقال " الرفق العنيف فإذا اتصف الشيء بضده استوى أن يقع موقع الموصوف وأن يقع موقع الصفة وفي هذا الوضع الاستعمالي للعنف الذي يقضي إلى ابتذاله، لم يعد بالإمكان وضع تعريف له لأن العناصر التي تتدرج فيه كادت أن تكون لا متناهية ومتى صارت العناصر بهذا القدر غير المنضبط تعذر إيجاد وصف جامع لها إذ أن تصور اللفظ لا يتحدد إلا إذا انضبط ما صدقه

ومن حالة اللاتعريف التي أضحى عليها اللاعنف، ظهرت أصناف مختلفة منه بحسب مجالاته : العنف الديني والعنف القانوني والعنف السياسي والعنف الاجتماعي وأشهر هذه التصنيفات هو العنف المشروع والعنف غير المشروع، غير أن هذا التصنيف بين عنف مشروع (معقول أو مقبول) وبين عنف آخر غير مشروع (غير معقول أو غير مقبول) يرد عليه الاعتراضان التاليان :

أحدهما : أن العنف مظهر من مظاهر الشر، فلا يليق أن توصف به أنواع الإيذاء المستحق الذي تنزله المؤسسات القانونية والقضائية المعنية ببعض الأفراد الذين ثبتت عليهم

<sup>1</sup> - أد : طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الإثتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع الطبعة الأولى .بيروت

جنايات محددة، ولا يقال إن هذه الأشكال من الإيذاء إنما هي نوع من الشر . لأننا نقول إن الشر الذي يميز العنف هو شر أخلاقي يضر بكرامة الإنسان، أما الشر الذي يميز هذه الأشكال القانونية هو في حق الذي أودي من جنس الشر الطبيعي الذي ينضبط بالسن الكونية والذي نعبر عنه بالمصيبة كالموت أو البلاء كالمريض، فهذا الشر لا يحط من كرامة الإنسان كما يحطها الشر الأخلاق، بل قد يرتقي بها، وإلا فإنه يحفظها، إذ ينزل منزله العمل الذي يصلح الإنسان .<sup>1</sup>

### 3 - الفرق بين القوة والعنف :

يبين طه عبد الرحمان الفرق بين القوة والعنف إذ يرى أنه إذا كان المراد بلفظ " Gewaltigkeit" أي العنف الذي إستعمله << ماكس فيبر >> هو مجرد القوة فما كان أجد ربه من أن يستغني عنه بلفظ القوة ذلك لأن إليه وصف المشروعية بينما لفظ القوة لا يحمل هذا المعنى بل قد يحمل معنى إيجابيا ومحمودا فالقوة دليل على شرف الرتبة فيلزم أن تحمل كلمة " Gewaltigkeit " التي استعملها فيبر على وجه المحاز والتوسع وإلا كان قولنا " العنف المشروع " بمنزلة " الشر المشروع " والمقصود بـ " الشر " هنا " الشر الأخلاقي " فيكون هذا القول قولاً متناقضاً كما إذا قيل " الشر " الذي ليس بشر .

أما أن نسبة العنف إلى الدولة فيفضي إلى تشريع العنف، ذلك أن الدولة الحديثة ليست كيانا معصوما فاستخدامها للقوة في إقامة العدل أو ضبط الأمن أو حفظ النظام قد يقع في إنتهاك حقوق الأفراد ولئن كان الرأي العام فيها يبادر إلى تقويم هذا الإعوجاج ووضع حدود لهذا الإستخدام فإنه يبقى أن مشروعية الاستئثار بالعنف لا تسقط عن الدولة في لحظة إنتهاكها لهذه الحقوق بحيث تنتقل هذه المشروعية إلى عنفها الذي إنتهكت به هذه الحقوق وهكذا تصير بموجب هذا العنف دولة ظالمة لأن إجتماع الظلم والعدل فيها يوجب ترجيح كفة الظلم .

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق، ص36

واللبس الذي يكتنف كلمة العنف عند فيير قد يكون ذريعة لغايتين متعارضتين إحداهما غاية " فوضوية " ذلك أن المعنى الحقيقي لهذه الكلمة يخدم غرض " الفوضويتين " الذين يرون في قوة الدولة ممارسة للعنف الصريح على الأفراد والجماعات والثانية غاية " تسلطية " ذلك أن المعنى المجازي يخدم غرض " السلطويين " الذين يرون في قوة الدولة ممارسة لكامل سلطتها في الإستحواذ على المجتمع وحمل المواطنين على الطاعة .<sup>1</sup>

ولهذا يتبين أن إستعمال لفظ العنف في حق الدولة ضرره أكبر من نفعه وعندي أن سلطة الدولة تكون قوة متى لزمت صراط العدل وتكون عنفا متى حادت عنه وحينئذ يجوز أن نقول " عنف الدولة مقابل قوة الدولة إذ يكون عنفها، إذ ذاك مظهرا من مظاهر الضعف الذي يعتري سلطتها وواجبها أن تكون هذه السلطة قوة لا عنفا .

يرى طه أن التقابل بين القوة والعنف أظهر في حال الأفراد والجماعات منه في حال الدولة وهو الأصل الذي بنى عليه نقده لمقولة العنف المشروع ذلك أن القوة طاقة تحفظ بنية الذات، جامعة لعناصرها ومحقة لماهيتها بينما العنف اندفاع لا يحفظ بنية الذات بل يفسدها ولا يجمع عناصرها بل يفرقها، ولا يحقق ماهيتها بل يدمسها، ثم إن القوة طاقة منضبطة إذ توافق القوانين وتلتزم بالحدود، بينما العنف اندفاع غير منضبط إذ يخالف القوانين ويتعدى الحدود ولما كانت القوة بهذه الأوصاف حفظا وضبطا، أي كانت طاقة عاقلة، لزم أن تصدر عن عنصر في الذات يسمو على العنصر الذي يصدر عنه العنف الذي لا حفظ معه ولا ضبط فيه، فيكون عبارة عن اندفاع غير عاقل أي اندفاع جاهل، وهذا العنصر السامي الذي تصدر عنه القوة هو بالذات الروح فحقيقة القوة أنها طاقة روحية بينما العنف حقيقته أنه اندفاع نفسي، إذ النفس هي وحدها مصدره وكذلك الأمر بالنسبة للجماعة وهي كيان طبيعي مستقل ككيان الفرد فإنها تستمد قوتها من الروح التي ورثها لها تفاعل أرواح أفرادها بعضها

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق ص 38 .

ببعض كما أنها تستمد عنفها من النفس التي ورثها لها تفاعل نفوس أفرادها بعضها مع بعض .

وعلى هذا فحينما نصف الدولة وهي كيان صناعي بامتياز بأن لها قوة فكأننا ننسب إليها روحا كالروح التي نفخت في الفرد أو أيدت لها الجماعة فالدولة مطالبة بأن تفتح كل مداخل الروح عليها حتى تتحقق بكمال القوة وكذلك حينما نصفها بأن لها عنفا فكأننا ننسب إليها نفسا كالنفس التي اكتسبها الفرد أو ورثتها الجماعة، فالدولة مطالبة بأن تغلق كل مداخل النفس عليها حتى تجتنب الوقوع في مهالك العنف فيتضح أن تصور الدولة إنما هو متفرع على تصور الفرد والجماعة إذ الروح والنفس حقيقتان في الفرد والجماعة بينما هما مجازان في الدولة.<sup>1</sup>

## 2- أسباب العنف وأنواعه :

### أ- أسباب العنف :

أما عن الأسباب التي دعت العنيف إلى عنفه . فلا ينبغي طلبها في إطار قضايا العقل، وإنما في إطار أعراض النفس . وأشار إلى ثلاثة أسباب أساسية :

أولها : الحقد على الحكام : ذلك أن العنيف كون لنفسه تصورا خاصا عن السلطة على قدر ما حصله من عناصر تراثه وما تفاعل في ذهنه من أفكار يموج بها العصر وتروج لها وسائل الإعلام . فاستتصر هذا التصور الخاص، حتى انغرس في نفسه الحقد على أهل السلطة .

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق ص 41 .

والثاني : شهوة الانتقام، ذلك أن العنيف لاحظ كما لاحظ غيره سوء أحوال المسلمين في أرجاء العالم وتفرق شملهم وتكالب الأعداء عليهم واستعمار أراضيهم واستنزاف ثرواتهم والتحكم في سياساتهم، فاستبدت به الرغبة في الانتقام المدوي لهم .

والثالث : هوس تغيير الأوضاع : وذلك أن العنيف عاش في أوساط عانت غير قليل من المشاكل الاجتماعية والإقتصادية والسياسية، إن إنتشارا للجهل والأمية أو تضخما للفقير والبطالة أو هضمها للحق أو ممارسة للقمع أو إهمالا للمرجعية الدينية أو فرارا إلى النظم العلمانية أو عملا بالقيم والمثل الأجنبية، كل ذلك جعله يخشى على اضمحلال هويته خشية اليأس من تغيير المنكر من حوله، اللهم إلا أن يتولاه هو بنفسه، ويتعاطاه بيده، فيستحوذ على قلبه هذا الشعور<sup>1</sup>

ولو أن مفهوم "الحقد على الحكام" ينطوي على معنى "الإستياء من التسلط" فإن هناك فرقا بين الطرفين، إذ "الإستياء من التسلط" موقف عقلي يستند إلى أدلة تثبته، ويقبل الإعتراض عليه بأدلة تضاهيها، بينما "الحقد على الحكام" موقف انفعالي غير عقلي . إذ الأصل فيه علة دفيئة في النفس، كما أن مفهوم "شهوة الإنتقام" ولو أنه يتضمن معنى "الانتصاف للذات" فإنه يفارقه، إذ "الانتصاف" فعل مشروع متى توليه الهيئة المختصة بينما شهوة الإنتقام رغبة لا تكون مشروعة لاقترانها بمتعة غير أخلاقية، وكذلك مفهوم "هوس تغيير الأوضاع" ولو أنه ينطوي على معنى "إصلاح الأوضاع" فإنه يفترق عنه، إذ "الإصلاح" مطلب محمود ومرغوب فيه، بينما "هوس التغيير" حالة مذمومة . حتى ولو تعلقت بأمر محمود . لأنها علامة اضطراب نفسي، فيتبين أن العنيف يباشر عنفه، إنطلاقا من هذه الأسباب التي ظهر أنها أسباب نفسية تكشف عن حمولة انفعالية تخرجها عن الوصف العقلي، وإذا كان الأمر كذلك . لزم أن يكون الجهادان اللذان يدعيهما العنيف، أي "جهاد الاعتقاد" و"جهاد الاشتغال" عمليين معلولين لا يستحقان رتبة الجهاد، إذ أنهما .

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق، ص 85 .

بموجب هذه الصبغة الانفعالية الفاحشة . يقعان في الآفتين اللتين تخرجانهما بالمرّة من دائرة الجهاد أولاهما "الجهل والظلم" ولا جهل ولا ظلم في الجهاد.<sup>1</sup>

### ب - أنواع العنف :

يميز طه عبد الرحمان بين نوعين من العنف الممكن حصوله في نطاق الحوار :

**العنف الأشد :** وقد يسمى بـ "القمع" والمقصود به إنهاء الاختلاف بين المتحاورين بواسطة، فمعلوم أنه لاشيء يضاد الحجة مثل القوة . فحيث لا يوجد البرهان لا يمكن أن يوجد إلا السلطان . وحيث لا يوجد الحوار لا يمكن أن يوجد إلا الحصار . والعنف الأشد هو نفسه على ضربين إثنين فهناك العنف المادي الذي تستخدم فيه قوة اليد أو قل تستخدم فيه المقمعة لإلحاق الأذى الخلقى (بفتح الخاء) بالغير، وهناك أيضا العنف المعنوي الذي تستخدم فيه قوة اللسان لإلحاق الضرر الخلقى (بضم الخاء) بالغير .

**العنف الأخف :** وأسمية لا "الحسم" والمقصود به هو فض الاختلاف بواسطة تحكيم جانبا ثالث . حكما كان أو حاكما أو وسيطا، أو باللجوء إلى الحل الوسط أو بإجراء القرعة . فلما كانت نهاية الاختلاف لا تأتي على يد المتنازعين نفسيهما بفضل أدلتها الخاصة، وإنما على يد طرف ثالث سواهما أو بطريق غير تدليلي، جعلهما ذلك يشعران بأنهما غير قادرين على تحمل مسؤوليتهما في دفع الاختلاف بينهما، وفي هذا الشعور من التأديب لهما ما هو أشبه بالتعنيف، إلا إن جاز هذا التعبير، عنف فيه لطف.<sup>2</sup>

ويرى طه عبد الرحمان أن المنازعة التي تضاد الجماعة وتضعفها إنما هي المنازعة التي تلجأ إلى العنف قمعا كان أو حسما لأن المعنف لا بد أن ينتهي به الأمر، إما إلى أن

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 87 .

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمان : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط2. 2008. الدار البيضاء المغرب

يهلك أو ينشق أو يتآمر، وفي كل واحد من هذه الأحوال الثلاثة يتسبب في خلخلة الجماعة زيادة أو نقصانا أما المنازعة التي نبني عليها الاختلاف فإنها توافق الجماعة كل الموافقة وتقويتها أيما تقوية إذ تقتضي بأن تقوم علاقات التعامل فيها، من جهة على فعل الإقناع الذي يحمل تمام الاعتبار لذات الغير، ومن جهة ثانية على فعل الإذعان الذي يحمل تمام الاعتبار للصواب . ولا بد لمثل فهذه المنازعة أن تكون خادمة للجماعة بما يورثها مزيدا من التماسك في البنية الجامعة والتناصح في المصلحة العامة، ولو أننا نفر من مما تجتده الألسن تحت ضغط الإعلام لعنا "يكسبها" مزيدا من الشفافية .

### ثانيا : العنف واقع وممارسة عند طه عبد الرحمان

#### 1. ممارسة العنف :

يرى طه عبد الرحمان أن حرية التعبير وحق الاختلاف كعنوان من شأنه أن يفتح الباب لأسئلة فكرية تنتشعب في كل الاتجاهات . لكن الحكمة توجب أن يختار المرء منها الاتجاه الذي يحدد أسئلته حتى يكون على بصيرة من أمره، فلا تتفرق به السبل أو يظن به غيره أنه يسعى إلى أن يضلّه بقدر ما يضل، ولا شي من أفعال الإنسان أو أوصافه يتمتع بالإطلاق، لأنه لا وجود لإنسان مطلق وإلا استحق أن ينزل رتبة الألوهية، مما ينتج عنه أن حرية التعبير لا يمكن أن تكون أبدا مطلقة، كما يلزم أنه لا حق في الاختلاف يكون مطلقا حتى يصح أن يندفع الإنسان في التمتع به حيثما أراد.<sup>1</sup>

فالبعض في الغرب كما في الشرق، قد يقبل أن تقول: "إن حرية التعبير غير مطلقة ولكنه ينكر أن تقول" إن حرية التعبير مقيدة، بحجة أن مفهوم "التقييد" ينافي الحرية، كما أن بعضهم قد يقبل أن تقول إن "حق الاختلاف غير مطلق"، ولكنه ينكر أن تقول "إن حق الاختلاف مقيد، بحجة أن التقييد يجد من هذا الحق مع أن مدلول "عدم الإطلاق" هو عينه

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت 2013 مصدر سابق ص 173 .

مدلول "التقييد" كما لو كان هؤلاء وأولئك يتوهمون إمكان وجود كيفية ثالثة تتوسط بينهما، لاهي بإطلاق ولاهي بتقييد . فتكون هي الكيفية التي تمارس بها حرية التعبير وحق الاختلاف أما نحن وإن كنا نجد في هذا الإنكار مخالفة للمقتضى المنطقي، إذ كل ما ليس مطلقا فهو مقيد، وكل ما ليس مقيدا، فهو مطلق، فلا نجد حرجا من أن نراعي هذه الحساسية الخاصة إزاء مفهوم التقييد "ولاسيما" في عالم أضحي أحرص على الحقوق منه على الواجبات، وعلق بالحرية منه بالمسؤوليات، مع انه لاحق بغير واجب ولا حرية بغير مسؤولية، لهذا نرى أن نستبدل مكان "التقييد" مفهوما آخر يفيد جوهر ما يفيد هذا من مدلول مع صرف المعنى المستكره، وهذا المفهوم هو التهذيب "فنقول تهذيب حرية التعبير بدل "تقييد حرية التعبير" و" تهذيب حق الاختلاف بدل "تقييدها الاختلاف" <sup>1</sup>.

مع حرية التفكير أو علاقة تعارض كما تتعارض حرية التعبير مع الحق في سرية الحياة الخاصة، أو هي علاقة تداخل من وجوه وتعارض من وجوه أليس الذي يمارس حرته في التعبير يمارس في ذات الوقت حقه في الإختلاف، أم أن ممارسته لحرته في التعبير قد تتسبب فتحور على ممارسة غيره لحقه في الإختلاف وإذا جاز أن يضر الممارس لحرته بحق غيره في الإختلاف ألا يتعين عليه الإجتهد في تهذيب حرته، وإقامة التوازن بينها وبين حق غيره ؟

وعلى ضوء هذه الأسئلة الأخيرة تتكشف طبيعة النزاع الراهن بين المسلمين والغربيين، فهو نزاع بين حق المسلمين في الإختلاف وبين حرية الغربيين في التعبير فللمسلمين تعاملهم الخاص مع " الدين " كما لهم تصورهم الخاص عن " التعبير " ذلك أن صلة المسلم بالدين تخالف كليا صلة الغربيين به، إذ تعلقه بدينه لا يزال أقوى من تعلقه بروحه، في حين أن الغربي لا يرى في دينه ما يستحق أن يضحي الفرد من أجله، وعندئذ ألا يلزم الغربيين في الكلام عن الإسلام على الأقل، ما يلزمهم في الكلام عن الفرد وحقوقه

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : المصدر نفسه، ص 174 .

ما دام الدين عند المسلمين أولى بالإحترام من الفرد ؟ كما أن صلة المسلمين بالتعبير تخالف كلياً صلة الغربيين به، إذ ينزلون القول منزلة الفعل فتكون حرية التعبير من جهة نظرهم، بمنزلة حرية التغيير، فمن عبر فقد غير في حين أن الغربي لا يرى فيها إلا مجرد إبداء رأي مثل غيره لا يلزم إلا صاحبه ؟ ومعلوم أنه لم يتقرر في حريات الفرد حرية تسمى " حرية الفعل " أو "حرية التغيير كما تقررت " حرية القول " أو " حرية التعبير " وحينئذ ألا يلزم الغربيين عند ممارسة حريتهم في القول والتعبير عن آرائهم في الدين الإسلامي ما يلزمهم عند ممارسة أفعالهم وأعمالهم التي عليها من القيود ما ليس على أقوالهم وعباراتهم، ولها من الحدود ما ليس لهذه الأقوال والعبارات ؟ ولو أنهم فعلوا قائمين بواجب تهذيب حريتهم، ما كنا لنشهد تباريهم في الرسوم الساخرة واستشهادهم بالنصوص القاذفة هذا التباري وبهذا الإستشهاد اللذان لا يمكن أن يرى فيهما المسلمون بموجب خصوصية موقفهم من ممارسة الدين والقول مجرد تجلين لإرادة التعبير عند الساخرين والقاذفين وإنما فعلين يشيان بإرادة التغيير لمعتقداتهم، وإكراههم على إعتناق معتقدان غيرهما بحيث لا يقلان في نظرهم ممارسة للعنف عن التغيير باليد أو التغيير بالحديد .<sup>1</sup>

## 2- النفس العنيفة بين عالم الملك والملكوت :

### أ \_ النفس العنيفة جبارة في عالم الملك :

يسأل طه عبد الرحمان عن ظلم العنف وجهله، وهل هو كله عنفا قابيلي إبليسي، لأنه يخلع لباس الأخلاق عن المعيوف عليه، وخلع هذا اللباس يتضمن خلع الحياة اعتبارياً، حتى ولو لم تخلع حقيقة، لكن هذا رأيكم في العنف بالنسبة إلى العالم المادي الذي تسمونه بـ "عالم الملك" و"قابيل" قتل أخاه في هذا العالم والنسبة إليه نسبة ملكية و"إبليس" باق على إغوائه للناس في هذا العالم إلى قيام الساعة والنسبة إليه هو الآخر بنسبة ملكية، وهنا يسأل طه عبد الرحمان عن رأيه في العنف بالنسبة للعالم الروحي الذي تسمونه عالم الملكوت .

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق ص 178 .

و قبل أن يجيب طه عبد الرحمان عن هذا السؤال، رأى أنه يجدر به أن ينسبه إلى أمرين :

أحدهما أن البعض قد يتوهم أن المراد بعالم الملكوت هو "العالم الآخر" وليس الأمر كذلك، فليس عالم الملكوت إلا عالم الملك نفسه، منظورا إليه بعين الروح، فيقف الناظر إليه على ما لا يقف عليه، ناظرا وإليه بعين الرأس، وهذا النظر الملكوتي هو المطلوب تحصيله في كتاب الله كله، وقد عبر عن المنظور الملكوتي باسم الآية في سياقات متنوعة ومتكررة مثل «ومن آياته .....» و «إن في ذلك لأيات ...» و «وآية لهم ...» ففضاء المنظورات الملكوتية إنما هو عالم الآيات كما أن فضاء المنظورات الملكية هو عالم الظواهر والنظر الائتماني إنما هو النظر الذي يصل أسباب الملك المدركة بالصبر بمعاني الملكوت المدركة بالبصيرة .

و الأمر الثاني أن الكلام بصدد عالم الملكوت أو عالم الآيات لا يهم غير المؤمن لا لأنه يستغني عنه بعالم الملك وإنما لأنه لا سبيل له إليه، إذا برفض أن يتعلم لغة الايمان التي تمكنه من التواصل مع عالم الملكوت كما تعلم لغة اللسان التي يتواصل بها مع عالم الملك : وهنا أبدى طه رأيه في العنف من الجانب الملكوتي، أنه يوجب أن ينتقل من الحديث عن العنف يوجه عام إلى الحديث عن العنف الذي يحصل في المجال الإيماني بوجه خاص لا سيما المجال الإسلامي، وسماه بالعنف الديني<sup>1</sup>

وقال إن ظلم الشخص العنيف، متطرفا كان أو إرهابيا، في هذا المجال الديني تزيد درجات فحشه . إذ يضيف إلى ظلم الخلق ظلم الحق سبحانه وتعالى، كما أن جهله تنتسج مديات قبجة، إذ يضيف إلى الجهل بالخلق الجهل بالحق، جل وعلا . فليس العنيف ظالما فحسب بل غالي في الظلم، فاستحق الوصف بكونه «ظلوما» العنيف جاهلا فحسب، بل

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية . مصدر سابق ص 50 .

غرق في الجهل، فاستحق الوصف بكونه جهولا «الظلمية» إذن ظلم على ظلم «الجهولية» جهل، فكيف إذن يتجلى ظلم الحق في «الظلمية» والجهل بالحق في الجهولية .

يرى طه عبد الرحمان أن الشخص العنيف في المجال الشر أولي متطرفا كان أو إرهابيا، ينسب الى الحق الصفات التي لا تليق بمقامه والتي هي على نوعين : أحدهما الصفات التي تضاد صفاته القدسية كأن يكون له شريك في الملك أو يتخذ صاحبة أو ولدا أو يتخذ ملائكة إناث أو يكون له ولي من الذل، والثاني، الصفات الحسية التي يختص بها الإنسان كأن يكون له وجه مثل وجهه أو يد مثل يده أو عين مثل عينه أما النوع الأول من الصفات، فواضع أن العنيف يحرص على تنزيه الله عنها : رافعا شعار التوحيد المطلق، وأما النوع الثاني من الصفات، فإما أن يعطل التفكير فيها بحجة أننا نهينا عن الخوض فيها، وإما أن يعمل إلى تأويلها ما رفا لها إلى معان مجازية، وفي كلتا الحالتين، لا يكون قد أضر بإرادته في تنزيه الحق عما لا يليق به من النعوت.<sup>1</sup>

لكن الذي يقول طه هو أن العنيف يأتي من الأفعال ما يوقعه في نسبة الكمالات الإلهية إلى نفسه، ذلك أنه يتماهي مع معتقداته الغالية واجتهاداته الشاذة فينفذه إلى لا شعوره الاعتقاد بأنه يمثل في الناس إدارة الله، وانه يده التي تقطع دابر الظلمة والفسدة والمشركين، يترتب على هذا أنه يغدو منازعا لله في صفاته بتربية على عباده، ولا أظلم من هذه المنازعة حتى ولو كان الواقع فيها ينكرها أولا يشعر بها ! ولا تعني هذه المنازعة أية يحفظ مقتضيات الصفات الإلهية التي ينسبها إلى نفسه، بل على العكس من ذلك، لا ينسبها إلى نفسه إلا لكي يخرجها عن مقتضياتها متعددا الحدود، بل أكثر من ذلك، إن المنازع يجاوز عتبة تعدي الحدود إلى تحدي الذات الإلهية . إذ انه يشتغل بالأنفاق بما يتصف به الأمارة على سبحانه مع إخراجها عن مقتضياتها . و العنف الديني ينطوي على معنى "الإنداء" تطرفا كان أو إرهابا ويتدرج فيما يسمى بـ "الجبر على الشيء" بمعنى القهر، فالعنيف يجبر

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية . مصدر سابق ص 53 .

أو يجبر غيره على إعتقاد ما يريد أو العمل بما يريد من غير حق . وتذهب في جبره أو إجباره إلى أقصاه غير مكترث بنتائج فعله .

فحينئذ يكون اسم العنيف مرادفا لاسم الجبار . ومعلوم أن هذا الأخير اسم من أسماء الله الحسنی، فيلزم أن العنيف ينازع الحق سبحانه وتعالى في هذا الاسم العظيم ومنازعتة له فيه هي ذات الوقت خروج عن مقتضيات هذا الاسم في حقه تعالى . فإذا كان الحق سبحانه يتصف به، لأن مشيئته المطلقة تنفذ في كل شيء صدقا وعدلا . فإذا العنيف يسلط إرادته على غيره، بغيا بغير حق وتتجلى منازعتة للذات الإلهية في اسمه "الجبار" في جملة من المظاهر السلوكية . وأحد هذه المظاهر الجبر العنيف هو التريب أو التسيد . ومظهر آخر هو التكفير . إذ أن اعتقاده راسخ في لا شعوره بأن بيده معيار الحق وميزان العدل وأن له وحده حق الولاية والوصاية . وحق الشهادة على الناس . وهناك مظهر ثالث لتجبر العنيف هو التقتيل حيث يطلق يده في الرقاب يحي من يشاء ويميت من يشاء أنى شاء، ثم يخرج تشييع تقتيله إلى الناس بأشكال غاية في الصناعة الإعلامية تجتلب فضاعتها الأبصار بقدر ما تتقزز بمنظرها النفوس . ولا أدل على هذه الإدارة في التقتيل من أن هذه الأعمال المريعة لا ترتكب جزافا وإنما تتبع في تنفيذها طرق خبيثة . حتى كأنها مشاهد مسرحية . ومنفذاها يضلون مجهولين إلى أجل غير مسمى، إذ بقدر ما يكثر عدد المشبوهين يشتد الخوف لدى المواطنين.<sup>1</sup>

و المظهر الرابع لـ"تجبر" العنيف هو التعذيب، إذ لا يكتفي بالتقتيل بل يقدم له بصنوف من العذاب بدءا بانتظار الضحايا لمدد زمنية لا يعلمون نهايتها والإمعان في السخرية منهم، وإشهار السكاكين في وجوههم وتشبيههم بالحيوانات . مزيدا في النكاية بهم وانتهاء بدفن بعضهم أحياء وجمع بعضهم في محشر واحد لإعدامهم . مرورا بألوان من التنكيل أثناء الأسر . وتمزيق أسرهم ... كل هذه الأعمال البشعة تكشف أن العنيف لا يستهتر بالقيم

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية .مصدر سابق ص 59 .

والحقوق فحسب، بل كذلك يستهتر بسنن التاريخ وقوانين الاجتماع وضرورات الواقع، بل يتعمى عن مقاصد الشرع وأسراره، ولا يمكن رد ذلك إلا إلى التجبر هذا الظلم تطاولا على صفة من صفات الألوهية .شعرية هذا الجبار أم لم يشعر، كان لا بد أن نياله من الجهل على قدر هذا التطاول، عقابا له على تربية، فيعمى عما لا يعمى عنه من له أدنى مسكة من العقل .

### ب- النفس العنيفة جبارة في عالم الملكوت

سئل طه عبد الرحمان عن كون العنيف ليس ظالما فقط بل هو ظلم وجهول لأنه يؤذي الخالق كما أذى المخلوق إذ ينازعه جل جلاله في اسمه "الجبار" فيتعاطى التريب على الناس، منازعته لربه في عالم الملكوت أو عالم الروح تتجلى آثارها في سوء معاملته لخالقه في عالم الملك أو عالم المادة، والسؤال هنا هل هذه المنازعة التي يقع فيها العنيف ولو أنه يتبرأ منها لا تمتد آثارها إلى عالم الملكوت فيتجبر فيه تجبره في عالم الملك ؟.

فأجاب طه عبد الرحمان بأن عالم الملكوت ما هو إلا اللغة الروحية التي يترجم إليها عالم الملك، فما لم يتعلم اللسان الروحي كما تعلم اللسان المادي، لا يستطيع أن يتواصل حق التواصل حتى مع عالمة المادي نفسه لأن هذا اللسان الروحي بمثابة المفتاح الذي يفك له شفرة العالم المادي .

أما عن الآثار التي تخلفها في عالم الملكوت، منازعة العنيف لخالقه في اسمه الجبار فأؤكد لكم بأنها أشنع من آثارها في عالم الملك، إن تريبا أو تكفيرا أو تعذيبا أو تقتيلا . فعالم الملكوت هو عالم موثيق بين الخالق والمخلوق ومما ذكرنا به الرسل عليهم أفضل الصلاة والسلام من هذه الموثيق ميثاقان إثنان، أحدهما "ميثاق الاشهاد" وهو الذي أشهد فيه الحق سبحانه وتعالى ذريات بني آدم على ألوهيته وربوبيته، فشهدت بهما والثاني، "ميثاق الائتمان"

وهو الذي عرض فيه الحق سبحانه وتعالى الأمانة عليها فاختارت حملها من دون سائر المخلوقات، وأفعال الإنسان في عالم الملك تنقسم إلى الأفعال الشهادية والأفعال الائتمانية<sup>1</sup>

أما الأفعال الإشهادية فهي بالاعتقادات، أي كل ما يمكن أن يعقد الإنسان عليه قلبه من التصديقات، إن إيماناً أو شعوراً أو رأياً أو خبراً أو فكراً أو علماً أو ظناً أو خيالاً أو غيرها . وأما الأفعال الائتمانية فهي الأفعال التي تتعلق بالتصرفات أو " الإشتغالات " وتشمل كل عمل يمكن أن يأتيه الإنسان تعبدياً كان أم تعيشياً، ظاهراً كان أم باطناً .

وبناء على هذا التقييم الملوكوتي للأفعال فإن الأفعال التي يأتي بها الشخص العنيف في منازعته ربه في اسم الجبار تندرج في هذين القسمين فإثنان منهما وهما "التريب" و"التكبر" يندرجان في الأفعال الإشهادية باعتبارهما متعلقين بالاعتقاد إذا أراد العنيف أن يشهد المعنوف برئاسته عليه مسلماً بتدبيره لوجوده كما أراد أن يقبل حكمه على إعتقاده بالكفر .

والفعلان الآخران وهما " التعذيب والنقتيل " فإنهما يندرجان في الأفعال الائتمانية حيث يتعلقان بالتصرف أو الإشتغال إذ قضى العنيف بأن يعاقب ضحيته ممارساً عليها إما لونا من ألوان العذاب أو شكلاً من أشكال القتل أو كليهما .

وبالتالي فمنازعة في اسم "الجبار" تتفرع عليها منازعتان : "المنازعة الشهادية و"المنازعة الائتمانية" ... ويلزم من هذه المنازعة المزدوجة أن العنيف يقلب العلاقة بين عالم الملك وعالم الملوكوت رأساً على عقب فيجهل عالم الملك أصلاً وعالم الملوكوت فرعاً<sup>2</sup> إذا الشهادة بالتريب الملكي يصير عنده هو الأصل في الشهادة بالربوبية الملوكوتية بما يجعله ينازع في أصل وجود الإشهاد بالنسبة للمعنوف عليه كما أن استحقاق الائتمان الملكي يصير عنده هو الأصل في تحمل الائتمان الملوكوتي بما يجعله ينازع في أصل وجود

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية . مصدر سابق ص 62 .

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية . مصدر سابق ص 64 .

الائتمان بالنسبة للمعنوف والشاهد على ذلك شاهدان اثنان أحدهما تشدده في الدين إذ يعتبر أن الحق في الإشهاد معه وحده وأن العدل في الائتمان بيده وحده والثاني إسرافه في الإيذاء إذ يعتبر أن مخالفة لا يستحق الوجود حتى كأنه يريد له لا ميتة واحدة بل ميتتين اثنتين أولاهما نزع روحه من السجل الملكي للأحياء والثانية محو اسمه من السجلين الملكوتيين الإشهادي والائتماني، فيمحي من السجل الإشهادي كأنه لم يشهد قط وأدخل جهنم بمجرد أن خلق لأول مرة كما يمحي من السجل الائتماني كأنه لم يؤتمن قط وأدخل النار بمجرد أن عمل أول عمل .

وبعد هذه المناقشة سئل طه عبد الرحمان عن المنازعات التي يقع فيها العنيف على اعتبار إنها ثلاث : منازعته في اسم الجبار ومنازعته في ميثاق الإشهاد ومنازعته في ميثاق الائتمان وهي منازعات ناتجة عن تشدده في الدين وإسرافه في الإيذاء مما ينزع عن المعنوف إنسانيته في العالم الملكي وينتزع عنه شهاديته وإئتمانيته في العالم الملكوتي والسؤال الذي طرح هو كيف يجوز أن يقع في هذه المنازعات الشنيعة من لا يرى في تدينه إلا مزيد التمسك بأصول دينه متبعا للكتاب والسنة حرفا محرف ولا يرى في إيذائه إلا مزيد النهوض بالأمانة التي في عنقه مغيرا المنكر بلسانه ويده؟

وأجاب طه عبد الرحمان على هذا السؤال بأنه لو نحصي التفسيرات التي أعطيت لهاتين الظاهرتين المتلازمتين "التشدد الديني" و"الإيذاء المسرف" لأمكن ردها إلى التفسير الإجمالي التالي وهو أن هاتين الظاهرتين ناتجتان عن فسادين اثنين أحدهما فساد الفهم للنص، أي الإلتزام الحرفي بالنصوص يجعل الشخص العنيف يغفل عن المقاصد الشرعية التي من ورائها، أي أنه يسيء فهم النص لتضييق أفقه، والثاني فساد الفهم للواقع والمراد به أن التعبير الظاهر للمنكر يجعل العنيف يغفل عن الأسباب الموضوعية التي من ورائه أي أنه يسيء فهم الواقع بتجاهل أسبابه، مما يجعل العنيف ينكر على مخالفه ويتهمهم ويجرمهم إلى درجة تكفيرهم بل يتعاطى الوسائل التي تنال منهم وتؤذيهم إلى حد قتلهم، ولما

بلغ هذا العنف ذروته لم يسع أهل العلم وأهل السلطة إلا التصدي له فإذا كان أهل العلم قد اشتغلوا بمواجهة أسبابه عن طريق النصح والتبيين فإن أهل السلطة اشتغلوا بالتصدي لآثاره عن طريق القوة والتهديد لكن لا العلماء بلغوا مرادهم في أن يتعقل العنيف ولا المسؤولون بلغوا مرادهم في أن ينزجر فيكف أذاه<sup>1</sup>.

أما عن عدم جدوى النصح والتبيين مع العنيف فأسبابه الظاهرة كثيرة ويعود بعضها إلى موقفه من العلماء والفقهاء قادحا في علاقتهم بالسلطة أو متهما إياهم بالتخاذل عن أداء واجبهم ويعود بعضها إلى استسهاله أمر العلم بالدين زاعما أنه يملك قدرة على الفقه والاجتهاد والإفتاء تضاهي قدرتهم بل مغترا بأرائه إلى درجة أن يعدها الصواب المحض وبعد سواها من الآراء الباطل الصريح، لذلك كان اتباع طريق الاستشهاد بالآيات والأحاديث وأقوال العلماء لا ينفع في صرفه عن أفكاره واعتقاداته بل يزيده اقتناعا بأنه محق في تأويله المتشدد لهذه الشواهد لأن الأخذ بالأشد أضحى في نظره هو معيار التقوى في محيط امتلا ضلالا وفسادا، وأما عدم جدوى القوة والتهديد مع العنيف، لأن استخدام السلطة لهما لا يقيد في رده، بل يزيده اقتناعا بأنه محق في تطرفه، وحتى إذا تمكنت من النيل منه، فإنه لا تنال من عقيدته وقناعاته وإذا نعدز عليه أن يعاود ممارسة عنفه فلا يزال يبيث عقيدته في أوساطه، حتى يأتي من يخلفه في إرهابه ولو بعد فترة، فلا يقضي على العقيدة بالضربة القاضية .

### ج - النفس العنيفة أمارة في عالم الملك

سئل طه عبد الرحمان عن كون العلماء يعجزون عن إصلاح فهم العنيف فلا هم يستطيعون تغيير طريقة تعامله مع النص، ولا تغيير طريقة إدراكه للواقع، وأن الولاة هم أيضا يعجزون عن كف أذاه عن الناس فأجاب عن هذا السؤال بأن عجز العلماء لا يأتي من قصور في العلم بل هم الأعلم، ولا أتى عجز الولاة من قصور في القوة، بل هم الأقوى وإنما

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية . مصدر سابق ص 67 .

يأتي من تمسك العلماء والولاة في التعامل مع العنيف بالنموذج التقليدي في فهم الدين، فلا يشعر حينها، بالفرق بينه وبينهم في هذا الفهم حتى يبالي بما يقولون ويؤولون، ولا يرى لهم فضلا عليه، حتى يقتنع بأرائهم ويعمل بنصائحهم وأقصد بـ " النموذج التقليدي لفهم الدين " ما أسميته في كتبي بـ " النموذج الأمري في صورته التقليدية، والمرادية النموذج الذي يقدم الاهتمام بعنصر الأوامر في جانبها القانوني، لا في جانبها الاخلاقي، على سواها من عناصر الإصلاح الكثيرة التي تتضمنها النصوص الدينية، أي يقرر أولوية الوجه القانوني من الأوامر " كما يقدم الانشغال بامثال المأمورين لهذه الأوامر على الانشغال بمعرفة الأمر الذي أنزلها جل جلاله أي يقرر أولوية الامتثال للأوامر <sup>1</sup>.

هذا النموذج الأمري يفيد في الحالة التي يكون فيها الناس قد انتشر بينهم الجهل بأمر الدين وطال عليهم الأمر وقست قلوبهم، فابتعدوا عن النصوص الشرعية، فيحتاج إلى ردهم إلى الشرع، كما إذا استفحلت الجريمة فيلجأ إلى تشديد العمل بالقوانين أو إنشاء قوانين أخرى، حتى إذا اختفت الجريمة أو قلت، ثم تخفيف هذه الإجراءات القانونية، لكن الذي حصل بالنسبة للنموذج الأمري هو أن التشدد في العمل به استمر لزمان طويل حتى بعد تغير الأحوال وإضمحلال الأسباب التي دعت إلى هذا التشدد، فأضحى الفرد يمارس التشدد الوهمي، إذ لا سبب يبرره، وإلا فإنه يفتش في ذاته عما يتشدد فيه بالنسبة إلى نفسه، كما أن النموذج الأمري لم يبق محصورا في إطار التعامل مع النصوص الشرعية، وإنما أثر في مختلف مناحي الحياة ووجوه التعامل بين الأفراد داخل المجتمع، فلا ترى إلا أمرا ومأمورا، ومعلوم أن العلاقة الأمرية علاقة تسلطية بامتياز، إذ لا تدع للمأمور خيارا فتعاقبت أجيال لا تعرف أن تختار ولا تترك من يختار، ولا تعرف أن يحاور ولا تترك من يحاور، حتى ورث الجيل المعاصر " نفسية للاخيرة " وعقلية بلا سعة " في " مجتمع أمري " كله .

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية . مصدر سابق ص 68 .

وبناء على هذا فلا تفيد مواجهة العنيف بهذا النموذج الآمري، لأنه نشأ في أحضانه وتشبع بآمرتيه، وهكذا تكون " وهكذا تكون الحالة الآمرية " قد بلغت مع العنيف أوجها، لذلك كان يتعين على العلماء في نصحهم له أن يتصدوا لهذه الحالة الآمرية وليس التواصل ولا الظهور بها، لأن هذا التصدي حقيق بأن يحدث بينهم وبينه التفاوت الضروري الذي يشعره بأنهم أهل لنصحه، وأن فقههم يعلو على فقهه، وإلا فلا أقل من أنه فقه آخر غير الفقه الآمري الذي أستغرق فيه بكنتيه فيتطلع إلى معرفة أحكامه، كي لا يفوته شيء مما يظن أنه بالإمكان أن يرد عليه، فضلا عن أن النفس لذاتها في الشيء الجديد فلا يجد بدا من إبداء بعض الإصغاء إليهم، فيدرك حينها أنهم لا يخاطبونه بنفس اللغة ولا بقدر العقل اللذين يخاطبهم بهما<sup>1</sup>.

ذلك أن الحالة الآمرية التي تستبد به ناشئة عن تشدد في الأخذ بالأولويتين اللتين تحددان النموذج الآمري التقليدي، إذ أولاهما تقدم الجانب القانوني من الأوامر على جانبها الأخلاقي، والثانية تقدم الامتثال لهذا الجانب القانوني على معرفة الأمر، وحينئذ يقتضي التصدي لهذه الحالة الآمرية التعرض بالذات لهاتين الأولويتين، وليس من طريق للتعرض لهما إلا بقلب ترتيبها .

ويسمي طه عبد الرحمان النموذج الذي يتأسس على " أولوية القيم الإخلاقية " و " أولوية معرفة الله " باسم " النموذج الشهاري " والأصل في هذه التسمية هي علاقة حضورا فمعيار تحقق المرء بالقيم الأخلاقية هو أن تكون مشهورة في سلوكه، ومعيار تحققه بالمعرفة الإلهية هو أن يستحضر مشاهدة الله له، بينما العلاقة الآمرية هي " علاقة غياب " إذ أن الأمر يصدر عن الأمر إلى المأمور، لا باعتبار حضور ذاته، وإنما اعتبار حضور سلطته فيستوي غيابه وحضور بالنسبة إلى نفوذ أمره وتسهم خاصة الغياب في إضفاء العنف على العلاقة الآمرية، لأن الأمر الغائب يصدر أمره إلى المأمور كأنه لا يكثرث أن يحضر تنفيذ

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية . مصدر سابق ص 71 .

أمره، ولا يعبأ بالآثار التي تترتب على هذا التنفيذ، لذا لا نعجب أن يحرص ذو العنف على أن يتخفى عن الأنظار كأنه يصدر أوامره من وراء ستار ولا أن يتعاطى لأقصى لإيذاء لا يبالي بعواقب فاحشى قسوته .

كما سئل أيضا طه عبد الرحمان أنه متى سلمنا بأن العنيف يكون تحت سلطان الحالة الأمرية التي يورثها له النموذج الأمري في صورته التقليدية، نتج عن ذلك أن جميع أفعاله تحمل آثار هذه الحالة وهنا سئل طه هل توافقون على هذه الشيغة وكيف تتجلى هذه الآثار في أفعاله متى وافقتم على هذه النتيجة ؟<sup>1</sup>

فأجاب طه أنه حق الحالة أن تلبس صاحبها، ومتى لبسته صدرت عنها أفعاله، وكذلك الامر بالنسبة للحالة الأمرية، فكل أفعال العنيف تعكس هذه الحالة، فهو أمار بامتياز، وقد ذكرت لكم أن أفعال الإنسان على نوعين " أفعال شهادية أو اعتقادية " وهي موصولة بميثاق الإشهاد الملكوتي و" أفعال انتمانية أو اشتغالية " وهي موصولة بميثاق الإلتئمان الملكوتي، وكلا النوعين من الأفعال عند العنيف يصطبغ بالصبغة الامرية، فاعتقاده اعتقاد أمري، واشتغاله اشتغال أمري، وتوضيح ذلك بالنسبة للاعتقاد من الوجوه الآتية : أحدها، أن اعتقاد العنيف اعتقاد مفرق، لا جامع، فقد قلت بأن إحدى خصائص العلاقة الأمرية أنها غيبية، لا حضورية، ومعلوم أن المتغيب يكون غير حاضر للمتغيب عنه، بحيث تفصل بينهما مسافة معينة، ودأب العنيف أن يتغيب عن الآخر تغيبا اعتقاديا، إذ يسعى إلى إقامة مسافة بين اعتقاده واعتقاد غيره، قاطعا أسباب التواصل بينهما فضلا عن إنكاره لوجوه الاشتراك بينهما، حتى يحفظ لنفسه رتبة الأمر التي ينزلها ويقيم غيره في رتبة المأمور مقاما أبديا، فاعتقاده ليس من سبيل إلى وصله باعتقاد سواه، ولا حتى ترجمته إلى هذا الاعتقاد، ولا يمكن نقل اعتقاده إلى الآخر إلا بإخراج هذا الآخر عن اعتقاده، فهو اعتقاد عادم لكل اعتقاد سواه، والوجه الثاني أن العنيف تلازمه فكرة "الغربة" إذ توهمه نفسه بأنه معني بـ " حديث الغربة "

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الانتمانية والحوارية . مصدر سابق ص 73 .

ونص هذا الحديث في واحدة من رواياته كما هو معروف، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً، كما بدأ، فطوبى للغرباء، قيل : يا رسول الله، من الغرباء ؟ قال : الذين يصلحون ما أفسد الناس من سنتي " وهكذا، يعمد العنيف إلى " تغريب " نفسه، حتى ينسب إليه " إصلاح السنة " وسبيله إلى هذا التغريب هو أن يحدث غريبتين اثنتين : " غربة الآخر " و " غربة النفس "، إذ يغرب نفسه بقدر ما يغرب الآخر غربة الأجنبي، وغربة المبتدع أو الفاسق أو الكافر بينما غرته هو غربة المصلح، ومادام تغريب الآخر شرطاً في وجود تغريبه لنفسه، فإنه لا ينفك يطلب مداخل تغريب النخر، حتى تطمئن نفسه إلى أن وصف الغربة يقوم به، أي تقرر عنده أنه مصلح، وإن الآخر مفسد، والوجه الثالث : أن العنيف تلازمه فكرة الفرقة الناجية "، إذ يتخذ من حديث " الفرقة الناجية " الذي تشعب به مطية للحصول على تأييد الجماعة التي تنتمي إليها والتفافها حوله، إذ يعتبر أن جماعته هي وحدها الفرقة الناجية، وأن ما سواها من الفرق وقود جهنم مقيماً بين الطرفين مسافة مطلقة، ويقدر ما يغرس في نفوس جماعته وجود هذه المسافة اللامتناهية بين اعتقاداتها واعتقادات الآخرين يحصل منها التزكية لتصرفاته والمشروعة لمزيد عنفه، إذ لا ترى في هذا العنف إلا دفاعاً عن الحق ونصرة للدين، حتى إذا أسرف في العنف أما إسراف، لم يجد وخزاً المتميز ولا احتاج إلى التفكير عن ذنبه، بل على العكس، يشعر بالفخر بعمله وعظيم الأجر عليه إذ يرى أن لنفسه مكاناً أو حقاً عند ربه<sup>1</sup>.

#### د - النفس العنيفة أمانة في عالم الملكوت

أما فيما يخص النفس العنيفة في عالم الملكوت فقد سئل طه عبد الرحمان عن قوله بأن الشخص العنيف تلبس بالحلة الأمرية، وأنه ورث هذه الحالة عن التقليدية للنموذج الأمري وأن آثارها نفذت إلى أفعاله بصنفيها الشهادي والائتماني وأن نفوذها في اعتقاداته تمثل في حرصه على التفريق بينها وبين اعتقادات الآخرين وأن نفوذها في اشتغالاته يمثل

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية . مصدر سابق ص 76 .

في تسلطه عليها تسلط المالك لها فيبدو أن هذه آثار الحالة الأمرية في عالم الملك، فما هي آثارها في عالم الملكوت مادام العالمان متصلين أوثق اتصال؟ فأجاب هنا طه عبد الرحمان أن التميز في الاعتقاد والتملك في الاشتغال ليسا أثرين عارضين، فيرجى زوالهما من تلقاء ذاتهما بل إنهما أصبحا وصفين قائمين بالعنف لا يبرحانه وما ذاك إلا لأن هذين الوصفين باتت جذورهما تمتد عميقا في نفسه إذ بات التميز الاعتقادي وسيلته التي توصله إلى إثبات ذاته وبات التملك الاشتغالي وسيلته التي يحقق بها التمكين لذاته ومتى صارت للتميز الاعتقادي وظيفة "إثبات الذات" وللملك الاشتغالي وظيفة "تمكين الذات" خرجا عن نطاق الأفعال العقلية إلى نطاق الأفعال النفسية ولا أدل على وجود الفعل النفسي من "الشهوة"

فيلزم أن ذا العنف أضحت تستبد به شهوتان إثنان "شهوة الميز العقدي" و"شهوة الملك العملي" ولكن نتبين الآثار الملكوتية للحالة الأموية للعنف ينبغي أن نعرف كيف أن هاتين الشهوتين تخالفان مقتضيات الميثاقين الملكوتيين : ميثاق الإشهاد وميثاق الائتمان، فقد ذكرنا أن الاعتقاد فعل شهادي والفعل الشهادي كي يؤتى به على الوجه المطلوب ينبغي أن يبقى موصولا بالعالم الملكوتي والسبيل إلى حفظ صلته بهذا العالم هو أن ينهض الفاعل بمقتضيات "ميثاق الإشهاد" وأحد هذه المقتضيات هو أن يطلب الوحدة في إعتقاده ولا يطلب الفرقة إذ أن ذريات بني آدم اتحدت جميعا في شهادتها على ألوهية خالقها وربوبيته<sup>1</sup> فإذن الاتحاد بموجب هذا الميثاق هو الأصل والاختلاف إنما هو طارئ في عالم الملك، بينما العنف لم يتردد في مخالفة هذا المقتضى الميثاقى فلم يشغله طلب الاتحاد مع الآخر في الاعتقاد ولا استخراج وجوه الاشتراك معه . حتى إذا تعذر ذلك، بحيث جوانب الافتراق بينهما مجتهدا في تجاوزها بل ساقته شهوة التميز التي تستحوذ على نفسه إلى اعتبار الاختلاف هو الأصل والاتحاد طارئ فصار يطلب أسبابه في كل اعتقاد، بل ينشئه حيث لا توجد هذه الأسباب إثباتا لذاته .

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية . مصدر سابق ص 81 .

ولما كان التوحيد هو الأمر الذي اتحد بنو آدم في الشهادة به فقد قام العنيف بتوسيع دائرة ضده إلى أقصى حد أي "الشرك" فما كان غير معروف فيه صيره جزءا منه وما ذهبته عنه صفة الشرك أرجعها إليه ليتمكن من تحقيق تميزه الاعتقادي إذ كلما غالى في ظاهر التوحيد ازدادت شبهاً للشرك عند الآخر فيغتم هذه الفرصة لمزيد التميز . وهكذا يكون العنيف قد خالف المقتضى الإشهادي من جهتين : إحداهما أنه الأصل الذي بني عليه فقد قدم الاختلاف على الاتفاق والثانية أنه ضيق نطاق هذا الاتفاق حتى كاد يقتصر على جماعة العنف التي ينتمي إليها يترتب على هذه المخالفة المزوجة فقد ملكوتي كبير ذلك أن الأفعال الشهادية ما لم تقع في المخالفات فإنها تحمل روحا ملكوتية تصير بسبب مخالفة العنيف للمقتضى الإشهادي مفقودة في إعتقاداته وتفقد العمق الملكوتي، كما أن الاشتغال فعل ائتماني وهذا الأخير كي يؤتى به على الوجه المطلوب ينبغي أن يبقى هو الآخر موصولاً بالعالم الملكوتي والطريق التي تحفظ صلته بهذا العالم هو أن ينهض الفاعل بمقتضيات ميثاق الائتمان وأحد هذه المقتضيات أن لا يمتلك ما استودع لديه إذ تعهد بنو آدم جميعاً لربهم أن يحملوا الأمانة من دون سائر خلقه فالأصل هو الائتمان والإملاك إنما هو طارئ على عالم الملك بينما العنيف لم يتردد في مخالفة هذا المقتضى الميثاقى الثاني، فلم يهمه أن يقف على تستوحيه أعماله باعتبارها أمانات، من واجبات مميزة يسأل عنها بل اعتبرها ممتلكات يحق له أن يتصرف بها كما يشاء بل ساقته شهوة التملك التي تستحوذ على نفسه إلى اعتبار الإملاك هو الأصل لكن العجب أنه يطالب الآخرين بحفظ الائتمان وقد ينسب إليهم امتلاك ما قد لا يدعون امتلاكه منهما إياهم بخيانة الأمانة حتى يبرر انتزاعها منهم بالعنف مدعياً استرداد الأمانة<sup>1</sup> .

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية .مرجع سابق ص 83 .

## 3 - تجسيد العنف من خلال الفتنة القابيلية :

جسد طه عبد الرحمان العنف بمفاهيم ومعان ضاربة جذورها في روح الثقافة الإسلامية والتجربة الإنسانية من خلال ما أسماه العالم القابيلي نسبة قابيل ابن آدم عليه السلام أما العالم المثالي الذي يخلو من العنف فأطلق عليه اسم العالم الهاييلي نسبة إلى هاييل الابن الثاني لآدم عليه السلام .

يرى طه عبد الرحمان أنه لم يحدث هذا المحق للإنسان عند غيرنا أو عند أعدائنا وإنما حدث بين أظهرنا وفي بني جلدتنا فمنذ ما يقارب ثلاثة عقود والعرب يقبلون بعضهم بعضا بكل صور القتل الممكنة وبكل أشكال الأسلحة المتاحة حتى إنه لا أمة بلغت في هذه الفترة مبلغهم تفننا في قتل أنفسهم فهناك "القتل الفردي" و"القتل الجماعي" وهناك "القتل العلني" و"القتل الخفي" وهناك "القتل السريع" و"القتل البطيء" بل هناك تحت كل واحدة من هذه الصور، صور أخرى من القتل فمثلا "القتل السريع" قد يكون ذبحا أو قنصا أو قصفا أو تجريفا و"القتل البطيء" قد يكون تجويعا أو تسميما أو تعذيبا أو إهمالا مميتا أو سجنا طويلا، ثم هناك القتل الذي يأتيه "الأفراد الشذاذ" والقتل الذي تأتيه "الطوائف السائية" وهناك القتل الذي تقوم به "الدول المحلية" والقتل الذي تؤجر فيه الشركات المرتزقة والقتل الذي يلجأ فيه إلى "الدول الأجنبية" والقتل الذي يستعان فيه ب"الأعداء" بل ب"أعدى الأعداء" حتى كأنهم أصدق الأصدقاء، أما أدوات القتل فهي الأخرى ألوان شتى تبتدئ بالأدوات الحادة وتنتهي بالمواد السامة مرورا بمختلف الآلات الطاخة والآلات الدابة، وليس من وصف جامع لهذا الاقتتال الشامل إلا أنه شاهد على ثقافة القتل التي عمت بلاد العرب وحيث إنها ثقافة قتل الأخ لأخيه، فقد جاز أن نسمي هذا الاقتتال باسم "الفتنة القابيلية" نسبة إلى قابيل ابن آدم

عليه السلام الذي قتل أخاه هابيل والظاهر أن الفتنة القابيلية هي نصيب العرب في الدفع إلى ظهور ما نسميه بـ"عالم ما بعد الأمانة" ولعل نصيبهم فيه أوفر من نصيب غيرهم<sup>1</sup>.

إسرائيليين كانوا أو إنجيليين أو آخرين بل قد تتخذ فتنهم نموذجا يحتذى به في التعجيل بظهور هذا العالم الذي لا حياء فيه كما يعجل بظهور الدجال أو نزول المسيح إذ أن إمعانهم في القتل ليس من بعده مزيد لمستزيد، فلا يراد بهذه الفتنة قتل الكائنات غير المطوقة بالأمانة حتى ولو قتل منها ما قتل كما لا يراد بها مجرد تعطيل العمل الائتماني حتى لا يكون لحياة الإنسان أي معنى، ولا لتاريخه أي وجهة وإنما يراد بها أصلا قاتل حامل الأمانة نفسه أي قتل الإنسان فخصوصية القاتل العربي أنه لا يقصد تقبل أخيه مجرد إتلاف ذاته وإنما إنكار "هويته الائتمانية" وإنكار هذه الهوية شر من القتل فأشبه قتله لأخيه قتل "قابيل" لـ "هابيل" فكما أن قابيل قتل أخاه ليزيل عنه ما لا يزال وهو خصوصية "التقبل الإلهي" فكذلك العرب يقتلون إخوانهم ليزيلوا عنهم ما لا يزال وهو "خصوصية الائتمان الإلهي".

ويرى هنا طه عبد الرحمان أن العرب دخلوا عالم ما بعد الأمانة، إذ لم يكتفوا بمنع الإنسان من أداء أمانته كما فعل بعض هؤلاء، ولا حتى بإزهاق روحه كما فعل بعضهم الآخر، بل لم يتورعوا عن أن ينزعوا عنه "لباس الأمانة" بما لم يفعله أحد من الأقوام الأخرى، حيث أن هؤلاء أصلا يجهلون بوجود هذا اللباس الإلهي أو ينكرون وجوده بينما أغلب العرب بلغوا بسابق وجود هذا اللباس وعظيم قدره، ومع ذلك أبوا عن قديم جاهليه عادت إليهم أن يقدره حق قدره أو يبالوا بكونه يعصم لابسسه من سفك دمه<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : ثغور المرابطة، منشورات مركز مغارب 29 ط1، 2008 ص 196 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 198 .

# الفصل الثالث:



## تجليات واقع العنف وآليات دفعه

تمهيد :

أولاً : تجليات واقع العنف

1. الحداثة مصدراً للعنف : الغرب المتصلب

أ- مفهوم العولمة ومحدداتها .

ب- المبادئ الإسلامية لدرء الآفات الخلقية للعولمة .

ج- الفكر الأحادي كفسفة وكثقافة .

د - العلمانية والأخلاق العالمية

2. الدين مصدراً للعنف : الإسلام المتعصب

أ- من المثقف المنسلخ إلى المثقف المرابط .

ب- خصوصية المثقف المرابط .

ثانياً : آليات دفع العنف :

1- المجادلة بالموعظة الحسنة .

2 - الحوار

3 - حرية التعبير الحق في الاختلاف .

**تمهيد:**

اهتم طه عبد الرحمان بالعنف الذي يمارسه الغرب باسم الحداثة مما دفعه للاهتمام بالحدثة الغربية باعتبارها عنفا يمارسه الغرب واتخذ إزاءها موقفا يعد من المشاريع الهامة في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة والمساهمة بشكل فعال في إعادة تأسيس منجزات الفكر العربي الإسلامي على أصول جديدة مستقلة عن البيئة الفكرية والثقافية العربية الإسلامية ويتجلى ذلك في واقع الحداثة من خلال العولمة والفكر الأحدي فلسفة وثقافة والفصل بين الدين والدنيا بالإضافة إلى العنف الذي يمارسه اليوم الفكر الديني المتمتت باسم الدين والناجم عن الفهم الفاسد للدين كما بين آليات دفع العنف والتي أسماها بطرق اللاعنف في دفع العنف .

**أولا : تجليات واقع العنف :****1- الحداثة مصدرا للعنف : الغرب المتصلب****أ- مفهوم العولمة ومحدداتها :**

لا نبالغ إذا قلنا بأن هذا المولود الذي تغذى وتكون في ذم الثقافة الغربية القائمة على نظرية التفوق العرقي والحضاري إنما هو امتداد لمشروع الهيمنة الغربية . هذا المفهوم كثر الحديث من حوله في العقدين الأخيرين من القرن العشرين في الأوساط الإعلامية، وبين النخب الأكاديمية ومختلف التيارات الفكرية والسياسية، بغية تحديد أبعاده وتقييم آثاره وتبعاته، حيث أكد هؤلاء على أن أول ما ظهر مفهوم العولمة ظهر في التجارة والمال والاقتصاد، ثم أخذ يجري الحديث عنه بوصفه نسقا أو حالة ذات أبعاد متعددة تتجاوز دائرة فتشمل إلى جانب ذلك المبادلات والاتصال والسياسة والفكر، والتربية، والاجتماع والايديولوجيا، معني هذا أن العولمة تشمل مضامين تتعلق بكل مناحي الحياة الإنسانية .

فالعولمة بهذا أشبه بالآلة العجيبة التي نتجت عن الثورة الصناعية والتجارة العالمية وهي قادرة على الحصاد وعلى التدمير في الوقت نفسه إنها تنطلق متجاهلة الحدود الدولية . ومن مظاهرها الثورة المعلوماتية والإبداع التقني غير المحدود دون اعتبار للأنظمة والحضارات والقيم والحدود الجغرافية والسياسية القائمة، فتنقل الشعوب من حالة الفرقة إلى حالة التوحد، ومن التمايز إلى حالة التجانس، عبر عنها طه عبد الرحمان بنظام السيطرة إذ يقول : " العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث : سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية وسيطرة التقنية في حقل العلم وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال.<sup>1</sup>

أما سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية : فأساس العولمة اقتصادي وفق شروط السيطرة على الخارج، وجميع أقصى الثروات التي تولدت عنها الحاجة إلى إحداث تغييرات داخلية في بنية النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي وإحلال نظام جديد يسمح بتطوير الآلة الاقتصادية لمزيد من سيطرة الرأسمالية وتكريس لعالميتها . ومن هنا يبدأ تشكل العلاقات بين الأفراد والجماعات القائمة على المصلحة المادية وما يترتب عنها من أخطار

يقول : "فأخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد ربما يشبه تقديس العطاء الإلهي الذي لا ينقطع، وما الفتنة التي ابتلى بها الجميع، إلا ناطقة بهذا التآليه للاقتصاد .

أما سيطرة التقنية في حقل العلم : فأساس العولمة العلم والتقنية، أي بعدما كانت التقنية باعتبارها معرفة تطبيقية تخضع لإرادة وتوجه العلم، أصبح العلم باعتباره معرفة نظرية يخضع لإرادة وتوجه التقنية فتسارعت وتيرة الاكتشافات حتى أصبحت العلاقات التي تنظم الكون الطبيعي والمجتمع البشري تخضع لحتمية التجريب والتحسيب ترتبت عنها آفات خلقية استبدت بأرياب العولمة الذين هيمن عليهم التعقيل الأدوات يقول : فأخلاقهم من أخلاق هذه

<sup>1</sup> - بوزيرة عبد السلام : موقف طه عبد الرحمان من الحداثة، جداول للنشر والتوزيع ط1، بيروت، 2011، ص 115

الجهة، أخلاق الواقعين في تقديس العلم والتقنية أشبه بتقديس العلم الإلهي الذي لا يحد وما الفتنة التقانية التي نراها من حولنا إلا شاهد على هذا التأليه للتقنية .

أما سيطرة الشبكة في حقل الاتصال : فهي امتداد لسيطرة التقنية ومظهرها الشبكة الدولية للمعلوماتية "الانترنت" التي تخطت المستوى الخاص أو الضيق لتمتد إلى المستوى العام أو الموسع ليصبح العالم قرية صغيرة تتناقل فيها المعلومات المختلفة بسرعة وبفاعلية، هذا التعجيل الاتصالي أوقع رواده في آفات خلقية أضرت بمبدأ التواصل يقول : فأخلاقهم أخلاق الواقعين في تقديس المعلومات بما يشبه تقديس الكلام الإلهي وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للاتصال .

هذه السيطرات الثلاث التي أفرزتها العولمة ورثت أزمات أخلاقية لا حصر لها ما زال الإنسان المعاصر يتخبط فيها، والإسلام هو الأحق بدرء هذه الآفات يقول : " إن الدين الذي يقدر على قهر العولمة وعلى ضبط مسلكها التعقلي إنما هو دين الإسلام والدليل على هذه الدعوى تسميه بـ : " دليل الزمن الأخلاقي " .<sup>1</sup>

### ب- المبادئ الإسلامية لدرء الآفات الخلقية للعولمة :

قبل البسط في هذه المبادئ يرى طه عبد الرحمان ضرورة إعادة النظر في المفهوم المتداول للعولمة القائم على أن العالم واحد من العلاقات المطلقة، بل إن العالم واحد من العلاقات المفيدة بالأخلاق والمكرسة للمسؤولية يقول : "العولمة هي السعي إلى تعجيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية أو قل مجال علاقي أخلاقي واحد" وبموجب هذا التصحيح للعولمة فمن واجب الدين الإسلامي الإرتقاء بالتعجيل المادي المضيق للعولمة إلى مستوى التعجيل الروحي الموسع وفق المبادئ التالية :<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - د .بوزيرة عبد السلام : موقف طه عبد الرحمان من الحداثة، مرجع سابق، ص 116

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 117

**1 . مبدأ ابتغاء الفضل : مقتضاه الإجمالي كما يلي :**

. إن التنمية الصالحة لا تكون إلا بتكامل المقوم الاقتصادي مع المقومات الأخرى للتنمية مع دوام اتصاله بالأفق الروحي وتفصيل ذلك في أصليين إثنيين :

أ . تكامل الاقتصاد مع المقومات الأخرى : إن التجارة في اقتصاد السوق عبارة عن أفعال البيع والشراء مجردة من الاعتبار الخلقي في حين أنها في إبتغاء الفضل تكون مقرونة بهذا الاعتبار لأن مفهوم الفضل له وجهين خلقيين أحدهما اشتق من لفظ الفضيلة والثاني دلالاته على معنى الخير كما تتفرع عليه حقيقة أساسية وهي إن السلعة في سياق ابتغاء الفضل تكتسي قيمة خلقية فضلا عن قيمتها التجارية، وحينئذ يتغير مدلول التنمية الاقتصادية إذ تصير عبارة عن تزكية مزدوجة : تزكية للمال وتزكية للحال .

ب . الاتصال بالأفق الروحي : يضاف الفضل في الإسلام إلى المتفضل الأسمى جل وعلا ويقترن باسمه وفي هذا الاقتران لا شيء يشعر فيه الإنسان بالملكية شعوره بها وهو يقتني بضاعة لا اشتغال جميع جوارحه ومداركه بها وهنا يدعي الاختصاص بالشيء وانتهاء بادعاء الربوبية لذلك يكون إضافة ما يقتنيه الإنسان إلى الله تنبيها له على أن الله هو المالك الحقيقي وعلى أن إمتلاكه هو ليس استحقاقا له كما أنه لا شيء يبدو أوغل في المادية إيغال السلعة فيها نظرا لدوران المال عليها وقربها من لمس الإنسان والمال والملموس قمة المحسوس<sup>1</sup> لذا تكون إضافة ما يقتنيه من سلع إلى الله تنبيها على أن المعنى الروحي بداخله مع إحتفاظه بصفته المادية كما يداخل ما ليس سلعة وتنبيها أيضا على أن الإنسان مطالب بأن يتبين هذا المعنى ويقف عليه حتى يتقرب بها إلى الله وهنا تعرج التجارة بالمستهلكين إلى الأفق الروحي . وهكذا يتبين أن مبدأ ابتغاء الفضل من مبادئ التعقيل

<sup>1</sup> - د . طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1

الإسلامي في شقيه تكامل مقومات التنمية والاتصال بالأفق الروحي، وتكون تزكية بحق إذا سعت إلى تحقيق المقصد الخلقى والروحي .

## 2 . مبدأ الإعتبار : ومقتضاه الإجمالي كما يلي:

إن العلم النافع لا يكون إلا بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه وفي مآله قبل حاله، إذ الحكمة هي المقصد الذي يراد تحقيقه بواسطة السبب وهو بالأساس قيمة خلقية، والعلم يورث الضرر كلما كان قائماً على أساس النظر الإجرائي الذي لا قيم ولا أخلاق فيه بينما يورث النفع متى كان قائماً على أساس النظر الإعتباري الذي لا ينقطع عن القيم والأخلاق يقول : " فالمعتبر هو من لا يقتصر في العمل على إدراك الأسباب بل يجاوزها إلى إدراك الحكم التي تقارنها ويمليها المقام حتى إذا اهتدى إليها جعل الأسباب تابعة لها فإن وافق سبب الشيء حكمته عمل به وإن خالفها ترك العمل به " معلوم أن التعقيل الضيق في التطبيق الغربي لروح الحداثة يقتصر إلا على النظر الإجرائي الذي يقدر الأفعال في عاجلها ويقبل عليها في نفع حالها لكن التعقيل الموسع في التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يمتد إلى النظر الإعتباري الذي يقدر الأفعال في آجلها لا في عاجلها ويقبل عليها لا في نفع حالها بل في نفع مآلها بل الأكثر الإقبال عليها حتى ولو في ضرر حالها ونفع مآلها، والضابط الذي يتحكم في هذا المبدأ >> لا نندفع في تطبيقات العلوم إلا بالقدر الذي يعود بالنفع على الناس على خلاف ما نراه في حاصر الإجراءات التقنية حتى أضحي راسخا في العقول أن الخير كله في العلم والتقنية << .<sup>1</sup>

## 3 . مبدأ التعارف : ومقتضاه الإجمالي كالتالي:

أن التواصل السليم لا يكون إلا بكلام طيب بين متكلمين بعضهم أكرم من بعض، أي أن الحلقة المعلوماتية في التطبيق الغربي لروح الحداثة تشتغل بالعلاقات توسيعاً لتخرجها

<sup>1</sup> - د . طه عبد الرحمان: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 94

لبلباس حوارى عبر مختلف قنوات ووسائل الاتصال، بل التواصل بعيدا عن اعتبار القيمة الخلقية، بينما التطبيق الإسلامى لروح الحداثة يشتغل بالعلاقات توسيعا ليخرجها بلباس تعرفى، مؤسسا على اعتبارات أخلاقية أصلها المعروف أى الخير ومقامها الكلمة الطيبة مصداقا لقوله عزوجل : "قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غنى حليم " .<sup>1</sup> إذن هناك أخلاقية صريحة بين المتواصلين المتلقى، تتفتح بموجبها آفات رحبة بينهما يطبعها الاحترام والتسامح والتعاون والتنافس، الذى يقر بالتفاوت، الأخلاقى بين المتعارفين والذى من شأنه أن يوسع مدارك معارفها ؟

ويقيم طه عبد الرحمان موازنة فى الخير بين المعلومة والمعرفة : أما الخير المعلوماتى فلا ينبهنا إلى ما يوافق أو يخالف القيم العليا التى نسعى إلى تحقيقها . أما الخير المعرفى فهمة الأول هو أن يزودنا بهذه القيم ويستجيب لهذه المقاصد وتكون المعرفة نفسها قيمة عليا وطلبها فضيلة .

ومنه فالمسؤولية تكون أثقل وأعظم على المسلمين فى زمن الحداثة لما يمتلكونه من أسباب التعقيل الموسع والقادر على درء ودفع آفات العولمة وانحرافها أكثر مما يمتلكها أهل الحداثة ورواده، لأن الدين الإسلامى هو الخاتم معنى هذا أن التخلق الإنسانى لا يتحقق إلا فى الزمن الأخلاقى الإسلامى .<sup>2</sup>

### ج- الفكر الأحدي كفسفة وكثقافة :

هو عبارة عن مفاهيم مكررة وأحكام مقلدة واستدلالات جاهزة فى مختلف المجالات التى تعنى المواطنين فى أحوال معاشهم إذ تتم صياغة هذه المفاهيم والأحكام والاستدلالات بلغة تدعى مراعاة السياق الكونى الذى ترد فيه هذه الأمور المعاشية، ثم تتولى بثها وترسيخها فى نفوس هؤلاء المواطنين أجهزة متنوعة مملوكة لفئات مخصوصة حتى لا

<sup>1</sup> - سورة البقرة : الآية 263

<sup>2</sup> - د .بوزيرة عبد السلام : موقف طه عبد الرحمان من الحداثة، مرجع سابق.ص 119

يعترض على مضامين هذا الفكر، وعليه فالخاصية الجامعة للفكر الأحدي هي أنه لا اعتبار معه لفكر مخالف في الفضاء العام .

والملاحظ أن وجود الفكر الأحدي لم يتم دفعة واحدة وإنما على دفعات ثلاث لا نعتها أطوار زمنية مختلفة . وإنما مجرد حلقات يتصل بعضها ببعض في سلسلة واحدة . وهي على التوالي الحلقة الإعلامية والإقتصادية والمعلوماتية .

**الحلقة الإعلامية :** الفكر الأحدي فيها هو الفكر الذي تنتجه فئة معينة من المثقفين السياسيين أو العاملين في كنف أرباب السياسة الرسمية . وتبين على أنه لا وجود لفكر بديل عنه وأن معارضة هذا الفكر تخرج صاحبها من دائرة العقل ودائرة الواقع معا . وينبني هذا الفكر على مبدأ أساسي هو أن العنصر السياسي يتقدم على العنصر الإجتماعي بحيث يعتمد مفهوم الحدثة السياسية والشعبوية، فضلا عن العولمة والليبرالية الجديدة . وباختصار فالفكرة الأحدي يتولى : إضفاء المشروعية على المصالح السياسية للأنظمة الحاكمة .

**الحلقة الإقتصادية :** الفكر الأحدي فيها هو الفكر الذي تنتجه مجموعة من القوى المتحكمة في الإقتصاد . كالبنك العالمي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية وتروجه المجالات الإقتصادية العالمية وتبثه وسائل الإعلام بين طبقات الجمهور، ومبدؤه الأساسي أن العنصر الإقتصادي يتقدم على العنصر السياسي بحيث يعتمد على المفاهيم التي تدعوا إلى رفع الدولة عن شؤون الإقتصاد فهو يتولى إضفاء المشروعية على مصالح المؤسسات الإقتصادية العالمية<sup>1</sup> .

**الحلقة المعلوماتية:** الفكر الأحدي فيها هو الفكر الذي تنتجه القوى المتحكمة في الاتصالات والمعلومات . والذي يمجّد التكنولوجيا الجديدة للمعلومات ويركز على أبرز آفات التواصل والتقارب، ولها إمكانات مذهلة في توسيع قدراتنا الذهنية . وينبني هنا على

<sup>1</sup> - د . طه عبد الرحمان : الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، مصدر سابق ،ص186

مبدأ أساسي هو أن العنصر المعلوماتي يتقدم على العنصر الاقتصادي . من مفاهيمه الجوهرية القوة، السرعة، المرونة، السيولة، المخاطرة والإنتفاع والشفافية ..... وبناء على هذه الحلقات الثلاث له جملة من الخصائص، وهي كالتالي :

أنه فكر واحدي أي لا يقبل أن يوجد معه شريك، لذا لا نستغرب أن يقال إن الفكر الأحدي يمارس نوعا من الإقصاء المعنوي والإرهاب الفكري كما أنه فكر تقليدي بحيث أن المتلقي يجد نفسه محمولا على أن يعتقد ويقلد هذا الفكر الذي يصدر عن جهة لها سلطان سياسي أو إقتصادي أو معلوماتي إضافة إلى مزيد المحاكاة ومزيد التقرير، ومن خصائصه أيضا أنه فكر تمجيدي أي لا يفتأ يذكر مزايا العولمة ويبشر بمستقبل أفضل للمجتمع الإنساني، كما أنه فكر هرمي إذ ينزل العنصر المعلوم في منزلة القاعدة من الهرم يليه العنصر الاقتصادي في وسطه ثم العنصر السياسي في قمته، وهو فكر مصلي أي يخدم مصالح مجموعات قوى مخصوصة منها ثلاث أساسية هي : مجموعة القوى السياسية ومجموعة القوى الاقتصادية ومجموعة القوى المعلوماتية، بعضها يتكامل مع بعض كما أنه فكر تصنيعي فقد اقتنعت هذه المجموعات المصلحية الثلاث بأن العمل على تصنيع الأفكار وترويجها بينهم أضحى أمرا يخدم مصالحهم وبالتالي من خلال ما سبق نستخلص أن الفكر الأحدي فكر بلا أمة : لأنه من وضع مؤسسات الإعلام والاقتصاد والمعلومات الدولية . وفكر بلا أخلاق لأنه ليس ثمرة التعارف بين أشخاص مختلفين ولا بين أمم مختلفة وتعاونهم على المعروف، فقد افتقد أسباب التعارف كما أنه كذلك فكر بلا إنسان، لأنه يفتقد للأخلاق والأخلاقية أحق خاصية بتعريف ماهية الإنسان من العقلانية، ولما كان الفكري الأحدي لا مجال فيه لتحديد الخاصية التي تميز الإنسانية عن البهيمة فهو إذن فكر بلا إنسان<sup>1</sup> وأن وقاحة الفكر الأحدي وقاحة إجتهات، فلا أصلي منه، فهو فكر مبني للمجهول .

<sup>1</sup> - د . طه عبد الرحمان : الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، مصدر سابق ،ص190

يرى طه عبد الرحمان أن الفكر الأحدي خاص بزمان العولمة وأسماء بفكر الإنسان المجهول ولكي يصير فكر إنسان معلوم لابد أن يصير فكر بأخلاق والقادر على ذلك هو مبدأ الحكمة . وبصاغ هذا الأخير كما يلي :

ينبغي لكل أمة في الواقع الكوني أن تحفظ في كل فكر الصلات الثلاث بصلة التأسيس القائمة بين النظر الملكي والنظر الملكوتي وأيضا صلة التأسيس القائمة بين العمل التعاوني والعمل التعارفي، وأخيرا صلة التكامل القائمة بين النظر الملكوتي والعمل التعارفي، ويتضمن هذا التعريف ثلاث مقتضيات : أولها التفكير أي التفكير يقتضي تأسيس النظر الملكي على النظر الملكوتي، والثاني التفكير أي التفكير يقتضي تأسيس العمل التعاوني على العمل التعارفي، والثالث التفكر الذي يقتضي تكامل القيم التعارفية مع قيم الملكوتية . وهنا تساءل طه عبد الرحمان سؤاله : هل تستوفي حلقات الفكر الأحدي من فكر العولمة ما يلزمها من مقتضيات الحكمة أي على وجه التفصيل لننظر أولا هل الفكر الإعلامي في العولمة هو تفكير؟ وثانيا هل الفكر الاقتصادي فيها هو تفكير؟ وثالثا هل الفكر المعلوماتي فيها هو تفكير؟

بعد هذه التساؤلات شرع طه عبد الرحمان في الإجابة عنها، بحيث قال : " متى تأملنا بصور أهل هذا للعقلانية وجدناه يبني على أصليين : أحدهما الأدوات ومقتضاها أن الوسائل ينبغي أن تكون موافقة للغايات [...] والأصل الثاني الإجرائية ومقتضاها أن الوسائل هي جملة من القواعد والطرائق والعمليات التي ينبغي إنجازها على أفضل وجه ممكن، واضح أن هذين الأصلين الأدانية والإجرائية يجعلان من العقل فعلا حسابيا صريحا، وبالنظر إلى هذا يكون العقل هو الفعل الذي يتبع فيه صاحبة قواعد مضبوطة توصله إلى تحقيق أكبر انتفاع ممكن بالنظر إلى الظروف التي يوجد فيها.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> - د . طه عبد الرحمان : الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، مصدر سابق ،ص193

يعترض طه عبد الرحمان على التصور الحسابي للعقلانية اعتراضات ثلاث وهي :  
اختزال العقل وتكرار الأفعال والاستسلام للعولمة .

أما بالنسبة للحلقة الاقتصادية ومقتضى التفكير، فما كانت تشتغل بالسلع ترويجا وتسويقا، فما فتئت تعمل على أن تخرجها بلباس الأخلاقية، فهل تقوم هذه الأخلاقية في تأسيس العمل التعاوني على العمل التعارفي كما يقتضي ذلك ركن التفكير من مبدأ الحكمة ؟ إن الفكر الأحدي ستناد إلى نزعة جذورها راسخة في تاريخ الفكر الاخلاقي الغربي، وتعرف باسم المذهب النفعي الذي وضع نموذج حسابي للسلوك الأخلاقي ولم تقتصر نظريات الاقتصاد في عهد الفكر الأحدي على الأخذ بمبدأ المنفعة الذي جاء به هؤلاء، بل تعدت ذلك إلى اعتبار الإنسان مجرد كائن اقتصادي، إذ لا يبحث إلا على الإنتفاع الأقصى . لكن يورد طه اعتراضات على هذا التصور المنفعي للأخلاق الذي تشعب به الفكر الاقتصادي الأحدي وهي إختزال السلوك وتعميم التسليع والعبودية للسوق .

أما بالنسبة للحلقة المعلوماتية فنشتغل بالعلاقات توسيعا وتوثيقا تسعى إلى أن تخرجها بلباس الحوارية فهل تقوم هذه الحوارية في وصل القيم الملكوتية بالقيم التعارفية كما يقتضي ذلك ركن التفكر من مبدأ الحكمة ؟ لكن تصور أهل الفكر الأحدي للحوارية لم تتضح معالمه الأساسية إلا عندما أخذت وسائل التواصل تتسع وتتنوع فرأى أرباب الفكر الأحدي فتحا جديدا يمهد لقيام مجتمع المعلومات العالمي مجتمع يأتي للبشرية بالحضارة المثلى كما يمهد لظهور الإنسان الرقمي الذي يملأ الكون أمنا .

وقد أورد طه اعتراضات عديدة على هذا التصور للتواصل المعلوماتي الذي تشعب به الفكر المعلوماتي الأحدي وهي: إختزال الإنسان وتعميم التسريع وانقلاب التواصل إلى ضده.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> - د. طه عبد الرحمان : الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 202

## د - العلمانية والأخلاق العالمية :

تأخذ العلمانية بمبادئ ثلاثة أساسية وهي : مبدأ تخصيص الدين ومبدأ تعدد الحقيقة ومبدأ سلطة العقل وقد بين طه عبد الرحمان كيف أن كل واحد من هذه المبادئ يفيد في إقامة الأخلاق العالمية .

. **مبدأ تخصيص الدين** : مقتضاه أن الدين كما هو معروف شأن يدخل في الدائرة الخاصة للفرد وتمتاز العلمانية على برلمان الأديان بكون تعاملها مع هذا التخصيص يأتي منسقا غير متناقض فهي تدعو إلى هذا المبدأ وتعمل بمقتضاه في حين أن هذا البرلمان يدعو إلى نقيضه، وتترتب على هذا المبدأ نتائج تصرف شبيهة الذاتية عن الأخلاق العالمية التي يتولى العلماني إنشاءها منها أن الدين لا يتعدى إلى الآخرين وأنه لا يقترن بمعاملة ولا يتولد منه خلق علماني .

. **مبدأ تعدد الحقيقة** : مقتضاه أن الحقيقة ليست لها تجليات متعددة فحسب بل إنها متعددة في ذاتها، وتفضل العلمانية برلمان الأديان من جهة أن موقفها من تعدد الحقيقة الدينية هو الآخر متماسك غير متضارب إذ أنها تلاحظ ظاهرة تعدد الديانات وترى أن مشروعية هذا التعدد لا تقل عن مشروعية تعدد الثقافات في حين أن برلمان الأديان يسلم بواقع التعدد الديني ولكنه يسكت عن مشروعيته تلزم من مبدأ تعدد الحقيقة نتائج تصرف شبيهة الإطلاقية عن الأخلاق العالمية التي يتولى العلماني تأسيسها ،أولاها أن الحقيقة متغيرة غير ثابتة وذلك لأن ظروف المكان والزمان متغيرة، وثانيها أن التعدد يوجب التسامح والثالثة أنه لا دين يفضل غيره، أي ليس إختلاف الأديان حسب العلمانية إختلافا في الحق وإنما هو إختلاف في الباطل والباطل واحد ولو تعددت أشكاله .

. مبدأ سلطة العقل : مقتضاه أنه لا مرجع يصح الاحتكام إليه للبحث في القضايا سوى العقل مادام الناس لا يشتركون بالسوية في شيء اشتراكهم فيه .<sup>1</sup>

تتفرع عن مبدأ سلطة العقل نتائج تصرف شبهة اللاعقلانية عن الأخلاق العالمية التي يتولى العلماني وضعها، وألاها أن العقل يفصل في كل شيء والثانية أن العقل يوجه نفسه، وبهذا تكون الأخلاق العالمية التي ينشئها موجهة بقيم مأخوذة من داخل العقل نفسه والثالثة أن العقل يسوي بين النصوص الدينية .

وبهذا يخلص طه إلى أن العلمانيين أقدر من المتدينين على النهوض بالأخلاق العالمية، حيث أنهم يحافظون على تمام الاتساق في مواقفهم من معاني الدين والحقيقة والعقل في علاقتها بالأخلاق بما لم يحافظ عليه هؤلاء، كما أنهم يجتنبون الشبهات الثلاث الذاتية والإطلاقية واللاعقلانية .<sup>2</sup>

## 2 - الدين مصدرا للعنف : الإسلام المتعصب

أ - من المثقف المنسلخ إلى المثقف المرابط :

لما كان التكوين الثقافي للعرب مشتتا لذا لزم أن تكون مواقفهم من الفتنة القابلية هي كذلك شتى فهناك المؤيدون للقتل باسم الدين وهما فئتان كبيرتان إحداهما تؤيد القتل بحجة دخوله في باب الجهاد والثانية تؤيده بحجة دفع الفتنة وهناك المؤيدون للقتل باسم الدولة بحجة حفظ الأمن والاستقرار وهناك الصامتون الذين يخشون ضياع مصالحهم أو فوات مكاسبهم وهناك المخرسون الذين اشتريت ضمائرهم ودممهم حتى بأبخس المقابلات وهناك الخائفون الذين توسوس لهم أنفسهم أن القتل يترصدهم في أدنى كلمة تنتقل عنهم، وهناك الحياضيون الذين يحتجون بأنهم في شغل عن الخوض في السياسة، حتى ولو أفنيت قريبتهم

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : الأخلاق العالمية مداها وحدودها، مؤسسة طابة، العدد 1، يونيو 2008 أبو ظبي، ص 17

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 18

عن بكرة أبيها، وهناك المترددون الذين يتقلبون بين التأييد والإنكار تقلب آرائهم ومصالحهم وحساباتهم وهناك الإنتظاريون الذين يعلقون اتخاذ قراراتهم بمآل القتل أو انتظار الجهة التي يراهنون عليها، وهناك المعارضون على استحياء الذين لا يثبتون على موقفهم إلا بالقدر الذي لا يتعرضون به لأي سوء وهم يشهدون ما يشهدون من دماء تسفك وحرمان تنتهك وإلا كان الأجدر بهم أن يهبوا إلى الانتظام في حركة جماعية ثقافية تتولى توعية العامة والخاصة بأخطار هذه الفتنة القائلة على مجموع الأمة تكريسا لمزيد الدمار وجلبا لجديد الاستعمار .<sup>1</sup>

هؤلاء المثقفين خيانتهم لدورهم الثقافي هي خيانة الثقافة إذ هي الائتمان على الإنسان . الآية وهم بمواقفهم يكونون قد أخلوا بأعظم ائتمان إذ هذا الائتمان هو الذي يورث الإنسان القدرة على النهوض بواجب الأمانة، وخيانة الإنسان الآية إذ هؤلاء المثقفين بقبيح خذلانهم فوتوا عن الإنسان المقتول فرصة أداء أمانته وتجريده من هويته فحكم المثقف الساكت عن القتل حكم المشارك فيه، ناهيك عن المثقف المؤيد له بالإضافة إلى خيانة الكائنات الأخرى، لأن الإنسان الآية متصل بالكائنات في العوالم الأخرى وخيانتته خيانة لها .

والمثقفين العرب من يشد فكريته على مبدأ الانفصال بين العوالم باسم العلمانية أو الواقعية أو العقلانية، وعلى الجملة فإن المثقف العربي في موقفه من الفتنة القابيلية خان الإنسان ثلاثا، في نفسه وفي غيره الذين يشاركونه عالمه الإنساني وفي غيره الذين يشاركونهم عوالمهم فقد تعامى عن الآيات التكوينية التي تنطوي عليها ذات الإنسان بوصفه كائنا إنسانيا وعالميا كما تعامى عن الآيات التكليفية التي يتضمنها ائتمان الإنسان على نفسه وعلى الكائنات الأخرى والمثقف الذي يتعامى عن الآيات التكوينية كانت أو تكليفية لا يكون إلا مثقفا منسلخا، ولما حرم المثقف العربي المنسلخ نفسه من هذا التفكير الآياتي فقد حرم

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : ثغور المرابطة، مصدر سابق، ص 199

الإهتداء إلى التصدي لـ " الفتنة القابيلية " وهذا الحرمان يدعونا إلى طلب مثقف جديد قادر على أن يحصل ما افتقده المثقف المنسلخ، وهذا المثقف الجديد نسميه المثقف المرابط .<sup>1</sup>

### ب- خصوصية المثقف المرابط :

مما لا شك فيه أن الحياة هي أصل التنازع بين البشر المفضي إلى قتل بعضهم بعضا بدءا بالتنازع على الأرض والانهاء بالتنازع على الفكر، وبهذا فالحياة هي الأصل في الفتنة القابيلية فقد جعلت غايتها هي بالذات انتزاع الأملاك واتخذت وسيلتها القتل، ولما كان محدثو هذه الفتنة يعتبرون الروح أعز ما يملك صارت عندهم أولى بالانتزاع من غيرها، إذ هذا الانتزاع علامة على حياة القاتل لما انتزعه، يترتب على هذا أن الطرفين "المثقفون المنسلخون" و"أهل الفتنة القابيلية" يستويان في الأخذ بالمنظور الاحتيازي ولا ينفع في إخراجهم من الانسلاخ الثقافي الذي وقعوا فيه إلا التحرر من هذا المنظور الاحتيازي إلى الأشياء، لذلك تكون مهمة المثقف المرابط هي القيام بعملية تحويل جذري في الرؤية إلى العالم، وهي ما نسميه "الرؤية الائتمانية" ويجعل من العقل نفسه أمانة و"الحق" أمانة و"العدل" أمانة و"الحرية" أمانة، فضلا عن الأشياء المحسوبة فمعقولية الأشياء هنا هي ائتمانياتها فالمثقف المرابط يجعل للأمانة ضدين هما "الخيانة والحياة" ويرد أحدهما إلى الآخر، ويورث خصائص ثلاث معارضة لخصائص الثقافة الاحتيازية إحداها تجاوز رتبة الالتزام والثانية وصل السياسي بالأخلاقي والثالث وصل الديني بالإسلامي .<sup>2</sup>

فبالنسبة لتجاوز رتبة الالتزام :

تلقف العرب هذا المفهوم المغربي وخاضوا فيه ما وسعهم الخوض فأناطوا وجود المثقف بوجود الالتزام بحيث يبقى ببقائه ويفنى بفنائهم وكما كان يظن بالديمقراطية القدرة على إقامة العدل والمساواة والحرية في المجتمعات فقد وجب أن يستغنى عن المثقف متى تحقق هذا

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : ثغور المرابطة، مصدر سابق، ص 200

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 201

النظام السياسي فيها، إذ حينها يتلاشى مبرر وجود المثقف وهو معارضة الظلم والاستبداد والفساد أما مرابطة المثقف الائتماني فهي عبارة عن ملازمة، وذلك أن الملازمة اختيار إذ تستند إلى تعريف الإنسان بكونه الحامل للأمانة اختياراً لا اضطراراً، فكما أن الإنسان آية يختار سلوكه فكذلك يختار ملازمته.

كما أن الملازمة هي الثبات في ثغر من الثغور بينما الالتزام هو اعتناق فكرة من الأفكار، والثغر الثقافي غير الفكر الثقافي، إذ الثغر يدل على الموضع البين والمحدد الذي يخاف الناس ورود الأذى منه وهناك فرق بين التعامل الجغرافي مع الفتنة القابلية والتعامل النفسي معها، إذ الأول ادعى إلى تحصيل الاتفاق على مفسدها أسباباً وآثاراً والتعاون على دفعها فالمرابط ينشئ من الأسباب الموضوعية الارتباط والاشتراك مع الآخرين في التصدي لهذا الواقع ما لا ينشئه الملتزم الذي لا يتردد في أن يرده إلى تصوره الفكراني .<sup>1</sup>

كما أن الملازمة ليست عملاً سياسياً بمعناه الاحتيازي بينما الالتزام عمل سياسي بهذا المعنى، والملازمة توجب مراقبة الذات بقدر ما توجب مراقبة الآخر، لأن واجب المرابط بالثغر الثقافي ليس حراسته فحسب بل أيضاً اتخاذ هذه الحراسة حالة تأملية له يختبر فيها قذارته، أما فيفترض وجود صفة من الناس أدركت من الرشد والمعرفة ما لم يدركه غيرها، والملازمة تفتح الآفاق الإدراكية بما لا يفتحها الالتزام فإن كان الثغر الثقافي يتحدد في المنطلق بوصف مخصوص كأن يكون ثغر قتل أو ثغر ظلم أو ثغر فساد أو ثغر استبداد فإن هذا الوصف لا تتعين أسبابه ولا كفياته ولا نتائجه بصورة نهائية .<sup>2</sup>

أما بالنسبة لوصل السياسي بالأخلاقي، فلقد طغى على الثقافة المنسلخة الاعتقاد بأن السياسي منفصل عن الأخلاقي بدعوى أن الأول أمر مصلحي والثاني أمر قيمي، ودواعيه ثلاثة : اعتبار السياسة حيازة، وهذا لا يصح بإطلاق لأنه يجوز أن تكون السياسة أمانة

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : ثغور المرابطة، مصدر سابق، ص 202

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 203

يؤديها الإنسان ولو مع وجود التصرف بأمورها، والامانة لا ملك معها، ورد السياسة إلى المصالح وهذا لا يصح، لأن المصلحة بلا قيمة أخلاقية البهيمية أولى بها وبناء السياسة على العنف لا يصح، لأن العنف حتى ولو كان مشروعاً لا يأمن أن يفضي إلى عنف غير مشروع كـ " الديمقراطية التي تتحول إلى استبدادية القائد كلانا كان أو فاشيا .

و يترتب على هذه الدواعي أن الذي يقول بفصل السياسي عن الأخلاقي لا يمكن أن يتوصل إلى سبل دفع " الفتنة القابيلية " نظراً لأنه الأخذ بهذا الفصل تحيزاً للسياسي من شأنه أن يحمل على تركية العنف لا على إدانته فيشتد بدل أن يخف، أما المثقف المرابط فيعتقد أن السياسة التي لا أخلاق معها خيانة، ودوره توجيه الواقع بما يجعله يحقق الكمال الإنساني، فهو لا يربط في ثغر السياسة إلا لكي يتجاوزها إلى أفق التخليق، والسياسة بحسب واقعها ليست حياة عادية وإنما هي الحياة القصوى، والإنسان يتعلق بالتسلط على غيره، وهذا الأخير حياة قصوى، وهذا مجال السياسة، فلا يسع المثقف المرابط إلا التصدي لهذه الإرادة التسلطية المحددة لماهية السياسة فاضحاً ظلم أفعالها وكذب أقوالها، والدولة تتخذ من العنف وسلتها الخاصة التي تمارس بها سلطتها السياسية، أي أنها تستأثر بالعنف، وتستأثر بالسياسة وتتخذها وسيلتها الخاصة التي تمارس بها سلطتها التدبير<sup>1</sup>

و بالنسبة لوصل الديني بالإنساني فقد طغى على الثقافة المنسلخة الاعتقاد أن الديني منفصل عن الإنساني بدعوى أن الأول أمر خصوصي بينما الثاني عمومي، وهذا بناء على تجربة أهل الغرب التاريخية مع الدين، فقد قلد العرب الغرب في أنه لا حقائق في الدين، فقد زعموا أنه عبارة عن خرافات وهذا لا يصح بإطلاق، لأن الدين في أصله جاء محددًا لمعنى الحياة والمصير تجاوز طور العقل المجرد، لأن طاقة تكمن في إدراك المبنى لا المعنى وإدراك المآل لا المصير كما انه لا تمايز بين الأديان، وهذا باطل، لأن المؤسسات الدينية تقلبت في أطوار، والتفاصيل بين الأديان حقيقة ناصعة لا ينكرها إلا متصف بالغباء أو

<sup>1</sup> - د . طه عبد الرحمان : تغور المرابطة : مصدر سابق، ص 207 .

مشتغل بالإلحاد، كما أنه أيضا لا عموم في الدين، وهذا باطل فالدين أنشئ لكي يكون المؤسسة الكبرى، غير أن الفساد أو التحريف الذي يحق بعض الأديان جعل المثقفين المحدثين يقعون في مغالطة التعميم المتسرع ويقضون بوجوب قصر الدين على الحياة الخاصة أو الوجدان، ومن خلال هذه المسلمات الثلاث ينتج أن المثقف الذي يدعو إلى فصل الدين عن الإنسان إنما يرمي إقصاء الدين غير أن هذا لا يلبث أن يصير عائقا يحجب عنه وسائل مواجهة الفتنة القابلية، و ينغلق على الذات كما ينكر الآخر مما يدفعه إلى أن يؤيد إستعمال العنف بحجة الدفاع عن الذات أو استباق اعتداء البخر وونشر مكتسبات الحضارة أو تعميم مبادئ الحداثة<sup>1</sup>

### ثانيا : آليات دفع العنف عند طه عبد الرحمان

#### 1- المجادلة بالتي هي أحسن والموعظة الحسنة

إذا كان العنف لا يدفع بالعنف، يبدو أنه يمكن أن تستتبط هذا الطريق الذي يحفظ القوة ويستغرق الوقت اللازم من طرق الدعوة المذكورة في القرآن الكريم وهي ثلاث " المجادلة بالتي هي أحسن " و " الموعظة الحسنة " و " الحكمة " ويمكن أن تسمى بطرق اللاعنف في الدعوة، والتصدي للعنف من منطلق النموذج الأمري التقليدي لا يثمر، ولا يقدم الضبغة الأخلاقية، مما يولد الغلظة والخشونة في التعامل وهذا سبب قوي في وجود القابلية للعنف، وهذه لابد من اجتثاثها من النفوس وقلب الأولويتين التقليديتين هو الذي أطلق عليه طه عبد الرحمان اسم النموذج الشاهدي في فهم الدين، والداعي لذلك هو أن الحق سبحانه وتعالى ليس أمرا لنا فيما أمرنا به فحسب بل هو أيضا شاهد لما نأتي منه وكيف نأتيه، بحيث يتعين على المأمور بحظه امتثاله لأمره سبحانه أن يراقب نظر الحق إليه إذ ينظر إلى عمله كما ينظر إلى "قلبه، وأشار إلى أن الدعوة إلى النموذج الشاهدي بالجدل الأحسن كما يمكن

<sup>1</sup> - د . طه عبد الرحمان : تغور المرابطة : مصدر سابق، ص 209 .

الدعوة إليه بالموعظة الحسنة والحكمة وهذه الطرق ليست من تبة واحدة وإنما مراتب أدناها  
المجادلة وأوسطها الموعظة وأعلىها الحكمة.<sup>1</sup>

معلوم أن المجادلة عبارة عن المحاوراة التي تتوسل بالاستدلالات العقلية المقررة،  
برهانية كانت أو حجاجية، وخير مثال محاجة سيدنا إبراهيم عليه السلام لقومه عبدة  
الكواكب ولا بد من سلامة العقل في إثبات هذه الأفعال والأخذ بهذه الاستدلالات، علامة على  
هذه السلامة .

## 2- الحوار :

ما تقتضيه المجادلة الحسنة مع العنيف سليم العقل فهو فتح الحوار معه لا من  
منطلق النموذج الأمري الذي يزعم أنه متفقه فيه، بل من منطلق النموذج الشاهدي الذي  
يشمله ويزيد عليه، ويؤسس الصورة القانونية وحينها يدرك العنيف أن المناسبة في العلم بنبيه  
وبين من يحاوره ليس له إليها سبيل لأن النص أضحى في ذهنه لا ينفك عن الأمر حتى إن  
قيمة النص عند، هي بمقدار أمريته، فضلا عن أنه يدعى مهارة أمرية تفوق مهارة محاوره  
لتشبعه بالنموذج الأمري التقليدي وهنا يسأل نفسه هل استوفى العمل بهذه القيم، أما إذا  
عرض عليه المحاور أن يحتكم في تصرفاته العنيفة إلى هذين المعيارين غير الأمريين فلا  
بد أن يكون قد دله على مواطن الضعف في هذه التصرفات وحتى إذا لم يظهر العنيف  
اقتناعه بما بينه له ولا قبولاً لما عرض عليه .

والمبتغى من هذه المحاوراة الشاهدية مع العنيف ليس الوصول إلى أن يصلح في  
الحال فتنزع منه قابلية العنف، أو على الأقل يترك أفعال العنف الاعتقادي والإشتغالي،  
ويتطلب تحولا جذريا في نفسيته وهو أمر لا يطيقه في الآن حتى ولو أراد، لأنه تطبع  
بالعنف بقدر بالغ، وإنما المبتغى هو الوصول إلى صرفة عن اعتقاد الصواب في اختياره

<sup>1</sup> - د . طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية : مصدر سابق، ص 139 .

لطريق العنف، حتى تهتز ثقته بنفسه محصلا الشعور بأنه ليس كما ظن يتوهم، مصلحا وإنما هو جبار، وهكذا لئن كانت المجادلة لا تتوصل إلى إزالة، قابلية العنف من الدياني، ولا حتى إزالة مظاهر العنف في تصرفاته بالمرّة فإنها تتواصل إلى أن العنيف يحصل اليقين بأنه إيغاله في العنف يورثه صفة التجبر وهي لا تليق بالمتدين فما الظن بمن يتطلع مثله أن يكون قدره لغيره في التدين، وهذه نتيجة هامة عبارة عن نشوء الاستعداد لدى العنيف للتحويل ولو أنه يكابرو هنا ينبغي حفظ الحوار معه، فإن الطور الحوارى في مواجهة العنف لا يمكن الاستغناء عنه مطلقا، وهذا الحوار تربية لعقله والقوة لا تربي عقله ومالم يترب عقله، لا يذهب عنفه<sup>1</sup>.

أما الموعظة الحسنة فلا يخفى أنها عبارة عن التذكير بما يهذب النفوس ويرغب في إصلاح السلوك، وإذا كانت الموعظة في النموذج الأمري التقليدي عبارة عن التذكير بالأوامر وما فيها من المنافع وبالنواهي وما فيها من المضار فإنها في النموذج الشاهدي عبارة عن التذكير بالقيم الأخلاقية، فغاية الموعظة الحسنة فيه هو تعرف العنيف بهذه القيم الأخلاقية التي غفل عنها<sup>2</sup> مما يقتضي في النموذج تأسيس الأوامر والنواهي الإلهية على معرفة الله، ولا يتوصل إلى هذه المعرفة الإلهية إلا بواسطة أسمائه الحسنى لأنه أطلعنا الحق سبحانه على كمالاته اللامتناهية ذاتا وأوصافا وأفعالا . وبناء على هذا يتعين أن يوعظ العنيف بالقيم الأخلاقية انطلاقا من الأسماء الحسنى وبيين له كيف يجب التخلق بها في الاعتقادات والاشتغالات وتتخذ الموعظة الأخلاقية صور التذكير الآتية :

\* التذكير بأن أخلاق القول ينبغي أن تصدقها أخلاق الفعل، فالتعظيم باللسان يكون متفرعا على التعظيم بالجنان فقد يكبر المكبر الله باللسان، لكنه يكبر نفسه بقلبه أو يكبر أعماله بسلوكه .

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الانتمانية والحوارية، مصدر سابق، ص 142 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 143 .

\* التذكير بأن القيم الإنسانية مأخوذة من الأسماء الحسنى لأنها أصل كل القيم وتورث الإنسان إنسانيته، أو أخلاقيته، وما دام العنيف متشعباً بالأمرية فإن الصفة الأمرية للقيم تجعله يولي لهذه القيم الإهتمام فيتجه إلى اعتبار التخلق بها بمنزلة العمل بالأحكام .

\* التذكير بقيم الأسماء الحسنى بما يجعل العنيف يدخل في المقارنة بين مقتضيات كل اسم منها وبين تصرفاته القاسية ويقدر ما يلاحظ التفاوت الهائل بين موجبات هذه الأسماء وأفعاله العنيفة بل يقدر ما يلاحظ إخلاله بمقتضيات هذه الأسماء يأخذ في التزح عن تركية نفسه والتصلب في مواقفه .

\* توعية العنيف بمفهوم منازعة الله في أسمائه، وهذه المنازعة توقعه في الطغيان إلى حد التآله .

\* التذكير بأن الأحكام الإلهية بحكم أمريتها التي تشترك فيها مع القيم المأخوذة من الأسماء الحسنى تتطوي هي الأخرى على القيم .

\* التذكير بالصلة القائمة بين الجانبين، وهما قيم الأحكام وقيم الأسماء لما كانت المقاصد التي أرادها الحق من الأحكام هي بالتحديد القيم التي تتطوي عليها جاءت بحسب الصفات التي تدل عليها الأسماء الحسنى لأنها من أمره سبحانه، وهي كمالات إلهية تستمد منها مقاصد الأحكام .<sup>1</sup>

يرى طه عبد الرحمان أن المبتغى من الموعظة الشاهدية للشخص العنيف ليس الوصول إلى أن تنزع منه قابلية العنف وإنما أن يترك مظاهر العنف ولو إلى حين، لأن ترك هذه المظاهر بالمرّة يتطلب نزع هذه القابلية ونزع قابلية العنف لا يكفي فيه النصح باللسان، ومع ذلك لا يمكن أن ننكر أن العنيف بفضل هذه الموعظة الخاصة يات مقتنعاً بأن خيار قابيل الذي جنح إليه خيار باطل، وذلك لإهماله للقيم الأخلاقية مما يفضي به إلى التعلق

<sup>1</sup> - د . طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق، ص 148 .

بظاهر الأقوال ونسيان مقاصدها كما بات عاقدا النية على أن يكف عن العنف ويتوب من منازعته الشنيعة لربه في صفة الجبار وهنا يطمع في تعويد نفسه على خيار هابيل .

### 3- حرية التعبير والحق في الاختلاف

يؤكد طه عبد الرحمان على أن حرية التعبير أو حق الاختلاف من طبيعة أخلاقية صريحة بحيث يكون الإنسان مطالباً بأن يراعي القيم الأخلاقية في ممارسته لهما ومعلوم أن هذه القيم هي التي تتحدد بها إنسانية الإنسان إذ يكون حظه منها على قدر عمله بهذه القيم فإذا اختار العمل بها فلاشك انه نسلخ عن إنسانيته . لذا يحدد طه عبد الرحمان قاعدتين أساسيتين لتحقيق حرية التعبير والحق في الاختلاف كمطلب أخلاقي:

\* أن حرية التعبير التي لا توفي بمقتضى التهذيب تصير عبارة عن حرية مسببة . كما أن حق الاختلاف غير المهذب يصير عبارة عن حق مسيب فيكون التسبب في الحرية والحق هو بالذات الخروج عن مقتضى الأخلاق وبالتالي عن شرط الإنسانية والنزول إلى شرط البهيمة .

\* أن الإطلاق الذي ينسبه بعضهم إلى حرية التعبير أو حق الاختلاف ليس تخلصاً من كل القيود وإنما تخلص من القيود الأخلاقية، أو ما أسميناه بـ "التسبب" ومنه نعتبر من يمارس هذه الحرية لا يتوجب عليه أن يكثر بما يقضي إليه تصرفه من آثار أخلاقية في الآخرين، مع العالم بأن الأخلاق اقترنت في العقول منذ عصر التنوير بنظام الوعظ ولا أبغض إلى أبناء التنوير من أن بعضهم واعظ أو ينصحهم ناصح .

ومتى قام اتجاهنا على التسليم بأنه لا إطلاق في حرية التعبير ولا في حق الاختلاف، وأن الحرية إما مهذبة أو مسببة، وأن الحق هو الآخر إما مهذب أو مسيب، تحدد نوع الأسئلة التي يمكن أن نضعها بصددهما إذ يجوز إذ ذاك أن نسأل : ما هي القيود الأخلاقية التي تدخل على هذه الحرية أو هذه الحق ؟ ولم لا يريد بعضهم أن يقر بهذه القيود وحتى إذا

أقروا بها متى نبهوا إليها لم لا يلتزمون بها وإذا أصروا على إهمالها، هل من سبيل على حملهم على الإلتزام بها ؟ وقد نسأل أيضا : هل هناك قيود أخرى تحد من هذه الحرية أو هذا الحق، كالتقيود القانونية أو السياسية ؟ وقد نسأل أيضا : بم نجد المشرع يعاقب على الخرف القانوني أو السياسي للحريات والحقوق . ولا يعاقب على خرقها الأخلاقي ... وقد نسأل أخيرا : ما هي طبيعة العلاقة بين حرية التعبير وحق الاختلاف؟<sup>1</sup>

هل هي علاقة تدخل كما تتدخل حرية التعبير .

يرى طه أن العنف لا يدفع، ومنه لزم أن يتبع في دفعة الطريق الذي يحفظ للدولة قوتها، واستغرق وقتا ويبدو أنه يمكن أن نستظ هذا الطريق الذي يحفظ القوة ويستغرق الوقت اللازم من طرف الدعوة المذكورة في القرآن الكريم وهي ثلاث : المجادلة والتي هي أحسن والموعظة الحسنة والحكمة، ويسميتها بطرق اللاعنفي في الدعوة كما يؤكد طه عبد الرحمان في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي من خلال عرضه للضوابط الصارفة لآفة العنف أن الاختلاف في الرأي لا تتفع في دفعه أبدا المواجهة بالعنف كائنا ما كان شكلها أو حجمها، وإنما الذي ينفع فيه هو فتح المجال لممارسة الإقناع بالحجة والإذعان بالصواب، ولا إقناع ولا إذعان إلا إذا توسل المختلفان في الرأي في ذلك بالقدر المشترك بينهما من المعارف والأدلة، إذ لا بد أن تكون هناك بحكم الاشتراك في المجال التداولي متى كانا فردين ينتميان إلى مجتمع واحد أو مجرد الاشتراك في التاريخ الإنساني متى كانا مجتمعين مختلفين جملة دنيا من الحقائق وجملة دنيا من الاستدلالات لا يختلفان فيهما ؛ وبناء على هاتين الجملتين من الحقائق والاستدلالات ينبغي أن يدخل كل واحد منهما في إقناع الآخر بحيث إذا تبين أحدهما بوضوح الطريق الذي يوصل من هذه الحقائق والاستدلالات المشتركة إلى الرأي المتنازع فيه إن إثباتا أو إبطالا لزمه الإذعان له، وعلى أساس هذه الاعتبارات نضع الضوابط التي تمكن من دفع العنف وهي الآتية :

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : الحوار افقا للفكر، مصدر سابق ص 177 .

**1 - ضابط حرية الرأي وحرية النقد :** مقتضاه في صورته العامة هو : لا يجوز منع أحد المتكلمين من أن يرى رأيا ولا منع غيره من أن يوجه إلى هذا الرأي نقدا . ومقتضاه في صورته الخاصة هو :

- لا تمنع المعارض من الاعتراض إن كنت مدعيا ولا تمنع المدعي من الإدعاء ولا من إثبات إدعائه إن كنت معترضا .

ذلك أن ارتفاع العنف لا يترجح إلا إذا جاز لكل من دخل في الحوار النقدي أن تكون له وجهة نظر في كل مسألة معروضة ومتى كانت له وجهة نظر صار مدعيا فلزمه إقامة الدليل على دعواه لا يتعداها .<sup>1</sup>

كما جاز له أن يتعرض لأية وجهة نظر معلومة، ومتى قام بهذا التعرض، صار معترضا فلزمته مطالبة المدعي بالدليل لا يتعداها، وليس في هذه الحرية ما يضر الجماعة في شيء، لأن هذا النوع من الحوار الذي دخل فيه الفرد أو الفريق أو القوم \_ وهو الحوار النقدي أو العقلي \_ كفيل بأن ينهض بتصحيح رأيه أو دعواه أو تصحيح نقده أو اعتراضه فيعود إلى التزام الجماعة \_ فريقا أو قوما أو عالما \_ كما كان قبل المنازعة هذا إن لم يعد إلى هذا الإلتزام بأقوى مما كان لأنه يصبح إلتزاما مدللا ومقتنعا به .

**2 - ضابط الحقائق المشتركة :** مقتضاه في صورته العامة هو : يثبت الرأي بالبناء على المعارف والأحكام المشتركة .

ومقتضاه في صورته الخاصة هو : إجتهد في إثبات دعواك بالإستناد إلى أقوى المقدمات المشتركة . لا يترجح إرتفاع العنف إلا إذا عمل كل واحد من المتحاورين على إستخراج آرائه أو دعاويه من جملة الوقائع والقيم التي تعد رصيда مشتركا بينهما ويكون التسليم بهذه الآراء على قدر قوة هذه الوقائع والقيم والمشاركة نظرا لأن درجة الإشتراك فيها

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق ص 38 .

ليست واحدة وإنما درجات متعددة يعلو بعضها بعضاً فمنا مثلاً ما يعد إنكاره خروجاً عن طور العقل ومنها ما يعتبر الشك فيه جهلاً بمجرى الطبيعة ومنها ما يعد القدر فيه خروجاً عن مقتضى العادة كما أن نطاق هذا الإشتراك ليس واحداً وإنما نطاقات متعددة يزيد اتساع بعضها على بعض فمن الوقائع والقيم مثلاً ما يشترك فيه جميع عناصر الجماعة بحيث يكون ملزماً لها على السوية ومنها ما تشترك فيه هذه الفئة أو تلك من الفئات المكونة لهذه الجماعة ومنها ما يختص به المتحاوران بحيث لا يكون ملزماً لغيرها .<sup>1</sup>

وعلى قدر ما تكون الوقائع والقيم المأخوذ بها أعلى رتبة وأوسع نطاقاً يكون الاقتناع بها أضمن وتكون نهاية الاختلاف أيقن على ألا يسيء المتحاوران استخدام هذا الرصيد المشترك من الحقائق فينكر المعترض ما حقه أن يكون أمراً مشتركاً ويقر المدعي ما حقه أن يكون غير مشترك .

**3- ضابط قواعد الاستدلال:** مقتضاه في صورته العامة هو : يثبت الرأي بالتوسل بقواعد الاستدلال المشتركة: ومقتضاه في صورته الخاصة هو: اجتهاد إثبات دعواك باستخدام أقوى قواعد الاستدلال المشتركة . لا يترجح ارتفاع العنف إلا إذا عمل كل واحد من المتحاورين على التوسل في استنتاج آدائه أو دعاويه من أقوى المقدمات المشتركة بواسطة أقوى القواعد الاستدلالية المقررة . وهذه القواعد هي الأخرى أنواع متفاوتة، فمنها ما يتولد به اليقين الذي لا شك معه . ومنها ما لا يتولد به إلا يقين مقيد بمجال مخصوص، ومنها ما ينتج الظن الذي لا تقل فائدته عن اليقين ومنها ما ينتج الظن الذي لا يستغني عنه . ثم إن نطاق الإشتراك في هذه القواعد هو أيضاً ليس واحداً . وإنما نطاقات مختلفة، بحيث نجد فيها ما يعم الجماعة كلها، ومنها ما يغلب عند هذه الفئة أو تلك من فئاتها بحسب طبيعة العقل الذي تشتغل به وتجري فيه حواراتها .

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق ص 40 .

وعلى قدر ما تكون القواعد الاستدراكية المتوسل بها أنسب للحقل الذي يدور فيه الحوار أو أوسع دائرة، يكون الإذعان بها أسرع وتكون نهاية الإختلاف أقرب، شريطة ألا يسيء المتحاوران إستخدام هذه القواعد كأن يستخرج أحدهما حكما عاما من تصفح جزئيات غير كافية (ممارسة سيئة لقاعدة التعميم) أو يثبت حكما لشيء ما بقياسه على شيء آخر وهو لا يقاس عليه (ممارسة سيئة لقاعدة القياس) أو يستنتج، بناء على ما لاحظته من التتالي الظاهر بين شيئين، أن أحدهما سبب في الآخر، وليس الأمر كذلك (ممارسة سيئة لقاعدة التعليل)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمان : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق ص 40 .



خاتمة

## خاتمة:

بناء على ما تم عرضه وتحليله، ونظرا لاتساع الظاهرة موضوع الدراسة وتعدد جوانبها فالحلول كذلك تكون كثيرة، تتصل بكل مظهر تتخذه الظاهرة وكذا بكل موقف إزاءها. فمن خلال دراسة وتحليل موقف طه عبد الرحمان من العنف الذي مارسه في البداية الغرب باسم الحداثة، يمكننا القول أن طه عبد الرحمان يشكل مشروعا خصبا فيه إثراء للفكر العربي الإسلامي وقائم بذاته لأنه كان مجددا لا مقلدا وأبدع في المفاهيم والمناهج، كما نظر لموضوع العنف انطلاقا من الإسلام وهذا ما لمسناه من خلال اطلاعنا على منتوجه الثقافي، ومؤلفاته التي كانت تعج بالمصطلحات المستمدة من الشريعة الإسلامية، وهذا ما انتقده فيه البعض أنه لا يصح إخضاع التواصل الفلسفي للقيم الدينية، غير أن فكر طه عبد الرحمان تميز بقوته المنطقية واللغوية والايمانية، مما جعله محل اهتمام من قبل الكثير من العرب والمسلمين ويمكن استخلاص النقاط التالية من خلال ما قدمه من حلول وبدائل:

\_ أراد طه عبد الرحمان تقديم آليات وطرق لدفع ظاهرة العنف والتي أسماها بطرق اللاعنف. لأنها السبيل الأكثر نضجا للتخفيف من آثاره. كما أنها تسعى إلى إصلاحات جذرية وعميقة في أوساط البيئة الفكرية العربية الإسلامية، وجعل منع العنف إحدى أولويات التنشئة الاجتماعية .

\_ أراد طه عبد الرحمان من خلال مشروعه معالجة شؤون الحياة ودفع المشاحنات والعنف، وقد اعتمد على ما جاءت الشريعة تدفع مشقته عن الخلق وتحبب إليهم اليسر والتيسير، وكان مقصده معالجة ظاهرة العنف ودعوة الناس إلى الإحساس بالمسؤولية اتجاه الإنسانية جمعاء وخاصة ما أراد تقديمه للأمة العربية الإسلامية من حلول وبدائل حتى لا تكون مسخرة لأعدائها.

\_ كما أنه هدم واقع الحداثة الغربية المعاصرة لما انطوت عليه من آفات وتخليص العقل الإنساني عموما والعربي الإسلامي خصوصا من التبعية والتقليد والمحاكاة للفكر العربي لأنه كان مجددا .

\_ أراد بناء مشروع لفلسفة عربية إسلامية يضاهي الفلسفة الغربية مع التغيير والتجديد في المصطلحات والمفاهيم والتصورات فلسفة تستقل برؤيتها ومجالها التداولي لفتح آفاق جديدة للنظر في أوضاع العالم العربي الإسلامي .

وإجمالاً يمكننا القول أن المشروع الذي قدمه طه عبد الرحمان كان بحق مشروعاً قيماً يجدر الاهتمام به والعودة إليه لما جاء به من حلول وبدائل جديدة لم يجرؤ مفكر من العرب المعاصرين على طرحها ولا تبنيها في العصر الذي سيطرت فيه الثقافة الغربية وبلغت أقصى حدودها لذا لا بد من الاقتداء به والاهتمام بفكره وذلك بالعمل على إنجاز دراسات وبحوث وبرامج إعلامية توعوية تستند إلى مشروعه يتم من خلاله إرساء قاعدة ترفض ثقافة العنف وتقوم على نقد الثقافة الغربية وتجاوزها مراجعة الثغرات القانونية فيما يخص العقوبات والردع والعمل على تطبيقها بناء على ما ورد في الشريعة الإسلامية .



# قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن

1 - المصادر :

1. طه عبد الرحمان : الأخلاق العالمية مداها وحدودها، مؤسسة طابفة، العدد 1، يونيو أبو ظبي، 2008 .
2. طه عبد الرحمان : الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002 .
3. طه عبد الرحمان : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي ط2.الدار البيضاء المغرب. 2008
4. طه عبد الرحمان : الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت. 2013
5. طه عبد الرحمان : ثغور المرابطة، منشورات مركز مغارب 29 ط1، 2008 .
6. طه عبد الرحمان : سؤال العنف بين الإثتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع الطبعة الأولى .بيروت، 2017.
7. طه عبد الرحمان: روح الحداثة -المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006 .

2 - المراجع :

1. ابن خلدون عبد الرحمان : المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1978.
2. أحمد محمود صبحي : في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية (دط)، 1975 م .
3. بوزيرة عبد السلام : موقف طه عبد الرحمان من الحداثة، جداول للنشر والتوزيع ط1، بيروت، 2011.

4. حنة أرندت : في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط 1، 2008.
5. رأفت الشيخ : تفسير مسار التاريخ : نظريات في فلسفة التاريخ والبحوث الانسانية والاجتماعية ( البلد)، دط ، 2000 .
6. زيعور علي : أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار إقرأ بيروت، لبنان، ط1، 1983 .
7. سلمان العودة : أسئلة العنف، جسور الترجمة والنشر، بيروت، ط1، 2015 .
8. الطيب بوعزة وآخرون : العنف قضايا وإشكالات، سلسلة ملفات بحثية، الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط، 2018 .
9. علي اسماعيل مجاهد : تحليل ظاهرة العنف وأثره على المجتمع، مركز الاعلام الأمني دط، دس.
10. علي بن عبد العزيز بن علي الشبل : الجذور التاريخية لحقيقة الغلو والتطرف والارهاب والعنف، ط1، 2019 .
11. علي عبود المحمداوي : الفلسفة السياسية . دار الروافد الثقافية، الحمراء . بيروت لبنان . ط1 . 2015 .
12. غوش ريمون : الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1 . 2008 م.
13. ماركس وإنجاز : البيان الشيوعي : منشورات التقدم ، موسكو ، ط1، 1918، 1 .
14. محمد اسماعيل فضل الله : فلسفة القوة أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي وآثارها في علم السياسة . مكتبة بستان المعرفة . الاسكندرية، ط1 . 2002 م .
15. محمود سعيد الخولي: العنف في مواقف الحياة اليومية نطاقات وتفاعلات ، دار ومكتبة الإسراء للنشر والتوزيع، ط1، 2006 .

3- المجالات

1. د . وناسي سهام : العنف الأشكال والعوامل والنظريات المفسرة له، مجلة آفاق للعلوم، العدد التاسع، سبتمبر 2017 ،جامعة باتنة،

4- الرسائل والمذكرات:

1. عبد الله النيرب : العوامل النفسية والاجتماعية المسؤولة عن العنف المدرسي في المرحلة الإعدادية كما يدركها المعلمون والتلاميذ في قطاع غزة، ماجستير، قسم الإرشاد النفسي، الجامعة الإسلامية، بغزة، 2008.

2. لوط تالية : العنف في الفكر الفلسفي، نظرية القوة عند توماس هوبز، إشراف الأستاذ : عفيان محمد . مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة العامة ، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية.

5- المعاجم والموسوعات :

1. ابراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، دط، 1983.

2. ابن منظور : لسان العرب، بيروت للطباعة والنشر، لبنان، 1956 .

3. جميل صليبا : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، 1982.

4. علي مولا: الموسوعة العربية الميسرة، شركة ابناء شريف الانصاري للنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، المكتبة العربية ، ط3، 2009.

5. كامل فؤاد وآخرون : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مراجعة زكي نجيب محمود ، دار القلم، بيروت، دط .دس .

6. مراد وهبة : المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5. 2007 .



# فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
شكر وعرهان	
الإهداء	
مقدمة	أ - هـ

## الفصل الأول

### ماهية ظاهرة العنف وامتداداتها التاريخية .

تمهيد	08
أولاً : ظاهرة العنف من حيث الماهية والدوافع .	09
1 - مفهوم ظاهرة العنف لغة و اصطلاحاً	09
2 تقسيمات العنف وتمييزه عما يختلط به من مسميات	10
3 أسباب ودوافع ظاهرة العنف	14
ثانياً : الامتداد التاريخي لظاهرة العنف والنظريات المفسرة لها.....	17
1 - موقع ظاهرة العنف في الحضارات السابقة.....	17
- في الحضارة المصرية.....	17
- عند اليونان : أفلاطون.....	19
- في العصور الوسطى: أوغسطين.....	22
- في العصر الحديث : ماركس	26
- في العصر المعاصر : حنة أرندت.....	27
- العنف لدى الجماعات الإسلامية	29
2- النظريات المفسرة لظاهرة العنف	33

## الفصل الثاني

### واقع العنف عند طه عبد الرحمان

40	تمهيد
41	أولاً : ماهية العنف عنده : .....
41	1. مفهوم العنف عند طه عبد الرحمان .....
43	2. الفرق بين القوة و العنف.....
45	3. أسباب العنف و أنواعه.....
48	ثانياً : العنف واقع و ممارسة عند طه عبد الرحمان .....
48	1- ممارسة العنف .....
50	2- النفس العنيفة بين عالم الملك و الملكوت .....
64	3- تجسيد العنف من خلال الفتنة القابيلية .....

## الفصل الثالث

### تجليات واقع العنف وآليات دفعه

67	تمهيد :
67	أولاً : تجليات واقع العنف .....
67	1- الحادثة مصدراً للعنف : الغرب المتصلب .....
67	أ- مفهوم العولمة و محدداتها .....
69	ب- المبادئ الإسلامية لدرء الآفات الخلقية للعولمة .....
72	ج- الفكر الأحدي كفسفة و كتقافة .....
77	د - العلمانية و الأخلاق العالمية .....
78	2. الدين مصدراً للعنف : الإسلام المتعصب .....
78	أ- من المثقف المنسلخ إلى المثقف المرابط .....

80	ب- خصوصية المتقف المرابط .....
83	ثانيا : آليات دفع العنف : .....
83	1- المجادلة بالموعظة الحسنة . .....
84	2- الحوار.....
87	3- حرية التعبير الحق في الاختلاف .....
93	خاتمة .....
96	قائمة المصادر والمراجع .....
100	فهرس الموضوعات.....