

علي الصالح مولى*

ثقافة النحر وحِرْفة قطع الرؤوس.. أية معقولية؟ (مقاربة تحليلية نقدية)

من مقاصد هذه الورقة تنزيل العنف في سياقاته المختلفة، والبحث عن المعقولات التي تشرعنه، تمهيداً للتركيز على سلوك عنفي بعينه، وهو قطع الرؤوس. وكان الدافع إلى ذلك هو ما بدا لنا من قلة لافتة في الدراسات الأكاديمية المنشغلة بهذه الممارسة. وتطمح الورقة في هذا الإطار إلى تشریح خطاب قطع الرؤوس وتفكيك بنيته ومحاورة أسانيده المرجعية، وترغب كذلك في الظفر بالمعوقات المعرفية التي تمنع إنتاج قراءة إبداعية وتشجع على الاستسلام لمفاعيل القراءة الإحيائية. ومن المقاصد أيضاً محاولة التفكير في مقدمات ربما تصلح للمساعدة في صوغ ملامح استراتيجية ثقافية ذات نزوع كوني نحو أنسنة القيم وتعميمها والعدل في توزيعها. هذا كله يجري في ما يلي معالجته في سياق إشكالية وثلاثة محاور؟ فأما الإشكالية، فتطرح السؤال الرئيسي: كيف يمكن فهم «ثقافة النحر» وحرفة قطع الرؤوس لدى بعض الجماعات المقاتلة؟ ثم الأسئلة المتفرعة التالية: ما هي الأسانيد التأويلية المعتمدة؟ وما مدى معقوليتها؟ وما انعكاساتها على العلاقات بين الثقافات والأمم؟ وأي استراتيجية لصناعة «ثقافة الحياة»؟ وأما المحاور الثلاثة، فهي: جينالوجيا العنف (مقاربة أنثروبولوجية - تاريخية)؛ قطع الرؤوس (بحث في السند والوظيفة)؛ ثقافة النحر (فساد في التأويل وجناية على الإنسان).

جينالوجيا العنف: مقارنة أنثروبولوجية - تاريخية

«الحقيقة الثابتة أن التاريخ البشري كان بشكل رئيسي تاريخاً من الإجرام»^(١). هكذا رأى الباحث المختص بسيكولوجيات الإنسان عبر تاريخه الطويل كولن ولسون (C. Wilson).



* أستاذ في الجامعة التونسية.

(١) كولن ولسون، التاريخ الإجرامي للجنس البشري: سيكولوجية العنف البشري، ترجمة رفعت السيد علي (القاهرة: جماعة حور الثقافية، ٢٠٠١)، ص ١٢.

ربما بالغ ولسون في ما ذهب إليه وهو يقرّر أن الجريمة عنصر أصيل في سلوك الإنسان، لكن الدراسات الكثيرة التي تدعم هذه الأطروحة لا تجعلها مجانية الصواب كله^(٢)؛ إذ تيسر لمناهج تشريح السلوك الإنساني أن تقدّم تفسيرات مهمة، إن على المستوى السايكولوجي أو على المستوى السوسيولوجي أو حتى على المستوى البيولوجي، قادتها إلى النتائج نفسها تقريباً، وهي أن العنف يوجّه السلوك ويتحكّم في العلاقات بين الناس^(٣). وأمّا «عقلنة» العنف وجعله منظماً ومشروعاً تحتكره الدولة أو تمارسه الجماعات الدينية والعقائدية عامة، فلا تحتاج إلى إثبات. وغني عن البيان أن نظريات للتفسير أو للتبرير برزت في هذا الإطار، ولعل من أشهرها النظرية الماركسية التي ترى أن الصراع الطبقي محرّك رئيسي للتاريخ.

ومن دون الغرق في التفاصيل، يمكن الاكتفاء بمقاربة تبدو مستجمعة، إلى حدّ بعيد، شرائط تفسير العنف، وهي تلك التي اشغلت على موضوع الرغبة (désir)، بما تكتنزه من أبعاد نفسية وسياسية واقتصادية ودينية. ولا شك في أن الأنثروبولوجي الفرنسي رينيه جيرار^(٤) هو مَنْ يعود إليه الفضل في استحداث هذا الاتجاه البحثي في كتابه الشهير العنف والمقدس. لقد نجح في بناء مركّبات نظرية متكاملة حول السلوك والمحاكاة من جهة، والرغبة والعنف من جهة ثانية. فمبتعث اشتهاه شيء ما ليس، بحسب هذه النظرية، مجرد الحصول عليه في ذاته استجابة للحاجة إلى الإشباع، وإنما وجود طرف مقابل يشتهي ذاك الشيء نفسه ويرغب في الاستحواذ عليه. وهكذا، يقوّض ظهورُ المنافس ما كان يُعتقد أن العلاقة أفقية ثنائية بين صاحب الرغبة وموضوع الرغبة. إن البنية الثلاثية المكتشفة تنسف فهمنا التقليدي للرغبة والإشباع؛ فليس الشيء المرغوب فيه هو المحفّز على طلبه وإنما منع المنافس من الحصول عليه. وهكذا، ينشأ سياق آخر بديل تتقهقر داخله منزلة المرغوب فيه (موضوع الرغبة)، ويصبح فيه التنافس على امتلاك ذاك الموضوع هو الباعث على الفعل. ومن هنا تلوح الرغبة مجرد مثير/مهيج للتباري في المحاكاة والتنافس على التملك والهيمنة. وبناء على هذا، يكون التنافس/الصراع عنواناً رئيسياً لعلاقات الناس بعضهم ببعض.

جدير بالذكر ههنا استحضار النظرية التي قامت على فكرة التملك لتفسير العنف، وهي نظرية لا تنطلق من المقدمات نفسها التي نهضت عليها نظرية الرغبة، لكنها مع ذلك تتقاطع معها في نقطة رئيسية، وهي أن الحاجة إلى الإشباع مرتبطة ارتباطاً كلياً بإزاحة الآخر. وقد أوصل الحفر في سايكولوجية

(٢) الكمّ الهائل من المراجع التي اعتمدها ولسون تُلقى أضواء كاشفة على هذه المسألة. والإضافة التعديلية التي أنهى بها أطروحته لا تعني التشكيك فيها. قال: «... إلا أنه كان مليئاً أيضاً بالإبداع».

(٣) من الدراسات المهمة في هذا الباب، دراسات عالم النفس الأميركي أبراهام ماسلو (A. Maslow) (١٩٠٨ - ١٩٧٠) بشأن أنواع الاحتياجات ودور العنف في تحقيقها. وقد جعل مفهوم الدافع (motivation) عمود نظريته. واشتهرت الاحتياجات بأسماء خاصة بها، أكثرها تداولاً «هرم ماسلو» ويجسده رسم بياني تدرّجي/هرمي تتعاقب فيه الحاجات الخمس: الفيزيولوجية (Physiological needs)؛ الأمن (Safety needs)؛ الحبّ (Love and belongingness needs)؛ تقدير الغير (Esteem needs)؛ تحقيق الذات (Cognitive needs). ويُعبّر كتابه نظرية الدوافع البشرية (A Theory of Human Motivation) مرجعاً لا غنى عنه.

(4) René Girard, *La Violence et le sacré* (Paris: B. Grasset, 1972).

وصدر باللغة العربية: رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة سميرة ريشا؛ مراجعة جورج سليمان (بيروت: المنظّمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩).

التملّك إلى مقارنة عالم الإنسان بعالم الحيوان، وسهر علم الاجتماع الحيوي (sociobiologie) على إنضاج هذه المسألة؛ فقد ذهب الأبحاث فيه إلى أن «العدوانية الحيوانية تعود إلى حد كبير إلى مسألة الانتماء لمكان والإحساس بامتلاكه»^(٥). وأنتجت المقارنة النتيجة التالية: «كل الحروب عبر التاريخ كانت تدور حول امتلاك المكان»^(٦). وبمثل هذه النتائج المقارنة تكون عدوانية الإنسان شبيهة بسلوك «جينى» (génétique). وعلى هذا الأساس، لا تعدو الجريمة أن تكون «جانباً من ميراثنا الحيواني وأن التاريخ البشري يمكن تناوله والنظر إليه كمرجع مصوّر لعلم الاجتماع الحيوي»^(٧).

يبدو «هرم ماسلو» ذو المدرجات الخمسة قادراً هو الآخر على الاستجابة لفكرة ديمومة السلوك العنفي لدى الإنسان؛ فالإشباع الذي يتحقّق في التجربة الأولى (البيولوجية) لا يُنهي الطموح في إشباع الحاجة الجديدة (الأمن)، وبذلك ينفّث الباب لخوض التجربة الثانية. وهكذا، تتتالي الحاجات وتنوّع وسائل إشباعها على نحو يحاكي مراحل تطوّر التاريخ العنفي للإنسان. وليس عجيباً أن يكون «هرم ماسلو» قريباً جداً، من حيث ديمومة الحاجة إلى الإشباع، من «الرغبة المحاكائية» كما بلورها جيرار؛ فمحطّات الرضى التي يحصل فيها الإشباع ما هي إلا محطات وقتية تنطلق من بعدها تجارب أخرى من البحث لإسكات نداء الرغبة/الحاجة.

توقّف جيرار مطوّلاً عند هذه المسألة، فأكد أن «الرغبة المحاكائية» (désir mimétique) دورية أيضاً (Cyclique)؛ فهي من جهة كأنها العدوى التي تصيب السلوك الإنساني فتجعل الجميع أضداداً (الكلّ ضد الكل)، وتدخل المجتمع في وضع توتر حاد، وهي من جهة أخرى كلّما انقضت أسبابها^(٨) تهيأت لها أسباب فعاتد لتؤكد على نحو أبدي وجود العنف وجوداً أنطولوجياً في حياة الإنسان، وأن «الإبدال الذبائحي» لا يقدر إلا على تأمين حيز زمني محدود ينعم فيه القاتلون/المضخّون بالسلام. واستطاع جيرار أن يبلور علاقة العنف بالمقدّس من خلال الانتباه إلى أن قتل الخصم لتوفير الأمن والسلام يدخل في باب يؤدّي بصاحبه مباشرة إلى عالم المقدّس، وهو التضحية (sacrifice). ورأى أن الأناجيل توفّر هذا المعنى أيضاً، ففيها ما يفيد أن المجتمعات الإنسانية تعمد إلى قتل من تظن أنه سبب آلامها، لكي تضمن لنفسها السلام وتتحرر.

للتضحية وظيفة جوهرية عند القائمين بها، وهي أيضاً مدخل إلى تفسير المعتقدات بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين. ولا ريب في أنها تُعدّ على مستوى الممارسة انتصاراً على ثقافة الفتك الجماعي بالآخر، نظراً إلى أنها اختزلت مستقر الشرور والآثام في شخص واحد، وإذ يُكتفى بقتله يعمّ الأمن والسلام. وتعطي التضحية، على مستوى التفسير، انطباعاً إيجابياً حول تطوّر العقل البشري ونجاح

(٥) ولسون، ص ١١.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) صراع الكلّ ضدّ الكلّ يتحوّل بالتدرّج إلى صراع الأغلبية ضد مجموعة قليلة (أو ضد فرد) يُعتقد أنها سبب المشكلات، فيجري التخلص منها (بالقتل عادة). وعند هذا الحد تنتهي الدورة الأولى من العنف. وقد يتحوّل القتل إلى تضحية (sacrifice)، فيكتسب شرعية دينية علاوة على الشرعية الاجتماعية أو السياسية... ومن هنا يتداخل الديني والدنيوي في موضوع العنف.

الإنسان في ابتكار ما يضمن له البقاء. ولا شك في أن عملية الإبدال الذبائحي التي يعوِّض فيها الحيوان الإنسان تُعتبر دليلاً قوياً على هذا التطور^(٩). وقصة النبي إبراهيم مع ابنه (إسماعيل عند المسلمين أو إسحاق عند اليهود)^(١٠) مثال جيد لمعنى الإبدال الذبائحي^(١١)؛ فهي تصوّر بطريقة تراجيدية محنة الأمر بالقتل والتسليم به، ولكنها أيضاً تصوّر عملية الإبدال تصويراً بديعاً تنعق به الرقاب وينشأ بفضلها مجال الرموز^(١٢). وهكذا يَشْفُ الإبدال عن ولادة ما يمكن تسميته بالمعنى التمثيلي (sens représentatif).

إن العنف (القتل) رغم كونه سلوكاً متأصلاً في الإنسان، إن بسبب المحاكاة أو بسبب التملك أو بسبب المخزون «الجيني الحيواني» أو بسبب الحاجات المتعاقبة، آل به الأمر إلى أن يكون مجرد رمز ومعنى دالّين بالإبدال على قدرة الإنسان على تصريف نزعاته العنيفة تصريفاً مجازياً، وكانت التضحية العنوان الأبرز لهذا التصريف المجازي. لذلك، يمكن القول إن ما أسميناه «المخزون الجيني الحيواني» ليس عنصراً محدّداً لهوية الإنسان الرامز؛ ففي المسيحية وُضع حد للتضحيات الكثيرة بتضحية غالياً ونهائية تمتص شرور الناس وخطاياهم. لقد قدّم المسيح نفسه قرباناً للرب رحمة بشعبه وحباً لهم.

ولكن بعض القراءات تميل، وهي تستحضر مشهدية الذبح المستعادة داخل المجال الثقافي الواحد رغم تباعد الأزمان، إلى استنتاج قد يعصف بفكرة تطوّر الممارسة العقلية المشار إليها سابقاً؛ إنها تميل إلى الاعتقاد بأن تكرار هذه المشهدية، حتى وإن كانت في إطار إبدالي، يعطي تصوّراً تاريخياً - ثقافياً حول مركزية الدم والقتل في ذاك المجال الثقافي. لقد ذهب طلعت رضوان في دراسة وجيزة ولكنها عميقة إلى أن «التراث العبري/العربي قدّم للبشرية مسلسلاً عن الولع بالدم»، وخلص إلى هذه النتيجة بعد أن راقب عمليات القتل الفعلي أو الإبدالي، بدءاً من حادثة قابيل وهابيل، مروراً بقصة إبراهيم وابنه، وقصة عبد المطلب وابنه، وتفكيك شفرة عادة غمس المصريين أصابعهم في دم الأضحية وترك أثرها على واجهة بيوتهم^(١٣). لكن هذا الاستنتاج القائم على وجهة ظاهرية يفقد قيمته حين يجابه

(٩) من الدراسات الأولى والأساسية بشأن التضحية:

Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) (Une édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay), sur le site: <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html>.

(١٠) «قَالَ اللَّهُ: خُذْ إِسْحَاقَ ابْنَكَ وَحِيدَكَ الَّذِي تُحِبُّهُ. وَادْخَبْ إِلَى أَرْضِ الْمُرْيَا. وَهُنَاكَ قَدِّمُهُ لِي ذَبِيحَةً عَلَى جَبَلٍ سَارِيهِ لَكَ»، الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٢، الآيتان ١ - ٢، و«فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّنَى قَالَ يُبْنِي لِي أُكُنْ فِي الْمَنَامِ لِيْ أَذْبَحَكَ فَأَنْظُرَ مَاذَا تَرَى قَالَ يُبْنِيْ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِيْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الْقَبُورِ» القرآن الكريم، «سورة الصافات»، الآية ١٠٢.

(١١) يمكن أن نذكر في هذا الصدد أن الهنود كانوا يضخّون بالحصان كما تُملئ عليهم ديانتهم الهندوسية. انظر: جفري بارندر، تحرير، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام؛ مراجعة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة؛ ١٧٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣)، ص ١٥٠.

(١٢) للتوسع في مسألة الرمز، انظر: بشام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات (صفافس: كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفافس، وحدة البحث في المتخيل، ٢٠٠٧).

(١٣) طلعت رضوان، «ذبح الابن في تراث الشعوب القديمة»، (حركة مصر المدنية، ٥ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤)، على الموقع الإلكتروني: <www.civicegypt.org/?p=51220>.

بما وصلت إليه الدراسات المقارنة، فلا جهة من جهات الأرض خلّت من القتل سلوكاً معتاداً، ولا جماعة من البشر لم تمارسه، ولا ديناً غَضَّ الطرف عنه.

هذه المداخل التفسيرية ذات المرجعية الأنثروبولوجية كانت في مجملها ترصد كيفيات تحوّل القتل إلى تضحية يتطهر بها الإنسان من شروره وخطايه، وكانت تتابع مسالك ترقّي الإنسان وتطوّره في الآن نفسه. وما يمكن الاحتفاظ به من كلّ ما تقدّم هو أن العنف مثل باستمرار تحديداً حقيقياً للإنسان، وعائفاً أمام تحرّره من «تراثه الحيواني»، وأن الإبدال الذبائحي يبقى، رغم ما فيه من عقلانية كبرى، من خلال تكراره (التضحية عند المسلمين مثلاً) بشكل دوري، مذكّراً بمشهدية الدم وبالقاع العنفي الساكن في الإنسان. كان القتل إذن، منذ التجربة الأولى: قابيل الذي قتل أخاه هابيل، جريمة، وكان القصاص بالمرصاد. وهذا يعني أن محاولات التخلص من الجريمة، وإن كانت هذه الأخيرة مرافقة للوجود الإنساني، كانت جزءاً كذلك من مشروع أنسنة هذا الوجود، وذلك بفك ارتباطه بأصوله الحيوانية. وفي هذا الإطار، قدّم الأنثروبولوجي الاسكتلندي جيمس جورج فريزر (J. G. Frazer) في كتابه الفولكلور في العهد القديم (*Folk-lore in the Old Testament; studies in comparative religion, legend and law*) أفكاراً مهمة في أثناء تحليله المتن العبري ومقارنته بعبادات الشعوب البدائية. وتستوقفنا منه الدراسة المقارنة التي أجراها على قصة قابيل القاتل؛ فبمجرد أن قام قابيل بجريمته أحسّ بالفرع وطلب ملاذاً يحميه من القصاص. وخطاب الربّ له يكشف عن حجم بشاعة القتل وآثاره في الأرض: «مَاذَا فَعَلْتَ؟ صَوْتُ دَمِ أَخِيكَ صَارَ إِلَى يَدِي مِنَ الْأَرْضِ. فَالآنَ مَلْعُونٌ أَنْتَ مِنَ الْأَرْضِ الَّتِي فَتَحْتَ فَاهَا لِتَقْبَلَ دَمَ أَخِيكَ مِنْ يَدِكَ. مَتَى عَمِلْتَ الْأَرْضَ لَا تَعُودُ تُعْطِيكَ قُوَّتَهَا. تَائِهًا وَهَارِبًا تَكُونُ فِي الْأَرْضِ»^(١٤). ولعنة الأرض التي تطارد القاتل تتحوّل إلى عقوبة رابعة، فتمتنع الأرض عن العطاء رغم فلحها وكأنها سُقِيتُ سُمًّا، تمامًا كما تمتنع عن أن تكون مكاناً يأمن فيه القاتل على نفسه. سيصبح شريداً منبوذاً، وقريةً من هذا المال، تتعدّد الحالات في أكثر من تجربة لدى الشعوب البدائية، فليليونانيين قانون معروف بـ«قانون أتيكا»، وفيه أن القاتل يُحرّم من العيش في الأرض التي ارتكب فيها جريمته، كأنه أصبح يحمل معه السمّ، فإن وطئ الأرض أصابها عقم تام كما في التوراة، بحسب خطاب الربّ لقابيل. و«قانون أتيكا» يسمح للقاتل بالعودة إلى بلاده للدفاع عن نفسه، ولكن لا يسمح بأن تطأ قدمه الأرض، وإنما عليه أن يدافع عن نفسه وهو على ظهر السفينة. وحتى هذه السفينة لا يُسمح لها بأن تلقي مرساها أو أن تُنزل سلّمها. كما لا يُسمح للقضاة بأن يتصلوا بالمدّنب^(١٥). وتلخّ التراتيب الوقائية على ألا تُترك أي ثغرة قد يتسلّل منها «سمّ» القاتل، فتفترض أن السفينة التي تُقلّه تقذف به على الشاطئ. في هذه الحالة يُسمح له بنصب خيمة ريشاً تأتي سفينة أخرى. وهو في الخيمة يُلزم بأن «يُدلي قدميه في الماء طوال الوقت حتى يبطل مفعول السمّ الذي يُطُنُّ أنه يغرسه بقدميه في التربة إذا مسّتها قدماه»^(١٦). وذهب فريزر في

(١٤) الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ٤، الآيات ١٠ - ١٢.

(١٥) جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ترجمة نبيلة إبراهيم؛ مراجعة حسن ظاظا، ج ١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢)، ص ٧٥.

(١٦) المصدر نفسه.

تفسير هذه الإجراءات إلى «أن الغرض... هو وضع القاتل في الحَجَر الصَّحِّي حتى لا يصيب أتيكا بأفة إذا مسَّت قدماء ترابها»^(١٧)؛ فتقنية «الحجر الصَّحِّي» كانت بمثابة محاصرة الشرِّ في أقلِّ ما يمكن من المساحات، وبعيداً عن الناس تخفيفاً من عدواه وآثاره. وهذه التقنية منتشرة بحسب الأمثلة الكثيرة التي ساقها فريزر، وهو ما يشير إلى وعي الإنسان بأن السلام ينبغي أن يكون الهدف النبيل للحياة، وأن الجريمة ينبغي أن تكون الاستثناء. وفكرة الأضحية إنما جاءت إسناداً لفكرة «الحجز الصحي» وذهاباً بها إلى آفاق أرحب؛ فبعض الجماعات، على سبيل المثال، تعتقد «أن الأرض ذات ألوهية قوية يدنسها ويسيء إليها دم الإنسان المسفوح، ومن ثمَّ يتحتَّم أن تُقدَّم لها التضحيات حتى تهدأ»^(١٨).

ينبغي التنويه في هذا المقام بأن ثنائية الخطيئة والقربان ليست إطلاقاً على النحو الذي هي عليه، رغم حملتها الدينية المسيحية التي حرصت الدراسات الأنثروبولوجية ودراسات الأديان المقارنة على تثبيتها؛ فالإنسان كان، وباستمرار، منذ أن بدأت الأسطورة تؤرِّخ لحياته، نزاعاً إلى الخطيئة والتطهُّر منها. ولذلك، يبدو بعض النقد الموجه إلى أطروحة مَرَكْزَة القربان في المسيحية جديراً بالالتفات إليه. يقول وحيد السعفي: «لقد بنت المسيحية عالمها على قصة ربَّ تجسَّد أباً وابنًا وروحاً قُدْساً صُلِبَ ليكفِّر عن ذنوب الناس، فكان القربان المثال. وقام سنډاً لثقافة الغرب ثمَّ تعدَّها إلى كلِّ الثقافات. ولَمَّا أُنِعت علوم الدين في ظلِّ علم الإناسة واكتسب العلماء مفاتيح الدراسة، قاموا يرسِّخون النظام الذي أتاحت ثقافة الغرب على ثقافات الناس في بقاع الأرض قاطبة، رغم أنه ابن بيئة خاصة، ولا يصلح أن يكون ناطقاً بما احتوته كلُّ الثقافات»^(١٩). لكن هذا التنبيه، الذي رفض بمقتضاه وحيد السعفي مسعى الإسقاط الذي انتهجه الدارسون الغربيون، لا يمنع من تأكيد أمر مهمٍّ وهو أن القربان، سواء أكان مسيحي النشأة أم لا، لم يخلُ منه تاريخ وثقافة. صحيح أن القرآن لم يحفل بالأضحية كما هو الشأن في العهدين القديم والجديد، وصحيح أن «لا شيء في القرآن يدعو إلى القرايين فسكت فروض الإسلام عن القرايين»^(٢٠)، ولكن الإسلام ليس قرأناً فقط. إن مادة أخرى غزيرة نهضت إليه تدعّمه تفسيراً وتأويلاً، وكانت السِّنة في مقدمتها، وفي السِّنة حضور للقرايين. وبسبب ذلك «عجَّ إسلام الناس بالأضاحي والذبائح والنذور»^(٢١). وما كان للناس أن يُقِيلوا عليها لولا أن «السِّنة في إسلام الناس ذات منزلة عليّة كالقرآن، لا تختلف عنه في شيء، فإذا ما احتوت أمراً رفعته إلى مرتبة الفرض، وسرى أمره في الناس واستقرَّ فرضاً لا محيد عنه»^(٢٢). وبقطع النظر عن التفسير الذي ساقه السعفي لحضور القربان في السِّنة^(٢٣)، فالنتيجة واحدة، وهي أن الإنسان كأنما قُدِّر له مذْ وجَد أن يحيا بالقربان إن لم يمارسه راغباً ابتدعته له سياقات الدين وأجواؤه.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٨ وما بعدها.

(١٩) وحيد السعفي، القربان في الجاهلية والإسلام (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي؛ تونس: تير الزمان، ٢٠٠٧)، ص ١١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) قال: «ولمَّا كان الدين لا يستقيم إلا في ظلِّ القرايين قامت السِّنة تحتويها وتتفنن في الإحاطة بها». انظر: المصدر نفسه.

بناء على كل ما تقدّم، يمكن بلورة استنتاج تألّفي مفاده أن الإنسان كائن قرباني، اهتدى في رحلة حياته إلى مجموعة من الآليات حاول بها تجاوز خطاياہ والتخفيف من منسوب العنف لديه، لكن هذا الاستنتاج لا يحملنا على الإقرار بأن النجاح كان كبيراً. ومع ذلك، فإن أهم ما يمكن الاحتفاظ به هو أن طرائق التعامل مع التاريخ القديم للعنف تشير إلى جهود كبرى لـ «عقلته» ومحاصرته، وإن كان لا يُقدّم دليلاً قوياً على أن الإنسان نجح في التقليل من مستواه كمّاً ونوعاً. وهذا الشك المعقول في النجاح يُفقد الباحث ما به، فيذهب في الاستخلاص إلى أبعد من ذلك. إن شواهد التاريخ ما بعد «الأسطوري»، وصولاً إلى التاريخ الآني، تُلقي بظلال كثيفة على دورات من العنف رابعة^(٢٤).

تلك إذن، بإيجاز، سيرة الإنسان في التاريخ. لقد كان باستمرار كائناً لا يتورّع عن استخدام العنف، ولكنه كان يدرك مخاطره أيضاً، لذلك خاض تجارب كثيرة للتكفير عن هذا السلوك. ويتجلى الإبدال الذبائحي في أرقى ما وصل إليه، فكان القربان طريقاً إلى الغفران بدلالاته الأسطورية والدينية والأخلاقية والاجتماعية. ومع ذلك، يبقى الدم المسفوك شاهداً باستمرار على أن الأضحية في سياقاتها كلها ظلّت عاجزة عن تحرير الإنسان من عمقه العنفي عامة وسلوكه الإجرامي خاصة. وتحاول هذه الورقة في محورها الموالي أن تنقل المقاربة من مجالها الأنثروبولوجي والتاريخي العام إلى مجال آخر تستدعي فيه العنف مجسداً في ممارسة معيّنة وهي قطع الرأس. وستعمد الورقة في هذا الإطار إلى الاشتغال على نصوص راهنة لا تشرعن عملية قطع الرؤوس فقط، بل تتخذها أيضاً استراتيجية للتعامل مع الآخر (العدو). والدافع إلى اختيار هذه الزاوية من البحث هو أن جماعات دينية في أكثر من بلد عربي وإسلامي تمارس هذا النوع من الإجرام، فتُخرج الخصومة من بُعدها الثقافي والسياسي إلى بؤرة الإفساد في الأرض. وأمّا خطة التعامل مع النصوص المنتقاة، فتقوم على تفكيك منطقها الداخلي والعمل على الظفر بالمعقولات التي تتحكّم فيها والمرجعيات التي تُسندها.

قطع الرؤوس: بحث في السند والوظيفة

لم يكن العنف بدلالته العامة هو ما تكتفي بنقله قصة الإنسان في التاريخ؛ فقطع الرؤوس كان ممارسة مبدّلة. ولعل المرويات لم تنصرف إلى أفراد طريقة من طرق القتل كما انصرفت إلى قطع الرأس، فهي حرصت على التوقّف عنده والعناية بجزئياته ودقائقه. وربما خُيّل للمرء، لكثرة تواتره، أن القتل لم يكن سوى قطع رأس. ويحسن التنبيه في هذا الإطار إلى أن قطع الرأس لم يكن فقط ممارسة إجرامية، بل كان كذلك سلوكاً عقابياً قنّته الدول قديماً وحديثاً، وعقوبة الإعدام تدل على ذلك. ورغم أن عبارة «الإعدام» لا تشير مباشرة إلى قطع الرأس، فإن العودة بها إلى أصلها اللاتيني ترفع هذا الغموض؛ فالكلمة الفرنسية capital التي تدل على نوع العقوبة، (punition capitale)، متحدرة

(٢٤) اهتم كثير من الدارسين بالتاريخ للعنف. من هؤلاء: Colin Wilson and Donald Seaman, *The Encyclopedia of Modern Murder, 1962-1982* (Avenel, NJ: Random House Value Publishing, 1988); Robert Muchembled, *Une Histoire de la violence: De la fin du Moyen âge à nos jours*, l'univers historique (Paris: Seuil, 2008), et Claude Gauvard, *Violence et ordre public au Moyen âge*, les médiévistes français; 5 (Paris: Picard, 2005).

من الجذر اللاتيني caput، ومعناه الرأس. وصارت عبارة décapitation^(٢٥)، المفصحة صراحةً عن فصل الرأس عن الجسد، عبارة قانونية رسمية منذ ٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٧٩١ في مجلة العقوبات الفرنسية^(٢٦). وما ينبغي تسجيله في هذا السياق هو أن التنصيص على قطع الرأس جاء في إطار الحدّ من أنواع أخرى من القتل يلقي فيها المُدان كثيرًا من العذاب، كما جاء أيضًا في إطار التضييق على الحالات الموجبة للإعدام^(٢٧). وما فتئت الجهود التي تبذلها منظمات وهيئات حقوقية منتشرة في بقاع الأرض كلّها تكشف عن الرغبة في وضع حد لهذه العقوبة^(٢٨). ولا شك في أن الهاجس الأساسي الذي يحركها جميعًا هو ما عبّرت عنه المادة الثالثة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «لكلّ فرد الحقّ في الحياة والحرية وسلامة شخصه». بل إن اللافت في مسألة تنصيص قانون العقوبات الفرنسي المشار إليه على أن قطع الرأس هو الشكل الوحيد للإعدام هو ما قدّره هذا القانون من أن هذه العقوبة تنطوي على أمرين إيجابيين للمُدان: فقطع الرأس بالسيف أو نحوه يضمن الحدّ الأدنى من التعذيب أو الإحساس بالألم، على خلاف ممارسات إعدام أخرى كانت معهودة، مثل المحرقة والعجلة والشنق. وتضمن هذه العقوبة أيضًا المساواة بين المحكوم عليهم بالإعدام؛ فقد كان قطع الرأس قبل هذا القانون امتيازًا لا يتمتع به سوى النبلاء^(٢٩). وليس عجبًا في سياق استهجان ممارسة قطع الرأس ظهورُ نصوص إبداعية تفضح هذا السلوك وتشهر به، و«رجل بلا رأس» أحد أبرز النصوص في هذا الإطار^(٣٠).

والورقة هذه إذ تقترح مختارات من قصص قطع الرأس، فلأن الكمّ الذي تختزنه ذاكرة التاريخ يفوق الحصر أولًا، ولأن الرؤوس ما زالت تُحرّث ثانيًا. وميزة هذه المختارات أنها ممتدة في الزمان والمكان، وعابرة للثقافات والأديان. وهي إذ تكون كذلك، فلكي لا يكون الحكم على تاريخ دون غيره أو أمة دون غيرها مجافيًا للوقائع. وليس المغزى من هذا أن نبحت عن مبررات تبيح للقتلة القتل، كالقول

(٢٥) وفي الاصطلاح الفرنسي يوجد أيضًا: Décollement, Décollation.

(26) «Tout condamné à mort aura la tête tranchée.» dans : «Abolition de la peine de mort: Le Débat de 1791 à l'Assemblée nationale constituante, Séance du vendredi 3 juin 1791.» sur le Web: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/peinedemort/debat_1791.asp>.

ولمزيد الاطلاع على عقوبة الإعدام، يفضّل العودة إلى القائمة البيبليوغرافية التي وفّرتها المكتبة الوطنية بباريس في أيار/مايو ٢٠١١ تحت عنوان: «Abolition de la peine de mort: Eclairage historique et philosophique; bibliographie sélective.» (Bibliothèque nationale de France, direction des collections, département philosophie histoire sciences de l'homme), sur le site: <www.bnf.fr/documents/biblio_abolition_histoire.pdf>.

(٢٧) كانت قبل هذا القانون ١١٥ حالة وأصبحت ٣٢ حالة.

(٢٨) راجع، على سبيل المثال، الدراسة القيّمة التي أعدتها منظمة العفو الدولية (AMNESTY International) تحت عنوان: «Regard sur la peine de mort» وهذه الدراسة منشورة على موقع المنظمة الإلكتروني: <www.amnesty.fr/sites/default/files/Regardsurlapeinedemort.pdf>.

وراجع أيضًا: بارعة قدسي، «عقوبة الإعدام في القوانين الوضعية والشرائع السماوية: نظرات واجتهادات في مسألة الإبقاء والإلغاء»، مجلة جامعة دمشق، السنة ١٩، العدد ٢ (٢٠٠٣)، ص ١ - ٤٢.

(29) «Abolition de la peine de mort: Le Débat de 1791».

(30) Sergio González Rodríguez, *L'Homme sans tête*, traduit de l'espagnol (Mexique) par Isabelle Cugnon; préface de Antonio Domínguez Leiva ([Albi]: Passage du Nord-Ouest, 2009).

إن الإنسان، حيثما كان وأينما كان، كائن قاتل، أو أن نصل إلى حُكم مفاده أن «الجماعات الجهادية» ليست استثناء. إن مثل هذا التسوية لا فرقَ بينه وبين المشاركة في القتل، وغاية ما في الأمر إذن هو إضفاء طابع تاريخي عام على هذا السلوك، من أجل التفكير في مخارج ثقافية كبرى تتخفف بها الإنسانية من وطأة ذاك «المخزون الجيني» الذي توقفت عنده هذه الورقة في القسم الأول.

في الميثولوجيا اليونانية قصة تُعرف بأسطورة ميدوسا (Méduse)، المرأة التي أضحت رأسها المقطوع موضوع أبحاث كثيرة في اختصاصات علمية وفنية متعددة^(٣١). وملخصها أن امرأة جميلة أصابها لعنة فمُسخت مسخاً مخيفاً، وصارت تملك قدرة خارقة على تحويل كل من ينظر إلى عينيها حجراً^(٣٢). فتقرر القضاء عليها بقطع رأسها. واستعان برسيوس (Persée) بإلهة الحكمة أثينا (Athéna) ورسول الآلهة هرمس (Hermès)، فأنجز المهمة وخلّص الناس من شرّها^(٣٣). وفي تاريخ أوروبا القديم (قبل الميلاد بأكثر من مئتي سنة) تواتر في الحروب التي كانت تدور بين الغاليين (Gauls) والرومان عمليات قطع الرؤوس^(٣٤). وفي العهد القديم قصة يشوع بن نون، وفيها أن جاسوسين له أرسلهما إلى أريحا، وعزّما، انتصاراً للرب، على قطع رأس كل من يظفران به على أبواب المدينة^(٣٥). وفي العهد الجديد قصة تداولتها الأناجيل الثلاثة (متى ومرقس ولوقا) حول قطع رأس يوحنا المعمدان^(٣٦). وجاء

(٣١) يمكن الإشارة، على سبيل المثال، إلى مقاربات في التحليل النفسي وإلى معالجات فنية لهذه الأسطورة، وإن كانت لا تعنينا مباشرة في هذا المقام. راجع بشكل أساسي: Freud Sigmund, «La Tête de Méduse», trad. J. Laplanche, dans: Freud Sigmund, *Les Oeuvres complètes*, tome xvi (Paris: P.U.F., 1991), p. 163; Henri Vermorel, «Castration et mort dans le mythe de la tête de Méduse interprété par Freud», dans: *De la psychiatrie à la psychanalyse: Cinquante ans de pratique et de recherches: Actes du colloque de Chambéry, 2010, et choix de textes*, organisé par le cercle d'études psychanalytiques des savoie; avec des textes choisis de Madeleine Vermorel et Henri Vermorel (Paris: L'Harmattan, 2013); Laurence Roussillon-Constanty, *Méduse au miroir: Esthétique romantique de Dante Gabriel Rossetti*, esthétique et représentation, monde anglophone (Grenoble: ELLUG-Université Stendhal, 2008); Jean Clair, *Méduse: Contribution à une anthropologie des arts du visuel*, connaissance de l'inconscient; 61 (Paris: Gallimard, 1989), et Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, tome 2, la découverte poche. Sciences humaines et sociales (Paris: La Découverte, 2004).

(٣٢) عن دلالة عين ميدوسا القاتلة، انظر مثلاً: 9. *Recherches en psychanalyse*, no. 9. Eléonore Pardo, «Le Regard médusé», (2012), pp. 84-88.

(٣٣) يتنزل قطع الرأس في هذه الأسطورة في سياق فكرة التضحية. ويكون برسيوس بذلك رمزاً للبطولة الخيرة مقابل الشر الذي تختزل ميدوسا أقاته. وللتوسع في دلالات قطع رأس ميدوسا وما تنطوي عليه من رموز مركزية في ثقافة الإغريق، انظر، على سبيل المثال:

Philippe Kellerson, «Persée et la Méduse, le mythe du Sacrifice héroïque», *Thèmes, revue de la B.P.C.*, vol. 2 (2010).

(٣٤) انظر على سبيل المثال:

Bernard Dedet, «La Tête coupée symbole de mise à mort suprême en Gaule méridionale?; des textes anciens aux données de l'archéologie», dans: *Stèles et statues du début de l'âge du fer dans le Midi de la France (VIIIe-IVe s. av. J.-C.): Chronologies, fonctions et comparaisons: actes de la table ronde de Rodez*, textes réunis par Philippe Gruat et Dominique Garcia, Documents d'archéologie méridionale; 34 (Lattes: Association pour la diffusion de l'archéologie méridionale (ADAM), 2013), pp. 281-288.

(٣٥) انظر: الكتاب المقدس، «سفر يشوع»، الأصحاح ٢. وجاء أيضاً في: الكتاب المقدس، «سفر العدد»، الأصحاح ٢٥، الآية ٤: «فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: خُذْ جَمِيعَ رُؤُوسِ الشَّعْبِ وَعَلِّقْهُمْ لِلرَّبِّ مُقَابِلَ الشَّمْسِ، فَيَزِيدَ حُمُومُ غَضَبِ الرَّبِّ عَنْ إِسْرَائِيلَ».

(٣٦) انظر: المصدر نفسه: «انجيل متى»، الفصل ١٤، الآيات ١ - ١٢؛ «انجيل مرقس»، الفصل ٦، الآيات ١٤ - ٢٩، و«انجيل لوقا»، الفصل ٩، الآيات ٧ - ٩.

في القرآن: ﴿وَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَمُوا فَضُدُّوا أَوْنَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾^(٣٧). وفي حروب المسلمين روايات كثيرة عن قطع رؤوس الأعداء، وقصة «نهر الدم» مشهورة في هذا الباب^(٣٨).

في التاريخ الآني، تنتشر في بلدان عربية وإسلامية مجموعات مقاتلة تنسب نفسها إلى «الإسلام الصحيح»، وتتخذ من قطع رؤوس أعدائها سلوكاً تدأب عليه وتفاخر به. وتوفر وسائل الترويج الإلكترونية والمجانية له مساحات كبرى، فتوزع مقاطع الفيديو على شبكات التواصل الاجتماعي مثل «تويتر» و«فيسبوك». والحقيقة أن إشاعة مشاهد قطع الرؤوس بين الناس ليس أمراً طارئاً على السلوك الإجرامي؛ فالبشرية عرفت هذه الممارسات في مراحل كثيرة من حياتها، حين كان يسافر بالرؤوس المقطوعة من مكان إلى آخر، وتوضع في الأماكن العامة حتى يشاهدها الناس^(٣٩). وفكرة «نصب الرؤوس» أو تعليقها في مداخل المدن كانت جزءاً من وسائل الدعاية والإشهار. وقد يجتهد بعضهم في ابتكار أساليب أخرى، فتصبح الرؤوس «زينة» تُصَف على امتداد جنبات الطريق إلى قصر الحاكم.

ليس المطلوب في هذا المستوى من البحث الانشغال بتصنيف «الجماعات الجهادية» والتأريخ لها وبيان ما بينها من فروق أو قواسم. لذلك، ستتجاوز الورقة مثل هذه التفصيلات (رغم أهميتها في سياقات بحثية أخرى) وستنكب على النظر في نصوص عُدَّت «تأصيلية» لبعض «فقهائها» و«علمائها»، فيها تحريض على قطع رؤوس الأعداء. وأما الغرض من ذلك، فمحاولة الظفر بالمعقولات التي تتحكم فيها ومناقشتها، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

«إسعاد الأخيار في إحياء سنة نحر الكفار»، دراسة «شرعية» من عشرين صفحة ألّفها أبو البراء النجدي. وهذا الاسم حركي، وقد ساق البحث عن هويته إلى الوقوع على مادة قليلة تُعرّف به نصطفي ما نعتقد أنه صحيح ونترك ما سوى ذلك^(٤٠). إنه عامر خليف عامر الحجر العنزي. كويتي الجنسية، «قاعدي» الانتماء^(٤١). يتزعم تنظيم «أسود الجزيرة» الناشط في الكويت. ولا نعلم عن تحصيله

(٣٧) القرآن الكريم، «سورة محمد»، الآية ٤.

(٣٨) أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ٢١ مج (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٧)، مج ٩، ص ٥٢٠.

(٣٩) الأمثلة كثيرة نكتفي منها بواحد لما له من رمزية مذهبية في تاريخ الإسلام: قطع رأس الحسين (٦١ هـ). «فخر الحسين صريعاً، ثم نزل إليه (سنان بن أنس النخعي) ليحتز رأسه. ونزل معه خولي بن يزيد الأصبحي فاحتز رأسه: بو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١)، ج ٦، ص ٤٤١. وسافروا بالرأس من مكان إلى آخر: حُمِلَ أولاً إلى عبيد الله بن زياد، ثم حُمِلَ بعد ذلك إلى يزيد بن معاوية. ثم حُمِلَ إلى عمرو بن سعيد بن العاص (ص ٤٤٥). ويبدو أن رأس الحسين كان أول رأس يُنصب في الإسلام: «أول رأس رُفِع على خشبة رأس الحسين» (ص ٤٤٦).

(٤٠) كتب نصّ التعريف بعامر العنزي شخص يُدعى معاوية القحطاني، ونشره في موقع «منبر التوحيد والجهاد» في سياق التعريف بالذين قُتلوا من «تنظيم أسود الجزيرة». انظر الموقع الإلكتروني: <http://www.tawhed.ws/pr?i=8006>

(٤١) يُنسب إليه في أثناء التحقيق معه بعد إلقاء القبض عليه أنه اعترف بأن خلية «أسود الجزيرة» فرع من ثلاثة فروع تنشط في الكويت تابعة لـ «كتائب الحرمين» السعودية. نقلاً عن: <www.bahrainonline.org/showthread.php?t=115034>

العلمي شيئاً سوى ما قاله من عرّف به: «حافظ لكتاب الله ﷺ بالسند. يحفظ من أحاديث الجمع بين الصحيحين (البخاري ومسلم) ما شاء الله أن يحفظ. يحفظ من كتب الفقه والعقيدة ما شاء الله أن يحفظ. طالب علم. تعلّم العلم الشرعي»^(٤٢). بدأ يذيع له شأن بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. ويبدو أنه ألّف، تأثراً باستتبعات هذا الحدث (غزو أفغانستان ثم العراق)، «بحثاً مبارکاً في جواز العمليات الاستشهادية، وجمع أدلة شرعية كافية ووافية من الكتاب والسنة وأقوال أهل العلم من السلف والخلف»^(٤٣). ويبدو كذلك أن هذا التأليف ضاع، فلم يجد طريقه إلى الانتشار، فكتب عامر العنزي بحثاً آخر في أوائل سنة ٢٠٠٤، وهو النص الذي بين أيدينا الآن. انضمّ العنزي في السنة نفسها إلى بعض الجماعات المقاتلة في العراق، ثم عاد إلى الكويت، وتوفي في أثناء مواجهة مع الأمن الكويتي، وكان ذلك في ٨ (أو ٩) شباط/فبراير ٢٠٠٥.

يدور عنوان الدراسة حول مفردة مركزية، هي «النحر»، وقد جاءت في سياق التبشير بصواب القيام بها. فكأن الجماعات «الجهادية» كانت مترددة في «نحر» الأعداء، فألقى العنزي في قلبها الأمن وأدخل عليها السعادة. فـ «النحر» سنة، وإحياء السنة رسالة «الجهاديين». وهكذا يُدرج العنوان النصّ في باب «التأصيل الشرعي». وهكذا أيضاً يُنزّه هذا الفعل عن أن يكون داخلياً في باب المثلة نظراً إلى أن «النحر صورة من صور القتل ثبت الحثّ عليه في الكتاب والسنة. وآيات النحر واضحة جلية في كتاب الله»^(٤٤).

ولكن مفردة النحر التي عليها مدار العنوان تلفت الانتباه لسببين: أمّا الأوّل، فقد وردت مادة (ن/ح/ر) في القرآن مرّة واحدة: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكِ وَأُخِرْ﴾^(٤٥)، وينتقص بذلك ادعاء أن «آيات النحر واضحة جلية في كتاب الله»، ويتداعى إلى الذهن السؤال عن صدقية المقدمات التي سيُقام عليها مذهب كامل في نحر الأدميين. وهذه المفردة القرآنية الوحيدة لم تُسَلِّمْ من الاختلاف حول معناها، بل ذهب المفسرون مذاهب شتى في تفسيرها، ومن التفسيرات ما لم يجعلها في معنى القتل أو الذبح؛ فقد «أخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله (فَصَلِّ لِرَبِّكِ وَأُخِرْ) قال: إنّ الله أوحى إلى رسوله ﷺ أن ارفع يديك حذاء نحرك إذا كثرت للصلاة، فذاك النحر»^(٤٦). وأمّا الثاني، فالمقصود بالنحر في هذه الآية، إن دلّت على الذبح، هو ذبح «البُدن». والبُدن والهدي سواء تقريباً، وهما ممّا يتقرّب به المؤمن إلى ربّه من ذبائح حيوانية^(٤٧).

(٤٢) معاوية القحطاني، «عامر خليف عامر الحجر العنزي»، على الموقع الإلكتروني: <http://www.tawhed.ws/pr?i=8006>.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) العنزي، إسعاد الأخيار في إحياء سنة نحر الكفار، ص ١٤، على موقع منبر التوحيد والجهاد: <http://www.tawhed.ws/pr?i=8006>.

(٤٥) القرآن الكريم، «سورة الكوثر»، الآية ٢.

(٤٦) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدرر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي،

١٧ ج (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠٠٣)، ج ١٥، ص ٧٠٣ - ٧٠٤.

(٤٧) راجع عن ذلك: السعفي، الفصل ٢: «الهدي البدن»، ص ١٦١ - ١٧١.

والنحر ليس القتل كيفما كان، وليس أيضًا الذبح وإن بدا مُعِينًا لطريقة القتل؛ فالعرب تستخدم عبارة النحر لتدل بها على كيفية ذبح الإبل دون سواها. وقد جاء في لسان العرب: «نَحَرَ البعير يَنْحَرُهُ نَحْرًا: طَعَنَهُ فِي مَنْحَرِهِ حَيْثُ يَبْدُو الْحُلُقُومُ مِنْ أَعْلَى الصَّدْرِ»^(٤٨). وإذا كان النحر عند «الجهاديين» مطلبًا ووسيلة في الآن نفسه، تتعرى نفسية «الناحر» فتعلن مساواة المقتول من البشر بالمقتول من الحيوان، في نزعة واضحة إلى تحقيره وتدنيسه واقتلعه من حضيرة الإنسان من ناحية، وتبين من ناحية ثانية أن النحر عبادة يُحتفى بها على معنى التضحية، ولكنها التضحية في درجتها الصفر قبل أن تتعقلن مع تطوّر مدارك الإنسان البدائي، بل قبل أن تتدخل الأديان فتتخذ رقاب الأدميين عبر تقنية الإبدال الذبائحي. وتأسيسًا على هذا، يصعب ردُّ نحر البشر إلى سلوك إيماني على أي وجه من وجوه الاجتهاد. ومحاولة بناء حُكْم النحر على مفردة يتيمة تخصُّ البُدن حصراً لا تفسح المجال لأي إمكانية تسمح في الحد الأدنى بإقامة مثل هذا القياس المتهافت. لذلك، يجوز القول في اطمئنان إنه يمتنع وجود أي صيغة من صيغ القرآن تُفيد توجيه المسلمين إلى ذبح أعدائهم. ولذلك أيضًا، يكون التشريع للنحر من خلال عملية تأصلية وإحيائية مجرد وَهْم علمي وأخلاقي وشرعي. وكان يمكن التماس العذر لو دارت رسالة العنزي على القتل تعميمًا، فالمشتركات اللفظية الدالة عليه كثيرة في القرآن، ولكن اختيار «النحر» دون غيره يخفي في نفس المحرّض عليه دوافع أخرى ليست دينية على وجه التحديد.

وأما مَتْن الرسالة، فتوزّع على ثمانية مباحث: «حكم الأسرى في الإسلام»؛ «أدلة من القرآن على مشروعية نحر أهل الكفران»؛ «الأدلة من السنة على مشروعية النحر»؛ «حوادث بعد رسول الله ﷺ لنحر أعداء الملّة»؛ «أقوال العلماء في نقل رؤوس الكفرة وما يندرج تحتها»؛ «إلقاء الرعب في قلوب أعداء الله مطلب شرعي»؛ «شبهات وردود»؛ «أخيرًا الدين النصيحة».

لا مراء في أن صاحب الرسالة وهو «يؤصّل» للنحر مسكون بـ«ثقافة الموت»، فجاءت المادة التي جمّعها في لون الدماء. لا شيء فيها يُساعد على اشتقاق مسلك للحياة عبر اجتهاد يخفّف من حدة الاندفاع نحو إقامة «أفراح النحر». لقد عمد إلى تجميع انتقائي لأخبار القتل، وحرص على استبعاد نصوص أو وقائع تبسّط تصوّرًا آخر للتعامل مع العدو. بل إن ما وقع تجميعه ليس فيه مطلقًا استخدام لعبارة النحر، فلماذا اختيرت مفردة «النحر» إذن؟ إن الولع بها ينبغي أن يُنظر في أسبابه بعيدًا عن هذه المادة المجمّعة.

صحيح أن في القرآن آيات تحرّض على القتل في أثناء المعارك ضد الكفّار/المشركين، وما هذا بمستغرب، فتلك سياسة الحرب منذ الأزل: إمّا قاتل وإمّا مقتول. وتبيّن القرآن المسلمين المقاتلين إلى بعض «فنون» القتل الحربي: ﴿فَإِذَا لَقِيتُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ...﴾ ويسهل في هذه الحالة، حصراً، العثور على ما يفيد «قطع الرأس» رغم أن اللفظ لا يذكره تعيينًا، ورغم أن بعض المفسرين وسّع في

(٤٨) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، [د.ت.]), مج ٥، ص ١٩٥.

دلالة «ضرب الرقاب» فلم يحصره في حَزَّ الرؤوس. فمما جاء في تفسير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «وَضْرَبُ الرقاب: كناية مشهورة يُعَبَّرُ بها عن القتل سواء كان بالضرب أم بالطعن في القلوب بالرمح أو بالرمي بالسهم، وأوْثِرَتْ على كلمة القتل لأنَّ في استعمال الكناية بلاغة ولأنَّ في خصوص هذا اللفظ غلظة وشدة تناسبان مقام التحريض»^(٤٩). فقد ذهب مفسرون إلى أن الله «قال: فُضِرَبَ الرقاب ولم يقل فاقتلوه» لأنَّ في العبارة بضرب الرقاب من الغلظة والشدة ما ليس في لفظ القتل، لما فيه من تصوير القتل بأشنع صورته، وهو حَزَّ العنق وإطارة العضو الذي هو رأس البدن»^(٥٠)، وهذا يكون وقت اللقاء الجيشتين في المعركة. وأما بعد ذلك، فالتوجيه الإلهي يتخذ أخلاقية أخرى عبَّر عنها نصف الآية الثاني: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخْنَمْتُمُوهُم مَّا بَعْدَ وَاقِعَةِ يَدَيْهِمْ وَأَخْنَمْتُمُوهُم مَّا بَعْدَ وَاقِعَةِ يَدَيْهِمْ وَأَخْنَمْتُمُوهُم مَّا بَعْدَ وَاقِعَةِ يَدَيْهِمْ﴾. وبذلك تنتهي مهمة القتل التي يفرضها قانون الحرب، وتبدأ مهمة السلام التي تفرضها أخلاق المنتصر صاحب الرسالة. ونصَّت مهمة السلام على طريقتين لا ثالث لهما، بمنطوق الآية، للتعامل مع أسير الحرب: ﴿فَلَمَّا مَتَّ بَعْدَ وَاقِعَةِ يَدَيْهِمْ﴾. وهذان الإمكانان يتناغمان مع روح الرسائل الكبرى، فالقتل ليس مطلباً في ذاته، إنه وسيلة لتحقيق هدف، فإن تحقَّق زالت دواعي القتل.

ولكن ينبغي التذكير في هذا السياق بأن القرآن يحوي آيات تأمر بقتل الكفار وأسرهم والترتبص بهم من دون اشتراط الحرب مناسبة. ويبدو أن الغاية هي فرض سلطة الإسلام على نحو كامل، وتفويت أي فرصة لإعادة تموقع دين آخر في حياة الناس: ﴿... فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرْهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ...﴾^(٥١). ويحسُن لفت الانتباه إلى أن المفسرين كانوا يربطون دوماً بين آية القتل التي في سورة محمد وآية القتل التي في سورة التوبة على مبدأ النسخ والمنسوخ؛ ففريق رأى أن الآية ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ...﴾ منسوخة بالآية ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ...﴾، وفريق رأى عكس ذلك. وذهب فريق ثالث إلى أن الآيتين محكمتان ولذلك وجب العمل بما نصَّتا عليه^(٥٢). وبقطع النظر عن المقدمات التي بنى عليها كل فريق موقفه، فإن الحاصل منها أن الدعوة إلى القتل بإطلاق لم تكن قط منهجاً قرآنياً في التعامل مع الكافر/المشرك؛ كان القتل بلا قيد في أثناء المعركة، وكان مقيداً أو متجاوزاً في التشريع خارج أرض المعركة.

ينطوي موقف الفريق الذي اعتبر آية ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخْنَمْتُمُوهُم...﴾ ناسخة الآية ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ...﴾ على نواة تفكير تطوُّري يتجاوز به القرآن مرحلة الحرب من أجل افتكاك الاعتراف به ديناً إلى مرحلة

(٤٩) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ٣٠ ج في ١٥ مج (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج ٢٦، ص ٧٨ - ٧٩.

(٥٠) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ج ١٦ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٧)، ص ٢٢٦.

(٥١) القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ٥.

(٥٢) استعرض القرطبي وغيره من المفسرين هذه الآراء. انظر: القرطبي، ص ٢٢٧؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، نواسخ القرآن، تحقيق ودراسة محمد أشرف علي الملباري، ط ٢ (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، عمادة البحث العلمي، ٢٠٠٣)، ص ٤٦٤ - ٤٦٥ و ٥٨٣ - ٥٨٨، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج ٨، ط ٢ (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ج ٤، ص ١١٢.

السلم والتسامح والتواصل مع الآخر المختلف، وهذا مهم في إرساء قيم التعايش المشترك. إن نسخ الحُكم تعطيل لإجرائه واستبدال له بحُكم آخر وهو ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾، وفيه استبعاد نهائي للقتل وتشريع لسلوك المرحمة. وإذا رجح عند عموم المفسرين أن الآيتين مُحْكَمَتَانِ، فيتولد عن هذا أن القتل اختيار من ثلاثة: المَنّ، الفداء، القتل. وقد لا يكون أولوية، نظرًا إلى أن تقدير المصلحة هو الذي يتوقف عليه تحديد نوع الحكم. وتوجد إشارات في بعض التفسيرات تُضيق من إمكانات تنفيذ القتل في الأسرى؛ فمأمون حمّوش، على سبيل المثال، قَصَرَ القتل على «أئمة الكفر»^(٥٣)، وهذا ما عبّر عنه يوسف القرضاوي تعبيرًا عصريًا: «والذي أرجّحه من استقرار النصوص، وردّ بعضها إلى بعض... أنه لا يجوز قتل الأسير العادي... ولكن يستثنى من ذلك مَنْ نَسَمِيهِمْ في عصرنا (مجرمي الحرب)»^(٥٤). ورغم أنه لا وجود لترتيب تفاضلي دائم يتقدّم به حُكم على حُكم، فإيراد العنزي القتل اختيارًا أوّل (بعده الاسترقاق والمَنّ والفداء) يدخل في باب التفضيل ليدلّ على استحكام غريزة القتل في سيرة هؤلاء.

خضعت مسألة قتل الأسير إذن لجدل كبير، وكأن الميل إلى جعلها استثناء هو الاتجاه الغالب على التفسير^(٥٥). ولكن رسالة «إسعاد الأخيار» تجاوزت ذلك كله وجعلت «النحر» (الذي لم يرد له ذكر في الأثر) الحُكم الذي لا يعدله في الإسلام حكم آخر. وليس بمستغرب، في ظلّ استحكام تلك الغريزة في عقل صاحبها، أن يعتمد العنزي إلى إخراج القتل من مدار الحُكم الحربي إلى مدار الأسر، بالاعتماد على تفسير وحيد هو تفسير الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ) لقوله تعالى: ﴿فَأَصْرَبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾؛ فقد ذهب إلى أن في عبارة ﴿فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾ تدقيقًا في كيفية القتل وتحديدًا لموضعه. ولما كان تنفيذ ذلك بتلك الدقة التي لا تحدث في أثناء المعركة، استنتج الكاساني أن هذا النوع من القتل لا يكون إلا «بعد الأخذ والأسر»^(٥٦). ولم نعثر على غير الكاساني من ذهب إلى أن ﴿فَأَصْرَبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾ متعلق بالأسير لا بالمحارب وقت المعركة. والكاساني، مع ذلك، لم يجعل هذا الحكم حكمًا وحيدًا، بل كان واحدًا من الأحكام الثلاثة المعروفة (القتل، المَنّ، الفداء)^(٥٧). والعنزي الذي اتخذ هذا الترخيع حجة على قتل الأسير لم يُشر إلى ذلك؛ فغاياته كانت أن يستحوذ من التفسيرات على ما يبيح القتل ليكون قاعدة للإفتاء به.

(٥٣) مأمون أحمد راتب حمّوش، التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون، ج ٨ (دمشق: [المؤلف]، ٢٠٠٧)، ج ٧، ص ٣٠١.

(٥٤) يوسف القرضاوي، «هل يجوز قتل الأسرى؟» (موقع القرضاوي الإلكتروني): http://qaradawi.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1353.

(٥٥) يحسن العودة في هذه المسألة إلى: زهير الحسني، «مواقفة الاجتهاد في الفقه الإسلامي»، الاجتهاد والتجديد، السنة ٧، العدد ٢٥ (شتاء ٢٠١٣)، ص ١٥ - ٤٨.

(٥٦) قال أبو بكر بن مسعود الكاساني: «الضرب فوق الأعناق هو الإبانة من المفصل ولا يقدر على ذلك حال القتال ويقدر عليه بعد الأخذ والأسر»، انظر: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ص ١١٩.

(٥٧) المصدر نفسه.

إن تصيّد حُكم قتل الأسير من المدونة التفسيرية، أو ممّا تُشيعه الروايات عن بعض أفعال الرسول أو أمراء الحرب أو الخلفاء، لم يرافقه جهد لاحق لتنزيل الوقائع في سياقاتها التاريخية وضرورتها السياسية والأمنية والأخلاقية. لا شك في أن مساواة ما جاء في القرآن بما أنتجته الأفهام في أوضاع وبيئات وأحوال معينة، وعدّ ذلك كله أرضية واحدة للتشريع واستنباط الأحكام يُعْتَبَران من المجازفات الخطيرة التي وَجَّهَتْ جزءًا من الضمير الإسلامي في مواضع كثيرة توجيهاً يخالف روحية الإسلام.

ثقافة النحر: فساد في التأويل وجناية على الإنسان

من دون التوغّل وراء التفاصيل، يمكن الاكتفاء بالإشارة إلى أن السلف كانوا وهم يجتهدون ويؤوّلون ويستنبطون الأحكام إنما كانوا يفعلون ذلك للإجابة عن أسئلة زمانهم، لا للإجابة عن أسئلة لم تُطرح عليهم وخدمة لقضايا لم يعيشوا ضغطها. ولكن أقوال السلف وأفعالهم، ولأسباب كثيرة، أضحت عند كثير من الجماعات جزءاً أصيلاً من «الإسلام الصحيح». وصار اللاحقون من الأخلاف يروّون الاحتكام إليها واجباً دينياً. وحين يروم الباحث إنجاز مقارنة نقدية للخطاب السلفي، فالمنقود ليس السلف وإنما القراءات التي سحبت «إبداع» السلف من لحظته التاريخية، ومارست عليه عمليات إكراه تأويلي، فتعالى و«تقدّس»، وصار حقيقة مطلقة وليس إمكاناً مرجعياً فقط؛ فنقد الخطاب السلفي إذن هو نقد لـ«حزمة من المفاهيم والأدوات المستخدمة في النظر إلى النص الديني وإلى الواقع يُعبّر عنها بخطاب لغوي أو بسلوكيات وردود أفعال وتعامل وطريقة في الحياة. تلك المجموعة من الأدوات والمفاهيم والإجراءات ينسبها أصحابها إلى السلف. فهو نقد لخطاب منتسب للسلف»^(٥٨). وبديهي أن يُنتج هذا النقد معرفةً بأثر الواقع في تأويل النص الديني، فيفتح إمكانات تأويلية جديدة تفرضها سلطة الواقع الجديد. وبمثل هذا التمشّي المنهجي، يتكوّن لدى الباحث ما يطلق عليه «الحسّ التاريخي» (sens historique) الذي يعمل على استيعاب الوقائع استيعاباً سياقياً، ويمنع كلّ نزعة تحاول اختطافها من لحظة تشكّلها. وربما كان مصطلح «التاريخية» مستوفياً معاني «الحسّ التاريخي». وتعني التاريخية (historicité) «أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينيّة، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطوّر والتغيير، أي: قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»^(٥٩). لكن القراءة السلفية حين تستبدّ بأصحابها تحرمهم النظر إلى تلك الوقائع التاريخية باعتبارها أفعالاً تخصّ القائمين بها فقط، وتدفع بهم إلى الاعتقاد بأن الانخراط في المشروع الإحيائي انتصار للإسلام: «لا شكّ بأنّ نحر الكافر المحارب داخل في عموم القتل، ومن فعل ذلك فقد امتثل لأمر الله»^(٦٠).

(٥٨) رائد السمهوري، نقد الخطاب السلفي: ابن تيمية نموذجاً (لندن: طوى للثقافة والنشر والإعلام، ٢٠١٠)، ص ٩.

(٥٩) علي حرب، نقد النصّ، النصّ والحقيقة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٦٥.

(٦٠) العنزي، إسعاد الأخبار، ص ٦.

إذا كان نص المسلمين الأوّل يستعصي على تحميله فكرة نحر البشر وكأنهم حيوانات، فإن التعويل على النصوص الثواني والثالث، وما جاء بعدها لبناء أخلاقية إسلامية في مسألة خطيرة كمسألة النحر، يؤدي حتمًا إلى مهالك كبرى. ورسالة العنزي تجد مكانتها في هذا السياق التأويلي المنحرف؛ فهي ترى نفسها مُتَمَحِّضَةً لـ«إحياء سنّة نحر الكفّار»، وهي إذ تجعل نحر البشر سنّة من سنن الإسلام وتحصر على إحيائها بعد اندراسها، تندرج في مسار تأويلي ذي نتائج ضارة بالإسلام نفسه قبل أن يلحق الضرر بـ«الكفّار». إن نسبة النحر إلى الإسلام وجعله سنّة يحتاجان إلى بيان وإقناع أولاً، وإلى فضيلة يجنيها المسلمون بهذا «الإحياء» ثانيًا.

لقد مرّ في بعض مقاطع هذه الدراسة أن النحر لم يردّ إلا مرّة واحدة في القرآن في معنى ذبح البُدن، فكيف يكون سنّة؟ والسنّة، كما يدلّ تعريفها، «اسم للعمل المتواتر - أعني كيفية عمل الرسول ﷺ - المنقولة إلينا بالعمل المتواتر، بأنّ عمله النبي ﷺ ثمّ من بعده الصحابة، ومن بعدهم التابعون وهلمّ جرًّا، ولا يُشترط تواترها بالرواية اللفظية، فطريقة العمل المتواترة هي المسماة بالسنّة، وهي المقرونة بالكتاب في قوله ﷺ: (تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما: كتاب الله تعالى وسنّة رسوله)، وهي التي لا يجوز لأحد من المسلمين كائنًا من كان تركها أو مخالفتها وإلا فلا حظّ له في الإسلام»^(٦١). وفكرة التواتر أساسية في هذا التعريف، لأن التواتر يحوّل الفعل إلى ثقافة، أي إلى مكوّن هُوَويٍّ للإسلام. والحقيقة إنه يعسر تاريخيًا وأخلاقيًا الوقوع على ما يؤيد هذا الاتجاه. إن جعل نحر الأعداء ثقافة لا يمكن أن يكون إلا تخريبًا مرصّيًا وانحرافًا عن سنن العمران البشري وأخلاقيات الأديان ومسار الترقّي والتحضّر. لقد كان القتل مدانًا باستمرار منذ أن اقترف الإنسان جريمة القتل الأولى^(٦٢). ويدلّل على ذلك ما تنزع إليه أكثر الكيانات استخدامًا للقتل في التاريخ المعاصر من تسترّ على جرائمها؛ فالكيان الإسرائيلي، على سبيل المثال، كان يعي أن الإرهاب الذي يستخدمه لتحقيق أهدافه منبوذ في الضمير الإنساني، لذلك ظلّ يمارسه سرًّا وينكر القيام به علنًا: «كان الإرهاب، وربما سيظلّ في المستقبل، هو سلاحنا الفعّال. ومع ذلك، ففي الوقت ذاته لا يمكن لنا الاعتراف بتوظيفه، إذ إنّه يُنظر إليه على أنّه نوع من الحروب الدنيئة والقدرة... وإذا كان هذا ما يريده مواطنونا وأصدقاؤنا، فإننا أيضًا سنكون واقعيين وسندعي بأننا لم يسبق لنا، وسوف لن يصل بنا الانحطاط إلى مستوى استعمال هذا السلاح»^(٦٣). وكان يرى في التبجح بارتكاب الأعمال الإرهابية ديدن هواة القتل وليس سلوك المجرمين المحترفين الكبار. لذلك، كان «الإنكار»

(٦١) سليمان الندوي الهندي، «تحقيق معنى السنّة وبيان الحاجة إليها»، ترجمة عبد الوهّاب بن عبد الجبّار الدهلوي، المنار، السنة ٣٠، الجزء ٩ (نيسان/أبريل ١٩٣٠)، ص ٦٧٣.

(٦٢) قَتَلَ قَابِلٌ لِهَابِيلَ. انظر علامات الندم والإحساس بشناعة الجرم: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ قَبَعَتْ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِى سَوَاءَ أَخِيهِ قَالَ يُوزِلْنِي أَعْيَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِى سَوَاءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ»، القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآيات ٣٠ - ٣١.

(٦٣) جاك تيلور، أوراق الموساد المفقودة، ترجمة إلياس توفيق؛ مراجعة زيادة يوسف (أكسفورد: دار الأستاذ نادر للترجمة والنشر، [د.ت.])، ص ٧١. أصل الكتاب اثنا عشرة ورقة للموساد الإسرائيلي تسربت نسخة منها ونشرها كاتب أميركي وضابط اتصال سابق تحت اسم مستعار (Jack Taylor) تحت عنوان: *The Taxi Papers: Israel's Blueprint for Empire*، ونُشر الكتاب أوّل مرّة سنة ١٩٩٢ في بريطانيا.

استراتيجية الكيان الإسرائيلي: «لندع أولئك المتهمين من أمثال الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (PELP)، والجيش الجمهوري الأيرلندي (IRA)، والمنظمة الانفصالية الإسبانية (إيتا) (ETA)، وكل المغفلين الآخرين وغيرهم من الهواة، لندعهم يتباهون ويتفاخرون بأعمال العنف التي يقومون بها»^(٦٤). ولعل القتل بالوكالة من خلال توظيف أطراف أخرى يكون أفضل إبعاداً للشبهة: «كلما كان ذلك ممكناً، فلندع طرفاً آخر، سواء أكان صديقاً أو عدواً، يقوم بتنفيذ المهمات القذرة نيابة عنا»^(٦٥). وتُنتهي أوراق الموساد بسط استراتيجية الإرهاب الخفي بمسألة «المغفلين» و«الهواة»: «ماهي المكاسب التي حققوها بسلوكهم ذلك؟ كم هي الأراضي التي استولوا عليها أو الحلفاء الذين كسبواهم بهذا السلوك؟»^(٦٦).

يعتمد القتل الاحترافي إذن على رؤية تضمن تحقيق قدر عال من الأهداف المرسومة. وليس ثمة في التاريخ الراهن كم مَهَر في الإرهاب كما مهر فيه الكيان الإسرائيلي، ولكن جرائمه كانت تجد التسويق لأسباب مركبة، لعل أبرزها ترويجه في أصقاع واسعة من العالم أنه يدافع عن وجوده إزاء الدعوات المستمرة لاجتثاثه. وبهذا يتحوّل إرهاب الدولة المنظم إلى عمل حمائي تصمت عنه أو تباركه مؤسسات المنتظم الأممي.

ليس المراد من هذا المثال دعوة القتلة الذين ينسبون أعمالهم الإجرامية إلى إحياء السّنة أن يستروا إذ «ينحرون» قياساً بصنيع الموساد، فالجريمة لا تفقد جوهرها إخفاءً أو إشهاراً، بل المقصد منه هو أن السؤال الذي طرحته ورقة الموساد على «الهواة» و«المتهمين» من العاملين صُلب التنظيمات المتباهية بتبني «العمليات الإرهابية»: «ماهي المكاسب التي حققوها...؟» يمكن الظفر بإجابة عنه في تداعيات مشهديات النحر على العلاقات بين الأمم والثقافات عموماً، وعلى منزلة الإسلام وأوضاع المسلمين خصوصاً؛ فحين يتباهى «ناحرو البشر» بما يأتون من إجرام، ناسين سلوكهم إلى مشروع غرضه إحياء السّنة، فإنهم يوفرون مادة خصبة لتأجيج العداوة بين الأديان ولإعطاء المسوغات المادية لحشر الإسلام ضمن العقائد ذات الطبيعة العنيفة المخالفة للمنسوب العالي من قيم الاعتدال والتسامح في العالم الحرّ، ولجميع المواثيق والعهود الدولية الضامنة للحقوق والحريات.

ينبغي الاعتراف أولاً باستعصاء القضاء على الإرهاب في تجلياته الأكثر دموية، وهي احتفاليات قطع الرؤوس، وذلك لأسباب متداخلة ومعقدة ومركبة؛ ففكرة «دار الإسلام» و«دار الحرب» التي تُصاغ داخلها أيديولوجية المجموعات الدينية العنيفة بإمكانها نفسياً وعقائدياً أن تعولم العنف الديني وأن تخترق به الحدود والجغرافيات وجميع محاميل الدولة الوطنية وقيمها الحديثة. ف«دار الإسلام» تعطي إجازة السفر لمن يشاء من المقاتلين للتنقل في أرجاء الدنيا، إمّا دفاعاً عن «بيضة الإسلام» وإمّا توسيعاً لمجالات نفوذه في إطار ثقافة «الفتح» والجهاد. وفي هذا الإطار تكشف الإحصاءات عن وجود

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٦٦) المصدر نفسه.

مقاتلين من جنسيات قد تصل إلى ثمانين جنسية، وعن عشرات الآلاف يتدفقون باستمرار إلى «أرض الجهاد» في سورية مثلاً.

في مقام الخاتمة

بقطع النظر عن أدوات التحريض والإغراء المهيّجة لـ«غريزة الجهاد» وعن الجهات الداعمة والأهداف المرسومة، فإن تحويل الدولة بالمعنى القانوني والفلسفي الحديث إلى مجال جغرافي مفتوح وإلى ثقافة مخيالية تستعيد مقولات الصراع في أرض «الخلافة» وتستغتي أطروحات الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي، فتستأثر بـ«إمارة الاستيلاء» مثلاً، وتبني مؤسسات مجلوبة من خارج معقولها التاريخي والاجتماعي والقضائي والمالي، كل ذلك مجتمعاً يقدم صورة سيئة التشكيل عن الإسلام، ويشجّع على بناء التحالفات الدولية للحدّ من «بربريته» وعدوانيته. وتزداد الصورة إظلاماً حين يتّجه القاتل بثقافة الموت نحو المخالفين له، فيراهم «كفّاراً» أو «عملاء» أو «جواسيس» أو «خونة» أو «مرتدين»^(٦٧).

والمعارك التي تشتعل بين التنظيمات «الجهادية» التي ترفع صيحة «الله أكبر» حين الظفر بـ«كافرها» وحين «تُضحّي» به، تُعطي دليلاً لا يُردّ على الخلل العميق في بنية تفكير تلك الجماعات وفي نظام عملها الأخلاقي والسياسي. والعنزي الذي حصّن نحر الأعداء بترسانة من النصوص والوقائع «الشرعية» لا يستطع قطعاً، في سياق أيديولوجية احتكار الحقيقة والتلبّس بطهورية «الفرقة الناجية»، أن يمنع «فقيهاً» آخر من إنتاج نص «شرعي» آخر معاكس يُحلّ فيه نحر العنزي وأمثاله؛ ففي موقع «مركز العطرة الطاهرة للدراسات والبحوث» الشيعي، وفي قسم الاستفتاءات والأجوبة، ورد السؤال التالي: «هل يجوز قطع رأس العدو (كداعش) مثلاً قبل قتله أو بعد قتله؟». وجاءت فتوى الشيخ محمد جميل حمود العاملي تحت هذا العنوان: «يجوز شرعاً قطع رأس الناصبي الداعشي مطلقاً سواء كان موته بقطع رأسه أو كان بعد قتله»^(٦٨). وفي متن الفتوى «أدلة شرعية» وجدناها في فتوى العنزي. وعلى أنقاض النص الواحد تتساقط الرؤوس هنا وهناك. إنها محنة «الدليل الشرعي» في ظل فساد القراءة والتأويل.

لا شك في أن إنتاج خطاب يقسم العالم اليوم إلى دارين ويُقيم العلاقات بينهما على العداوة يجد في وسائل التقنية المعلوماتية من الإمكانيات ما يساعده على الرواج والنفوذ إلى وجدان أناس غير قليلين للاندراج فيه؛ فعمليات محاصرته صعبة من هذا الجانب على الأقل. ولكن التضييق على غريزة القتل، والعمل على إخراج الجريمة من سياق الثقافة إلى سياق الانحراف، يحتاجان إلى تدابير واستراتيجيات ذات مردودية أخلاقية وسياسية واقتصادية عالية تُقرب الإنسان من أخيه

(٦٧) من الأمثلة المباشرة الموهلة في إقامة أفراح الدم، الاستفتاء الذي طرحته داعش على أنصارها عبر شبكة التواصل الاجتماعي «تويتر» بمناسبة قرارها قتل الطيار الأردني معاذ الكساسبة، تدعوهم فيه إلى اقتراح طريقة لقتله.

(٦٨) راجع ذلك في الموقع الإلكتروني: <<http://aletta.org/subject.php?id=1077>>

الإنسان في إطار تشبيك القيم وجعلها أمرًا مُتاحًا أمام الناس جميعًا من جهة، وضرورة وفرضًا من جهة ثانية.

في ظل غياب العدل على المستوى العالمي، لا يُنتظر ألا تبرز نقاط توتر كثيرة بين شعوب وثقافات ترى نفسها على هامش المدنية والحضارة، وتعتقد بأن ثمة أطرافًا أو أحلافًا داخل مجموعات قوى الهيمنة مَنْ يسهر على تأييد وضعياتها ويمنع إخراجها من دائرة الاستثناء. ولا غرو أن يزداد التوتر حدة حين يرى «المهمّشون» أن «دار الإسلام» مستهدفة في رموزها أو قيمها أو أراضيها من دول أو ثقافات تروج للحرية والديمقراطية والمساواة. وحين تتوافر المقدمات المساعدة على نشأة محاضن للكراهية والإحساس بالغبن والإقصاء والإلغاء، تفتح السبل أمام استثمار هذه المقدمات واتخاذها متكأً للجريمة ومعبرًا إلى «الشهادة» وطريقًا إلى نصرة «دار الإسلام».

إننا لا نرى في ورقتنا هذه أن القضاء على العنف قضاء تامًا أمر ممكن أو متوقع؛ فجميع المقدمات التي نهض عليها هذا البحث وقرت معطيات من الأسطورة والأديان ومن سيرة الإنسان في التاريخ، وكشفت أن العنف ليس ظاهرة عابرة أو سلوكًا منحرفًا يمكن تصويبه بيسر، وإنما هو لصيق بالإنسان، فتاريخه من تاريخه يتطور بتطوره، وقصارى الجهد عقلنة العنف بتحويل مجراه والتقليل من ضحاياه.

مرجع إضافي

Mason, George Henry. *The Punishments of China: Illustrated by Twenty-Two Engravings, with Explanations in English and French*. London: [William Miller], 1801.