

قراءات

الإرهاب المقدّس تيري إيجلتون

هل مازال الإنسان عاجزاً عن أن يتنفس هواءً نقيّاً بعد أن تنفّس "هواء أحكام عدّة آلاف من السنين" كما قال نيتشه؟ ما الحقيقة التي نتوارثها كالمال، والتي لا يدركها الآخر؟ أليست الإرادة المطلقة هي العدميّة المساوية للموت؟ ثمّ أليس من الحكمة أن نعترف بأنّ العالم يعيش أزمة تاريخيّة لا فكاك



منها، ولا يمكن فهمها إلاّ بالتحريّ التاريخي والمصيري لمعرفة أين أخطأنا بالضبط؟

يجيب إيجلتون في كتابه "الإرهاب المقدّس" عن تلك الأسئلة وغيرها، بعيداً عن المجانية والصحفيّة التي ميّزت الكتابات التي ألّفت في الموضوع نفسه: الإرهاب. فما يجعل هذا الكتاب فريداً في موضوعه هو أنّ المؤلّف قد بحث عن الإرهاب في غير مكانه كما قد يتوهم بعضهم؛ فبدلاً من أن يتّجه إلى الشرق الأوسط، وهي وجهة مغرية لا يُنكرها المؤلّف بالتأكيد، اتّجه إلى الغرب، مستعيراً تفكيكيّة

مجموعة كتاب

اليسار الخطابى منها، الـ "خبر جداً بالقوى الإمبريالية وحرب العصابات، ولكنه مشوّش بوجه الإجمال إزاء فكرة الموت والشرّ والتضحية والسامى". فالكتاب، إذن، مثل كتبه الأخيرة (تُرجم بعض من كتبه، نذكر منها: فكرة الثقافة، النقد والأيديولوجية، معنى الحياة وغيرها من الكتب التي تهتمّ بنظرية الأدب) يهدف إلى "إغناء لغة اليسار وإلى تحديّ لغة اليمين".

في الفصل الأول، دعوة إلى طقوس عريضة، يتساءل إيجلتون عما هو مقدّس في "قطع رأس شخص ما باسم الله الرحمن الرحيم، أو حرق الأطفال العرب بقنابل الطائرات باسم قضية الديمقراطية". ويوجب المؤلّف بلغة صادمة ولكنها واثقة، "لأن ما يحقق النعيم والملذات يغوي بالقتل". ذلك أن فكرة الإرهاب وثيقة الصلة بفكرة المقدّس الغامضة، وسبب غموضها أنها يمكن أن تعني مباركاً أو ملعوناً.

يكرّس إيجلتون هذا الفصل لدراسة ديونيسوس الإله الشرقي اليوناني، الذي هو، بالأحرى، نصف وحش ونصف إله، وهو بذلك "صورة معبّرة عن البشرية، عن الكائن المتناقض الذي هو دوماً أكثر أو أقلّ من ذاته". ويبدو أن هذا الإله ما زالت جذوره باقية في الثقافة الأوروبية؛ أعمال توماس مان وفرويد خاصة، كما كانت قوية يوماً ما في موطنه الأصلي؛ التراجم اليونانية.

إن ما يثيره هذا الإله الآتي من أعماق النفس البشرية المظلمة هو، ببساطة، اللامعنى، الذي

ينتشه الأخلاقية، التي زوّده بجرأة يحسدها عليه أشدّ الحداثويين، دون أن يُسجّل عليه خرقاً للثوابت الماركسيّة.

إنّ هذه القراءة المعكوسة، غير المتوقّعة، للإرهاب لا يجب أن تشغلنا عن النظر إلى واقعنا، بحجّة أننا غير معنيين. كلا! فالانتحاريّ الذي يُفجّر جسده بأجساد الآخرين هو مسلم لحدّ الآن. والسؤال هنا هو الآتي: إذا كان الدين الإسلاميّ حريصاً على طهارة الجسد أيضاً، كما هو حريص على طهارة الروح، فكيف تسنّى للإرهابيّ المسلم أن ينظر إلى تجريد الآخرين من أجسادهم على أنّه أقلّ من جريمة؟ إنّ كلّ ذلك يجب أن يكون دافعاً فكرياً لتحريّ جذور الإرهاب الفكرية والاجتماعية والدينية في منطقتنا العربية والإسلامية، وبالتأكيد، فإنّ هذا بعض ممّا كان يصبو إليه المؤلّف.

يأمل المفكّر والناقد الإنجليزي تيري إيجلتون أن يرقى كتابه فوق الركاب الهائل من الدراسات التي تناولت موضوع الإرهاب؛ الركاب الذي أصاب القارئ بالغيثان وهو يقرأ ما حفظه عن ظهر قلب! وهو في سبيل تحقيق ما يصبو إليه، فإنه لا يخشى أن يطلق على مشروعه الذي "اندرج فيه طيلة الأعوام الأخيرة" بالمشروع الذي ينتمي إلى النطاق الميتافيزيقي أو اللاهوتي (أو الدائرة الكاملة).

ويبدو أن لهذه الخشية ما يبرّرها؛ فمن المعروف أن المفكّر إيجلتون ينتمي إلى الماركسية، إلى الماركسية الفاعلة تحديداً، ولكن، بالتأكيد، ليس إلى

فأصبح السامي، الذي هو القانون والحرية معاً، أو هو الله كما عند الآباء المسيحيين، قوّة مخيفة ومدمّرة، لكنها "ساحرة وصادمة ومرعبة" أيضاً.

يمكن، إذن، فهم إرهاب اليعاقبة إبان الثورة الفرنسية بأنه إفراط للعقل وليس "عن نقص فيه". فحين يجد العقل نفسه خارج كلّ الحدود العقلية، ينزلق في الجنون، وأحد أشكال هذا الجنون هو الإرهاب الذي ملأ، يوماً ما، شوارع باريس بالرؤوس المنفصلة عن أجسادها.

يتساءل إيجلتون عن سرّ هذه العقلانية التي تنشر كلّ هذا العنف، الذي لا يمكن التحكم فيه، فيجد هذا السرّ في التناقض الخاص بالنظام الاجتماعي للطبقة الوسطى. يبدو أنّ هذا التناقض جزء من بقائها، فهي لا تريد، بالتأكيد، أن تموت. فإن كانت تلك الطبقة لا تنمو إلاّ في ظلّ إشاعة الهدوء والقانون الذي يتطلّبه مجتمع السوق، فإن هذا المجتمع، مجتمع السوق، لا يعيش إلاّ في ظلّ طاقاته الفوضوية، فتكون الحروب مجالاً للتنافس، مثلما تكون الحرب على الإرهاب إرهاباً بحقّ.

يأتي إيجلتون بشواهد عديدة لهذه الازدواجية من الأدب الغربي الحديث: فهذه اللّصّة والعاهرة في أحد روايات دانييل ديفو هي مواطنة جيّدة لأنها تستعمل تجارتها بشكل عملي كأيّ مصرفي! مروراً بازدواجية جيكل وهايد أو هولمز وموريارتي، أو حتّى اليوشا وإيفان كارامازوف، إلى أن ينتهي بالسؤال الذي سأله، مرة، برتولت بريخت: ما الفرق

يتماهى مع الخمرة والنشوة والإلهام. ولكن هذا اللامعنى الذي يفيض حيويّة هو، أيضاً، يفيض "بالكراهية والعدوانية اللتين يتعدّر تعديلهما". فمن الطبيعي، إذن، أن نرى أن أتباعه الذين لا يتسامحون في الخروج عن تلك التقاليد مجرد زمرة من "الطغاة والمتعسّفين، لا يستشيرون إلاّ قلوبهم".

لا يكفي إيجلتون بهذا الاستنتاج فقط، بل يذهب، بعد قراءة عميقة لنصوص يونانية قديمة وأخرى أوروبية حديثة، إلى أن العقل، لكي يكون أكثر غنى وتأثيراً، لا بدّ له من أن يتأصل داخل قوى لاعقلانية، فنقدنا للعقلانية هو ضمان لسلمة العقل وليس قضاء عليها باسم احتفاء ما بالحواس". بل يذهب أكثر من ذلك حين يقرّر أن العقل غير قادر على الازدهار "إذا لم يقدّم فروض الاحترام لعناصر اللاعقل التي تكمن داخله".

وبمعادلة بسيطة نستطيع أن نستشفّ من ذلك أن إيجلتون يرى في العقل إمكانية التفوق على "العقل"، إن صحّ التعبير - ذلك أنه إذا ما اقتصر على مصادره الخاصة الضعيفة، فسيبرهن على أنه غير قادر، بل حتّى غير راغب في صدّ تلك القوى المدمّرة.

في الفصل الثاني، حالات السموّ، يقرّر إيجلتون بأن الغرب الحضاري الحداثوي لم يفارق، بعد، منطقة الديونيسوسي. ويبدو أن هذه المفارقة، والمفارقة هي أن تلك الحضارة تدّعي العقلانية، تجد تبريرها في القدر الكبير، ولكن الضروري، من القمع الذي جعل من قوى الفوضى حبيسة قمقمها.

الغربي! فهذا العالم اعتاد على خلق الحدود، لا لشيء إلا لتجاوزها، لأن لا حدود لعالم "تذويه الحرّية المطلقة". وإذا ما ترجمنا هذا الكلام بشكل واقعي، قلنا: إذا كان السوفييت قد كفّوا عن لعب دور الآخر، فيمكن للمسلمين أن يكونوا بدلاء جاهزين. أمّا السؤال عن ضرورة وجود هذا الآخر، فإنّه يكشف عن طبيعة الحرّية التي يتمنّع بها النظام الرأسمالي؛ تلك الحرّية التي ترفض "الضحية المتهاككة التي لا تستطيع أن تصبح شاهداً على تفوّقه".

الحرّية المطلقة، إذن، "فتنازيا الرأسمالي الذي يحلم أنّه دون منافسين". فعلى الرغم أن الطبقة الوسطى قد ودّعت مراهقتها المتهورّة، العقل خارج كلّ الحدود العقلية، لكن يبدو أنّها ملتزمة في الرجوع إليها في "أوقات الأزمة". وهذا ما تنفذه هذه الأمم على "الناس الأقلّ بركة منها من خلال تدميرهم أولاً، ثم شقّ جثثهم للبحث عن كلمة ديمقراطية منقوشة على قلوبهم".

إنّ تلك البربريّة التي نوجّهها لنمط الحياة التي نعارضها، علينا أن نعرف أنّ الحرّية المطلقة تعني غياب الاختلاف، هي التي توجّه الإرهاب، أو هي الإرهاب. وفي الحال يصبح الإرهاب وحدة النقيضين: خليطاً من العنف والمثالية الأخلاقية، والذي يتخفّى وراءه ربّح الرأسمالي.

هل كان الغرب الحدائوي مدركاً، حقّاً، أو قلّ مهياً للاستماع إلى وجهة نظر الآخر؟ الجواب سنجده في الفصل الرابع، قديسون وانتحاريون، لكن من المؤكّد أنّ الجواب سيكون مزعجاً لذلك الغرب، وربّما أكثر من

بين سرقة مصرف وتأسيس مصرف؟ ويبدو أن السؤال سيبقى، مثل أسئلة عديدة، دون إجابة!

لا يتعد إيجلتون كثيراً عن موضوعه وهو يلجّ الفصل الثالث، الخوف والحرية، متسائلاً عن شكل الحرّية التي تتبناها الحضارة الحديثة. لا شكّ في أنّ لهذا المفهوم حضوره السحري والرمزي في المنظومة الرأسمالية الليبرالية، كما أنّ المؤلّف يعترف أنّ تلك المنظومة لا تؤمن، بالتأكيد، بالحرّية المطلقة عملياً "لأنّ حرّية كلّ فرد ينبغي أن تكون مقيّدة بحقوق الآخرين، مثلما ينطوي حقّي على أن لا يقيدني الآخرون ويخضعوني لرغباتهم"، إلاّ أنّه يرى أنّ الحرّية التي تتبناها الحضارة الحديثة كجوهر روحي تمتلك في داخلها نوعاً من الفراغ أيضاً.

يأخذنا المؤلّف في نزهة فلسفية عميقة وهو يعرض آراء بعض فلاسفة الغرب الحدائوي لمفهوم الحرّية، و نحن بدورنا لا نجد ما يمنعنا من عرض آراء أهمّ اثنين منهم، ولو بشكل سريع جداً.

يرى هيغل أنّ الحديث عن الحرّية المطلقة لا يستقيم وذلك لخلوها من أيّ محتوى محدّد؛ فلو أنّها امتلكت ذلك المحتوى لتّم تقييدها به، وعندئذ لن تكون مطلقة. أمّا كانط، فإنّ الإنسان عنده ليس حرّاً إن هو تصرف انطلاقاً من حاجاته ومصالحه، لأنّ حرّيته تكون عندئذ معتمدة على مسائل من خارجها. إنّ الفيلسوفين يقرّان بأنّ الحرّية الخالصة هي العمل بمعزل عن كل المصالح والرغبات، وهذا يشبه "العمل في نوع من الهاوية"! ويبدو أنّ الهاوية ليست بعيدة عن أرجل العالم

ذلك!

يبدأ إيجلتون بطرح الآخر بوصفه مُضرباً عن الطعام: ففكرة الإضراب عن الطعام ليست هي رفض الطعام بالتحديد وإنما رفض طعام المُضطهد. ثم هناك الشهيد، المناضل، الذي يُعلن أن العالم ليس مهيباً، بعد، لحياة حرّة كريمة، والذي راهن بحياته في سبيل ذلك، إلى الانتحاري الذي راهن بحياته وحياة ضحاياه من أجل الغاية ذاتها.

يرفض إيجلتون بعضاً من مسلمّات الغرب، ويقرّ "أنّ قلة قليلة جداً من الذين يُنعتون بالإرهابيين هم مفجّرون انتحاريون، فهناك عدد كبير من الذين ليسوا كذلك يقاتلون من أجل أهداف يمكن أن يعدّها أعداؤهم شرعيّة في ظروف سياسية أخرى". فالشهير يؤمن بالحياة وازدهارها، وإذا كان فعله غير مستساغ، الآن، فإنّه يراهن على المستقبل.

يعدّ إيجلتون الاشتراكيين من هؤلاء المناضلين، الذين رفضوا، دائماً، تكتيك الإرهاب؛ فهدفهم هو تجريد الطبقات المالكة من الملكية وليس إبادةهم. وإذا كانت الأسلحة التي يستخدمها الاشتراكيون هي نقابات العمّال، فليس الأمر، بالتأكيد، كذلك من وجهة نظر المفجّر الانتحاري!

فإذا كان هناك ما يربط بين القديسين والمذنبين، فإنّ الانتحاري "نسخة شيطانية عن الله"، كما أنّ الشيطان هو "نسخة ساقطة من الملائكة". يتكرّ الانتحاري، إذن،

الفوضى في الوجود وهذه هي أعمق ابتكاراته. وهو "من خلال حفر ثقب أسود فيما صاغه الله، يحاول أن يساوي نفسه مع الله".

يؤمن الانتحاري ذو الذهن الماورائي أن لا شيء أكثر أصالة من التدمير؛ فبما أنّك لا تستطيع تدمير الشيء مرتين، فإنّك، في الواقع، لا تعيد صياغته، وإنما تمحوه. إنّ الذي يعاديه المفجّر الانتحاري هو الوجود نفسه: فإذا كان الوجود شكلاً من أشكال الفضيلة، كما يقول ذلك الفكر الديني، فإنّ الشرّ الحقيقي ينطوي، بالضرورة، على العدم.

يتساءل إيجلتون: بماذا يؤمن المفجّر الانتحاري؟ ويجيب: بالإرادة المطلقة التي هي اسم آخر للحرية المطلقة. ولا يخفى أنّ هذا الجواب يقرب بين الضحية والجلاد، بين "القديسين" والانتحاريين: فالإرهابي الذي يُيبح لنفسه تمزيق اللحم لا يختلف كثيراً عن الذي يُعامل "أجساد الآخرين كأدوات من أجل الربح أو المتعة الشخصية".

والآن، هل أساء الغرب الحداثوي فهم هذه المعادلة التي هو أحد أطرافها، أم أنّ الإحاطة بها يكشف عمق تورّطه فيما يحدث؟ إنّ هذا التساؤل الذي يجيب عنه إيجلتون في الفصل الخامس، الموتى الأحياء، يُعرّي سياسة ذلك الغرب؛ سياسة اليمين المولعة بالحديث عن الأعماق المظلمة والشريرة للنفس الإنسانية.

إنّ ما يدفع اليمين الغربي لاستخدام كلمة "شر" فيما

كبش الفداء مقدّس كما هو ملعون أيضاً. وكذا كان حال أوديب: فهو زعيم وخارج على القانون، مذنب وبريء، مبارك وملعون... إن أوديب ملعون لأنّه "جسد خطيئة للناس، واضطرّ إلى أن يكون رمزاً لخطيئتهم وجريمتهم الجماعية؛ ولكنّه مقدّس لأنّه أصبح بذلك رمزاً لتحوّل المدينة الحاسم".

لكنّ كبش الفداء لم يقتصر على ماضي الغرب؛ ففي قلب التنوير الأوروبي، بإيمانه القوي بالعقل والتقدم، نعثر على من يُمثّل ذلك الدور، فيصبح رمزاً لجميع الضحايا الممزّقين والمنبوذين على يد النظام الاجتماعي المهووس بالملكيّة والقوّة.

هل علينا أن نعتبر أنّ كبش الفداء بريء وليس مذنباً؟ يقول إيجلتون: "ليس الإرهابيّ كبش فداء؛ لكنّه يُخلق من قبل هذا الكبش، وهو لا يمكن أن يُهزَم إلا إذا مُنحت له العدالة".

وأخيراً، فإنّ إيجلتون في بحثه المعكوس عن جذور الإرهاب قد كشف لنا عمق تورّط الدولة الديمقراطية الحديثة في تلك الممارسة، وبالتالي مسؤوليّتها في خلق الآخر، ثمّ نبذه بإلصاق أشدّ النعوت به. إنّ هذا لا يجعله، بالتأكيد، من الآخر، إن كان تابعاً لتلك الدول أم لغيرها، كائناً بريئاً، بل مسؤوليّته تكمن في كونه مقيداً بذلك النظام الاجتماعي، والذي أصبح هو يُمثّل أيقونته الأكثر أهميّة.

قراءة عدنان فالح

يُدعى بالحرب على الإرهاب ما هو إلا عرقلة لإمكانية التفسير التاريخي لذلك الحدث: فليس من سبب مقنع لافتراض أنّ الشرّ ميتافيزيقي، وبالتالي ما دفعه إلى دائرة الغيبيّ واللامسيطر عليه إلا رغبة من ذلك اليمين الغربي في بقاءه والحفاظ عليه. يقول إيجلتون: "حين يكون عدوك شريراً بالمعنى الميتافيزيقي، فإنّ فرص هزيمته تبدو قليلة إلى حدّ ما".

لا شكّ أنّ هناك في الغرب الليبرالي الكثير من الأصوات التي ترفض هذا الفهم الغيبيّ لكونه صامداً ورهيباً بنحو غريب: إذ يبدو له وصفاً يليق بالسلوك الذي يهدف إلى تحويل المعتدي إلى شيطان. ولذا كلّما تصاعدت الأصوات من أجل إلغاء الأسباب الحقيقية لتلك الجرائم، اتّحدت أصوات اليمين وهي تتحدّث عن القسوة والخطيئة وظلمة القلب الإنساني.

في الفصل السادس والأخير، أكباش الفداء، يعود بنا إيجلتون، كما في الفصل الأوّل، إلى أجواء اليونان؛ اليونان التي كانت تبحث عن أكباشها وسط الفقراء والمسجونين والمنبوذين لتدفع بهم خارج أسوار المدن لكي يواجهوا مصيرهم.

كان ثمّة حاجة لهؤلاء الأكباش حين تمرض الجماعة، ويبدو أنّ الجماعة كانت دوماً مريضة! ولأجل ذلك يحصل هؤلاء على المأوى والطعام الخاص، ولكنّهم يُعرضون في الشوارع، ويُضربون، ويجرّون خارج المدينة. إنّ دورهم أن يكونوا كما الإسفنجة: فكّلما كانت أكثر تلوّثاً بنجاسات المدينة، كلّما ضمنت للمدينة الخلاص.