

تأويلات السلام
في التاريخ والثقافة

تأويلات السلام في التاريخ والثقافة

سلسلة «سلامات متعددة»

إن كاتب هذه السلسلة هو وولفغانغ ديتريخ، كرسي اليونسكو لدراسات السلام، جامعة انسبروك، النمسا. تُقدم هذه الثلاثية نقاشاً مستفيضاً يسير وفق منهج بحثي جديد في فلسفة السلام، السلام العابر للعقلانية وتحويل الصراع الاستباطي، وقد تم تقديم هذا المنهج البحثي من خلال هذه الترجمة لأول مرة إلى الجمهور الناطق باللغة العربية.

معلومات الطبعة الانكليزية

English version information:

Many Peaces Series

INTERPRETATIONS OF PEACE IN HISTORY AND CULTURE

© Wolfgang Dietrich 2012

foreword ©Christopher Mitchell 2012

Translation © Nobert Koppensteiner 2012

First Published 2012 by PALGRAVE MACMILLAN

معلومات الطبعة العربية

سلامات متعددة

الكتاب مترجم من اللغة الألمانية إلى الانكليزية، ومنها تمت ترجمته إلى اللغة العربية

إصدار جمعية الأمل العراقية، 2019

جميع حقوق الطبع أو إعادة النشر باللغة العربية محفوظة لجمعية الأمل العراقية

www.Iraqi-alamal.org



UNESCO Chair for
Peace Studies
Universität Innsbruck,
Austria

جمعية الأمل العراقية
Iraqi Al-Amal Association
NGO



تنبيه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 989492 - 42 - 0

وولفغانغ ديتريخ

كرسي اليونسكو لدراسات السلام، جامعة إنسبروك، النمسا

تأويلات السلام في التاريخ والثقافة

ترجمة

د. سناء لازم آل غريب

علاء حسين جاسم

جامعة بغداد، العراق

المراجعة اللغوية

حسن الخاقاني



UNESCO Chair for
Peace Studies
Universität Innsbruck,
Austria



المحتوى

7	 مقدمة الطبعة العربية
11	 مقدمة الطبعة الانكليزية
13	 الفصل الأول: تمهيد
13	 1 . 1 . رؤية الكاتب
21	 1 . 2 . الاهتمام البحثي
22	 1 . 3 . منهج البحث وهيكلته:
25	 1 . 4 . تجسد فن الكتابة:
33	 الفصل الثاني: التأويلات الحيوية للسلام
38	 1 . 2 . الإلهة العظيمة والسلامات المتعددة الحيوية
61	 2 . 2 . السلام النابع من الزواج المقدس
85	 2 . 3 . الثالث العظيم
98	 2 . 4 . ما هي صورة السلام الحيوي؟
115	 الفصل الثالث: التأويلات الأخلاقية للسلام
120	 1 . 3 . الحقيقة الواحدة للخوف / Phobos
160	 2 . 3 . Pax العظيمة Vride والصغير
180	 3 . 3 . السلام كحق للضيافة
185	 3 . 4 . ماذا يعني التصور الأخلاقي للسلام؟
191	 الفصل الرابع: تأويلات السلام الحديثة
193	 1 . 4 . ربة التعاطف والرحمة Agape وربة الحكمة والحب Eros في النظرية
201	 2 . 4 . الرحلة من الخوف الى الموت
211	 3 . 4 . التشاؤم الانثروبولوجي / التفاؤل الانثروبولوجي

229	4 . 4 ما هي الصورة الحديثة للسلام؟
237	4 . 5 الأساس الميكانيكي للصورة الحديثة للسلام
249	الفصل الخامس: التأويلات ما بعد الحداثوية للسلام
256	5 . 1 عودة ديونيسوس الى ابولو
269	5 . 2 نقطة التحول: نظريات الانظمة والسلام
284	5 . 3 ثاناتوس الثائر
297	5 . 4 إنعطافة بحوث السلام في ما بعد الحداثة
308	5 . 5 ما صورة السلام في ما بعد الحداثة؟
313	الفصل السادس: السلام العابر للعقلانية
316	6 . 1 رسائل غير حديثة من الهند
339	6 . 2 السلام الكوني متعدد الأشكال لمفهوم السلام العابر للعقلانية
368	6 . 3 علم النفس الإنساني والسلام العابر للعقلانية
384	6 . 4 أخلاقيات وجماليات السلام المتعدد العابر للعقلانية
392	6 . 5 ماهو السلام المتعدد العابر للعقلانية؟
397	نتائج الجزء الاول
405	Bibliography

مقدمة الطبعة العربية

يمثل هذا الكتاب إضافة مهمة لمكتبة دراسات السلام العراقية والعربية، التي تتابع جمعية الأمل العراقية تطويرها وزيادة مفرداتها منذ بدء العمل على إدماج تعليم السلام في الجامعات العراقية، فهو الخامس في هذا المجال الذي نترجمه الى العربية مع إصدار كتابين آخرين، وهو أيضا إعداد للدبلوم العالي لدراسات السلام وتحويل الصراع الأول الذي أقر مؤخراً في جامعات بغداد والموصل والأنبار، لتبدأ الدراسة فيه هذا العام الدراسي 2019 - 2020، بعد إعداد المنهج بالتعاون مع جامعة إنسبروك من النمسا وتطوير قدرات الأساتذة في هذه الجامعات على تدريسه بالطريقة المناسبة مع طبيعة الدراسة التي تفترض تعدد الاختصاصات فيها.

في هذا الكتاب يأتي وولفغانغ ديتريخ، أستاذ الفلسفة والتاريخ ومدير كرسي اليونسكو لدراسات السلام وأحد أهم مختصي دراسات السلام في أوروبا والعالم، من جامعة عمرها أكثر من 350 سنة هي جامعة أنسبروك في النمسا، ليأخذنا في رحلة ممتعة وصعبة لاستشكاف تأويلات السلام في التاريخ الإنساني والثقافة، فيبدأ من الحضارات القديمة في بلاد الرافدين ومصر والهند والمايا وغيرها، ومختلف الأديان والمعتقدات، ثم التوجهات الفكرية والفلسفية الحديثة في عصري الحداثة وما بعد الحداثة، ليصل الى أطروحاته المميزة لمفهوم السلام العابر للعقلانية Trans - rational peace، القائمة على محدودية الفهم المادي للعالم، ويصنف السلام الى خمسة أنواع متكاملة ومتناغمة هي: حيوي، وأخلاقي، وحدائي، وما بعد الحدائي، وعابر للعقلانية، ويقدم الفكرة المثيرة بوجود سلامات متعددة بعدد تجارب الناس، حيث لكل شخص تجارب متعددة ومفهوم أو مفاهيم متعددة للسلام، وإنّ الدفع باتجاه مفهوم عالمي موحد للسلام هو أحد مسببات الصراع بحد ذاته! صراع على معنى السلام يسوّغ حروباً وتدخلات من قوى ترى أنّها تملك المفهوم الحصري له وتحاول فرضه.

هذا الكتاب هو الأول في سلسلة «سلامات متعددة» التي تتكون من ثلاثة كتب متسلسلة لولفغانغ ديتريخ، التي ستصدر تباعاً مترجمة الى اللغة العربية، وترجمة هذه السلسلة هي ضمن جهود جمعية الأمل العراقية، بالتعاون مع وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في العراق وجامعة إنسبروك ودعم من برنامج الامم المتحدة الإنمائي، في بناء القدرات الفردية والمؤسسية في مواضيع تعليم السلام، التي تدرج ضمن توجهها الاستراتيجي في ترسيخ مفاهيم التماسك الاجتماعي وبناء السلام ونبد العنف والتطرف، التي تعمل على تحقيقها على ثلاثة مستويات: المستوى المجتمعي مع الطلبة والشباب، والمستوى المتوسط مع القادة المجتمعين وصنّاع الرأي المحليين، والمستوى الحكومي مع وزارة التعليم العالي والبحث العلمي العراقي، بتواصل مباشر ومستمر معها ومن خلالها مع الجامعات العراقية، وخصوصاً دائرة البحث والتطوير في الوزارة التي أسهمت إيجابياً في تسريع عملية تأسيس وإقرار الدبلوم العالي لدراسات السلام وتحويل الصراع، وكيّات الآداب في جامعات بغداد والموصل والأنبار، بالإضافة للجنة الوزارية التي تتكون من خمسة عشر عميداً وعميدة من جامعات بغداد والموصل والكوفة وتكريت والأنبار وكربلاء؛ بالتوازي مع استقدام خبرات أجنبية من جامعات رائدة في مجال دراسات السلام مثل جامعة أنسبروك من النمسا التي نعمل معها حالياً، وجامعة إيسترن مانونايت من أمريكا التي عملنا معها سابقاً، وعمل هذه الجامعات يعتمد عادةً على الخبرات المحلية وتساعد في تقديم وتطوير محتوى يحترم ويتناسب مع الثقافة والسياق العراقي.

توحيد هذه الجهود ينبع من الرغبة المشتركة للمجتمع العراقي والدولة العراقية والمجتمع المدني في بناء عراق مدني حديث، حيث تؤكد جمعية الأمل العراقية على أهمية الشراكة في أخذ هكذا خطوات، قائمة على إحساس ورغبة مخلصين لأداء دور فاعل فيها، فهي خطواتنا التي نتخذها معاً، في البناء المؤسسي للجامعات العراقية لتستوعب هذه الدراسات وتنتجها بطريقتها المناسبة مع حاجات المجتمع العراقي وتطلعاته، وتحاول أن تطور قدرتها لتكمل المسير باتجاه دراسات سلام عراقية تستفيد من أحدث معرفة تنتجها الجامعات العالمية في هذا المجال، لتصل مرحلة إنتاج

معرفتها الخاصة المتكاملة، ليمتد تأثيرها الى المستويين المجتمعي عبر الأفراد من أساتذة وأستاذات وطلبة بتزويدهم بمهارات السلام وتحويل الصراع، والحكومي عبر تقديم الاستشارات وإعداد الدراسات الواقعية العميقة.

جمعية الأمل العراقية

بغداد، 10 أيلول 2019

مقدمة الطبعة الانكليزية

تصاحب فكرة «السلام» معاني متعددة بالنسبة لأي باحث في دراسات السلام والصراع ممن ترعرع في نطاق شمال الأطلسي ضمن تقاليد الفلسفة الوضعية، والتجريبية والتطبيقية وتظهر هذه المعاني بسبب النطاق الواسع من الثقافات والتقاليد؛ بمعنى أنه «مفهوم متنازع عليه» يمكن أن يبدو للوهلة الأولى مُقْلَقاً ومُشَوِّشاً. لقد تعلم جميع باحثو السلام أن يتقبلوا ويتعايشوا مع تقسيم غالتونغ الذي فَرَّق بين السلام السلبي وما يعنيه من غياب العنف العام المُنظَّم والسلام الإيجابي الذي يتضمن - إضافة إلى غياب العنف - أفكاراً غامضة كالعدالة، والمساواة والتسامح وتصالح الاعداء وفرصة تنمية القدرات الانسانية. تعلَّم مُمارِسِي السَلام أن يسعوا خلف وقف القتل والدمار في مرحلة ما بعد الصراع وبناء السلام، وحتى في أكثر الحالات مأساوية ويأسا كحالة جنوب افريقيا، شمال إيرلندا والسلفادور ومينداناو أو كولومبيا.

يقدم وولفغانغ ديتريخ، استاذ كرسي اليونسكو لدراسات السلام في جامعة إنسبروك صدمة مفيدة لأفكارنا حول هذا الموضوع - على أقل تقدير أصبحنا نعرف أين كنّا ذاهبين وما الذي كنا نبحث عنه. لقد أثار بطريقة عميقة السؤال الأساسي حول ما تعنيه كلمة «سلام» وما الذي نفعله إذا عرفنا أن هناك «سلامات» يمكن أن نسعى لتحقيقها - وقد فعلنا - عبر التاريخ الموثَّق. إن إدراج الأمثلة والأفكار التي وردت في حقب تاريخية وثقافات مختلفة ما هو إلاّ تحدٍّ بدأه ديتريخ لنسير معه مسافرين في رحلة مذهلة يتخللها الإستكشاف، وإعادة الإكتشاف. فهو يدعونا إلى أن نعيد النظر بما سبق أن اعتقدنا أننا نعرفه حول طبيعة السلام وما يتضمنه معنى المصطلح للناس وأن نسعى إلى إيجاد طريقة صحيحة وملائمة للعيش وأن ينظموا مجتمعاتهم. وهو يعطي دراسة مفصلة لتقاليد السلام التي سمع عنها معظمنا، لكننا نعرف القليل عنها.

إن هذه الحقيقة تعطينا إحدى نقاط القوة في كتاب وولفغانغ ديتريخ التي قدمها

بصورة مُفَصَّلَة للقراء. إن الجزء الأول للثلاثية تستعرض مسحاً للتقاليد ولأنواع السلام من الصين القديمة حتى أفريقيا القديمة، ماراً بِسُكَّانِ أمريكا الأصليين وحضارة المايا وحضارات أخرى عديدة. إن الشروع بهذا الكتاب حَتَمَ الإنخراط في رحلة حول هذه الأفكار التي جاء بها العديد من الكُتَّاب، بعضهم يتخصص في بحوث السلام لكن العديد منهم مثل فريتيجوف كابرا، وجون فرانسو ليوتارد، وأرفين لازلو، وفريدريك نيتشه وفريدريك بيرلز والبرت اينشتاين ولاوتس وجيدو كريشنامورتى لم يكونوا أبداً جزءاً من المُفَكِّرِينَ الذين كنا نُدرِجُهُم للطلبة لتعليم أفكارهم الذي كان يجب علينا ذلك. مما يعني أن نستعد لدراسة الأفكار التي تصلنا حول الكُتَّاب التاترائيين، وكُتَّاب الحركة النسوية، ومن أندونيسيا القديمة، ومن تقاليد لاكوتا، والجمع بين كل هذا فكرياً مع القانون الثاني للديناميكية الحرارية.

وبالإضافة إلى ما سبق فإن الكتاب يتعدى كونه مسحاً بسيطاً لأفكار تعود لِحَقَب وثقافات تاريخية مختلفة رُومًا الكلاسيكية أو إتوريا القديمة. فهو يُنظِّمُها كتقدم ممنهج لفكرة «السلام» بدءاً بما يصفه د. ديتريخ بطريقة مثيرة للإهتمام كمنهج «حيوي» للسلام، متقدماً نحو المنهج «الاخلاقي» ومن ثم المنهج «الحديث» ليصل إلى مستوى المنهج الفكري «مابعد الحداثوي» مستعرضاً الأفكار المتعلقة بالنقاش بصورة مستفيضة. يناقش الفصل السادس ما يصفه د. ديتريخ على أنه «سلام عابر للعقلانية» الذي يناقشه على أنه منهج يجمع مفاهيم إيجابية متعددة للمفاهيم السابقة بينما يتجنب سلبياتها.

وباختصار، قد يُنظَر للكتاب على أنه صعب القراءة والفهم لكنه في الحقيقة يستحق الجهد المبذول. فهو من ناحية يوفر تحدياً فكرياً لنا كمفكرين للخوض في مستويات غير معروفة من المعرفة، لنعيد التفكير فيما سبق أن عرفناه وفهمناه من أفكار، ويساعد على فتح آفاق جديدة للبحث والممارسة ضمن نطاق تجارب كنا نظن أننا وصلنا إلى نقطة النهاية فيها. وبهذا فإن د. ديتريخ يوفر لنا خدمة متجددة في تخصص دراسات السلام والنزاع ويستحق منا الشاء والتقدير وأن نهنته على هذا العمل.

كريستوفر ميتشيل
أستاذ متمرس في دراسات الصراع
جامعة جورج مايسون

الفصل الأول

تمهيد

أنت ما ترغب

حكمة هندية⁽¹⁾

1. 1. رؤية الكاتب

لقد أدركت منذ طفولتي الفرق بين ما أسميه في هذا الكتاب الصورة للعالم والسلام وما أسميه بالسلام الحيوي. ولعل المفاهيم المماثلة كانت وما زالت في الأثير تبحث عمن ينطقها ويتحدث بها، تماماً كاللحن الموجود في الأجواء باحثاً عمن يتغنى به أو من يستمع إليه. ومع ذلك، لقد اكتسبت هذه المصطلحات أهمية في وعيي بعد رحلة سنوات طويلة من البحث المتفرق/ المتنوع في الحقل الأكاديمي قادني مرّات ومرات ليس في جميع أنحاء العالم فقط، ولكن أيضاً عبر العديد من التخصصات العلمية. كنت قد قرأت لأول مرة عن الفرق الواضح بين وجهات النظر الأخلاقية والحيوية في فرانز فون ماجنيس - سوسينو (Franz von Magnis=Suseno)⁽²⁾ بينما كنت أبحث عن معنى داما/ damai، وهو مصطلح السلام في اللغة الرسمية الإندونيسية، البهاسا الإندونيسية، وعن معناها المتداخل بالبوذية والهندوسية والإسلام. وباختصار، فإنّ الداما/ damai كمفهوم لا يدور حول الحقائق المطلقة أو صورة لما يجمع العالم مع بعضه في جوهره الداخلي، بل يدور حول فهم الوجود ذاته. الداما/ damai كما يقول ماجنيس - سوسينو مصطلح يستخدم أساساً لفهم العناصر التجريبية المربكة في العالم داخل

(1) مقتبس عن الكاتب. (Rosenberg et al. (1991,p.283).

(2) Magnis - Suseno (1989, pp.61ff.)

إطار قابل للتوجيه من أجل تجنب الفوضى التي لا تحصى نحو التوجيه الذاتي في إطار وجود الفرد نفسه. والدماي هي أداة تجريب يراد بواسطتها الوصول إلى حال السكينة الداخلية، الطمأنينة، والتوازن، وهي حال نفسية يتم التعبير عنها في العلاقات المتناغمة بين أعضاء المجتمع وبيئة الفرد الاجتماعية *Mitwelt*⁽¹⁾ والكون. وتبعاً لهذا الفهم فإن الهدف من الوجود الإنساني هو عثور الفرد على مكانه الخاص في العالم حيث ينعم بالسلام، ويحدث ذلك من خلال التقيد بالآداب والتقاليد واحترام الآخرين وتحويل النزاعات بالتراضي والاعتدال الذاتي. وكما تقول الحكمة «إبحث عن مكانك وتصرف تبعاً لذلك» وهي الحكمة الجاوية / *Javanese*⁽²⁾ التي تمثل الإطار المركزي لهذه النظرة العالمية، وتختلف الدماي بشكل واضح عما كنت أبحث عن معرفته حول التقاليد المثالية للسلام في بحثي الناطق باللغة الألمانية. ومن ناحية أخرى، يشبه الدماي إلى حد كبير تصورات السلام التي أتيت لي فرص دراستها سابقاً سواء في أمريكا الوسطى عندما درست حضارة المايا، أو في الهند، أو في دراستي لحضارة أفريقيا. في أوروبا المعاصرة، نظرنا إلى تلك الانحرافات الواضحة في فهم مصطلح السلام الذي هو غاية في الأهمية لتشكيل الوجود البشري في المجتمع والطبيعة والثقافة وأمور أخرى التي تجلّت في النقاش الحاد حول عالمية حقوق الإنسان قبل مؤتمر الأمم المتحدة الذي عقد في فيينا في العام 1993. ولذا وظفت خبراتي كموظف بارز في منظمة العفو الدولية في ذلك الوقت مع ملاحظاتي حول تلك الاختلافات الجوهرية في المفاهيم مقارنةً بفلسفة ما بعد الحداثة كما فسرها جان فرانسوا ليوتار / *Jean – Francis Lyotard*⁽³⁾. كانت

(1) *Mitwelt* هو مصطلح ألماني يستخدم في العلاج الوجودي للإشارة إلى بيئة الفرد الاجتماعية أو الثقافية. [1] مشاكل في مركز *mitwelt* على التكامل مقابل العزلة، أو الفردية مقابل المطابقة. يكلف الفرد بمسئولية تحقيق توازن بين هذه الدول المعارضة من أجل استخلاص معنى وجودي من مجموعة اجتماعية مع الحفاظ على استقلاليتها. إن البعد الاجتماعي (*mitwelt*) هو أحد الأبعاد الأربعة الوجودية. وتشمل الأخرى: *Umwelt* (البعد المادي) *Eigenwelt* (البعد النفسي)، و *Überwelt* (البعد الروحي)

(2) الجاوية، وتسمى أيضاً الكبواتان، وأغاما جاوا، وكبير كاياان، هي تقاليد دينية جاوية، تتكون من مزيج من المعتقدات، البوذية، الهندوسية والإسلامية، وخاصة المعتقدات والممارسات الصوفية. إنها متجذرة في التاريخ والتدين الجاويين، وتنسجم بين جوانب الأديان المختلفة.

(3) Lyotard(1984)

لهذه التجربة تأثيرات كبيرة في كتابة مقالتي الأكثر اقتباساً وترجمة التي حملت عنوان «دعوة للسلام المتعدد 'السلامات'»⁽¹⁾ التي - وباختصار - ناقشت فيها فهم المصطلحات الخاصة «بالسلام» على أنها كلمة بصيغة الجمع تشير إلى تعدد هذا المفهوم وتنوعه، وإنه لا يقتصر على مفهوم مفرد، وهذه الافتراضات القائمة على المعنى المثالي للسلام القوي والدائم قادتني الى استنتاج أنه مفهوم يتضمن عنفاً داخل نظام التواصل البشري. في الوقت الذي كان جلّ تركيزي ينصب على إثبات فرضية تعددية السلام لم تكن الأمثلة الملموسة من العالم بحسب خبرتي هي ما أصبو إليه بقدر ما كنت أهدف لأثبت تجريبياً فرضيتي مقارنةً بمفهوم الداماي، ومصطلح المايا *Mayan, utzilāj k' aslen* ومصطلح *kindoki* من حوض الكونغو. كان أكثر ما يهمني في تلك اللحظة الإثبات ببساطة أن هنالك احتمالاً مشروعاً لوجود أكثر من تفكير وحياة للسلام.

وبعد عقدٍ لاحقٍ بدت لي هذه الفرضية بديهية وأنه ليس هنالك سوى دهشة مستمرة لكل جيل جديد من الطلاب الذين يحضرون محاضراتي حول أبحاث السلام والصراع التي تذكرني بأن الآخرين لا يرون ذلك على النحو الذي أراه أنا وخصوصاً الناس الذين اندمجوا اجتماعياً في أوروبا أو أمريكا الشمالية فهم ينظرون إلى السلام على أنه مفرد مثلما يرون أن الله والعقل والحقيقة والعدالة أو الأمن حياة فريدة. لقد قادني البحث عن طرق تعليمية للتعبير عن هذه التعددية للسلام، مع الطلاب المهتمين والزملاء من جميع أنحاء العالم لبدء شيءٍ مثل علم الآثار المشترك للسلام المتعدد «السلامات».

في محاضراتي كنت أسأل الطلاب من جميع أنحاء العالم للبحث في أصل كلمة السلام في لغتهم الأم وما زلت أتذكر حيرة أحد الطلاب من بوركينا فاسو عندما فسر قائلاً إن كلمة السلام بلغته الأم لا تعني شيئاً سوى «الهواء النقي». في ذلك الوقت وبعد أن جمعت الكثير من المعاني والمرادفات والاشتقاقات لهذه الكلمة أدركت أنه لا يمكنني تقييد نفسي بالتطبيق التجريبي للسلام وأن هنالك تعددية وتنوع لمفاهيم مختلفة للسلام حول العالم. وفي سياق فلسفة ما بعد الحداثة فإن الأمر لا يتعلق بكيفية تعريف السلام بشكل ملموس. وبأي طريقة يختلف فهم السلام وكيف ترتبط المفاهيم

(1) أعيد طباعتها باللغات الألمانية والانكليزية والاسبانية في (Dietrich et al (2006)

ببعضها ببعض؟ إن فلسفة السلام، كما أدركتها، أولاً وقبل كل شيء هي علم الأخلاق وعلم الجمال لمفاهيم السلام التي يمكن ملاحظتها بشكل تجريبي. دهشتي بتشبيه السلام «بالهواء النقي» ولدت لدي الحماسة للبحث عن جمال الكلمة وهل أن هنالك طريقة أفضل لاستشعار السلام عدا تنفس الهواء النقي؟ أوليس التنفس في حد ذاته الفعل الأكثر أهمية الذي لا غنى عنه لجميع الكائنات، وهو الضرورة الحياتية اللازمة للكائنات وكذلك في علاقتها مع بعضها، وبالتالي أوليس هو المقياس الأكثر حيوية في سلسلة التفاعلات الإنسانية والسلامات؟ أولاً نستشعر البيئة المحيطة والوجود من حولنا Mitwelt بالكامل في أنفسنا في كل مرة نتنفس فيها؟ أولاً نمح ماحولنا شيئاً من أعماقنا، شيئاً ما حميماً وأصيلاً جداً مرتبطاً بالطبيعة في كل مرة نتنفس فيها؟ أوليس جزيئات أنفاسنا تتغلغل إلى رئتي وأجساد كائنات أخرى وعليه يمكننا القول إن جميع الكائنات مترابطة بشكل وثيق عبر التنفس وليس عبر النشاطات الأخرى؟ أوليس التنفس هو العلامة الأولى للحياة، وفي الكثير من اللغات هو الكلمة المرادفة للتنفس، ولذلك فإن الهواء النقي قد يكون أفضل وصف ممكن لوجود السلام؟ إن ما وصفه لنا الزميل من بوركينا فاسو عبر عن البصيرة الأعمق في التصوف وهي ليست مفاجئة بأي حالٍ من الأحوال للهندوس والبوذيين والطاويين والتاتريين والصوفيين وممارسي اليوغا والزهداء والشامانيين من جميع توجهاتهم، تماماً كالمغنيين والراقصين والممثلين. بالنسبة لهم جميعاً التنظيم الواعي لعملية التنفس هي مركز الفعاليات الخاصة المعنية بالسلام الداخلي أو السلام الاجتماعي والتواصل والجمال⁽¹⁾. اليوم وبعد سنوات طويلة من الدراسة تجلّى عندي بوضوح أن ابتعاد الكائنات البشرية عن الطبيعة أمر ضروري ليعرفوا قيمة الهواء النقي كمفهوم للسلام. من هذه البصيرة التي اكتسبتها على مرّ سنوات عملي والاهتمام البحثي وضعت أساس هذا الكتاب: الذي بنيته على سؤال جوهرى حول الطريقة التي تمكن المجتمعات من إدراك طاقة السلام، على سبيل المثال فإن وصف السلام بالهواء النقي هو إحدى الطرائق المجتمعية التي وجدت مفهومها الخاص عن السلام الذي يختلف عن المفاهيم التي قد استعملتها المجتمعات التي استبدلت التفسير النهائي للسلام. فهل هو مفهوم يمكن بناؤه على

(1) كمثال على هذا انظر. Elide(1976, pp.69- 83).

أساس قواعد أو مبادئ أخلاقية معيارية؟ كيف ولماذا حدث هذا الاختلاف؟ وهل هناك المزيد من النماذج المثالية لأنواع فهم السلام؟ كل من يسأل هذا السؤال سينخرط قريباً في نقاش يختلف اختلافاً كبيراً عن النقاش الذي ناقشه في أوروبا تحت عنوان السلام *pax، peace، paz، paix، pau، pace*⁽¹⁾ ومن هذا المنطلق فأنا لا أعني فقط ما يسمى - خطط السلام للدبلوماسية الرفيعة المستوى والسياسات اليومية للسنوات الأخيرة. إنما أعني وبشكل أكبر فهمنا العميق للسلام، الفهم الذي نستطيع معاً قراءته ومن المفترض أن يكون له علاقة بالتصديق على المعاهدات والمواثيق المشتقة من السلام ومن الأمن.

لقد كانت الفرضية الأولى التي وصلت إليها هي أنه يجب أن يكون هنالك ما لا يقل عن عائلتين كبيرتين من وجهات النظر العالمية والمفاهيم المقابلة للسلام. واحدة من هذه العوائل مبنية على القواعد التي تم تأسيسها والتي تشرع نفسها عن طريق الإله أو العقل أو القانون أو السلطة أو الأخلاق، والأخرى التي ترى بأن السلامات تأتي من تجربة حيوية الوجود وتدركها من خلال ديناميكيات الحياة وطرق تواصل جميع الكائنات وتفسرها على أنه التصوف، التناغم، وصدى الجمال الكوني. لذلك افترضت ابتداءً أنها لم تكن بحاجة للثنائية، إذ ربما يكون الفرد قد توصل إليها نتيجة خبرات متراكمة أو عبر الاتصال بالآخر، ويبدو لي أن هذه الاحتمالات هي الأكثر حدوثاً. لكن يبقى السؤال أين وكيف فقدت هذه التفسيرات مرجعيتها المشتركة إلى درجة أن التواصل بين الأطر المتقابلة بحسب ليتوارد أصبح صعباً أو مستحيلاً؟

في البدء كان يصاحبني شعور دائم بعدم الارتياح والرضا بانتمائي لثقافة لم تسهم في تطوير ورعاية السلام بل استمرت لعقود كمسبب للنزاعات والحروب والتمييز بين البشر مما زاد من رغبتني في معرفة المفاهيم العميقة للسلام التي حفزتها هذه الخلفية الثقافية وجعلتها تهيمن على أفكاري في بداية المشروع البحثي وبعد عام من التقصي والبحث وصلت إلى نهاية هذا الكتاب. وبالرغم من ذلك، فإن هذه المغامرة شابها

(1) لقد كان المصطلح الألماني الأصل *fridu* والذي اشتقت منه كلمة *Frieden* والتي استخدمت لتشير إلى معنى *pax* يحمل معاني تختلف تماماً. ويقع هذا التغيير ضمن اتهامات الكتاب.

إشكال ذاتي في البداية كان مرده تنشئتي الاجتماعية المتدينة الحديثة. فكيف لي بعرقى الأبيض الذكوري التنويري الكاثوليكي وهويتي المتميزة بطابعها البرجوازي الثقافة وانحداري من إحدى محافظات النمسا - التظاهر بالتطبع بثقافات أخرى في محاولة لمعايشتها وفهمها؟ وعلى الرغم من ذلك كنت أشعر بأنني مختلف عن مجتمعي وأحيا بلا تعقيدات مما جعلني أشعر بالراحة والرضا!

كنت ألاحظ أن هناك مستوى معيناً من السطحية في الطقوس اليومية الكاثوليكية المسيحية التي لطالما أثارت شكوكي بأنها توجه المجتمع نحو شعور مشبع بالكراهية تجاه الآخر. فهل أرادت أن أكون أخلاقياً، متحمساً، و«بلا روح» كما كنت أعتقد خلال ممارستها منذ صباي؟ أثناء دراستي وجدت في الآرامية - وهي ربما لغة النبي عيسى - أن كلمة «الروح» أيضاً تستخدم للتعبير عن النفس والهواء والريح⁽¹⁾. وكذلك الموقف المسيحي من السلام يرى أنه «الروح القدس» وعليه يمكن في أقل تقدير تخيله «الهواء المقدس» وهو أيضاً قريب جداً من تفسير السلام «بالهواء النقي» لطالبي من بوركينيا فاسو على الرغم من اندهاش بقية زملائه وأنا كذلك في بادئ الأمر. وتكمن الرسالة الأكثر عمقاً وغموضاً في ممارسة الطقوس ومعانيها، وأتراض أن هذا الحال ينطبق على العديد من المعتقدات وليس الكاثوليكية المسيحية وحسب. إن الدعوة للاستقصاء في المعنى العميق لمفاهيم ومعاني السلام وعلاقتها ببعضها تكاد تكون قيمة متأصلة في سيرة حياتي البورجوازية أكثر من ما كنت أريد الاعتراف به لحقبة طويلة. لقد عانت عائلتي ذات التنشئة الاجتماعية الصلبة من تمزق لا يستهان به في مصير والدي الذي ينحدر من عائلة محامين محترمة في برونو التي هي اليوم جمهورية التشيك. ومع ذلك، فقد شهد في شبابه إضافة إلى رعب الحرب العالمية الثانية في الجبهة الشرقية كمتحدث باسم الأقلية الألمانية، الطرد اللاحق من تشيكوسلوفاكيا آنذاك وفقدان الجنسية وعانى من الشعور باللاإنتماء الاجتماعي. وبعد عقد من حال الاضطهاد والتهجير التي عاشتها عائلتي كانت ولادتي في محافظة تيرول، وكان لدى أبي متسع من الوقت لينهي دراسته ويستعيد مكانته الاجتماعية. وعلى الرغم من

(1) Douglas - Klotz(2001, pp.1 - 5)

ذلك، لم ينجح والدي من التعافي بشكل كامل من الصدمة التي ألمّت به من جراء تغيير نمط حياته وانتقاله من محيط برجوازي في برونو إلى قرية زراعية وحياة ريفية. بالنسبة للعامة من السكان المحليين يبقى أبي على الرغم من نجاحه مهنيًا ودراسيًا مجرد شخص غريب⁽¹⁾ ⁽²⁾ zugereister وأنا كوني ابنه الذي يعيش صراعاً داخلياً سببه مرحلتي الطفولة والشباب عليه أن يعي أنه لا ينتمي إلى بيئة النشوء الأولى ولا بيئة الفلاحين الأرستقراطيين.

هذا أدى إلى شعور كامن بالإقصاء مما شحذ إدراكي للمجريات ومحتواها الأعمق في نفسي. وبسبب هذا الإحساس المتزايد استنتجت أخيراً بأنني لست الشخص الوحيد المختلف في قريتي وأنه تقريباً لا يوجد شخص يحقق المعطيات السائدة للمجتمع في ذلك الوقت.

وبما أنني مختلف بين آخرين مختلفين فقد نشأت حاضر الذهن مع آذان صاغية متفتحة كلما كان الحديث يدور حول الفروق الدقيقة في الذات المجتمعية والحجج التي لا نهاية لها لتسوية الرواية التي لم يتفق عليها الروائيون المختلفون. وعندما بدأت في دراسة هذه الفروق والاختلافات في طرائق سرد الروايات انجذبت بقوة إلى تلك المواضيع - فن العلوم التاريخية والأدب، القانون وفن تفسير المعايير والموسيقى وأسرارها الخفية. ⁽³⁾ unerhÖrten، وأخيراً كنت مولعاً بتفسير كينونة العالم ووجوده في الثقافة والفلسفة وعلم النفس والدين.

ولم تكن الجامعات النمساوية في ذلك الوقت ملعباً مثاليًا لطفل بهذه الروح فحركة الطلاب تحاول أن تزرع الماركسية العقائدية لدى الدارسين والتدريس يتبع أساساً الفلسفة الوضعية الفظة في حلقات الدرس في فيينا وفق منهج كارل بوبر/

(1) يذكر أبي في مذكراته غير المنشورة هذا التساؤل الجوهرى بصورة مستمرة.

(2) ملاحظة المترجم: تشير هذه الكلمة في اللهجة المحلية إلى الغريب أو الوافد أو المهجر، وتعني الشخص الذي وصل من مكان آخر ويحمل اللفظ عادة معاني تحقير.

(3) ملاحظة المترجم: يتلاعب الكاتب هنا بالألفاظ من خلال استخدامه لهذه الكلمة ذات المضامين العديدة والتي تشير هنا إلى الأمر الغير مسموع لكنها أيضاً تعني غير مألوف أو مشين.

Karl Popper كلي الوجود⁽¹⁾. حتى المثالية التي هيمنت على الحياة الأكاديمية الألمانية كانت غريبة إلى حد ما هنا، ناهيك عن مناهج ما بعد الماركسية أو أفكار مدرسة فرانكفورت - التي أسيء فهمها تماماً في هذا البلد - وهي بطبيعة الحال أتت من الغرب الأبعد، أي من فرنسا وإنجلترا وبعض الحالات القصوى من الشرق. «عندما لا يستطيع المرء أن يتكلم، يجب عندها أن يصمت»، هكذا تم اقتباس الشاب «فيتجنشتاين/ Wittgenstein⁽²⁾» بشكل متكرر وبسرور وفي السياق الخاطيء. «أنا» كانت تعدّ عبارة غير مقبولة علمياً ولم يكن من المفترض أن تظهر في أوراق الجلسات النقاشية، فالوضعيون لا يحتاجون إلى منظور روحاني لأن الحقيقة بالنسبة إليهم موضوعية. على الرغم من أن Frederick S. Peels كتب بالفعل في عام 1947:

[...] في السابق كان من المقبول أن يراقب العالم عدداً من الحقائق ويستخلص الاستنتاجات منها ومع ذلك، فقد أصبحنا نقدر الآن أن ملاحظات كل شخص تملئها اهتمامات محددة وأفكار مسبقة وموقف - غير واع في الغالب - يجمع الحقائق ويختارها وفقاً لذلك. وبعبارة أخرى: لا يوجد شيء اسمه علم موضوعي وكما أن لكل كاتب وجهة نظر ذاتية فإن كل كتاب يجب أن يعتمد على عقلية⁽³⁾.

لم يكن هذا التفكير رائجاً في جامعات وسط أوروبا في ذلك الوقت وبالكاد كان معروفاً، ولم يكن من قبيل المصادفة أنه لم يترجم كتاب Perls إلى الألمانية إلا بعد أكثر من 30 عاماً على نشره. وهو ليس المناخ المثالي لشخص يبحث عن الثقافات العميقة، والغموض، و«الهواء النقي» حتى ولو لم يكن الأخير يعرف ذلك. هكذا بدأت سنوات تخصصي بدراسة التخصصات والدول والثقافات حتى أتمكن من تلخيص عملي الأكاديمي تحت عنوان بحث السلام. وأخيراً عدت لدفاعي الأساسي العميق ووجدت ضالتي من بحثي.

وفي نهاية الرحلة لم يكن هناك أي شيء آخر سوى يقيني أنني كنت طوال الوقت أبحث عن شيء لطالما امتلكته ألا وهو نفسي، وانني كنت مدفوعاً برغبة اعترتني لفكّ

(1) انظر Kreuzer and Haller(1982,pp.12ff)

(2) Wittgenstein, 2005 proposition 7.

(3) Perls(1969, p.14)

طلاسم العلاقات التي تنشأ مع الآخرين المختلفين التي قد تمنحني صدًى متناغماً للأشياء الملحوظة. هذا هو ما يبحث عنه علمي - وهذا هو القلق الذي أعيشه وأنا أسعى وراء الاعتبار التي سوف أخوض فيها تبعاً لهذه الثلاثية.

1. 2. الاهتمام البحثي

كانت فرضيتي الأولى هي أن هناك عائلتين كبيرتين لوجهات النظر العالمية والمفاهيم المماثلة لمفهوم السلام التي أدعوها أنا في إشارة مني لماغنيس - سوسينو، بالحيوية والأخلاقية. وبما أنني سأتناول هذا التصنيف في طيّات كتابي هذا، فقد كان من دواعي اهتمامي التحقق من هذه الفرضية من خلال الإعداد المنظم للمواد التي جمعتها على مرّ السنين. وعلى الرغم من أنني لم ألزم نفسي بفلسفة ما بعد الحداثة إلا أنني كنت قد دمجتها في أفقي الأكاديمي الأوسع في سياق معرفتي وتفكيري، وقد ميزتها بشكل يختلف عن هذه الخلفية المعرفية، ولهذا السبب لم يكن ضرورياً استبعاد كل نتيجة تجريبية ضمن الفئتين المذكورتين لأتمكّن من إثبات فرضيتي. إن مفاهيم السلام خارج تلك الفئات تبدو قابلةً للتخيل ولست أخشى من مواجهة ازدواجية بين مفاهيم السلام الحيوية والأخلاقية، بل إن أنماط التواصل في النظم الاجتماعية التي في سياق تغيراتها بين الحين والآخر قد تُقْصِي ارتباطات معينة في وعي الناس. إذا كانت الحقيقة هي أن هناك علاقة أساسية بين السلام المتعدد «السلامات» الحيوي والأخلاقي فإن إدراك هذه العلاقة يمكن أن يتلاشى ضمن سياقات الوعي الاجتماعي للمجتمع، عندها لا يمكن استبعاد الفرضية التي تقول: إن التفسيرين المفترضين للسلام قد يتم نسيانهما واستبدالهما بتفسير ثالث. إذا حدث مثل هذه الظاهرة فسنحتاج فقط إلى التحقق من أن العلاقة بين الفئتين الأصليتين هي المتحركة. وبالتالي تساءلت، كيف يختلف التصور الحيوي للسلام في بعض المجتمعات كما فهمها زميلنا من بوركينا فاسو على أنّها الهواء النقي بشكل أساسي عن تصور تلك المجتمعات التي استبدلت التفسير المطلق للسلام ببناء قواعد ومفاهيم معيارية أخلاقية ومحظورات؟ كيف ولماذا حدث هذا؟

إذا افترضت أن الفئات المفاهيمية هنا وهناك تطورت ووجدت بشكل مستقل عن

بعضها البعض فعندئذ سيكون كافياً إجراء مسح تجريبي وبالتالي تصويرها ببساطة. ومع ذلك، وبصفتي مؤلفاً في القرن الحادي والعشرين لا بد لي من الافتراض أنه حتى لو تطورت هذه المفاهيم بشكل مستقل عن بعضها البعض وفي أطر منفصلة تماماً فإنه وبسبب مسار العولمة في الوقت الحاضر لا يزال هناك اتصال يشكل بالضرورة جزءاً مركزياً من الاهتمام البحثي.

وهكذا نشأ التساؤل حول كيفية تنظيم هذه الدراسة إذ أثارت فكرة التصوير الزمني صراعاً في داخلي، لأنّ الفهم الفيكتوري للتاريخ هو جزء من النظرة الآلية للعالم التي أحاول تجنبها - من أجلي ومن أجل قرّائي. إنّ التصوير التطوري الذي يعزو المفهوم الحيوي إلى السحر والمراحل الأسطورية للتطور الانساني ما زال ينظر إلى الأخلاق كجزء من الحداثة العقلانية⁽¹⁾، وقد بدا لي ذلك مغريباً من جهة ولكنه غير كافٍ من جهة أخرى حيث لم يعد مفهوم الهواء النقي لإدراك معنى السلام مسألة أخلاقية بحتة، كذلك فإنّ تعريف السلام في القرن الحادي والعشرين على أنّه هواء نقي ارتبط بمفهوم السلام الحيوي وقد أدى هذا إلى تحوّلي نحو نهج نظرية الأنظمة التي لها أيضاً تقليد معين ضمن أبحاث السلام وفي مساق هذا الإطار أصبح من الواضح أنّ التباين في مفاهيم عمليات السلام يمكن أن يحدث بشكل جيد على شكل روابط فعالة لكن ليس في إطار التاريخ الخطي. وأن هذا يشكل واحداً من أكبر التحديات بالنسبة للنظام المختار في منهجي البحثي لكتابي المؤلف من خمسة فصول في محاولة لمواجهة هذا التحدي. برزت خلال هذه الدراسة علاقات إضافية انبثقت من الافتراضات الأساسية للمفاهيم الحيوية والاخلاقية للسلام، التي جمعت بين صفاتهما، وتبعاً لرؤى كل منهما، بحيث أنّ كلّاً منها يضع مبرراته وضروريات وجهته الخاصة.

1. 3. منهج البحث وهيكلية:

أردت أن يكون هذا البحث حواراً بين مدرستين بحثيتين لهويتي العلمية، تكمن الأولى في نظرتي الأولى للعالم بمثالية - التي انظر لها بعين ناقدة - وهي تعد مدرسة

(1) Habermas(1976)

سيطرت لسنين على بحوث دراسات السلام في قارة أوروبا. وفي الجانب الثاني تقف مدرسة اتبعتها أكاديمياً حيث اعتمدت إضافة خبرات الآخرين الذين يلتقيهم الباحث العلمي أثناء بحثه ويستمتع لخبراتهم المتفرقة والعابرة⁽¹⁾. أمّا بالنسبة لي فقد شاركني طلابي وزملائي وأصدقاء من جميع أنحاء العالم الذين رافقوني في بعض مسارات حياتي بعض قصصهم. ولا تتعلق المصاعب التي واجهتها أثناء البحث بالمنافسة الجدلية بين ما هو كائن والتجارب الفعلية، بل كانت تدور حول التناغم الذي يتصاعد بسبب انخراط صوتين مختلفين ليردد أحدهما صدى الآخر. لذلك فإن الهيكلية التي اعتمدها هذا الكتاب قد لا تختلف عن النظام الذي اعتمدته كتب أخرى في مناهجها البحثية ضمن نطاق بحوث السلام، ومع ذلك فهي تخوض جدلاً مستمداً من هذا الحوار الداخلي. ويمثل هذا الحوار الداخلي المنهج الأساس للنظام الذي استندت إليه الفرضية. يقول فيتجنشتاين: «حدود لغتي تعني حدود عالمي»⁽²⁾. وأنا أتفق معه وأحاول في هذا النص مثلما هو الحال في حياتي الخاصة أن أذهب إلى أقصى حدود مقدرتي اللغوية وبذلك فإنّي أجازف بأن أكون متناقضاً. بالنسبة لي يبدو هذا الأمر أكثر إثارة من اتباع المنطق التقليدي في البحث لأنه لا يعدو كونه تعبيراً عن تلك الأنواع من التغذية الراجعة للتصورات والانطباعات التي تصبح ملحوظة كلما أدرك الشخص نفسه كجزء منها. يتبع الهيكل البحثي الذي طبقته أسلوباً تقليدياً: فأنا سأقارب أولاً بين مفهومي السلام الحيوي والسلام الأخلاقي وما يصاحب كلاً منهما من طقوس وعقائد، وقد بدا لي من الأفضل أن أبدأ بمفهوم السلام الحيوي منطلقاً من الشعور الرائع الذي صاحب تسمية السلام «بالهواء النقي»، وسأحاول أن أضع أسس العلاقة بين المفاهيم الحيوية والأخلاقية في كل فصل لاحق وتميز بين مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة، والعاير للعقلانية عبر تأويلات السلام التي تتعلق جميعها بهذا الموضوع وبالتالي لا يوجد قسم منفصل خصص لهذه العلاقة، بحيث يتشكل لدينا هيكل بحثي

(1) تعتبر الـ Academic Karrner وصفاً يمكنني شخصياً فهمه، في كل مراحل حياتي. حيث كنت انتقل مستخدماً قطار بضائع، الباص، أو أو السيارات كوسائل نقل - أي أي جميع الوسائل المتاحة. لكن هنا أود القول أنني لم أعني باستخدام هذا المصطلح إثارة أي شخص يتحسس من ذكر هذا الموضوع.

(2) Wittgenstein (2005, proposition 5.6)

يصب في مصلحة إيجاد بنية علائقية مفهومة بين المصطلحات المطروحة للنقاش. وسيوضح هيكل العلاقات للقاريء باستمراره بالقراءة قدماً.

تستند هذه المادة بالضرورة إلى الكثير من الأدبيات والأعمال التمهيدية التي قام بها آخرون لسبب أو آخر لاصلة له بي شخصياً، سأذكر ذلك بشكل واضح عند الاقتباس من هؤلاء المؤلفين، وسوف أخصص في الفصول التالية اهتماماً كبيراً لتلك الأعمال التي تهمني أكثر. وعلى الرغم من ذلك، فقد اعتمدت العديد من الاقتراحات والتلميحات من طلابي في أوراقهم الدراسية وفي المناقشات داخل الفصل الدراسي وخارجه في منهج البحث كوني من المؤمنين باكتساب المعرفة والخبرة عبر الحوار والنقاش مع جميع أنواع الناس وصولاً إلى الانطباعات والملاحظات الشخصية التي سأوردها في هذا العمل المكتوب، وبطريقة علمية بحتة، ويعد ذلك أمراً مثيراً للجدل، لأنّ المحادثات جرت في الغالب في إطار غير رسمي، وغالباً ما كان ذلك مفاجئاً، وفي أحسن الأحوال تم تسجيله في بروتوكولات الذاكرة الخاصة بي. نادراً ما أجريت مقابلات بالمعنى الفني للمصطلح لأنني اكتشفت أنّه وفي تلك المناسبات في الغالب يحدد المحتوى الشكل حتى أكثر بكثير مما يحدث بالملاحظة العادية. لذلك فأنا أجدد بطريقة منهجية وبحدود ما هو مسموح به ضمن سياق وجهة النظر الأكاديمية التقليدية. إذا كنت سأدعو نفسي شاهداً على حججي سأحاول أن أكون أخلاقياً بالقدر الذي أستطيعه، لقد اخترت أسلوب التواصل مع الجمهور المستهدف الذي يجعل من الممكن التحقق من دقة البيانات وتأكيداتها. وبناءً عليه أؤكد كمؤلف لهذا العمل علميته حتى لو كنت أدرك أن اهتمامي البحثي في بعض الأحيان سيجبرني على التقيد بحدود الفهم الموحد للعلوم.

كما أن العرض غير العادي للمصادر المستعملة شكل تحدياً لقواعد نظام مرجعي متماسك إذ قررت أن أقتبس باستمرار الملاحظات في تلك النسخة من النص الذي قرأته بالفعل. يمكن أن يكون هذا مضللاً أحياناً من حيث أن الإصدارات الجديدة وخاصة إصدارات الإنترنت من النصوص الكلاسيكية أو القديمة الأقل شهرة تعطي الانطباع بالوقوف خارج السياق الزمني المسموح به، وقد أدرجت في قائمة المصادر تاريخ الإصدار الأول للكتاب لتسهيل توجيه جمهوري. أمّا بخصوص استعمال

مصادر الإنترنت، فقد كنت أراعي باقتباسي دائماً تاريخ اطلاعي على الصفحة وليس تاريخ الإنشاء على الإنترنت حتى وإن تم ذكر ذلك على الموقع. وفضلاً عن ذلك، تتضمن الحواشي الختامية تاريخ الميلاد والوفاة للمؤلفين والشخصيات الرئيسية ولذلك أتمنى أن أيسر في بعض الأحيان التوجه الصعب في التسلسل الزمني للأحداث دون الاضطرار إلى قطع أفكار القراء.

1. 4. تجسد فن الكتابة:

إن من ينوي كتابة مقال مبتكر وشامل عن تفسيرات مفهوم السلام بعد أكثر من 50 سنة من التاريخ الرسمي لولادة مفهوم السلام كتنظيم أكاديمي، لن يتجنب الإشارة إلى الأسماء العظيمة في هذا الميدان أمثال كينيث بولدينغ Kenneth Boulding، جون بول ليدرach John Paul Lederach، نايجل يونج Nigel Young في منطقة الانجلو - ساكسون أو إيكهارت كرييندورف Ekkehart Krippendorff أو ديتير سينجهااس Dieter Senghaas أو نوربرت روبرز Norbert Ropers في البلاد الناطقة بالألمانية يوهان غالتونغ Johan Galtung أو هاكن ويبرغ Hakan Wiberg أو ماريا ستيرن Maria Stern في اسكندنافيا فيسنت مارتينيز جوزمان Vicent Martínez Guzmán، خوسيه ماريا تورتوسا José Maria Tortosa، أو فيسنت فيساس Vicent Fisas في إسبانيا، إرفين لاسزلو Ervin Laszlo، فيرينس ميزليفيتز Frence Miszlivetz، دين اجوكفك Dean Adjukovic في أوروبا الشرقية، كومار روبسنفي Kumar Rupensinghe، سكندر مهدي Sikander Mehdi، أو فينيا ارارايتن Vinya Arayaratne في جنوب آسيا، وعلي المزروعي Ali Mazrui، محمود ممداني Mahmood Mamdani، أو مجاريا مونيي Macharia Munene في أفريقيا، على سبيل المثال لا الحصر. إذ تحدد مؤلفاتهم الحالة الراهنة للمناقشات حول السلام وهي مهمة لهذا العمل. ولكن في هذا الكتاب لا أنوي تقديم نظرة شاملة لما تم إنتاجه في إطار دراسات السلام من قبل تلك النصوص الكلاسيكية لأنني أرغب كثيراً في تقديم وجهة نظري التي تأثرت بطبيعة الحال بكل من هؤلاء وغيرهم الكثير للوصول إلى فهم جديد مناسب يمكننا من النظر إلى ما وراء الحدود الضيقة للمدارس الكلاسيكية دون أن يصبح ذلك انتقائياً

كما هو الحال في بعض النصوص المشهورة لدراسات السلام. لهذا السبب أفضل معالجة هذه الأعمال التي لا ترد عادة تحت عنوان أبحاث السلام ولكنها ذات أهمية مركزية للفرضيات الأساسية لعملية. ومن خلال دراسات السلام بالمعنى الضيق لا أستطيع إلا أن أشير إلى كتاب كارلهاينز كوب *Karlheinz Koppe Der vergessene Frieden*، في هذا الصدد ليس لأن نهج كوب المثالي وأسلوبه في الكتابة الوصفية سيكون أقرب بكثير بالنسبة لي من كتابات الآخرين ولكن لأنه جمع مؤلفه بعناية ودقة عالية وتم تحرير هذه النصوص بشكل جيد مع وفرة المصادر التي ثبت لي أنها مهمة، وفيما يخص المصادر الأخرى فقد تم ذكرها جميعاً في عملي عند استخدامها مع العلم بأنها معروفة. وفي الفصل المتعلق بمفاهيم «السلامات الحيوية»، تجاوزت في البداية الحدود بين دراسات السلام ودراسات المرأة، لأن بعض النصوص الرئيسة في تاريخ النسوية تظهر قدرًا أكبر من الإدراك لمقاصد العالم النابضة بالحياة أكثر من أبحاث الحداث في السلام مما دفعني إلى دراسة موضوع المجتمعات التي تعتمد نظم حكم قائمة على أساس السلطة الأنثوية التي هي حتى اليوم محل جدل. ومن بين العديد من المصادر اخترت كلاسيكيات هايد غوتنر - أبندروث *Abendroth's Heide Göttner* - الربة وأبطالها *The Goddess and Her Heroes* و *Das Matriarchat - Geschichte seiner Erforschung* والتي في الحقيقة لا تصل إلى المستوى الذي أصبو إليه إذ أن أفكارها مثيرة للجدل لأنها عملت ضمن مستوى الحقائق بالقدر الذي كان فيه عرضها الأساسي للعالم الحيوي بدا مفيداً جداً بالنسبة لي. بالإضافة إلى أنه لم يكن واضحاً لي لماذا يفترض الأغلبية أن المؤلفين الذين يعملون في الموسوعات مثل باربرا ووكر *Barbara Walker* هم أقل إثارة للجدل، ومن الممكن استخلاص استنتاجات مماثلة من الموسوعة النسوية للأساطير والأسرار من أعمال غوتنر - أبندروث *Göttner* - *Abendroth*، ولعل السبب في تلك الفرضية هو أن النوع الأول يترك الأمر للجماهير للقيام بذلك. أنا أعتقد أن فرضية وجود نظام اجتماعي اعتمد القيادة النسوية وفضلها بشكل عام تبدو فرصها في كل الأحوال قليلة جداً في أبحاث السلام التي توضح سبب الاتهام بأن هذا المجال مهيمين عليه من الرجال. من بين باحثات السلام المعروفة إليز بولدينغ، ماري كالدور، جيني بيرس، ماريا ستيرن، وأنيت ويبر وهذه الاسماء في

الواقع تمثل أقلية ضمن هذا التخصص والعديد منهم لا ينظرون إلى أنفسهم كباحثات نسوية. ولهذا السبب كان من المهم بالنسبة لي أن أشمل هذا الجانب حتى مع خطر التعرض للانتقاد من قبل كل من الحركات النسوية والباحثين في مجال السلام على حد سواء لسطحية هذا المشروع. وأنا أعرف أن تلك المفاهيم الحيوية للسلام موجودة من التجربة البسيطة ومراقبة الحياة اليومية. استعنت في الفصل الذي يتحدث عن «الزواج المقدس» و«الثالوث العظيم» بأدبيات علم اللاهوت والفلسفة والأنثروبولوجيا. لقد تأثرت بشكل خاص بكتاب دانييلو Daniëlou *آلهة الحب واللذة - تقاليد شيفا* وديونيسوس، وكتاب Helmut Uhlig بعنوان *Das Leben als kosmisches Fest* و*magische Welde* Patanjali and *Yoga الكلاسيكي* للمؤلف ميرسيا إلياد Mircea Eliade وكتاب جان كامبل كوبر Jean Campbell Cooper *الطاوية: الطريقة الصوفية*. كل هذه الأعمال هي تراجم متحمسة نقلت حكمة الشرق إلى اللغة العلمية المستنيرة لما يدعى الغرب. هذا قد يتلاعب ويقلل من إدراكي الخاص بطريقة معينة. ومع ذلك، بعد البحث المستفيض في الأدب الروحي للحضارات كالتقليد المأخوذ عن سوامي فيدا بهاراتي Yoga - Sutraa of Patanjali وكتاب The Exposition of Vyasa تبين لي بوضوح أن الانغمار المستقل والجاد في كل تلك العوالم سوف يفوق على الأقل عمري العلمي في مجمله. وإن تعميم الدراسات الاستقصائية المقصودة هنا لا يمكن أن تتطور أبداً إذا كان هذا العمق يُفترض مسبقاً بأنه موضع اهتمام بحثي. ولكن بما أن هدفي هو ليس مناقشة المسائل التفصيلية فيما يتعلق بالأديان والفلسفات الفردية وإنما مناقشة المحتوى الفلسفي للسلام والوصف الخاص على المستوى العام وإظهار النتائج العملية المستمدة منها فأنا ممتن جداً للترجمة التبسيطية التي حظيت بها من مؤلفين غربيين. وخلال إقامتي في المناطق التي نمت فيها تلك المفاهيم سعت إلى استيعاب أكبر قدر ممكن من المعرفة من هذه الأعماق الثقافية التي لا تنضب. ولتحديد الفصول المنفصلة وتعيين المفاهيم، والمؤلفين الذين سبقوني بفترة طويلة وكانوا مدفعين باهتمام بحثي مماثل ذي أهمية كبيرة. هنا، يجب عليّ أولاً تسمية كارل جاسبرس Karl Jaspers، الذي أشعر بأنني مرتبط به بطرق عديدة، وعلى الرغم من أنني مدين لرسائله «أصل وغاية

التاريخ» بالقدر الذي اختلف معهم،⁽¹⁾ الذي يربطني به هو اندهاشي حول التنوع الشامل للوجود الإنساني ومحاولة فهم طريقة تكوينه مع الحواس والمفاهيم الخاصة. إن أطروحته حول العصر المحوري Axial Age تبدو رائعة بالنسبة لي ولكن ليست مستدامة تمامًا. ومع ذلك، فإن أسلوب وتساؤلات جاسبرز مفيدة للغاية. وقد عملت وعلى امتداد فترات كبيرة محاولاً العثور على نقاط الاتصال والانتقال بين الصور الحيوية والأخلاقية للسلام. لقد كان كتاب كين ويلبر Ken Wilber وأهم أعماله المعروفة، *Spirituality Ecology, Sex*، مفيداً لي بطريقة مماثلة عندما ميّز المفاهيم الأخلاقية عن مفاهيم الحداث للسلام. لكن لا تزال وجهة نظر ويلبر التطورية للعالم مثار شك أساسي بالنسبة لي وأنا لا أتبعها. وعلى الرغم من ذلك انا لا أنكر أنه من خلال الأسلوب والمضمون فإن نطاق أعماله الشمولي - مع كل النقد المشروع الذي لابد أن يتعرض له شخص عام بشكل متطرف مثله - يتقاطع مع وجهات النظر الأضيق. وتقدم أطروحته أفلاطونية جديدة ذات رؤية قيمة للغاية لفلسفة السلام مأخوذة عن التفسيرات المبسطة لفلسفة أفلاطون.

وبالانتقال من فلسفة الحداثة إلى صورة ما بعد الحداثة للسلام، بالكاد يمكن أن يكون هناك عمل أكثر إقناعاً من كتاب نقطة التحول لدى فورتجوف كابرا Fritjof Capra. إن تلميذ فيرنر هايزنبرغ هو مؤلف هاجمه العديدون لأنه تجاوز حدود تخصصه في الفيزياء وقام بتطبيق رؤياه على سياقات مختلفة خارج هذا المجال. والنتيجة في رأيي طرحت تفسيراً مقنعاً للتحول الكبير للعالم ومعه صور السلام بين الحداثة وما بعد الحداثة التي يمكن للفلسفة والعلوم التاريخية والسياسية أن تكون ممتنة لأفكاره مما جعل من كابرا Capra رائداً للكثير من المؤلفين الآخرين. دعونا لا ننسى أن العديد من الأسماء المعروفة في أبحاث السلام لم تكن في الأصل مختصة في العلوم الاجتماعية بل أتت من تخصصات العلوم الطبيعية ونظرية الأنظمة، بداية من ألبرت أينشتاين وحتى الأيقونات غير المتنازع عليها لبحوث السلام مثل كينيث بولدينغ أو إرفين لازلو.

(1) ملاحظة المترجم: هذا النص من جاسبر كارل مقتبس بشكل متكرر في الكتاب الحالي. بما أن الترجمة الإنجليزية غير مطبوعة فإن جميع المراجع تتكرر وتنسب إلى الألماني الأصل Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.

حتى الآن أنا قادر على اللجوء إلى مفاهيم شائعة في النقاش ضمن العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية التي يمكن أيضاً تطبيقها بدون مشكلة في أبحاث السلام. ومع ذلك، فإن الاهتمام الكبير لهذا الكتاب لا يقتصر على تتبع تطور هذه المفاهيم فحسب بل يرافق نظرياً الدافع نحو التطور بمفهوم السلام العابر للفردية والعاور للعقلانية transpersonal / transrational كما يمارس في أيامنا هذه. ومن الناحية المفاهيمية يمكن الإشارة مرة أخرى إلى كين ويلبر وفريتجوف كابرال الذين كانا قبل ذلك بوقت طويل يستعيران تلك المفاهيم من اللغة الفنية النفسية إلى الجدل الأوسع في إطار العلوم الإنسانية أو الروحانية Geisteswissenschaften. ولتطبيق أطروحاتهم حول مسألة السلام العابر للعقلانية ومسألة مفهوم السلام لما بعد الحداثة - فإن هذه كانت ولا تزال المهمة التي لم يسبق لأحد أن تناولها حتى الآن - كان عليّ أن أجد الحدود بين صور ما بعد الحداثة وتلك المتجاوزة للعقلانية للسلام من وجهة نظري وكل ما يتبع ذلك هو أسس جديدة لأبحاث السلام. أنا لم ألبأ إلى أي من المؤلفات الرئيسة من أجل صياغة الفصول المتعلقة بالمفاهيم الأخلاقية ومفاهيم الحداثة للسلام لأن هذه المواضيع قد نوقشت بالفعل على أساس واسع جداً، لهذا السبب بدا لي مغرياً جداً مواجهة ما يبدو بديهياً مع أطروحات استفزازية مثل أطروحات «إنجل دوغلاس - كلوتز»، «الإنجيل المخفي» أو «مغفرة مارك إليس الثورية»⁽¹⁾، ثم استخلاص استنتاجاتي الخاصة منها. أعتقد أن النتيجة هي سرد مثير ومشوق قادر على تحفيز تفكير القارئ حتى في هذا الموضوع الشائع التداول.

لقد كان الفصل المتعلق بمفاهيم السلام لما بعد الحداثة أصعب بكثير في التناول لأنه من وجهة نظري جميع أبحاث السلام هي نظام ما بعد حداثوي. وأنا لا أقصد بهذا القول إن كل أو حتى أهم الباحثين عن السلام يتبعون فلسفة ما بعد الحداثة. كما أنني لا أشير هنا إلى انتقائية بعض رواد هذه المعرفة مثل يوهان غالتونغ أو كومار روبسينغ، لكنني أنوي القول إن الأسئلة الجوهرية في أبحاث السلام كتنظيم أكاديمي تطورت نتيجة لاستجابتها لعقلية مجتمعات ما بعد الحداثة. ولهذا السبب كان من

(1) Ellis(2000)

المهم بالنسبة لي أن أوجه هذا الفصل إلى جذور فلسفة ما بعد الحداثة وأن أتفاعل مع مفهوم فريدريك نيتشه حول السلام وأن أتبع طريقه عبر فرضيات سيغموند فرويد عن طريق البنيوية وما بعد البنيوية. من هنا ظهر شيء ما مثل مجموعة فرعية من الفكر لما بعد الحداثيين والموجودة ضمن أبحاث السلام التي يبدو أن أبرز من يمثلها بالنسبة لي هو فرانسيسكو مونوز. أن اختصاصه باختصار كما اعتقد اختتم النقاش كله داخل هذا المنهج البحثي ويبدو أن فلاسفة ما بعد الحداثة الذين لم يعتبروا أنفسهم أبداً كباحثين للسلام مثل ميشيل فوكو وجيلز ديلوز وبيتر سلوترديك والأهم منهم هما جان فرانسوا ليوتارد وجياني فاتيمو قد أسهموا أكثر في النقاش حول ما بعد الحداثة وزيادة فهم هذه المدرسة أكثر بكثير من المنهج البحثي المنضبط الذي أرادوا الترويج له ولهذا السبب أدرج أعمالهم ضمن قائمة اهتماماتي.

إن هذا الجدل والنقاشات هو السبب في أن الفصل الأخير من هذا الكتاب سوف يتعامل مع هذه الأرضية الجديدة في أبحاث السلام التي يبدو لي أنها مهمة بشكل خاص للفهم الحالي للسلامات / السلام المتعدد التي حظيت باهتمام نادر في إطار المنهج البحثي العلمي. وبالتالي فهو الجزء الأصعب في نقله أهمية، لذا قررت اللجوء إلى الجذور النفسية لهذا الجدل الفكري ومن الناحية الأخرى إلى الجذور خارج أوروبا حول تلك الروحانية (العابرة للفرد) والعبارة للعقل. كانت قراءة شري أوروبيندو The Life Divine مفيدة جداً بالنسبة لي، إذ وجدت مخطوطات خطابات جدو كريشنامورتى، الذي تم إصدارها بأشكال عديدة ومختلفة، عميقة ومحفزة ومسلية بالقدر نفسه. وكان بمثابة مصدر إلهام مهم بالنسبة لي إن لم يكن الأهم. عدت مرة أخرى إلى دائرة حياتي الخاصة لأواجه تلك الأفكار المستمدة من الفلسفة الهندية في بعض مدارس علم النفس الأوروبي والأمريكي. أولاً مع كارل غوستاف يونغ، ولاحقاً مع علم النفس الإنساني، وأخيراً في علم النفس الروحاني العابر للأنا/ الفردية هذا كما تم تأسيسه في أعمال أبراهام ماسلو وستانيسلاف غروف⁽¹⁾. كما ينطبق على

(1) لقد صدرت جريدة متخصصة في هذا المجال باللغة الألمانية منذ عام 1994 وكانت تستهدف جميع المناطق الناطقة بالألمانية. تركزت أهداف الجريدة على هذا الموضوع وكانت تدعى

كتابي هذا يمكنني أن أقتبس تقريباً كل نص من روّاد حركة النمو البشري. أو الحركة الانسانية المحتملة التي كان لها تركيز في Esalen في ولاية كاليفورنيا، سواء كتبت هذه الأعمال من قبل Grof نفسه، أو من قبل Frederick Penis أو Paul Goodman أو غيرهم. في الأعمال غير المعروفة أو حتى في ممارسات بعض الروّاد أمثال Jeru Kabbal⁽¹⁾، وجدت أن مقاربات التحليل النفسي وعلم النفس الإنساني ترتبط بشكل مبتكر بتعاليم الصوفية، Zen، Tantra، و Advaita Vedanta⁽²⁾. كما أن هذا سيلعب دوراً أكبر في المجلد الثاني من هذه الثلاثية مما كان عليه في الأول، وبدلاً من سرد أسماء أود أن أشير إلى التأثير الذي كان لهذه الأعمال التمهيدية على باحثي السلام والصراع المعترف بها مثل جون بول ليدراخ، الذي من المحتمل أن⁽³⁾ تعدّ نصوصه الأكثر نقاشاً ضمن علم السلام. وفي هذه المرحلة عليّ أن أذكر للمرة الثانية كين ويبلر وفريتجوف كابر الذين يعدّ تصورهما لسؤال التجاوز العقلاني عاملاً مساعداً لي في هذا المشروع الأكثر صعوبة.

إذا استطعت أن أتمم عملي كما هو مخطط له، فإنّ هذا الجزء سيظهر التأثيرات المحررة التي تمتلكها الصور العابرة للعقلانية للسلام في عالم ما بعد الحداثة. وسيكون نقيضاً للخط الفكري الذي تعتمده بعض المدارس التي تسعى إلى إظهار تفوقها على المدارس الفكرية الأخرى. إنّ هذا الكتاب لا يبشر ولا يستأنف؛ بل هو يقترح فقط وجهات نظر مختلفة لتأويل السلام المتعدد/السلامات. قد يوسع الكتاب من أفق التأويلات ونطاقها، والمشاعر، والروايات حول أنواع السلام التي في متناولنا. ومع ذلك، فهو في الأقل مفيد في تطوير مفهوم أكثر انفتاحاً على معاني السلام من وجهة نظر الآخرين. ويعدّ الكتاب ناجحاً ومفيداً في أوقات التواصل المتوتر بين الثقافات المتباينة.

(1) كان (Richard Dorin Shoulders 1930 - 2000) يعرف بأنه مؤسس طرق العلاج بالتنويم الإيحائي والذي اشتقت إجراءاته من نهج المدرسة الجشتالتية في العلاج واستخدام التنفس الهولوتروبيك Holotropic breathing. وترتبط تقنيات العلاج هذه ببرمجة تقنيات استخدام اللغة العصبية، ومن خلال طرق العلاج العصبي - اللغوي النفسية.

(2) Kabbal (2006)

(3) Eminent are Lederach (1995, 1997, 1999, 2003, 2005)

الفصل الثاني

التأويلات الحيوية للسلام



إن رمز بين ويانغ هو تعبير مثالي للسلام الحي. كل شيء موجود في كل شيء. ينطوي السلام على تقريب جميع الثنائيات والوئام الشامل بين السماء والإنسان والأرض. من يستطيع العيش، من يستطيع التنفس، دون وجود هذا التوهج الداخلي للنعيم؟

Taittiriya – Upanishad 2.7⁽¹⁾

لا يدرك الاحساس بالهدوء الذي سنرمز له هنا بصورة البحيرة الجبلية التي تقبع في صمت الليل وتعكس مياهها العميقة النجم الأبدي لتضفي هدوءاً كونياً عميقاً يرمز للسلام الداخلي. عندما يسلك الإعصار طريق الدمار على طول المشهد الساحلي فإنه لا ينطوي على أي نية شريرة، وعندما يتقابل الأرنب وجهاً لوجه مع الثعلب قد يشعر بالرعب الذي يتملك كل شعرة منه والذي قد يقوده للشلل التام أو يحفزها للهرب والنجاة من خلال القفز والركض. وكما أن رعب الشعور بعضة أنياب الثعلب يجعله يعاني الألم الجسدي وهو الأكثر تحدياً، مع ذلك فإن الأرنب لن يهدر أنفاسه الأخيرة

(1) تم اقتباسه من (Das (2000, p.34 والذي ترجمه NK.

بفكرة الظلم في العالم، لأنّ الثعلب بدوره عندما تأتي ساعته ليواجه الموت لن يندم على أعمال العنف التي ارتكبتها. الثعلب والأرنب أبرياء وفقاً لقانون الطبيعة كما هي البحيرة الجبلية الهادئة وكما هو الإعصار مدمراً، فإنّ الأرنب ضحية، والثعلب قاتل، وكلهم بحاجة إلى مراقب يدرك المعنى الخاص لـ *Dasein*⁽¹⁾ في العالم، ليكون قادراً على تصميم مثل هذه المعايير المجردة؛ كسلمية أو مدمرة أو مسكين أو شرير لنفسه أو للآخرين.

تنتمي البحيرة الجبلية والإعصار إلى المجال المادي الذي يتألف من عناصر غير حيّة ولا تعرف مثل هذه المعايير. أمّا الثعلب والأرنب فهما مخلوقات من المحيط الحيوي مما قد يجعلهما يعانيان من متغيرات الحياة، ومع ذلك لا يُفرض عليهما التفكير في ذلك. إن التفكير في *Dasein* / الوجود الخاص بكل كائن وحياة المخلوقات الأخرى محفوظ في مجال العقل ونطاق المجال الفكري الذي - حسب علمنا - لم يتوغل في معارفه غير الجنس البشري⁽²⁾. البحيرة الجبلية ليست سلمية بشكل موضوعي ولا في حد ذاتها⁽³⁾، ولكن صورتها يمكن أن تحفز شعور السلام في نفس الناظر إليها. إنّ الأوجه المشتركة لجوانب الصمت والعمق واللا نهاية والحماية والماء وضوء النجوم لها تأثير على كثير من الناس الذين يتواصلون مع السلام الداخلي ويسعون إليه. من هذا الشغف الإنساني الدائم نشأت ممارسة اليوغا الشرقية في أزمان غابرة وقد تم وصف أهدافها في يوغا سوترا البتجنجالية Patanjali's Yoga – Sutra اليوغا هي السيطرة على التغيرات التي تحدث ضمن نطاق العقل. ومن يمارسها يعيش طبيعته الواقعية⁽⁴⁾. وهكذا فإنّ اليوغا هي ممارسة تبين لنا إحدى الطرق الممكنة المتعددة للإدراك الحسي

(1) ملاحظة المترجم: مصطلح *Dasein* الألماني ليس له ترجمة إنجليزية مباشرة. يلعب *Dasein* دوراً مهماً بشكل خاص في فلسفة لودفيغ فيورباخ، وفي وقت لاحق مارتن هايدغر. تتكون الكلمة من جزئين دا - سين وفي بعض الأحيان تترجم، وإن كان غير صحيح، إما كونها موجودة أو ببساطة كوجود وسنستخدمها بمعنى الوجود أو الكينونة..

(2) اتبع هنا منهج Hartmann (1950) الذي ناقشه بالتفصيل Wilber (2000, pp. 17ff.) و Gloy (1996, pp. 18ff.)

(3) يمكن اعتبار القصص التي يكون أبطالها الحيوانات والتي تنتشر على سواحل البحيرات الجبلية بالكاد قصصاً مسالمة. وبالرغم من هذا فنحن لسنا مهتمين هنا بالوقائع، ولكن بالمشاعر التي تثيرها هذه الصور.

(4) اقتبست من ترجمة Swami Veda Baharati (1986, pp. 93 - 121) حيث يعطي الكاتب تفسيراً وافياً ومقتنعاً لهذه الجملة.

للسلام، وهو السلام الذي سأصفه في هذا الكتاب مستعملاً استعارة البحيرة الجبلية رمزاً. إذا كان الكائن البشري قادراً على التأمل في العالم وفي نفسه، وإذا كانت استعارة البحيرة الجبلية مناسبة لوصف إحساس السلام، عندها يبرز التساؤل الآتي: على الرغم من إدراك النفس البشرية لأهمية هذا السلام فلماذا لا تقضي كل حياتها تتأمل مصدر هذا السلام الداخلي متمثلاً بالبحيرة الجبلية؟ وإنها ستتقبل ذاتها وستحظى بقبول الآخرين. يقودنا هذا التساؤل لفكرة أن العرق البشري يظهر وكأنه الكائن الحي الوحيد القادر على دخول مجال النطاق الفكري، لكن هذا لا يعني أنه يستطيع العيش إلى الأبد ضمن هذا النطاق ويمارس كل هذه الخبرات هناك.

ونقيضاً لذلك ينص القانون الثاني للديناميكا الحرارية على أن جميع النظم تتطور من النظام إلى الفوضى ضمن نطاق المجال الفيزيائي، في حين يفترض علم الأحياء أن الحياة تولد بصورة أساسية أشكالاً أكثر تعقيداً من الأشكال البسيطة، ومن أجل تطوير الأنواع الجديدة فإن عليها استخلاصها من الأنماط الحياتية الموجودة بالفعل⁽¹⁾. كل كائن يمكنه الولوج الى نطاق المجال العقلي هو في الحقيقة كائن ينتمي لنطاق المجال الفيزيائي والمحيط الحيوي، مما يعني أن عليها دائماً التعامل مع الفوضى المتنامية وتزايد تعقيدات النظام الذي تنتمي إليه حتماً. على هذا الأساس لا يتمتع الشكل المعقد بأية امتيازات تجعله مختلفاً عن الشكل المبسط. ويحتاج الوعي إلى دماغ، وهذا يحتاج إلى المادة. بينما يمكن للمادة أن تعمل دون المخ وأن يعمل الدماغ دون وعي. وإذا لم تثبت الكائنات المعقدة من المخلوقات توافقها مع النظام على مدى طويل فإنها تنقرض بشكل أو بآخر، ولا يُعد الجنس البشري مُحصناً ضد هذه الظاهرة. يمكن للنظام أن يتعامل مع الأنواع الأبسط ويكون لنفسه أنواعاً أخرى كما إن انقراض الأنواع هو ديناميكية ثابتة لجميع الأنظمة وليست إنجازاً للحدثة، لكننا يعزى اكتشافها إلى إنجاز للحدثة. نحن لا نرحب بهذه الحقيقة ولا نأسف عليها حتى وإن أثرت على الجنس البشري المتأمل لذاته والمحكوم بشعور وجودي ناتج عن القلق والخوف من المستقبل. ببساطة هي حقيقة تحصل بصورة طبيعية.

(1) Laszlo(1987, p.9)

إنَّ العقبة الأولى والأهم التي تعيق التأمل في البحيرة الجبلية لذواتنا هي الذات واحتياجاتها الأساسية⁽¹⁾ التي يمكن إيجازها بما يلي: *ككائن حي يجب عليه توفير غذائه الذي يمرّ بعمليات أيضية ليضمن استمرارية الحياة. وعلى الذات أن تسعى وتحافظ على ذلك، وتستعد وتحفظ وتحضر وتبتكر وتفرز.

**وباعتباره كائناً فانياً، فهي لم تُصمم أساساً بنرجسية متفردة، بل هي عبارة عن رابط في سلسلة، أو بالأحرى عقدة في شبكة الحياة، تشغلها الطقوس المناظرة طوال حياتها وتحثها على رعاية أطفالها حتى يتمكنوا من الاعتماد على أنفسهم.

***يشكل الجنس البشري المجتمعات، لأنّه بالنسبة للأفراد فإنَّ النقطتين السابقتين إذا استطاع تحقيقهما مؤقتاً وتحت ظروف مواتية للغاية يمكنه أن يصبح فرداً في هذه المجتمعات. ويجب على كل فرد تأمين موقع مناسب في المجتمع وأن يسلك سلوكاً يتناسب وهذا الموقع ويكون علاقات على أساسه مع الآخرين. وعلى النطاق الأوسع فإنَّ هذه المجتمعات تبحث عن مكانة تناسبها في العالم وتدخل ضمن علاقات تتناسب وطموحاتها. تشوش كل هذه العوامل تركيزنا كبشر عن السلام وتبعدنا عن بحيرتنا الجبلية الخاصة بنا ناهيك عن إنّها في علاقة تفاعلية مع بعضها. كقاعدة عامة بسيطة يمكنني القول إنه ضمن نطاق معين من المجتمع يصبح احتمال أن تهدد مشكلة الغذاء لوجود الفرد منخفضة جداً، وأن الحرمان ظاهرة نادرة سواء أسمىناها طبيعية أو كارثة اجتماعية أو حالة استثنائية. كذلك أن الشعائر والطقوس التي تدور حول مسألة الخلق وما يتعلق بها من أفعال كالانجذاب الجنسي على سبيل المثال، يمكن ممارستها بطريقة أكثر سلاسة في المجاميع البشرية حيث يكون اختيار الشركاء المحتملين كافياً ويمكن التحكم فيه. لم يظهر المصطلح الألماني Befriedigung (الرضا)، والذي يتضمن علاقة جوهرية من خلال الجذر (Frieden) (السلام) بشكل اعتباطي. فإذا تم قبول العوامل المذكورة في أعلاه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه، هو أي المعتقدات التي سيتقبلها المجتمع

(1) ان هذه قرائتي الخاصة لهرم ماسلو والتي اميل لقرائتها من خلال فلسفة شاكرات اليوغا النفسية

Maslow (1943, pp.370 - 96, and 1954).

وستكون خاضعة للرضا كمبدأ أساس مرتبط بالسلام. إن Selbst. Befriedigung⁽¹⁾ والذي يحدث في كثير من الأحيان في الحياة الواقعية إنما هو محض تناقض لأن العلاقة المفترضة هي في أغلب الأحوال مبنية على خيال. وبالمقابل، ليس كل اتحاد جسدي واضح ينطوي على اتصال Befriedigende، يرضي التوجه السلمي وينشئ علاقة أو ارتباطاً على جميع مستويات الوجود. وعلى العكس من ذلك، فإن التوافق والرضا المتبادل هو الاستثناء. Befriedigung الرغبة الجنسية هي عامل قاصر ومتناقض وعلائقي ضمن المجتمعات، مما يثير التوتر، وعدم اليقين، والتعددية، والديناميكية، والحيوية لممارسة السلام. كلما كان المجتمع أكثر وعياً حول هذا العامل كان التعامل معه بمرونة أكثر، وقُلّ صراع القناعات والمبادئ.

إنّ ثمن العيش برخاء في المجموعات الأكبر يتمثل في صعوبة التكيف معها، والحاجة الماسة لوجود نظام معقد لإدارتها، وإن التحدي الأكبر الذي يواجهه الفرد هو اكتشاف الذات والغور في دواخلها للعثور على مكانته في الكون وإنشاء العلاقات الخاصة التي تتوافق مع ما سينتج عن ذلك مما يمنعه من قضاء وقت أكبر في التأمل في بحيرته الداخلية. يمكن تبسيط هذا التصوير لمعضلة الإنسان مع مفاهيم السلام المتعدد بشكل كبير على الرغم من أنني أعتقد أنها تنبع من عدم وضوح هذه الظاهرة التي يمكن إثبات وجودها في معظم الأشكال المجتمعية المعروفة. وتشبه هذه المعضلة ما تتناقله الأجيال عن قصة الطرد من الجنة. كما أن ثمن دخول مجال العقل هو اليقين بأن معظم حياة المرء لا يمكن أن يحياها بمفرده هناك. انطلاقاً من هذا الإدراك، يثار سؤال حول كيفية تنظيم البشر أنفسهم بشكل فردي وجماعي من أجل الحفاظ على إمكان الولوج إلى البحيرة الجبلية الذاتية باستمرار مرضٍ. والإجابة عن هذا السؤال تميّط اللثام عن مفاهيم كثيرة عن تلك المجتمعات ومعاني السلام المتعدد فيها. سأوضح أنّ هناك العديد من الإجابات المحتملة، والعديد من الطرق المختلفة للوصول إلى هذه السلام المتعدد. وسأبدأ من ممارسات الزهاد والنسّاك في قمع الرغبات الدنيوية من أجل الحصول على السلام الداخلي متمثلاً بصورة البحيرة الجبلية الداخلية، وصولاً

(1) ان المعنى الحرفي لهذه الكلمة هو (الاستمناة او ارضاء الذات) لكن الكاتب يقصد هنا ارضاء الذات وهو المعنى الذي سيعتمد في هذا الكتاب.

إلى التخلي عن صمت النفس البشرية بصورة استراتيجية لتحقيق المكانة المرغوبة في العالم المادي، وهذا الكتاب يبحث في الاحتمالات المختلفة لهذه الطرق.

2. 1. الإلهة العظيمة والسلامات المتعددة الحيوية

وضعت الدراسات النسوية⁽¹⁾ خلال العقود الماضية موضوع الأم العظيمة والإلهة العظمى والبنغي الكبرى على طاولة النقاش بشكل متكرر. ومن منظور أبحاث السلام أود أن أستفيد من الأفكار الأولية التي اكتسبتها من خلال تلك الجهود. تبدو لي هذه الفرضية المثيرة للاهتمام أن الحرب والعنف لم يلعبا دورا على الإطلاق في تلك المجتمعات التي كانت محكومة من قبل طوائف تعبد الأم العظيمة مقارنةً بتلك الموجودة في أنماط حكم أبوية ذكورية⁽²⁾. وتتوفر لدينا العديد من الأمثلة التي تعارض هذه الفلسفة مثل كتابات Abendroth - Heide Göttner الكلاسيكية التي تثير الخلاف حول النظام القائم على صورة الأم⁽³⁾، التي لا تعد موضوع السلامات محورا لاهتمامها أو نقطة مركزية في كتاباتها، ومع ذلك فإن تصويرها لنظام المجتمع الانثوي⁽⁴⁾ يعتمد على فرضية أنها ستكون أكثر حرية وعدالة وتجانسا - أي أكثر سلمية - من الأنظمة الأبوية:

إن المجتمعات الأرستقراطية، في حال الأنظمة المعتمدة على السلطة الأنثوية لم تبقى على المستوى البسيط كمجرد تجمع بشري، ولكن تطورت هذه التجمعات لتصبح مدناً تقود الثقافات الحضرية، ولم تكن بحاجة لتنظيم مؤسساتي بمعنى «الدولة». [...] فبالنسبة لهم أنظمة القراية والتنظيم

(1) Boulding(200), Daly(1990), Eisler(1987), Sunday(1981), Spretnak(1981), Vélez Saldarriaga (1999), Voss(1988), Walker(1983), Wolf (1994), and Campbell(1959 - 68)

(2) رغم الانتقادات الشديدة لاساطير عباد الام لكن حتى Wesel غير قادر على تجنب هذه الحقيقة ونتائجها. (Wesel 1980,p.48)

(3) Göttner - Abendroth(1988, p.48)

(4) تشير غوتنر الى وجود اربعة تناقضات يجب اتمام متطلباتها عند تعريف النظام المجتمعي على انه مجتمع أموي؛ (1) على المستوى الديني العقائدي يجب ان تتوفر اسطورة ربة الارض اورية القمر. (2) على مستوى الطقوس والشعائر يتم الاحتفال بطريقة دورية وفي اوقات معينة توثق بدايات الفصول او المواسم. (3) على المستوى المجتمعي تحفظ حقوق الام وتصل الانثى للحكم. (4) على المستوى الاقتصادي يسمح للاناث بالزراعة والتملك والاوصول الى مستوى تسيد الجماعة او القبيلة.

السياسي كانت متطابقة، ولم يتم غزوها من الغرباء الذين يأخذون ثمار عملهم، ولكنهم كانوا على صلة قرابة ويعرفون بعضهم بعضاً، أي أنهم مجتمع «متجانس». كان الوضع غير استغلالي وموثوق به فلا حاجة لدولة [...] وإذا كانت «الدولة» تعني الإكبار والقوة العامة، والقانون، والعقاب، والشرطة والسجن، والضرائب ومنصب مسؤولي الدولة هو إنجاز أكثر منه عجزاً. فإنّ هذا النظام يشهد لارتفاع مستوى الذكاء الاجتماعي لقيادة مجموعة كبيرة من الناس من دون اللجوء إلى القوة والشرطة. لهذا السبب اختلف شكل الدولة الأنثوية، وعلى المستوى الأعلى كان اتحاداً فدرالياً حراً «لمدن الأم» و«مدن الابنة»، التي كانت مجتمعة طوعية وبدون الحاجة للتدابير العسكرية⁽¹⁾.

لا يمكن تجاهل فرضيات الأبحاث التاريخية للنظام الأنثوي التي تؤكد على ما هو جوهرى بالنسبة لموضوع السلام على الرغم من أنها لا تبحث فيه بصورة مباشرة. إن الخلاف بين علماء التاريخ أو علماء الإثنولوجية حول تفسير المصادر لا يهم باحث السلام بقدر الروايات الواردة نفسها⁽²⁾. إذا تم وصف المجتمعات الأنثوية - بغض النظر عما إذا كان في الماضي البعيد أو الحاضر - بهذه الطريقة عندها تصبح نمطاً سياسياً مهماً في سياق بحثنا. هذا يعني أنّه يمكن مناقشتها واعتبارها جزءاً مهماً في الجدل الحالي حول دراسات السلام.. في سياق سؤال بحثي، أودّ إذن إلقاء الضوء على فرضيات غوتنر أبيندروث Abendroth - Göttner بشكل أدق، ويمكن العثور على أقدم السجلات التي تصف الطوائف والمعتقدات الدينية في أوروبا في Laussel/لوسال (فيما يعرف اليوم بفرنسا). ولو كانت تفسيرات النقوش والمنحوتات واللوحات والنصوص تعتمد النظرة التأملية فإن المصادر الموجودة حول الطوائف الدينية لا تزال كثيرة ومفصلة⁽³⁾. سواء يعنى ذلك ضمناً أن المجتمعات التي تقدر الأم تم تنظيمها أيضاً بطريقة أمومية مثار تنافس كما توحى الفرضية الأولية التي قدمتها غوتنر - أبندروث. يقول كين ويلبر على سبيل المثال إن تلك المجتمعات المبكرة التي

(1) Göttner - Abendroth (1988, p.45) وترجمها من الألماني NK.

(2) لقد اثار فرضية المجتمعات الأمومية العديد من الانتقادات والاحتجاجات وسببت التعديلات في المصطلحات. وقد وصلت الحدة ذروتها في اعمال Cynthia Eller الذي هاجم بشدة قصور المنهجية العلمية (Eller, 2000).

(3) Uhlig (1998, pp.38 - 48)

مارست عبادة الأم كانت ستنظم بطريقة «ذكورية» وإن النظام الأنثوي تطور نتيجةً للزراعة والظروف المحيطة بها⁽¹⁾. بالنسبة لفكر ويلبر التطوري فإنه يفترض حتمية وجود أشكال من التنظيم التي سبقت النظام الأنثوي. ومع ذلك يختلف وصفه عن هذا النظام قليلاً عن وصف غوتنر - أبندروث: اتفق بالإجماع تقريباً على أن القتل في الثقافات المتباينة كان غير موجود كلياً؛ والحرب كما نعرفها نادراً ما كانت موجودة. كانت التضحيات البديلة الأكثر عنفاً كما رأينا هي تضحيات بمفاصل الأصابع. ولكن تطورت من التضحية بالأصابع إلى التضحية بالبشر ومنها إلى تقديم الأمة بأكملها أضحيةً للإله - ويزخر التاريخ بهذه الأمثلة لبدائل الأضاحي [...] ⁽²⁾. بالنسبة إلى ويلبر لم تظهر عمليات القتل والحروب كوسائل للأضحيات أو للتضحيات البديلة إلا في عصر نمو الزراعة الذي شهد تطوراً ملحوظاً في مستوى الإدراك الجمعي، وهو يقصد بهذا أن تصاعد الشعور بالخوف من الفناء الذي ترتب عليه إدراك المرء لفكرة الخلود جعل الفرد يفكر بأن قتل الآخر هو فعلٌ بديلٌ يرمز إلى الخلود ويمثله. وتتمثل المعادلة في أنه كلما تمت التضحية بكمية أكبر من دماء الآخر كان الخلود أكثر احتمالاً. هذه الصيغة قد تحولت إلى السعي الأعمى نحو السلطة والقسوة وكان يمكن أن تؤدي إلى المزيد من أعمال الإبادة للآخر.

الأم العظيمة: السلام النابع من الخصوبة

في إقليم الشرق الأوسط الممتد من مصر وحتى الهند الذي كان يدعى بإقليم إيجة - إفريقيا - آسيا⁽³⁾، يمكن تسمية ما لا يقل عن 55 ثقافة تمجد الأم العظيمة، الإلهة العظيمة، أو البغي العظيمة وكلها ترمز إلى الذات العليا⁽⁴⁾. إن عدد التماثيل المصغرة للإلهة التي تم العثور عليها في هذه المنطقة تقدر بعشرات الآلاف.⁽⁵⁾ استخدم أغلب الباحثين الألقاب «الأم العظمى، الربّة العظيمة، أو البغي الكبيرة» بطريقة تبادلية لتسميتها. لكن

(1) Wilber (1996b, p.130)

(2) Wilber (1996b, p.156)

(3) Eliade(1976, p.178)

(4) Galimberti(2005, p.75)

(5) Gimbutas(1982)

كين ويلبر يقدم منهجاً علمياً جديداً ومميزاً في هذا المجال عبر استخدامه لقب الأم العظيمة معبراً به عن صورة الأم الطبيعية - البيولوجية، أما في حالة صورة الام المتسامية والمتعالية والغامضة فيمنحها اسم الربة العظيمة. لذلك يرى أن الأم العظيمة تسبق الإلهة العظيمة في وجودها. وهكذا بدأت عبادات العديد من الربوات الإناث وتطورت مكانتهن كرموز للخصب والنماء. تحولت الطقوس في المعابد نحو تجسيد قوة الكون والوقت والمادة والتي ضمن حدودها تولد كل الكائنات وتنفى، وعلى هذا الأساس فإن كل ما له شكل واسم إنما هو مستمد من رحم الأم العظيمة.

وبالنسبة إلى ويلبر، فإن هناك اختلاف أساسي بين «الأم العظيمة» التي هي رمز الخصوبة و«الربة العظيمة» التي هي رمز الذات الواحدة القادرة والمتعالية⁽¹⁾. لذلك فإنهما يُعدان معنيان مختلفان لكيانين مختلفين وجداً في نفس الوقت ونفس المكان وبشكل متوازٍ ضمن إطار إدراك مختلف. قد يكون كل من المعنيين متواجدين في الوقت نفسه للطقوس ذاتها كجوانب ظاهرية وباطنية لممارستها، وقد تفهم من قبل المشاركين تبعاً للميول والموهبة⁽²⁾.

لم يستخدم ويلبر مصطلح «البغيّ العظيمة» على الإطلاق لأنه قد يساء فهمها لذا أبرز جانب العذرية لجمهوره المسيحي. وأكد أن الأم العظيمة هي في الواقع خنثى، وأن الرجال الذين تختارهم ليكونوا عشاقاً لها وليكونوا تجسيداُ بشرياً لإلهة الخصب لا بد أن يبقوا مستشارين جنسياً على الدوام لتلقيحها، وهم عادة أقرباء دم يستغلون في عملية التخصيب المقدسة. إن تمثيلها على أنها عذراء مقدسة لا يعني أنها لا تمارس

(1) يعزى مبدأ الخصوبة في ادبيات الحركة النسوية الى الام العظيمة بينما يرفض هذا المبدأ عند قراءة من منظار المجتمعات الابوية. ويشير المفكرون الى ان الربة العظمى هي تعبير للقدرات الجنسية الانثوية والتي لم تكبت من قبل السلطة الابوية لذلك تكون حرة. وان الربط بين القدرات الجنسية الانثوية والخصوبة تعد بداية لتاريخ حافل من الكبت الذكوري السلطة التي عانت منه النساء. انظر Voss (1988). من وجهة نظر باحثي السلام فلا تصمد هذه الفرضيات على طاولة النقاش. وحتى ان فكرة السلام النابع من الخصوبة يعتقد بانها نتيجة عقلية ذكورية تفكر بأسلوب العنف. ان خصائص الوجود، والبعث، والفناء اهمية خاصة في بحوث السلام تجعل من العبثي ان يتم تفسيرها بانها معتقدات سلطوية بحتة.

(2) Wilber (1996b, pp.126 and 142)

الجنس، بل على العكس، فالرجال بالنسبة لها ما هم إلا وسيلة تحصل من خلالها على اللذة الجنسية واللقاح عند الرغبة. إنها عذراء بمعنى أنها لا تتغير ولا تنتمي إلى أي من الرجال الذين يمرون في حياتها وهي الحاكم المطلق على المجتمعات التي تعتنق عبادتها وتؤدي طقوس الجنس للحصول على الخصوبة وتجعل تماثيلها تحمل رمز القضيب الذكري. وبما أن إلهة الخصوبة هي الأم العذراء التي لا تنتمي لأي ذكر⁽¹⁾، فإن فهم مصطلح «البغي الكبرى» صحيح وفي الغرض، لذلك ساستمر في استعماله كي أتمكن من تسمية الجوانب المختلفة للإلهة العظيمة بشكل أكثر وضوحاً.

وفرت مدينة Hōyūk atalĈ التي تقع في الأناضول أدلةً حول واحدة من أقدم الثقافات في الأرض التي كانت مزدهرة لحوالي 7000 سنة قبل الميلاد. وتعتبر Hōyūk atalĈ أكبر تلةً مستوطنة في العصر الحجري الحديث إن لم تكن أقدمها ولم يتم غزوها أو حتى مهاجمتها إذ لم يعثر فيها على آثار للحرب، ومع ذلك فهناك تلميحات إلى النظام المجتمعي الأنثوي، الذي يمكن أن يكون أحد الأدلة الممكنة الكثيرة على الفرضية المقتبسة في البداية حول العلاقة بين النظام الأنثوي والنزعة الضعيفة للعنف والقدرة العالية على السلام⁽²⁾.

أعطت البحوث حول الثقافة الهندية الدرافيدية⁽³⁾ Dravidian في هارابا وموهينجو دارو Harapa and Mohenjo Daro نتيجة رائعة ومماثلة، وهي ثقافة ازدهرت بشكل رئيس في الألفية الرابعة والثالثة قبل الميلاد ووطورت نصوصها الخاصة لتحقيق مآثر مذهلة في الزراعة وكذلك في بناء المدن والقنوات. وخلال قرون من النمو توسعت منطقة نفوذها إلى ما يعرف اليوم بدولة أفغانستان لكن الحفريات لا تشير إلى أي معارك

(1) Neumann(1973)

(2) كتب Uhlig بصورة تفصيلية عن هذا الموضوع Uhlmann و (1962) Mellaart (1998, pp.48 - 56). (2008).

(3) الدرافيديون Dravidians من أقدم سكان الهند، ويعيش أحفادهم الآن في جنوبي الهند، حيث يمتد نسبهم إلى ما يزيد على 4,500 عام. ويشكل الدرافيديون، والآريون الهنود، أهم مجموعتين عرقيتين في الهند. لا يُعرف أصل الدرافيديين على وجه التحديد، غير أن بقايا مدينتي هارابا، وموهينجو دارو، وهي من مدن حضارة وادي السند التي يرجع تاريخها إلى 2500 ق.م، قد أوضحت وجود إرث ثقافي متميز يُنسب إلى الدرافيديين.

أو تدمير حصل فيها، بل لم يتم العثور على أسلحة يمكن للمجتمعات المجاورة لها استعمالها والإعتداء عليها بواسطتها. وحتى لو لم يكن معروفاً بالتفصيل كيف حدث هذا الانفتاح والتوسع لكن يبدو أن القدرة الزراعية والدبلوماسية والضيافة لعبت دوراً أكبر بكثير من دور الحرب والعنف⁽¹⁾. لقد حاول بعض المؤلفين⁽²⁾ إيجاد علاقة بين هذه الحضارة التي عرفت سبيل السلام مبكراً وبين الشاكتية⁽³⁾ Shaktism كثافة دينية قديمة، وسناقش هذا الموضوع لاحقاً.

هنالك حكاية طريفة تسببت بحيرة كبيرة لعالم الآثار آرثر إيفانز Arthur Evans الذي نجح في مطلع القرن العشرين في التنقيب في قصور الملك مينوس Minos⁽⁴⁾ على جزيرة كريت Crete حيث لم يبدُ واضحاً لديه السبب في عدم وجود أي منحوتات لشخصيات محاربة من الإلهة أو الملوك، وكل ما عثر عليه كان صور وتماثيل للإلهة الأم التي اشتهرت في الثقافة الكريتية القديمة وكانت تسمى (Minoan)، وبجانباها بعض الشباب العراة، النحيفة أجسامهم كخدم لها. وأخيراً وجد أنّ في ذلك الشكل تشابهاً مع ما يسمّى ريا Rhea⁽⁵⁾ في الميثولوجيا الإغريقية، وهي واحدة من أقدم

(1) Koppe(2001, p.63)

(2) يتعاطف Daniélous مع هذا الموضوع (pp.77ff, 1984)

(3) حرفياً «مذهب السلطة» أو «مذهب الإلهة» هي طائفة هندوسية تركز على عبادة آدي باراشاكتي أوديني - الأم الإلهية الهندوسية - كالإلهة الدائمة المطلقة. وهو واحد من المذاهب الأولية للعبادات الهندوسية بجانب الشيفية والفايشنافية تتغلغل جذور الشاكتيزمية إلى أعماق ما قبل التاريخ الهندي. وعُرف ظهور الآلهة مبكراً منذ أكثر من 22 ألف سنة في المستوطنات الهندية في العصر الحجري القديم، ومن خلال تطوير وتحسين عبادتها في حضارة وادي السند. يُركز ممارسو الشاكتيزمية على معظم أو كل عبادة شاكتي، كالجانب المؤنث من دينامية الربوبية المطلقة. ويُعتبر شيفا، الجانب المذكر من الألوهية، متعالياً فقط، ودائماً يتم إزال عبادته إلى دور ثانوي.

(4) مينوس ملك كريت الأسطوري تحدث عنه هوميروس وثوكيديدس، ويقال إنه كان ابن زيوس ويوروبا وزوج باسيفاي والوالد أندروغيوس وفيدرا وأريادنيو غلاوكوس.

(5) ريا في الميثولوجيا الإغريقية هي إحدى الجبابرة ابنة غايا وأورانوس وزوجة أخيها الجبار (التيتان) كرونوس هي أم هسيتيا وديمتر وهيرا وهاديس وبوسيدون وزيوس تمثل ريا في الفن في أغلب الأحيان مع آلهة أخرى كديمتر وتمثل أحيانا كأم للآلهة جالسة على أومفاليس Omphalos. (الحجر الذي يعين سر الكون) وتمثل أحيانا في لوحات معارك العمالقة ريا هي زوجه كرونوس وأم لزيوس كبير الآلهة وأيضاً أم لهيرا وبوسيدون وهاديس وقد قامت بإخفاء ابنها زيوس في جزيرة كريت خوفاً من أن يبتلعها كرونوس هو الآخر ووضعت بدلا منه صخرة ليلتلعها كرونوس ظناً منه أنها ابنه.

الصور المعروفة للإلهة العظيمة في هذه المنطقة، وعلى الأرجح أنها مثلت نظاما دينيا سيطر قديما على مصر القديمة في العصر الذي سبق سلطة الأسر الفرعونية وانتقل من دلتا النيل إلى كل من بحر إيجة وآسيا الصغرى⁽¹⁾.

وقبل البدء بسرد أمثلة أكثر عن الربة العظيمة، علينا أن نعمل على وضع تصنيف وترتيب لظهورها في الميثولوجيا عبر التاريخ. فبصفتها «أما مقدسة»، ظهرت كذات أنثوية رمزت إلى الخصب والتناسل وامتلكت قدرات عظيمة تجعلها قادرة على منح ما يُدعى بمفهومنا المعاصر «السلام». وفي المجتمعات الفوضوية ظهر هذا الرمز ببساطة بصورة ربّة الارض. وقد اختلف هذا التجسد عن تجلّي إلهة القمر حيث أنّ الأخيرة تحمل معاني الثالوث الإلهي (السماء المقدسة، الأرض، والعالم السفلي) وهو ثالوث قدسته الأقوام منذ الأزل على حد علمي واعترفت بوجوده الحضارات على مر العصور.

يفهم الكون الثلاثي الاتجاهات من خلال طاقات الحياة والقدرات الأنثوية التي صُورت بألوان وأشكال مختلفة رُمز لها بالدورة الشهرية للمرأة، أو بالمراحل العمرية للأنثى، فترمز الفتاة الصاخبة في بداية شبابها إلى الطاقة القدسية والقوة الإلهية التي تبني العالم من خلال قدراتها الدموية وتتخذ من اللون الأبيض رمزا لونيّا لها. بينما تصور المرأة في مرحلة الأنوثة الطاغية رمزا للربّة التي تعطي الحياة من خلال الدم الذي يتحول إلى طاقة حيوية في مرحلة الحمل وتصور باللون الأحمر. أما مرحلة الشيخوخة فترمز إلى المرأة العجوز لاحتباس الدم وبذلك فهي ترمز للعالم السفلي ويعطى لها اللون الأسود. تمثل هذه المراحل الثلاث دورة الحياة بكل أشكالها؛ لكل من الانسان والحيوان وكذلك دورة حياة النباتات والمحاصيل السنوية.⁽²⁾ ولهذه الأسباب تناولت كل الأساطير على اختلافها الطاقة الأنثوية ضمن مراحل مختلفة من الحياة وبأسماء مختلفة وفسّرت تغير تخصص الربّات وتبجيلهن بحثاً عن الطاقة الحيوية. وعلى هذا الأساس أيضاً فإن كل ربّة أنثى من هذه الربّات كانت ترمز للثالوث المقدس دون الحاجة لوجود الذكر.

(1) Göttner - Abendroth (1988, p.97 - 102)

(2) Voss (1988, pp.58 - 60)

تظهر الإلهة العظيمة في ميثولوجيا شعوب حوض المتوسط ليس فقط في مراحل الحياة المختلفة ولكن أيضاً في سلسلة الأجيال. الأم الأرض غا Gāa⁽¹⁾ تتحول إلى ريا Rhea وابنتها هي هيرا / ديميتير⁽²⁾ Hera / Demeter. ومع ذلك تبقى دائماً نفس الإلهة التي تظهر من جيل إلى آخر في شكل أصغر⁽³⁾. حيث تظهر ريا كفتاة (Amaltheia⁽⁴⁾) وكامراًة (Io⁽⁵⁾) وكعجوز (Adrasteia⁽⁶⁾). وكذلك تظهر ديميترا في صباها بصفتها كور⁽⁷⁾ (Kore) وكامراًة بيرسيفوني⁽⁸⁾ (Persephone)، وكعجوز هيكتاتي

(1) وفقاً للأساطير اليونانية القديمة للخلق، فإن غايا هي ابنة كاوس، الإله الأول والأقدم ممثلاً الفراغ البدائي الذي نشأ كل شيء منه. وهي تشخيص الأم الأرض، والتي ارتفعت منها السماء، وُلّدت منها الجبال والبحر كانت غايا تصور على أنها معطية الأحلام ومغذية الأطفال والنباتات. وقد كانت تعبد أصلاً كأم للآلهة في اليونان قبل أن يدخل الإغريق في عبادة زيوس. إلا أنها عُبِدت شكل أقل في الفترات المعروفة تاريخياً.

(2) هيرا هي بنت كرونوس وريا، أخت زيوس كبير آلهة الإغريق وزوجته فيما بعد، فهي ربة الأرباب، أم هيفيستوس إله النار والحدادة، وأرس إله الحرب. وهي ربة الزواج. أيضاً. ديميتير إلهة الطبيعة والنبات والفلاحة عند الإغريق، وتعتبر من الآلهة الكبار لأنها أخت بوسيدون وزيوس وهاديس، وتأتي بالمرتبة الرابعة عند الإغريق، ويقال إن العبادة لها يزيد من منتوجات المحاصيل وأنها إذا غضبت تفقد الأرض خصوبتها ولهذا كانوا يحرقون على إرضائها.

(3) Göttner - Abendroth (1995, p.32)

(4) هي كائن يمثل على أنه حورية عنزة قامت بأرضع الطفل زيوس بعد أن أرسلته والدته ريا إلى الحوريات خوفاً عليه من بطش كرونوس

(5) آيو في الميثولوجيا اليونانية هي فتاة أحبها زيوس، فقام بتحويلها إلى بقرة صغيرة لكي يتجنبها غير زوجته هيرا لكن هيرا اكتشفت العلاقة التي جمعت زيوس مع آيو فكلفت أرغوس (عملاق أسطوري متعدد العيون) بمراقبتها. وعلى إثر ذلك قام زيوس بإرسال هرمس إلى أرغوس فأغراه بالنوم وقتله. بعد ذلك كلفت هيرا ذبابة بإزعاج آيو فهامت في الأرض وعبرت البحر الأيوني (الذي يُزعم أنه سُمي باسمها) وعبرت مضيق البوسفور سباحةً وواصلت سيرها حتى وصلت إلى مصر وهناك استعادت صورتها البشرية.

(6) هي إحدى الحوريتين اللتين تولتا رعاية الطفل زيوس، وهي حورية الدردار، ابنة اورانوس. كذلك ورد اسمها أدراسيا طبقاً للديانة الإغريقية الكلاسيكية كأحدى الإلهين اللذين كانا موجودين في بداية الزمن. أما الإله القديم الثاني فقد كان كرونوس (الزمن). وللإلهة أدراسيا شأن كبير في الديانة الأورفية؛ وهي ديانة غنوصية لدى الإغريق القدماء، يقال أنها مشتقة من كتابات الشاعر والموسيقي الأسطوري أورفيوس.

(7) ابنة زيوس وديميتري وهي ذاتها بيرسيفوني.

(8) هي ابنة ديميتير ربة الأراضي المنزرعة من زيوس. كانت ابنتها الوحيدة الجميلة التي كان الفنانون لا يستطيعون تصويرها من جانها الأخاذ. وهي ملكة العالم السفلي وربة العطاء والربيع.

(¹) Hekate⁽²⁾. وظهر نفس هذا النموذج العبادي في الهند حيث أن الأرض الأم هي Uma والتي تتجسد في الثلاثية النسوية Parvati⁽³⁾ بارفاتي، وShakti⁽⁴⁾ شاكتي، وKali⁽⁵⁾ كالي⁽⁶⁾.

وفقاً لتفسير الثالوث الأنثوي المقدس يظهر الجانب الذكوري فقط في الأدوار الأصغر ليس رباً ولكن كبطل أو ابن / الإلهة الأنثى⁽⁷⁾. ويظهر بشكل يتلاءم مع شكل الإلهة الأنثى ليمارس دوره الواضح في التسلسل الطبيعي المرتبط بالخصوبة عبر الزواج المقدس والتضحية والعودة للحياة من جديد. وتتطور هذه الطقوس ويتم تمثيل الإلهة من

(1) الإلهة هكتي Hecate، وهي روح خبيثة تخرج من العالم السفلي وتسبب البؤس والشقاء بعينها الحاسدة الشريرة لكل من تزوره من الخلائق. وكان القليلو العلم من اليونان يقرّبون لها الجراء ليعبدها عنهم. وكان الموتى قبل عصر اليونان المجيد يعدون أرواحاً قادرة على أن تفعل للناس الخير والشر، وتسترضى بالقرابين والصلاة. ولم تكن هذه الأرواح آلهة بالمعنى الصحيح، ولكن الأسرة اليونانية البدائية كانت تعظم موتاهها تعظيماً يفوق تعظيمها أي إله من الآلهة، وكان اليونان في عصرهم الزاهر يربّون هذه الأشباح الغامضة أكثر مما يحبونها، وكانوا يسترضونها بطقوس ومراسم يقصد بها إبعادها واتقاء شرها، (2) Göttnner - Abendroth (1995, p.28)

(3) هي إلهة وزوجة شيفا أحد أهم الآلهة في الهندوسية، وأم غانيش وسكاندا. معنى بارفاتي في السنسكريتية بنت الجبل وتدعى في التعاليم الهندوسية بنت جبال هيمالايا حيث يعتقد أنها تعيش فيها. نجد تصويرها وحدها تظهر مع أربعة أذرع تحمل مسبحة ومرآة وجرسا وليمونة، أما عندما تصور مع زوجها شيفا فلها ذراعان فقط. تستخدم بازوَيَ للتنقل حيوانين أمّا الأسد أو النمر.

(4) تعني القوة أو الطاقة وهي في الهندوسية فكرة أو تجسد الجانب الأنثوي للآلهة ويشار إليها أحياناً بالأم الإلهية وتمثل القوة الإلهية المؤنثة الفعالة. تعبد شاكتي في طائفة الشاكتية على أنها الكائن الأعلى لكن في فرق أخرى من الهندوسية تجسد شَكْتِ قوة وطاقة الآلهة المذكورة مثل فيشنو في الفيشنوية وشيفا في الشيفية. شَكْتِ فيشنو تسمى لاكشمي وشاكتي فيشنو هي بارفاتي.

(5) هي الإلهة المرتبطة بالموت والدمار في الهندوسية. وعلى الرغم من الدلالات السلبية لها لكنها ليست إلهة الموت بل إلهة الزمن والتغيير. ورغم أنها تبدو في بعض الأحيان سوداء وعنيفة لكن صورتها الأقدم كتجسيد للدمار ما زالت موجودة. وحسب بعض المعتقدات التانترية ازداد دورها ليكون «الحقيقة العليا» أو البرهمن. كما أنها تعبد على أنها «مخلصة الكون». ومؤخراً أصبحت عند بعض الحركات الدينية الإلهة الأم الخيرة.

كالي قريبة الإلهة شيفا وتظهر غالباً وهي تدوس على جسده. وترتبط مع الكثير من الآلهة الأخرى مثل دورغا وساتي وبارفاتي. وهي أهم الإلهات العشر التانترية أو الماهافيديات.

(6) Göttnner - Abendroth (1995, p.88)

(7) في علم التائيل اشتقت هذه الكلمة من اسم الربة Hera ووجدت في بعض الاساطير مثل اسطورة هرقل محب وابن هيرا والذي يفني ذاته لتبجيلها.

قبل كاهناتها خلال الاحتفالات الموسمية الدورية. إن الملك المقدس، البطل، بوصفه من البشر، يتحد مع الربّة ويضحى بنفسه أخيراً من أجل إعطاء حياة جديدة للشعب تمثل السلام. تلك الطقوس لم تكن رمزية حسب بل تم تنفيذها بشكل فعلي وأضيفت عليها الممارسات الملكية. وفي هذه النظرة العالمية فإن الزفاف المقدس مع الأم العظيمة هو التعبير عن الخصوبة والحياة والسلام ويجب أن يجعل دم الملك الذبيح كل الحياة خصبة للدورة التالية. في الدورة التالية ينظر إلى الملك من خلال خليفته الذي يسمى «ابن» ويتحد مرة أخرى مع الأم العظيمة ويتم التضحية به تارة أخرى. هذه التضحية بالنفس للأرض والناس هي بمثابة تأليه للبطل، فالذكر يمضي والأنثى باقية⁽¹⁾. أنا أتبع الآن هذا التفسير على الرغم من أنه ليس خالياً تماماً من التناقضات مع مفاهيم السلام الحيوية. ورمز الأم العظيمة عبر الزواج المقدس إلى الثالوث العظيم - ومن ثم نتعقب بشكل خاص علاقة التشنت بين المبدأ الأنثوي والذكوري.

البغيّ العظمى: السلام المستمد من الشهوة الجنسية

تعد عشتاروت⁽²⁾ Astarte واحدة من أقدم الآلهة الفينيقية، وهي كبيرة الآلهة وربة الحب والحرب والخصوبة وقد عبدت لهذه الصفات التي ميزتها عن الارباب الآخرين حيث اعتُقد بأن الملوك والأبطال والفرسان هم إما أبناءها أو عُشاقها. ويقابل عشتاروت بالديانة السومرية الربة اينانا⁽³⁾ Inanna وفي الديانة الهيتية Kubaba⁽⁴⁾ كبابا أو أرينا Arinna⁽⁵⁾، وعند الفريغانيين سيبيل Kebele وعند العرب اللات ALlat⁽⁶⁾

(1) Göttner - Abendroth(1995, p.12)

(2) هي آلهة الخصب لدى الفينيقين والكنعانيين. وهي أصل عقيدة إيزيس لدى قدماء المصريين. ويطلق عليها البابليون أشتار، وتانيت لدى القرطاجيين وأفروديت وهيرا وسيل لدى الإغريق. ويعتقد أنه من عشتار آلهة الحب والحرب الأكادية، اشتقت عشتروت (عشتارة أو عشتاره) آلهة الحب والجمال، وعشيرة (أشيرا، أثيرة، إيلات) الإلهة الأم، سيدة الأموريين والكنعانيين، التي منها اشتق عشتار أو عشتار إله الري، ومن عشتروت كذلك اشتق عتر إلهة الآراميين وزوجة حداد، التي وجد لها آثار في البراءة في الأردن.

(3) أينانا (آلهة السوء والحب): وهي سيدة السوء وتعتبر آلهة الحب والجمال والقتال وهي ابنة الآله (أنو) وهي حبيبة الآله (تموز) آله الخصب والرعي وتلفظ باللغة البابلية «عشتار»

(4) ربة عبدت في الاناضول وشمال سوريا كتجسيد للربة الأم العظيمة.

(5) ان إيرين هو الشكل النجمي للشكل الارضي المتمثل بالربة كوبابا.

(6) للات هي إحدى الأصنام التي عبدها العرب قبل الإسلام. وكانت هي والصنمين مناة والعزى

التي عبدت قبل الإسلام ووضع لها نصب في الكعبة. وقد ذكرت اللات في الحضارة الميسينية حيث عُبِدَت. وعلى ذات السياق ولذات الأسباب عُبِدَت أناهيتا ⁽¹⁾ Anahita او ميترا Mitra في بلاد فارس وقد كانت تعبد مع ميثرا Mithra وهو أحد أبطالها في الأساطير الفارسية الذي ارتقى ليصبح رب الشمس ميثراس Mithras وقد قاتله أهورا مازدا ⁽²⁾ Ahura Mazda في الأساطير الزرادشتية ⁽³⁾.

تعود تسمية عشتار Istar للغة السامية وهو واحد من أقدم الاسماء التي سميت بها هذه الإلهة العظيمة وعرفت بأسماء أخرى مثل أنات Anat وأشيرا Aschera وعاشتروت Ashtoret وأطلق عليها الإنجيل اسم استر Esther والذي يعني أم الآلهة المذكور.

تعد Har أو البغيّ العظمى تجسيداً جنسياً للربة عشتار التي من خلال عاطفتها غير المتحيزة لذكر بذاته تجسد السلام ⁽⁴⁾. وقد يشير مفهوم الربة العظمى الدهشة في بادئ الأمر لكنه ما يلبث أن يميّط اللثام عن نقطة مهمة لفهم الفرق بين الإثنين، فبصفتها الأم العظيمة، توفر الربة العظمى السلام من خلال الخصوبة؛ وبوصفها البغيّ المقدسة، تبقى نفس الربة، لكنها توفر مبدأ المتعة، الذي سنناقشه في هذا الفصل باعتباره مصدراً

يشكلون ثلوثاً أنثوياً عبده العرب قبل الإسلام في زمن عرف بالجاهلية، وبالأخص من سكن مكة وما جاورها من المدن والقرى وكذلك الأنباط وأهل مملكة الحضر. وكانوا يعتقدون أن الثلاثة بنات الله، وقسم من العرب اعتقد أن اللات ومناة بنت العزى

(1) أنهايتا هو الشكل الفارسي القديم لاسم الإلهة الإيرانية ويظهر بالكامل، وهو اسم أفستان لشخصية كونية هندية إيرانية تم تبجيلها بالوهية «المياه» وبالتالي المرتبطة بالخصوبة، الشفاء والحكمة.

(2) أهورا مزدا هو الإله الأوحّد الذي يمثل الخير عند الزرادشتيين والذي يخالفه دائماً إله الشر أهرمان أهورا مزدا هو عندهم إله النور والخير ويتحلّى بصفات النور والعقل والطيب والحق والسلطان والتقوى والخير والخلود. وأما أهرمان فهو مسبب الجرائم والخطايا والشرور ومصائب الحياة ويتحلّى بصفات الشيطان كلها ويتحدث أتباع زرادشت عن القيامة ونهاية العالم في العهد الأخير من صراع أهورا مزدا ضد أهرمان، إذ تشكل ولادة زرادشت بداية حقبة عالمية مدتها ثلاثة أنبياء ينشرون تعاليمه في أنحاء العالم، يأتي يوم الحساب وتقوم مملكة أهورا مزدا ويهلك أهرمان وقوى الشر جميعاً هلاكاً لا قيام بعده. عندها تبدأ الأرواح الطيبة حياة جديدة خالية من الشور والظلمات والآلام، فيبعث الموتى وتعود الحياة إلى الأجسام، ويخلو العالم أبد الدهر من الشيخوخة والموت والفساد والانحلال.

(3) Camphausen (1999, 0.68)

(4) ان كل خصائص البغيّ العظمى، بها في ذلك ما يستلزم توفيره لعبادتها قد وصف بالتفصيل في كتاب Walker (1983)

للسلام الناتج عن التناغم. تمثل الربة العظمى رمزاً للحياة لأنها تتكفل بتحقيق الثالوث الأساسي، وهو الخلق، التغذية والتنشأة، والموت.

وعند ممارسة طقوس⁽¹⁾ الدعارة المقدسة تقوم كبيرة الكاهنات بصفقتها تجسيدا أرضياً للربة باتخاذ دور البغي المقدسة وممارسة الطقوس التي من خلالها تتحد الربة تلك المجسدة مع محبيها في طقس تمثل عبادة خالصة لها وتعبيراً عن الحياة وشكلاً من أشكال السلام ليتعدى هذا الطقس الصفة الجسدية ويصبح روحانيا يرمز إلى الوحدة بين الممارس والإله. يتنازل ممارسوا هذا الطقس عن إرضاء الرغبات الجسدية مقابل الوصول الى السلام الداخلي الذي يتعدى الفرد ليصل إلى المجتمع، لذا تمثل عشتار بصفقتها البغي العظمى حين تضاجع أحباءها وتتوحد معهم جسدياً صورة من صور السلام التي رمزت لها كربة. وتؤكد هذا المفاهيم الرموز التجسيدية التي عثر عليها في كل الأماكن الأثرية في العالم القديم وصولاً إلى إلهامايا التي صورت فيها شاكتي Shakti أو تارا Tara⁽²⁾ وهي تمارس الطقس المذكور لتتوحد جنسياً بصفقتها البغي العظمى كما وجدت رموزها في بلدان حوض البحر المتوسط. لقد تم الإحتفاء بالتوحد الجسدي في معابد الدعارة المقدسة العظمى بوصفها رمزاً للسلام، إذ تقوم كاهنة المعبد التي تمثل السلام والتي تدعى Harines بهذا الطقس، وقد أطلقت تسميات عديدة على هذه الكاهنة فهي هوراي Horae في اليونان، وهوري Huri/ الحور عند العرب والفرس. إن إطلاق تسمية بغي المعبد أصبح يفهم بصورة خاطئة عند النظر له من منظار المفهوم الحديث لكلمة بغي، والذي ارتبط بممارسة مهنة الفجور التي أصبحت في العصر الحديث تتعلق بإرضاء الرغبة الذكورية مقابل مبالغ مادية مما يقلل من أهمية هذه المفردة ويجعلها تدرج ضمن صفات الرذيلة بينما كانت في العصور القديمة مقدسة ومحترمة. يعتقد بأن الحور هم مجموعة من الفتيات

(1) لدعارة المقدسة أو دعارة المعبد أو دعارة العقيدة أو الدعارة الدينية، كلها مصطلحات تشير إلى طقس جنسي يتألف من الجماع ونشاطات جنسية أخرى تؤدي ضمن سياق العبادة الدينية، ربما كشكل من طقوس الخصوبة أو نوع من التزاوج الإلهي.

(2) في كل من البوذية والهندوسية، يشار إلى تارا الأم الرئيسية لجميع الكائنات الحية، والتي يمكن أن تخلق عالماً فريداً وفريداً، وتدميره.

اللاتي تميزن بانهن ذوات جمال وشباب دائم وعذرية مقدسة ويشبهن الملائكة وعلى هذا الأساس لا يوجد ماهو مشترك بين ممارسة الطقس المقدس الحيوي في تلك العصور وما يمارس في يومنا هذا من رذيلة تسيطر عليها رغبة ذكورية⁽¹⁾.

لذلك فإن استخدام المصطلح تجاريا والذي ظهر في الأدبيات الغربية في أزمان متأخرة لا يمكن مقارنته في حالة الطقوس التي نحن بصدد الحديث عنها لأنه أصبح مرتبطاً بالرذائل فقط عندما برزت المؤسسة الدينية في أوروبا وتكوّنت الحكومات والمؤسسات الدينية وبالتالي تسيدت الذكورية⁽²⁾.

إن البغيّ العظمى وكجزء من وظيفتها الاجتماعية كانت جالبةً للسلام، وتعتبر خدماتها في المعبد مقدسة، وقد أطلق عليها تسمية ملكوتا Malkuta في كنعان وهي نفس الكلمة الآرامية التي استخدمها عيسى المسيح بحسب الإنجيل ليصف بها مملكة الرب، لكن بشكل أكثر تعبيراً فإنها تعني مملكة الرب⁽³⁾. وبناء على ما سبق تصبح العلاقة منطقية والمعنى واضحاً لأن التوحد الجسدي الجنسي الذي يحدث في المعبد لا يتم لأغراض التناسل أو إرضاء الرغبات الجنسية لكنه يحدث لغرض إيجاد علاقة حيوية بين العالمين الروحي السماوي والعالم الجسدي الأرضي من خلال ممارسة طقوس عديدة تتخللها الحركات والأنفاس والأصوات في محاولة الوصول إلى النشوة التي من خلالها يدخل الفرد إلى مملكة الرب التي يمكن الوصول إليها عندما يصل الجسد إلى حالة شبه الموت لينطلق عائماً في محيط القداسة Alaha⁽⁴⁾. وعليه فإن الجنس ما هو إلا نوع من أنواع الصلاة، يقوم الفرد من خلاله بالتأمل العميق لكي يصل إلى السلام الداخلي ليتخلص حينها من كل أعباءه الدنيوية وبالتالي فهو تعبير للتجسّد

(1) Kaller - Dietrich (2004, p.104)

(2) Uhlig (1998, p.73). اخذت كلمة بغيّ Prostitute منح prostituere - وتعني ان يفصح ويعلن وهي تشير في عصرنا الحالي الى من يمارسن الرذيلة مقابل المال. وبالنسبة للتعليقات المذكورة فإنها تعني ان التقديمات التي تم عرضها على الإلهة من خلال تقديم الجسد في المجتمعات الابوية الذكورية كانت مسموحة ومقبولة أكثر من مفهوم العهر الذي يستخدم كمصطلح في اللغات المحلية لوصف ممارسات غير محبذة.

(3) Douglas - Klotz (2001, p.84)

(4) Alaha هي الاسم الارامي للذات المقدسة والواحدة والكونية والقوة العظمى الذي لا توجد لها انداد.

الكوني. من خلال ممارسة هذا الطقس يتخطى الفرد مرحلة الموت والمخاوف التي تصاحبها عابراً إلى حدود التجسد الأرضي ليصل إلى القداسة حيث لا وجود إلا للوجود الأوحد المتمثل بالوحدانية المقدسة للإلهة العظمى ⁽¹⁾ Alahat-: «الربة الواحدة التي تجسدت الآن وهنا» ⁽²⁾. يضيف دوغلاس-كلودز Douglas-Kalotz أن كلمة مالكوتا Malkuta التي يشير جذرها:

...الذي يتكون من M كرمز للقوة L الذي يتمركز في منتصف الكلمة مشيراً إلى السلطة والقدرة مما يعني أن الجذر MLK يشير إلى القدرة على الخلق والرؤية المتمكنة، والقائد المستشار الذي يحكم من خلال قدرته على استبصار ما سيكون ليقود المجموعة لمواجهة ماهو آتٍ. ويشير هذا الجذر على المستوى الشخصي للقدرة على الحياة ⁽³⁾.

يمكن فهم مصدر حيوية مفهوم السلام من خلال ارتباطه بالربة العظمى، فعندما نربط هذا الجذر بمفاهيم البيجامنترا ⁽⁴⁾ Bija-Mantra، نجد أن المصطلح مانترا ⁽⁵⁾ يعني (أداة العقل) وتعمل هذه الأداة عندما يمارس الفرد طقوساً روحانية يقوم من خلالها بعبادة كيانات مختلفة كنوع من الإصلاح على مستوى الجسد وعلى المستوى الحيوي والروحي. ولكن السبب الأهم في هذا السياق هو الوصول إلى النقاء والسكينة ولتعزيز الرصيد العاطفي، كما الوصول إلى القوة الداخلية والقدرة على التغيير والتحرر ⁽⁶⁾. تفترض الفجريانا البوذية Vajrayana-Buddhizm أن كل ماهو محسوس ومُتخيل لا يملك وجوداً حقيقياً لكنه تجسيد للقدسية الواحدة Shunya- وهو أيضاً تجسيد للآلهة المتعددة وميزة مختصة بالبشر وقدرتهم المتفردة على التأمل وصولاً

(1) ان كلمة Allat او elat في الشرق الاوسط هي تسميات اخرى للرب alaha والتي يشير اليها الاسم العربي الله كأسم للذات المقدسة والرب الواحد والذي يقترب لفظه من لفظة اللات ولم يقتصر استخدامه على المسلمين فقط.

(2) Douglas - Klotz(2001, p.28)

(3) Douglas - Klotz(2001, p.84)

(4) Bija هو جذر احادي المقطع، هي اغاني شعائرية Mantras تستخدم عادة خلال عمليات التأمل والطقوس العبادية وتملك تأثيرات خاصة على مراكز الطاقة الحيوية.

(5) تتكون الكلمة من الجذر السنسكريتي man والذي يعني التفكير، والوعي، او العقل (tra(m بمعنى النشاط والاداة.

(6) Riccabona(2004, pp.2f)

للسلام، لذلك نجد أن البشر بحاجة دائمة للكينونة المقدسة التي تمكنهم من التعرف على الذات الإلهية والإرتباط بها. وبما أن الذات الإلهية لا تمتلك تجسيدا واقعياً فإنها تعامل من خلال العقل وتفهم ضمن سياقات تحددها (أدوات العقل). تتخذ القداسة في البيجامترا شكل وكنونة تتناسب مع الجذر MLK وعليه نجدها في العقل الذي يمارس الطقوس كفكرة إيجابية مما يجعلها تتجسد بسهولة.⁽¹⁾

وترسم فكرة القدرة الذاتية مفهوم العمل الإبداعي على المستوى الفردي وعلى مستوى المجتمع الذي يحرر الفرد من أعباء الحياة اليومية ويفتح له الطريق نحو ملكوت الرب. من هذا المنطلق فإن السلام الداخلي يتمشى مع التحرر من الالتزامات المادية حيث لا يبحث هذا النوع من السلام عن حالة محددة معيارياً لكنه يهدف إلى التناغم الذي يسعى له الفرد على المستوى الشخصي والاجتماعي. تشتق كلمة Harmony/تناغم من ربة السلام Har أو البغي العظمى وهي في هذه المرحلة تعد مفهوماً أساسياً لمفهوم السلام الحيوي، وعند تحليل اسم هذه الربة الى معانيه الصوتية كما تلفظ عند البيجاماترا فإن الاصوات H-A-R تعني (H النفس المقدس) - (A) (الواحد الكلي) - (R) (الطقس والموسيقى)⁽²⁾.

إن السؤال الجدلي الذي يطرح دوماً هو ما السبب الذي كانت تُعقد لأجله هذه الحفلات الجنسية في المعابد؟ ويمكننا هنا دحض النظرية التي تقول إنها طقوس تختص بعبادة الأم أو البغي العظمى، وإنها تعقد لأغراض التناسل أو لأسباب تتعلق بإرضاء الشهوات، لأنها نظرية تنبع من الطائفية التاريخية. أما بالنسبة لوجهة نظر باحثي السلام فإن إجابة هذا السؤال تتعلق بأولويات أهمها وضع حدود فاصلة بين التأويلات المختلفة لمفاهيم السلام: السلام النابع من الخصوبة والتناسل كمبدأ فوضوي للحياة، والسلام النابع من التناغم كمبدأ يختص بالفلسفة المتعالية⁽³⁾ Transcendentalism.

(1) Uhlig(1998, p.178)

(2) Riccabona(2004, pp.8 - 11)

(3) هي فلسفة أصبح لها تأثيرها في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر الميلاديين. وقد قامت على الاعتقاد بأن المعرفة ليست محصورة في الخبرة والملاحظة، ولا هي مشتقة منها وحدها. وقد عارضت بهذا الفلسفة التجريبية التي تنص على أن المعرفة تنبثق من الخبرة. ومما نصت عليه هذه الفلسفة أن حل المشكلات الإنسانية يكمن في التطور الحر لعواطف الفرد. وطبقا للفلسفة المتعالية فإن

تمكن ويلبر من وضع فروقات منطقية ليميز بين مفهومي السلام السابقين حيث يقول بأن السلام النابع من التناسل والخصوبة الذي تقدمه الأم العظيمة غالباً ما يكون متجسداً محلياً ومجتمعي التوجه ومحدود التأثير، بينما يكون السلام النابع من التناغم مبدأً أساسياً من مبادئ عبادة الربة العظمى والبغي العظيمة ليصبح عابراً للزمان قادراً على تغيير المفاهيم المحلية للسلام.

تعد الحمامة البيضاء رمزاً من رموز إلهارينز Har / Harines وهي رمز عبادي مشترك لدى دول حوض المتوسط يظهر عند دراسة تأويلاتهم لمفاهيم السلام⁽¹⁾. وكانت الحمامة المقدسة ياهو Yahu رمزاً جنسياً للإلهة السومرية اينانا استعارته لاحقاً القبائل السامية التي غزت المنطقة فاستعملت الاسم والرمز في عبادتها لتصبح الحمامة حيواناً أساسياً في مراسيم تقديم الأضاحي للإلهة وقد انطمس توظيف الحمامة كرمز جنسي بتعاقب الوقت⁽²⁾. وتحول ياهو إلى يهوه⁽³⁾ Yahu إلى Yahweh كإسم من أسماء إله الخصب والطقس والحرب، وتحولت الحمامة من رمز الجاذبية الجنسية الأنثوية إلى رمز للسلام والروح القدس الزاهد⁽⁴⁾.

الحقيقة تكمن في عالم الروح فقط، فما يلاحظه المرء في عالم الطبيعة ما هو إلا ظواهر أو انعكاسات ثانية لعالم الروح. والناس يكسبون علمهم عن عالم الطبيعة من خلال حواسهم وفهمهم ولكنهم يكسبون علمهم عن عالم الروح من خلال قوة أخرى، تسمى العقل الذي عرفه أصحاب الفلسفة المتعالية بالقدرة المستقلة المدركة على معرفة ما هو حق بصورة مطلقة. ويمكن العثور على عناصر الفلسفة المتعالية في الفلسفة الأفلاطونية المحدثّة التي تنتمي إلى اليونان القديمة.

(1) يشير المقطع harem اصلاً إلى القاطع المقابل والمناظر من المعبّد. وأشارت الكلمة hora h، hour إلى الرقصة التي ادّتها horai لبغايا المعابد المصرية القديمة، وإيضاً استخدم اللفظ heresy إلى نفس المعنى. (2) يمكن تتبع هذا إلى القصة المتعلقة بطرد التجار من السوق من قبل عيسى المسيح في إنجيل يوحنا: 2-23 والذي تظهر فيه الحمامة كحيوان تتم التضحية به وليس رمزاً للجاذبية الجنسية.

(3) هو اسم الله المذكور في التوراة وفي العهد القديم في الكتاب المقدس. وهو في الأساس إله من العصر البرونزي تم توظيفه في الديانة اليهودي. بالرغم من كتابة الاسم في التوراة العبرية إلا أنه يحرم على اليهود ذكر لفظ هذه الكلمة. تاريخياً، يرد ذكر اسم الإله يهوه عند الشعوب في بلاد الشام مرادفاً للإله بعل حداد وذو الشرى ولإله قوس. بينما يختلف الدارسون على معنى الاسم خارج التراث الديني اليهودي والمسيحي، مع أن الدراسات الحديثة تشير إلى أن أصل الإله عربي من الجذر الثلاثي ه-و-ي وهو الجذر الذي يحمل معاني ثلاثة هي: أهوى بمعنى الحب، ويهوي بمعنى يقع والثالث الذي تشتق منه كلمة الهواء بمعنى الريح، ويفترض الباحثون بأن المعاني الثلاثة مناسبة لوصف رب يختص بالطقس.

(4) Göttner - Abendroth (1995, p.78)

لقد كان الهلال أحد رموز السلام الحيوي حاملاً في طياته أهمية ثقافية بين شعوب حوض المتوسط فقد استخدم لعلاقته الوثيقة بالرباط ، Artemis⁽¹⁾ , Tanit , Diana⁽²⁾ , Venus⁽³⁾ وآلهة أخريات وصولاً إلى مريم العذراء في الديانة المسيحية. ويرمز الهلال بوضوح إلى الدورة الشهرية للأثني وارتباط هذا الأمر الحيوي بالخصوبة وبعد سقوط هذه الرباط استمر استخدام هذا الرمز في مدن عديدة كالقسطنطينية وفي المعابد وطقوس إيفاء النذور والشعوذة⁽⁴⁾. رفضت التعاليم الإسلامية في بداياتها استخدام الرموز والنصب المقدسة لكن مع احتلال الدولة العثمانية للقسطنطينية 1453 استخدم المسلمون النجمة والهلال كرموز للحكم وبسط القدرة وعلى مر العصور تحول رمز الهلال لرمز خاص اقترن بصورة وثيقة بالمسلمين السنة مما جعله مرتبطاً بالديانة الإسلامية. يستخدم هذا الرمز في وقتنا الحاضر في أعلام بعض الدول الإسلامية لكن ارتباطه بالمفهوم الحيوي للسلام لا يفهمه إلا القلة. تحتّم على الأبطال في مدن حوض البحر المتوسط إثبات رجولتهم من خلال تخصيص Haranes ليرتقوا في مستواهم القيادي ويصبحوا ملوكاً ويحققوا السلام النابع من الخصوبة والتناسل في أوقات اعتبر فيها هذا المفهوم للسلام يحمل معاني القوة الاجتماعية. ولعب الرهبان هذا الدور في أوقات لاحقة حتى بدأت ممارسة هذه الطقوس تتخذ معاني الوصول إلى السلام من خلال التناغم الروحي مع

(1) بحسب الميثولوجيا الإغريقية القديمة، هي إلهة الصيد والبرية، حامية الأطفال، وإلهة الإنجاب، العذرية، والخصوبة. وتعتبر أرتميس إحدى أهم، وأقوى، وأقدم الآلهة الإغريقية، حيث أنها تنتمي للأولمبيين، أو الآلهة الإثنا عشر. هي ابنة كل من زيوس، ملك الآلهة، وليتو، وهي أيضاً الأخت التوأم لأبولو غالباً ما كانت أرتميس تجسّد وفي يدها قوس [؟] وسهام، [7] وكان الأيل وشجر السرو مقدسين بالنسبة لها. وفي فترة لاحقة خلال العصر الهليستيني، لعبت أرتميس دور إلهة الكريّة، التي تساند النساء عند الولادة.

(2) هي آلهة الصيد والقمر والولادة في الميثولوجيا الرومانية، وهي مرتبطة بالحيوانات والنباتات البرية ولديها القوة للتكلم والتحكم بها، ديانا تعادل الإلهة أرتميس في الميثولوجيا الإغريقية، هي من أصل إيطالي مستقل. كانت تعبد وتجل في الديانة الرومانية القديمة، كما أنها تعبد اليوم أيضاً من قبل أتباع الويكا الديانية كرمز للأثنية، ديانا حسب المعتقد الروماني هي الإلهة العذراء للولادة والمرأة، وديانا هي واحدة من 3 آلهات أقسمن على عدم الزواج وهنمينيرفا وفستا.

(3) آلهة الحب والجمال والرغبة والجنس والخصوبة والرخاء والنصر لدى الرومان واسمها في اليونانية الآلهة أفروديت اعتقد الرومان أن الإلهة فينوس ولدت في البحر وجاءت إلى شواطئ قبرص في محارة.

(4) Walker(1983, pp.746 - 51)

الأرباب. ولم تُوهب ممارسة البغاء الأعظم المقدس للكهانات فقط ولكن تعدتهن هذه المهمة المقدسة في بعض المجتمعات لتؤديها النساء المحليات اللاتي يمارسن طقوس السلام بصورة دورية مع زوّار المعبد الذين يترددون باستمرار عليه للحصول على البركة والمشورة والمأوى وممارسة الطقوس الخاصة بالبغاء المقدس عسى أن يصلوا إلى الخلاص والاتحاد مع الرب من خلال النشوة الجنسية. وقد خدم العديد من النساء ضمن هذا الطقس في معابد بابل قبل الزواج وكُنَّ بغايا المعبد، يتمتعن بمركز اجتماعي مميزاً حيث يُكَنَّ لهنَّ التقدير للتعليم الذي يتمتعن به⁽¹⁾ وتتجسد هذه المعاني في صورة (الخور العين) التي تستقي قدسيتها من الفكر الصوفي الإسلامي وهي وصف لما تكون عليه الحورية في الجنة بعد الموت⁽²⁾.

يكتب آرثر إيفانز Arthur Evans عن الثقافة المينوية المينوسية⁽³⁾ Minoan قائلاً:

إن عناصر الطقوس الوثنية العريضة التي تتوفر في طقوس هذه المجموعة الشرقية واضحة للعيان ونجد أن السوما Soma في الشجرة المقدسة التي ترمز للتملك الروحاني... الذي تحفره وتثيره الإلهة الأنثى. وقد يتخذ الشخص صاحب النذر هذا الموقع - ليؤدي طقوس الرقص المثير للشهوات... وصولاً إلى النشوة الشامانية⁽⁴⁾ Shamanistic trance.

كانت عشتار على اختلاف تسمياتها اليونانية أو السومرية أو غيرها من التسميات التي اشتهرت في مدن حوض المتوسط نسخاً لنفس الإلهة التي وصلت لقبرص باسم أفروديت لكنها لا تعكس صورة إلهة السلام إيرين أو فينوس الرومانية أو Pax⁽⁵⁾.

(1) Walker(1983, pp.374 and 819ff)

(2) كمثال على هذا انظر الى شعر الشاعر التركي يونس امري Yunus Emre . انظر Makowski (1997,p.167) وهناك شرح مفصل لهذا في كتاب. (7- 196,pp. Chebel

(3) الحضارة المينوسية أو الحضارة المينوية المسماة نسبة إلى مؤسسها الملك مينوس، تعتبر من أقدم حضارات اليونان وأوروبا عموماً وتعود إلى العصر البرونزي. موطن الحضارة يقع في جزيرة كريت منذ بدء بنائها في الألف السابع قبل الميلاد وازدهرت وأصبحت في ذروة شهرتها في الألف الثالث قبل الميلاد إلى الألف الأول قبل الميلاد.

(4) Evans(1931, p.41)

(5) باكس في الميثولوجيا الرومانية ربة السلم اسمها يعني «السلام» وهي عبارة عن إلهة كانت تعبد خلال فترة حكم أغسطس قيصر. كان لباكس معبد خاص بها يدعى أرا باسيس كانت تصور في فن أغصان الزيتون. كان يعقد في 3 يناير مهرجان على شرفها، وهي ترفق بمعنى الربيع عادة.

وللتفريق بين الحب والسلام ظهرت الحاجة للأساطير وطقوس عبادة ربة السلام وتجلياتها الخاصة التي عززها ظهور نظام المؤسسة الذي رافق فترة الغزو الآري. وصلت هذه العبادة عند القرن الثاني بعد الميلاد إلى الهند وازدهرت وحافظ عبادةا على طبيعتها المتفردة ضمن هيكلية العبادة التانترائية Tantric وانسحبت أيضا نحو أقصى الشرق بسبب الغزو الإسلامي للهند بينما أدمجت في بلدان حوض المتوسط في طقوس عبادة Kybele/ سييل و⁽¹⁾ Dionysus/ دايونيسوس وBacchus/ باكوس، وحفظت في كلاسيكيات الإغريق والرومان التي حافظت على معانيها العديدة وظهرت من خلالها كشكل من أشكال التمرد على المؤسسة الأمنية وحكومة الإمبراطورية⁽²⁾.

أثبتت التجربة الإنسانية أن الفرد مرتبط ارتباطا وثيقاً بأمه الأرض ويظهر هذا الارتباط جلياً من خلال طقوس العبادة التي يؤديها في معابد الربة العظمى. إذ ترخر المعابد بالرموز التي توحد مع الربة العظمى ولا تفصله عنها وبهذا تصبح علاقته بها علاقة ترابط وثيقة وليست علاقة تعلق وقتية. وتقصد الحضارات القائمة على الزراعة في استمراريتها الاقتصادية، الأم العظمى. ويلاحظ على مجتمعات هذه الحضارات أن الفارق الجسدي بين الذكر والأنثى يلعب دوراً ثانوياً إذ أنه لا فرق بينهما لأداء أعمال الزراعة ورعاية الماشية والصيد وحتى أن حمل المرأة أو رعايتها لأطفالها لا

(1) ديونيسوس أو باكوس أو باخوس في الميثولوجيا الإغريقية هو إله الخمر عند الإغريق القدماء وملهم طقوس الابتهاج والنشوة، ومن أشهر رموز الميثولوجيا الإغريقية. وتم إلحاقه بالأوليمبيين الإثني عشر. أصوله غير محددة لليونانيين القدماء، إلا أنه يعتقد أنه من أصول «غير إغريقية» كما هو حال الآلهة آنذاك. كان يعرف أيضا باسم باكوس أو باخوس. كان لإله الخمر طقوس سكر ومتع تقام لأجله في المعبد، وكان لإله الخمر حاشية ويسمون بعفاريت الغابة ولهم أبواق ينفخون فيها. وكان يقام له احتفال في أثينا يدعى ديونيسيا كان عبارة عن احتفالين يقامان سنوياً. في أسطورة ولادته تطلب سيملي من زوجها زيوس أن يظهر لها بهيئة الأصلية كإله الصواعق والبرق، وعندما يفعل ذلك تموت سيملي هلعاً من المنظر المخيف وهبطت إلى العالم السفلي وهي حامل بديونيسوس. يستطيع زيوس إنقاذ الجنين من بطن أمه ولكن قبل اكتمال نموه، ثم يعمد زيوس إلى شق فخذه ويودع الجنين هناك ويخطط الشق عليه. يكمل الجنين ما تبقى له من شهور الحمل، ثم يخرج إلى الحياة في ولادة ثانية بعد أن أمضى قسماً من أشهر حمله في رحم أمه وقسماً آخر في فخذه أبيه. توفي ديونيسوس بعد أن قامت التيتان بتمزيقه وهو على هيئة ثور، حول نفسه إليه هرباً منهم.

(2) تعد قصة ميسيلسنا Messalina زوجة الامبراطور كلاوديوس في روما والتي تحولت الى قصة تاريخية تحاكم هذه الشخصية على اسس اخلاقية وتتعامل معها على انها بغي مثالا شاهدا على هذا.

تعد عوائق تمنعها عن أداء واجباتها بطريقة تضاهي الرجال⁽¹⁾. لذلك فإن هذا النظام يعتمد المساواة في الواجبات والحقوق بين الجنسين بناءً على أن الأرض، فالأم تهب الحياة للبشر وتحمل الثمار التي تديم هذه الحياة، والمرأة تحمل ثمار ديمومة البشر في رحمها، وعلى هذا الأساس يأتي الخصب من خلال الإناث، وبما أن أوقات السلام تأتي معتمدة على الرخاء الاقتصادي الذي توفره الأرض لذلك نجده مؤنث الصفة. من هذا المنطلق فإن عبادة الآلهة العظيمة لا تقتصر على الطقوس في المعابد بل تتعدى ذلك لتضفي القداسة على السلام الذي توفره الإناث⁽²⁾.

التضحية الدورية بالبطل:

غالباً ما يتم تنظيم المجتمعات من خلال القيادات التي يتسنىها الرجال الذين يعتقد بأنهم أولاد الأم العظيمة أو أحباء البغي العظمى أو كلاهما معاً. فتقع على عاتق هؤلاء القادة الأبطال الحاصلين على الشرعية من هذه العلاقات المقدسة حماية وضمان رخاء شعب الأم العظيمة. لكن تخضع فترات حكمهم إلى تقييم أساسي تظهره الحالة العامة للمجتمع فإن كانت الحقول زاخرة بالمحاصيل والقطعان متنعمة وسمينة والشعب ينعم بالرخاء والتطور والأمان فهذا يعني أن السلام متحقق عبر قدرة الأم العظيمة وحكمة القائد. وإذا حدث العكس وتعكر صفو الناس بظهور القحط وضعف الإنتاجية وشاعت الأمراض بين القطعان وحصلت صراعات مع الغزاة ودخل المجتمع حالة انعدام السلام فيعزى ذلك إلى أن الأم العظيمة غير راضية عن سياسات الملك القائد فيتم التضحية به ككبش فداء لشعبه بغية إرضاء الإلهة الأم واستدراج عطفها لمنحهم السلام والخير مجدداً. تبذل دماء هذا القائد كأضحية تقدم للربة عشتار أو عشتاروت أو أيًا كان اسمها في المجتمع المحلي ليعود الخصب والرخاء والسلام. ويبدو من هذا المنطلق أن هذا الوجه من أوجه الإلهة العظيمة كان دموياً وعنيفاً وغير مسالم. ويكون فهم هذا النوع من أنواع السلام بالنسبة للمفكرين المؤمنين بالنظرية الأخلاقية أو المثالية صعباً أو مستحيلاً لأنه محكوم بزاوية نظر أخلاقية أو مثالية بحتة⁽³⁾. لكن من

(1) Wilber (2000, pp.163 and 392 - 400), Sunday (1981) and Chafetz(1984).

(2) Shaw(1995, p.203)

(3) نرى ظهور نمط كبش الفداء في أعمال فيلسوف الدين Renè Girard، ونظراً للتفاوتية العرقية التي

وجهة النظر الحيوية لمفهوم السلام لا توجد هذه الحدود الأخلاقية إنما ينظر للأمر من منظار العلاقات الديناميكية، لذا يستحيل الجزم بوجود امتناع مطلق عن العنف، لأن الإنسان يعيش من خلال استغلال حياة الكائنات الأخرى من نباتات وحيوانات ومن الطبيعي أن يقتل هذه الكائنات ليحافظ على حياته وبالمقابل يظهر امتنانه لهذه النعمة التي تمثلت بديمومة حياته من خلال موت غيره. إن الحكمة التي قد يتعلمها الإنسان من هذه الفكرة أن مبدأ رفض القتل غير الضروري مهم كما هو مبدأ تحريم قتل الإنسان لنفسه⁽¹⁾. يجب التأكيد هنا على أن المفهوم المحلي مهم جداً في هذا السياق لأنه يجعل من السهل على الفرد التفريق بين ما يشعر به تجاه البضائع التي ينتجها في منزله ومزرعته عن ذلك الشعور الذي يملكه تجاه ما يشتريه من السوق وبهذا فهو يعرف قيمة قتله الماشية التي يربّيها منذ صغرها ممّا يجعله قتلاً صعباً وممارسة ربما تكون مستحيلة إلا في الظروف القاهرة. يتعلق هذا المفهوم بالمبدأ الأعم الذي يتحدث عن التناغم الحاصل بسبب التوازن بين جميع العناصر. عندما يختل هذا التوازن ويصار إلى تعديله باتجاه معين فمن الضروري عندها أن يعاد بناء توازن الكيانات الأعظم التي تشمل المجتمع وعالم الآلهة السماوي، لذا يعد العنف أحد الأدوات التي يمكن استعمالها للوصول إلى الغاية الأسمى وينطبق هذا الأمر على حالة تقديم الأضحية البشرية.

اعتقد الإنسان على مر العصور أن الدم هو عصارة الحياة، وأن الحياة تولد من الدم وبحسب مفهوم السلام النابع من الخصوبة تحتاج الإلهة الأم هذا الدم لإعادة الخلق وبعث الحياة من جديد، لذلك لا تعد قضية التضحية بالملك القائد عقاباً له على فشله بالقيادة، لكنه مثال على التضحية بالنفس لخير الأمة وهي التضحية الأعظم وتتم مراسيمها دائماً في بداية دورة حياة النباتات.

إن إدانة هذه الممارسات لأسباب أخلاقية قد تُرضي المفكرين المعاصرين لكنها لا تخدم البحث العلمي إذ أن الهدف الأهم في هذه المرحلة هو التأكد من صحة فرضية

يحملها هذا النمط فأنها تبدو لي غير مجدية لبحوث السلام. لكن بالنسبة للنصوص الأخرى فأن Gerard(1986) يصبح مثالا جيداً.

(1) Daniélou(1984, pp.175ff)

أن كل المجتمعات التي تنظم حياتها بناء على هيكلية تعتمد وجود الأم العظمى أو البغيّ العظمى كمفهوم أساسي تميل إلى رفض العنف بنفس الطريقة.

أن المعلومات الواردة بهذا الشأن غير مفاجئة، على الرغم من قلة المعلومات المؤكدة حول هذا الموضوع فقد ثبت لدينا وجود مجتمعات استطاعت الحفاظ لفترة طويلة على التوازن الحياتي اليومي مع ندرة ظهور العنف في تاريخها ومن هذا نصل إلى نتيجة مفادها أن العنف كان واقعا مفترضا وحتميا لاستعادة التناغم المفقود ولكن لم توضع قوانين روحانية جعلت من استخدام العنف ضرورة حتمية وأساسية لتحقيق الأهداف المرجوة. لذلك ترك هذا القرار لتقدير القادة الذين كان عليهم الحفاظ على التوازن وتوفير الأمن للسلام القائم. في هذا السياق أعتقد أنه من الحكمة توخي الحذر عندما نواجه ظهور قصص وأدلة على ممارسة الأضاحي البشرية، فأغلبها كانت تتم باستخدام استعارات رمزية تدل على البشر وليس تجسيدا واقعيا لتقديس الآلهة، بمعنى أنها كانت توثيقات لتواصل روحي أو نفسي - رسومات وروايات لأحلام ومخاوف أو رؤى - وليس الغاية من هذه المخطوطات توثيق الحوادث التاريخية. يجب أن نذكر هنا أن الأم العظمى كانت ترمز أيضاً إلى الموت والفناء لذلك كانت تثير الخوف عند اتباعها. إن الرعب المرافق لفكرة الفناء لا يعني انعدام السلام لأن دورة الموت هي أمر طبيعي الحدوث وجزء من الدورة الطبيعية للحياة. وقد كانت هذه الحضارات التي تؤمن بدورة الحياة تؤمن أيضا بالموت ولا تنكره بل على العكس تعيه وتتقبله كوجه من أوجه القدسية الإلهية. ويصبح الفرد متحداً مع عالم الإله الواحد من خلال صعوده إلى حالة Alaha وعليه فإن الموت هو في الحقيقة من يعطي الحياة معناها وليس العكس وهنا يبرز مرة أخرى وصف ويلبر للفروق بين الأم العظمى والربة العظمى لأن نوع التضحية التي تقدم لكل منهما يجب أن تكون مختلفة عن الأخرى:

إن الفروقات بين نوعي الأضحية جلية للعيان، فالأضاحي والتقدمات المتضمنة للقتل والذبح تقدم للأم العظيمة بينما تقدم القرابين التي تتضمن مفهوم التضحية بالنفس للربة العظيمة وبذلك تكون التضحية على مستوى روحي، فالتضحية بالذات تبدأ من القلب ولا تتضمن قتلاً فعلياً. وبصورة عامة فإن أي أضحية عدا تلك التي تتضمن قتلاً فعلياً، وأي طقوس أخرى ومراسيم وأساطير تكون مماثلة متطابقة للذاتين المقدستين⁽¹⁾.

(1) Wilber(1996b, p.144)

سأناقش هنا مبدأ التضحية بالذات (I-sacrifice)⁽¹⁾ وأهميته في الفصل الخاص بمفهوم السلام العابر للعقلانية transrational. أشار ويلبر إلى هذين المفهومين الذين يعدان مفيدتين جداً للوصول إلى تأويلات عميقة لمبدأ التضحية بالذات (I-sacrifice) كأسلوب روحاني يوصل ممارسه إلى وعي أعمق ويظهر أيضاً أن هذه الطقوس ليست ممارسات سفك دماء بربرية. إن المرعب في الموت هو فكرة أن كل الكائنات لا تستطيع أن تتجاوز حدوثة وبالنسبة لها لم يكن الموت غير فناء يهدد وجودها الجسماني⁽²⁾. استُخدِمَ هذا الخوف من الموت كدافع للإيمان بالمثل والأخلاق وفي الفلسفات الحديثة استخدم لإيجاد أنماط فلسفية تبحث في مفهوم السلام وتستخدم مبدأ الفناء أو الرحلة نحو الموت في أساسياتها.

ان ما يهمنا في هذه المرحلة من النقاش هو معرفة الأفق المفاهيمي للسلام. وسأناقش لاحقاً هذه الحدود التي تم التوصل إليها في الوعي الحالي لمفهوم الـ (أنا) فلو اتفقنا أن الأنا ليست ذاتاً محددة عندها فإن ما يفنى في الموت هو ليس الكيان الحقيقي ولكن الحدود التي تؤطره والتي تعد غير واقعية ومن نسج خيالنا. بمجرد أن يبدأ العقل بتخيل مفهوم الأنا وحدودها يبدأ الشعور بالخوف من الفناء والرغبة بالحياة الابدائية⁽³⁾. على الرغم مما سبق فإن هذه الحالة يحددها الوقت والزمان وقد آمنت بها عدد من المجتمعات التي لعبت أدواراً أساسية في تصوير ورواية الأساطير والتراث الفكري ضمن ما نصلح عليه بالتاريخ الفكري، وهي ليست التفاسير الوحيدة للوجود الإنساني وهذا ما سأظل أكرره دائماً.

(1) ملاحظة المترجم: إن الإقتباس الأصلي للنص أعلاه يتضمن الاستخدام للمصطلح الأصلي (التضحية بالنفس) أو ما يدعى بالألمانية (Ich-opver) والذي يعطي معنى I-sacrifice وبما أن التفريق بين الذات (I) والنفس (self) مهم للكاتب عند مناقشة موضوع السلام العابر للعقلانية (Transrational) سنستخدم (I-sacrifice) لنحافظ على فكرة الكاتب.

(2) Göttner - Abendroth (1995, p.97). انظر أيضاً Wilber (1996b, p.138). وللاطلاع أكثر حول هذه النقطة انظر الفصل بخصوص تأويلات السلام العابرة للعقلانية في هذا الكتاب.

(3) Wilber (1996b, p.360)

2. 2. السلام النابع من الزواج المقدس

يقودنا النوع الثاني من مفهوم السلام الحيوي الذي أود مناقشته هنا نحو مفهوم السلام النابع من التناغم مع الذات العليا، حيث أن السلام النابع من التناسل يصبح غير مفهوم في هذه المرحلة لكنه يدعم المفهوم الثاني ويعد خطوة مهمة انتقالية في مستوى النقاش الذي نطرحه في هذا الكتاب ⁽¹⁾. عندما ننظر للأمر عن بعد وبمنظار خارجي نجد أن هناك اختلافات تعد صغيرة وغير مهمة بين المفهومين، لأن الطقوس التي تُمارس متشابهة وتكرر بنفس المستوى من الأهمية والتغيرات الروحية والجسدية التي تحدث، لكن يجب أن ننتبه إلى أننا سننظر إلى مفهوم الأم العظيمة كرمز محلي لأسطوري للخصب والتناسل من وجهة نظر العقائد القائمة على النظم الأنثوية ⁽²⁾، مما يوجهنا نحو دراسة الطقوس الأسطورية لتجسيد القوة والهيئة في أوقات تكون محددة مسبقاً لتلائم هذه الطقوس كما يحدث في طقوس الزفاف المقدس إحتفالاً بالسلام. يتجذر مفهوم الزفاف المقدس من خلال طقوسه التي تصاحب الإحتفالات بآلهة الخصب والتناسل وما يثير الإهتمام هنا هو هذه العلاقة الترابطية بين المجتمعات التي تهتم بالزراعة وبالتالي بوجود السلام، وبين فكرة أن هذا السلام أنثوي الكينونة وأنه قائم على علاقة أو وحدة تتم بين الذكر والأنثى. يتمحور الطقس المقدس حول تحرير الفحولة الذكرية من الجسد الأرضي البطولي نحو الكيان الإلهي.

يرتبط مسار حدوث هذا التغيير مع نهوض إحدى فرق المجتمع وإكتسابها قوة أكبر تؤهل قائدها تولي منصب الملك أو الحاكم. وبوجود التنافس ضمن المجتمع الواحد الذي يتبعه ظهور وبروز أحد المنافسين ليكون متفرداً بقدراته، تشكل المجتمعات ويعاد هيكلتها وينتج عن ذلك تغييرات كثيرة منها؛ توقف اضطهاد الإناث وإعادة تفسير طقوس العبادة. يحرر الذكر ذاته من خلال وحدانيته مع الذات المقدسة وينتفي مفهوم الدين كمصدر متفرد لما هو كوني وقدسوي ويفقد ارتباطه بالقوى العليا التي

(1) نشير هنا إلى الجزء 6.3 من هذا الكتاب والذي ناقش فيه مفهوم السلام النابع من التناغم.

(2) Göttner - Abendroth (1988, p.100)

تؤكد على التناسل من الإناث للحفاظ على الحياة ليصبح مفهوماً مرتبطاً بطقوس توفر الوجدانية الثقافية للحفاظ على السلطة⁽¹⁾.

يرتبط مصطلح hieros gamos أو الزفاف المقدس بطقوس الوجدانية عندما يصبح الفرد متحداً مع الذات المقدسة، أو يتحد شخصان ضمن إطار طقوس روحانية. مُورست هذه الطقوس في بلاد ما بين النهرين في الأزمان الغابرة وكانت تتضمن توحيد القادة مع كاهنة المعبد التي تمثل الربة العظيمة. وتشير الوثائق المختلفة إلى أن هذه الطقوس كانت تجري على الملاء، أي أنها طقوس معلنة⁽²⁾.

كان الاعتقاد السائد أن ممارسي هذا الطقس يتحدون مع الذات المقدسة ويفهم من هذا أن البشر والرب سيتحدون أثناء ممارسة الجنس في الزفاف المقدس ليتخلى الرجل والمرأة عن صفاتهما الدنيوية ليكون القائد تجسيداً دنيوياً للرب والكاهنة تجسيداً دنيوياً للربة، ويتم الاحتفال بهما على أنهما تجسيد للحب بين الأرباب. يقام هذا الطقس لأسباب عديدة حيث يؤمن ممارسوه أنه يوفر لهم الخصب والرخاء ويصل بهم للإيمان المطلق مما يمنحهم السلام الداخلي ويحقق لهم التناغم التام مع الذات العليا⁽³⁾.

سبق وأن ذكرت أن الربة إينانا هي ذاتها الربة عشتاروت في حضارات مدن البحر المتوسط وأن حبیبها تموز هو اسم آخر للرب أدونيس، كما ظهرت تسميات أخرى لهذا الثنائي فهما أيضاً سيبيل وآتيس Cybele / Attis مما يعني أن للذكر دوراً مهماً في هذه العبادات فوجوده أساسي ليكتمل الثنائي وله دور مستقل عن الربة الأنثى، فهو لا يقوم بخدمتها فقط لكنه عنصر أساسي في عملية التناسل والتخصيب مما يجعل دوره مهماً في طقوس الوصول إلى السلام. تدور الممارسات الطقسية حول وحدة الربة العظمى مع الرب الخاص بنمو الزرع والنباتات والذي يتمتع بالقوة والشباب ليعيش لدورة سنوية واحدة ويموت في نهايتها عند انتهاء دورة الإنبات الطبيعية بالحصاد وقطف الثمار ويولد من جديد في الربيع كإله مفعم بالشباب. ولقد وردتنا أمثلة مهمة

(1) Uhlig(1998, p.56)

(2) Kramer(1963, pp.485 - 527)

(3) Voss(1990)

على هذا من بلاد ما بين النهرين التي شهدت أولى الممارسات الطقسية المتعلقة بهذا الشأن، بينما اختلفت عنها قليلاً تلك الطقوس التي سجلها التاريخ في كلٍ من الهند والصين التي حملت في طياتها الفلسفة التانترية.

مبدأ الفلسفة التانترية في التناغم

تعد التانترا Tantra مصطلحاً عاماً تَنْتَظِم تحت لوائه جميع الممارسات والطرق الفلسفية، والطقوس، والتقنيات التي تربط بين تجارب آلاف السنين من ممارسة طقوس اليوغا وصولاً إلى المبادئ الكونية للمدرسة السنسكريتية في الفلسفة Sankhya. يتضمن المصطلح في جوهره التحرر من كل أشكال القيود العقلية الملموسة وتخيّلاتها والتحرر من كل الإلزامات. وترى التانترية الكون على أنه ذا ذاتٍ واحدة مقدسة تفترض حرية واستقلالية الفرد عن الجسد، وأن وجود إله خالق مستقل مبتعد عن خلقه غير وارد، بل أنه يتجلى في كل مظاهر الحياة ولا تراه غير العقول التي تحررت من جسدها الأرضي. لذلك فإن التانترية تستخدم كل أوجه الوجود الإنساني الجسدية والنفسية والعقلية والروحية لتُوجَد الصلة بين المستويات المختلفة من التجسيد الحيائي والتجسيد الكوني الإلهي. لا توجد محرمات جنسية في التانترية؛ لا حياة ولا مشاعر ولا أفكار ولا وجود روحاني إذا ما تحرر الجسد من طبيعته الأرضية، لأن الجسد له وظائف مهمة تعتمد عليها الفلسفة التانترية كقاعدة أو «وسيلة للوصول إلى القداسة»⁽¹⁾. وتبجل الأنثى في هذه الفلسفة كطاقة خَلَاقَة يُسْتَمَدُّ منها كل شيء ويخلق ويعود إليها كل شيء في النهاية.

من أجل فهم التانترية بصورة أفضل كأسلوب لتعلم السلام وفهم أهميته علينا في الغرب أن نحرر أنفسنا من النظام الروتيني للحياة ومبادئ النظام الذي يحكم حياتنا والذي وضعته المؤسسة الأبوية الحاكمة كنظام ديني إداري للمجتمع. إن مقاييس الفضيلة التي وضعتها الكنيسة المسيحية أو الإسلام هي تجسيد للثنائية الإزدواجية التي تعطينا قيماً ثنائية كالخير والشر أو الفناء والخلود كمقاييس تعيق تجربة السلام الحيوي الذي تطمح التانترية الوصول إليه.

(1) Ddničlou(1984, p.148)

وتبجل التانترية كما هو حال النظم التي تؤمن بالتوحد مع الذات العليا العنصر الأنثوي، فشاكتي أو براكتري Shakti or praktri هي الذات الحيوية الخلاقة الباعثة على الرخاء، لكنها لا تستطيع العمل لوحدها وتحتاج عنصر الذكورة الذي يتمثل بشيفا أو بوروشا shiva⁽¹⁾ or purucha كدليل روحي يقود للتأمل والهدوء. من الضروري في هذه المرحلة أن نفهم عدم وجود الإله الواحد كذات متفردة تشابه الربة العظيمة في قدراتها حيث يتم إدراك الذات المقدسة بطريقة وجودية قائمة على التوحد بين الربة وعابدها فتكتسب الحياة صفة الحيوية. تتجسد هذه الطاقة المقدسة بصفة بوروشا التي يمكن فهمها من خلال الحواس البشرية ويفسر الجزء الحيوي الروحي الذكوري بأنه سلبى بينما يصبح الجزء براكتري praktri المتكون من طاقة حيوية أنثوية روحانية النشاط والتفاعل⁽²⁾ ولا يشمل هذا أي نظام قيمى في جوهره حيث أن كلا العنصرين المتناقضين ينتهيان ليصبحا كياناً واحداً.

اشتق المصطلح تانترا tantra من الجذر السنسكريتي tan الذي يعني التوسع لذلك فهي تعني الذات التي تنشر الوعي⁽³⁾. وتبعاً لتعاليم التانترائية ينعكس الكون كاملاً في الجسد البشري ليجسد كل فرد الطاقة الكونية. وكنظرية للمعرفة تضع التانترية هوية العالم المطلق كبداية للرؤية الكونية الشاملة the Kalachakra⁽⁴⁾. وتعني الدورة الزمنية حيث تصف تزامن وتناغم العوالم الخارجية مع الداخلية.

(1) هو أحد أهم الآلهة في الهندوسية، وغالباً ما يسمى «المسيطر»، وهو أحد الآلهة في التريمورتى إلى جانب براهما الخالق وفيشنو الحافظ. وفي الشيفية هو الإله الأعلى، أما في فروع الهندوسية الأخرى مثل سمارتا فهو يعبد كواحد من خمسة مظاهر إلهية. وينعكس كونه الإله الرئيسي في الشيفية في كلمات تصفه مثل مهاديفا «الإله العظيم ماهشفار» «الرب العظيم»؛ وبارامشفار «الرب الأعلى». والشيفية جنباً إلى جنب مع التقاليد الفيشنوية التي تركز على فيشنو وتقاليد شاكتا التي تركز على الإلهات المؤنثة (ديفي) هي من أكثر الطوائف الهندوسية نفوذاً. وهو واحد من الأشكال الإلهية الخمسة في السمارتية وهي طائفة هندوسية تركز على خمسة آلهة وهناك طريقة أخرى للنظر للإلهيات الهندوسية تحدد أن براهما وفيشنو وشو كالآلهة الرئيسية وأن كل منها يمثل واحداً من الجوانب الأساسية الثلاثة في الهندوسية، وتسمى كلها بالتريمورتى. في التريمورتى براهما هو الخالق وفيشنو الحافظ وشو المدمر أو المحول.

(2) Swami Veda Bharat (1989, pp.28-29) بالإشارة إلى تأويلات المدرسة السانخية.

(3) تم اقتباسه أصلاً باللغة الألمانية في كتاب Uhlig (1998, p.28)

(4) Kalachakra for World Peace (2006)

توصف the Kalachakra / الكالاشاكرا الخارجية بأنها الإنبعثات والتكوين الفعلي للعالم المتجرد والكواكب والنجوم. وهي ترمز للدورة الخارجية للحياة والزمن ومثال على ذلك نظام الأيام خلال السنة إذ أنها تُمثّل وتتضمن النظرة الكونية الشاملة وتصف الكالاشاكرا الداخلية دورة الحياة الزمنية للجسد البشري وخصوصاً انبعثات الروح والنفس والحصول على الطاقات الداخلية الرقيقة كالأنفاس داخل الجسد الكوني. وقد خدمت هذه النظرية في وضع أسس علوم الطب في الهند والصين حيث تمثل تدريباً شاملاً لممارسي الطب لأنها تصف أساسيات تكون العلاقة بين الكالاشاكرا الداخلية والخارجية وبين عالمنا وأجسادنا ويمكنها أن تتحول إلى نظرية تنويرية تبين لنا العلاقة بين التناغم والسلام وكيف يمكن الحصول على السلام من خلال التناغم. أن أحد عناصر التانترا المهمة هو وجود ممارسين يبتعدون عن الغرور والفردية ويتناسون الـ (أنا) والمشاكل التي تسببها ويتواصلون روحياً من خلال تمارين يومية ليصلوا إلى التنوير والروحانية.

إن أهم عناصر التانترا التي كونت نظرتها تجاه العالم هي الجسد والكون والزمان ولا ينظر للزمن على أنه ظاهرة خطية بل على العكس فهو طاقة دورية تجمع كل المخلوقات. ومن وجهة النظر الميتافيزيقية التانترية تجتمع كل الأقطاب المتناقضة الثنائية وتتوحد في الذات الأرضية الواحدة ⁽¹⁾ حيث نجد هذه النظرة في الهندية والبوذية والطاوية. ومن هذا المنطلق يتجسد العنصر العقلي من خلال الرمز الجنسي وذلك للإعتقاد بأن الكون يتشكل من تناقضات ثنائية القطب؛ النشاط والخمول، الذكر والأنثى، شاكتي وشيفان وأن الطاقة التي تنبثق بين هذه الأقطاب تمثل الحياة. بغية توحيد هذه الأقطاب وتجسيدها على أرض الواقع فإن الطقوس الممارسة تمكن الفرد من الحصول على السلام الداخلي.

بناءً على ما سبق، فإن الممارسات التانترية ما هي إلا تجسيد لطريق صوفي روحاني بُني على أسس ميتافيزيقية تروم الوصول إلى هدف عملي تطبيقي وهو الحصول على السلام من خلال التسليم بالقيام بالواجبات بصورة كاملة وطاعة تامة. تعكس

(1) Eliade(1976, p.181

الممارسات الفعلية والسلوك الأهداف الداخلية في الفلسفة التانترية لأنها تفترض أن كل الحقائق ذات طبيعة حيوية وأن العالم المصغر والعالم الكوني مترابطان ومتصلان. لهذا فإن التانترا تستغل كل الصور والأشكال والقصص للأديان المختلفة ومعتقداتها وتنظر للعالم التجريدي الواقعي نظرة إيجابية. فلا يتمسك اتباعها بمبدأ الزهد والحرمان لأنهم يعتقدون أن الحرمان المستمر والزهد وكبح الرغبات هو نوع من أنواع الرغبة العميقة للتملك وممارسة الذات. فقد يكبح الزاهد هذه الرغبات لكن هذا القمع ينتج عنه صراعاً داخلياً يقوي الرغبة في التملك والممارسة فتبقى الروح منشغلة في هذا الصراع لذلك فإن اتباع التانترية وممارسيها يدعون لاستغلال كل الطاقات العقلية والجسدية للتوحد مع الكون الذي يؤمنون بأنه ذات مقدسة.

تعتقد التانترية أن الربة العظمى لا تعيش في الكون القدسي السماوي، لكن في مكان ما خارجه، حيث تستقر الطاقة المقدسة في جسد كل إنسان أسفل العمود الفقري وعلى شكل طاقة كوندالينية kundalini. يتم إيقاظ الحياة من خلال الممارسات التأملية والطقوس فتستيقظ الحالة الحيوية لتفتح الشاكرات المختلفة⁽¹⁾. وتكون الشاكرة الأخيرة الأهم والأعلى حيث يؤدي فتحها إلى اتحاد الجسد مع شيفا العنصر الذكري.

بناءً على هذا المعتقد فإن كل الذوات الإلهية الرئيسة تعيش بصورة متساوية في الجسد الإنساني وبالذات في مراكز الشاكرات حيث يمكن أن تكون جزءاً من تكوين الشخصية وكما يقوم شيفا وشاكتي (بارفاتي) بالاتحاد وتكوين جسد واحد بشكل ardhnanarashvara فإن الجسد الإنساني يتكون من جزء ذكوري متمثلاً في شيفا بينما يكون الجزء الأيسر من الجسد عنصراً أنثوياً يتفاعل مع شاكتي أو بارفاتي. سنشرح هذا الجزء المتعلق بالوحدة الخشوية ثنائية الجنس لاحقاً.⁽²⁾

تملك كل الربات الإناث في التانترا الهندية عنصراً ذكورياً يتم من خلاله التناسل بأزواج وقيم مجتمعية ثنائية القطب تُستمد من الإيمان بالطقوس والمعتقدات.

(1) مراكز دقيقة للطاقة الحيوية تصور كدولاب دوار. ويذكر عادة سبع شاكرات تبدأ بالشاكرة الأولى وهي الجذر وحتى الشاكرة العليا وهي التاج وسأناقشها لاحقاً في الفصل 2-6.

(2) Uhlig(1998, p.34)

رادها وكرشنا (Radha⁽¹⁾ and Krishna) ولاكشمي ونارايان (Lakshmi⁽²⁾ and Narayana)، راما وسيتا (Rama⁽³⁾ and Sita)، شيفا وبارفاتي (Shiva and Parvati) بوروشا وبراكريتي (Purusha and Prakriti⁽⁴⁾) هي مثال على التجسيديات المختلفة لوحدة القداسة الحيوية والتي في جوهرها دائما تكون متماثلة⁽⁵⁾.

تظهر الذات الإلهية في التأملات التي يمارسها أعضاء التانترا الشباب أو ما يدعى بالفاجريانا Vajrayana بصورة مسالمة وسعيدة أو غاضبة كشكل من أشكال البعث والوجود والفناء أو كرمزية للجنة والأرض والعالم السفلي. وتصور الذات الإلهية السعيدة بأشكال التوحد الجنسي وتدعى yab-yum في التبت. وتظهر التانترية في

(1) كريشنا يعني الأسود أو المظلم أحد آلهة الديانة الهندوسية الكبار، تعبده طائفة من الهندوسية، يرسم عادة على شكل ولد راعي بقر يعزف الناي أو كأمر يقدم توجيهاً فلسفياً. كريشنا يعبد في الهندوسية على أنه أفتار أي تجسد فيشنو الذي يعتبر الإله الأعلى في الفيشنوية، وفي طوائف أخرى هو مصدر كل الأفتارات بها فيها فيشنو. هناك قصص كثيرة مختلفة حول كريشنا في الهندوسية لكنها تتفق على أنه أفتار لفيشنو وحياته كمعلم ومحارب وقيل أن كريشنا كان له 16 ألف زوجة ومات عندما أصابه صياد بطريق الخطأ في قدمه ومات بسبب السهم المسمومة. رادها هي آلهة هندوسية وهي تجسيد للآلهة لأكشمي.

لأكشمي هي إلهة المال والحظ في الهندوسية وهي زوجة الإله فيشنو. يصلي معظم الهندوسيين لها في عيد الديوالي (2) لأكشمي لها أربعة أذرع وهي بيضاء اللون وتقف على زهرة لوتس ومغطاة بالجواهر. لها أيضاً عدة أفتارات أي آلهة تأتي للأرض بشكل إنسان يتزوجون عادة من أفتارات فيشنو،

(3) راما، هو إله هندوسي وبطل شجاع وتنسب إليه الملحمة الهندية المشهورة. الرامايانا وهو زوج سيتا وقد استطاع انقاذاها بمساعدة الإله القرد هانومان من الشرير راون وله قصص كثيرة يقدسها الهندوس ومازالت مشهورة حتى زمننا هذا في الهند. سيتا هي إلهة في الهندوسية، وهي زوجة راما، الأفتار السابع لفشنو في التقاليد الهندوسية. وهي تعد المرأة المثال للنساء في الديانة الهندوسية. سيتا تعد على أنها أفتار للآلهة لأكشمي أحد أشكال الإلهة شاكتي.

(4) براكريتي في الهندوسية كلمة تعني الطبيعة، وهي حسب ذلك المعتقد المكان الأساسي الذي يوجد فيه الكون وفيه تنتظم أموره وتعمل، وهو حسب البهاغافاد غيتا القوة المحركة الأساسية. تحمل البراكريتي معنى المادة، وهي المكون الأساسي في الكون، وهي موجودة في كافة أنشطة الخلق. حسب سانخيا والبهاغافاد غيتا فإن البراكريتي أو الطبيعة تتألف من ثلاث غونات (Guna) خصائص، نمط تشغيل) وهي ساتفا (sattva الخلق) وراجاس (rajas الحفظ) وتاماس (tamas التدمير). بوروشا عبارة عن مبدأ معتقد في الفلسفة الهندوسية تطور معناه في عهود الفيديا والأوبانيشاد، وهي عبارة تحمل في معناها الذات أو الوعي أو المبدأ الكوني. تعد البوروشا في معناها أحد الأساليب في تفسير خلق الوجود.

ديانات معاصرة مختلفة تحمل تجسّدات مختلفة وتمارس طقوساً متنوعة تحكي رواياتها الخاصة عن معتقداتها وواحدة من أحدث هذه الأشكال هي المدرسة الصينية chin-yen او mizong اليابانية shingon-chu⁽¹⁾ وتفوقها كلها الفاجريانا التبتية.

يرتبط الجذر السلام / chi في التبت بمعاني عديدة: chi wa وهو اسم يشير للسلام بصيغة استخدام (الاسم) وعند استخدامه كفعل فهو يعني أن يهدئ أو يصلح. chi di وهو مقطع يستخدم كثيراً بشكل جوهري في العديد من الكلمات ليعني الحصول على السلام من خلال السعادة. وتعبّر هذه التركيبة اللغوية عن الوحدة المطلقة بين الشعور بالسعادة والشعور بالسلام، فالمصطلح يشير إلى كل العلاقات المتجهة مما هو فردي باتجاه ما هو مجتمعي. chi ni تعني الفوز بالسلام من خلال التأمل⁽²⁾ وتُظهر هذه التنوعات اللغوية أن مفهوم السلام يرتبط بفكرة التوحد مع كل الأشياء وهو مبدأ أساسي للبوذية التبتية.

تصاعد أهمية العنصر الذكوري:

أظهرت العديد من الحضارات وجود أزواج من الربّات والأرباب أو من المفاهيم التجريدية مثل الـ yin and yang التي من خلال قطبيتها المتناقضة والمختلفة تتجسد أعظم أنواع الوحدة التي تنتهي بالسلام من خلال ممارسة تهدف إلى التغلغل، والتحول، والإنفصال، والتوحد، ومفهوم التوحد عبر الممارسات الجنسية The heiros gamos أو ما يدعى بالزفاف المقدس كان ظاهرة سلوكية انتشرت وتطورت لتتخذ أشكالاً جديدة تمثل التصور العقائدي للإنسانية⁽³⁾.

لا يكون عالم الربّة العظيمة خالياً من الرب الذكر، حيث أنّه يزخر بالعديد من الأبطال الذين بُجّلوا ومُيزوا بطرائق مختلفة. يُمثل بعل Baal⁽⁴⁾ تجسيدا للرب الذكر

(1) Camphausen (1999, pp.64-70) والمزيد في الفصل 4 - 1.

(2) Lekshe Tsomo, Karma (2011, p.230)

(3) Lama Thubten Yeshe (1987)

(4) بعل هو أحد الآلهة في بلاد الشام وآسيا الصغرى، وفي اللغات السامية تأتي على شكل لقب أو تأتي اسماً نكرة ويستدل من أنها تعني: السيد أو الملك، وبعل أهم إله لدى الكنعانيين وكانوا يعتبرونه الإله المحارب، لهذا صوروه مسلحاً. وكان الفينيقيون يعتبرونه إله الشمس، وقد نقلوا معهم عبادته لقرطاج بشمال أفريقيا حيث أطلقوا عليه الإله بعل هامون.

في الديانات السامية ويلعب دور البطل في أساطيرها، ودور ابن وحبيب الربة العظمى. واستخدم الاسم بعل ليصبح أحد تسميات الملوك الفانين الذين تنتهي فترات ملكهم بطقوس التضحية الدينية، وعندما بدأت الحضارة بتكوين لبنات الشكل الأول للدولة المتحضرة بدأ التفريق بين أشكال البعولة Baalism المختلفة التي دمجت لاحقاً مع مفهوم الربة العظمى. ولهذا أصبح مفهوم الخصوبة والسلام من خلال التواصل الجنسي مع الأنثى المتمثلة بالربة العظمى / البغي المقدسة، معبراً عن الزراعة ودخول الذكر في هذا الطقس بقدراته الجنسية ليكون مسؤولاً عن ضمان وفرة المحاصيل والقطعان وصحتها وتكاثرها ليصبح طقساً مقدساً يمكن بسهولة تفسيره كظاهرة عقائدية⁽¹⁾.

ظهرت الأساطير السومرية حول طقوس الزفاف المقدس بين الإلهة أنانا والإله تموز / بعل في حقبة ما قبل التاريخ.، ويتضح لنا أن التغيير الأساس الذي تزايد ظهوره في الحضارات منذ الألفية الثالثة قبل الميلاد هو ازدياد السلطة الذكورية في طقوس ممارسة البغاء المقدس hieros gamos. ولقد تضمنت البدايات الأولى مشاركة الملك في هذا الطقس بعد ارتفاع منزلته الإنسانية ليصبح بمرتبة الإله ويمارس الجنس مع الربة أنانا. وبازدياد تأثير المؤسسات على المعتقدات أصبح الإله هو من يتنازل عن سموه القدسي ليتجسد بصورة الملك البشري حتى يتحد مع الكاهنات في المعبد اللاتي يرتفعن من منزلتهن البشرية ليصبحن تجسيدا بشرياً لعشتار أو أنانا. ويظهر لنا هذا التغيير بوضوح حقيقة انحدار مستوى التقدير للإناث من مرتبتهن العليا إلى مرتبة أدنى تخضعهن للسيطرة وربما القمع مما أدى الى امتهانهن وتدنيهن الطقوس المقدسة وإهانة مرتبتهن كنساء⁽²⁾. ترى Göttner - Abendroth أن ارتفاع مرتبة الذكر في الأساطير والمعتقدات اتخذ أشكالاً متعددة وبدأ بالخطوات الآتية:

- 1 - استعمال رمز القضيب من خلال تجسيده كثعبان يمثل الهواء والماء.
- 2 - وجود الأبطال الذين يرمزون للخصوبة الأرضية تجسيدا لعنصر الأرض.

(1) ان هذين الإلهين Yahweh، Baalim هما الشكلان الوحيدان للآرباب الذكور الذين طغيا على عبادة الربة العظمى في النهاية وحكموا مقدرات الآرباب الذكور الآخرين. و من خلال عقيدة التوحيد ذكورية السلطة هذه تشكل لدينا نوع جديد كلياً من السلام (Walker, 1989, pp.82 - 8; Weiler, 1984, pp.92ff.).

(2) Uhlig (1998, pp.68 - 75).

3. وجود أبطال يرمزون للخصوبة الكونية ليرمزوا لعنصر الشمس.
 4. تأليه الأبطال ليكونوا أرباب الخصب والتناسل والشمس والطقس والموت، وكلهم أرباب يموتون ليبعثوا من جديد.
 5. وجود أرباب خالدين في السماء كرب الشمس.
 6. وجود أرباب الخصب (الأرض والبحر).
 7. وجود إله الموت (يمثل الثالوث الأبوي الذكوري).
 8. وجود الرب الأب كلي السلطة القادر والخالق يتبعه ابنه.
 9. وجود الأب المطلق كإله متفرد الكينونة وابتدائي (بداية ومنبع كل شيء).⁽¹⁾
- إن التقليل من شأن النساء الذي بدأ بتصاعد دور الذكور له دلالات كبيرة في الأحداث التاريخية اللاحقة لأنه سبب أحداثاً مأساوية أثرت في مفاهيم السلام في المجتمعات، ويمكنني أن أثير هنا بشكل استفزازي الفرضية التي تقول إن قدرات المجتمع على تحقيق السلام يمكن أن تظهر وتقرأ من خلال الممارسات التي يتعامل بها الذكر مع لبغايه. لكنني أؤكد هنا إيماني بأن الانحراف الذي يتمثل بالمجارة بطقس الزفاف المقدس لم يعق ممارسته ولم يؤثر على معانيه الجوهرية التي هي بالنسبة لي تمثل أهمية كبيرة تغطي على الانتقادات الأخلاقية الموجهة ضد هذه الطقوس.
- تخبرنا المخطوطات المصرية أنه: «في البدء كانت إيزيس»⁽²⁾ أقدم من القدم وكانت الربة التي بدأ منها كل شيء»⁽³⁾. إن هذه المخطوطة تخبرنا عن أقدم الأمثلة

(1) Göttner - Abendroth (1995, pp.122 - 3). يضيف هذا الكاتب للبحث من خلال مبدئه التجريدي الذي لا يتضمن التجسيد البشري و«الخواء النيرفاني» كأقصى المستويات. ويبدو لي هذا الأمر غير صحيح وجدلي وهو ما لا اعتمده في عملي، وبعيدا عن هذا فهو يعطي نوعا من التنوير ويساعد في البحث. لا يوجد على حد علمي أي رب أبوي متجسد أو ممثل بشكل مفهوم جدلي. وكذلك فإن Abendroth - Göttner لا يعطينا أمثلة على هذه الفرضية. ولربما هي تقصد التنوير والبصيرة التي تحول الرب إلى شكل سببي لحدوث الأمور، رغم أنها لا تذكر هذا. وهناك تناقض واضح في سياق عملها إذا ما عرفنا أن الإله الأب هو تعبير قوي لنظام أخلاقي ربوي ذكوري يعتقد بمفهوم الحقيقة المطلق الذي يحكم العالم. بناء على هذا فإن المبدأ الجدلي بدون تجسيد والنيرفانا البوذية لا يتفقان.

(2) هي إلهة رئيسية في الديانة المصرية القديمة كان يُعتقد أن إيزيس ترشد الموتى إلى الحياة الآخرة كما ساعدت أوزوريس، وكانت تُعتبر الأم الإلهية للفرعون حيث كان يُشبه بابنها حورس.

(3) تم اقتباسه من Walker (1983, p.453).

لتجسيدات الأم العظيمة التي ظهرت في مصر تحت مسميات عدة منها نوت / نيت ⁽¹⁾ or neit وهي الأم العظيمة وابنتها هاتور ⁽³⁾ Hathor وهي المحبة والأم والإبنة لرع / حورس ⁽⁵⁾ Horus / Re ⁽⁴⁾ وكانت آخر تجسدياتها بشكل إيزيس، وهي أيضا المعطاءة والمدمرة لكل الحياة والأم العظيمة لكل الأبطال والملوك والفراعنة والأرباب ⁽⁶⁾.

رمزت عشتار / هاتور، للعرش في مصر حيث جلس الفراعنة في أحضانها وتحت حمايتها وكانت تحتضنهم إيزيس بأذرعها وأجنحتها ⁽⁷⁾. وتصف الأساطير المصرية كيف أن إيزيس وأخاها أوزيريس ⁽⁸⁾ Osiris الرب الذكر رب الخصوبة والخلاص والعالم السفلي، كانوا يحبون بعضهم في رحم أمهم وكانوا يستمدون الأمن والراحة من بعضهم لذلك أصبحوا زوجين عند نضجهما. وفي الأساطير المصرية فإن إيزيس تبعث الحياة في أوزوريس كل عام ليقوم من الموت بعد أن قُطِعَ إلى قطع صغيرة بعد قتله فبدأت إيزيس رحلة طويلة لإعادة تجميعه وبث الحياة فيه وأثناء هذه الرحلة قامت

(1) هي إلهة السماء في الديانة المصرية القديمة، وتُرسَم عادة مرصعة بالنجوم. وطبقا للمعتقدات الدينية عند قدماء المصريين أنها أخت جب، إله الأرض، وأبوهما شو إله الهواء وأمهم تفنوت إلهة الرطوبة أو إلهة النار كما يفسرها بعض المؤرخين.

(2) إلهة مصرية قديمة ظهرت في وقت مبكر من التاريخ المصري، وكانت الإلهة الحامية لساو عاصمة المقاطعة الخامسة من مقاطعات الوجه البحري صا الحجر الحالية، حيث كان مركز عبادتها في دلتا النيل الغربية الذي ظهر في وقت مبكر من عهد الأسرة الأولى. كانت نيت إلهة الحرب والصيد،

(3) تحتحور هي إلهة السماء، والحب، والجمال، والأم والسعادة، والموسيقى، والخصوبة، سميت قديما باسم بات ووجدت على لوحة نارمر، وكان يرمز لها بالبقرة امنيه، عبادتها كانت ما بين مدينة الأشمونين بالقرب من الفيوم ومدينة أبيدوس بالقرب من سوهاج.

(4) رَع هو إله الشمس لدى المصريين القدماء، وقد كان رع إلهًا رئيسًا في الدين المصري القديم في عصر الأسرة الخامسة خلال القرنين 24 و25 قبل الميلاد، وكان يرمز إليه بقرص الشمس وقت الظهيرة.

(5) هو إله الشمس عند قدماء المصريين. وذكر حورس في إحدى الأساطير في مصر القديمة وكان يعتبر رمز الخير والعدل.

(6) Göttner - Abendroth (1995, p.50)

(7) Galimberti(2005, p.76)

(8) أوزيريس إله البعث والحساب وهو رئيس محكمة الموتى عند قدماء المصريين، من آلهة التناصح المقدس الرئيس في الديانة المصرية القديمة. طبقا للأسطورة الدينية المصرية القديمة كان أوزوريس أخا لإيزيس ونيفتيس وست، وتزوج من إيزيس. وأبوهما جب إله الأرض ونوت إلهة السماء.

إيزيس بإعطائه قضيباً جديداً من الطين بث الحياة في أوزيريس فُبُعث أوزيريس من جديد في طقس الزفاف المقدس الذي يرمز لإستمرارية الحياة⁽¹⁾.

الوحدة في المتضادات

يتم الإحتفال بإتحاد كل من إيزيس وأوزيريس ليكونا زوجين مقدسين في طقوس شعائرية سنوية تمثل دورة الخليقة والحياة والفناء، وهنا أودّ القول أن النقاشات لا تنتهي بهذا الخصوص في محاولة لتفسير هذه الطقوس وتدايعات ممارستها⁽²⁾. لكن أود التأكيد أن هذا الطقس استخدم في أماكن مختلفة وبأشكال مختلفة في مناطق واسعة لفترات طويلة وكان سبباً في ظهور الأساطير حول أسرار الحياة والبعث والفناء والخلص. تبقى مسألة كنه العلاقة بين الأنواع المختلفة لهذه الممارسات خاضعة للتفسيرات العلمية والتأملات الفلسفية.

عُبد الرب مارس Mars⁽³⁾ لسنين كإله حرب في روما، لكنه في هذه الصورة اعتمدت التأثير اليوناني تزامناً مع ظهور نظام الحكم الروماني المؤسساتي من خلال سيطرة الافكار الهلنستية التي آمنت بالربة آريس⁽⁴⁾ Ares، ربة الحرب. وفي المرحلة الأترورية (Etruscan⁽⁵⁾ Phase) ظل هذا الرب متسيداً كإله الزراعة وتربية الماشية،

(1) للمزيد حول هذا الموضوع انظر، (Walker 1983, pp. 453 - 6, pp. 748 - 55)

(2) ان التقييم والتفسيرات المتناظرة تماماً لكتابات كل من Abendroth, Göttner و Wesel يمكن ان تستخدم كمثال. Wesel ينكر ببساطة وجود المجتمع المعتمد على الحكم الانثوي بينما تؤكد Abendroth, Göttner على هذا الامر وتعتمد نفس المصادر مما يجعله امراً جدلياً مؤكداً.

(3) مارس أو المريخ هو إله الحرب في الدين في روما القديمة والميثولوجيا الرومانية، وهو أيضاً إله الزراعة في روما القديمة. [1] كان الثاني من حيث الأهمية بعد يوبيتر وكان أبر الآلهة العسكريين في الدين في روما القديمة. كانت معظم الأعياد الرومانية الخاصة به تتم في شهر آذار (مارس)، لذا سمي هذا الشهر على اسمه، كما أن ثمة أعياد له في تشرين الأول (أكتوبر) وهو موسم الحملات العسكرية ونهاية موسم الزراعة.

(4) آريز في الميثولوجيا الإغريقية ابن زيوس وهيرا. وعلى الرغم من الإشارة إليه باعتباره إلهاً أوليمبياً للحرب، فإنه على وجه التحديد إله شهوة الدم والقتل الوحشي.

(5) لحضارة الإترورية سكانية هي الاسم الحديث لحضارة عاشت في إيطاليا القديمة في منطقة توسكانا الحالية تقريباً وأطلق عليهم الرومان القدماء اسم إتروسكي أو توسكي. اسمهم الروماني هو أصل تسمية توسكانا معقلهم) وإتروريا (كامل منطقتهم. تميزت الحضارة بلغتها الخاصة وبدأت في وقت غير معروف في ما قبل التاريخ وما قبل تأسيس روما حتى استوعبت بالكامل في الجمهورية الرومانية.

وكانت صورته في الأساطير ⁽¹⁾ ابناً لماريكا Marica وهي الربة الأنثى لثلاثية المولد، الموت، والمبعث (الشروق والغروب ودورة العام الجديدة) التي في سياق حديثنا قد ولدت الإله الملك لاتينوس Latinus الجد الأعلى لكل القبائل اللاتينية ⁽²⁾. وفي هذا السياق فإن الكلمة اللاتينية pax كجذر للعديد من المصطلحات الأوربية التي تعني السلام (...Pace، Paz، pau، Paix). في اللاتينية القديمة ترمز إلى مبدأ الخصوبة والوفرة في الزراعة.

بجّل الأترويون الثالث المؤلف من ربة الأرض سيريز Ceres والخصائص الأنثوية والذكورية للخصوبة الحيوانية لير وليبرا Liber and Libera. وطغى عليها لاحقاً التفسيرات اليونانية لهذه الأساطير كغيرها من الأساطير السابقة التي تتماشى مع ظهور الأرباب ديمتري دايونيسز وكور (Demeter، Dionysus، Kore) ونتيجة لعبادة هذا الثالث ظهرت لدينا ليبراليا Liberalia وهي احتفالات تتخللها طقوساً عريدية يرتدي خلالها الشباب لأول مرة رداء الرجولة ليرتقوا بالمرحلة العمرية. وكما لير Liber ارتبط بباكوس Bacchus الإله الأقل مرتبة مع دايونسيوس ليمثل هؤلاء الثلاثة مفهوماً حيويًا يظهر إفراطاً في ممارسة الطقوس العريدية لاستشعار السلام الناتج عن الخصوبة والتناغم.

وكما العديد من الآلهة وجد باكس ومارس كنماذج عبادة اشتقت من الأجواء العامة للعصور ما قبل الإمبريالية واستقت معناها الهلنستي إبان فترة تكوين الإمبراطورية الرومانية، وقبل هذا التاريخ كانت هناك مفاهيم كلية متناغمة للسلام والخصب ولكن فقط عند تأسيس الإمبراطورية الرومانية بشكلها التنظيمي الذي تبنت فيه مفاهيم غرمائها اليونانيين عندها انحرفت المفاهيم السابقة لتصبح متضادات عن الحرب/السلام ⁽³⁾.

(1) كرب الحرب أصبح لاحقاً ابن جوبيتر Jupiter، ملك الآلهة، وزوجته جونو Juno. ومنذ ذلك الوقت اعتبر من بين الآلهة الأهم في العبادات الرومانية واعتقد بانها سلف الشعب الروماني واب للمؤسسي روما الأسطوريين Romulus and Remus.

(2) Walker (1983, pp.597 - 8)

(3) Simon (1988, pp.71 - 7)

ترتبط خصائص باكس في العصور الإمبريالية بصورة كبيرة مع فينوس الذي يمثل الشكل الروماني القديم للربة العظمى مع ما ترمز إليه من ثلاثية البعث والحب والفناء، وكانت معابدها تتخذ شكل المدارس التي تُعلم فيها الطقوس والممارسات لهذا السبب نجد فيها رموز البغي المقدسة / بغي المعبد (Venerii) التي من بين مهامها الإشراف على الممارسات الجنسية للوصول نحو الطريقة المثلى التي تقود إلى طريقة النعمة المقدسة Venia⁽¹⁾. أمّا في العصر الهلنستي⁽²⁾ للحضارة الإغريقية فقد كانت الممارسات الجنسية من ضمن خصائص ربة الإغريق المحلية أفروديت⁽³⁾ ربة الحب، وقد حُرِّفَت لتصبح فينوس لاحقاً، بينما نجد أن باكس كانت تعادل بمقامها وقدراتها الربة الإغريقية إيرين. بلغت هذه الممارسات أوجها في عهد الإمبراطور أوغسطس حيث كانت تُبجل باكس كرمز للسلطة الرومانية التي بسطت قدراتها على العالم Pax Romana⁽⁴⁾ or Pax Augusta وقد تم هذا من خلال توحيد جهود الربة باكس مع الربة فيكتوريا ربة النصر والسداد ليتكون لدينا مفهوم السلام النابع من الانتصارات⁽⁵⁾. بناءً على ما تقدم، فإن الزفاف المقدس بين مارس وباكس/ فينوس أصبح يرمز إلى غايات تختلف تماماً فقد وجدت باكس الهلنستية نفسها في النهاية ضمن ثنائية متضادة مع مارس الهلنستي. أما الممارسات الأصلية فلم تترك - كما الرموز الأصلية لهذا

(1) Walker(1983, pp.1043 - 4)

(2) لعصر الهلنستي فترة في التاريخ القديم كانت فيها الثقافة اليونانية تزخر بالكثير من مظاهر الحضارة في ذلك الحين. وقد بدأت بعد وفاة الإسكندر الأكبر عام 323 ق.م، واستمرت حوالي 200 سنة في اليونان وحوالي 300 سنة في الشرق الأوسط. ويستخدم اصطلاح هيلينستية لتمييز هذه الفترة عن الفترة الهلينية وهي فترة الإغريق القدماء التي اعتبرت أوج عبقرية وعظمة الفكر والعلوم والفلسفة الإغريقية في ظل الامبراطورية الأثينية.

(3) أفروديت في الأساطير اليونانية هي إلهة الحب والشهوة والجمال، الإنجاب. على الرغم من أنه يشار إليها في الثقافة الحديثة باسم «إلهة الحب»، فهي في الحقيقة لا تقصد الحب بالمعنى الرومانسي، بل المقصود هو إيروس (الحب الجسدي أو الجنسي). اسمها لدى الرومان فينوس.

(4) باكس رومانا (لغة لاتينية لـ «السلام الروماني») كانت فترة طويلة من السلام والاستقرار النسبيين حدثت في الإمبراطورية الرومانية بين انضمام قيصر أغسطس، مؤسس الزعامة الرومانية، وموت ماركوس أوريليوس، آخر «الأباطرة الصالحين». منذ أن تم تطبيقه من قبل أغسطس مع نهاية الحرب الأخيرة للجمهورية الرومانية (Final War of the Roman Republic)، يطلق عليه أحياناً باكس أوغوستا.

(5) Dinkler(1973, pp.22 - 3)

الطقس - أي شكوك حول إشارتها لما يطلق عليه (Heros Gamos) - الدعارة المقدس وما يرافقه من تفسيرات. لذلك فإن كل هذه التغييرات أدت إلى انحراف معنى ورمزية الآلهة السابقين من الخصب والسلام والحب باتجاه باكس فيكتوريا Pax Victoria الإمبريالية وفينوس فيكتر كس Venus Victrix كإلهة تحقق النصر⁽¹⁾. صورت الإلهة في العملة الرومانية وهي ترتدي إكليل الغار وتتسلح بالحربة والرمح والدرع واضعة قدمها على رقبة العدو المقتول مارس كما أنها تمسك بغصن زيتون بينما تشير بحربتها إلى الأسفل.

تظهر لدينا الصور ذاتها في الشمال الغربي الأوروبي عندما يصورون إيرين Erin ربة الأرض في إيرلندا مع بطلها لاوغ Lug ومعهم ربة الأرض الأم دانا Dana في النسخة الصوتية مع بطلها دكدال Dagdal. وفي ويلز يدعى هؤلاء الأرباب مودرن Modron وبران Bran⁽²⁾. أما الميثولوجيا الألمانية فتُظهر هؤلاء الأزواج والمحبين بشكل مثالي كفريا وفري Freya and Frey. وهم أبناء ربة الأرض جورد Jörd⁽³⁾. وتنتمي هذه الربة إلى الأساطير التي تعود للمجتمعات القائمة على صورة الأم في قبائل الفانير⁽⁴⁾ Vanir الإلهية وهي تتعارض مع الإلهة الأبوية المحاربة Æsir وترتبط بالبركة والسلام والرخاء⁽⁵⁾.

لم يكن اسم Freya الذي أطلق على ربة الحرب والخصب في منظومة المعتقدات الألمانية القديمة اسماً فعلياً لكنه عنى (الذات المحبوبة)⁽⁶⁾، التي ارتقت شيئاً فشيئاً لتصبح بمستوى هذه التسمية وأن تكون إلهة الخصب والحب، وهذا يؤكد لنا المبدأ الذي برز بقوة في خصائص اسطورتها كإلهة ظهرت فيها كل سمات الثلاث كفتاة وامرأة وكعجوز.

(1) Maes/Venus(2006)

(2) Göttner - Abendroth(1995, p.105)

(3) نقلت لنا عبر الرومانيين على أنها Nerthus.

(4) ملاحظة المترجم: ان Vanir هم مجموعة إلهة نورسية مرتبطة بالحكمة والخصب والقدرة على التنبؤ، و Æsir هي المجموعة الإلهية المضادة.

(5) Golther(2003, pp.19ff.)

(6) Golther(2003, pp.337ff.)

لم تصلنا أي أدلة موثقة من جنوب المانيا حول Freya لذلك فإننا نفترض أنها كانت موجودة في عهد الفايكنغ⁽¹⁾، لأن خصائص الفانير (الحب، والعشق الساحر) كان منتشرا لتبجيل هذه الإلهة العظيمة تحت اسم فريا بينما كان عنصرها المقابل متمثلا في فرغ Vrigg زوجة أودين⁽²⁾ Odin وبناءً على هذه الفرضية فإن تطور مكانتها كان مشابهاً لرحلة التطور التي شهدتها باكس وفينوس. أما فريا التي عرفت بأسماء عدة⁽³⁾ فقد كانت هي الحاكم الفعلي وأكثر الربا أهمية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر برمزية الحب والخصب لأنها تمثل أوجه عدة لما مر ذكره سابقاً بخصوص ربات شعوب حوض البحر المتوسط.

وفي السياق نفسه فإن فري⁽⁴⁾ Frey، لم يكن يمتلك اسماً على أغلب الظن، وهو الملك الكلي ورب النسل والذرية، الذي يقوم بحراسة وتنظيم سقوط المطر وظهور الشمس وإنبات الأرض بوصفه رب الخصوبة والمحاصيل الزراعية. بعد أن ناقشنا هذا كله فإنه ليس من المفاجيء إذا ما قلنا أن تلك العبادات كانت تؤمن بقوة الجنس كعنصر أساسي في ممارساتها إذ يظهر رمزاً بشكل أساسي وقوي على شكل قضيب. ويرمز فري وفريا معاً إلى السلام النابع من التناغم والشهوة الجامعة بين الذكر والأنثى والخصب الذي يظهر بأكثر أشكاله حيويةً وتفاعلاً. يحتفل عامة الناس بطقس الزفاف المقدس لهذين الإلهين عبر ممارسة طقوس تتضمن انتهاكات جنسية يرافقها الأضاحي والتقدمات للإلهين. وتساعد هذه الأضاحي في تقوية مشاعر التقمص وتزيد من قوة تأثير الطقوس مما يجعلها تحقق الخصب والتناغم، وبشكل مشابه اتبعت الحضارات

(1) تعتبر عادة هذه الفترة بأنها الحقبة التي تقع بين 517 و 1066 بعد الميلاد.

(2) كبير الآلهة في الميثولوجيا النوردية، وزعيم آلهة الأسر. يُدعى بأبي الآلهة ويشق اسمه من كلمة تعني الحماسة، الغضب، والشعر. ككافة الآلهة النوردية، فإن اختصاصات أودين متعددة ومعقدة، فهو إله الحكمة والحرب والمعركة والموت، كما أنه من المتفق عليه كونه إلهًا للسحر، والتنبؤ، والشعر، والنصر، والصيد.

(3) كذلك Syr /the Hog الخنزير و Gefn /The Giver الواهب، Härn or Hörn المرأة، Frau / Woman، The Holy Whore البغي المقدسة، Gerd /mother Earth الام الارض، و Lofn /Love الحب. وللإطلاع على المعنى الرمزي القديم لمسمى hog عند اتباع طائفة الربة العظمى، انظر Voss ونقاشه المسهب والمستفيض على هذا الموضوع (1988، pp.69 - 242).

(4) كذلك Freir، Fro، Frô

الإسكندنافية القديمة رمزية الزفاف المقدس بين الأرباب والأبطال والملوك متمثلة بفريا وما يماثلها من الإلهة التي ظهرت بالأزمان السابقة للمسيحية التي تزوج الأبطال وتجعل منهم ملوكاً لكن ما تلبث أن تبدأ معاناتهم الكبيرة عندما يقع على عاتقهم أداء دور الأضاحي على اعتبار أنهم عناصر فانية ترتبط بعناصر خالدة⁽¹⁾.

لا تعد أساطير شعوب حوض المتوسط وتلك التي جاءت من الشمال الأوروبي متماثلة فيما يخص رمزية السلام فقط، فإذا ما نظرنا لتفسيرات الربة العظمى والزفاف المقدس سنجد قواسم مشتركة كبيرة في هذه العبادات، ويمكن التحقق من هذه الفرضية من خلال تتبع رحلة أي أسطورة والطقوس التي صاحبها من الجنوب الشرقي باتجاه الشمال الغربي لأوروبا.

وفي أقصى الشرق، اليابان تحديداً، توجد هناك صور متطابقة تطابقاً قد يكون كلياً لهذه الرمزيات الثنائية من خلال التوأم ايزانامي Izanami الذي يرمز إلى الرحم، وايزاناكي Izanagi الذي يرمز إلى نور القضيبي. وتروي الأسطورة كيف أن هؤلاء الإثنين اكتشفا الجنس واستخدماه كأداة سحرية للخلق عندما قام ايزاناغي بتكوين الزبد في حركة الأمواج البحرية ليقوم ايزانامي بإخراج الكائن الأول من رحمته⁽²⁾. وفي أساطير لاكوتا Lakota⁽³⁾ في أميركا الشمالية يتكون السر الأعظم وينكانتانكا Wankantanka دائماً من عنصري الذكر والأنثى الذين يرتبطان مع بعضهما بمشاعر الحب وبهذه الطريقة تترابط الثنائيات مثل Inayan/الصخرة مع Wankinyan/الردع أو Wi/الشمس مع Hanwi/القمر⁽⁴⁾.

نستنتج من هذا بأن الزفاف المقدس هو نموذج طقس أساسي يتكون منه السلام الذي ينبع من ثالث مقدس يعتقد بأنه كلي المعرفة يتجسد من خلال الربة العظيمة، وانبعث العنصر الأرضي في الكائنات البشرية الحية وتضحية الإنسان التي من خلالها

(1) Walker(1983, pp.324 - 5)

(2) Walker(1983, pp.457 - 8)

(3) ملاحظة المترجم لاكوتا هي إحدى القبائل الأصلية لسكان أميركا الشمالية والتي تعرف باسم سيوكس Sioux.

(4) Little - Wound(2008)

يرتبط هؤلاء المضحون بالذات المقدسة وتتنوع تطبيقات هذه الطقوس تبعاً للزمان والمكان والبيئة الثقافية المحيطة لتختلف في درجاتها من ممارسات تطبيقية فعلية يشترك بها كل الموجودين في المعبد لتتحول من ممارسة عامة إلى طقوس سرية خاصة بالطبقة الأرستقراطية في مجتمعات يسيطر عليها الذكر وصولاً إلى إشارات رمزية وسلوكيات تعويضية تظهر الأخيرة منها عند وجود ظروف بيئية ثقافية تخالف هذا المعتقد في مجتمعات أبوية أو ذات توجهات أخلاقية.

الكائن الخنثى

نعود في هذا الجزء من بحثنا إلى الفلسفة التانترية التي تفترض أنه لا وجود للثنائية الإزدواجية ويُعترف فقط بمظاهر الترابط الشامل. وتتجلى مفاهيم هذه الفلسفة في أحسن صورها من خلال التوحد الرمزي للمتضادات الشكلية المتعددة التي تأخذ رمز الذات الإلهية متعددة الأطراف Yab - Yum. يصور هذا المفهوم فكرة الإله الخنثوي. ففي الملحمة الشعرية الهندية Kumarasambhava يولد الرب الخنثي (Ardhanarishvara) من جماع مستمر وأبدى بين بارفاتي وشيفا (Parvati and Shiva) ويصور هذا المولود أو الإله الخنثوي بتسريحة شعر نصف أنثوية ونصف ذكورية، ولديه نصف ثدي وتجمع تعابير وجهه بين الجمال والحكمة والقوة. وفي بعض الصور يظهر مرتدياً في أحد جوانبه ملابس نسائية والجانب الآخر ملابس ذكورية. تحدث الميثولوجيا اليونانية بشكل متطابق تماماً مع هذا الوصف عن ابن هرمس وافرودايتي Hermes and Aphrodite الذي يطلق عليه هيرما فروديتس Hermaphroditus وهو كائن ثنائي الجنس ناتج عن عملية تزاوج بين ذاتين قويتين منحتة قابليات خارقة ومكنته من العيش لاحقاً مع الحورية Salmacis. يؤكد لنا هلمت أوهلك Helmut Uhlig⁽¹⁾ أن آثار وجود المخلوقات ثنائية الجنس قد وجدت في كل المعتقدات الدينية الشائعة في الحضارات القديمة المتطورة ويفسر هذا على أنه معتقد قديم ينص على أن الفصل بين الجنسين لم يكن أمراً وارداً في السابق بل كان تطوراً في العرق البشري حيث يرى أوهلع في كيان Ardhanarishvara أن قصة التوحد الجسدي

(1) Uhlig(1998, pp.20 - 34)

للرب الهندي فيشنو ولاكشمي تتطابق مع وجود هذا المخلوق، وهنا يشير اوهلك إلى كتاب أفلاطون (الندوة) Symposium الذي يجعل فيه أفلاطون أرسطوفانيس يتحدث عن التكوين البشر الكروي البدائي ثنائي الجنس الذي ضاهى بقدراته الجنسية القوية والسريعة والبارعة قدرات الأرباب مما شكل خطراً عليهم فقرر عندها زيوس أن يقسم هذا الإنسان إلى نصفين فأمر أبولو أن يشطره إلى جسدتين منفصلتين جسدا الرجل والمرأة⁽¹⁾. ومنذ ذلك الحين عاش الإنسان وبدخله رغبة قوية للتوحد مع نصفه الآخر⁽²⁾.

يفسر اوهلغ الطقوس التانترية كمحاولة لاستعادة وحدة الأجناس المنفصلة ولكن ضمن هذه المفاهيم فإن هذه الوحدة لا تتم إلا بالموت باعتباره ذاتاً خالية من الجنس. وبناءً على هذا التفسير، فإن السلام من هذه الزاوية إنما هو تجاوز الجنس والعودة إلى التكوين الجسدي أو الحالة الثنائية الجنسية الكونية التي تبعاً لهذا المعتقد كانت البداية لكل شيء. فالكائن الختوي كان الأصل والهدف لكل الخليقة بحسب هذه الفلسفة، ويوفر لنا ألين دانيلو قائمة تضم العديد من الآلهة الذين سيطروا على آسيا الصغرى وتميزوا بأنهم ثنائيي الجنس⁽³⁾، فيروي لنا أساطيرهم التي تبدو للوهلة الأولى متناقضة مع الأساطير التي ذكرناها حتى الآن باعتبار أن دانيليو يؤمن بالسلام النابع من الحضارة وليس السلام النابع من التوحيد في الأنظمة الأثوية أو المجتمعات المبنية على صورة الأم وهي مجتمعات تربط المناطق التي ذكرت بين مصر والهند. فتظهر لنا التأثيرات المتبادلة في طقوس العبادة والمعتقدات المؤطرة لعبادات Osiris / أوزيريس، و Shiva شيفا، و Dionysus دايونيسيوس الذي عُبد تحت مسميات مثل Bacchus باكوس و Liber ليبر والتي تجاوزت روما نحو الشمال والشمال الغربي من أوروبا. يبدو من الوهلة الأولى أن هنالك تناقضات كثيرة في تلك القصص فشيفا توجد في الهندية الشيفية وهي مستقاة من معتقدات العصور ما قبل الفيدية والتي استمرت حتى اليوم في التجدد والتماشي مع مختلف المؤثرات كما في الأساطير

(1) نوقش هذا الموضوع بخصوص Apollo الذي قسم الانسان الكوني في الفصل عن ما بعد الحداثة.

(2) Plato(2010)

(3) Daniélou(1984, p.64)

التي زامنتها وتكلمت عن ديونيسيس وأزوريس وعن قوة النبذ ومؤثراته التي بدأ منها الكون. يمثل شاكتي القوة المضادة والمقابلة المسيرة للنظام الشمسي والنجوم، ويعد التناغم والتزامن والإنتظام في المتضادات على مستوى جميع عناصر الحياة خصيصة من خصائص كل الفلسفات العقائدية التي فسرت الوجود، لذلك فإن موضوع مصدر القوة والقدرة سواء كانت للذكور أم للإناث هو أمر ليس من صميم اهتمامنا في هذه المرحلة من البحث حيث أنه لا بد من أن يجتمع الإثنان معا بصورة متساوية ومتضادة ليظهر لنا أهمية وقدسية ثنائية الجنس. إن هذا المبدأ ينطبق على كل التجسيدات الحيوية للعالم والسلام التي أشارت لها الأديان الموحدة متعددة الأشكال.

إن ما يسبب عدم التوازن في التأويلات التناغمية للصورة أعلاه هو تزايد أثر المؤسساتية على المجتمع والعقيدة ويقود بدوره إلى تجميد عنصر التضاد بين الطاقة التي تمثلها الأنثى والنظام الذي يمثله الذكر وتؤدي إلى تبدل المواقع الموجودة منذ الأزل فيستبدل عنصر الأنثى في الشاكتية مع عنصر الذكر فيشنو أو أبولو⁽¹⁾. وتعزى هنا عناصر المادة والنظام والشكل إلى نطاق الذكورة كما عُبر عنها في الأساطير التي تقلل من أهمية عنصر الطاقة الذي يمثله المرأة فهبط بها من المستوى الأول إلى الدرجة الثانية لتصبح مكملة فقط بعد أن كانت أساسية في مكانتها.

النشوة في الطقوس الداينيسية

لقد تغير مظهر الرب داينيسيوس الخارجي عبر العصور، فبينما كانت تجلياته القديمة تظهر على شكل ملك ملتحي كبير في السن تبدو عليه سمات الرجولة الطاغية، بدأ شكله منذ القرن الخامس قبل الميلاد (تقريبا في العصر المحوري الذي سأناقشه لاحقا) يتغير ليتجلى بمظهر شاب ذي شعر طويل يرتدي ملابس أنثوية، وقد طالت التغييرات نفسها أرواح الغابة التي رافقت الإله فقد بدت قديما شهوانية شبة بمظهر نصف رجل ونصف ماعز، لكنها لاحقا أخذت مظهراً شبايباً تطغى عليه سمات الرحمة والوقار. وقد مثل دور الرجال في طقوس العبادة لهذا الرب نساء يرتدين ملابس رجالية ولحي في أوقات لاحقة⁽²⁾. وبهذا تحول داينيسيوس الخشّي إلى رمز لمجال الحياة

(1) Daniélou(1984, p.67)

(2) جامعة شال كارولينا (2006)

الحيوية النابع من الأنثى الذي تم تبجيله كإله ثانوي بعد سيطرة الرب أبولو Apollo⁽¹⁾ الذكوري المادي خالق الكون ليصبح دايونيسيوس في مرتبة متدنية وصولاً إلى تحويله لأيقونة خطر وشر وتهديداً للوجود.

أثر هذا التغيير الجذري في صورة الإله تأثيراً كبيراً في مفهوم السلام وتجلياته. ففي الأساطير القديمة التي تحدثت عن العالم الإلهي وردت أحداث معركة طاحنة بين التايتنز/ الجبابرة⁽²⁾ Titans والإلهة، وعلى الرغم من اختلاف روايات الاسطورة إلا أنها تتفق على انتصار الجبابرة وتمزيق الإلهة، لتظهر لدينا الآلهة الثلاثية التجسيد، والأميرات الثلاثة، والكاهنات، وذكر الخنزير والثور. وتظهر هذه الأساطير التي تتحدث عن الأضحية العظمى (دايونيوس) مع صولجانها الذي كان على شكل قضيب عظيم كنموذج للرب الفادي الذي يقدم نفسه ضحية بدلاً عن عباده ويروي الأرض بدمائه ليضمن لها الخصب والرخاء. ويتم في الإحتفالات التي يمارس خلالها هذا الطقس توزيع النبيذ دليلاً على دمائه وكعطية من عطايا الأضحية العظيمة ويعاد بعث دايونيسيوس على هيئة كرمة أو طفل مقدس يوضع في سلة قطف العنب.

وخلال طقوس الرب دايونيسيوس تصل الكاهنات، ماينادس أو بوكانتس (Maenads or Bacchantes) اللاتي يخلصن في عبادتهن لهذا الرب ويتبعن الطرق الخاصة بطائفة مريديه ومخلصيه، إلى مرحلة القداسة من خلال تقطيع أوصال (sparagmos)

(1) هو إله الشمس، إله الموسيقى، إله الرماية (وليس إله الحرب)، إله الشعر، إله الرسم، إله النبوءة، إله الوباء والشفاء، إله العناية بالحيوان، إله التألق، إله الحراثة. يملك جمال ورجولة خالدة. ويتم نقل نبوءاته والإجابة عن الأسئلة بواسطة الكاهنة بيثيا. وهو ابن الإله زيوس (مادة) والآلهة ليتو والأخ التوام لأرتيميس، وكانت مقر عبادته بجزيرة دلفي باليونان.

(2) هم عرق من الآلهة الأقوياء الذين حكموا الأرض خلال العصر الذهبي الأسطوري، وهم العرق السابق للآلهة الأولمبية. اختلفت الأساطير القديمة في وصفهم باختلاف الفترة الزمنية والمنطقة التي تأصلت منها الأسطورة، إلا أنهم كانوا يعدون في غالبية الأوقات تجسيدات لقوى الطبيعة ومظاهرها المختلفة. المعنى الحرفي لاسم الجبابرة بالإغريقية هو الآلهة المجهددة أو المكافحة، وهم يعرفون أيضاً بالآلهة القدماء، أبناء الجنة، وقبيلة أورانوس. يطلق اسم الجبابرة على أبناء غايا وأورانوس الاثنا عشر، ستة أشقاء وستة شقيقات، بحيث تزوج كل شقيق من شقيقته وأنجب عدداً من الأبناء، وهم: كرونوس وريا، إيابيتوس وثيرميس، أوشينوس وثيرس، هايبيريون وثيا، كريس ومنيوسايني، وكايوس وفيبي. كذلك، يضم هذا العرق بعضاً من أبناء الآلهة السابقة.

الحيوان المقدم كأضحية والذي يمثل الشكل البدائي لكبش الفداء الذي تحول لاحقاً إلى (التضحية بالملك) الذي يفدي الأرض وعالمها بموته حيث يقمن الكاهنات بمشاركة لحم الحيوان والنيذ (omophagia) والرقص عاريات بنشوة في طقوس عبادة خاصة. تصاحب هذه الطقوس الحركات والرقصات الشعائرية ويتم غناء القصائد الحماسية التي تصف القدرات العظيمة للرب ⁽¹⁾. إن الطقوس التي مُورست من قبل أتباع الأرباب Shiva، Osiris، Dionysus لم تكن تتضمن سلوكيات رمزية أكثر شراسة أو تتصف بالرديلة المطلقة، حيث التزموا بقوانين سجلت في مخطوطاتهم الواصلة إلينا والتي تدعى Linga Purana والتي توفر لنا المعلومات المستفيضة عن طبيعة هذه القوانين أو القواعد السلوكية ⁽²⁾: إن من تهب نفسها في هذا الطريق هي الباحثة عن الحكمة (السلام النابع من السعادة) عليها أن لا تسرق، وأن تعيش كحالة زاهدة في الروابط الاجتماعية وأن لا تطمح للزواج وتمتنع عنه، وأن تنقي نفسها من مشاعر الطموح والطمع، وأن تمتنع عن الملكيات الأرضية وأن تكون مسالمة تتبع أسلوب اللاعنف ahimsa. يضاف إلى هذا؛ السيطرة على الغضب، وطاعة أتباع الرب المخلصين، والنظافة، والتواضع، والجد في أداء الواجبات والتمعن في دراسة التعاليم الدينية. ويخضع الأتباع إلى رحلة طويلة من الإختبارات والممارسات ليكونوا مؤهلين للمشاركة في الطقوس، عندها يتجسد السلام من خلال ثورة الوجد الشهوانية لقوى خالق الكون البدائية. ومن هذا المنطلق يكون Bacchante تجسيدا لأسمى درجات التقى والنسك ⁽³⁾. يبدو لي من هذا المنطلق أن مبدأ السلام النابع من الخصوبة أصبح جلياً وواضحاً. يتضمن الزفاف المقدس معاني ورموزاً أخرى يجب أن نطلع عليها لأنها ترتبط بالممارسات والطقوس النسكية بقوة؛ ألا وهي البحث عن السلام الداخلي من خلال التوحد مع القدسية. وأشار دانييلو Daniélou إلى أن مبدأ الخصوبة لا يكون من ضمن رمزيات وأسباب التوحد مع الذات المقدسة في الشيفية Shivism، موضعاً أن الممارس يحصل على السلام النابع من المتعة أو التناغم خلال هذا الطقس. لذلك

(1) اشتقت الكلمة enthusiasm من هذا الطقس الشهواني فهي تعني بالمعنى الحرفي تجسد الرب في الذات.

(2) الفصل الاول، 89، 24-9، تم اقتباسه من (1984، p.210) Daniélou

(3) Schubart(2001، pp.29ff.)

فإن الإثارة الجنسية والرقص هي السلوكيات المباشرة التي تربط الذات البشرية مع الذات المقدسة وهذا هو الهدف من أداء الطقوس⁽¹⁾.

تهدف المبادئ العقائدية المرتبطة بعبادة دايونيسيوس إلى الحصول على الخلاص ويمكننا القول أن هناك ارتباطاً مبادئياً مع عقائد التانترية. ولقد وجدنا تشابهاً بين كل من الطقوس العبادية لدايونيسيوس والتانترية الهندية والعبادات القديمة في مصر. ولا ننسى تأثير عبادة دايونيسيوس على المسيحية وتحديدًا فيما يختص بتجسيد الرب كفادي. إن من الخطأ أن يقال عن طقس الزفاف المقدس بأنه ليس سوى ممارسات عريضية شعائرية تتضمن ممارسة الجنس، ففي الشيفية كما في الدايونيسوسية يمارس الطقس على أنه رحلة تبدأ بممارسة الجنس وصولاً إلى الهدف الأسمى وهو الخلاص والذي يتمثل في أكمل أوجهه بالكائنات ثنائية الجنس / الخشوية Ardhanarisvara، Osiris، Dionysus، Hermaphroditus وObatala في الفودو Voodoo⁽²⁾. لا يحتاج

(1) Daniélou(1984, pp.76 - 7, 157, 199, 214), Kaller - Deitrich (2004, p.104), Campbell(1997, p.90)
 (2) تعد الفودو من أشهر الديانات المتعلقة بالسحر الأسود ويعتقد المؤرخون أن مذهب الفودو وجد في أفريقيا منذ بداية التاريخ الإنساني ويقول بعض المؤرخين أنه يعود إلى أكثر من عشرة آلاف سنة ولكن هناك نظريات أخرى خرجت ومنها أنه من أسباب خروج هذه الديانة هو الاحتلال الأوروبي لأفريقيا وبدء تجارة العبيد ففي الوقت الذي كان فيه الأوروبيون يتمزق المعتقدات الدينية للأفارقة لتحويلهم من جماعات إلى أفراد يسهل السيطرة عليهم كان خوف الأفارقة كبيراً حيث أنهم اجتمعوا مراراً ليعدلوا من ويطوروا شعائرتهم الدينية ومزج هذه الشعائر بالرغم من اختلاف الطوائف حتى خرجت هذه الديانة في مجملها النهائي. وكلمة فودو بحد ذاتها مشتقة من كلمة فودون التي تعني الروح وانتشرت هذه الديانة التي نشأت في الكاريبي سريعاً حتى أنه شمل كافة دول أفريقيا مما ساهم في نجاح هذا المذهب الجديد ومع انتشار تجارة العبيد انتشر هذا المذهب حتى وصل الأمريكيتين واستقر في هايتي وهناك اكتسب شهرة بأنه سحر أسود قادر على الإيذاء ومع استقرار الفودو في هايتي والكاريبي بدء يخفني من أفريقيا ذاتها. الإله في معتقداتهم يتمثل في أرواح الأجداد والآباء الذين ماتوا وهذه الأرواح قادرة على مساعدتهم أو حتى معاقبتهم حسب ما يتصرفون. وبالتالي فإن في معتقداتهم دائرة مقدسة تربط بين الأحياء وكل طقوسهم التي يمارسونها ترتبط في الأساس على إرضاء أرواح الموتى لنيل رضاهم وكثيراً ما تتمثل صورة الإله في ديانة الفودو في هيئة أفعوان ضخمة حتى أن البعض ترجوا كلمة الأفعى على أنها (الأفعى الضخمة التي تجمع كل من لديهم إيمان) وكنال الديانات الأخرى سنجد أن هناك الكهنة ذوي المرتبة الأعلى والذين يطلق عليهم ألقاب الأب والأم وهؤلاء الكهنة هم في الواقع خدمة الإله أو الأفعوان الكبير يعاقبون باسمه ويكافئون باسمه وبينما يطلق على الإله الأكبر اسم (بون ديو) نجد أن لديهم آلاف الأرواح التي تجوب الأرض من حولهم ويطلق عليها (لوا) وهذه ال (لوا) قد تتمثل في أشكال عدة ومنها ال (دامبله) وال (أجواه) و (أوجو) و (لجبا) وغيرها الكثير.

الباكنتي Bacchante البالغ إلى شريك لممارسة الطقس وذلك لأنه يستطيع بهدوء وسلام أن يصل إلى جزئه الأنثوي الداخلي ونفس الشيء ينطبق على الباكنتي الأنثى. لهذا فإن تقاليد الزهد وممارسة اليوغا تصل بالسلام إلى مرحلة السلام النابع من التناغم مع الكون.

إذا سلمنا بأن طقوس عبادة دايونيسوس لا تتعلق بالخصب بل بالنشوة، يبقى السؤال قائماً حول إمكانية الفصل بين المفهومين. يؤكد دانييلو⁽¹⁾ أن الشيفية أسست أصلاً ضمن نظام اجتماعي تسوده السلطة الأنثوية Matriarchal societal order بحيث كانت حقوق ملكية البيوت والأراضي والخدم تعود للنساء وتورث من الأم لبناتها جيلاً بعد جيل. وفي المجتمعات الهندية التي وجدت قبل الفترة الآرية Pre-Aryan عاش الرجل حياة التأمل كرحالة أو محارب بالإضافة إلى خدمته في تسليّة النساء وامتاعهن ووظيفته كعامل مساعد في التناسل. كان الرجل ضمن هذه المنظومة السلوكية حراً غير مهتم بالمسائل التي تخص التناسل والخصب أو الأمور التي تدور حول معرفة رغبات النساء أو اهتماماتهن. وتحت هذه الظروف فإن السلام الذي يوفره الخصب كان يعتمد كلياً على مهارات النساء بينما الوصول إلى السلام النابع من التناغم كان متاحاً للطرفين. خصوصاً أن النوع الثاني هو النوع الوحيد الذي عرفه الذكر لذلك فإنه من المنطقي أن ندعم الروايات التي تقول بأن السلام النابع من التناغم هو ما يميل إليه الذكر وأن السلام النابع من الخصب هو ما تميل إليه الأنثى. وفي هذه المرحلة علينا أن نعرف ما هي الأسباب التي أدت إلى هذا النوع من التوافق إذا كانت التغييرات الاجتماعية حتمية الحدوث.

إن عملية التناسل هي عملية اجتماعية تحدث ضمن إطار الارتباط بعلاقة الزواج كما تشير العديد من قواعد السلوكيات الأخلاقية في الأديان وليست نتاج طقوس تعتمد الاثارة الجنسية في شعائرها. وبالرغم من هذا فإننا نجده مبدأً جدلياً يثير الكثير من الشكوك؛ فالمبادئ الأخلاقية للسلوك قد وضعت في مجتمعات كانت تقبع تحت السلطة الذكورية التي تمارس التسلط من خلال فرضها لهيمنة الذكر على كل مفاصل

(1) Daniélou(1984, p.212)

الحياة. ولو استثنينا المعتقدات الدينية التي تقول بأن الزفاف المقدس يقام لأجل الحصول على الخصب والرخاء كأحد متطلبات الحصول على السلام النابع من التناغم، وليس طقساً تقوم به المرأة برغبتها للوصول الى الاتحاد مع الذات المقدسة من خلال احتفائها بجسدها الذي يرمز للعالم الارضي، عندها ألم تتحول المرأة الى كائن وجد لارضاء رغبات الرجل وملذاته؟ وهل كان للنخبة ولاستخدام الأطر المهنية الاحترافية في ما كان يعتقد في السابق أنه طقس عبادي خالص يهدف للصالح العام أثر في إيجاد قواعد السلوك الاخلاقية آنفة الذكر؟ هل أن الخضوع للاملاءات الاخلاقية خلال حقبة التسلط الذكوري لم تكن مؤثرة في عملية الفصل بين مفهومي السلام موضع النقاش؟ وهل للتعاليم السرية للمجاميع النخبوية، التي ثبت وجودها تاريخياً منذ عصور عبادة دايونيسيوس وحتى الفودو، وظهور ممارسة الجنس الاحترافي كمهنة أثر مباشر على هذا الفصل؟

سأناقش هذه التساؤلات باستفاضة في الفصل الثالث من هذا الكتاب عند مناقشة التغيرات الأساسية التي نتجت عن العصر المحوري⁽¹⁾ Axial Age.

2 . 3. الثالث العظيم

إن إضافة أي مفهوم جديد لن يؤدي إلى النتيجة المرجوة من هذا البحث، ولكن لتوسيع نطاق البحث دون الاخلال بالجواهر ولغرض الحصول على نظرة أوسع وأشمل من المفيد جداً أن أشير إلى وصف الطاوية للثالث المقدس، فقد أشارت الطاوية⁽²⁾ Taoism إلى أن هناك علاقة مقدسة تجمع بين السماء والإنسان والأرض إذ

(1) العصر المحوري: هو مصطلح يتعلق بتاريخ الفلسفة والأديان، قام بصياغته الفيلسوف الألماني كارل ياسبرس بعد «فيكتور فون» (1859) و«إرنست فون لاسولكس» (1870) للإشارة إلى الفترة التاريخية القديمة الممتدة من القرن الثامن إلى القرن الثالث قبل الميلاد. وفقاً لمفهوم جاسبرز، فقد ظهرت خلال هذه الحقبة ببلاد فارس، الهند، الصين والعالم اليوناني الروماني طرق جديدة للتفكير في الدين والفلسفة، مع تطور متوازي لافت للنظر، دون أي اتصال ثقافي مباشر واضح بين جميع الثقافات الأوراسية المشاركة.

(2) هي تقليد ديني أو فلسفي ذو أصل صيني، وهي تؤكد على العيش في وئام مع الطاو، والطاو هو فكرة أساسية في معظم المدارس الفلسفية الصينية. ومع ذلك، فإن معناها في الطاوية هو المبدأ الذي هو مصدر ونمط ومضمون كل شيء موجود في الحياة. تختلف الطاوية عن الكونفوشيوسية في عدم التشديد على الطقوس الجامدة والنظام الاجتماعي، ولكنها تشابه في أن فيها كامل الانضباطات

ترمز السماء الى الروح باعتبارها «النفس / الريح المقدسة» لكنّها لا تُجسّد أو تُصور على هيئة ربّ متجسد / وثن⁽¹⁾. وتمثل الأرض المادة والطبيعة بينما يقف الانسان الذي يربط ويشترك مع الذاتين الآخرين كوسيط. يجسد الإنسان السلام ويحققه من خلال الإدراك الكامل للقدرات الكامنة للين واليانغ (yin - yang). يتخذ الإنسان موقعاً وسطاً بين السماء والأرض مما يمكنه من اختبار كل أنواع التوتر الذي يحدث بينهما ويتعرف على الوحدة الناتجة من تناقضاتهما، ويكون دور العنصر البشري مهماً في العالم الذي يتكون من المادة والروح حيث أنهما يتحدان فيه، بحيث تقوم السماء بالخلق والأرض بمنح هذا الخلق الرخاء والازدهار ويقوم الانسان بجعله متكامل الخلق وبهذا يتحد عالما السماء والارض في التجسد البشري⁽²⁾.

أكثر التراجم الشائعة لكلمة (Tao) هي «الطريق أو السبيل» الذي يتضمن في معانيه حركة المخلوقات السماوية، وتناغم المخلوقات الأرضية النباتية، وأقدار المجتمعات والأفراد، وتكمن فيها نهاية المفاهيم الثنائية في العلاقة المتناغمة التي يوفرها الثالوث العظيم الذي يقدم فهماً حيويًا للسلام منطقياً يتخطى حدود الصين والفلسفة الطاوية. لقد وجد هذا المفهوم في طقوس وأخلاقيات وعقائد العديد من الحضارات الغابرة التي تعد مصدراً جيداً لنشير إليها في نقاشنا. تظهر أيضاً مرتبطة بسغموند فرويد

والسلوكيات التي تحقق «الكمال» من خلال أن يندمج الفرد مع إيقاعات الكون غير المخطط لها والتي تسمى «الطريق» أو «داو». تختلف الأخلاق الطاوية ضمن المدارس المختلفة داخلها، ولكن بشكل عام تميل إلى التأكيد على الوو وي (wu wei) (والذي يعني العمل بدون نية أو غرض مسبق)، والطبيعية، والبساطة، والعفوية، بالإضافة للكنوز الثلاثة: الرحمة، والتشف، والتواضع. تعود جذور الطاوية إلى القرن الرابع قبل الميلاد على الأقل. رسمت الطاوية المبكرة مفاهيمها الكونية من مدرسة ين يانج (الطبيين أو علماء الطبيعة)، وتأثرت بعمق بأحد أقدم نصوص الثقافة الصينية «اي تشينغ»، الذي يعرض نظاماً فلسفياً حول كيفية الحفاظ على السلوك البشري بالتزامن مع الدورات المتغيرة للطبيعة. قد يكون للقانوني شين بوهاي (حوالي 400 - 337 قبل الميلاد) تأثير كبير أيضاً، مما يفسر السياسة الواقعية الخاصة بالوو وي. ويعتبر كتاب «طاو تي تشينغ». وهو كتاب مدمج يحتوي على تعاليم تُنسب إلى لاو تسي. ركناً أساسياً للتقليد الطاوي، جنباً إلى جنب مع كتابات زوانغ زي الأخيرة.

(1) Wimmer (2004, p.189). قارن بين هذه التناقضات وتلك التي تذكرها Abendroth - Göttner في

فرضيتها. لا يعتمد مفهوم القداسة في الطاوية على تأليه البطل. حيث لا يمكن وضع بنية واضحة للمجتمع الأبوي بناء على هذا الافتراض.

والنظرية التي قدمها لنا التي تتكون من الأنا والأنا العليا والهو⁽¹⁾. لكن في الوقت الحالي سأكتفي بالإشارة الى مفهوم الين كإشارة للأثنى⁽²⁾ واليانغ كإشارة للذكر⁽³⁾ مكماً معكم من حيث انتهينا في الجزء السابق.

بعد أن ناقشنا التوحيد الرمزي الناتج عن طقس الزفاف المقدس والحالة شبه - الخشوية للمطلق والأصلي التي ينتج عنها تناغم مقدس، عليّ أن أحدد هنا أن التعبير الثاني لمفهوم الين واليانغ هو الخشوي، إذ أن هذين المفهومين يصلان للوحدة الكاملة والمطلقة في الطاوية فلا وجود بعد الآن لـ «أما - أو» فكلّ من يتحدث في الطاوية عن الخير والشر هو شخص لم يصل بعد للقدرة على تحديد ذاته لذلك فهو عرضة للتغيير، وعلى الفرد أن يحدد بصورة قطعية ما هو الخير وما هو الشر ضمن سياقات محددة وواضحة. وعلى هذا الأساس لا توجد أمور خيرة بذاتها أو شريرة بذاتها، ولا وجود لمفهوم المطلق، وكذلك لا يمكن تحديد القوة والضعف أو أيهما الأفضل، فلا تستخدم نقاط الضعف للحطّ من قدر الإنسان فهو شعور طبيعي، لكنّها تستجيب رمزياً إلى yin التي تكون بحاجة دائمة إلى الـ yang الذي تحمله دائماً في داخلها، إذ يسير العالم ضمن منظومة من التناقضات التي تحت بعضها بعضاً وتحفزها للعمل وتذوب في بعضها، ولا تعدو النقاشات والأفكار والعقائد كونها أموراً نسبية ذات طبيعة تقريبية تملك نفس الاحتمالات في أن تكون صحيحة أو خاطئة، ويعد مفهوم الوعي الذاتي I - consciousness والتصور الشخصي من الأمور الخاطئة، وقد يطبق هذا على كل الأحكام المبنية على التوافقات وعلاقاتها النسبية ويرتبط بكل الظروف المحيطة. يفهم yin على إنه المبدأ السلبي وهو ذو سامية سلبية، ويعتقد أن yang هو المبدأ الإيجابي، وهو ذو قوة حيوية، وينتج عن الترابط بين الإثنين تناغم يخلق منه كل شيء آخر.

بناء على ما سبق، فإن السلام ضمن هذه النظرة الكونية يكمن في التناغم والتوازن بين السماء والأرض اعتماداً على قدرة الإنسان على فهم وإدراك وإعادة تقديم هذه

(1) للمزيد انظر 2.6 من هذا الكتاب حول مفهوم السلام العابر للشخصية.

(2) مشتق من اسفل، بارد، باتجاه الاسفل، انقباض، هبوط، ماء، عتمة، مادة، ركود تام، سلبي، واقع، والعالم.

(3) مشتق من أعلى، دفء، للامام، للأعلى، توسع، نهوض، نار، نور، طاقة، حركة، نشط، مثالي، وروح.

العلاقة. ويفهم كل شيء يقع خارج هذا التناغم سواء كان جسدياً أو نفسياً أو عقلياً داخل الفرد أو ضمن نطاق العالم الخارجي على أنه اضطراب أو فشل في الإدراك أو فقدان التوازن بين الـ yin والـ yang. ويعد هذا الاضطراب طبيعياً يمكن حدوثه يومياً. يشابه هذا المفهوم مبدأ التوازن الذي يعتمد الواعز المستمر باتجاه ما هو متزن وطبيعي. لذلك فإن حالة الخروج من هذا التوازن والعودة إليه هي حالة طبيعية وإجراء اعتيادي يمارسه الفرد في حياته اليومية وكذلك تفعل المجتمعات، حيث لا يوجد حد فاصل يمكن وضعه للتفريق بين الحالتين فهذه الحالة هي شكل من أشكال الديناميكا الطبيعية⁽¹⁾، وقد دفع هذا المفهوم كارل جاسبرز Karl Jaspers الى كتابة مقولته الشهيرة:

نحن لا نعيش في الأبدية حيث توجد حالة التناغم التامة بين الأرواح، لكننا نعيش في أوقات تفرض علينا ضرورة غير متكاملة في أن نكون الآخر⁽²⁾.

عند حصول عدم التوازن بين الـ yin و الـ yang لدرجة أن الحافز الذي يحرك الكون باتجاه التناغم لا يمكن أن يعمل أو يتبع بعد الآن، تسقط القوى الكونية العظمى لتشكل نوعاً من الثنائية المتكونة من الخير والشر، التي تقترح وجود محركي الخير والشر في الكون. تسيطر هذه الفرضية على الوعي العام وترتبط بمشاعر العامة وآمالهم ورغباتهم لأنها ترتبط بصورة وثيقة بحياتهم مما يؤدي الى انعدام التوازن في النظام وخلق حالة من اللا سلم التي تخلق ذعراً وتقود بصورة ديناميكية الى انعدام التوازن الكوني لتؤدي الى حدوث الكوارث.

السلام النابع من التناغم (He Ping and Wu Wei)

إن مصطلح السلام في إقليم الصين he ping هو مفهوم مشتق. حيث يرتبط Ping / السلام مع He / التناغم مما يجعل منه مفهوماً فلسفياً يفسر مبدئياً على أنه «السلام النابع من التناغم» لذلك يرمز له برمز تركيبي، وتفسر عناصره بصورة منفردة على أنه «كل شيء في العالم»، «الانفاس / الريح الهادئة» التي تجعل من السلام رديفاً لمبدأ «الأنفاس / الريح الهادئة في الكون الكلي».

(1) Capra(1989, p.173)

(2) Jaspers(1655,p.150). مترجم من الألمانية من قبل NL.

لا تعتقد الطاوية أن الأنفاس / الريح إلهاءة في الكون الكلي - أحد مبادئ الثالوث الأعظم لفهم السلام، - تستطيع الصمود لوحدها كمفهوم أحادي أو وجود متفرد، لكنها تتخذ كمنظور تم اشتقاقه من التناغم الحاصل بين الـ yin والـ yang. ويرمز لهذا التناغم بـ he الذي يقسم إلى قسمين: القسم الأيسر الذي يرمز إلى الزفير he الذي يمثل الأنفاس المقدسة أو أنفاس الحياة ⁽¹⁾ بينما يشير القسم الآخر إلى الفم حاوياً لهذه الأنفاس، وعند جمعهما معاً ينتج عنه صدى وتناغم مع المفهوم الموسيقي ⁽²⁾. وقد استعارت الحضارة اليابانية هذا المفهوم وسمته he wa، وفي كل التفسيرات المشتقة من هذا الجذر يعد السلام التابع من التناغم تجسيداً لمفهوم «صدى أنفاس الذات المقدسة»، لذلك فإن مفهوم السلام الناتج من هذا المبدأ في شموله يمثل «الأنفاس الهادئة التي تردد صدى أنفاس الذات المقدسة في الكون» ⁽³⁾، الذي أعود من خلاله إلى الصورة الأولى للبحيرة والجبل والهواء المنعش الذي يشير إلى السلام الداخلي ⁽⁴⁾. لقد عرفت هذه التقنية في الغرب بالتنفس الناضج si - t'ai. الذي على العكس من مفهوم الـ pranayama لا يعد تمريناً تحضيرياً للتركيز الروحي، بل يعد ممارسة مستقلة بذاتها ⁽⁵⁾.

يحدث التناغم في الطاوية عندما يقوم الإنسان بإزعاج أو اعتراض صدى الأنفاس القدسية، وبذلك فهو يعترض نطاق الأمواج الطبيعية حتى وإن كان بصورة بسيطة جداً. وعليه فإن أي نوع من أنواع التأمل والتفكير المستفيض والتحدث أو أي سلوك طاوي آخر يتكون من تداخل عشوائي بين مسارات الكون المختلفة وإن لم يحدث هذا الاضطراب فإن جميع الأشياء والخلائق تسلك سلوكاً يعتمد على طاويتها فيسود السلام، وحدوث هذا الأمر بصورة طبيعية Wy /Wei هو في حقيقة الأمر فضيلة في مفهوم الطاوية للسلام ⁽⁶⁾.

(1) Riccabona(2004, pp.8 - 11)

(2) هناك معنى آخر يشتق من المطبخ ويعني الطبق ذي النكهات المتعددة.

(3) Kam - por(2001, pp.244 - 7)

(4) Kam - por(2001, p.247)

(5) Eliade(1976, p.74)

(6) Wimmer(2004, p.189)

قد يبدو هذا الأمر بسيطاً لكنه في الواقع صعب التطبيق لأن كل حالة وكل تحدٍّ جديد يتطلب رد فعل مباشر من الفرد الذي يحاول أن يعيش حسب مفاهيم الطاوية، فليس ممكناً أن يتكرر الفعل ويتم تنفيذ شريعة معروفة مسبقاً في كل حالة، وهنا يختفي القانون المطلق والمعايير الحتمية، لكن العالم يخضع في هذه المعادلة لأخلاقيات كونية يتسامى فيها الوجود الانساني لمستوى Te وهو شكل من أشكال الحياة يتناغم مع فلسفة طاو ولا يتطلب إلا القليل من المعارف التي تنص عليها القصائد التعليمية والحكايات والروايات والاستعارات الرمزية الموجودة في الثقافة الصينية، التي تميزت بها هذه الحضارة، وعكست تلك المكونات التوجه الفلسفي للشعب الصيني. لكن لا يعني هذا أن هناك إلزاماً وإجباراً يحددان كيفية التصرف للمحافظة على التناغم مع صدى الأنفاس المقدسة المنعكس في العالم الكلي لهذا الثالوث العظيم.⁽¹⁾

تبعاً لهذا المعنى فإن التناغم المقصود به صدى الأنفاس المقدسة يبدأ من داخل الإنسان نفسه ومن هذا المنطلق يتكون التناغم مع الآخرين، وكرّد فعل على ذلك يتكون التناغم مع الكون الخارجي، وبناءً عليه فإن الهدف من وجود عالم البشر هو اتباع مبدأ التناغم للعالم الطبيعي أو الكون الطبيعي، وبالنسبة للفرد يتمحور الموضوع حول مسألة تفاعلي المشاكل والتعامل بمرونة وخفة للوصول إلى أعلى مستويات التفهم لمكانة الآخرين، وبالنسبة للمستويات الأعلى، فإن هذا المفهوم يختص بانعدام المشاعر المؤدي إلى التحرر من التوتر ومن ثم الإدراك الفعلي للذات فيتجسد السلام من خلال انعدام الرغبات والأمانى والتجرد منها والسيطرة عليها والتسليم بما سيحدث.⁽²⁾

عندما يتم إدراك Wu/Wei والوصول إليها بصورة متكاملة فإننا في حقيقة الأمر إنما نصل إلى لحظات ثمينة ونادرة من الحياة وهي واقعية وأصلية وطبيعية ونقية وحرّة، فتشير تلك اللحظات النادرة إلى قمة التواصل الذي لا يمكن توصيفه في الحياة العادية وهو تناغم جميل بين السكينة والسلام⁽³⁾

(1) Wimmer(2004, p.190)

(2) Cooper(1977, p.77)

(3) Béký(1972,p.88)ترجمت من الألمانية من قبل NK.

تتضمن Wu /Wei التسليم بما يحدث والحصول على الأمن. إن من طبيعة الحياة أن تكون متغيرة، تفاعلية ومتبدلة باستمرار لذلك فإن مبدأ الأمن يتغير تبعاً لتلك المتغيرات وكذلك دوافعه تتغير وهذا التغير يثير الشعور الداخلي بعدم الأمان، وبسبب الانغماس في التفكير بما سيحدث مستقبلاً الذي يطغى عليه الجهل به يتولد الخوف لدى الانسان من المستقبل غير المعروف، وقد ناقضت الطاوية هذه المعادلة بتضمينها مفهوماً يؤكد على الأمن المستمر وهو شعور مستمر نابع من مبدأ يعد بأن الطاوية هي الحقيقة الوحيدة التي تمكن الانسان من الشعور بالأمان الدائم الأبدي⁽¹⁾.

تمنع Wu /Wei أي محاولة للتحويل نحو اعتناق ديانة جديدة وهذا الأمر يسبب التشويش لفكر الفرد ويولد عدم استقرار في حياة المعتقد للمبدأ المذكور، وعليه لا يمكن أن نستدعي الشعور بالسلام ومعانيه ومفاهيمه من أي ثقافة أخرى لسبب أساس وهو أنه لا توجد فرضية تقول بأن الثقافة التي استخرج منها مفهوم السلام قادرة على تفهم مشاكل الفرد في المجتمع الطاوي أكثر من الفرد نفسه، ولا ينطبق هذا على نظام التناغم الداخلي لأنه نظام ينبع من التفهم التام لبواطن النفس الانسانية التي يتردد صدى أنفاسها في أنحاء العالم، وهذا ينص على أن الطاوية لا تتضمن رباً أو قاعدة أو علماً أو سلطة بمقدورها تبين ما هو صحيح عما هو خطأ لأن كل شيء وكل كائن لديه مميزات طبيعية خاصة به ولا يتكامل إلا في حالة وصوله إلى الإدراك التام لذاته، وينتج عن هذا المفهوم أن كل شكل من أشكال العنف سواء كان حضارياً أو ثقافياً أو عقلياً من بين الأشكال الأخرى له لا يمكن حدوثها أو ممارستها بشريا كما تنص الفلسفة الطاوية. وإن حصلت فإنها تدل على عدم السيطرة على الذات وتشير إلى حالة اختلال التوازن الشخصي والعقلي ومن ثم الكوني وهذا يؤدي بطبيعة الحال الى هدر الكرامة الانسانية، فالذي يبدأ الصراع يشخص على أنه الخاسر، وآخر من يحمل السلاح - وإن كان سلاحاً فكرياً - ينظر له على أنه الشجاع، وفي ظل هذا الجو الفكري الفلسفي تفهم الحروب وأحداث العنف على أنها تصرفات غير طبيعية وانحطاط لا متناهي لمستوى الذات البشرية.

(1) تتيح اعمال Watzlawik (1988) نقاشاً مستفيضاً حول هذا الموضوع.

بناءً على المفاهيم السابقة الذكر فإن هذه الفلسفة تدعو للسلام من خلال تبني مبدأ اللاعنّف ضمن حدود، على أن يفهم هذا التبني للانعف على أنه ليس ضعفاً أو جبناً وأن من يمارسه فقط هو من يمتلك الشجاعة الحقيقية لكبت الغضب والسيطرة على الشعور بضرورة أخذ الثأر أو الانتقام برد العنف، حيث أن الحفاظ على ماء الوجه كما يريد الرب الصيني القديم هو مبدأ ذا معاني كبيرة ينبع من الحكمة الحقيقية ولو فهم طرفا النزاع منذ البداية أن حدوث الصراع إنما هو نتيجة الرغبات والأفعال التي مردّها عدم التناغم وتم تطبيق هذا المبدأ عندها لن يكون هناك منغصات تعترض طريق تحول الصراع الذي سيؤدي الى نهاية كل الصراعات المستقبلية، ولهذا السبب فإن مبدأ الفائز/ الفائز في نطاق عمل الوساطة الحديثة يقوم على مبدأ الطاوية ونظرتها للكون.

نستنتج مما سبق أن الفرد ضمن المفهوم الطاوي إنما هو كائن حي يعيش ضمن نطاق متناغم، ويظهر الزيف والنفعية في السلوك الانساني عندما تحكمه القواعد الموضوعية من قبل البشر، وتبعاً لهذه النظرة الكونية فإن كل حكومة تجبر الناس على إطاعة معايير وقوانين متشابهة ستؤدي الى افساد الطبيعة البشرية حيث أن كل فرد سيطيع هذه القوانين تبعاً لطبيعته الشخصية مما يعني أن التحرر من الحكومة هو أفضل أنواع الحكم، وبالنسبة للطاوية فإن المؤسساتية تعني تعكير صفو التناغم العالمي وبالتالي تعكير صفو السلام لذا فإن الطاوية ترفض بالطريقة ذاتها فكرة التطور الاجتماعي لأنها تقود الفرد للابتعاد عن أصوله⁽¹⁾.

إذاً فالطاوية تعكس الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة في بدايات ظهورها، وعلى الرغم من إنه ليس بمقدورنا تحديد تاريخ محدد لظهور هذا الفكر لكننا أيضاً لا نستطيع القول إنها فشلت في إنشاء أطر ثقافية خاصة بفلسفتها اعتمدت على تقاليد أقدم منها كانت سائدة في العصر المحوري في منتصف الألفية الأخيرة قبل الميلاد، ونجد جذور الطاوية في التاوتي جنك Tao Te Ching والتي تنسب الى لاوتس⁽²⁾

(1) Cooper(1977, pp.77 - 87)

(2) فيلسوف صيني قديم وشخصية مهمة في الطاوية ولد 604 ق.م تعني الكلمة السيد القديم وتعتبر لقب تفخيم. ومن ألقابه تاي شانغ لاوجون وهو أحد الأنقياء الثلاثة في الطاوية. حسب التقليد الصيني عاش لاوتزه في القرن السادس قبل الميلاد، لكن المؤرخين يقولون إنه شخصية خيالية أو أن الشخصية

Laotse وهو يعتبر من أكثر الكتّاب اقتباساً وقراءة في العالم، ولطالما أثار الوجود التاريخي لشخصية لاوتس الاختلاف فيما تشير الطاوية الى زمن في التاريخ الصيني تميز بالانتقال من مجتمع يخضع لنظام محلي ريفي يعتمد الملكية العامة الى مجتمع كان قد دخل تواءاً الى حالة الملكية الخاصة وشهد بداية ظهور النظام النقدي وبدايات النظام الاقتصادي المبني على مبدأ تقسيم العمل وقاد الى ظهور الاقطاعية التي أوجدت طبقة بيروقراطية مهيمنة ومتحكمة لفترات طويلة. ⁽¹⁾ فظهرت الطاوية كتعبير فلسفي مقاوم لهذه التغيرات مما يعطينا تفسيراً مفاده بأن ورغم كل محاولات الطاوية لمقاومة المعتقدات الأخرى فإنها بقيت على خلاف مع من التزموا المعايير والقواعد والاعراف الكونفوشيوسية.

وتقدم الطاوية أحد أوضح وأبسط وأنضج تأويلات السلام الحيوي. لكن قدرة الطاوية على الإقناع يجب أن لاتجعلنا نفترض خطأً سهولة العيش بحسب مبادئها. تشتق الطاوية من حيوية الثالوث الأعظم وأساسيات الجمال التي يفترضها شريعة أخلاقية رغم كونها غير متكاملة كفضائل يجب على الفرد والمجتمع أن يفسرها بحسب الحالة التي يواجهها والتصرف على هذا الأساس. يتطلب هذا السلوك الطاوي مقياساً عالياً من النضج الأخلاقي ومستوى شعور بالجمال كبير لأن من يتصرف بطريقة طاوية لابد أن يكون قادراً على فهم وعيش وإدراك التعاقب الطبيعي في الكون والعلاقات

نتيجة جمع عدة شخصيات مختلفة أو إنه عاش في القرن الرابع قبل الميلاد بالتزامن مع مدارس التفكير المائة وعصر الدول المتحاربة. ينسب إليه كتابة العمل الأهم في الطاوية (تاو تي تشينغ) الذي كان يعرف باسم لاوتزه. لاوتزه من الشخصيات الرئيسية في الحضارة الصينية، ويدعي نبلاء وعامة أنهم ينتسبون لسله. وعبر التاريخ اعتنقت عدة حركات معادية للسلطات أفكار لاوتزه. تشمل فلسفة لاو تسى الكثير من خلاصة الأفكار القيّمة؛ إنها الأفكار العفوية. وأكد لاو تسى بأن الأشياء تتألف من الشيء ونقيضه مثل: الوجود والعدم، الصعب والسهل، الطويل والقصير، الأعلى والأدنى، الجمال والقبح، الأمام والخلف، القوة والضعف، الحياة والموت، الذكاء والغباء، النصر والهزيمة. وأن الشيء ونقيضه ليسا منعزلين في الوجود، بل يتفاعلا بصورة متبادلة، وذكر أن الوجود والعدم أنجب كل منهما الآخر، والصعب والسهل يكمل كل منهما الآخر. وفي الوقت نفسه، أدرك لاو تسى بعض مظاهر التحولات المتبادلة بين الأضداد، وأكد أن: السعادة تكمن في التعاسة، والتعاسة تتوارى في السعادة. وأشار إلى أن الأشياء قد تتحول إلى أضدادها، ولكن تحدث تلك التحولات دون قيد أو شرط.

(1) Wimmer(2004, p.86)

المتبادلة الناتجة عنه. إن هذا الأمر يتعد به بشكل كبير عن حالة الراحة والاسترخاء بسبب أن المعايير الأخلاقية المعادية التي تسود في المجتمعات هي المتحكمة، لكن هذه الفلسفة أثبتت نجاحها في أن تكون أسلوب حياة على مر التاريخ وقاومت سياقات مختلفة.

Shanti and Ahimsa كتجسيد للسلام

لا يختلف مفهوم ahimsa الهندي كثيراً عن مفهوم الطاوية للسلام، ويمكن بسهولة تفسيره بسبب ما وفره لنا المهاتما غاندي بالذات من تفسيرات ومفاهيم سهلت على العقلية الغربية فهمها⁽¹⁾. استخدمت كلمة شانتي Shanti في اللغة السنسكريتية لتشير إلى السلام في العديد من اللغات الهندية، وهي تعني تحرر النفس البشرية من أعباء الولادة وعليه فإنها تعد ضمن المفاهيم الميتافيزيقية. أمّا كلمة ahimsa فقد أصبحت معروفة في الغرب على الرغم من أنها لا تعني السلام في السنسكريتية بل تعني عدم إيذاء الآخر، أي أنها تتضمن معنى اللاعنف الذي في سياق سلوكياته يفترض عدم قتل أو إيذاء أي عنصر أو كائن حي.

ترتبط ahimsa في تقاليد اليوغا مع الجسد بصورة أساسية، لهذا فإن الإفراط في الممارسات النسكية الزاهدة مرفوض في تطبيقاتها.، وتشابه Shanti المبدأ الطاوي He ping بينما تشابه ahimsa مبدأ Wu / Wei. وحتى نفهم سياقات ومضامين هذا المعنى الذي يشير إلى السلام علينا أن نميط اللثام عن بعض المفاهيم الهندية الأساسية في هذه الفلسفة⁽²⁾ وهي tman، Brahman، Karama، Dharma وātman. يذكّرنا لفظ إتمان ātman الصوتي بالمصطلح الألماني Atem / التنفس، وبحسب علم الألفاظ فهو مرتبط به ويشير إلى المعنى نفسه ويتضمن قوة الحياة والوعي بالذات (Consciousness - I) ولكن ليس بمعنى الضمير أنا الذي يجسد الذات الفردية⁽³⁾ ويعود السبب في ذلك إلى

(1) Gandhi(1968), Parek(1997)Richards (1992)

(2) اينما استخدم هكذا مصطلح غامض وغريب فانا اعني القواسم المشتركة لمدارس Vedanta والفلسفة السانخية Samkhya ومع التوجهات البوذية الموجودة في الهند. وعندما اربط اي منها باي تعاليم فسيكون ذلك بصورة منفصلة تبعا لكل حالة على حدة.

(3) للمزيد من النقاشات حول هذا الموضوع انظر 6-2 من هذا الكتاب حول السلام العابر للشخصية.

أن كل المخلوقات لا توجد في العالم من خلال وعيها الذاتي بل هي جزء من روح العالم العظمى، براهمان Brahman⁽¹⁾ ⁽²⁾، ومن خلال هذه الروح يرتبط ويتربط كل شيء آخر في الكون⁽³⁾. إن صورة شبكة اندرا Indra، الإله الهندي المتحكم بالطقس والعواصف والأمطار والمعارك يمكن أن تعطينا تفسيراً يوضح لنا هذا الترابط الكوني، ويتجلى هذا الإله بشكل جسد له أربعة أذرع يمسك بإحدى يديه صاعقة برق والثانية رمح والثالثة سهم والرابعة الشبكة المقدسة، وتتكون هذه الشبكة من عدد من الأحجار الكريمة التي تقطع بصورة متشعبة كرسالية الجوانب لتعكس الصور بشكل لا نهائي يرمز للخلود والأبدية، ولقد صممت الجواهر في الشبكة بشكل لا تنفصل فيه إحداها عن الأخرى، ولا يمكن لأي منها أن تستقيم بذاتها، حيث ترتبط كل الجواهر لتعكس كل واحدة صورة الأخرى والعكس صحيح⁽⁴⁾.

تعكس رقصة شيفا الجامحة الوجود الكوني أو وجود العالم الذي يجعل من جسد الإله انعكاسات متعددة لا نهائية لمفهوم الكون؛ إنها تترك العالم النوراني حيثما وكيفما وجد، حيثما كان وحيثما سيكون، تجسيده المطلق والوحيد من خلال متعة الرقص. الكيان السامي في ذاته هو اللازماني واللا مكاني وهو الوجود النقي، هو الثابت، الذي من خلاله كل الأمور التي يمكن قياسها أو تلك التي لا يمكن قياسها هي غير قابلة للتطبيق.⁽⁵⁾

وعليه فإن أي شيء جديد لم يخلق بشكل مطلق، بل إن الطاقة هي التي تتحول باستمرار إلى أشكال متجددة. وكما أن البودقة تصنع من الطين والتمثال يصنع من

(1) في الهندوسية، يشير مصطلح البراهما إلى الروح الفائقة العالمية، وهي الأصل وهي التي تؤيد العالم الظاهري. وفي بعض الأحيان يُشار إلى براهمان على أنها المطلق أو الإله والتي تعد إلهًا لجميع الأمور والطاقة والوقت والفضاء والكون وكل شيء في هذا الكون. وينظر إلى براهمان على أنه شخص («بنوعياته»)، لا شخصي («دون نوعيات») و/أو العليا بناءً على المدرسة الفلسفية. ومن تعاليم حكماء الأوبنشاد أن البراهمان هو الجوهر النهائي للظواهر المادية (بما في ذلك هوية الإنسان نفسه) والتي لا يمكن أن تتحقق عن طريق الحواس ولكن يمكن أن تكون معروفة من خلال تطوير المعرفة الذاتية. ووفقاً لأدفياتا، فإن الإنسان الحر (jivanmukta) يدرك البراهمان على أنها ذاته الحقيقية

(2) لا يجب الخلط بين البراهمان والرب الشاب براهما.

(3) اتبع هنا رأي أدفيتا - فيدانتا Advaita - والتي تتبع الشانكارا Shankara. كذلك هناك مدارس فكرية تعتقد بوجود مقعاً متضاداً مع كل ما قيل هنا.

(4) Zettwl(2006)

(5) Sri Aurobindo(1960, p.119)

الخشب كتجليات أخرى لنفس المادة، والثلج هو ماء بشكل آخر فإن أتمن atman هو التجسد الأول لبراهمن Brahman واستمر بتغيير أشكاله على مر الزمن⁽¹⁾. يمثل كلاهما وحدة واحدة لذا فإن تحرر الروح البشرية من «دورة إعادة الولادة» هي في الحقيقة عملية دمج للصفات الشخصية لتلك الروح في روح الكون العظمى لتختفي سمات الفرد في الذات العليا أو تندمج فيها.

انبثق من هذا المفهوم الذي يشير أو يرمز الى الخلاص نظاماً أخلاقياً يقود الفرد ويوجهه الى كيفية الوصول لأهدافه بسلاسة. ولا يظهر هذا النظام على شكل وصايا لكنه يعطينا سلسلة من التوضيحات السببية التي تدعى كارما Karma. يعمل هذا النظام وفق قاعدة سلوكية أساسية ترى أن نتائج السلوك الفردي هي في الحقيقة تخضع لآلية «السبب والنتيجة» لما يقوم به الفرد في حياته اليومية من أفعال وتختلف باختلاف ردود أفعاله فيسيطر على هذه الآلية أتمن atman من خلال دمج طاقته مع الطاقة الابتدائية لبراهمن Brahman. يوصف هذا النهج الحياتي بأنه Upanishad⁽²⁾ الذي يصف الهدف الأساسي للممارسات النسكية المتمثلة بالانكار والتنازل⁽³⁾. مثل شانتى مفهومًا حيويًا ميتافيزيقيا فرديا للسلام، الذي من غير الممكن أن يتجسد في العالم المادي بذاته لكنه يتجسد من خلال سلوكيات وعلاقات البشر الذين يسرون باتجاهه مستخدمين التعاليم والعقائد. وعلى ذات السياق فإن كارما لا يمكن لها التجسد ذاتيا لأنها تعبر عن نفسها بواسطة سلوكيات الافراد.

ويعد دهارما Dharma ذاتاً أساسية للإشارة الى ماسبق، فهو قانون أخلاقي عام ومطلق يتضمن مفهوم التسامي عن كل ما هو ثانوي واشتراطي وبالخصوص دهارمي. يوجد في الفيدا قانون مطلق نتج عن الطاقة الحيوية البدائية واعتمدت تجسيدات

(1) Swami Veda Bharati (1986, pp.29 - 30)

(2) الأوبنشاد هي أجزاء من الفيدا. محتوى الأوبنشاد عادة ما يكون فلسفيا في طبيعته. وهو يتحدث عن طبيعة أتمان، عظمة برهمن أو الروح العليا وأيضا عن الحياة بعد الموت. ومن ثم يسمى أوبانيشاد كما جنانا كاندنا من فيدا. جنانا يعني المعرفة. أوبانيشاد يتحدث عن العليا أو أعلى المعرفة

(3) عند هذه النقطة تختلف التقاليد النسكية الهندية عن تلك التانترية، رغم انها تتشارك معها نفس الاساطير والتصورات، والممارسات.

وتطبيقاته على فهم الذات البشرية لذلك فإنه لا يعتقد بأن هذا الذات كهنوتي، رغم الادعاءات التي تقول بأنه مطلق. يفترض معظم الهندوس أن الدهارما أبدية لكنها متغيرة تبعاً للسياق والأحداث الكونية وتغير الأزمان. وهذه أمور لا يمكن أن توجد بسبب مفهومهم الانطباعي للحقيقة المطلقة⁽¹⁾.

لا تمثل هذه الرؤية الفلسفة الهندية بحذاويرها لأن وجهة نظرها التي سوت للعالم تم رفضها جزئياً أو كلياً من قبل الفلسفة الناستيكية Nāstika⁽²⁾ البوذية، واليانية Jainasm، والكارفاكية Cārvaka وتم رفضها كذلك من قبل الكثير من الهنود الذين قادوا حركة اصلاح دعت لمكافأة السلوكيات الأخلاقية في الحياة الدنيا، فالهندوسية ليست نظاماً عقائدياً مغلقاً مؤسساً على تعاليم متماثلة ولا تعد ديناً بقدر كونها مجموعة عقائد فلسفية وممارسات طقسية ومسميات ذات قواسم مشتركة مثلت من خلال عقيدة توحيدية متعددة الأشكال تعتمد على كل هذه الأنظمة في تكوينها.⁽³⁾

تتحول Dharma في الهندوسية البراهمية ببساطة الى السلوكيات الصحيحة التي تنظمها تعاليم وقواعد أخلاقية عقائدية، مما يكسب الدهارما صفة كهنوتية ويخضعها لمعايير سلوكية اخلاقية لم تكن موجودة في بدايات ظهورها، وما يجمع كل هذه التعاليم ويمثل لنا أهمية قصوى هو وجود مبدأ ahimsa، وهو مبدأ منع قتل أي كائن حي. وعلى الرغم من أن هذا المبدأ لا يعني فعلاً السلام، إلا أنه يمثل تجسيداً لنتائج السلام الفعلي الذي يكون حيويًا في أساسياته. تخضع Ahimsa الى نوع من النسبية الانطباعية التي توجد في Dharma. وينبثق المفهوم الهندي للسلام، كما هو المفهوم الصيني، من خلال السياق السلوكي ويتعدى حدوده الفردية ليصبح ظاهرة مجتمعية لاحقاً، ويمكن ملاحظة تأثير الفلسفة الهندية وتلك الصينية على كل شمال شرق وشرق آسيا، وتندمج في هذه المجتمعات هذه الفلسفات مع المفاهيم المحلية العامة وتتأثر بالسياقات الخاصة بكل مجتمع لتصبح متفردة به كما حدث في أندونيسيا أو

(1) Sharma(2003, p.384)

(2) تتضمن الـ Nāstika انكار العالم المتسامي وفي السياقات الهندية رفض سلطات الفيدا؛ (Zahner, 1970, p. 70; 143. Wimmer, 2004, pp.212ff.)

(3) Sharma(1939, p.10)

ماليزيا التي من الصعب فيها التحدث عن مفهوم كوني للسلام على الرغم من أنهما بلدان مسلمان، وقد روضت المجتمعات في المناطق الأخرى هذه الفلسفة لتخلق منها فلسفة هجينة تلائم مجتمعاتها ومعتقداتها الدينية، لذلك من المهم التحدث عن مبادئ أخلاقية محلية وليس حضارات محلية مناطقية أو أديان إقليمية أو محلية⁽¹⁾.

2. 4. ما هي صورة السلام الحيوي؟

تعد الأمثلة التي ذكرت لتوضيح صور السلام الحيوي مهمة على الرغم من أنها كثيرة، وتُظهر هذه الأمثلة أن مفهوم السلام الحيوي وجد في كل مكان في العالم وفي جميع الأوقات، وقد اندثرت بعض هذه المفاهيم بينما لا زالت أخرى سائدة واكتسبت ديمومة في وقتنا الحاضر، ومع هذه الرؤية العالمية لمفهوم السلام الحيوي يمكنني أن أفترض أنها ليست محددة بنطاق التاريخ، ذلك بأنها تكون خالية من الطاقة الحيوية. وبناءً على ما سبق علينا أن نعترف بأن كل حدث في تاريخ البشرية أثر نسبياً وتم الحفاظ عليه أو تغييره ليلائم التغيرات المجتمعية بطريقة أو بأخرى.

يمكننا القول إن التغيرات الاجتماعية تمت ضمن أطر الحداثة والتقدم والتطور مما نتج عنه فقدانها للمعاني الناتجة عن مفهوم السلام الحيوي، وإذا تمعنّا في دراسة التاريخ جيداً سنجد أن هناك إشارات لمفاهيم السلام الحيوي ونظرة شمولية للعالم في كل مكان تنضوي تحت قشور النظرة الرأسمالية العالمية. يمكن تأكيد هذا الافتراض من خلال دراسة اللغات الحديثة التي تفضي بتاريخ حاشد من الأمثلة عن هذا الموضوع، فعند استعمال مصطلحات تخص مفاهيم متعلقة بالشعور بالتناغم والمزاج الهادئ، أو قصة تروي حالة توتر، أو وصف جو نابض بالحياة أو مشحون بالشبق والإثارة الجنسية، أو أفكار فلسفية تصف حياة متناغمة، أو موسيقى نابضة بالحياة، أو أخبار مثيرة وملهمة، أو تعابير أخرى تستخدم لوصف نشاطات اجتماعية وسلوك تواصلية عندها فإننا نضع أيدينا على أدلة تثبت وجود حضارة متطورة اجتماعياً ذات ذاكرة

(1) في النسخة الألمانية الأصلية المنشورة في 2008 تذكر عدد جيد من الأمثلة التي تظهر وجود الثالوث المقدس في الحضارات الآسيوية، الأفريقية، الأمريكية والاسترالية. معظم هذه الأمثلة ذكرت في Dietrich et al. (2011) لذلك لا حاجة لذكرها هنا.

جمعية وإحساس عالي بقدراتها الكامنة التي توضحها طريقة استخدام مجتمعاتها للغة السائدة، ومن خلال التطور والتوجه نحو الحداثة فقدت بعض من هذه السمات وذبلت بفقدانها الممارسات الاجتماعية التي كانت سائدة واختفت تدريجياً، لكن هذا لا يمنع من إمكان إعادة إحيائها والتدريب عليها.

ومن خلال الأمثلة التي طرحت حتى الآن سأحاول أن أضع تعريفاً مسهباً لمفهوم السلام الحيوي. ففي هذه النقطة من المهم أن نؤكد مرة أخرى على المواضيع الثلاثة الخاصة بالأم العظيمة، والزفاف المقدس، والثالوث العظيم وتربطها إذ أنها لا تصف ثلاثة مفاهيم مختلفة بقدر وصفها وجهات نظر مختلفة للمفهوم نفسه.

1. نبدأ نقاشنا بالاستنتاجات المتعلقة بمفهوم السلام والعالم الحيوي التي لا تؤمن بوجود رب خالق للكون في الأصل، ويعد أسمى وأول سبب أساسي للحياة بالنسبة لهؤلاء هو الطاقة البدائية للحياة التي يختلف حول وصفها وكيونتها وتجسيدياتها الكثيرون، ففي أساطير شعب المايا، الذي يسكن أراضي أميركا الوسطى، هناك ما يدعى بالجوهرة الحمراء، التي وجدت في البدء، التي حملت في داخلها «جوهر السماء» وكذلك «قطرات التغيير»، التي احتوت كل مضامين المادة والطاقة. وبالإضافة إلى هذا، هناك Brahman، روح العالم، أو الكون Kòsmos، والكون الكلي، والأنفاس القدسية للثالوث العظيم، ومفاهيم أخرى أكبر.

إن وجود مجتمع يحكمه نظام التوحيد الأنثوي لا يتعارض مع هذه المفاهيم. ففي هذا السياق لاحظت أن هذه المجتمعات افترضت صحة هذه المفاهيم دون الاهتمام للخلافات الفكرية التي ظهرت حولها في علوم التاريخ، وعلم اللاهوت، وعلم الإنسان، وذلك لوجودها الفعلي والأدلة المتوفرة حولها، فتسميات مثل Malkuta alaha، أو مملكة الربّة أو ذات الربّة العظيمة المقدسة، أو ربة الأرض أو القمر، تعد جميعاً مفاهيم متنوعة لذات واحدة كانت تشير في هذه المجتمعات للطاقة الحيوية للعالم. وهي تصف أيضاً الطاقة البدائية الأولى التي بدأ منها كل شيء بما في ذلك العرق البشري الذي أسهم لاحقاً في تطوير هذه الطاقة، ولطالما اعتبرت الأم العظيمة تجسيدا ملموسا واسما آخر يشير للوجود

المقدس العالمي الذي ينبعث منه وجود البشر والمفاهيم التي ترتبط به، ولذلك فهي تمثل دور الخالق، والحافظ، والمدمر، وعلى الرغم من ذلك فهي ليست خالق الذات القدسية ولا تستطيع أن تفرض هيمنتها على البشر ليشاركوا في نطاق الحياة القدسية، وهي لا تضع المعايير، لكنها ترسل الاشارات فقط على شكل تغييرات في العالم مما يستدعي سلوكيات تتطابق مع هذه التغييرات التي تفسر بحسب ظهورها وأشكالها.

عند ترجمة هذه اللغة القديمة الى مفاهيم تنطبق على اللغات الحديثة، فسوف نجد أنها تعني أن لكل نشاط يتم في الأنظمة العالمية المغلقة تبعات ونتائج مستمرة التأثير على كل ما يدور حولها إضافة الى حياة أفرادها، ولذلك فإن السلام ما هو إلا ذنبه متناغمة للكل - الواحد. ويعبر عن هذه الفرضية في العديد من اللغات الحديثة باستعمال مصطلحات معينة فمثلاً في اللغة الروسية يستخدم المصطلح Mir بمعنى «السلام» و«العالم» لأسباب عديدة جيدة، تتضح لنا في اللهجة الصربية - الكرواتية في كلمة mir - Sve، التي تعني حرفياً «الكل - الأوحد» Liecني السلام التام المتحقق، ويذكرنا مظهر الربة العظيمة بهذا المعنى باستمرار. إذ تتضمن إشارات هذه الربة التي ترسلها للانسان باستمرار باعتبارها ربة الخصب والرخاء معاني القدرات الكامنة للثراء والخصب والتدمير.، ويكمن الذكاء في التعامل في التفسير المتوازن لهذه الإشارات، وتكون مهام وواجبات قائد أي مجتمع يؤمن بوجود هذه الربة أن يرتقي بتفكيره وثقافته ليصبح قادراً على تفسير هذه الإشارات بصورة صحيحة ويمتلك المعرفة الكلية حولها مما يجعل من نطاق مسؤولياته نطاقاً عظيماً ومؤثراً في مجتمعه.

تكون الأم العظيمة مسؤولة عن الخصب وعن كل ما يتعلق بالحياة لكنها لا تستطيع أن تعرف الوحدة المقدسة أو حتى المميزات التي توفرها هذه الوحدة.، وقد سبق أن ذكرت بأن النطاق الفكري وتجلي هذه الربة يحتاج الى محيط حيوي وآخر فيزيائي، ولا يكون التجلي ملموساً، أي أن المحيطين ليسا بحاجة الى الظهور، ويمكن أن تنفي كل أشكال الحياة، فالبشر والأم العظيمة أيضاً معرضين للموت لكن الوحدة المقدسة تستمر بالحدوث، وعلى السياق نفسه تختلف تجسيدات

ومفاهيم الأم العظيمة عن مفاهيم التوحيد الأبوية وهو ما ستتعامل معه لاحقاً. وأود أن أؤكد في هذا الموضوع بأن هذه الحالة تضع العقائد المؤمنة بقابليات الأم العظيمة مصدراً للخصب جنباً إلى جنب مع النظرة الشمولية للعالم التي يتكون من خلالها تصور أولي قد لا يكون تجسيدا للألوهية البدائية لكنه يعطي فكرة عن الطاقة الحيوية البدائية.

إن هذا الأمر لا يمنع المفكرين أصحاب النظرة الكونية الشاملة من وضع فلسفتهم الخاصة عن الذات الإلهية والسياطين، فهي ليست ذوات يمكنها التجول بحرية في هذا العالم وإنما هي تجسيدات مصاحبة لما يعتمر في داخل النفس البشرية والنظام الذي يعيش فيه الفرد، يتغير هذا النظام باستمرار ولهذا السبب تتخذ تلك الذات أسماء وأماكن جديدة وأشكال مغايرة وتسليخ عنها كل ما هو مغاير للماضي وتتواجد في أماكن مختلفة في الوقت نفسه، وفي إطار مضامين هذه الفلسفة التي ينظر بها إلى العالم، ولكي نصل إلى السلام، من الضروري أن نهجر الأوهام التي نطلق عليها الحقيقة، ونترك كل ما هو مرتبط بها من خداع، أما النظرة الحيوية للعالم، فهي تفترض بأن العلاقة لوجود الآلهة والسياطين ليست مهمة، وكذلك الأمر بالنسبة لمفاهيم «الذوات المقدسة» أو مصدر وجودها سواء كان الخوف أو الآمال التي تنبع عن الوهم، فكلا هذين المفهومين والذاتين يرتبطان بالادراك البشري للعالم الدنيوي، وكلاهما نوع من أنواع الطاقة التي تتجسد بشكل من الأشكال، ولعل الحقيقة الوحيدة المتعلقة بهما تخضع لمفهوم نسبي متعلق بالإدراك الفردي والتفسير الشخصي لمعاني الآلهة والسياطين. وهنا يجب القول إن هذه الكيانات الإلهية والذوات الشيطانية قادرة على تخطي مراحل التاريخ والتحرك ضمن القصص والروايات وتتغير إلى أوثان ملموسة أو تشبيهات فلسفية وتتمظهر بأشكال متنوعة ومتغيرة دون أن تفقد علاقتها المعنوية مع المعتقدين والمؤمنين وغير المؤمنين أو حتى مع أولئك الذين ليس لديهم أي معلومة أو معرفة عن كنهها أو المدعين بامتلاك المعرفة المطلقة، ونحن نصل إلى السلام الداخلي الذي تجسده البحيرة والجبل من خلال إطلاق العنان لكل هذه المفاهيم التي تربطنا بهذه الحياة الأرضية الواقعية وتحريرها وليس من خلال مفاهيمنا الفكرية

او التمظهرات الواقعية التجريبية، فالطاقة البدائية غير القابلة للتفسير بذاتها هي المبدأ والمفهوم الأول والأسمى لكل نظرة حيوية للعالم حتى تلك التي تتعلق بالربة العظمى وخالق الكون المادي وهؤلاء يعدون بالمرتبة الثانية بعد الطاقة البدائية التي لا يمكن تفسيرها.

2. بناء على ما سبق نجد أن التساؤل حول التفسيرات الانسانية للوجود ضمن نطاق تاريخي حيوي يصبح منطقيا، وقد وجدت مكتبات كبيرة وعظيمة وعدداً لا يحصى من الكتب حول هذا الموضوع ومن المستحيل أن نوضح كل ما يختص بمفاهيمه لكنني أسعى الى المحاولة وسأختصر بمحاولتي هذه السؤال وأبحث في أدق وأصغر نطاقاته التي لا يمكن الاستغناء عنها عندما نتحدث عن مفهوم السلام الحيوي.

في البدء علي أن اقول أنني وجدت أن الفلسفة التي تفترض بأن العالم المصغر للعقل والجسد البشري لا ينفصل نهائيا عن الكون ولكنه يتناغم معه بشكل تام، قد بدت لي محددة ودقيقة ومقنعة الى حد ما في حدود تطبيقاتها، واستتاجنا من هذه الفرضية هو بأن الكون ما هو الا ربح كونية او طاقة تسير رغبات العالم المصغر ليعكس صدى التناغم مع العالم الأكبر الكوني، ومن هنا فإن التناقض الذي يظهر لدينا هو أن العالم المصغر يختفي بالتزامن مع العالم الكوني الاكبر، ولدى بعض وجهات النظر الفلسفية حول هذا العالم فإن هذا الحدث هو الهدف الأسمى للوجود البشري، فما ندعوه بالـ (وجود / Dasein) هو في ذات الوقت مفهوم نسبي إذا كان ظهوره يختلف عن الوجود الكوني، فالاختلاف يؤكد الوجود ويصنعه لذلك فإن العنصر البشري بحد ذاته ككيان ووجود يتضمن الاختلاف، ومن خلال الوجود المادي نجد النفس البشرية في حالة تناغم عاكسة صدى النعمة الكونية العالمية الى أن تصل لمرحلة تعيد تشكيل هذا التناغم وتذوب فيه لتختفي عن الوجود.

وعليه، يمكن القول بأن الوجود البشري هو وجود نسبي بشكل مزدوج ويتناسب مع كل الكائنات الحية، ومن جهة أخرى يتناسب مع الكون، وتناغمه وتناغمه مع الذبذبات التي يتلقاها من الكيانين يخلق التناغم او عدم التناغم الكلي، وليست

ضمن مسؤوليات الوجود العالمي أن يعكس صدى التوافق التام مع الكون، لكنّه يمكن أن يتناغم بالنسبة لوجوده لذلك فإن نتائج ما يشعر به الانسان هو السلام. على هذا الأساس، فإن ميزة أن تكون إنساناً من جهة يكمن في التفسير الصحيح لإشارات الأنفاس المقدسة، ولغرض أن يصبح الانسان قادراً على التصرف بتناغم عليه أن يعرف «النفس / الذات» التي لا غنى عنها ويهتم بها ويضعها تحت تصرفه لتصبح وسيلة توجد للتكيف مع الوجود العالمي. وهناك أيضاً العديد من المصطلحات والتوضيحات المهمة لنا هنا فمثلاً مفهوم الروح، ومفهوم ātman، وVajra / الماسة التي تحدث عنها البوذيون، والجوهر الذي ذكره الصوفيون، وهناك malkuta التي تقول: «انا أستطيع وقادر». وتخبيّ أصغر الجواهر لهذه القدرة تحت غبار الأثقال والواجبات والمعوقات اليومية للحياة، فكل هذه المفاهيم حول العالم ترتقي لاستبطان الفضيلة، ولهذا فإنها تختلق الدعم من خلال الطقوس، ولكن فقط عندما يكون الانسان ناجحاً في استخدام هذه القدرة الداخلية ليصل للتناغم مع الأنفاس المقدسة للكون التي تمكنه من الحصول على الخبرات اللازمة للوصول الى السلام.

لذلك فإن السلام الحيوي ليس حالة وليس مرتبطاً بهدف او ظرف بعينه. يبدأ هذا السلام من الداخل ويتنشر من هناك كذبذبة متناغمة الى المجتمع، والطبيعة، والكون فالانسان الذي لا يبحث عن السلام في داخله أولاً، لا يمكنه إيجاداه في الخارج، ذلك بانه لا يمكنه جعل السلام موضوعاً خارجياً، وحتى إن وجد السلام خارج الذات سيبقى غير مدرك طالما أنه لا يستطيع الوصول للقدرة الذاتية وتفعيلها، وفي البوذية تدعى هذه الحالة الاستنارة أو الوعي والإدراك، وبما أننا نعرف أن القلة فقط هم من يستطيعون الوصول الى هذه المكانة والقدرة، فإنها تصبح معروفة ومدركة ضمن هذه المفاهيم التي توضح أن من الصعب ممارسة السلام الحيوي.

لا تتطلب التعاليم نوعاً من انواع التكامل، ونظراً لعدم وجود مقاييس ملزمة، علينا أن نقرّ بأن السلام هو مفهوم جمعي، أي أن هناك معاني عدة للسلام، فهناك سمات متعددة كما أن هناك أعداداً كثيرة من البشر كل فرد منهم يعد جوهرة من

جواهر الشبكة التي يمسكها Indra. لذلك فإن الاستبصار مهم وفعال، حيث يبدأ السلام في الذات ويتبع ذلك سلسلة من العلاقات ليصل الى البشر، والمخلوقات الأخرى، والطبيعة، والكون ليتشكل هناك، وحتى في حالة عدم قدرة الفرد على الاستبصار فإن الصراع يمكن أن يتحول على أساس هذه النظرة للعالم وعلى أساس مفهوم اللا عنف النسبي تحت تأثير هذه العلاقات والظروف وهذا النوع من السلام مقبول الى حد ما.

3. كنتيجة منطقية لما ذكر في النقطتين السابقتين، فإن المفاهيم الحيوية للسلام لا تشير الى الحقيقة المطلقة، وفي معظم الحالات التي لا يعتد بها، حيثما ظهرت نصوص دينية او شعرية تحاول أن تعطي فكرة عن الحقيقة، كما هو الحال في الـ *dharma* الهندية، تصور الحقيقة بطريقة نسبية من خلال الامتياز بأن تكون الحقيقة مغلفة بتعابير رمزية يبحث عنها المريد من خلال التفسيرات الفردية للنصوص، ينتج عن هذا التبصر الانطباعي لكل ما يدور حول الفرد، كنتيجة طبيعية لواقع أن ادراك العالم يتم من خلال إدراك الأشياء من حولنا، مما يجعلنا نفهم العالم تبعاً لتجاربنا ومفاهيمنا الخاصة وأن لا يوضع فهم مطلق لما يدور من حولنا بحيث يصبح المفهوم عاماً مشتركاً للجميع، فكما أن العين ترى الأشياء بطريقة منفصلة وجزئية ولا تستطيع الإلمام بكل التفاصيل من نظرة واحدة كذلك تفعل عين العقل والفهم بالنسبة للمفهوم العالمي، ولا توجد عين قادرة على رؤية ذاتها بالرغم من أن كل الأعين جزء من العالم⁽¹⁾.

تميز هذه البصيرة الأشكال الحيوية للسلام في تطبيقاته العملية، وبما أن الحقيقة المطلقة يفترض أن لا تكون مدركة حسياً فإنها لا تستخدم قوانين أو تشريعات، لكنها تركز على العلاقات النسبية معياراً أساساً لترتيب وتصنيف وإيجاد إجابات للأسئلة التي تتعلق بالمجتمع، فكل تجسيدات وأشكال العالم تأخذ في حساباتها تداعيات العلاقات الملموسة للشبكة الاجتماعية في العلاقات الانسانية، فقد

(1) Wittgenstein (2005, prop. 5.633): اين يوجد في هذا العالم موضوعا ميتافيزيقيا ما ورائيا لملاحظته؟ انتم تقولون ان هذه الحالة شبيهة جدا بحالة العين المجردة وحقل الرؤية. لكنكم لا ترون فعلا العين وهي ترى. ومن اللاشيء الذي يوجد في حقل الرؤية يمكن ان نستنتج ما تراه العين.

أسس العالم المجتمعي mitwelt، وKòsmos، على أساس المعايير الصلبة للعلاقات المطلقة وتتغير الظروف باستمرار مع كل ربح صادرة من الأنفاس الكونية، لذلك فإن القرارات التي تتخذ يجب أن تتكيف مع هذه التغيرات، فما يبدو الآن واليوم صحيحاً قد يكون غداً خاطئاً أو غير مناسب، ولا يرتبط ما ذكر آنفاً بالتعسف، كذلك فإنها ضمن المفهوم الحيوي لوجهة النظر للعالم توضع الأخلاق والمعايير لتمكن الانسان من السير بأسلوب أفضل في الحياة، وعلى الرغم من ذلك فإنهم مدركون لهذا التناسب العلائقي القصصي لهذه الفلسفة التي يسير العالم على أساسها، فالمفهوم الجمالي للسلام يختلف عن المعايير المترتبة التي وضعت على أساس الثقة التامة في مفاهيم وخصائص الحقائق المطلقة مما يظهر بسهولة النقطة الزمنية التي يظهر فيها الصراع وطبيعتها وأطر تكونها وإمكان تحولها وبدايات هذا التحول ونوع الطرق المستخدمة لتحويل هذا الصراع.

4. لو ذكرت سابقاً أن فن أن يصبح الانسان إنساناً من خلال الشكل الحيوي للعالم والسلام يكمن في التوازن في التأويلات للإشارات التي ترسلها الربة العظيمة او التي تنبعث من الـ «نظام»، فإن هذا الفن يتكامل ليؤدي الى وضوح الفواصل بين الثنائيات من خلال الأفكار، والكلام، والسلوك الناتج عن التعامل مع هذه الاشارات، ولا تقل أهمية الانسان كفرد يتعامل مع الذات المقدسة والطاقات الدنيوية تبعاً لتناسب عظم مهمته الوجودية بالنسبة للكون باعتباره بحاجة ماسة الى التناغم مع الثالث الأعظم مما يحقق السلام ليتمكن من العيش في هذا الكون، فلا يمكن أن يتحقق شرط وجود الكيان والعالم الفردي والكوني إن لم يتحقق التناغم ليزدهر الوجود الانساني والعالمي الذي يردد صدى هذا التناغم فقد يتحول هذا الصدى الى صمت تام، مما يؤدي الى تولي مهمة إعادة التناغم من قبل الفرد، لذلك فإن المجتمعات غالباً ما تتقبل نفاذ كيانات أخرى الى نظامها الفكري مما يؤدي الى تبني حلول خارجية غريبة عنها، وتنبع صفات الاحترام، والضيافة، والاهتمام بالآخر من الشعور بالحاجة الماسة الى التناغم مع الكون، ويعد هذا الضعف الانساني مصدر قوة كبير في نفس الوقت لأنه يمكن الفرد من تقبل وتفهم الآخر ومعتقداته ومبادئه مما يغني ويوفر الازدهار لحياة الفرد ومعتقداته.

عند انعدام التردد التناغمي يتصاعد غياب التوجه الصحيح للفرد والمجتمع على حد سواء، لذلك فمن المستحيل أن يفكر هؤلاء الناس أو حتى يحيون وجودهم ككيان منفصل عن السماء أو عن الوجود الكوني mitwelt. وعند حدوث هذه الحالة، يحدث الـ amok، وهو حالة من إبادة الذات وإلغائها تحدث بسبب عدم إمكان إيجاد مكانة الفرد في العالم أو القدرة على الحفاظ على هذه المكانة.

إن السعي من أجل القضاء على هذه الثنائيات متأصلة في الاعتقاد القائل بأن كل شيء كان في الأصل واحد متفرد وسيصبح واحداً من جديد، فالذكر والأنثى أصلهم كائن خنثي واحد وسيعودون إلى هذا الأصل في النهاية من خلال الزفاف المقدس، وتوضح الطقوس باستفاضة هذه الفلسفة، وبما أن كل شيء يفهم على أنه واحد في النهاية فإن فصل الجسد عن العقل غير ممكن ضمن هذه الفلسفة الكونية، لذلك يستخدم كلاهما بطريقة تامة وغير متقيدة بقواعد أدوات وطرق للتحويل.

لا تتبع هذه الفلسفة سلوكاً نسكياً زاهداً يشمل الحرمان الجسدي ويعادي الرغبات، حيث أن أتباعها لا يسعون وراء المتعة الخالصة لكنهم ليسوا زهاداً أيضاً، وهذا ينطبق على كل جوانب حياتهم اليومية، فهم يتبعون أسلوب حياة معتدل وسلوكيات تتصف بالاعتدال في كل شيء بما في ذلك العاطفة، والغرور، والرغبات، والغضب، وكذلك الجهد المبذول والإنجازات المتحققة، والشجاعة الظاهرة والاحساس بالواجب أو العفة. ينتج هذا السلوك البراغماتي من فكرة أن كل شيء في العالم المادي وكذلك الفضائل يكتسب حقيقته من وجود ما يعاكسه لذلك فإن الثنائية الخالصة مستحيلة الوجود ويتم تجنبها تماماً إذ لا وجود لشخص خيّر تماماً أو شرير تماماً أو قوي تماماً أو ضعيف تماماً فكل شيء في الكون يحوي نظيره ويحتويه. وقد تأسست مدرسة Nāgārjuna⁽¹⁾ البوذية على أساس هذه الفكرة الفلسفية والتي سميت بالطريق الوسطي أو السبيل الوسطي وهي تتجنب في مبادئها الفلسفية الانحياز والتشدد في تبني نظرة أو اتجاه محدد.

(1) يفترض بانه عاش في القرن الثاني قبل الميلاد ويعتبر مؤسس الماهايانا البوذية.

ويمكن أيضاً ترجمة هذا المصطلح بأسلوب عالمي وتطبيقه دون التحدد ضمن أطر البوذية.

نظراً لأن الوجود عرضة للتغير المستمر وتحويل الطاقة الحيوية أمر وارد وطبيعي لذلك أصبح أمراً طبيعياً أن لا يخضع مفهوم السلام الحيوي ومفهوم العالم الى أطر فلسفية تنبثق من الخوف من الموت والفناء، ومن خلال الدخول ضمن نطاق «المجال الفكري». فالقدرة على التأمل وإدراك الذات لا تُتبع خوفاً من الفناء او الموت لكنها تؤمن بالاعتقاد أن الموت ما هو إلا تحوّل للطاقة الحيوية من التجسد نحو التسامي الوجودي في العالم، والزوال الأخير باتجاه التناغم الوجودي مع العالم الكوني سيعد نتاجاً قديراً يحدث للروح البشرية، والخوف من الموت ما هو إلا خضوع لمشاعر معينة شخصية وليس انعكاساً للسلوك الفلسفي الأساسي. لا تعتمد هذه النظرة للعالم على مبدأ الأمن لأنها تؤمن بأنه غير موجود من الأساس. وعلى السياق نفسه فإنها لا تعتقد بأن التسليح لمواجهة الهجمات والاعتداءات المحتملة سياسة ذات معنى، ذلك تعتقد أن كل فكرة تدور حول الأمن تتضمن فكرة تقابلها تدور حول انعدام الأمن وزواله، كما أن أي نوع من الإجراءات التي تشمل تأمين الذات او المجتمع تنتج انعدام الأمن، وينتج عن هذه الفلسفة إيمان مجتمعي باللاعنف وسياسة الابتعاد عن المخاطر مما يجعل من هذه المنظومة الفلسفية مصدراً لترباط منطقي بين المخاطر والسلام، ويرتبط هذا أيضاً بالتسليم الكامل للقدر. وكما يظهر الرخاء والازدهار على الفرد جسدياً عندما تزول كل معوقات التنفس الطبيعي والمشاكل التي تواجهها أجهزة الجسم الأخرى كذلك يحدث في الكون الكلي حيث يسود السلام عندما تعود الأمور الى طبيعتها وانتظامها مرة أخرى دون تدخل او اعتراض لمسارها من المؤسسات او الحكومات وكل من يفهم العالم من خلال هذه النظرة الحيوية يرغب في أن تتمكن كل الطاقات من التحرك دون إعاقته لأن هذا يعني حدوث السلام.

5. بما أن الجسد والروح يعدان كيانيين منفصلين، لذا يمكن أن يستعملتا أداتين لإنهاء كل الثنائيات ولاستكشاف السلام الداخلي، ويمكن السعي للحصول على السلام المتعدد من هذا المنطلق، حيث أنه ينبع من الداخل باتجاه الكون الخارجي وليس

العكس وبناءً عليه، لا يمكن تعلم معنى السلام الحيوي ولا اكتشافه ولا إنتاجه من خلال الظروف التجريدية، لكن يمكن اختباره من خلال التجربة الفعلية عندما تمر بالفرد ظروف بعينها في أوقات بعينها وتوفر حالات نفسية بعينها فالأحاسيس المنبثقة عن هذه التجارب تتجسد في العالم من خلال الحواس الخمس والجسد والروح.

وأحد أهم ميزات أن تكون إنساناً هو الاحساس الذي يُمارس كفن منبعث داخليا وتستخدم في طرق الوصول إليه أساليب التأمل المختلفة ويتم ترديد نغمة الكون من خلال فهم ذبذباتها فإن أراد الانسان أن يمارس التناغم مع الكون الأعظم لاختبار السلام عندها عليه أن يحشد كل قدراته الذاتية التي تمكنه من الوصول لترديد صدى الكون والتناغم معه، ومن الخبرات الواصلة إلينا تتضمن هذه الاجراءات التنفس، والصوت، والحركة. ولأسباب السابقة تعد هذه الأساليب وسائل أساسية مركزية لأداء الطقوس الحيوية والاحتفاء بالسلام الذي انبعثت من الموسيقى، والرقصات، والفنون المسرحية التي يطلق عليها نيتشة Nietzsche الفنون الداينيسية «the Dionysian arts»:

تصيح الفنون الداينيسية ورموزها المأساوية بطبيعتها الحقيقة وصوتها الدفاق: كن كما أنا! وسط الدفق الدائم للظاهرة التي تمثلني أنا الأم البدائية العظيمة، التي أحفز الوجود الدائم الابدي والتي أجد الرضا من خلال هذا التغير في الظواهر.⁽¹⁾

6. تلعب المناهج المعاصرة للعلوم النفسية الانسانية في أبحاث ودراسات السلام عابر العقلانية دوراً مهماً في الفصول التالية. لذلك سأختم الفصل هذا بالأفكار المتعلقة بالربط بين النظرة الحيوية للسلام ونظرية التطور والنشوء والارتقاء والخبرات، ويلخص ken Wilber هذا النقاش الذي شغل مفكري القرن العشرين في كتابه *Sex, Ecology, Spirituality*⁽²⁾ الذي نشر لأول مرة عام 1995 حيث يناقش هذا الموضوع من خلال اتباعه لمنهج Jürgen Habermas⁽³⁾ البحثي الذي

(1) Nietzsche(1967, p.104)

(2) Wilber(2000)

(3) Habermas(1976)

قدم فرضية لتفسير التطور البشري من خلال وجود تشابه بين التطور المجتمعي والفردى، ويدعو المراحل المختلفة بمسميات معينة فهو يبدأ بالمرحلة القديمة، والسحرية، والأسطورية، والعقلية، فالنقاش الذي يثيره هذان الكاتبان مقنعٌ عندما نأخذ في اعتبارنا الدليل الموجود في غرفة كل طفل في العالم. ولا تتعارض أي من المدارس الفلسفية السائدة في العصر الحالي مع أساسيات فرضيتهم.

إتصف القرن العشرون بحرية الفكر الذي لا يعارض الاعتقاد والإيمان بالتطور، والمادية التاريخية، والفاشية، وأسطورة التطور المثالي التي سادت نوعاً ما في النصف الثاني من القرن العشرين، ولربما تبدو هذه المدارس متناقضة في أفكارها خصوصاً أن كلاً منها قد حاول تفنيد حجج الآخر وإظهار مساوئه، لكنها في الواقع تحمل اختلافات بسيطة عن بعضها بعض فيما يخص مفهوم الزمن ونواقله، وتميزها جميعاً بوجود عنف كامن يظهر عند تعرضها للضغط، فضلاً عن المفاهيم التي توضح مراحل تطور الجنس لبشري. وبينما لا يفاجأ الشكل الخطي لنموذج مراحل التطور الانساني الفلاسفة والمفكرين بدءاً من Friedrich Engels⁽¹⁾، و Walt Rostow⁽²⁾ وانتهاءً بالمفكر Jürgen Habermas ذلك بأنهم أعلنوا انتماءهم لمدارس فلسفية تبحث في التقابلية، وقد استثنى Ken Wilber⁽³⁾ من الانحراف باتجاه هذه الفلسفة التي تؤمن بمراحل التأليه التي وضعها هيغل Hegel حيث أنها أدت الى الاتجاه نحو علم النفس الطبيعي.

إن المشكلة التي تواجه النظريات المرحلية التوجه تكمن في تطبيقات نظرية دارون في النشوء والارتقاء التي تربط بين المجال الحيوي مع مرحلة بعينها في التاريخ الانساني التي كان فيها المجال الفكري يبدأ أولى خطواته ليتمكن من الإطلاع على الواقع الانساني وكنهه، والنقطة التي تخطت فيها الانسانية

(1) Engels(1995)

(2) Roštow(1960)

(3) يتعاطف معها (7 - 330 pp. Wilber(1996b. وتبدو قناعاته واضحة ومثيرة للتساؤل بالنسبة لي حيث انه يثير بنفسه في مقدمته للمثالية وفي نهاية احد اهم اعماله يشير الى ان افكار هيغل كانت نوعاً ما مضللة. ولا يمكن احتقار هذا الرأي (536 pp. Wilber, 2000, 7).

عتبة طفرة الارتقاء نحو الانسان العاقل *Homo sapiens* التي تمت فيها طفرة من الناحيتين الثقافية - العضوية من خلال الانسان الهجين مما نتج عنها طفرة اجتماعية أدت الى تصاعد مشاكل جدلية لكلٍ من ويلبر وهابيرماس، فبالنسبة لهابيرماس⁽¹⁾ فإن الآلية الطبيعية للتطور وحدوث الطفرة توقفت في نقطة معينة، مما يعني أن الأنواع منذ تلك اللحظة التاريخية لم تخضع لتغييرات مميزة وكبيرة فيما يتعلق بخصائصها البيولوجية وبالرغم من ذلك، فإن نظرية المراحل التاريخية بالنسبة لهذين الكاتبين تبدأ عند هذه النقطة بالتأكيد، فهما يفترضان أن الارتقاء على مستوى النطاق الفكري استمر بنفس المسار الذي يسير على خطاه التطور على مستوى المجال الحيوي، وبما أن ويلبر قد وضع مسبقاً أن التطور في المجال الحيوي يسير من نقطة البسيط نحو المعقد ومن الأسفل نحو الأعلى، فإن تطبيقات ملاحظاته على مستوى المجال الفكري تتضمن أن العقل والفكر الانساني يسير أيضاً بنفس الاتجاه من البسيط نحو المعقد ومن الأسفل نحو الأعلى، وتستلزم هذه النظرية تقييم الحتمية التي لا تعتبر مشكلة بالنسبة لوجهة النظر للعالم عند هابيرماس، على الرغم من أن القرن العشرين أوضح بصورة جلية خطورتها، ويبيد هذا السبيل الذي يضعه ويلبر نحو الفلسفة العابرة للعقلانية أن هذا المنهج الارتقائي تشوبه العديد من التناقضات حيث يؤكد ويلبر بصورة دائمة نظريته أن هناك احتمال كامن في العرق البشري يمكنه أن يصبح كائناً اجتماعياً يستطيع تخطي حدود العقلانية بأسلوب يمكنه من التفريق بين الأمور ويوحدها ضمن نظرة واحدة متكاملة، ويتعلق هذا كله بالحكمة السابقة للعقلانية وخصوصاً ارتباطها مع الشخصيات العظيمة التي ظهرت في العصر المحوري⁽²⁾، وإلا كيف يمكنه أن يفسر إنجازات بوذا، ولاوتس، وزرادشت، وباتانجالي، وأشعيا، والمسيح، ومحمد، وهيلديغراد من بنجين، وفرانسز من أيسيسي، وتيريزا من أفلا (Buddha، Laotse، Zarathustra، Patanjali، Isaiah، Christ، Mohammed، Hildegard of Bingen، Francis of Assisi،

(1) Habermas(1976, pp.147ff)

(2) للمزيد انظر الفصل الثالث.

(Teresa of Ávila) وكل المتصوفين الآخرين الذين إذا جزمنا بوجودهم الفعلي والمؤكد فإن فترة حياتهم كانت ستكون في الماضي؟ كيف سيتعامل مع حقيقة أن أغلب التعاليم التي وضعوها للوصول الى السلام قد ظهرت في أوقات تعد من وجهة نظرنا ماضياً مظلماً؟

لا يمكن تفسير وجود هؤلاء باعتبارهم إراثاً من الماضي: فهم يشيرون الانتباه والاستغراب في زماننا وسيفعلون ذلك مستقبلاً، وهم كأواخر الحروف اليونانية التي تم تجسيدها بصورة جمعية في الماضي، وعلى الرغم من ذلك ظلت موجودة ليطلع عليها كل فرد ويستخدمها كتركيب محتملة الاستخدام، وستظل تستخدم في المستقبل كتركيب لغوية ذات فائدة فعلية وليست تراكيب لغوية تناضل في سبيل العودة من الماضي ل يتم استخدامها في الحاضر⁽¹⁾.

ومن وجهة النظر الحيوية يعد هذا المفهوم مقبولاً إذ أنه لا طاقة تفقد ضمن هذا النظام؛ تبعاً لويلبر فإن بوذا وعيسى وكل الشخصيات الأخرى قد تم المحافظة على أفكارهم واعتبارهم كجاذبين Attractors. لكن هذا لا يجيب عن التساؤل الذي طرحه ويلبر نفسه، ما مكانة هذه الشخصيات وما تملكه من قدرات كامنة في النظام المؤقت الكلي باعتبارهم جزءاً من التاريخ؟ إذ يدل وجودهم على انبثاق تعاليم مهمة ضمن سياقات خاصة بهذه التعاليم، وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أنهم جزء من الإنسانية وكانت لهم قصصهم ورواياتهم الخاصة فإنهم ليسوا وحيداً أو لا متتمين ويعني أن هذه التعاليم لا يمكن لها أن تنبثق أو تفهم على أنها انجازات عقل واحد عبقرى متفرد وملهم بالمعنى الهيجلي، لكن في كل مرة كانت تنبثق ككيان جمعي ناتج عن مؤثرات اجتماعية كاملة تضمنتها الذاكرة الجمعية للمجتمع تحت مسمى رمزي يدعى الشخصية، أي أن الأفكار تكونت وتجمعت وتم صياغتها وتطويرها من قبل فرد من أمثال الأسماء التي طرحت آنفاً، ومن ثم توارثتها الأجيال ونسبتها الى شخصية واحدة قد لا تكون هي المبتكرة لكنها هي التي طورتها، وتعارض هذه النظرية مع الفرضية القائلة بالارتقاء الشبه

(1) Wilber (2000, p.261). يكرر هنا نفس الجدل بصورة مستفيضة في (Wilber, 1996b, pp. 188ff)

بإيلوجي للعقل البشري، فلو كان هناك مُنظِّرين قرأوا التاريخ من وجهة النظر الحديثة ليضعوا أسساً للمستقبل الروحاني، فإنهم بكل تأكيد سيتأملون ويفسرون الانجازات المجتمعية التي حصلت قبل ألفي أو ثلاثة آلاف عام مضت، وهذا يقودنا للاستنتاج بأن هذه مهمة الذين عاشوا قبل مائة أو مائتي جيل.

في إطار النظرة الحيوية للعالم التي يمثلها ويلبر وخصمه هايبر ماس التي يقدمها الأخير، فإن هذا الارتقاء يقود إلى نظرة عالمية وقيم لوجود سلسلة غير ضرورية، ففي القرن التاسع عشر عبر عن تلك السلسلة الاجتماعية من خلال الهرم الحضاري، وفي القرن العشرين عبر عنها من خلال مفهوم التنظير التطوري. وقد افترضت المدرستان أن الأجيال اللاحقة ستكون أكثر تطوراً من الأجيال التي سبقتها ولو أن الأجيال المتطورة تتخذ تدابير مقابلة بمساعدتها ستمكن غير المتطورين⁽¹⁾ من التحرر بسرعة من مؤثرات المآسي والأهوال. وعلى الرغم من وجود هذا الكم من الكرونوس Chronos⁽²⁾ إلا أنه يبدو جلياً أن الكيروس Kairos هو الذي يلعب دوراً مهماً بالنسبة لويلبر، والذي ضاع في طيات هذه النظرية. باعتبار أن ارتباطه مع وجهة النظر الحيوية للعالم سيجعله مرتبطاً بالعنف وهذا يمثل تعنيفاً فكرياً بحد ذاته.

وعلى عكس ما ذكره المفكرون السابقون إن علينا أن نتحدث عن ارتقاء وتطور

(1) ظهر هذا المصطلح في النقاشات السياسية عام 1949 من قبل Harry Truman واستخدم في العديد من الفرقعات السياسية في النصف الثاني من القرن العشرين.

(2) في الميثولوجيا الإغريقية وحسب هيسود هو ابن جايا الأصغر من أورانوس وهو قائد التيتانيين وأب زيوس. ولدت غايا الجبابرة (العمالقة) في السر وحرضت كرونوس - أصغرهم - على أن يخفي والده أورانوس وأعطته المنجل كأداة، كان فعله هذا ليحرر إخوتها لسايكلوب وذوي المئة ذراع من تارتاروس حيث حبسهم والدهم أورانوس لكرهه لهم. أصبح كرونوس بعد هذا (أو لهذا السبب) حاكم الكون ومؤسساً للعصور الذهبية.

وأخذته ريا) حسب هيسود) زوجاً لها. خوفاً أن يتحقق التوقع بأن أحد أبنائه سيفعل به كما فعل هو بوالده، كان يتلع أولاده الذين تلدهم ريا عقب ولادتهم مثل: هيسيا، ديميتير، هيرا، هاديس، بوسيدون ولكن بدل أصغرهم زيوس أعطته ريا حجراً مقمطاً كرضيع ليبتلعه كرونوس فابتلعه الأخير دون أن ينتبه للخدعة. أما زيوس فقد خبأته أمه في مغارة جبل أيغاثيون على كريت حيث ترعرع واستطاع لاحقاً أن ينتصر على والده واستطاع إجباره على إخراج إخوته من بطنه (داخله) فأخرج أولاً الحجر ثم أخوة زيوس. أما الحجر فقد وضعه زيوس في معابد بيشو في دلفي ليُقدس من البشر.

إنساني ضمن نطاق الأنواع التي وجدت توازنا بين ما هو كائن من خلال دخول نطاق المجال الفكري كما يعتقد ويلبر وربما ما بعد النطاق الفكري. وهذا يتضمن أن المجال الفكري بكل الاحتمالات التي يمثلها كان موجودا مسبقا ويمكنولوج إليه من قبل الإنسان الأصلي، وهذا ما يعنيه وجود هذا الارتقاء أصلا. لقد نتج عن الارتقاء ضمن نطاق المجال الحيوي وجود كل المتطلبات المسبقة فوجود خطوة إضافية من الارتقاء يعني بالضرورة وجود تغييرات يمكن فقط أن تنصورها من خلال نتائجها. فهي ستجعل الإنسان الحالي الذي نعرفه يختفي مما يعني ظهور اختلاف جذري يؤكد لنا أن كل ما توصلنا إليه على نطاق المجال الفكري هو ليس جزءا من الارتقاء او يحدث بسببه لكنه ناتج مؤكد للخبرات المتركمة.

تمرر الخبرة من جيل الى جيل آخر فمثلا يحكى عن الأعمال البطولية والمفاخر ضمن الثقافات والحضارات مما يجعل هذه الرواية جزءاً من المعرفة الجمعية التي تتوافق والتاريخ المجتمعي لكل منطقة بحد ذاتها، ففي مكان ما يؤدي هذا الى بناء الإهرامات وفي مكان آخر ينتج لنا الأنترنت وفي منطقة أخرى يظهر علم النفس الطبيعي، على عكس التطورات ذات الوجهة الانتقالية فإن الخبرة علائقية الأساس تستمد قوتها من الروايات والقصص والتراث المحكي والمتوارث ويعتمد تأثيرها على الجيل الذي يظهر في وقتها ضرورة استخدام الخبرة الناتجة عنها من خلال سياق معين يحدد اعتقادات المجتمع وما يجب تذكره وما يجب نسيانه وعلى نفس السياق ما يجب تمريره للجيل المستقبلي وما يجب إهمال ذكره، وتمتلك الأجيال اللاحقة ميزة مهمة هي قدرتها على رسم رصيد معرفي يتلائم وما تركته لها الاجيال السابقة. لذلك فان ظهور هذه الميزة لايعتمد على التطور والارتقاء لكنه يعتمد على يقظة الوعي ومستوى تأثير التعاليم والذاكرة الجمعية والقدرة على تسجيل الاحداث، وعندما تتكاتف هذه العوامل كلها لتحفظ في ضمير العرق البشري وتتجسد على شكل تطور وارتقاء وقتي يتمظهر في بعض السلوكيات المجتمعية. وعلينا ان نحدد هنا معلومة او حقيقة هامة مفادها ان المعرفة الجمعية تزايد ولكن ليس بالضرورة ان يكون هذا التصاعد المعرفي متجها نحو الافضل.

يتضمن هذا المنهج أيضا الصمت والنسيان، فلا توجد قيم او معارف او حقائق

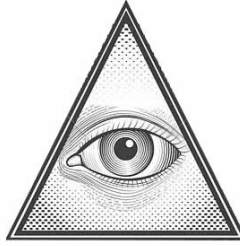
بحد ذاتها تستحق أن تكون أفضل من نظيراتها، أو أن يتم تذكرها على حساب قيم ومعارف وحقائق أخرى. ويعتمد هذا على السياق التاريخي فقط، فأغلب هذه القيم والمعارف والحقائق يتم تناسيها ليتجنب الفرد أو الجماعة الموت بسبب الاستخدام المفرط لها والمعرفة المفرطة بالتاريخ. وفي المجتمعات المغلقة تفترض النظرة الحيوية للعالم أن هذه القيم والمعارف والحقائق لم تفقد للأبد ربما تعود ويبحث عنها مجددا ويعاد تشكيلها من خلال تطبيق طرق ووسائل تتلائم وقيمتها ويتم استخدامها بعناية ودقة لتحقيق نتائج معينة.

لقد بنيت هذه الفرضية على المفهوم الحيوي الذي يتلاءم وشغف ويلبر بكل ماهو روحاني على حساب النظرة الارتقائية للعنصر البشري. وتحت الشروط المسبقة التي وضعها ويلبر يمكن قبول تعاليم بوذا ضمن التعاليم الكثيرة التي تنتظر من يستخدمها ويدركها في المستقبل. لكن علينا أيضا الاعتراف بانها نظام بحد ذاته تتوفر فيه احتمالات وامكانيات شملت جميع الاعراق الانسانية وهي ليست انجازا فرديا يتمتع بالديمومة لفرد مستبصر.

وهنا أختتم نقاشي بالاستنتاج الذي أطرح فيه التساؤل حول فرضيتي الارتقاء والخبرة؛ فهي لا تختلف عن نظريتي الفيزياء الكمية والميكانيكية التي جاء بها نيوتن. وبطبيعة الحال تبقى الفيزياء الميكانيكية بكل قواعدها وقوانينها وسيلة مهمة في إدارة الحياة اليومية، وعلى الرغم من أن الفيزياء الكمية أظهرت لنا بوضوح قصور نظرية نيوتن وفرضياته الميكانيكية. لذلك فمن الصواب أن نقول أن الانسان كصنف من الكائنات الحية عرضة لفرضية النشوء والارتقاء، تنقله نحو التطور وعلى الرغم من ذلك هناك حدود لهذه الحركة الانتقالية ضمن نطاقنا العالمي ليس بمقدورنا فهمها لكن علينا التعامل معها ضمن قدراتنا العقلية والجسدية، وكلا الفرضيتين تحتملان الصحة والخطأ وكلاهما لم تستهلكا من قبل الشمولية التي تتمتع بها خبراتنا وذاكرتنا ومن وجهة النظر هذه يمكنني أن أوفق بين ما جاء به ويلبر حول علم النفس الطبيعي ومفهوم السلام المتعدد العابر للعقلانية بطريقة أفضل من ببيان هذا التوافق على أساس نظرية الارتقاء التي جاء بها فقط.

الفصل الثالث

التأويلات الأخلاقية للسلام



ترمز عين الله إلى الفهم الأخلاقي للسلام الذي يشير إلى وجود «رب» خالق يقف خارج حدود العالم البشري ويشترك مع الإنسان بصفة الأب المحب الراعي، لكنه في الوقت نفسه مرعب ويعاقب وقادر على كل شيء وعالم بكل شيء. انه الحق، الجميل، الخير، وإن كان الإنسان يطبق مفهومه للسلام بعدل ودقة فهذا أمر يقرره مجموعة منتخبة من القادة الروحانيين.

لكن إذا كانت الحرية تتزامن مع ضرورة الاعتراف بالحقيقة، عندها ستكون الحرية هشة على الدوام لأن الحقيقة ليست مطلقة ولا تصل بها إلى ما هو مؤكد.

كارل جاسبر⁽¹⁾

إن النظرة الشمولية التي حصلنا عليها من الفصل السابق قد تجعلنا نعتقد أن مفاهيم السلام الحيوية (energetic concept of peace) هي إحدى الثوابت الأنثروبولوجية

(1) (Jaspers (1955, P.151) ترجمها من الألمانية NK.

بمعنى القاعدة العامة فيما يخص مفهوم السلام لدى البشر. فالدليل الملموس على التفسير الأخلاقي للسلام لا يعارض ما سبق لأن هذه التفسيرات لا تناقض الفهم الحيوي (energetic understanding)، بل على العكس، فإنها تشكل مجموعة متفرعة من هذا الفهم. فلو كان من المسلمات أن يذكر في الإنجيل أنه في البدء كانت (الكلمة) أو كما هو موجود في معتقدات المايا في أميركا الوسطى (الجوهرة الحمراء) Red gemstone عندها فإن هذه التعبيرات ستشير دائما إلى الطاقة البدائية التي كانت موجودة مسبقا أمام الإله الخالق ومهما كان فهمنا لكيثونة هذا الخالق، وعلى ما يبدو فإن كل قاعدة وضعت لغرض التناغم مع هذا الخالق قد ابتكرت لتعكس التزامن مع صدى هذه الطاقة الأولى. تتعدد المصطلحات والروايات حول هذا المفهوم، إلا أنه يمكن أن تختصر جميعا ضمن قاسم مشترك بسيط يجمعها ككل ألا وهو صور حيوية للعالم والسلام.

سأناقش في هذا الفصل فكرة أساسية مفادها أن هنالك صورة لا تشير إلى هذه الطاقة البدائية، وذلك لأنها تعبر عن فرضية صحة القوانين الأبدية والحقيقة المطلقة، إنما تشير للأشكال الأخرى من التفسيرات التي يمكن تحليل بعضها من خلال هذه النظرية ومجموعة أخرى من النظريات. وجزئيا تنبع بعض التفسيرات من الشكل الأساسي للطاقة، مما يجعل خواصها مميزة ومتداخلة في النمط الأساسي. ولعل المثال الأفضل لهذه الحالة هو الديانات التي نشأت في حوض البحر الأبيض المتوسط «اليهودية، المسيحية، الإسلام» واشتقاقاتها العلمانية. كما يمكن ملاحظة توجهات مشابهة في الهندوسية وعند الزهاد اليانين ascetic Jainism وتحديدًا في بعض التفسيرات في حضارات نيرفادا والمهايانا - البوذية، وفي الثقافات القديمة في الأميركيتين، وفي الكونفوشيوسية وما تفرع عنها. لقد قادت تلك التفسيرات (هابرماس وويلبر) إلى إسناد المفاهيم (النشطة/الحيوية) للسلام إلى مستوى «السحر القديم» في تطور البشرية، أمّا تفسيرهم للصورة الأخلاقية للسلام فمردّها إلى مستوى الأسطورة ومن هنا نشق المفهوم العقلي أو كما يسميه ويلبر منظور الأنا - العقلاني لمنطق التنوير⁽¹⁾.

(1) Wilber (2000.p.p.210ff.)

وكباحث في السلام في القرن الحادي والعشرين اعترض على هذه الأفكار التي تشير إلى وجود طفرة تطور في السياق الفكري. إن اعتراضه ينبع من سبب مهم، فمن وجهة نظري الحالية إن النظرية النسبية وفيزياء الكم ونظرية الانفجار العظيم تستدعي وجود صورة حيوية للسلام. وبالإضافة إلى الإبداع الاجتماعي فإن هذا يتطلب أيضا إعادة التقييم بانتظام لكل النتائج التي تم الحصول عليها من العلوم الاجتماعية والطبيعية والعقلانية. ومن هذا المنطلق فإن الصورة العقلانية والأخلاقية للسلام التي يجب تعريفها ستكون الأكثر بدائية، أما الصورة الحيوية والتي هي الأكثر تعقيدا يجب استعادتها على الرغم من صعوبة ذلك الأمر.

وهذه النتيجة تدلل على جملة أمور، أولها أن المفهوم الحيوي للسلام لا يمكن تجاهله باعتباره سمة من المراحل البدائية للتطور ولكنه في الأساس يشمل الخبرات الإنسانية الأساسية التي يمكن روايتها من خلال الأساطير الدينية بالإضافة إلى المعادلات المعقدة التي تقدمها لنا العلوم الطبيعية. سيناقد هذا الفصل خصائص الصور الأخلاقية للسلام وبيحث في تاريخها ويستكشف قدراتها وحدودها. من المفيد منهجيا في هذا السياق فهم متغيرات العصر المحوري Axial age الذي عرفه لنا كارل جاسبر⁽¹⁾.

من خلال ملاحظات جاسبرز حول فلسفة التاريخ للفترة ما بين 800 - 200 قبل الميلاد نجد أن هذا العصر على حد قول جاسبر قد حققت خلاله حضارات مختلفة وبشكل متزامن لكن بصورة مستقلة نظريات فلسفية عظيمة وتقدم تكنولوجي كان أساسا لكل الحضارات الإنسانية اللاحقة. وعند هذه النقطة ينأى بنفسه عن نمط هيغل حول الانتقالات المرحلية. وبالنسبة لجاسبرز فانه وخلال العصر المحوري تم الوصول إلى هذه الأطر الأساسية والتي نستخدمها حتى اليوم في التفكير. ويشير جاسبرز خصيصا إلى ظهور الأديان العالمية العظمى وصراع الإله الواحد مع عدد لا يحصى من الشياطين التي كانت موجودة قبله ولكنها غير موجودة ضمن منظومة

(1) { 31 - 14, pp. 1955 } jasper { ويسمي جوزيف كامبل Joseph Campbell ذات المفهوم بالانعكاس العظيم great reversal (Campbell, 1962) لكنني سأستخدم المصطلح الذي جاء به جاسبر.

المفاهيم الحديثة وهو أيضا يدعو إلى هذا التغيير الذي يحدث في إطار تحول المعتقدات الإنسانية الروحانية بحرب المشاعر والوقائع التي تعتمل داخل الإنسان في عالم اللاوعي ضد الوعي، اللا منطق ضد المنطق أو ظهور السياسة وما رافقها من تطور في اليونان تمثل في انبثاق الشكل البوليسي للحكومة⁽¹⁾.

إن المناطق الحضارية التي ذكرها جاسبرز هي:

1. الصين، حيث ظهر لاوتس Laotse وكونفوشيوس Confucius خلال هذه الفترة.
 2. الهند، فترة قيام الاوبنشاد upanishad بتأسيس الفلسفة الطبيعية الهندية وهي أيضا المكان الذي تركت تعاليم بوذا Buddha أثرها الواضح على الثقافة فيه للفترة بين 500 - 300 ق.م.
 3. الشرق، وبروز زرادشت Zarathustra مؤسس الحركة الدينية الفارسية الزرادشتية ورسولها والذي عاش بين القرنين السادس والسابع قبل الميلاد وتمحورت تعاليمه حول الصراع الدائر بين الخير والشر على شكل كوني مميز.
 4. إسرائيل، خلال فترة الأنبياء والرسل وخصوصا النبي اشعيا Isaiah والكهنة الذين قدموا صورة معقدة للتكوين الروحي للعصر المحوري.
 5. اليونان، مرحلة تأسيس النظرية الأوربية الغربية حول العالم التي تشكلت من خلال ملحمتي الإلياذة والادويسة لهوميروس خلال القرن الثامن قبل الميلاد والتي بدأت من خلال الفلاسفة الطبيعيين ومنذ النصف الأول للقرن السادس ومن ثم من خلال سقراط وأفلاطون وأرسطو.
- ويعتبر جاسبرز المناطق الثلاثة الأخيرة كمنطقة ثقافية وحضارية متماسكة في الغرب لذلك يتحدث عن العوالم الثلاث.

لقد كان كارلهاينز كوب⁽²⁾ karlheinzipoop أول من استخدم العصر المحوري ومفهوم جاسبر الخطي لفهم التاريخ في دراسات السلام. وهنا يتحتم علي القول بانها

(1) Jaspers (1955.pp.15 - 16)

(2) (koppe 2001.pp.61ff)

كانت خطوة موفقة حيث ساعدت في تقديم منهجية مساعدة بالرغم من أن طريقتي في التعامل مع العصر المحوري وتفسيراته ستبتعد عن تلك التي قدمها جاسبرز وكوب. فأنا لا أستطيع أن استخدم اعتراف جاسبرز الأساسي حيث قال إنه «خلال البحث سأقدم نظرية تعتمد في أساسها على أن الإنسانية جمعاء يجمعها أصل واحد وهدف واحد»⁽¹⁾ لكنني أعتقد أنه من المفيد مناقشة نظرية جاسبرز.

لقد قام كوب مسبقاً بتعديل قائمة جاسبرز التي تحوي أهم المفكرين لغرض استخدامها في دراسات السلام. ولو درست هذه الاختيارات من قائمة كوب حول الحضارات «المفضلة للصداقة» باتجاه «السلامات»⁽²⁾ إذا ما سيكون غائباً عن تلك القائمة هي حضارات الأمريكيتين وسط وشمال آسيا ومنطقة المحيط الهادئ حيث اعتقد جاسبرز بوجود أناس بلا تاريخ في هذه المناطق. وفي حالة إفريقيا، فقد كان عليه أن يلجأ إلى دمج حضارات مصر وكوش وميرو مع ثقلا الحضاري وأثرها في الحضارة الغربية ليتمكن من إهمال باقي القارة وإخراجها من حساباته. وقد صححت دراسات جوزيف كي زيربو⁽³⁾ Joseph Ki-zerbo الكلاسيكية حول التاريخ في مناطق الصحارى في أفريقيا هذه النظرة.

وبالرغم مما ورد في أعلاه فإن صورة العصر المحوري كما استخدمه جاسبرز توظف كأداة مساعدة لرفع حدة النقاش في مجالنا البحثي مع احتمالية الاستعانة بفلسفات كل من كونفوشيوس، زرادشت، سقراط، افلاطون وأرسطو في نفس السياق الزمني كما يقترح جاسبرز. ولتحقيق هذا الغرض والمحافظة على منطقية وجدوى النقاش علينا أولاً أن نجيب عن التساؤل التالي، ما الذي قاد هذه الثقافات الناشئة في ذات الرقعة الجغرافية باتجاه التعاليم الجديدة في العصر المحوري بعيداً عن التوحيد المبني على صورة الأم (النظام الانثوي) Matriarchal، أو الزفاف المقدس Holy Wedding والثالث العظيم Great Triad؟

(1) (13.pp.1955) Jaspers ترجمة من الألمانية NK.

(2) Dietrich 2006.pp.282 - 305

(3) فوبوس أو الخوف ابن من أبناء آرس Ares اله الحرب وافروديت فينوس (الزهرة) آلهة الجمال.

3. 1. الحقيقة الواحدة للخوف / Phobos⁽¹⁾

لقد اشتهر بين علماء اللاهوت وعلماء الأعراق البشرية فرضية انه بين 1500 و 2200 ق.م هاجر إنسان ما قبل التاريخ إلى الهضبة الإيرانية مما نتج عنه ثورة حضارية هناك. وقد اعتقد المؤرخون أن هؤلاء البشر قد استقروا في أواسط آسيا وأطلقوا على أنفسهم اسم الآريين Aryans⁽²⁾. يطلق عليهم علميا تسمية الهندو-أوربيين الأصليين لكن هذا يعد مصطلح مضلل ويجب فهمه من وجهة نظر علم اللغة وليس علم الأعراق البشرية. وبسبب تعدد المصطلحات في لغتهم الأم، وإن كانت قابلة للتحقق على الرغم من تشابهها، فقد ساد الاعتقاد بأنهم قد تشاركوا صفات وخصائص شائعة لمجتمع ذكوري أبوي كان يعرف استخدام المحراث ويستخدم الأحصنة كوسيلة للنقل. ويعد هذا الغزو الآري أو الهندو-أوربي نقطة تحول في تاريخ اليونان حيث ظهرت هذه التقنيات تقريبا وفي نفس الفترة الزمنية التي ظهرت في إيران والهند.

يسود شك تاريخي لغوي وعرقي كبير في كل هذه الحالات حول الفرضية المقابلة. ولا يتسع المجال هنا لمناقشة هذا الجانب باستفاضة. إن نظرية الغزو لا تعطي في هذا السياق توضيحا وافيا لما أنوي دراسته في المناطق التي وصفت من قبل جاسبرز لأنها حتى وإن كانت حقيقة، أي أن هذه المجاميع القادمة من الجنوب كانت متطورة بتقنياتها الحربية وإنهم كانوا فرساناً ونظموا وطوروا مفهوم الفروسية، فهذا لا يفسر سبب اختلافهم عن أولئك الذين هزموا من قبلهم في أرض المعركة. لذلك يجب هنا التساؤل حول سبب تطورهم العسكري في فنون القتال.

(1) الآريون (Aryans) هم شعب قديم أصله من شرق أوروبا. [1] استولى على إيران من الشمال الغربي للهند عام 2000 ق.م. وكان سببا في تدهور حضارة السند. وكانت لغته صورة أولية من السنسكريتية ويطلق عليها الآرية. وهي أساس اللغات الهندو الأوروبية. لأن الشعب الآري كان يسكن المناطق الممتدة من شرق أوروبا إلى جنوب آسيا. وقد وصل للهند سنة 3000 ق.م. سكن بعض الآريين شمال الهند إبان العصر البرونزي والآريون بشري أبيض الجلد. وقد عرفوا بالنوريكيين والتيتوتيكين. ولم يبق من هذا الجنس سوى اللغة الآرية التي تضم عدة لغات تعرف باللغات الهندو أوروبية. نزح الشعب من شرق أوروبا (روسيا الحالية) عام 1500 ق.م. ليستوطن أعالي نهر السند بسهل يامونا Yamuna وجانجتيك Gangetic. وكان يتكلم إحدى اللغات الهندو أوروبية ويعبد آلهة الإغريق والأوروبيين الشماليين. وقد ابتكروا أشكالا من النصوص الشفهية في الفيدا المقدسة لدي الهندوس.

(2) Joseph Ki - zerbo (1981)

نجد في أدبيات ماركس وإنجلز⁽¹⁾ Marx and Engels أن ظهور الملكية الخاصة فيما يخص وسائل الإنتاج يمكن أن تكون سببا لهذا الغزو والتفوق العسكري. وبالرغم من هذا التفسير إلا أن السؤال أعلاه لم تتم الإجابة عليه بصورة وافية، وذلك لأن هذه الفرضية المعقولة نسبيا تقود إلى تساؤل آخر؛ لماذا ازدهرت الملكية الخاصة ووسائل الإنتاج المقابلة في هذه المجتمعات ابتداءً؟ وفي هذا السياق تقدم لنا غوتنر - ايندروث⁽²⁾ Abendroth - Gottner دراسة قام بها كرستيان سيغريست Christian Sigrist حول مجتمعات غير اليهود في أفريقيا وبمساعدة هذه الرسالة فإنها تقرب لنا إجابة عامة عن السؤال⁽³⁾. إذ أنه بينما توجد «سلطة طبيعية» في الظروف العادية التي درسها فهذه الحالة لا تعد قاعدة ملزمة وذلك لأن هذه السلطة الطبيعية عليها أن تفسح المجال للمجتمع ليتخذ قراره بصورة جمعية. يمكن أن يلتف المجتمع حول قائد ذي مقومات شعبية وقيادية تؤهله لقيادة قوة قتالية لتنفيذ أوامره بغية الخروج من الأزمة فقط في الحالات الاستثنائية التي تسببها التغيرات البيئية الخطرة أو التهديدات الصادرة عن البشر. وعند نجاح هذا القائد في مساعيه يبدأ باستخدام التسلسل السياسي ليلغي الإجراء الاقتصادي المعتاد في توزيع الثروات ويفرض نمط تجميع الثروات بناءً على مبدأ الملكية الخاصة الذي يفضل. ولغرض فرض شرعيته سيهتم بمبدأ الاستثناءات من القاعدة الذي بنيت على أساسه سلطته السياسية، وعل سبيل المثال الهجرة أو مواصلة الحرب. وبمرور الوقت فإن أخلاقيات الحرب المستمدة من هذه السياسة التي تم الوصول إليها وإعادة الامتثال لها بسبب طبيعة الظروف المحيطة بهذا المجتمع وشكل المتغيرات والاستجابة المختارة لهذه المتغيرات تصبح هي السائدة⁽⁴⁾.

لقد سبق أن أشار كارل وجاسبرز⁽⁵⁾ إلى نظرية عمل المجتمع الأبوي Patrarchial Society، التي قدمها سيغريست التي بنيت أساساً على أعمال الفرد ووير Alfred

(1) Engels 1995

(2) Gothner - Abendroth (1988 pp.56 - 61)

(3) Sigrist 1979

(4) يناقش Chafetz (1984) الفكرة بنفس السياق.

(5) Jasbers (1955 pp.62 - 3)

Weber المبكرة وقد تسيدت الدراسات النسائية، يمكن القول أن هذه النظرية مقنعة بما أنها قابلة للتحقق وتتوافر عليها أدلة كافية. كما أنها توفر لنا وصفا عرقيا سياسيا لبعض خصائص القبائل والمجموعات البشرية والعرقية لا يمكن التغاضي عنه. إن نظرية العرق الآري أو الهندو-أوربي تعطينا صورة لغزو عنيف لمجموعة بربرية لحضارات متطورة ومثقفة وذات مستوى فكري أعلى وعند تفحص ما جاء به سيغريست فإننا نجد أنفسنا أمام تفسير أكثر عقلانية يوضح سبب السلوك الجمعي لهذه المجتمعات. وعلى أية حال، فإن سيغريست لا يوضح كيفية وسبب تخليد القادة الذين اكتسبوا القوة خلال الظروف الاستثنائية حتى بعد زوال هذه الظروف. وهنا نلجأ لتفسير ويلبر من خلال فرضيته التي تقول بالقتل التعويضي والتضحية بالنفس أمام خطر الموت:

إنه من منطلق حتمية الموت وخطره على أعضاء المجتمع الواحد، الذي يظهر بشكل هوس وعدائي مخيف وغريب وغامض هو الشكل الوحيد المعروف لدى البشر⁽¹⁾.

يتساءل ويلبر عن مصدر شيوع الحرب ويعطي إجابة بسيطة ومن السهل تقبلها باعتبارها رمزاً خالداً وبديهيها في نفس الوقت ألا وهو أن الحرب لا تتطلب موهبة مميزة للقيادة. فلو أن موت (الأنا) كان شرطاً أساسياً لحدوث السلام، إذاً فالخوف من الموت يعتبر عائقاً أساسياً لحدوث السلام.

إن الإحباطات المتتالية تقوض الرغبة في تعويض التضحيات المتتالية، وأعمق الرغبات البشرية تشير إلى التوجه بالتضحية بالذات من أجل السمو. فإن لم يتمكن الإنسان من تحقيق ذلك فإن لدى الإنسان ميول للتضحية وإن يكن بغيره كبديل له. وفي هذه الحالة سيحاول تجاوز خوفه من مواجهة موته الحتمي⁽²⁾. فالقتل والحرب ليسا نقيضاً للسلام، لكنهما بدائل لنكران ورفض السلام. إن تجربة الحرمان من السلام تولد شعائر تنتج عن الخوف وتعمل كتعويض وتصبح عظيمة في مداها ومبجلة في قوانينها وتشكل أخلاقيات الحرب التي تظهر كقوانين لا يمكن مقاومة إغراءاتها كمنطق يعرف

(1) Wilber (1996 b, p.159)

(2) Wilber 1996 p.p. 166

نفسه بنفسه⁽¹⁾ لذلك من المنطقي أن يعتبر التسامي كأفضل علاج للإنسان الذي تميز بقدرته على التفكير والروحانية⁽²⁾. تعتبر هذه الفكرة أساسية في الفصل السادس والذي يتحدث عن السلام العابر للعقلانية (Transrational Peace). يبدو لي أن مفهومي سيغرسيت وويلبر مقنعين أكثر مما جاء به رينيه جيرار⁽³⁾ Rene Girard الأكثر شهرة، الذي يفترض أن جميع الحضارات بنيت على أساس «القتل التأسيسي» والذي يعتمد مبدأ «كبح الفداء». وبناءً على هذا فإن الفرضية تتحدث عن «رغبة المحاكاة» وهي الخوف العرقي التشاؤمي فالناس أشرار لأنهم يقلدون الشر الأصلي بشكل حديث والذي يتطور ويتكاثر باستمرار، والخلاص الوحيد لهذه الفئة المحرومة من البشر هي بوجود مؤسساتي قوي ومؤثر. باعتقادي أن هذا التفكير لا يساعد في البحث عن سبل التحول من أشكال السلام الحيوي إلى السلام الأخلاقي⁽⁴⁾.

نشوء المجتمع الأبوي

بناءً على ما سبق أوضح بأني سأبنى نظرية «البطل الأوحده» التي تعتمد فرضية الحكومات المديرة للأزمات التي ومن أجل تفادي خضوعها للتضحية وكذلك لتمسكها بالسلطة، تستميل طاقة السلام الحيوية لشعوبها بطريقة تمكنها من وضع قوانين وقتية واستخدام وسائل لتحقيق هذه الغايات في السياسة والاقتصاد والمؤسسات العسكرية التي تسمح بتجميع وتطور الملكيات الخاصة وتدافع عنها. وفي حالة النجاح فإن الأبطال الذين ظهروا في هذه الظروف سيتحولون إلى آباء لهذه المجتمعات. وعلى الرغم من هذا التوضيح إلا أن المصطلح قد يكون مضللاً لأن هذه الشخصيات لن يكونوا آباء جيدين للشعب فيمهدون الطريق للأجيال القادمة كما يفعل الأب المحب بطبيعته لكن هؤلاء الأبطال سيضعون العراقيل أمام

(1) - 14 - 12 pp. 1997 Sorgo للمزيد انظر (1)

(2) لقد كانت هذه نقطة نقاش أساسية في الفصل السادس من هذا الكتاب وتتعامل مع مفهوم السلام العابر للعقلانية.

(3) Rene Girard (1923)

(4) يعد Rene Girard في كلية علم اللاهوت في جامعة انسبروك مفكراً مهماً ويتم مناقشة كتاباته باستفاضة وتعد النقاشات الجدلية حوله في منصة البحوث الخاصة بمواضيع العنف - الدين - والنظام العالمي.

للمزيد انظر (2007) Palvar et al

الأجيال القادمة لرفضهم أن يكونوا تقدمات أو أضاحي وأن يتخلوا عن مكانتهم لمصلحة المستقبل.

إن هؤلاء الآباء المؤسسين هم أبطال تقدموا بالسن وهم على كرسي السلطة لم يصلوا المستوى النضج الفكري اللازم ويعانون من مرض إنكار القدر المحتوم. لذلك عليّ هنا أن أشير إلى صحة فرضية جوته فوس Jutta Voss التي تناقش الحكم الزائف للأبطال المسنين وترى أنه «أيام الماضي المشرف». وللتوضيح أكثر أرجو من القارئ الاطلاع على فرضية فوس ونقاشاته حول هذا الموضوع بينما سنستمر في استخدام مصطلح النظام الأبوي Patriarchy⁽¹⁾.

ومثل سيغريست سابدأ النقاش بفرضية أنه بسبب الحاجة إلى الهجرة والطبقة وثبات التكوين والتدرج الاجتماعي فقد تطور المفهوم (الأبوي المجتمعي / الأب القائد) في البدء في أواسط آسيا ثم انتقل إلى المناطق الساحلية والثقافات / الحضارات المتاخمة للأنهار في الهند وإيران واليونان، كما أن شعب وتداخل أخلاقيات الحرب مع مفهوم السلام داخل المجتمعات المستقرة هو ما نود مناقشته في هذا الفصل.

لقد ظهرت هذه الغزوات تقريبا في العام 2000 ق.م وما تلاها وقد سبقها ظهور الفساد في الطبقات الاجتماعية والثقافية لتلك المجتمعات، إذ احتاج منطق الحكم الأبوي وأخلاقيات الحرب قرونا من الزمن للوصول إلى هذا النظام والعمق الفلسفي الذي جعل جاسبرز يتحدث عن العصر المحوري بهذا التأكد. وقد كان حتميا لبقاء المنظومة الأبوية أن تتخلى عن المنظومة الفكرية التي سبقتها، التي انتهت ببساطة بحل عسكري لكنها ظلت تقاوم فكريا وتعارض الحكومات العسكرية اللاحقة.

وفي حالة إسرائيل مثلا، كانت عملية وجود أرض ملائمة لأقوام البدو الرحل، فإن لم نعتمد في هذا السياق على التوراة ونركز على التاريخ الزمني وما يقدمه لنا من أدلة، يمكننا أن نفترض أن تسلل القبائل البدوية المختلفة والاستقرار في أرض فلسطين التي تعد من المناطق الحضارية في ذلك الزمن قد بدأ في العام 1500 قبل الميلاد تقريبا. طورت القبائل الإثني عشر التي ذكرت في التوراة شيئا فشيئا لغة موحدة واعتمدت

(1) (Voss 1988, pp.73 - 84)

قائداً واحداً ببطء، وتولد شعورهم بالوحدة بسبب إيمانهم بـ«يهواه»، «الرب» الذي عبدوه في مناطق معينة ومقدسة لهم. وبالتدريج تم استبدال الأرباب والربات السائدين في الماضي بهذا الرب الجديد⁽¹⁾. امتلك هذا الرب الذكر، ذو الاسم المميز والمرمز بالأحرف YHWH، التي تعرفه بأنه العظيم الأوحد الخالق⁽²⁾، صفات وأدوار لم يمتلكها كلها رب ذكر لوحده من قبل.

إن كل قبيلة من القبائل الإثني عشر التي بجلته كانت تمتلك حكماً ذاتياً وطقوساً خاصة بها في عبادته وسرد الحكايا المتعلقة به، وقد كان منطقهم في العبادة مرتبطاً بأماكن العبادة المقدسة حيث أقيمت طقوس الاحتفال بتقديم الأضاحي. وفي حالة وجود تهديد خارجي موجّه لإحدى القبائل أو أكثر فإن جميع القبائل تتكاتف معاً لمواجهة هذا التهديد. لقد كان عهد الملوك مختلفاً حيث تكوّن الجيش وضم المرتزقة من الجنود. صنف ماكس ويبر⁽³⁾ Max Weber هذا الحكم على أنه كونفدرالية مكونة من تحالفات تهدف إلى تطبيق أساليب الدفاع في حالات الحرب مع الحفاظ على صفة تغير العضوية وثبات مركز يهواه ليمثل نقطة مشتركة تجمعهم وتوحدهم. فهو يعد تعبيراً واضحاً عن الاعتقاد الإسرائيلي بتميزهم ومكانتهم الخاصة بين الشعوب الأخرى. وقد جعل هذا منهم مؤمنين بحتمية التعريف بربهم للشعوب الأخرى وإنه الرب الأوحد والخالق المتفرد للبشر وبهذا فقد قدموا شكلاً جديداً من أشكال الكراهية في التاريخ - كره الوثنيين، والزنادقة، والمشرّكين⁽⁴⁾. لذلك يستنتج ماكس ويبر أن يهواه، والذي هو بالأصل إله محلي يعبد في جنوب سيناء على أنه إله الطقس، ما هو إلا إله حرب⁽⁵⁾. وقد عزز مفهوم الإله الذكر في عهد الملوك وظهور المعابد من فهم الإله الواحد، الذي على مر الزمان قدم تفسيراً واضحاً ومبرراً معقولاً لكل الحروب التي شنت بهدف التوسع⁽⁶⁾.

(1) Walker(1983.pp.86 and472)

(2) (Riccabona (2004.p11)

(3) Weber (1967)

(4) Assmann(2006)

(5) وهو رأي كان مصدر خلاف ونقاش في أوروبا إبان القرن العشرين.

(6) Huber and Reuter (1990, p.35)

على كل حال فقد سبق العصر المحوري الذي افترضه جاسبرز وجود أقوام تملك هذه الأرض وهم أقوام شبه بدوية من الرعاة أو ما يطلق عليهم فرسان البادية الذين يخضعون للنظام الأبوي في الحكم. عند دراسة هذا العصر ومتغيراته من منطلق دراسات السلام فإن الفلسفات التي سادت العصر المحوري ما هي إلا تطور واضح لحقبة الأقوام المتحاربة التي سبقته وتعد صورة حركة التوحيد كشكل من أشكال التطور الحضاري الذي انبثق وتطور من العصر المحوري لكنه غير مكتمل. إن تدمير الحضارات ذات التوجهات السلمية الحيوية من خلال الغزوات التي تعرضت لها هو مساق مهم ينفي الفرضية القائلة بوجود فهم خطي للتاريخ والحضارة.

التوحيد والعدالة ونواقل التسلسل الزمني

بالرغم من إن جاسبرز اعتبر سقراط وبوذا وكونفوشيوس وعيسى كأعظم الفلاسفة وشخصيات بارزة لها ثقلها الفكري والاجتماعي لكن من وجهة نظر دراسات السلام علي أن آخذ بنظر الاعتبار مناقشة العصر المحوري باعتبار وجود شخصية كالرسول أشعيا. لقد عاش اشعيا في القرن الثامن قبل الميلاد وقد كان أول مفكر ينتقد أخلاقيات الحرب التي اعتمدتها القبائل الإسرائيلية المستقرة هنالك، تلك الأخلاقيات التي بنيت على صورة يهواه من خلال فكرة الفصل بين الرب والقوة العسكرية. إن الثقة بالرب وبالقوة العسكرية تعد من القواعد المهمة بالنسبة لإشعيا. ولغرض الحفاظ على المجتمع فقد اقترح نبذ العنف واعتماد الثقة في التعامل مع الشعوب الأخرى كخيار بديل عن القوة العسكرية. وقد نُظر لهذا التنازل كفرصة مهمة ووحيدة لبقاء المجتمع وكمطلب مهم لتحقيق السلام مع دول الجوار⁽¹⁾.

ما هو نوع السلام الذي عناه اشعيا؟

إن كلمة (شالوم) هي المفردة العبرية التي تعبر عن كلمة «السلام» وهي تعبير شامل يدل على الرخاء والتكامل الذين يشدهما الإنسان الكامل جسداً وروحاً. وكذلك المجتمع والمجموعة والكيان الطبيعي في تفاعله وبعلاقاته مع محيطه الذي يعيش فيه⁽²⁾.

(1) Koppe (2001, pp.70 - 1)

(2) انظر (Huber and Reuter (1990, p.35) والذي ترجم من الالمانية من قبل NK.

يصف الجذر (SLM)⁽¹⁾ في اللغة العبرية القوة والحياة والإنسان الكامل ويجسد الألوهية⁽²⁾. ويعني أيضا المصالحة مع ومن خلال الرب. ويتضمن أسلوب حياة يكتفي فيه كل الأفراد الذين يعيشون معا مبدئيا من خلال إرضاء حاجاتهم الأساسية ومن ثم مشاعرهم من خلال المستويات الاجتماعية - العقلية - الروحية - العاطفية. انطلاقا من هذه المعاني فإن هذه الكلمة انتشرت لتدخل ضمن سياقات مختلفة بدءاً من استخدامها في التحية وصولاً إلى مستويات معنوية وروحانية⁽³⁾. يشير هذا الجذر أيضا إلى «Shelemut» الذي يعني الكمال ويتضمن هذا المصطلح شعوراً بالتناغم والعلاقات والتوجه الصحيح في الحياة⁽⁴⁾. إن الأصل الحيوي الذي أصبح فيه السلام جزءاً من «Alaha» أو «مملكة الرب» أو «بيت الرب» أو «اسم الرب» واكتسب بناءً على هذا صفة القداسة لا يمكن أن يعد خطأ. لقد فُسرَت الكلمة على أنها الاكتفاء، التي تعني أن السلام يمكن أن يفهم على أنه أسلوب يحقق الاكتفاء والرضا في كل جوانب الحياة. وهذه الفرضية تجعلنا نتساءل حول صفة «الكلي»: هل تعني جميع البشر على وجه الأرض أم فقط أفراد مجتمع معين؟ يبدو ومن خلال دراسة التوراة وتاريخها أن المصطلح كان يفهم منه الوجود المادي مما يحتم علينا ترجمة معنى كلمة Shalom بالسلام الناتج عن العدل. وهناك معنى متداول مسبقاً ضمن المجتمعات البدوية بمعنى توفير الملجأ والراحة، وعلى هذا الأساس فإن الكلمة تعني التحرر والتخلص من كل أشكال المتاعب والصعاب الدنيوية⁽⁵⁾.

وعليه فإن shalom لا تعني غياب الحرب والعنف وتحمل في طياتها معنى الصراع لتحقيق العدالة. إن المفردة العبرية التي تتضاد مع مفردة Shalom هي ليست الحرب بل Mahloket والتي تعني الانقسام أو الصراع. بينما تعد غاية Tikunolam تجاوز وإنهاء هذا الانقسام والصراع، مما يعني إصلاح العالم من خلال الفلسفة التقليدية

(1) وهو كذلك الجذر في الكلمة الآرامية لكلمة Shalim والاشورية Shlomo.

(2) Riccabona (2004.p.11)

(3) Tunger - Zaetti (2008)

(4) Ellis(2011, p.89)

(5) Friedli (1981, p.57)

التي تؤكد على نية بناء مملكة الرب على الأرض وهذا يشمل تخليص البشر من المعاناة وإدراك الاحترام المتبادل بين البشر على اختلافاتهم وحماية الوطن. لكن مبدأ shalom العبري لا ينطبق إلا من خلال ارتباطه بإله الحرب الإسرائيلي:

إذا اتبعت أوامري وأطعتم كل شريعتي بدقة سأرسل لكم المطر هذا الموسم وستعطي الأرض محاصيلها والأشجار ثمارها. لن تقف طواحينكم عن العمل حتى موسم قطف الأعناب وسيستمر قطف العنب حتى موسم الزرع. سأوفر لكم السلام على الأرض وستنعمون بالراحة والاستقرار ولن يخيفكم أحد وسأزيل الوحوش البربرية عن أراضيكم ولن تهاجمكم السيوف وستبيدون أعداءكم الذين كتبت عليهم الهزيمة أمامكم⁽¹⁾.

إن هذا سلام حيوي يربط المجتمع، والطبيعة، وما وراء الطبيعة وقد اعتبر الانقسام نقيضاً للسلام وهو علاقة محلية لأتباع الرب المختارين وأصدقائهم ولم تستثن الحرب كوسيلة لمناهضة الأعداء وجعل العالم مكاناً أفضل. إذاً فإن كلمة Shalom تصف هذه التفضيلات بدءاً من إصلاح العالم حيث تنتهي الانقسامات ويبدأ العهد اليهودي المسيحي⁽²⁾. وفي ظل ما سبق فإن أشعيا يصف معنى Shalom بأنه:

ثمرة الصلاح هي السلام، وتأثير الصلاح هو السكينة واليقين المطلق⁽³⁾.

ما هو الصلاح إن تم رؤيته جزئياً على أنه مصدر للسلام؟ إن الاسم Sädäk (SDK) يطلق على النظام الكوني والذي تجسد بشكل الحكمة والحق والذي يضمن تحقيقه وجود الاطار التشريعي المتمثل بالملك. وعلى نفس السياق فان Sedak (SKDH) تعني المنظم أو السلوك التنظيمي⁽⁴⁾.

كان لمأساة السبي البابلي تأثير كبير على تفسير رسالة النبي أشعيا التي تأجل تحقيقها وإعادة السلام إلى المستقبل حيث سيبعث المسيح الذي سيحقق العدالة

(1) 7(1) - 3. Moses 26:3. للمزيد من التعليقات انظر (8 - 57. Schmid (1971. pp.

(2) Eellis (2011, p.89)

(3) . Isaiah 32:17

(4) Schwager (1986, p.13)

والسلام في العالم ومعه⁽¹⁾. يمكن أن يفهم هذا المنطق في التفكير بسهولة على أنه تنظير للمثالية التي لم تتبنّ أفكار ورسالة أشعيا حول تحويل السيوف إلى محاريث والرماح إلى المناجل⁽²⁾. لقد قام أشعيا بتحويل آله الحرب يهواه الى جالب للسلام بين الناس ولا علاقة له بالحرب بعد الآن. لذلك تعد هذه عملية تحويل حقيقية لطاقة يهواه الحربية التي فعلا تعد من مزايا مصطلح العصر المحوري.

لم تطبق هذه الأفكار دون دفع الثمن فبدلاً من وجود طاقة كونية تمتاز برمزياتها الواضحة يوجد الآن التجسيد الواضح للرب والخالق يهواه كإله أوحده وكيونة عليا تميزت بتداخلها مع المفاهيم التجسيدية لدى المؤمنين عندما يتحقق سلام هذا الإله من خلال العدالة في الدنيا حتى وإن كانت وعداً فقط. وتقود هذه الفرضية من فهم خطي للزمن إلى فهم حيوي للسلام ومن ثم جعله مفهوماً دنيوياً. لذلك فإن السلام لا يفهم بعد الآن على أنه وقتي ومكاني بمعنى هنا والآن لكنه يبدأ من نقطة في الزمان تكون حاضراً مقيت ومحزون وتتجه إلى مستقبل أفضل يبدأ من خلال تصوره قبل الوصول إليه.

إذا كان هذا الفهم الوسيط للزمن المجتمعي مرتبطاً مع المفهوم المادي للعدالة، فإنه ليس بعيداً عن أيديولوجية الانتقام وكره الآخر - كالزنادقة مثلاً - لتحقيق العدالة، وقد عانت منها البشرية في السابق كما تعاني منها اليوم، والطمع في الحصول على المزيد من هذا النوع من العدالة في المستقبل ما هو إلا دليل على وجود ترابط قوي بين جميع الحالات المشابهة في التاريخ مما يجعل من مفهوم العدالة المادي نقيضاً للسلام. وعند ربط الانتقام بالماضي والكره بالحاضر والطمع بالمستقبل فإننا نحصل على نتيجة مهمة لكنها تسبب إشكالية كبيرة في أخلاقيات السلام، مفادها أن شرعنة العنف والحرب سياسة مردّها الشعور بالخوف⁽³⁾.

لا يتعدى (يهواه) شخصيته كإله حرب، لأنه يصبح غيوراً وانتقامياً عندما يتعبد

(1) Isaiah 11:1

(2) Isaiah 2:2 - 4.

(3) Maes and Schmitt(2004, p.191)

أي من أتباعه إله آخر بالإضافة إليه، مما يجعل الوصول إلى السلام الداخلي أمراً صعباً. فرب الجنود يطلب الولاء التام على مر الزمان ويوافق على المعاناة في الحاضر، مع وعده بالخلاص، ولا تعد العقوبة الخارجية للجاني أمراً حاسماً لمفهوم العدالة، ولكن عدم طاعة القانون الإلهي تنعكس على الجاني نفسه. هناك ما يشبه مجال خلق القدر في العهد القديم من خلال أعمال الإنسان، وهذا المجال ليس بعيداً عن مفهوم الكارما Karma الهندي الذي يعتمد على سلوك الإنسان في اختيار مساره وما يحدث معه بحيث يحاط بهالة صحيحة أو غير صحيحة. لكنه يختلف عن مفهوم Karma كونه يجعل الرب الواحد يحاكم رعاياه من خلال محاسبتهم على نتائج سلوكهم بأنهم خيرين أو أشرار. وهذا المفهوم يخلق خوفاً أبدياً من اللعنة وأملاً ضئيلاً بالخلاص اعتماداً على الظروف المحيطة⁽¹⁾. فالمؤمن يتخلّى عن حقه في تقرير مصيره. أنا أعتقد إن هذا تم تحقيقه في الأسر البابلي من خلال تخليهم عن حريتهم التي حرّموا منها بسبب الأسر، وبلا أدنى شك فإنه عندما توجد علاقة استسلام مبنية على الخوف يقوم أحد الأطراف بالاستسلام لذات متفردة ومقدسة وحينها سيكون قبول ذات بشرية علياً أمراً حتمياً وبناءً على هذا فإن البشر سيصلون إلى مرحلة يتقبلون فيها وضعهم ويتوقعون متوهمين انهم سيحصلون على العدالة.

إن شرعية السلطة تخلق من خلال تفسير إرادة الرب الذي يبدو أنه منفصل عن عالمنا لذلك فهو يضع بدائل من خلال ذوي الدم الأزرق الذين سيطروا على العالم عبر التاريخ في دول حوض البحر المتوسط، لهذا فإن الخبراء والمختصين بالأديان قد وجدوا لأنفسهم مكانة وسطى بين العالم القدسي والعالم البشري، وبناءً عليه تعد الصفات الثنائية وغير المسالمة للتوحيد مصفوفة أساسية للتاريخ⁽²⁾.

(1) Schwager (1986, p.13)

(2) Assmaun (2006). تعود هذه الجدلية إلى آخر أعمال sigmunal freud التي نشرت لأول مرة عام 1938

تحت عنوان

Moses, sein Volk and die Monotheistische Religion (Moses and Monotheism)

وللمزيد انظر: Maciejewski (2002) وقد تم مناقشة هذا الموضوع أيضاً في (Danielou (1984, pp.226 - 35)

يشير كوب⁽¹⁾ وكقاعدة أساسية إلى تأثير قانون حمورابي البابلي⁽²⁾ الواضح على إسرائيل. وجدت في المسلة التي كتب فيها هذا القانون التصورات المبكرة لأمر حرب وفاتح ناجح التي تبين لنا أن القانون والعدل مهمان لخير واستقرار الدولة. وقد وثقت المسلة قانون القصاص الذي يعمل بمبدأ العين بالعين والعقاب على قدر الجريمة؛ هذا القانون الذي ظهر لاحقاً في الإنجيل، مما يفرض علينا الشك بأن فلسفة حمورابي الحضارية ما هي إلا إنجاز من إنجازات السلام، فهي على حد قول كوب تتعارض مع حملاته العسكرية. بينما أجدتها نتيجة طبيعية للتطور الفكري آنذاك، لذا تؤثر زمنياً على طريقة التفكير في العصر المحوري وقد كان من الممكن ومن خلال تبني هذا الفكر تشكيل هذه المؤسسات التي ستحدد شكل المستقبل لتلك الحقبة وتحدد من ممارسة الأخلاقيات الحربية في الفلسفات المقابلة.

ثنائية الخير والشر

ينطبق ما ورد سابقاً على تعاليم زرادشت، الذي يحتمل ظهوره في القرن السادس قبل الميلاد، ويمكن تتبع ديانته حتى أيام عبادة الآريين للإله أهورا مازدا Ahura Mazda إله الجنة، وهي ديانة موحدة حيث خلق الإله أهورا مازدا العالم بناءً على ثنائية جدلية مفادها أن كل تجسد للحياة يتضمن مفهومي الخير والشر، وأن الشيطان الشرير أهريمان Ahriman يعد تجسيدا للنظير الشرير لآلهة الجنة. ومن منظور رمزي فإن أهورا مازدا وأهريمان هما توأمان يرتبط وجود الكون بعلاقتهم معا. لكي يوجد الخير لابد من وجود الشر وبالعكس. يمنح في إطار هذه العلاقة المتشابكة كل إنسان فرصة تحديد وجهته من خلال اختيار طريق الخير أو العكس، فإما يدعم صراع أهورا مازدا ضد أهريمان أو يقف ضدهما مما يجعله مسهما فعليا في فهم وإدراك خطة الرب في الكون. لا تجبر أهورا مازدا أي شخص على أي شيء فالإنسان كائن عاقل قادر على التفكير والتحليل وإمكانه إدراك سبل الرب لوحدته من خلال قراراته في حياته ونظرته للحياة التي تظهر في سلوكياته إن أراد اتباع الخير أم لا.

(1) koppe (2001, pp.65 - 72)

(2) من 1793 حتى 1750 قبل الميلاد

وفي السياق ذاته فإن الاتقياء الذين يسعون للحصول على الحكمة ويتبعون سبلها سيحصلون على الرخاء والقوة والصحة الذرية والعمر الطويل، والمشركون الذين قرروا اتباع سبل الشر سيلعنون في يوم الحساب وسيخلدون في مكان مليء بالشر ألا وهو جهنم. يعد العداء بين الحقيقة والعدالة والخير والنظام من جهة والكذب والظلم والشر والفوضى من جهة أخرى مسألة مهمة في هذه الديانة⁽¹⁾.

توجد هذه الثنائية في طقس الزفاف المقدس والتجسيدات الحيوية للسلام وعلى النقيض من فلسفة الين - يانغ Yin - Yang أو صورة شيفا - شاكتي Shiva - Shakti فإن الثنائية هنا تتكون من عنصرين ذكر وأنثى لا يتحدان ليخلق تناغم كوني بل على العكس فإن هذه الثنائية تعد عداءاً أبدياً لا يمكن تخطيه بين الشر والخير. ويقف الإنسان في مفترق طرق يتحتم عليه أن يختار أحدهما ليدعمه ضد الآخر وينبع اختياره من التهديد بالعقوبة القصوى. ويترك تحديد تقييم ما هو خير أو ما هو شر إلى الرب الخالق وليس للإنسان يد في ذلك حيث أن الرب أعلى قوة مطلقة تمتلك بين يديها الحقيقة المطلقة.

إن منظومة المقاتل الأخلاقية هذه قد خلقت ديانتها الخاصة والتي يمكن الولوج إليها من خلال الأفيستا The Avesta وهو الكتاب المقدس للزرادشتية Zoroastrians. وقد أثرت أيضاً على التوراة. يمكن تجسيد الشر وازدراؤه من خلال أهريمان، وقد تم التعريف بهذه الثنائية التي تجسدها الجنة والنار التي لم توجد سابقاً في الديانة اليهودية بينما لم يوجد فصل واضح عند الآراميين لمبدأ الشر عن ذات إلهاها Alaha⁽²⁾ الواحدة.

تعد Daeva ديفا أحد الشياطين الأنثوية في الزرادشتية التي تقوم بعلاقات جسدية مع الأشخاص الأشرار أو تحاول إغواء الخيرين فتسبب الجفاف والتشوهات والأوبئة وأنواع العذاب الأخرى للعالم. وبوجود هذا التصور عن الديفا فإن صورة الزفاف المقدس التي تطفئ على الفلسفة الثنائية تختفي في عبادة الميتر Mitra⁽³⁾. ومن خلالها ينشأ الدين الجديد بقوة وعنف. وأي شخص يبقى مؤمناً بالتعاليم القديمة

(1) Stausberg (2008)

(2) Douglas - Klotz(2001, p.132)

(3) وكذلك عند ظهور Mithras ميتراس ليصبح اله الشمس

سيزج في الجحيم. إن حرية الاختيار التي أعطيت للبشر رافقها الخوف الجارف من الشر المطلق. وعلى مر الزمن أثبتت هذه الفلسفة/ السياسة كأداة ناجحة في الحصول على السلطة المطلقة، لأنه وبهذه الطريقة فإن امتلاك الحقيقة غير المشروطة والنسبية ضمن مفهوم السلام الحيوي أصبح نظيراً للأخلاقية المطلقة⁽¹⁾.

في إشارته إلى نيتشة Nietzsche، يوضح جاسبرز أن الإشارة غير المشروطة للحقيقة كمفهوم مطلق من منطلق المحتوى تقود نحو التسامي، حيث ينظر للسلام من منظار شخصي بغية الوصول إلى تناغم مع ما هو مقدس. إن المفهوم المطلق للحقيقة عادة ما يفسر من وجهة نظر الدقة الموضوعية ويتم تحديد محتواها وموضوعها تبعاً للتفسير المتداول عند طبقة النخبة البيروقراطية للعلماء التي تشير دوغماتياً إلى مصدر مطلق خارج هذا العالم ومن هذا المصدر تحصل الحقيقة على المناعة ضد الانتقاد. إن هذه الفرضية لا تسمح بوجود طبقات واختلافات فهي تتكرر باستمرار في علاقة (الصديق - العدو) التي تشرع إقصاء الأشرار الآخرين، وتعد بتعويض معاناة المؤمنين من خلال فرضية الخلاص في مستقبل الأيام. وبما أن هذا التقرير المطلق يتجه بالضد من السياق الطبيعي للحياة فيمكن أن يعزز بعض الأفكار المرضية كفكرة التخلص من كل أشكال الحياة المختلفة. وعلى مر التاريخ تجسدت هذه الفلسفة بنمط متكرر من خلال إزالة المعوقات النفسية للتخلص من الاختلافات المحتملة⁽²⁾.

بما أن هذا المفهوم هو تعريف مطلق موجه ضد أي سلبيات تواجه الإنسان في الحياة، فيمكن وصفه بأنه عارض مرضي يظهر بشكل إيمان مطلق بإبادة كل ما هو مختلف أو بتعبير آخر: إبادة «الأخر». وقد ظهر هذا السلوك عبر التاريخ بصورة واضحة من خلال الخوف المتفجر النابع من أسباب مكبوتة في هذا الإطار السلوكي المتشدد إذ لا يمكن العيش ضمن هذه الفلسفة من خلال تصور مطلق للحقائق ضمن أي مساق تاريخي باعتبارها المبدأ الأساسي الوحيد ولا يمكن نسبتها إلى أي دين أو ثقافة أو مجموعة عرقية سياسية. ومع هذا لا يمكننا أن ننكر أن هذه الفلسفة تداخلت

(1) (1955, p.31) Jasbers ويفكر جاسبرز هنا وجود الحقيقة المطلقة

(2) Salmun (2006). غير منشور

مع الإنجيل وانطلقت من هناك لتؤسس نموذجاً ثقافياً أساسياً لكل الأقوام الموحدة ضمن نطاق حوض البحر المتوسط. غالباً ما تداخلت المفاهيم مع أسسها القصصية والتشريعية لغلبة التوجه الديني الذي ساد تلك الفترات خصوصاً في الحالات التي كان للمفهوم الأخلاقي السيادة التامة على المفهوم الحيوي الديني. ومن منطلق إيمانهم بأنهم قادرون على التعبير عن الحقيقة المطلقة بالكلمات فإن الديانات الموحدة خلطت في كتبها بين «الكلمة» و«الحقيقة» وغفلت عن حقيقة أن الكلمة ماهي إلا إشارة إلى الحقيقة.

لم يملك عيسى الناصري ولا حواريه قوة سياسية ولم يسعوا لها ولهذا السبب تحديداً كانت الطاقة الإيجابية للسلام التي تمثلت بالسلام الداخلي وليس السياسي الخارجي دافعاً قوياً للثورة ضد المؤسسة الحاكمة في ذلك العصر. إن إعادة تفسير رسالة المسيح لتأطيرها بأطر أخلاقية تعليمية من خلال جهود الخبراء وعلى مرور قرون بعد تعذيبه وصلبه لهو واحد من أهم الفصول في تاريخ السلام والتسامح⁽¹⁾.

وفي حالة اليهودية فقد اتضح هذا كله في التلمود والكتاب الأهم الذي ظهر قبل الإنجيل بفترة ويعد مصدراً ثانوياً لفهم العصر المحوري وتجلياته. وقد ظهر هذا الكتاب بعد قرون من الأساطير المروية والمكتوبة واكتمل في نهاية العصور القديمة في حوالي 500 قبل الميلاد ومن المدهش أنه خلال هذه الرحلة نحو اكتمال هذا الكتاب تم تضمين مبادئ السلام الأصلية النابعة من العدالة فيه، مما يظهر لنا تغييراً في المعنى وإن المفهوم السابق الذي يظهر وجود علاقة اكتفاء تحول إلى علاقة ثنائية بمعنى «أما - أو» فيما يتعلق بالعدالة وانعدامها وهذا بالتأكيد سيغير معنى وسبل تطبيق السلام.

إن ما سبق يثير العديد من التساؤلات ومن أهمها: هل أن المفهوم المطلق للحقيقة كما هو في صورة المفهوم الأخلاقي للسلام يتموضع في علاقة ضمنية مع المجتمع الكلي ومنظومته العقائدية المبدئية، أم أنه يقع خارج هذا النطاق؟ وهل أن الأعراف التي تم اشتقاقها غير مشروطة أو مطلقة؟ ومن هو المسؤول عن تفسيرها؟ وهل أن الفرد يفسرها على أنها الارتداد التناغمي للمجموعة ضمن الكل، أم كتمجيد للذات الفانية؟

(1) تلك هي الرسالة الأساسية لدوغلاس كلوتز (Douglas - Klptz(2001

لقد توصلت إلى إجابة تقريبية لما سبق من خلال مقارنة تقاليد زرادشت / Zarathustra مع تلك التي وصفها بوذا. فمبادئ زرادشت في الأفكار الخيرة والكلمات الجيدة والأفعال الحميدة يمكن أن تجد ما يوازيها بالمعنى والمفهوم (لدروب النبل الثمانية لبوذا). إن منهاج دروب النبل الثمانية لبوذا Buddhist Eight Fold Path «وهذا الطريق يصف Magga ماغا الحقيقة الرابعة من الحقائق الأربع النبيلة» التي تشكل أساس الفلسفة البوذية. لقد ظهرت التعاليم البوذية في المملكة الهندية والجمهريات والأرستقراطيات بعد الغزو الآري. ومع تزايد المعتكفين فإن الكهنة والبراهمان أصبحوا يشكلون السلطة الروحية وقد وضعوا أسسا وقواعد بنيت على الديانات السابقة كالشيفائية Shivaism والشاكتية Shaktism ونصوص فيدا Veda الأخرى المقدسة. وقد كانت هذ القواعد مبنية على طقوس التضحية المقدسة والتي شملت المقتنيات الثمينة والذرية والمتعة وقد تم تفسيرها والإشراف على تنفيذها من قبل الكهنة.

وقفت البوذية وجهاً لوجه ضد اليانية الزاهدة Jains التي ظهرت في القرن الثامن قبل الميلاد؛ وهم أقوام اتبعوا تعاليم الأسطورة بارشفانانا Parshavanatha وقد اشتق اسم الديانة من الينا Jina الذي يعني الغازي. ويبدو أنهم عرفوا أنفسهم على أنهم من يملكون المعرفة والقدرة على الغزو بمعنى السيطرة على المشاعر والرغبة⁽¹⁾. ويعتقد أن ماها فيرا Mahavira قام بوضع الأسس الرسمية للديانة خلال القرن السادس وهو نفس القرن الذي عاش فيه بوذا وقد اتصفت هذه الديانة بمبدأ مهم وهو اللاعنف⁽²⁾ ahimsa. إن تعاليم اليانية ليست ملحدة ولكنها تفترض أن الإنسان لا يعلم على وجه اليقين إن كان هناك مبدأ خلق الكون أم لا لذلك فإن التعامل مع هذه المسألة يعتبر أمراً ثانوياً. وتوضع الأسئلة المتعلقة بالطقوس وذات الطبيعة المتمزمة الدوغماتية في المستويات الثانوية بينما تعطى الأولوية للتعاليم الأخلاقية واجتياز هذه المستويات التعليمية الخاصة بعدم إيذاء المخلوقات الحية والعيش كنباتيين وكفقراء زهاد. وصل تأثير اليانية إلى اليونان حيث إن انبثاق تعاليمها في جنوب شرق آسيا قد تم عبر

(1) Sharma (2003, p.49)

(2) Dundas(2002) Ahimsa

الهندوسية التي اعتقدت بفكرة حلول الروح وتجسدها مرة أخرى، والنظرية النباتية التي لم توجد بهذا الشكل في الفيدا / Veda او الشاكتية / Shaktism⁽¹⁾. يعد كل من بارشفاناثا / Parshvanatha وماهفيرا / Mahavira مهمان جدا في العصر المحوري. ولقد كان بوذا يبحث عن طريق وسط بين الطبقة المتزمتة في أبجديات البراهمانية والزهد المتشدد في اليانية والتين تيسعيان للسمو الروحي. لذلك فقد رجع إلى الاوبتشاد Upanishads حيث اعتمد أبناء هذا المعتقد على الطاقة الروحية المستمدة من المحتوى الديني الذي يؤمن به شعب الدرافيديون Dravidian الذين خضعوا للغزو وحلموا بتخطي الفصل بين براهمان وإتمان بمعنى النور والظلمة. وللوصول إلى هذا الهدف يصل بوذا إلى مرحلة التأمل والوعي لكنه يرفض مبدأ البراهمان / Brahman وإتمان / ātman (النور والظلمة). ففي جوهر معتقده فإنه يشبه ماهافيرا في رفضه الاحتمال القائل بأن الإنسان في المرحلة السابقة لوصوله إلى الوعي الواقعي يستطيع فهم المبادئ المطلقة أو حتى يقترب من تجربة الذات الحقيقية⁽²⁾. إن تعاليم بوذا تعتمد على فكرة وجود فهم حيوي واقعي لا يحتاج إلى وجود تجسيد شخصي إلهي. ومن هذا المنطلق يجد طريقا نحو الهدف النهائي Nirvāna نيرفانا التمازج الغير واضح للذات. اندماج الطاقة الدنيوية مع الكونية ويعتبر هذا الطريق أسلوبا يبدأ مع التعرف على الذات واكتشافها وعلى الشخص الذي يسعى للوصول إلى الفيرفانا أن يفهم أسباب ظهور وهلاك الكائنات الحية الدائم والأدوار الذي تلعبه الكارما karma وعواقب أفعال الفرد في هذا المجال. لقد اعتقد بوذا بان هذا المساق يمكن أن تفسده ثلاث سموم تلج العقل وتستهلكه وهي: الطمع والكراهة والجهل⁽³⁾. إن مصطلح كارما karma ليس معتقدا أخلاقيا بمعنى الثواب والعقاب للجد والسوء من الأعمال، بل هو معنى لوجود تسلسل اعتيادي نمطي من الأحداث يشبه إلى حد كبير نتيجة فعل ما، على سبيل المثال عند إمساك فولاذ ساخن نصاب بالحرق ونشعر بالألم⁽⁴⁾.

(1) Danielou (1989, p.28)

(2) Eliadw(1976, p.158)

(3) وهذه الافكار تشبه إلى حد كبير ما تفترضه الهندوسية Gunas والتي تربط الجسد بالعالم الوجودي
maya: sattva / الغرور / raja / الحسد والغيرة، و tamas / الجهل. انظر (Das (2000:pp.67- 80)

(4) Schumann(1995, p.58)

يعتقد بأن بوذا كان قادراً على استلهام الحقائق النبيلة الأربعة التي تشكل محور تعاليمه الحقيقية النبيلة الأولى (دوكها) حقيقة الألم النبيلة والحقيقة الثانية (سامود أيا) اصل المعاناة، الحقيقة الثالثة انقطاع وإيقاف الألم، الحقيقة الرابعة هي الطريق الذي يؤدي إلى إيقاف الألم لكن شريطة أن يطهّر نفسه من السموم الفكرية. والطريقة الرابعة تشكل الطريق الذي يقود إلى درب النبل الثمانية ⁽¹⁾. ويقسم بوذا عملية تنقية العقل والروح إلى ثماني مستويات متتالية تتلخص في ثلاث خطوات متزامنة وهي: تطبيق مبادئ الأخلاق والفضيلة - التأمل وتنقية العقل - والحكمة، وترتبط المبادئ الثمانية أو الدروب النبيلة الثمانية بالطريقة الرابعة ارتباطاً وثيقاً حيث يكمل أحدها الآخر بتتابعية دقيقة فلا يستقيم مبدأ أو درب إلا بوجود ما قبله وما بعده ويشير يخر درب إلى أول درب. ومن أجل ذلك يرمز لهذه التعاليم بدائرة أو عجلة بثمانية مقولات (الفهم الصحيح، النية الصادقة، الكلام الصحيح، السلوك، المعيشة، الجهد، الوعي، والتركيز) ⁽²⁾.

و يترجم مصطلح Samyak المشتق من السنسكريتية، ويعني بالنسبة لي (صحيح/صادق)، إلى معنى «كلي». يتضمن معنى «الفهم الصحيح» أيضاً والانفتاح على ما هو حديث أو الامتناع عن تشكيل أفكار مسبقة قبل الدراسة المستفيضة للواقع. «النية الصادقة» تعني أن هذا الفهم والانفتاح يجب أن يسير على خطى دليل واضح ألا وهو الهدف السامي الذي يجعل الإنسان يتخلى عن كل الرغبات المادية وتجنب كل ما من شأنه إن يثير الجشع، الكره، أو الجهل. «الكلام الصحيح» يشير إلى أن طريقة الكلام لا تؤثر فقط على الآخرين لكن على المتكلم ذاته أيضاً. لذلك فإن الكلام يكون بالمرتبة الأولى لأنه طريقة لغوية يعبر بها الشخص عن نيته وقراراته، ومع ذلك فإنه ومن خلال التحدث يلزم المُتحدث نفسه بردود فعل الآخرين. «السلوك الصحيح» إذ يصبح ضرورياً من خلال منع الذات من القتل، السرقة، العنف، وسوء سلوك الجسد. ويتبع هذا المبدأ «المعيشة الصحيحة» ويفهم منه أن طريقة كسب العيش يجب ألا يتخللها الحسد أو الجشع. وكل هذه المبادئ تكملها ثلاثة طرق تتساوى فيها الأهمية الروحانية

(1) Golzio (19998, p.p. 14 - 26)

(2) Bruckar and Sohns(2003, p.p.26 ff.)

والجسدية: «الجهد الصحيح» وهو السلوك الذي يمكن الشخص من السير في دروب النبل المثالية. ويحدد السلوك الإنساني المثالي الأمور التي تجنب الإنسان من الوقوع في فخ الجشع، الكره، والجهل. «الذهن الصحيح/ الواعي» ويقصد منه الفهم الذاتي أو التصور الذاتي الواقعي للقدرات الجسدية والعقلية والمشاعر والظروف المحيطة. «التركيز الصحيح» ونعني به التألم. وبحسب رواية ماهايانا Mahayana فإن الدرب الأخير يعني القدرة أو الاستعداد لتحمل مسؤولية حرية الأشخاص والكائنات الأخرى. لذلك فإن فهم هذه الدروب مهم جداً لعلاقتها الوثيقة بدراسات السلام⁽¹⁾.

إن تعاليم دروب النبل الثمانية مهمة لدراسة السلام فهي لم تكتب فقط لغرض توثيق ما هو صحيح أو طبعي أو ما هو محرم، أو ما هو شرعي، بل تضع للإنسان حرية التطبيق أو الالتزام بها أو إهمالها. لقد أسست هذه الدروب لمبدأ حياتي مهم يتمثل بالسلوك العلاجي الكارمي Karmically healing behavior. وهو اختيار شخصي يتبعه الإنسان ولا يحيد عنه. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تقارن دروب النبل الثمانية بالوصايا العشر في المسيحية أو الفروض في الإسلام أو أي تعاليم دينية أخلاقية أخرى.

إن أي تعمق في هذا المجال سيؤدي إلى تشويش الفكر بدل إنارته وعند التعمق في فهم وتطبيق تعاليم بوذا يسهل على الإنسان الوصول إلى مرحلة السكينة النفسية والروحية حيث إن تعاليمه حول الألم الذي ينبع من الرغبة ما هو إلا تحليل مستفيض للطبيعة الإنسانية أكثر من كونه دليلاً سلوكياً. كما إن سموم العقل واقع إنساني لا يمكن تفاديه فهذه السموم تغري النفس بشعور الرغبة المتأججة الذي يشعر به الفرد تجاه الأشياء والأشخاص وعند عدم إرضاء هذه الرغبة الجامحة يشعر الإنسان بالألم. إذا فالألم ما هو إلا شعور بالخوف من فقدان المتعة أو عدم الحصول عليها مما يفسد ويمنع الشعور بالسكينة الداخلية.

وبالرغم من أن هذه الاعتبارات تؤدي إلى سلوكيات أخلاقية مختلفة غلا أنه من المهم معرفة أن التفتح العقلي والتقبل المتمثل بالدرب الأول يعتبر من أهم

(1) Gang 202, pp.83 - 6);Kewon(2001, p.71)

الأخلاقيات الأساسية فمبدأ تحديد ما هو «صحيح» يعد مطلقاً بسبب عدم وجود مقاييس محكمة لتحديد «الصحيح» بالنسبة لدروب المثل الثمانية. ويستكشف سالكو دروب النبل هذا الواقع تبعاً لقدراتهم والجهد المبذول. يكون وصولهم إلى السكينة مؤشراً لنجاح يدل على أن سبلهم في هذه الدروب وتطبيقاتها كانت صحيحة. تعرض البوذية كفلسفة مساعدتها في وضع طريقة حياة بعيداً عن العقبات وعن التشريعات والتوجيهات. وتبعا لتعاليم البوذية فإن الإنسان لا يخشى بذل الجهد وتحمل المشقة ويستطيع الوصول إلى مرحلة الوعي والروحانية التي وصل إليها بوذا⁽¹⁾. أما من يعجز عن الوصول إلى النيرفانا Nirvāna فعليه بعد الموت اللجوء إلى دائرة التجسيد، وهذا لا يعني أن يولد ذات الشخص من جديد ليعيش نفس الحياة بل أن الطاقة التي وصلت إليها الروح عند الموت لا يتردد صداها متزامناً مع الكون مما يتسبب في تجسيد هذه الطاقة بشكل جديد وربما كائن جديد⁽²⁾. (ومن خلال هذه السلسلة للكينونة الاعتمادية فإن طاقة المخلوقات الميتة تشكل مخلوقات جديدة في أحد المجالات الستة من وجود المعاناة⁽³⁾).

تُصور البوذية الشكل النموذجي لفهم حيوية السلام من خلال فهم التداخل الدقيق لما هو عقلائي وعلائقي، ومن خلال هذا الفهم نصل لمبدأ أخلاقي مقنع لكن ليس قسري للفصل بين ما هو غير مشروط وما هو مطلق.

من المحتمل أن تكون تعاليم العصر الحوري الأخرى قد تحلت بنفس النوايا وأن طرق تطبيقها التي تمثلت بأخلاقيات الحرب في التجمعات الأبوية والتوجهات الطبقيّة الهرمية للكهنة هي التي أعطتها الاتجاه المغاير والقوي اجتماعياً. ويمكن قراءة الافيسا Avesta والتلمود والإنجيل من خلال أوجهها العلائقية. وعلى سبيل المثال لو نظر أحدنا إلى مبدأ الخير والشر عند رزادشت على أنها ليست مفاهيم معيارية بل داخلية وإن أي صراع داخلي للنفس البشرية باتجاه الحصول على السكينة والسلام

(1) Vassntara(1999, pp.71 - 2)

(2) Golzio(1998, p.19)

(3) (عالم الآلهة وأنصاف الآلهة وعالم البشر وعالم الأشباح الجائعة وعالم مخلوقات الجحيم وعالم الحيوانات) Bruckar and Sohns(2003, p.29 ff.)

الداخلي عندها تقترب من أسلوب الفهم البوذي بشكل ما. إن واقع التأثير التاريخي من وجهة نظر دراسات السلام هو ما يجعلنا نفترض احتمال وجود «المطلق» في كل هذه الحالات.

لم تبعد البوذية عن هذه التفسيرات في مراحلها المبكرة ولم تنجح كليا في الابتعاد عن تأثير البيئة البراهمانية المحيطة بها فكانت تميل إلى الالتزام بالقوانين بتزمت وكان اتباعها يقضون وقتا كبيرا في تصنيف ما هو إيجابي عما هو سلبي ووضع الفروقات بين حالات العقل الإيجابية والسلبية⁽¹⁾. وأدى هذا إلى صراع بين الكهنة وخلافات حول تفسيرات هذه التعاليم خصوصا مع تشكل مجاميع كهنوتية مختلفة أدت إلى ظهور مدارس فكرية مختلفة.

ولا يزال حتى اليوم اتباع مدرسة ثيرافادا القديمة Theravada يرفضون التفسيرات الحديثة ويتمسكون بالنهج القديم الذي يدعو إلى السعي نحو الوعي كطريقة تحقق وحيدة Arhat. وهم يعتقدون أن لديهم القدرة على التوحد مع النيرفانا Nirvāna ومن خصائص هذا التفسير المحافظ أنه يقود متبعه إلى سبيل السكينة كهدف للوجود لكنه يتم من خلال تمسك متمزمت مما يجعله يهمل أي صفات علائقية لتعاليم بوذا. ويقصد بالعلائقية هنا هو انحلال الذات في كمال النيرفانا Nirvāna. على هذا الأساس فإن سبل الوصول فريدي ويطلق على اتباع المدرسه القديمه Theravada التي تعني «العربة الصغيرة» أو هنيانا Hīnayāna حيث انهم يفتقدون لرغبة المشاركة فلا يشاركون رؤاهم وتبصيراتهم مع الآخرين فنجدهم يسلكون سبلا يكونون فيها وحيدين لا يسمحون للألم بالولوج اليهم.

وهي ذات الرغبة التي يسعى خلفها اتباع المهايانا / Mahāyāna والتي تعني «الوسيلة العظيمة» ولعل اهم مبدأ في تعاليمها هو Bodhistava والذي يشبه Arhat وقد وصل إلى الوحدانية مع Nirvāna لكنه يؤخر الوحدة النهائية من أجل الخير الأشمل لكل حتى يصل آخر فرد في مجموعته إلى مرحلة التحرر. ومن خلال التجسد الجديد لل Bodhistava فهو قادر على تحرير أناس آخرين من عجلة إعادة الولادة⁽²⁾.

(1) Vessantara(2003, p.8)

(2) Golzio(1998, pp.44 - 5)

وبناءً على هذه الرؤية يمكننا القول بأن الماهايانا هي حركة إصلاح ضد الجمود الذي صاحب كهنة البوذية أو إنها تعاليم أكدت على توجهات جديدة وانها تطور لاحق وربما نضج معرفي للبوذية الاصلية⁽¹⁾.

لقد ظهرت البوذية كمحاولة لإيجاد طريقا بين تقاليد البراهمانية والزهد وقد أثبتت قدرتها دائما في إيجاد توازن للتطرف الموجود في تعاليمها ولقد تطورت الفيچرايانا Vajrayana والبوذية التانترية Budist Tantra بهذه الطريقة حيث تجسد الأخيرة دافعا متجددا نحو النهج الحيوي والذي دخل إلى البوذية من خلال احتكاكها بديانة البون التبتية Tibetan Bön.

تعتقد الفيچرايانا Vajrayana أن التحرر الكامل يكمن في الانغماس بالعمل اليومي والتعب، وهذا يتعارض مع التعاليم القديمة ويتعارض بشكل خاص مع البيئة الثقافية التي تبرز فيها الطقوس النرجسية للتنقية الذاتية وتحتل فيها مكانة مهمة ويتم من خلالها تمييز الطبقات الاجتماعية. لكن البوذية التانترائية تقلب هذا المفهوم راسا على عقب عندما تعطي بديلا جذريا يمثل في رفض الاعتماد على نصوص السوترا Sutras والتي هي تعاليم بوذا الكلاسيكية بطريقة خطية بل تعتمد على التانترا Tantra التي توصف بأنها مشتقة من بوذا لكنها مؤلفة من تعاليم سرية ومعقدة. إن البوذية التانترائية واقعية ولا تهتم بالتأمل الروحي وإنما تهدف إلى جعل الحقائق البوذية ملموسة واقعية مباشرة وسهلة الولوج ويمكن تجربتها أيضا. فهي تنظر إلى الكون على انه لعبة طاقات وتؤمن بضرورة رفض أي نوع من أنواع التجارب على أي نوع من أنواع الطاقة حتى السلبية منها كونها لا تعدو أن تكون حصى مطاحن كما يعبرون عنها. أما أولئك الذين يعتقدون بأن الأمور ثابتة ونمطية ولا تتغير فهم يرفضون بطبيعة الحال التجربة. وعلى خلافهم فإن من يعتقد بأن العالم حيوي فسيختبر الحيوية التي عادة ما تكون حصرية أو سلبية عبر التجربة. وتكون هذه الطاقة مصدر قوة أيضا وقدرة كامنة يمكن أن تتحرر وتستخدم وهذه فلسفة مهمة وحتمية في فهم تحول الصراع. إن الطاقة السلبية للصراع يمكن أن تستخدم وتتغير وتفهم بطريقة إيجابية، ومن هنا فإن الفيچرايانا Vajrayana تتعامل مع المشاعر السلبية بطريقة مختلفة عن الثيرفادا Theravada وأسلوب الماهايانا

الأساسي. تحاول الأخيرة الحفاظ على مشاعر الرغبة والعداء من خلال تمارين اليقظة وعلى نقيض هذا التصور فإن الفيجرايانا تسمح لهذه المشاعر بأن تكون تعبيراً واقعياً مهماً حاله حال أي مشاعر أخرى إيجابية لذلك نرى أن حتى هذه الطاقة يمكن الاعتماد عليها في التحول الذاتي⁽¹⁾.

لقد قاوم المفهوم الحيوي للسلام في الهند النوايا الطبيعية لأخلاقيات المحارب بتأييد شعبي على مر العصور حتى فترة الغزو الإسلامي. ففي الأعماق لا يمكن إيجاد أي نوع من أنواع الثنائية بين الاثنين لكن هنالك علاقة تصحيح ذاتي متبادلة. لقد تأسست كل الديانات والفلسفات الهندية على مبدأ الطاقة الحيوية وهي ككل ليست منيعة ضد المؤسسات المعيارية التي تتجلى بوضوح في بعض الديانات كالنظام الطبقي البراهماني. ومع هذا فإنه لا يمكن الحديث بشكل كبير عن وجود تنافس في الأنظمة المغلقة. إن البراهمانية واليانية والبوذية والهنجوية ومذاهب التانتريّة تقوم بدمج وتحديد كل الديناميكيات في داخلها ومما يثير الإعجاب هو مستوى نفاذ التعاليم بعضها إلى بعض فالفلسفات الهندية نادراً ما تؤسس أو تثقف لمداس فكرية خالصة لها. وهي تحدد نفسها بتفسير التعاليم التقليدية وبلغة العصر الذي ولدت فيه تلك التعاليم وبهذا فهي تتعهد بعدم وجود بدائل وخلافات حول المسائل المطلقة. ومع كل تلك القيود فإنها تعكس مرونة كبيرة لثقافة السلام.

إضفاء الطابع المؤسسي: الدولة والقاعدة

يُظهر تاريخ البوذية الذي يتعلق بتعاليم السلام أن قواعد السلوك الأساسية قد تعرضت باستمرار للتهديد بسبب تحويلها إلى مؤسسة وبسبب تفسيراتها وتحويلها إلى ديانة، وهذا إنما يدل على أن عملية تحويلها إلى ديانة عملية خضعت أو تمت تحت سلطة الكهنة وهو ما زاد من تغلغل القدرة المؤسساتية إلى تلك الديانة وإن كان لأغراض إضفاء الشرعية الأخلاقية على الدولة أيضاً لإرضاء الأتقياء والضعفاء في الوقت ذاته⁽²⁾.

(1) Vessantara(2003, pp.17 - 18)

(2) Batchelor(2003, pp.21 - 30)

وعندما وصلت البوذية إلى الصين بدأت بالتعامل مع الطاوية Taoism التي تعد واحدة من الممارسات التي يتولد عنها الطاقة وهي لا تختلف كثيرا عن البوذية. تأسست الطاوية على يد أستاذها الأول في الصين لاوتس Laotse وهو بمثابة النسخة الصينية لبوذا ومما يؤكد هذه النظرية هو تماثل فلسفة وفكر لاوتس وبوذا واعتماد مبدأ السلام الحيوي ولذلك نجد أن كوب Koppe قد اطلق عليه لقب (المسالمة العقلاني) وهو مصطلح ينطبق أيضا على بوذا⁽¹⁾.

وينطبق ما سبق ذكره أيضا على شخصية مو دي Mo Di مؤسس المدرسة الموزية The school of Mohism الذي عاش في نفس الفترة الزمنية تلك، وللتفريق بين الطاوية القديمة وبين الموزية (Mohism and Old Tao) يمكن القول بأن الموزية أتت كرد فعل عقلاني نابع من الطبقة الأدنى ضد الفكر الكونفوشيوسي الأرستقراطي (Aristocratic Confucians) وتنطلق أفكار هذه المدرسة الفكرية من منطلق التشاؤمية الأثنية الراديكالية إذ اعتقد الموزينيون وكذلك الكونفوشيوسيون بضرورة تأسيس دولة سلطوية قوية وقاد هذا الاعتقاد إلى بروز الحاجة الملحة لسيطرة الأقوياء الصارمين وتنعمهم بالحياة المرفهة. نظر أنصار هذه المدرسة إلى الحياة المرفهة على أنها الشر الأعظم وأن الحرب ماهي ألا ترجمة عملية واقعية لهذا الشر. ولا تختلف هذه الأفكار كثيرا عن فلسفة بوذا ومعتقداته حول مفهوم الرغبة كمصدر للألم. وطبقا لأفكار موزي فإنه يمكن تحقيق الرفاهية من خلال استغلال المادة وحرمان طبقات واسعة من الشعب من السعادة. ويرى أيضا أن الحرب هي أخبث أنواع الرفاهية لأنها تحرم المزارعين من حق ممارسة عملهم في مزارعهم وحقولهم وتضع الدولة في حالات الفوضى فينتج عن ذلك ردة فعل معاكسة تدفع نحو زيادة النمط المؤسستي ومنح صلاحيات قوة أكبر تصنع الأقوياء وتقوي الطبقة الحاكمة لفرض السيطرة وتقليل الفوضى. ولذلك يعتقد مؤسس هذه المدرسة أن الحرب ما هي إلا شكل من أشكال الألعاب السياسية التي تزيد من معاناة الشعب. ولا يلعب موزي الحرب من موقع براغماتي فقط بل يبين مساوئها الأخلاقية أيضا عندما يصف من لا يرى المظالم

(1) Koppe (2001, pp.80 - 4)

التي تجلبها الحروب بالأعمى العاجز عن رؤية الواقع. وعلى الرغم من التناقض والاختلاف بين المدرسة الموزية والمدرسة الكونفوشيوسية إلا انهما تتطابقان من حيث الهرم الفكري فعرفت الموزية نفسها على أنها حركة نقية تؤمن بالإصلاح ولعل ذلك كان السبب في أن تفشل في تحقيق استقلال تاريخي صلب⁽¹⁾.

لقد مثلت المدرسة الطاوية Taosim منذ العصر المحوري الجانب الفكري الحيوي للكونفوشيوسية التي تولت تنظيم حياة الشعب من خلال التأكيد على التقوى والولاء المطلق لمن هو أعلى مرتبة وقد تم هذا من خلال مجموعة مخطوطات عظمت المفاهيم الأخلاقية بطريقة صارمة وأشاعت تعاليمها المتوارثة تحريم ما هو دنيوي حتى الروابط والعلاقات وتفضيل كل ما هو روحاني لتحقيق الأهداف الروحية المطلوبة⁽²⁾.

وفي كتاب فن الحرب The Art of War للكاتب الجنرال سنزي Sunzi⁽³⁾ الذي استلهم كتابه من العلاقة المشحونة بين المدرسة الطاوية والمدرسة الكونفوشيوسية في القرن الخامس قبل الميلاد، قام الكاتب بدراسة الاستراتيجيات العسكرية لتلك الفترة وركز على ضرورة تفادي الحروب والمعارك لأنها تؤدي إلى خراب الدول وهلاك الشعوب. كما يرى سنزي أنه من الأفضل إحباط خطط العدو في إطلاق الحروب وأن الخيار الثاني الأفضل في كسر عضد التحالفات التي يقوم بها الأعداء. وأما الحرب ومسألة خسارتها أو خوض غمارها يراه خيارا ثالثا ومن هنا فإن الكاتب ينهج في كتابه منهجا طاويا ويعتقد انه كتب أثناء فترة ظهور طاو تي شنغ Tao Te Ching. ويبدأ سنزي كتابه بالتحذير من أن الحرب هي المخاطرة الأعظم وهي قضية حياة أو موت وطريقا لا يقود سوى إلى نتيجتين أما النجاة وأما الهلاك. وبهذا فإنه يخوض في إطار التعاليم الطاوية التي تؤكد بدورها على ضرورة الحذر من حالة تصاعد الصراع وإمكانية تحوله إلى الطور المسلح، كما يُضمن كتابه مفاهيم مأخوذة من التعاليم الكونفوشيوسية. لقد كان من الأهمية بمكان التعريف بهذا الكتاب لما له من اثر على

(1) Wimmer(2004, pp.196 - 7)

(2) Golzio(1998, pp.60 - 1)

(3) Sun an Griffith (1993)

السياسيين والديكتاتوريين في مختلف البلدان على مر العصور ومؤخراً أثر حتى على الأنماط الإدارية لذا وجدنا أنه من المهم التعريف به كونه غير من معالم الفكر الفلسفي في العصر المحوري.

لا تنظر الكونفوشيوسية إلى الطبيعة لتحقيق غايات معرفة المقاييس والقوانين الصحيحة للحياة كما تفعل الطاوية بل إنها تدرس المخطوطات القديمة والمؤسسات والتقاليد، ويمكن الاستفادة من فكرهم بالاطلاع على تعاليم الإدارة الصحيحة للعلاقات الإنسانية المبني على التنظيم الصارم لتلك العلاقات بدءاً من فترة ولادة الإنسان وعلاقته بوالديه مروراً بعلاقة المواطن بالمسؤول وصولاً إلى علاقة الوزير بالإمبراطور. وتتضمن تعاليمهم قوانين للتعايش السلمي بين طبقات المجتمع المختلفة. وثبتت هذه التعاليم وترسخ تطبيقاتها بين الناس عبر الإجراءات التنفيذية التي يضعها المسؤول من خلال طرح الأمثلة باستمرار ودراسة ومراجعة المخطوطات بشكل دائم. وبناءً على ما تقدم فإن هذه الفلسفة تشابه إلى حد كبير الفلسفة المثالية لمدرسة التنوير الأوروبية⁽¹⁾.

انقسمت هذه المدارس الفكرية المؤثرة في الصين خلال القرن الرابع الميلادي إلى المدرسة المثالية Idealist التي تتبع لتعاليم منشيوس Mencius، والمدرسة الواقعية Realistic التي تتبع تعاليم زون كوانغ Xun Kuang⁽²⁾. يؤكد مينشيوس على أن الإنسان يولد بطبيعته خيراً، بينما يرى زون كوانغ Xun Kuang في كتابه زون زي Xunzi أن الإنسان أصلاً شرير. ومع أنهما يختلفان في هذه المسألة المهمة إلا أنهما يؤكدان على أهمية التعليم الشمولي الذي يثقف الإنسان ومن ثم يتم السيطرة على نزعاته العنيفة. ويعرج كلاهما على الدعوة إلى المؤسساتية وحوكمة المجتمع وهي بطبيعة الحال ملاحقة فكرية للمدرسة الكونفوشيوسية وتفرعاتها الفلسفية. ومع نهاية العصر المحوري تقلدت عائلة كين Qin مقاليد الحكم في الصين وقد كانت الفلسفة القانونية للدولة خلال تلك الفترة تنفذ بسلاسة وكانت عملية تنظيم الحياة العامة والخاصة تتم

(1) Schleichert(1990)

(2) يدعى زون كوانغ Xun Kuang في بعض الكتب زون زي Xun Zi وهو الاسم الذي يستخدم في هذا الكتاب.

بقوة القانون الجنائي. وانطلاقاً من التشاؤمية وعدم الثقة بطبيعة الإنسان كان النظام السياسي لعائلة كين يعتقد بأن السياسة الصارمة وقوة القانون هي مصادر السلام الحقيقية وليست صرامة الأخلاق والفضائل وهذا يعني اعتماد الفلسفة الوضعية القانونية الصارمة Legal Positivism إذ أن الوصول إلى الدولة المثالية لا يتم إلا من خلال شعب مطيع قادر على صد الهجمات الخارجية وإن تحقيق هذين العنصرين لا يتم إلا باتباع بتدابير استبدادية وتطور تقني⁽¹⁾. إن الإطار القانوني المتطرف الذي اتبعته عائلة كين أدى إلى هلاك أيديولوجية الدولة وانتهاك حكم هذه العائلة لكنه في الوقت نفسه ساعد على ظهور شريحة حافظت على استدامة السلام في الصين.

الحقيقة الواحدة

مع نهاية رحلتنا في العصر المحوري دعوني أعود بكم إلى ساحل أوروبا المطل على البحر المتوسط وتبعاً لفرضية جاسبرز فقد وجدت نوعاً من الحرية في دولة اليونان القديمة والذي لم يتوفر في أي دولة أخرى في ذلك الوقت، وهذا يتطابق مع ما رآه بولس الذي قال ان:

... وضع أساسيات الوعي الغربي للحرية ضمن نطاق حقيقة الحرية والتفكير بمعنى الحرية في وقت لم تعرف فيه لا الصين ولا الهند هذا المعنى للحرية أو حتى سياقه السياسي⁽²⁾.

وهنا أود القول بأنني اتفق مع جاسبرز في اعتقاده بأن أوروبا تختلف جذرياً عن باقي العالم ومنذ عصر أفلاطون حيث أسس اليونانيون الفكر الغربي كفلسفة سياسية وعقلية. كباحث في مجال السلام في القرن الحادي والعشرين، ليس بمقدوري تبني نظرية جاسبرز حول نشأة الحضارة والتقييمات المركزية لهذه النظرية، لذلك فإن هذه النقطة تشكل نهاية الطريق المشترك بيني وبين جاسبرز. لقد تمثل التغيير الجذري لأوروبا وتحولها من أصولها الفينيقية وابتعادها عن تأثير الجوار كنتاج متوقع من خلال الأسطورة التي روت اختطاف الأميرة الفينيقية العذراء «أوروبا» من قبل الإله ذي الأصول الهندو - أوروبية «زيوس» والذي ظهر بشكل «ثور» في هذه الأسطورة

(1) Wimmer(2004, pp.197 - 6)

(2) Jaspers(1955,p.68) مترجم من الألمانية من قبل NK

التي كتبت لأول مرة خلال القرن الثاني قبل الميلاد من قبل موشوس Moshos. كانت الجميلة أوروبا تحكم باستمرار من قبل قارتين تتجسدان بمظهر امرأتين في الأسطورة تتقاتلان لامتلاك أوروبا. إحدى تلك النساء هي آسيا التي تطالب بحقوقها كاملة، والمرأة الأخرى كانت مجهولة الهوية لكنها قوية استطاعت أن تجذب الفتاة أوروبا من والدتها آسيا وأعلنت أن مصير أوروبا مرتبط بحاكم العالم زيوس Zeus الذي جعلها عروسه في مكان جديد كلياً عليها في الجانب الآخر من الأرض وقد أولدها طفلة. وطبقاً للأسطورة أصبح مينوس - وهو وليد هذه العلاقة الزوجية - سمياً للثقافة الكريتية القديمة⁽¹⁾ التي كتب عنها هيرودوتس في القرن الخامس قبل الميلاد، كأول قوة بحرية في المنطقة⁽²⁾ ذات طابع سياسي - عسكري منظم مقارنة بالأنظمة المجاورة المبنية على القوة البرية.⁽³⁾

يمكن فهم الاختلاف الذي تمثله أوروبا عن باقي دول الجوار لوجود عدد من الأسباب لكن مركز اهتمامنا يتمثل بتسليط الضوء على الاختلاف في مفهوم السلام. ولفهم هذه الجزئية علينا العودة مرة أخرى للأساطير الإغريقية حيث إن كلمة سلام في الإغريقية القديمة تعني (إيرين) Eirene وهو اسم الآلهة الأنثى التي جلبها الهنود - أوربيين لليونان مع ربهم (إيثوس) Ethos إله الحرب. وقد عرف هذا المجتمع بتقاليدته الحربية وإيمانه بفضائل المحاربين. ومثلت إيرين السلام في نظامهم عبر حالة عدم الحرب والصمت الذي يظهر عند التوقف عن غناء ترنيمات الحرب. ويمكن الاعتقاد بأن هذه الفلسفة الثنائية التي يؤمن بها هذا المجتمع مفيدة فقط في أوقات الراحة التي تتخلل الحروب والتي ينتفع منها الحاكم وشعبه لإعادة التهيئة والتسلح الجيد لخوض غمار حروب جديدة. لذا فإن السلام لم يكن فضيلة بحد ذاته يسعى لتحقيقها المجتمع⁽⁴⁾.

وطبقاً للأسطورة فإن إيرين Eirene هي أحد بنات زيوس Zeus الذي يمثل

(1) Herodotus(1998)

(2) Naval Power

(3) للاطلاع على ترجمة وافية للأسطورة انظر Schwab(1972,pp.28 - 30)

(4) Munoz and Molino Rueda (1998)and Weiler(1995)

القوة والحكم المطلق على الكون وهو تجسيد حي لسلطة المحارب الذكورية، وأمها هي ثيميس Themis والتي تمثل الهة القانون والنظام لذلك فإن السلام ينبع من القوة العسكرية والنظام السياسي، كما تمثل أخواتها أنوميا Eunomia، النظام، ودايك Dike العدالة. وترمز الأخوات الثلاث إلى الفلسفة الأساسية لدويلات أثينا/ Athens أرغوس / Argos وأولمبيا Olympia /، وبناء على ما سبق يمكن الاستنتاج بأن الديمقراطية اليونانية التي انبثقت عن هذه الفلسفة وتعريفاتها للحرية التي ألهمت جاسبرز كانت في الحقيقة شكلاً سياسياً من أشكال تنظيم المؤسسة الحرية وسياساتها. وبينما ينظر الجميع نحو القمة التي ترتفع عليها الديمقراطية فإنهم لا يرون ما يرتكب من جرائم واعتقادات كاذبة على طول الطريق وصولاً إلى تلك القمة⁽¹⁾.

ومع تأسيس نظام الشرطة أحرز هذا المفهوم الثنائي أولى أشكال العقود القانونية وقد أثرت ثقافة الحرب الناتجة من الفلسفة الإغريقية في روما إلى ظهور مفهوم جديد لمصطلح السلام المتمثل بالإلهة باكس⁽²⁾ Pax. وبسبب ترجمتها فقد تم تشويه رسالة عيسى الناصري⁽³⁾ الأصلية للحيوية وظهر لنا مفهوم مغاير للرسالة الأصلية، فيما انتشرت على ذات السياق مفاهيم الفلسفة المنافسة التي مثلت فلسفة الإسلام ورسالة التوحيد واعتمدت منطق أرسطو كطريقة ومنهج أساسي⁽⁴⁾. وتبعاً لكوب Koppe فقد شكل هذا الأمر ولادة ثقافة حرب دائمة وليس عهداً لحرية متفردة بأسلوبها كما وصفها جاسبرز⁽⁵⁾. وقد كان هذا واضحاً من خلال المصطلحات المختلفة للحرب التي ظهرت في هذه الحضارة. لقد كان هنالك فارق كبير بالنسبة للأخلاق الحربية لدى الإغريق وممارساتها، فيما إذا كانت المعركة تتضمن اشتباكاً مع خصم إغريقي أو خصم من جنس آخر والذي كان يطلق عليهم تسمية البرابرة بغض النظر عن جنسية الخصم.

(1) Geyer(1995, p.9)

(2) سنستخدم اسم باكس Pax للدلالة على ربة السلم بينما باكس بحروف مائلة تستخدم كمصطلح للسلم الحديث.

(3) Douglas - klotz (2001, pp.22 - 39)

(4) . Ulrid(2004, p.91)

(5) . Koppe(2001, p.91)

عندما يتقاتل الإغريقيون مع البرابرة أو العكس فعندها نصف الحالة بأنها حرب مع الأعداء الطبيعيين وهذا النوع من العداء يجب أن يسمى حربا Polemos لكن عندما يتقاتل الإغريقيون مع الإغريقين عندها سنقول إن الإغريق تعاني من الفوضى والخلاف، حيث إنهم حلفاء طبيعيين وهذا النوع من العداء بين الحلفاء يطلق عليه الخلاف وبهذا يتم حقن الدماء⁽¹⁾.

يعد أفلاطون واحدا من أهم مفكري العصر المحوري وقد وضع أولى مبادئه، والذي سنطلق عليه لاحقا في الكتاب Ius in Bello عن الاختلاف والتفريق بين العداء والخلاف. وينطبق هذا المبدأ على حالة حقن الدماء فقط. وهو ما لا يمكن تطبيقه في حالة إيقاف العنف ضد البرابرة، ولا يشك أفلاطون في حق شن الحرب Ius de Bellum، لأنها تعتبر ضرورة ونتيجة حتمية للتطور الثقافي الذي أدى إلى وجود نظام حكم فعال وهو سبب أساسي لعدم جود سلام مع البرابرة كما يعتقد. يقول أفلاطون إن الإنسانية قد واجهت أوقاتا عصيبة في اتخاذ قرار الاختيار بين الحضارة والسلام، ومن خلال هذا المنطق الثنائي المفهوم فإن هدف الدولة الأساسي ليس قيادة وشن الحروب ولكن توفير الحياة الكريمة التي تزخر بالرخاء لشعوبها ويشمل ذلك حماية نمط الحياة هذا من الهجمات المحتملة التي تشنها الشعوب الأخرى عليها. ومع صعوبة توقع أوقات شن هذه الهجمات ووجهاتها، وعلى النقيض من التفسير السابقة لأيرين، فإن النصر في الحرب بالنسبة لأفلاطون لا يمثل قيمة عليا لكنه شر لا بد منه لحماية ازدهار وديمومة الدولة.

تعد هذه الحيثية وصفا أساسيا لطبيعة الإنسان والمجتمع، فإن كان مركز الإنسان يحدده كمية البضائع والأموال التي يمتلكها خلال فترة حياته فههدف المجتمع والدولة حينها توفير إطار عمل آمن لتجارته ومشاريعه. وعلى هذا الأساس فإن الدولة التي تحقق هذا الهدف ستكون شرعية ومتحضرة. ونستنتج من هذه الفلسفة أن الحرب ما هي إلا ضرورة سلبية يتم اللجوء إليها لتحقيق السلام. لكن هذا الإطار الاجتماعي والسياسي يهمل أي شخص لا يشارك طواعية أو رغما عنه في ازدياد الرخاء في هذه الدولة. فما هي كينونة الشخص الذي ليس لديه ما يملكه سوى ذاته؟

(1) Plato (2000, p.91)

وإن فقد ذاته فمن هو؟ إنه شخص مهزوم منكسر مثير للشفقة وهو دليل إثبات على النهج الخاطئ في الحياة.

تتحول اهتمامات من يملك ما يخشى عليه من فقدان والضيق إلى الحفاظ على ما يملكه، فالإنسان جُبل على الخوف على ما يملكه وكذلك تخاف المجتمعات من اللصوص ومن التغيرات الاقتصادية والأمراض والموت ويخشى الناس من الحب والحرية والتغيير والمجهول. ويعيش الإنسان حالة من القلق الدائم والوساوس المرضية فيصبح متأهباً للدفاع عن ممتلكاته ويصبح صعب المراس وفاقداً للثقة تحركه الرغبة الدائمة للحصول على المزيد وهو أمر يعمم على الكل تقريباً. إن حالة الخوف وانعدام الأمان التي تولدها فكرة وجود خطر قد يتسبب بفقدان الشخص لما يملكه هي جزء مهم في تكوين فهم مبادئ السلام ضمن أخلاقيات المحاربين. أما إذا كان الإنسان متجرداً ولا يملك إلا ذاته التي لا يخشى عليها عندها لا يمكن التأثير عليه بمخاوف التهديد والسرقة وكلما تقلصت واختفت الملكية تنمو عندها الكينونة وتتطور بالممارسة⁽¹⁾. يمكنني الاعتراف بأن أفلاطون قد جعل السلام مفهوماً يبتعد عن كونه مجرد إجراء لوقف الحرب بل قيمة مستقلة إيجابية ورغم هذا فإنني اعتقد بالدوافع الحضارية للسلام الدائم التي لا يمكن اشتقاقها من هذه الأفكار التي لا تعدو كونها فلسفة تنبع من ثقافة الحرب⁽²⁾.

لقد لعبت فلسفة أرسطو السياسية دوراً أقل في اليونان على النقيض من أفكاره الميتافيزيقية. حيث لم يجد صدى لأفكاره في بداية الأمر وجاء أثر فلسفته على الفكر الغربي متأخراً عندما ظهرت كتابات توماس اكوينس Thomas Aquinas. وقد يظن البعض أن أرسطو قد اقترب من مفهوم السلام الإيجابي أكثر من أفلاطون حيث اعتقد أرسطو بأن الإنسانية يمكنها الحصول على السعادة بواسطة السلام السياسي وظهر ذلك على صعيدي علم الإنسان والفلسفة الأخلاقية. وبالنسبة لأرسطو فإن السلام ليس مجرد غياب الحرب ويشرح معنى أن يكون السلام أسلوب حياة؛

(1) Fromm(2007, pp.89 - 90)

(2) Ricken(1988, pp.1 - 16)

وقد كان الاعتقاد السائد بأن السعادة تكمن في الراحة لذلك فالإنسان مشغول في استحصال وسائل الراحة مما يجعله يشن الحروب للحصول على السلام. ويتم توضيح القيمة العملية للسلام من خلال السياسة والعسكرياتارية لكن الأفعال المصاحبة لهذه الممارسات يرافقها شعور قوي بعدم الراحة لذا فإن الممارسات المصاحبة للحرب كلها مثيرة للقلق والإزعاج. وهناك أسباب عديدة وراء ذلك أهمها (إن الإنسان لا يختار أن يكون في حالة حرب فقط لمجرد شن الحرب وخوضها، وغن كان محبا للحروب سيكون إنسانا دمويا لكونه يحول الأصدقاء إلى أعداء فقط لمجرد شن الحرب وإحداث المجازر⁽¹⁾)

وبالرغم مما سبق فإن هذه الفلسفة كانت موجهة فقط للنخب ويعاب على فلسفته إنها استثنت البرابرة والعبيد وجماهير المعدمين واستغلالهم وقتلهم في الحروب⁽²⁾. وهنا ينطبق واقعا المثل القائل لا راحة ورفاهية للعبيد وأولئك الذين لا يستطيعون مواجهة الخطر كرجال سيكونون عبيدا للغزاة⁽³⁾.

كذلك فإن مفهوم أرسطو للدولة، والسياسية الخارجية، وبأنها تُحدد من خلال الجوانب السياسية والعسكرية كان قد تم اعتماده لاحقا كل من سيسيرو Cicero وأوغستين Augustine واثوماس اكويناس Thomas Aquinas في إيجاد مسببات نشوب الحرب العادلة⁽⁴⁾. برزت خلال العصر المحوري الإغريقي، وفي فترة ظهور أرسطو، منظومة فكرية حددت طبيعة الفكر الغربي ومفهومه المستقبلي حول السلام بصيغته المسيحية - إقصاء وإفناء الآخر - الذي ينظر له على أنه شر مطلق، بما أن هنالك من يؤمن بهذا الفكر ليمثل الخير المطلق والتي تعد فعلا فلسفة ازدواجية النظرة.

يعتبر المفهوم اليوناني للسلام خلال العصر المحوري تحويراً بسيطاً لأخلاق المحارب التي ظهرت كفلسفة وأسلوب حياة يبسط ويشرح لنا سبب اتباع أوروبا طريقا مختلفا. أود أن أشير هنا إلى اتباع مبدأ الواقعية الذي مثل النظرية الفلسفية القائلة بمبدأ المجموع الحصري للأمر؛ اذ يؤكد الفكر الغربي أن السلوك العقلاني يبدأ عند

(1) Aristotle (2009).

(2) Ricken(1988, p.24)

(3) Aristotle، PoliticsVII، 15، 13349، 20 (3) 22-اقتباس من النسخة الإنكليزية لكتاب ارسطو 2010

(4) Koppe(2001, pp.99 - 102)

المباشرة بالتساؤل عن الأسباب، البدايات والمفاهيم لأي حدث. إن ما ورد في أعلاه من أفكار يعطينا الانطباع بأن فلسفة الحقيقة لا يمكن أن تتبع الأسلوب الوصفي كما يحدث في رواية الأساطير بل تتبع مبدأ الإنكار والنفي، فهي تنظر إلى القدرات، الضرورات، تستبعد كل حالة يمكن تأكيدها، ويطلق على هذه على الاستبعاد التأسيس أو الأساس الواقعي. وتقوم هذه الخطابات الفلسفية بتحديد ضروريات حدوث الواقعة ولا تتحدد بعملية إنكار حدوثها من عدمه أو بوصف هذه الواقعة فقط بل تقوم بتحليل جميع الاحتمالات بغية تأكيد استحالة عدم حدوثها. إن الحقيقة التي يتم الوصول إليها بهذه الطريقة فصلت بين الفلسفة الإغريقية عن تلك الشرقية ولا سيما أن الغاية الأهم لا تكمن في الوصول إلى المعرفة المطلقة غير القابلة للجدل، وإنما تكمن في تحرير الإنسان من الأوهام التي يعيش فيها. وعلى الرغم من الترابط اللغوي المفاهيمي بين النظريتين إلا أنهما لا تلتقيان أبداً في جوهرهما ولا يمكن الربط بينهما. وعلى سبيل المثال هنالك اختلاف واسع بين جدلية تحقيق السلام عبر التناغم مع العالم - وهي أساس الفكر الفلسفي الشرقي - وما يقابلها من جدلية تحقيق السلام عبر الحقيقة⁽¹⁾.

ومع اكتشاف الحقيقة تغيرت أوروبا وأصبحت تتبع نظاماً حياتياً مختلفاً بعد أن كانت تسير على مبدأ الأساطير. ولعل الإشارات الأولية لهذا التغير تبدأ من شيوع الفلسفة التي تربط بين مفاهيم السلام فكلمة انيموس ANEMOS وهي المرادف الإغريقي لكلمة الروح وأحد معانيها الريح PSYCHE والتي تعني النفس أو هبوب الريح وكنه العلاقة التي تربطهما معاً. ينظر إلى مفهوم العلاقات التي تم ذكرها سابقاً عند الحديث في موضوع التجاور في الفصل المعني بالسلام الحيوي على إنها علاقة تشابه العلاقة القائمة بين ANEMOS و ATMAN باعتبارهما مفهومين متقاربين اشتقت منهما فلسفات وأفكار متعددة حول معاني السلام. ومن خلال الغوص في مفاهيم الروح والحقيقة والمنطق والتفكير النقدي، نجد أن أوروبا في العصر المحوري قد ابتكرت مفهوماً جديداً كلياً للسلام لا يرتبط أو يبحث عن العلائقية التي توجد موازنة نسبية بين العلاقات وعدم وجود أسس لهذه العلاقات. وتقوم هذه الفكرة على أساس المرحلة الأخيرة التي مثلتها الحقيقة للوصول إلى السلام والناتجة عن مفهوم السلام بالنسبة

(1) Galimberti(2005, p.85)

للناس أو الأشخاص الذين تأثروا فعلاً بالأحداث، وعلى هذا الأساس فإن فرضية طرح حقائق تم الوصول إليها عن طريق الخبرات الشخصية أصبح أسهل من البحث عن سبل تقود إلى الحرية الديمقراطية. وفي تلك المرحلة أدار هذه المفاهيم القساوسة والقضاة والسياسيون الذين طوعوها وسيطروا عليها حتى أصبحت مفاهيم لا يمكن المساس بها أو طرح التساؤلات حولها كونها ابتعدت عن الطبيعة العلائقية للحقائق. وكانت الخطوة نحو إدراج الحقيقة ضمن المؤسسات من خلال تأسيس الشرطة، الدولة والإمبراطورية والكنائس مما حولها إلى أحد أهم الفروض التي تشكل قواماً أساسياً لهذه المؤسسات والمنظمات وتفرض على الشعوب تبنيها كمنهج للفكر. بدأ خلال تلك الفترة صعود إله الحرب يهوا (YAHWEH) ليصبح الإله الواحد الذي تنبع منه مبادئ الحياة كما وردنا في رسائل بول PAUL للرومانيين من العهد الجديد⁽¹⁾ على الكل طاعة السلطات الحاكمة فليس هنالك سلطة أكبر من السلطة التي أعطاها الرب لعباده المخلصين. حيث أن هذه السلطات قد أسسها الرب. لذلك من يثور عليها فإنه يرفض طاعة الله المتمثلة بالسلطة التي أسسها على الأرض وبناءً عليه استحقوا عقابه.

تضع بحوث السلام التي أجريت في القرن العشرين هذا العنف الثقافي نصب أعينها فمن المدّش أنه ومنذ عصر دايونيسس والطقوس العبادية في ذلك الوقت حتى عصر ما بعد الحدث أن يستمر هذا المنطق بالسيطرة على مقدرات الإنسان وكان من يطرح الأسئلة حول هذه الأفكار هم المجاميع المهمشة فقط الذين عوملوا بعدائية وعنف لأكثر من ألفي سنة، وربما يكمن السبب في أن هذه الحقيقة بذاتها لم تكن قادرة على كشف غطائها العنيف والفض بنفسها، فإن كان مبدأ المبتعد عن الحقيقة أو من يبعد عنها يكون هو المزيف فلربما يصبح مبدأ أننا قادرون على العيش معها هو الأهم، وعند الجزم بوجود هذه العلاقة الثنائية بين الحقيقة والزيف كعنصر أساسي يتماشى مع العلاقة المذكورة سابقاً في ثنائية الخير والشر - الجنة والجحيم - والرب والشيطان عندها يكون الإله الواحد وبكل تأكيد رحيماً مع المزيفين، إذ أن سياسته تتماشى دائماً مع الحقيقة الواحدة (the ONE TRUTH).

(1) الرسالة الى الرومان 13:1 و13:2

يعتمد تفسير الإغريقين لإله الحرب السامي يهوا على وصف أفلاطون وتصويره للوجود DASEIN كطريق يصعد باتجاه الحقيقة والجمال والخير. وهذه الفكرة بحد ذاتها قد لا تكون أساساً لدعوة عيسى الناصري الذي ينسب له الأفكار التي تتحدث عن المفهوم الحيوي للسلام⁽¹⁾ وعلى الرغم من ذلك فقد كانت أفكاره مؤثرة تاريخياً ليصبح مفهوم الرب الخالق كنقطة بداية ونهاية لأي كينونة حيث أنه مصدر وهدف لكل الحقائق ولكل ما هو جميل وخير والمعنى الفعلي للرضى الذي ينطلق منه كل معنى آخر يخص الحياة والمعاناة⁽²⁾. إن مقارنة الفلسفة الإغريقية مع المسيحية أدت إلى محاولات قام بها عدد من فلاسفة علم اللاهوت الذين عملوا خلال فترة العصور الوسطى وتقريباً كل الشعراء الميتافيزيقيين Platonizing poets وفلاسفة Neuzeit⁽³⁾ العصر الحديث، لفهم الفكر المسيحي ضمن أطر لا تخرج كثيراً عن المفاهيم الإغريقية.

فسرت النصوص الإغريقية من وجهة نظر المعتقدات المسيحية وكان التأثير متبادلاً حيث تم رؤية المعتقدات المسيحية من منظور الفلسفة الإغريقية ومنطلقاتها⁽⁴⁾

لقد حورت الفكرة أعلاه من كين ويلبر⁽⁵⁾ (Ken Wilber) بالإشارة إلى الفرد نورث وايتهد (Alfred North Whitehead) وقد وضعاً تفسيرات مبعثرة لأفكار أفلاطون. يبدو أن محاولاته في التفريق بين أعمال أفلاطون والتاريخ الذي عاشه جمهور هذا الفيلسوف والتأثيرات المصاحبة له مثيرة للاهتمام بالنسبة لباحثي السلام.

(1) تعد هذه الفكرة الجوهرية لكتابات Douglas - Klotz (2001)

(2) يخصص Wilber(2001) جزءاً كاملاً لهذا الموضوع. وعلى كل حال فهذا رأيي الشخصي وهو إعادة تنظيم نجحت إلى حد ما لأفكار وأعمال ويلبر الكلاسيكية (41 - 329, pp. Wilber, 2000) التي ظهرت لأول مرة عام 1995 وقبل سنتين من نشر The Eye of Spirit.

(3) ملاحظة المترجم NEUZIT هي كلمة المانية تترجم للانكليزية بمعنى حدث. وضمن التسلسل الزمني المنتجه Vestoralchronosphy فانها تشير الى العصر الزمني الذي يلي العصور الوسطى وبما ان الكاتب يستخدم مصطلح الحداثة بطريقة مختلفة فقد تم استخدام الكلمة الالمانية هنا NEUZIT للإشارة الى الاحداث وعند ظهور هذه الكلمة في مكان من الكتاب يجب ترجمتها بهذا المعنى.

(4) Heinzmann(1998:p.26). ترجمها من الالمانية NK.

(5) Whitehead(1957)، وتم اقتباسه من كتاب Wilber(2000,pp.329 - 41)

يرى ويلبير أن علينا اتباع منهجية تقرأ أفلاطون وتراه من خلال كتابي (Symposium) و (Politeia) كفيلسوف كلاسيكي يبحث في التسامي. ويصف أفلاطون الحركة المتناغمة للجسد باتجاه العقل، والروح، والكون، والتي تبلغ ذروتها في الخير الأعظم (الرب). وتتسامى على كينونتها وتظهر ذاتها من خلال التنوير وهو قمة النجاح في الوصول إلى الهدف في رحلة الروح عبر الزمن. ويصبح الرب، الخير الأعظم، هو الهدف الكوني للرغبة. وتبعاً لأفلاطون تتمحور هذه الحركة في آلية اتجاه الروح نحو دواخلها. ويكون مصير الإنسانية خلال المرحلة المادية للحياة متعلقاً بالتأمل الصادق حول معنى الخير المطلق والذي يعد مصدراً للحياة. ولو صدقت هذا الفرضية الأفلاطونية في التسامي والصعود واعتمدت كمبدأ عندها فإن كل الواقع الذي يعيشه الإنسان يكون ظلاً ووهماً لما هو أبعد من ذلك. وتنتقل الروح من التعاسة التي تتمثل بواقعها الذي تعيشه نحو استعادة كينونتها من خلال خلق عالم آخر في المستقبل.

يقول ويلبر، ويؤيده الرأي آرثر لوفجوي (Wilber، Arthur Lovejoy)⁽¹⁾، إن أفلاطون قدم للفكر الأوربي خصائصه الهيكلية التعبيرية والجدلية من خلال Timaeus⁽²⁾. وقد كان له نفس التأثير للاتجاه الفكري المخالف الذي يتمثل بالديونية البحتة نتيجة لتأكيدده على ضرورة تقييم كل ما هو دنيوي مؤقت وفاني. إن ما هو جلي وواضح للعيان هو أن هذا العالم ليس عالم ضلال فقط وإنما هو تجسيد لكل ما هو حقيقي وجميل وخير، وهذه فكرة محورية وأساسية في فلسفة ويلبر. فبالنسبة لويلبر فإن أفلاطون ليس فيلسوف اعتيادي دعا إلى التسامي عما هو دنيوي باتجاه ما هو أخروي وقدسّي لكنه أيضاً فيلسوف كان قد نظر إلى أهمية نزول ما هو قدسي باتجاه الدنيوي. وفي وقت تسعى فيه قيم الجمال والخير والحقيقة إلى الوصول للقداسة والألوهية فإن هنالك اتجاهاً معاكساً في الحركة والسعي إلى درجة دفع ما هو إلهي وقدسّي باتجاه التعددية الدنيوية. وبينما يكون طريق الصعود هو طريق الخير فإن طريق الهبوط هو طريق الفضيلة والصلاح وليس طريق الشر والسيطان. يفهم ويلبر

(1) Lovejoy(1964, p.45)

(2) Timaeus هي إحدى محاورات أفلاطون، كتبها حوالي عام 360 قبل الميلاد، يتناول فيها موضوع الطبيعة ونشأة الكون والخالق.

أفلاطون من خلال هذين الطريقتين وتساويهما بالأهمية وتتابعهما بالحدوث، فعند تجاهل هذا التساوي والتتابع والتزامنية تنبثق وتظهر الازدواجية وتصبح التعددية زائفة وسيئة ويتسامى الخطأ ليصبح الجحيم والشيطان. يقدم ويلبر سلسلة من المفاهيم غير المزدوجة في هذه الدائرة الفلسفية متوجها بفكره نحو فرضية التعددية الفردية. يرى ويلبر أن الكل للواحد وهو الخير ويدعوها بالحكمة والحب (Eros⁽¹⁾) الهة الحب⁽²⁾. ولتمة دائرة ويلبر يتحرك الواحد أو الفرد باتجاه الكل وهي الفضيلة التي تدعى التعاطف الرحمة و (Agape⁽³⁾) العشق الألهي. فتكون على سبيل المثال الحكمة بلا تعاطف مجرد ازدواجية فكرية كما هو الحال عندما يصبح التعاطف بلا حكمة وعلى هذا الأساس فإن الطريق نحو الصعود هو ذاته الطريق نحو الهبوط والعكس صحيح.

تفترض فلسفة ويلبر أن كلا الطريقتين، الصعود والهبوط، قد ينحيا منحني خطر إذا ما تم اعتبارهما مطلقين، ويعتقد أن نظرية أفلاطون والأفلاطونية الجديدة لأفلاطونيس (Neo – platonism by Plotinus)⁽⁴⁾ لا تختلف كثيراً عن مزاجيات المفكرين الشرقيين،

(1) إيروس أو سفالوسا في الميثولوجيا الإغريقية هو الإله المسؤول عن الرغبة، الحب والجنس وتمت عبادته كإله الخصوبة، المائل الروماني له هو كيوبد. الأيروس عند أفلاطون هي قوة عظمى تحرك النفس إلى الخير وهي الوسط بين المعرفة والجهل، لأن الإنسان الذي لا يشعر أنه ناقص لا يمكنه أن يحب الحكمة. أيضاً الأغريق كانوا يسمونه سفالوسا ويقصدون به الجنس والحب

(2) يشير Wilber هنا إلى سقراط ويؤكد ذلك فرويد، في تصويره لايروس وثاناتوس، بأن هذه الازدواجية الثنائية لا يمكن دمجها وانهاؤها. Wilber(2000،p.340)

(3) هي كلمة كوينه من الكلمات اليونانية التي تُرجمت إلى الإنجليزية بمعنى المحبة، وهي الكلمة التي أصبحت تستخدم بكثرة في اللاهوت المسيحي بمعنى محبة الله أو المسيح للبشرية. وفي العهد الجديد، تشير هذه الكلمة إلى محبة الله (العهد) للبشر، وكذلك الحب الإنساني المتبادل مع الله؛ ويمتد هذه المصطلح بالضرورة ليشمل محبة الرجل لزميله. وقد يعتقد الكثيرون أن هذه الكلمة تمثل الإلهية والتضحية المطلقة في سبيل الآخرين والنشاط والحب الاختياري المدروس. وبالرغم من أن الكلمة ليس لها دلالات دينية محددة، فقد استخدمت الكلمة من قبل مجموعة متنوعة من المصادر المعاصرة والقديمة، بما فيها كتاب الكتاب المقدس والكتاب المسيحيون. وقد استخدم الفلاسفة اليونانيون في عصر أفلاطون وغيره من الكتاب القدماء أشكالا من هذه الكلمة للدلالة على محبة الزوج أو الأسرة، أو التعلق بنشاط معين، مقارنة مع كلمة فيليا (وهي العاطفة التي يمكن أن تدل على الصداقة أو الأخوة أو التعلق غير الجنسي عموماً) وكلمة إيروس، وهي العاطفة ذات الطابع الجنسي. وقد عرف توماس جاي أورد كلمة أغابي بأنها «استجابة متعمدة لتشجيع السعادة عند الاستجابة للكلمات التي تسبب الحزن.»

(4) الصفحات 205 - 70.

ومن خلال التمعن في فلسفة افلاطونيس يستنتج ويلبر أن كل طريق نحو الصعود يحتاج النفاذ إلى المستوى الأدنى بحيث تكون حركة الصعود والنزول دائمة الارتباط ومتداخلة. وتحتاج الحكمة إلى الارتباط بالتعارف وبهذا الوصف فإنه يرسم توازناً دينامياً للحركة لتفادي الازدواجية الحاصلة نتيجة التطور والركود. ويتقبل من وجهة نظره ديناميكية الحياة وحركيتها دون السقوط في هاوية النشوة المدمرة مستنتجاً نظرية مفادها مواجهة التقلبات والتطور.

يفشل هذا التوازن الحركي لمفهوم السلام عندما تتحول إيروس Eros الى فوبوس Phobos / إلهة الحب إلى إلهة الخوف، وتتحول Agape إلهة العشق إلى Thanatos / إلهة الموت.، وتقوم إيروس إلهة الحب بتقمصها لدور إلهة الخوف بترك الجوانب المادية للحياة عندما تعتمد طريق الصعود كطريق باتجاه واحد لا عودة منه ويحدث ذلك عندما تطمح بالوصول إلى القدسية ولا تحترم تعددية الوجودية وتداخلاتها وترفضها أيضاً بكبت الرغبات وقتلها، ومن هنا ينبع الخوف من أن كل ما هو دنيوي سيعيق طريق الصعود وسيلوثه ويجعله ملعوناً ويحط من مرتبته. يعتمد منطق النقاء على التفكير الانتقالي للخوف المتسامي من العالم الوجودي فتصبح إلهة الخوف الحاكم المطلق والحقيقة المسيطرة على الحياة. وتدفع إلهة الخوف بفلسفتها الهادفة بالوصول إلى عالم أفضل معتنيها المتساميين الأنقياء نحو الزهد وقمع الرغبات وإنكار الذات والخوف وكره كل ما هو دنيوي والابتعاد عن العيش الطبيعي والانجذابات الجنسية والحسية ومنع الجسد أن يعيش على طبيعته والامتناع عن كل ما هو أنثوي. إن ما سبق ذكره يجعل هؤلاء المتساميين الأنقياء الذين تدفعهم الرغبة للفضيلة خطرين جداً فخلف قناعاتهم التي تصدح بالحب لكل ما هو قدسي تقبع يد الخوف العنيفة التي تمثل phobos، إذا لم يتمكنوا من إخضاع مخالفهم من خلال إلهة العشق agape.

يهبط إله الموت Thanatos⁽¹⁾ عند انعدام التوازن في طريقي الصعود والهبوط مما يجعل الأمور تنعكس كما حدث عند انعكاس حركة إلهة الخوف والحب. تمثل هذه

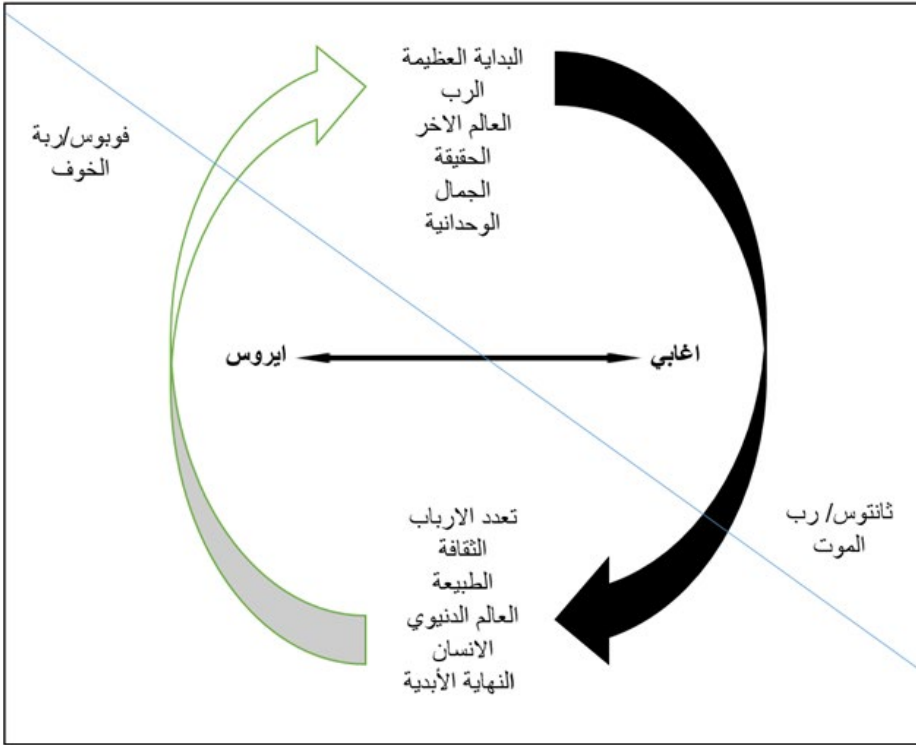
(1) في الأساطير اليونانية، هو ابن آلهة الليل نيكس، وكان عبارة عن إله يمثل بروح لها أجنحة يجسد الموت غير العنيف، حيث كانت لمستة لينة، مثل شقيقه التوأم هيبنوس، الذي يمثل النوم بينما الموت العنيف كان من اختصاص شقيقاته كيريس، المحترفات في ساحة المعركة.

التنقلات رحلة روحية من الدنيوي باتجاه الالهي وبالعكس، أو ما ندعوه بانفصال الفرد عن الكينونة العليا. يُعد إله الموت تقمصاً عاطفياً لا يرغب فقط في الحصول على ما هو مادي بل ينكص ليصل إلى المستوى الأدنى. وتنكر ايروس عند تقمصها لمظهر سانتوس قدسيته حيث أن سانتوس هو تجسيد لالهة الحب ايروس دون الوصول إلى مستوى إلهة العشق الإلهي أغبي. وفي هذا التجسيد تنظر أغبي إلى أعجوبة العالم الدنيوي الوجودي المتعدد بذهول في محاولة منها لدمج ما هو أبدي لا متناهي مع ما هو فانٍ ومتناهٍ وتبعاً لما سبق، يقوم إله الموت ثانتوس بإقصاء ظل الرغبة في الوجود وقوة الحياة المتمثلة بالأعمال الخيرية⁽¹⁾. ألهم ثانتوس المفكرين في الوصول إلى الشكل الحديث لانعكاسات الهة الخوف فوبوس وصراعها الأبدي نحو الوصول إلى المستوى الأعلى ولكن نظراً لوجوده المتواصل في العالم الدنيوي يصبح خطره مساوياً لخطر الهة الخوف إن لم يكن أكثر حيث يمكن لثانتوس أو الهة الموت إن تصل بالإنسان إلى نفس درجة الخطورة والنتائج الحتمية العنيفة التي توصله لها الهة الخوف فوبوس دون شعوره بأنه قد اقتيد من قبل قوة مزدوجة سببتها الممارسات التي تخضعه للتمييز والعزلة.

وينتج عن فوبوس، وكذلك عن ثانتوس، نوع من أنواع الأمان لا يصل إلى مستوى الحصول على السلام لكنه يسعى إلى الحفاظ على طريقه بعيداً عن أي تحركات تخضعه أو تغير طريقه بواسطة فلسفات أو توجهات أخرى. ويعد هذا مستحيلاً باعتبار إن الكل يخضع لحركة توازن فكري يعتمد عليها الوجود. تقود هذه المساعي الدامية للحصول على الأمن والاستقرار من جانبي فوبوس وثانتوس إلى حالة اللا سلم. وتعد أفكار ويلبر وتفسيراته لفلسفتي أفلاطون وأفلاطونيس الأساسية مهمة لفهم ما أريد طرحه فيما يخص فلسفة السلامات المتعددة. وسأحاول أن أوضح هذه الجدلية من خلال الصورة رقم 3 - 1 التي ستوضح تفسيري للأدوار المختلفة للالهة الأربعة إيروس / إلهة الحب، أغابي / العشق الإلهي، فيبوس و/ الخوف، ثانتوس / الموت، بحيث يسهل على القارئ فهم ما سيأتي.

(1) Schellenbaum(2004, p.44)

وبالنسبة لويلبر تميزت أوروبا عن جيرانها في المنطقة من خلال الفلسفة التي وضعها أفلاطون وورثتها أوروبا والتي تتعلق بالحقيقة، والخير، والجمال. وما كان له الأثر الأكبر في تغيير الفكر الأوروبي هو ما يسميه وايتهيد بالملاحظات المبعثرة حول فلسفة أفلاطون. ومن هذا المنطلق ينبعث تساؤل مهم حول مفاهيم الحقيقة، والخير والجمال ومعانيها التي كتب عنها لاحقاً نيتشه (Nitzsche) وديلوز (Deleuze) باعتبارها مقدسة لكنها لا تعني الرب الواحد. تعد هذه الفكرة مهمة وجوهرية عند التأمل في السلام أو معناه.



شكل 3.1 رمزية التفكير بالصعود والتعاضد والهبوط والتنازل. مأخوذ عن كين ويلبر، تم تصميمه من قبل وولفجانج ديتريتش.

تندمج هذه الفضيلة بالطاقة القدسية أثناء سعي الخير باتجاه القداسة، مما يذيب كل ما هو شخصي. يشابه هذا المبدئ فلسفة وجود براهمن (Prahman) في الادفايتافيدانتا (Advaitavedanta) أو (Nirvana) في البوذية. ويشترك كل خير دنيوي من هذا المبدأ ولكن عند التسليم بأن العالم أو الكون يسير بمبدأ الازدواجية فعندها

نفهم بان كلما يرتقي يصل إلى الأوحد الذي يرمز إلى الرب ويشكل العالم ويعد منهجا طبيعيا للحياة وبالمقابل فإن الهبوط يساوي أو يؤدي إلى المساواة مع ما هو أدنى متمثلاً بالشیطان. يعتبر هذا النظام الثنائي غير كامل من وجهة نظر الفلسفة الحيوية لأسباب عدة أهمها أن الإله الأوحد إذا فرضنا وجوده أو الآلهة المتعددة لن تتجسد في كل المخلوقات وأشكال الحياة المتعددة كما هو مفترض في العلاقة الفلسفية بين ما هو مقدس وما هو وجودي. وهنا يكون الحل الأوحد لفهم هذه العلاقة هو فصل المفهوم المسيحي للإلهة الخوف واله الموت الذين يمتلكان قدرات مثالية محدودة مما أدى إلى استنتاج أن حيوية وجودهم من خلالهم التأمل في الفلسفة العدائية. وقد أطلق بعض المفكرين على هذه الأفكار (المرحلة الثانية من تطور الفكر في العصر المحوري المتأخر) وهنا تمت الإشارة إلى الفلسفة الإغريقية لتعاليم عيسى الناصري وكتابة التلمود وتطور مبدأ (Corpus Iuris Civilis) الروماني، وأخيراً الإسلام الناتج عن التداخل الفكري للمسيحية والآشورية والآرامية⁽¹⁾.

ومن خلال الدراسة وجدت أن ناكر جونا (Nagajuna) في الهند، والمهايانا البوذية (Mahayana) والتانترية (Tantrism) التي تخوض كلها في مضامين متشابهة. وينطلق شكل السلام على هذا الأساس في الصين واليابان بطريقة متفردة وتختلف تماما عن المفهوم الأوربي.

3 . 2 Pax العظيمة و Vride الصغير

تشكل مفهوم ثقافة الحرب الغربية للمرة الأولى أثناء حكم الإمبراطورية الرومانية، وعلى السياق ذاته تم تشكيل نظام الشرطة الذي لا يزال خاضعا للسلطة السياسية الحاكمة بالرغم من المحاولات الكثيرة لجعله مستقلا. تعطي الصفة القانونية للسلام المشابه للسلام الفيكتوري (Pax Victoria) معانيه الخاصة ضمن تطبيقات مختلفة ويشق مصطلح الأمن (curitas - se) والذي بدونه لم يتمكن الإنسان من الحصول على السلام منذ العصر الروماني، من جذر الكلمة (curus - se) الذي يتضمن في معانيه التحرر من الديون والدعاوى القانونية. لقد كان هذا التعبير تعبيراً رومانيا جديدا

(1) Ohlig and Quin(2005)

تمت صياغته بالعهد الروماني مما يعني عدم وجود هذا المعنى عند أسلافهم ولدى أي لغة هندو - أوروبية سابقة ويشير المصطلح إلى التحرر من أي دعاوى قضائية أو قانونية ضد الدولة أو من قبلها⁽¹⁾. ومنذ ظهور هذا المصطلح يفترض مفهوم الأمن وجود مؤسسة الدولة فلا وجود للأمن دون دولة، وتطوره يتبع التغيرات المفصلية والانتقال نحو الدولة. وتعد حدود (pax) - السلام ضمن حدود الأمن العسكري والسياسي ويدخل ضمن هذا المعنى الجدول التاريخي للعلاقة بين المثالية والحقائق التاريخية وأفضل مثال على ذلك عندما نقول بأن الأمن المؤسساتي لا يمكن أن يكون مطلقا كما هو الحال مع الإيمان المطلق بالوجود القدسي.

تنطلق وتتطور أعمال المفكرين الباحثين بالسلام وثقافة الحرب كأمثال ثيسيدايديس Thucydides، وبوليوس Pulybius، وسيزيرو Cicero من هذا المنطلق لتؤثر على ابعاد المستويات وصولا إلى الألفية. وابتداءً من الصفة المؤسسية للشرطة اليونانية تطورت الإمبراطورية الرومانية والكنيسة المسيحية لتكون قوية عابرة للإقليمية وقائمة على أساس القانون والقواعد مما جعلها قادرة على فرض أساسيات ديانتها التي تدعي من خلالها تنظيم كل مفاصل الحياة للشعوب التي تخضع لسلطتها بقوة الاحتلال⁽²⁾. إيفان إلح Ivan Illich يصف بطريقة مبهرة العلاقة المتوترة بين مفاهيم المؤسسية للسلام وتعابيرها أو مفاهيمه الأخرى.

يعد السلام بالنسبة للأب السامي ناتجا لنعمة العدالة التي يمنحنا أيها الرب كنعمة خصصت للعشائر الاثني عشر التي استقرت برحمته. بينما نجد مفهوم السلام Shalom الذي نطق به الملاك عند اليهود يتعد كليا عن مفهوم السلام الذي تجسد لدى آلهة السلام الرومانية، ويفسر السلام الروماني بطريقة تختلف تماما فعندما حمل الملك الروماني رايات فيالقه باتجاه فلسطين لإخضاعها لم يفكر للحظات بالجنة بل وقف مواجهها لمدينة غريبة عنه تماما وفرض عليها قانونه ونظامه، وهنا لا يمكن إيجاد قواعد مشتركة تربط بين شالوم والسلم الروماني pax romana على الرغم من وجود الاثنين على نفس الأرض والزمان⁽³⁾.

(1) Köbler(2008, p.469)

(2) للمزيد انظر Krippendroff(1985)

(3) Illich(2006, pp.183 - 4)

عند قراءة الاقتباس أعلاه يجب أن نضع نصب أعيننا الفلسفة ثنائية العلاقة التي تحملها مصطلحات كشالوم Shalom الذي يعني الخير عند الساميين المحليين ومصطلح باكس Pax الذي يشير إلى ربة السلام الشريرة التي قدمت مع جيوش الإمبراطورية الرومانية. أسست القبائل البدوية الاثنا عشر هيكلا اجتماعيا اعتمد النظام الذكوري الأبوي الذي آمن برب الحرب الغيور القادر على جعل حياتهم تسير وفق نظام معين وهو نظام لا يؤمن بوجود قدرات خلاقة أعلى من تلك التي يمتلكها. وبهذا لا يمكن أن يقارن بتلك الربة التي ترمز للسلام التي جاء بها الرومانيون. ومما يميز ملاحظات اليتش هو تلك المصادقية العفوية التي تضفيها مفاهيم السلام المختلفة برغم وجودها بنفس الزمان والمكان. في الحالة التي ندرسها حاليا يوجد لدينا مفهومان أخلاقيان مزدوجان ينظر كلاهما للأمر على أنه خطأ وعند دراسة مسار الخطيئتين الفكريتين نجد أنهما ورغم إيمانهما بمفهومين حيويين للسلام إلا أنهما حاولا وبصورة متساوية تحطيم وإفناء الآخر. وبالرجوع للتاريخ ودراسة الحقائق التي وصلتنا وبالأدلة نجد أن كلا المفهومين كانا ناجحين وكلاهما أظهرتا قدرات تنظيمية وعداءا وعنفا تجاه الاختلاف ولذلك يستمر اليتش قائلا:

إن الحرب تجعل الثقافات متشابهة بينما يعد السلام حالة تمر بها الأمم فتزدهر تحت تأثيرها كل ثقافة بشكل متفرد عن الآخر مما يجعلها متميزة⁽¹⁾.

عند التأمل في كلام اليتش فإننا نجده يتحدث عن السلام الحيوي حتى وإن لم يذكر كلمة «حيوي» وهو سلام لا يشبه ذلك الذي تعنيه كلمة Shalom أو Pax. يتحدث اليتش عن مصطلح «سلام الشعوب» ويربطه بالمجتمعات المحلية التي يصفها بالحرّة والطيقة وغير الخاضعة للالتزامات الأخلاقية التي يفرضها السلام. وتشير كلمة «محلية» وهي مستعارة من القانون الروماني إلى جميع الممارسات التي يتم القيام بها بالمنازل والمزارع وورش العمل والردهات الخاصة ويشمل أيضا تربية المشاية والزراعة والأعمال اليدوية والفن والموسيقى وكل ما يقوم به الإنسان من أعمال تميز منطقة بعينها عما يجاورها من أقاليم ومدن ودول وقرى، كما هو الحال بالصناعات المحلية والأسواق التجارية. وينظر اليتش لهذا الأمر من منظار ما بعد الماركسية قائلا

(1) Illich(2006, pp.183 - 4)

انه يعزل الإنسان عن عمله بحيث يجعل الفرد في حالة من اللاسلم. ويظن أن التفريق بين الحالتين مهم وأساسي عند البحث في موضوع السلام وصلته بالمجتمع وهذا لأن المجتمعات المحلية تُنظم وتسير بطريقة مختلفة عن تلك التي تخضع لأسلوب حياة مؤسساتي والتي أوغلت في الخضوع لقوانين المؤسسة. ويقارن بين مفهومه للسلام وذاك المفهوم الذي أتت به الإمبراطورية الرومانية على شكل مؤسسة واضعا مقارنة فلسفية تجعل من غاندي أو مارتن لوثر كنج مثالا لها، فكلاهما ناصرا ذات الأمر وعاشا يسعىان لنفس الهدف الذي كان صعب المنال ومرّا أيضا بمصاعب وشهدا على انحرافات أخلاقية وعقائدية وصولا إلى مرحلة السلام على مستوى العامة والأفراد وسأناقش حالتهما في فصول قادمة كوني أتبّع هنا أخلاقيات السلام النابعة عن فلسفة الإمبراطورية الرومانية.

قانون الطبيعة والحرب العادلة

يتبنى سيزيرو Cicero⁽¹⁾ الفلسفة اليونانية الأساسية التي ناقشناها سابقا القائلة بأن قانون الطبيعة هو الأساس في وجود مؤسسة الدولة. ويعد هذا القانون أبدياً وغير قابل للتغيير وشرعياً ومنطقياً لكل الأفراد القادرين⁽²⁾، وعلى هذا الأساس فإنه يحدد من أهمية مبدأ أفلاطون بما يتعلق بالحقيقة ويؤسس لمفهوم السلام القائم على ثقافة الحرب ويعلن كذلك عن شكل جديد للحقيقة خاص به باعتباره الشكل الطبيعي الوحيد والمنطقي بالنسبة للأفراد المقتدرين. يسمح له هذا المفهوم بأن يضع شروطه الخاصة بالحرب العادلة والتي تتطابق وإرادة الإمبراطورية الرومانية بالتوسع وبسط هيمنتها لأنه يعتقد بأن الشعوب الخاضعة للسلطة الرومانية ستعيش حياة أفضل عند استسلامهم لروما ولذلك ولتحقيق مصالحهم الخاصة فإن الطبيعة تنتخب من تهبه القوة والسلطة مما يؤهله للسيطرة على الأضعف وبهذا فإنه يؤكد مبدأ أن السلطة للأقوى وليس للأضعف. تضمن هذه القدرات شرعية الحكم للغزاة وحتمية خضوع الشعوب المستعمرة مما يلخص فلسفة سيزيرو حول الشرعية السياسية. يُفسر تطبيق

(1) 106-43 قبل الميلاد

(2) Botermann (1987, p.20) ترجمت من الألمانية 'normalisinnige Menschen'

هذه الفلسفة على أنها أخلاق المحارب المسالم الذي يرى في الحرب الحل الأخير لفض النزاع أو لإنهاء الظلم فلا تكون هنا الحرب هدفا لذاتها بل وسيلة يراد من ورائها الوصول إلى غاية نبيلة أو خير أعظم وتشن الحرب على أسس شرعية وقانونية فقط أن كان الطرف المحارب يمتلك شرعية مؤسساتية كما هو الحال مع الإمبراطورية الرومانية. كما يرفض سيزيروا حالة الفلاسفة اليونانيين الذين اعتمدت فلسفتهم على فكرة أن الحرب فضيلة وغاية بذاتها لكن هذا لا يمنع انه يعتقد بأن المبدأ الأخير هو مبدأ نسبي بالنسبة لتفسيره التكنوقراطي للسلام⁽¹⁾. تبعا لما تقدم فإن سيزيرو يؤسس لمفهوم أخلاقي للسلام وهو المبدأ الذي اتبعته الإمبراطورية الرومانية الذي يقوم على أساسه القوي بتأمين حالة اللا حرب لأطول فترة ممكنة.

أصبح هذا المبدأ أساسا لتعاملات الإمبراطورية الرومانية على الصعيد السياسي في عهد الإمبراطور أغسطس وتم اعتبار الأخوات اليونانيات إيرين Eirene ربة السلام اليونانية، واينوميا Eunomia ربة القانون والشرعية والرخاء ودايك Dike ربة العدالة والأخلاق والنظام اللاتي أصبحن ناضجات سياسيا كرمز للثالث الأيديولوجي الذي ساد عبر العصور وسيطر على القارات التي لا تخضع لسلطة هذا العالم.

تقمص الأباطرة والديكتاتوريون على اختلاف مذاهبهم ومبادئهم دور الاله زيوس حاكم العالم معتقدين أن ثيمس Themis ربة القانون ستكون دائما إلى جانبهم وتؤيد خطاهم وكان الشعار السائد في تلك الحقبة هو (إذا أردت السلام فاستعد للحرب) وهو مبدأ نتج عن المفهوم السائد في تلك الحقبة للسلام باعتباره سلاما سياسيا داخليا ذا طبيعة تعاقدية يعتمد على الخضوع والإذعان للقوانين المدونة وليس سلاما ناتجا عن طبيعة علائقية مع الجوار. إن من يقع خارج حدود روما ما هم إلا برابرة يتم التعامل معهم دائما وفق مبدأ العنف المبرر بأسباب عادلة لذلك فأن الأمر في نهاية المطاف يتعلق بمفهوم الاستسلام لمبدأ السلام الرومانية⁽²⁾.

عند دراسة فلسفة قداسة الأب إيريليوس اوغستين Aurelius Augustine،

(1) Forschner(1988, pp.8 - 17)

(2) Huber and Reuter(1990, pp.31 - 4)

البিশوب من هيبو Hippo⁽¹⁾، الذي درس مفهوم السلام الأخلاقي نجد أنه قد توصل إلى استنتاجات هامة وبدأ بكتابه (مدينة الرب) De Civitate Dei من مستوى يتعلق بفهم مبدأ السلام الحيوي ليقدم لنا عدة مفاهيم منها السلام الدائم / Pax Aeterna والسلام المؤقت / Pax Temporalis كثنائي، مفترضا أن السلام الدائم والعدالة الدائمة لا تتحققان إلا في حالة الوصول إلى التسامي التام. وفي إطار النظام الكوني على كل فرد أن يجد مكانه في الكون ليحصل على فترة سلام، وأن الرب الواحد الحقيقي هو مصدر لهذا السلام. يقول اغستين إن السلام والعدل هما صفتان مؤقتتان في العالم الأرضي لا يتصفان بالكمال وهما شكل من أشكال Pax Aeterna لذلك علينا النظر إلى الرب على أنه هو الهدف الأسمى لأي سلام في هذا العالم. يشرع اغستين بتفسير رسالة المسيح الحيوية للسلام باعتبارها مبدءاً أخلاقياً يقوم على المفهوم اليهودي للعدالة والمفهوم اليوناني-الروماني للحقيقة، حيث يقول بأن السلام ليس اسماً للرب وإنما هو هبة من الرب. وأن الإنسان ليس عنصراً فعالاً في بيت الرب بل رحالة مثقل بالخطايا يسافر على طريق الأخلاق باتجاه الرب الذي يتجسد بالكنيسة كمؤسسة تضع القواعد والمبادئ للحياة.

تصبح الطاعة والالتزام والامثال للنظم المجتمعية ملزمة لكل فرد فيها مما يجعل وضع المعايير الثنائية للتفريق بين السلام الحقيقي والمزيف أمراً سهلاً خصوصاً مع وجود المبدأ القائل إن الاختلاف ليس من صنع الإنسان بل بيد أفراد الكنيسة الخبيرين بهذا الميدان الذين بمقدورهم تفسير معنى الوجدانية والحقيقة وتجسيد الرب. إن ما سبق ذكره مفهومًا ربوياً للعالم عندما يتم تسخير الحياة الدنيا لمصلحة التوجه نحو العالم الآخروي ويتموضع الإنسان حسب قدراته المعرفية ومستوى إيمانه بزوال العالم المادي، وعلى هذا الأساس فإن ما يربط البشر مع بعض هو أنهم ككل من سلالة آدم. ينبع من هذه المبادئ الشعور بحب الجار والأخوة في الله التي تتجسد على أشكال أعمال الخير لأن حب الجار نابع من حب الرب المتجسد في الآخر. يضيف اغوستين مفهومًا آخر وهو السلام الظاهر Pax Apparens⁽²⁾، والسلام الحقيقي Pax

(1) 354-430 قبل الميلاد.

(2) Breier (1992, pp.70ff.)

Vera مما يجعل الفرد محروما كليا من القدرة على التصرف بحرية ولو اعتقد الناس جميعا وبارادتهم بأنهم يعيشون بسلام لاستطاع الخبراء تحديد نوع السلام الذي يختبرونه أو يعيشونه إن كان Pax Apparens أم لا.

ويشير اوغستين إلى سيزيرو عند تأسيسه لفلسفته في مبدأ الحرب العادلة للحصول على السلام كنتيجة لمفاهيم السلام المؤقت والعدالة المؤقتة في هذا العالم. بناءً على هذا نجد أن Bellum / الحرب هي المفهوم المضاد لـ Pax / السلام. وأن الرغبة في السلام تعني بالضرورة الاستعداد للحرب Bellum Paro، ⁽¹⁾ Pacem Volo وإذا أردت السلام فاستعد للحرب ⁽²⁾.

يوضح هذا الشعار المبدأ الأخلاقي لفلسفة اوغستين ومفهومه للسلام ويظهره فيلسوفا غير خبير في علم أخلاقيات الحرب. ومع ذلك فإنه يشير إلى تعاليم عيسى الناصري حول اللاعنف واحتواء الحرب وعدم وضع مبررات لها راسما المتطلبات المسبقة التي تقود إلى نشوب الحرب العادلة بطريقة تجعل من المستحيل توافرها في أي نوع من الحروب مما يجعل فلسفته تختلف في هذه النقطة عن خط ومسار سيزيرو. ينص المبدأ الأول على أن الخصم يجب أن يكون مخطئا تماما (ركن القضية العادلة Iusta Causa) أما المبدأ الثاني فيقول إن الحرب يجب أن تشن عند توفر النية الحقيقية لكون الخير الناتج عن نشوبها أكبر من الأذى والشر الذي قد تخلفه (النية الحقيقية / Intentio Recta) أما المبدأ الثالث فيحتم بأن تقاد الحرب بواسطة شخص ذا سلطات تشريعية معطاة له من الرب (السلطة أو القوة الشرعية Legitima Potestas) ⁽³⁾. وكما أنه من الصعب فعلا خوض غمار حرب عند تطبيق هذه الشروط الثلاثة على أي حالة صراع لتأهيلها وإيصالها إلى مستوى مفهوم الحرب العادلة فإن خوض الحرب فعليا أسهل بكثير من التفكير بشروط شنها. لقد وفر اوغستين من خلال فلسفته الثنائية المفاهيم، وسيلة وحجة لكل من يرغب في تحديد ما هو عادل وما هو غير عادل، ما هو صواب وما هو خطأ، ما هو خير وما هو شر، الشرعي واللاشرعي بناءً على الهوى والرغبة.

(1) Dinkler(1973, p.8)

(2) Garber et al.(2001).

(3) (Koppe(2001, p.113

إن الذين يقومون بإعاقة السلام عمدا هم في حقيقة الأمر لا يكرهون حالة السلام التي يعيشونها، لكنهم يريدون فقط تغييرها إلى حالة من السلام تناسبهم وتناسب طموحاتهم. لذلك فهم لا يرغبون بإنهاء حالة السلام لكنهم يرغبون بتطبيق مفهومهم الخاص عنه. وبناءً عليه فإن الرغبة بالسلام تتوفر عند كل البشر لكن الرؤى تختلف. وحتى عندما يشنون الحرب فانهم يفعلون ذلك برغبة منهم لإخضاع الطرف الآخر لقانونهم الخاص بالسلام⁽¹⁾

بناءً على ما سبق فإن الغرب المسيحي يقتل ويعذب ويسلب كل البلدان في جميع الأوقات وهنا يعطي اوغستين مثالا عنيفا من خلال نهجه الذي يتخذه مع النساطرة Nestorians والدوناتيين Donatists والاريوسيين Arians مع إن كل هؤلاء مسيحيين⁽²⁾. يعد اوغستين فيلسوفا ينتمي إلى مبدأ الارتقاء أو التسامي الخالص الذي يتبع ربة الخوف Phopos وهو مذهب عنيف في مبادئه. وعند دراسة تاريخ هذا المذهب ومعتقديه وتأثيراته نجد أن أفكاره أسست لفلسفة تدعو للعنف الفكري حتى وإن كانت النوايا جيدة وغير عنيفة.

اقترح امبروس⁽³⁾ St.Ambrose أحد آباء الكنيسة الذي كان مخالفا للاريوسيين وأحد معاصري اوغستين استخدام الشراب والربا كواحدة من الطرق المهمة للتعامل مع الشعوب غير المنظمة (المتحضرة) التي تصنف تحت مسمى البرابرة والذين لا يجمع أعضاء مجتمعاتها شيء سوى كونهم يعيشون في الجانب الآخر من الليم Limes وقد آمن امبروس بأنه ومهما كانت نوع الأحكام العرفية المفروضة على هذه البلدان فإن تأثير هذه الإجراءات العنيفة لن يرقى إلى تأثير الشراب والربا في إغواء الأعداء وجعلهم ينصاعون لرغبة الأمم الحاكمة⁽⁴⁾.

نهجت الازدواجية/ الثنائية المسيحية وعلى مر العصور نهجا مضادا للأشكال المختلفة من الانحراف في العقيدة والحياة لكن كما يوضح اليتش كان انحراف

(1) Augustine (2009)

(2) Koppe(2001, p.114)

(3) قبل الميلاد 340 - 397

(4) Rufin(1991)

المجتمعات المحلية عن العقيدة المسيحية الخالصة أمرا طبيعيا لأن سلامهم يعد مفهوما خاصا بهم لا يرتبط بالمفاهيم الواردة من الخارج. تمثل السيدة فريا Freya - أحد الآلهة الإسكندنافية العظمى التي ترمز إلى الخصوبة الجمال والحرب والموت - مفهوما أساسيا من مفاهيم السلام الحيوي في شمال غرب وشمال أوروبا. وعند دراسة الاسم نجد أن الجذر Fri يعود للغة الألمانية القديمة ويعني Frei/ حر وتشتق الكلمات التالية بأجمعها من الصفة Frija المأخوذة من اللغة الألمانية: Friede/ السلام وFreund/ صديق وFreiheit/ حرية. اشتق الجذر Frei لغتا من كلمة Priya (Pri وPria -) والذي يحمل من ضمن معانيه صفة التملك (لي) أو قريب أو عزيز⁽¹⁾.

ويعني ضمير التملك (لي) الإشارة لما هو مسالم ولا تفهم بالمعنى الحديث أو القانوني الروماني للمصطلح الذي يصف الملكية القانونية لكنه يعني ما صنعه ووفره الإنسان لنفسه على حد تعبير اليتش. وكل من يفهم المجتمع والصداقة والسلام والحرية بهذا المعنى فعليه أن يبدأ من الحقيقة الثانية التي تفيد بأن المجتمع الأعم والأكبر نشط وفعال ومؤثر وليس فقط المجتمع المحلي. إن احترام النشاطات الخاصة بكل مجتمع قبلي محلي وعدم محاولة تبديلها أو تهديد أمنها الذي يدعم السلطة الأعلى يعد من وجهة نظر اليتش تحديا وتهديدا لكنه الوسيلة الوحيدة التي تضمن الحرية الفردية. وعلى هذا الأساس فإن كل من يحاول الوصول إلى حالة وسط بحيث يتنازل عن حريته من خلال التنازل عن هويته المحلية فإنه في الحقيقة يصل إلى مرحلة تجعله يتخلى عن حق مكتسب ليصبح حقا يمنح بموافقة السلطة العليا أو يمكن أن يرفض منحه لأسباب تتعلق بأمن السلطة. نستنتج مما سبق ذكره أن هناك تناقضا بين مفهوم السلام (المتفتح، المحلي، الشخصي، والحيوي) - التي هي في حقيقة الأمر مصطلحات لغوية بحثة تعود إلى أصول شمال أوروبية تصل إلى كلمة Prinati في اللغة الهندية القديمة والتي تعني يستمتع ب- أو يتطلع إلى - وحقيقة نشر السلام الأخلاقي الذي تبنته الدولة المؤسسية والكنيسة والذي يطمح له سيزيرو واوغسطين. وعند دراسة تلك الحقبة نجد لها تزاخ بتاريخ مليء بالعنف والقمع والإبادة، والتي تحدث في كل مرة تواجه هذه المؤسسات

(1) Kluge(1989, p.230)

السلام الذي توفره المجتمعات المحلية لسبب مهم، يمكن إيجازه بالقول بأن السلام المحلي غالبا ما يكون مفتوحا وغير منيع ضد التغيرات التي تحدث من حوله وهي صفة مهمة تجعله يستوعب هذه التغيرات ليستمر بينما يكون السلام الأخلاقي مزدوج المفهوم وإقصائي السياسة.

إن تدمير المجتمعات المحلية من خلال تدمير السلام المحلي الذي تعيشه من قبل الدولة والكنيسة باستخدام العنف لا يعد تاريخا خطيا للإبادة. فحتى لو كانت عملية إبادة الآخر سلوكا مرضيا يصاحب الاعتقاد النابع من الخوف المرضي لكل من يؤمن بفكرة العظمة فهناك بعض المقاومة التي أظهرها السلوك الليبرالي في العصور المتأخرة وصولا إلى يومنا هذا. وللتأكد من مصداقية هذا الاستنتاج يمكن الاطلاع على الغنوصية الغربية⁽¹⁾ Occident gnosis، والهرمسية Hermeticism والخيمائية المصرية- اليونانية والهسكازمية Hesychasm. تؤكد الممارسات والاعتقادات الصوفية بكل أشكالها أن المقاومة الحيوية لا يتبناها السكان الأصليون للأرض المحتلة فقط ولكن يظهر هذا السلوك أيضا عند المحاربين وفي الأنظمة التوسعية، فكلها تختلف مع الفرضية المسيحية الازدواجية التي تجمع بين متناقضات سماوية من خلال إضفاء القداسة على المخلوقات السماوية في الجنة وكذلك الإنسان على الأرض.⁽²⁾

لقد طرحت الديانة المسيحية شخصية الشيطان وقدراته العظيمة على طاولة النقاش، وهذا أمر غير مسبوق عند التأمل في مفهوم السلام. وعرفت الكنيسة نفسها بأنها الحامية للفضيلة والتي ستبذل كل أولئك الذين يقعون تحت سلطة الشيطان أو أولئك الذين يشك بأنهم وقعوا تحت تأثيره أو حتى تم اتهامهم فقط بذلك. إن الاعتقاد بوجود عالمين (الحياة الدنيا والآخرة) في الديانة المسيحية يعد تجسيدا لمعضلة الازدواجية المسيحية التي عانت منها المؤسسة الكنسية عبر التاريخ.⁽³⁾ وقد تم تكوين هذا الفكر الثنائي / المزدوج المنطلق من مبدأ الخوف الذي تمثله Phobos ليتطور ويصبح عنيفا دمويا. ولم تتخط المؤسسة المسيحية هذا الفكر حتى ظهور ديكارت

(1) Gebelein (1996). (Eiade (1976, pp. 76ff. and 178ff. يؤكّدان هذه الفكرة.

(2) Uhlig (1998, pp. 227ff. and 239).

(3) Uhlig (1998, p232).

Decartes ومفكري عصر التنوير Enlightenment الآخرين الذين عكسوا مبدأ العظمة المسيحية ثنائية الفلسفة التابعة من الخوف إلى مبدأ الدونية الذي يمثله Thanatos الموت باتجاه الفصل بين الطبيعة والثقافة.

نستنتج من هذا أن مفاهيم السلام الأخلاقية غالباً ما تكون ازدواجية وعنيفة، أو إنها فُسرت على هذا الأساس لأسباب تتعلق بالقوى السياسية. وبالرغم من هذا فلا يمكننا الادعاء بأن هذه حالة عامة. لأنها لا تكون عنيفة ومزدوجة المفاهيم وذات أغراض سياسية عندما لا ترتبط مباشرة مع المعاني المطلقة للعالم أو ترتبط بأسباب تتعلق بالخوف أو الحقائق المطلقة. وتأسيساً على هذا فإنها أما تنتج عن نظرة شمولية حيوية للعالم - في حالة القدرات المحدودة - أو إنها توجد ضمن منظومة أخلاقية تتمتع بتنظيم براغماتي للعلاقات اليومية، لذلك فهي لا تحتاج إلى وجود مجاميع سلمية ولا تصل إلى مستوى العمق الروحاني، ومن جهة أخرى لن تكون مستقلة نسبياً ولا بد من أن تندرج ضمن نظرة شمولية للعالم المحيط دون الحاجة إلى تكوين محور جوهري خاص بها.

Fridu and Werra / فريديو وويرا

نتعامل في هذا السياق مع المثال الكلاسيكي لمفهوم السلام والذي نتابع تطوره في اللغة الألمانية القديمة لنعود لما قبل التاريخ ونستشف تحوله من الأصل الحيوي الذي تمثله الربة فريا Frey أو Freya باتجاه المفهوم الأخلاقي. لقد اشتقت اللفظة Vride من اللفظ Fridu التي وجدت في الحقبة الألمانية القديمة وبذلك فهي مشتقة أصلاً من المقطع اللغوي Pri والذي يعني (حر، قريب، لي) الذي يحمل بين طياته معاني التعامل مع الآخرين كأفراد عائلة واحدة⁽¹⁾. لذلك فأياً العلاقة الوطيدة بين الأصدقاء والأقارب تصبح أمراً مفهوماً ومقبولاً. وهذا أمر مهم لتفسير المفهوم المعياري النسبي للسلام خلال حقبة العصور الوسطى⁽²⁾.

يعد ما سبق فعلاً خاصاً في سياق معنى Fridu الذي ليس بالضرورة أن يعني غياب

(1) Kluge(1989, p.232)

(2) Hagenlocher(1992)

الحرب، لكنه يعني حماية الناس وموارد رزقهم من العنف. لقد أصبحت لكلمة Krieg التي تعني الحرب مصطلحاً يطلق على عملية تنظيم الحروب في الحقبة الألمانية الوسيطة، وهي كلمة مشتقة أساساً من كلمة Gurei ذات أصول فرانكفونية قديمة تعود إلى أصل كلمة Werra من الحقبة الألمانية القديمة وتعني التماسك والصلابة وبذل الجهد. واكتسبت الأخيرة معاني أخرى لاحقاً من ضمنها الخلاف والمشاجرة⁽¹⁾، ومن ضمن معانيها في الحقب المتأخرة الخلاف دون حدوث العنف الجسدي فمثلاً تستخدم لوصف الخلافات والنزاعات القانونية لذلك فهي تعني المواجهات المسالمة التي يمكن حلها بالتفاهم والوصول إلى تسويات ترضي الأطراف المختلفة. لذلك فإن ثنائية Fridu and Werra في الحقيقة لا تمثل أي شكل من أشكال الازدواجية المتناقضة، فكلاهما يتواجدان معا وفي نفس الوقت وبدون تقاطعات في المصالح كما إنه لا يمكن تحقيق مبدأ Fridu دون Werra. ويعد الصراع في إطار هذه العلاقة مقبولا كعامل محفز للسلوك الاجتماعي الخاضع للسيطرة، بحيث لا يصل إلى مستوى يهدد حالة السلم.

من جهة ثانية فإن Ve(he)de،Feud يتضمن في مجموعة معانيه العداء الغاضب وتحقيق الأهداف الشخصية كحق مفترض الوجود لأي فرد حر⁽²⁾. يعد (Treuga - الهدنة) نظيراً ل Feud ولإنهاء حالة الخلاف والوصول إلى المصالحة يجب أن تكون هناك علاقة تناسب بين المصالحة والخلاف أي أن يتناسب الصلح ومميزاته مع مستوى الخلاف. ويتضح هنا وجود التناقضات الثنائية في حالة وجود القتال أو عدم وجوده على الرغم من أن هذا الأمر لا يمت لمفهوم السلام بصلة.

يحمي Vride الناس، المنازل، البضائع، ويوفر السلم المرحلي الذي تميزت به حقب تاريخية لم تظهر فيها الحروب. يعد حق السلام في الضيافة حقاً مكفولاً لكل الأفراد على المستوى الشخصي ولأغلب الأفراد يعد هذا النوع من السلام الأهم على الإطلاق. وتوجد هناك أنواع أخرى من السلام ضمن المجتمعات المختلفة عبر التاريخ

(1) Ohler(1997, p.13) ; Kluge(1989, p.413)

(2) Kluge(1989, p.207)

بدءاً من السلام على مستوى العائلة وصولاً إلى نطاق الجغرافية المكانية لأفراد القبيلة الواحدة التي تربطهم صلة الدم والتعاملات النقدية، وذلك النوع الذي توفره القرية، والمدينة، والوطن لنتهي بالسلام الذي يضمه الملك وحتى السلام بالمفهوم الإمبريالي، والسلام الذي يكفله الرب زمناً في أوقات الأحد، العطل، عيد الحلول، والصوم الكبير. وباختصار فإن هناك 260 يوماً من السنة تقع تحت حكم Vride وترك الـ 80 أو 90 يوماً الأخرى لتمارس فيها الحروب التي كانت تتخللها فترات زمنية يطغى عليها سلطان Vride⁽¹⁾.

يعتبر Vride حامي الفقراء، الفلاحين، التجار، النساء، والكهنة من شرور الأعداء. وتعد الضعيفة التي يكنها الأعداء سبباً مهماً لإيجاد طرق لحل النزاع بين النخب. ومن هنا يأتي تخصص Vride بناس معينين وأوقات وأماكن بعينها فمهما بلغت ذروة العنف والعداء بين النبلاء والفرسان فإنه يحمي القطعان والحبوب في السنابل، وبهذا فهو يوفر الأمن والحماية للمخزون القومي الغذائي من خلال حماية المحاصيل وتوفير السلم النسبي أيام مواسم الحصاد. وبصورة عامة فإن Vride يحمي سبل العيش والبقاء من التدخلات العنيفة للنخبة ويوفرها للعامة فيضمن لهؤلاء سبل الوصول للماء والمراعي والغابات ويساعدهم على تأمين سبل العيش لهم ولأفراد عوائلهم. أمّا بالنسبة للطبقة الأرستقراطية فلم يكن يهمهم سوى *ius in bello* (الحقوق في الحرب) الذي يعد مفهوماً يونانياً قديماً لا يهتم بمبدأ *ius ad bellum* (الحق في شن الحرب). ومن وجهة نظر العامة الذين يشكلون النسبة السكانية الأكبر فإن هذا المبدأ يشكل إطاراً معتمداً للتعاملات اليومية تتوافق وأخلاقيات المجتمع.

يقدم إيفان إيتش Ivan Illich⁽²⁾ الذي ناقش أفكاره هنا هذا الإطار القانوني للحياة الذي يتبعه العامة من الناس في تعاملاتهم اليومية كـ «سلام الشعوب» الذي يوجد وينمو على الرغم من العنف النخب. كما يفسر إيتش Vride بأنه معيار علائقي للضيافة ويتقبل وجود العنف بالتزامن مع صفة الضيافة ما دام الأخير يعمل كصمام للتوازن

(1) Ohler(1997, p.303)

(2) Illich(2006, pp.179)

المحتمل للمجتمع بأكمله. يتعامل اليتش بنفس الأسلوب الناقد مع المؤسسة التي تنظم شؤون العصور الوسطى ليعطي صورة أوضح لتلك العصور وسبل الحياة المتبعة فتصنف وفقاً لهذه التفسيرات أفكاره بأنها أوضح وأشمل من تلك التي يضعها كارل هاينز كوب Kavlheinz Koppe الذي كان يميل إلى دراسة الأوجه الحضارية لهذه الحقبة.

يشير Koppe⁽¹⁾ إلى أن العصور القديمة المتأخرة والعصور الوسطى هي حقبة تميزت بالتدهور الحضاري لكنها شهدت مراحل متقطعة برز فيها السلام المحلي قصير الأمد. ويضيف أن تلك الفترات من العصور المظلمة سادت فيها حالة من اللاسلام تعدت نطاق الجغرافية الغربية لتصل إلى الصين، اليابان، الهند لا بل حتى أميركا قبل أن تكتشف من قبل كولومبوس. واتبعت تلك الحقبة فترة زمنية شهدت وصول حكام محليين للسلطة استطاعوا أن يحققوا نوعاً من السلام الذي قاد إلى ظهور الحضارة الغربية بشكل Neuzeit ويقدم Koppe عصرًا محورياً حديثاً في الوقت نفسه الذي يعود فيه اليتش نحو نشوء علم الاقتصاد المحلي Oeconomicus كخطأ تاريخي ناتج عن التطور. يمكننا القول إن هذا الاختلاف في وجهات النظر أمر طبيعي إذا ما علمنا أن Koope كان قد درس في ظروف معرفية مختلفة قادت إلى الخروج باستنتاجات مختلفة ومفهوم مختلف عن مصطلح Vride الألماني الذي يعد مصدراً للتوازن الاجتماعي، وقد أهمل مفهومه هذا قوة المصطلح المذكور وتأثيره على الحياة العامة المحلية بخلاف اليتش الذي ركز على هذا المصطلح.

أود الإشارة هنا إلى حقيقة إننا مجبرون على الاتفاق بالرأي مع Koppe إن كنا نروم الشروع بمناقشة الفكرة التي تقول بأن المجتمع في العصور الوسطى لم يعرف المفهوم العالمي للسلام كفضيلة مستقلة أو فضيلة عليا، وأنه يفترض وجود أخلاقيات الضعينة والعداء التي تسير بمبدأ التنافر والعداء بين الجميع وأن الكل عليه الاقتتال مع الكل لضمان موقعه من السلسلة المجتمعية وأن هذه الفلسفة قد تجلت في السلام والمناطق التي ظهر فيها السلم. لم تمنع هذه الفترات من وقوع العداء العلني وقد سميت تلك الفترات ووصفت بأنها انحراف أو انفصام مجتمعي⁽²⁾ مما أدى إلى إهمال كل حالات

(1) Koppe(2001, pp.115 - 30)

(2) Koppe(2001, p.122)

السلم التي خضعت للاتفاقيات الأخلاقية العامة التي غيرت من طباع الأشخاص المعنيين بهذا السلم وبطبيعة الحال قاد ذلك إلى منع مذابح عظيمة لاحقاً وحقق للدماء. وتحقق هذه الحالة على فرضية أن العداة موجود طالما هناك تعامل مباشر وتأثير صراع بين النبلاء والقادة وأتباعهم مما يجعل الضرورة ملحة لإبعاد تأثير هذا الصراع عن العامة طلباً لنجاتهم. مما سبق يمكننا القول بأن Vehede، Teage، Werra، Frida هم جزء من النظام القانوني المجتمعي القوي الذي يميل للعمل باتجاه مصلحة العامة الذين يستمرون برغد الحياة دون تأثير السلطة المركزية التي تحتكر بجدارة حق استخدام العنف وهنا بيد اليتش تعاطفه واهتمامه بالمثالية الحديثة التي تؤمن بالمفهوم المطلق للسلام.

السلام Pax

تعد Pax / السلام في المسيحية امتداداً منطقياً لمفهوم السلام في العصور الرومانية المتأخرة التي تميزت باحتوائها على نظام قضائي ونظام لاهوتي حافظ عليه كل من الكنيسة والنخبة الحاكمة. ويمكن ملاحظة وجود هذا المفهوم في جميع المحاولات التي بذلت لبناء الإمبراطوريات والمؤسسات في العصور الوسطى مما يؤكد ما ذهب إليه أوغسطين ومعاصروه من المفكرين الآخرين. إن التزامن المتناقض لعدد من مفاهيم السلام وظهورها في مكان واحد قد أثير مرة أخرى هنا. تشير Pax إلى السلام المطلق المعنوي التجريدي والذي يتجه نحو الإله الحق الواحد ومعايير المعتمدة لمفهوم السلام الذي يمكن شن حرب عادلة مقدسة للوصول إليه عند توافر شروط معينة. بينما يوصف Vride بأنه سلام مادي يرتبط بالعامة ويوجد ويستمر حتى بوجود الضغائن، وهو مستمر فعلياً على الرغم من تجاهل النخبة المتقاتلة وعدم اهتمامها بتنظيم مصدر رزقهم وبقائهم.

تواجه فكرة Pax ومبدأ الحرب العادلة وذروة تعقيدات مع مبادئ Thomas Aquinas⁽¹⁾ التي تنظر إلى الحرب والسلام على إنها ثنائية كما يوضح اكوينز مفترضاً أنه من الممكن إعلان الحرب كوسيلة للحفاظ على السلام لكن مع شروط لا بد من تحققها وهي:

أولاً، يجب أن يكون قائد الحرب صاحب أعلى سلطة (Auctortas Pricipis)

(1) 1225-1275 قبل الميلاد.

ثانياً، وجود قضية عادلة *Causa Iusta* وإن الحرب ستخدم هدفاً نبيلًا *Recta Intentio*⁽¹⁾. ويضيف هنا سببا ومبدئياً مهماً ألا وهو مبدأ الوسائل المتناسبة (*Debitus Modus*) وتتضمن هذه الفرضية التفريق بين المواطنين المدنيين والمقاتلين⁽²⁾. ينطبق كل ما ذكر عن سيزيرو وأوغسطين على اعتقاد ثوماس اكوينز بالقوة التشخيصية التي تملكها المؤسسة والتي تحدد بأسلوب مزدوج ما هو الخير وما هو العدل، وما هو الشر وما هو غير العادل⁽³⁾. يضاف إلى ما سبق أن الحرب المنظمة في هذه الحالة تختلف عن المفهوم الألماني الفوضوي للخلاف والعداء والسلام لأنه مفهوم أخلاقي يتعلق بالسلطات. لذلك أصبح مفهوم *Pax* بمثابة وصفٍ لحالة اللاحرب السلبية. وتعد أعمال ثوماس اكوينز علامة فارقة في دراسة تأويلات السلام في العالم المعاصر *Neuzeit* التي طوّرت لاحقاً من قبل العديدين من أمثال فارنسكو دي فيتوريا *Francisco De Vitoria* وهو أحد مؤسسي القانون الدولي الحديث. وكحال اكوينز قام بعض الفلاسفة السكولاستيين⁽⁴⁾ *Scholastics* بتأسيس نظرياتهم معتمدين على فلسفة أرسطو حول الدولة التي وجدت طريقها إلى الفكر الأوروبي من خلال المفكرين المسلمين العرب بالرغم من توصلهم إلى نتائج مختلفة. لقد طور مارسيلوس من بادوا⁽⁵⁾ ووليام اوكهام⁽⁶⁾ من هذه الفكرة تحديداً نظرية الفصل التام بين السلطة الدنيوية والمؤسسة الكنسية وقد عُدت هذه الأفكار في ذلك الوقت كنوع من الهرطقة. ويعد مارسيلوس واحداً من أهم الباحثين الذين قدموا لنا كتباً متميزة في هذا المجال وأولها كان في موضوع الحفاظ على السلام والدفاع عنه وقد حمل عنوان حامي السلام *Defensor Pacis*. وقال علانية إن ادعاء البابا بامتلاكه حقاً مطلقاً في القضايا الدنيوية ما هو إلا تعكير للسلام الروحي. لقد أخذ نيكولو ميكافيلي *Niccolo*

(1) Ohler(1997, p.67)

(2) Koppe(2001, pp.140 - 1)

(3) Beeßtermöller(1990, p.21)

(4) ملاحظة المترجم: الفيلسوف السكولاستي أو اللاهوتي السكولاستي مصطلح استخدم لوصف أولئك الذين كانوا شديدي التمسك بالتعاليم والاساليب التقليدية الخاصة بأي مذهب أو فرقة؛ وهنا يصف الكاتب الفرقة المتعلقة بالفلسفة النصرانية السائدة في القرون الوسطى.

(5) 1275 - 1343.

(6) 1275 - 1350.

Machiavlli هذه الأفكار واعتمدها في كتابه الأمير *Principe* وتبناها فيما بعد جان لوك John Locke في فلسفته حول سيادة الشعب نقيضا لسيادة الملك.

لقد عني أغلب الفلاسفة السكولاستيين بمفهوم السلام الأعظم Pax على الرغم من أن نظرياتهم كانت مختلفة وكذلك مناهجهم بهذا الشأن إذ كانوا تارة يتجاهلون وتارة يحتقرون أشكال السلام الأصغر أو السلام المحلي وترنو أعينهم تجاه الفضاءات الأكبر والأهداف العظيمة والحلول المطلقة والمثل الخالدة. وكان طموحا مشتركا لديهم أن يعبروا الحدود بمفهوم Pax فيعمم على كل الأقاليم والمقاطعات والإمبراطوريات و،ن يصبح مفهوماً عالمياً شاملاً. وفي عام 1300 كان دانتى اليجري⁽¹⁾ Date Alighieri يحلم بمبدأ Pax Universalis السلام الكوني برعاية الإمبراطور الروماني المقدس. وكشف Pierre Dubois⁽²⁾ وهو أحد آباء القانون الدولي الحديث ومن الذين عاصروا دانتى، عن جوهر الشمولية العالمية من خلال دعوته لإنشاء كونفدرالية مسيحية تؤسس من قبل مجلس يعقده البابا وتنظمه مؤسسة دولية قضائية تحكم بين الأمم المتنازعة. ويشمل هذا المعنى الكوني للسلام Pax فقط الدول الخاضعة للسلطة الكاثوليكية حيث كان هدفها الأول هو مواجهة المسلمين والأتراك. إن ما سبق ذكره هو واحد من الاحتمالات الممكنة لتوضيح الثنائية الشمولية التي لطالما نظرت إلى الآخر على أنه بربري مرتبط بقوى الشر. وينطبق هذا الواقع حتى يومنا هذا، ومما لا شك فيه أنه لم تستطع أي نظرية شاملة بما فيها تلك التي تدعي رعاية حقوق الإنسان، من تجاوز هذه الهيكلية وسياسة إقصاء الآخر التي ظهرت منذ العصور القديمة وترجمتها نزعة العنف على المستويات الثقافية والبناء الهيكلية المعادي. ينطبق هذا الأمر على مفهوم السلام الذي جاء به الملك البوهيمي بوديبرا Podiebrad عام 1464 والذي اقتبس عنه الكثير من المفكرين بسبب التسويات الموصوفة بشكل تفصيلي التي وثقها الرحالة الفرنسي انتونيو ماريني Antonio Marini الذي إضافة إلى اهتمامه الشخصي بالحركة البوهيمية فقد كان يملكه العداء ضد الأتراك⁽³⁾.

(1) 126 - 1321.

(2) 1250 - 1322.

(3) نوقشت هذه المسودات من قبل (Koppe 2001، pp. 137 - 58). وبسبب ان وصف هذه الافكار لن

تظهر هذه الفرضيات المتعلقة بالسلام المطلق وتسوية النزاعات على مر القرون كحراك حضاري، لكن ما يتجاهله المثاليون المتعاطفون مع هذه الفرضيات واقعا هو أنه ورغم أهمية مفهوم السلام الذي يعود للقرون الوسطى وقوة تأثيره والدعم الذي حصل عليه عندما ارتبط بمفاهيم تتعلق بالله والوطن والملك، إلا أن الحروب مازالت تحدث بوتيرة تصاعدية حتى وإن أخذت أشكالا أكثر تنظيما وقوة. فكلما نجحنا في كبح العداءات والضغائن الصغيرة وأبعدناها جانبا عبر التعامل بالقانون ومن خلال المؤسسات الأمنية أصبحت الممارسات العنيفة أكثر خطورة خاصة تلك التي تطبقها المؤسسات الحاكمة نفسها⁽¹⁾. بمقدور الدارس لموضوع السلام في العصور الوسطى ومستوى القوة الذي تمتعت به المؤسسات الحاكمة أن يخمن عدم وجود مستوى من التوازن بين السلام وبين هذه المؤسسات، لكنه أيضا يستطيع تتبع فشل كل من النخب الحاكمة، والكنيسة، والقوانين في مواجهة الواقع الاجتماعي - على الأقل حتى ظهور قادة الحرب المحترفين الذين مارسوا العنف المطلق - والحديث هنا عن حقبة الدويلات الأولى. وقد أخذ هؤلاء على عاتقهم الحفاظ على السلام الداخلي لحكوماتهم وربطوه على نطاق أوسع بتجارة الحرب مع الآخرين⁽²⁾.

أثرت عملية تعزيز المؤسسات على مفهوم الفلسفة الثنائية وحولتها إلى مسار خالص، وقد وصف رائد الإصلاح الرسول بول Paul والشاعر برودانتيس Prudentius الصراع بين الخير والشر على أنه صراع مسلح يحدث ضمن محيط الروح البشرية. بينما فسرت الرمزية في القرون الوسطى هذا الصراع على أنه مواجهة جسدية يجب أن تحدث ولا تنتهي إلا من خلال إبادة وفناء الشر المتجسد في الناس الآخرين⁽³⁾. وبناءً على ما سبق ولغرض تأسيس سلام شامل ومطلق النقاء فقد اعتبر قتل وفناء تجسيد

يكون مفيدا لنا في هذا الكتاب لعدم تعلقه بموضوعنا، لكنني اشير القارئ للكتاب اذا رغب بالاطلاع باسهاب على هذا الموضوع.

(1) ان العلاقة بين ما يسمى الجريمة وسلطة الدولة هي الفكرة الجوهرية لكتاب Hobsbawm المعنون Bandits (2000).

(2) يعد Nobert Elias اكثر الكتاب اقتباسا عندما يكون موضوع البحث بالسلام في الحضارات في القرن العشرين، وهو على اطلاع باشكالات هذا الموضوع اكثر من غيره.. Elias (1988 pp.178 - 81)

(3) Ohler(1997, p.62)

الشر من خلال المهرطقين، الكفار، اليهود، المسلمين، الغجر، المتشردين، المنشقين عن المذهب أو ببساطة الآخرين أمراً حتمياً ونبيلاً.

ازدهر هذا الفكر وتبناه العديد ممن مارسوا العنف على مستوى واسع وارتبط بالمجازر التي شهدت ذبح المهرطقين واليهود كمحاكم التفتيش والحروب الصليبية Reconquista and Conquista والحروب الدينية، Bauernlegem⁽¹⁾ والعنصرية ومبدأ نقاء اللغة القومية الذي ظهر في العصور الوسيطة المتأخرة وكلها ترتكب باسم السلام pax. تطور هذا الإطار الفكري ليصبح جزءاً من العالم الحديث بحيث يعزز ويشكل جزءاً من أساسيات الأفكار العظيمة اللاحقة التي مهدت لظهور الرأسمالية كنظام عالمي التي جعلت من العرق والطبقة الاجتماعية القومية مفاهيم تدعو إلى العنف والحروب الأهلية فجاءت الحركة الفكرية المستنيرة لتثير تساؤلات حول مضامينها⁽²⁾.

وقد ظهر خلال هذه الفترة رائد الحركة الإنسانية إيراسموس⁽³⁾ من روتردام Erasmus of Rotterdam وقد كلف في ذلك الوقت بمهمة كتابة مسودة تتضمن معاهدة سلام وتحشيد كل القوى الداعمة للسلام إذ تم التخطيط لعقد مؤتمر حول السلام عام 1517 في وقت ازدهرت فيه فوضى الحرب في بداية العصور الحديثة. وكان من المدهش كيف أنه تمكن من وصف دقيق وسريع للمشكلة القائمة في حينها من خلال التفكير العقلاني الخالص معتمداً في أفكاره على النظرة التفاؤلية تجاه العرق البشري مما جعله ينقلب بصورة جذرية وأخلاقية ضد رجال الدين السلطويين وتفسيرهم لمفهوم السلام والحرب العدالة (pax and Just war). اعتقد إيراسموس بأن وجود الكنيسة وأمراء الحرب كحراس للسلام وقادة أساسيين لشن حروب عدالة غير ضروري بعد الآن وهذا على خلاف فلسفة ثوماس اكوينز واوغستين. ويعد هؤلاء بالنسبة له هم سبب رئيس للحرب والمآسي:

(1) ملاحظة المترجم: هو عملية التوسع وتوحيد إقطاعيات زراعية تحت سلطة قائد حرب على حساب الفلاحين الضعفاء وبدأ في الجزء الشرقي من ألمانيا في القرن الرابع عشر، وتشبه هذه الحركة حركة التطويق الإقطاعية التي ظهرت لاحقاً في إنكلترا.

(2) Balibar and Wallerstein 91992

(3) 1466 - 1536.

نادراً ما يكون أي سلام غير عادل، لكن يفضل أن يكون كذلك في حالة الحروب الأكثر نبلاً وعدالة. [...] يبغض أغلب الشعوب الحرب ويرغبون بصدق بالعيش بسلام لكن القلة القليلة منهم والذين تعتمد سلامتهم على أسباب غير طبيعية وتنبع من مآسي الآخرين يرغبون بشن هكذا حروب [...] وعلى هذا الأساس فإن هذا هو الوقت المناسب للسعي باتجاه اتباع إجراءات مختلفة وتجربة ما هو جديد ومعرفة ما الذي يمكن تحقيقه من خلال التهذئة وإبداء حسن النية واللف. إن من طبيعة الحروب أن يقتلع المحارب جذور الآخرين ومن طبيعة الإجراءات الانتقامية أن يرد الطرف الآخر بالمثل لكن الآن سنسلك في أسلوب آخر وسنظهر اللطف والكرم لنحصد ثمارهما ونجعل العدو أو الخصم يتبارى في إظهار الأخلاق الجيدة والنبيلة. واعتماداً على ما تقدم فإن أفضل الملوك هو الذي يكون مستعداً لتقديم أكبر التنازلات ويضحى بامتيازاته في سبيل المصلحة العامة⁽¹⁾.

لم يعقد مؤتمر السلام الذي خطط له في كامبري 1517 ومع ذلك فإن كتاب إيراسموس *The Complaint of Peace* يعد من أهم الكتب الكلاسيكية في مجال السلام لما له من كبير الأثر في جعل مدرسة اللاهوت الباريسية تحرقه على الملأ عام 1525. وقد حصل كتاب ساباستيان فرانك Sepastain Frank أحد معاصري إيراسموس والمعنون *KriegspÜchlin Des Friedes (Little War/book pf Peace)* على نفس التأثير حيث ناهض فيه مبدأ الحرب العادلة وقد فعل هذا بطريقة جدلية تماثل جدلية مبدأ شن الحرب العادلة⁽²⁾. وبناءً عليه فإن معنى Vride المرتبط بموارد الرزق قد غاب وتلاشى عندما تحول مبدأ تهذئة العامة Befriedung إلى تطويقهم Einfriedung لأغراض تتعلق بالفلسفة الرأسمالية المبكرة فلو ظل فرايدي موجوداً حتى ذلك الوقت وحافظ على معنى حماية مصادر الرزق من مؤثرات الصراع والحروب التي تحدث بين النخب الساعية وراء مصلحة الحفاظ على ممتلكاتها فإنه كان سيشهد حالة تكون فيها موارد الرزق ضحية العداء السلمي المزعوم والعامة ضحايا الفكر التوسعي الذي يطمح للسيطرة على أسواق أكبر وأوسع ولتوقف فرايدي عن مطالبه بحماية المجتمعات والبضائع من العنف والإبادة⁽³⁾.

(1). Steinmann(2001) ترجمة انكليزية اقتبست من كتاب Erasmus (2009).

(2). Raumer(1953).

(3). Polanyi (1995, pp.113 - 24).

يطمح السلام الجديد الذي يخضع لسلطة الموت Thanatos إلى الوصول إلى المثالية التجريدية وقد تمت صياغته على أساس علم الاقتصاد المحلي وصورة الفرد العالمي الذي يفترض به أن يكون من صنعة الطبيعة وإن الغرض من خلقه هو العيش من خلال استهلاك البضائع التي تصنع في أماكن أخرى من العالم ومن قبل (الأخر). وينظر إلى السلام المبني على أساس الاقتصاد pax oeconomica راعيا للأسواق ومصادر العيش كما كان فرايدي حاميا للعامة وللمجتمعات المحلية⁽¹⁾.

3.3 السلام كحق للضيافة

لا تقتصر صورة فرايدي الضعيف نسبيا في العصور الوسطى على أوروبا فقط، إذ تضمنت كلمة Shalom كمصطلح يستخدم في التحية جاءت به الديانة اليهودية، عرضا للمأوى والطعام والراحة وتجسيذا للتححرر من ضروريات الدنيا وتأكيذا أخلاقيا للحق المفترض للضيف في ضيافة المضيف⁽²⁾. وإن كل فرد مسؤول عن إكرام الضيف⁽³⁾. وعند استخدام هذه الكلمة بهذه الصيغة فإنها لا تصف نظاما سياسيا أو تناغما كونيا لكنها تشير إلى سلوك براغماتي بين البشر وتعاملاتهم اليومية بعضهم مع بعض لتفهم شالوم كمقياس أخلاقي ذي صفات محددة يدخل ضمن نظرة شاملة للعالم. وينطبق نفس المبدأ على الكلمة العربية (سلم) والجذر SLM يتضمن المصطلح العربي الذي ورد لنا من عصور ما قبل الإسلام (سلامة) SILAMAH or SALIMA التي تستخدم للتعارف والتوافق وإبداء الطاعة والتصالح والحفاظ على الأمن لكنها تحمل أيضا معنى الموت. اشتقت كلمة سلام SALAM لاحقا من الجذر أعلاه واعتبرت الكلمة العربية الأكثر ارتباطا بديانة الإسلام وترتبط كذلك بمفهوم السلام على حد سواء وتعني (السلام الكامل والمقدس)، حتى إن كلمة (إسلام) تترجم على أنها الطاعة التامة للرب. ويعني الإسلام (الخضوع بسلام أو أن السلام يظهر عندما يستسلم الفرد للنظام المقدس الإلهي)⁽⁴⁾. وتعني تحية (السلام عليكم) أن يحل السلام في نفس

(1) Illich(2006, p.179)

(2) Ellis(2011, pp.89 - 90)

(3) Schnübbe(1992, p.9)

(4) Haneef(2011, pp.123 - 6)

وروح الأفراد قبل أن يحل في محيطهم وتُعبّر هذه التحية عن عرض ضمني للضيافة ويرد عليها بجملة (وعليكم السلام) التي تعرض نفس الرغبة بحلول السلام مما يجعلها رغبة متبادلة للطرفين⁽¹⁾.

عندما يعلن أحدهم عن التحية بلفظ Shalom أو Shalma أو Salam فعندها يعلن عن تجسيد السبت المقدس Sabbath. ويملك الشخصان فرصاً متساوية للانتماء للعرق الديني الذي بدأ بطريقة تثير الغرابة وتبعث على التفكير وتعمل الذاكرة الجمعية التي تربط أفراد المجتمع من خلال هذه الديانة على إزالة تاريخ من التجاوزات المتبادلة بين الطرفين وتستطيع أن تحقق الشعور بالسلام على مستويات عميقة من خلال نشر الوعي بعدم اليقين بالأخلاقيات المطلقة بكل أشكالها وليس من خلال اليقين المطلق والمثالية⁽²⁾.

تنبثق مبادئ الضيافة من أخلاق المضيف وتنعكس من خلال الضيف الذي يبقى بحماية مضيفه وتسبغ الثقافة العربية قداسة والتزاماً اجتماعياً حيث يقدر الشخص الكريم ويحترم ويعد التفسير اللغوي لهذه الظاهرة قاصراً عن وصفها بصورة وافية إذ أن كلمة سلام تتضمن معنى حيويًا يشمل حالة الإكرام والحفظ والأمن الذي يتمحور حول الفرد معنوياً ومادياً حتى يشمل الجسد والروح والانتماء المجتمعي والقبلي العلائقي. وقد استخدمت هذه الصفة الشاملة الحيوية بمفهومها هذا منذ ظهور الإسلام بين المسلمين حصراً وعندما ظهرت كتب التفسير للقرآن تحول المفهوم الحيوي الأصلي للسلام إلى مفهوم معياري حصري خاص بالمسلمين بينما استخدم مفهوم الصلح or SULH Sulha مع غير المسلمين وكان القصد منه الدخول في معاهدة تضمن لهم السلام السلبي⁽³⁾. ويعتبر الغفران المرحلة الأولى من مراحل السلام كونه يحتل موقعا مركزيا للوصول إلى السلام الإيجابي في هذه المرحلة يمكن القول إن مبدأ حب الجار الموجود في الديانة المسيحية تجلّى في الآية القرآنية 34 من سورة فصلت التي تقول (ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا

(1) Lewis(2002, p.134)

(2) Douglas - Klotz(2001, p.169)

(3) Hancef(2011, p.126)

الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم⁽¹⁾. تعد مفاهيم الصبر والغفران والتشاور مبادئ أساسية لهذا النوع من السلام. يمكن تفسير الفرق بين السلام والصلح من خلال الجذور اليهودية المسيحية والعربية القديمة وبشكل أساسي من خلال الجذور الهلنستية للإسلام Hellenistic⁽²⁾. وقد اشتق منها مفهوم تجسيد الرب الواحد، الحق، ومفهوم الحقيقة الأفلاطونية وتأسيس مجتمع من المؤمنين المميزين (الأمة) الذين عنوا للنبي محمد نفس المعنى الذي آمن به اليونانيون بالنسبة للشعب اليوناني. وقد تم اشتقاق قواعد التعامل مع الصراعات الداخلية والخارجية من هذا المفهوم أيضاً بحيث تقابل مؤسسة (دار الإسلام) المعنى اليوناني Stasis أو مجلس الشعب اليوناني، ودار الحرب في الإسلام يقابلها Polemos مجلس الحرب. يفترض الإسلام كأي فلسفة شمولية وجود حقيقة مطلقة واجبة النشر بغية الوصول إلى الإيمان الصحيح في العالم. ويطالب الإسلام كل المؤمنين به بالتبشير بالدين الإسلامي ودعوة الكفار للدخول فيه ويعاقب ويخضع ويبيد جميع أولئك الرافضين له ويكفرون بربه الواحد. لا بد من التفريق في هذه المرحلة بين الحرب العادلة التي تشن ضد الأشرار والحرب الدينية التي تعلن ضد الكفار، وتفترض الحروب الدينية أن العدو قد ارتكب أفعالاً مخالفة للدين وهذا سبب كافٍ لأتباع المؤمنين المخلصين كي يعلنوا حربهم ضد الآخرين الذين يؤمنون بالرب الخطأ أو يستخدمون اسم خاطئ للإله أو يؤمنون بنفس الرب لكن بممارسة طقوس خاطئة في العبادة. وقد استخدم جميع الموحدين في مرحلة ما بعد الهلنستية هذا التعريف لوصف الأعداء الذين لا يُعاملون برحمة. وقد تركزت أسباب الحروب من هذا النوع حول نفس القضايا التي تتمحور حول المفهوم الجدلي الثنائي لحقيقة الرب والتي تحمل في طياتها مشاعر الخوف لتعيدنا لتأثير فوبوس Phobos.

من وجهة نظر واقعية نجد أن هذه الدائرة من الحرب الناتجة عن الخوف على الديانة والمعتقد لا تتعدى كونها خيالاً محضاً، لأن المؤمن يتصور صدق دوافعه مما يجعل هذه الحقيقة التي يؤمن بها تقف أمام تجسيد الرب لتمنع رؤية تدهور قدسية الرب وفرض سياسة التسامح والاحترام على الآخرين في كل مفاصل الحياة الدنيوية.

(1) Haneef(2011, p.133)

(2) Koppe(2001, pp.130 - 6)

يمكن تفسير الأشكال الأخرى المشابهة لهذه الهيكلية في الديانات الموحدة لشعوب حوض البحر المتوسط بالعودة إلى الأفكار آنفة الذكر التي تخضع ككل لنظام هيكلية طبقي صارم وهذا يعني أنها تؤمن بالطاعة المطلقة والإيمان الصادق وقُدسية النظام الذي لا يرتبط بأي مؤسسة سياسية أو إنسانية وإن نظاما كالنظام البابوي والخلافي أو الرهبنة أو الحوزوي/ الأزهري كلها تتشابه بوجود خبراء قادرين على تفسير إرادة الرب الأواحد ويظهر إيمان متفرد يمكنهم من التلاعب بأفكار العامة ويمنحهم سلطة مطلقة في مجتمعاتهم. عند مقارنة السلم مع السلام الصغير نسبيا الذي تكفله حقوق الضيافة مع ما يوفره فريدو Fridu/ او Vride وكذلك السلام الحصري الطبقي العظيم مع السلام المؤسسياتي الإمبريالي أو عند مقارنة الصلح مع ⁽¹⁾ Treugo نجد أن هنالك تقاربا مفاهيميا وقواسم مشتركة بين مصطلح الجهاد الإسلامي - العربي Jihad و Werra الألمانية. يشير الجذر جهد إلى نفس المعنى الذي تحمله كلمة ويرا وهو بذل الجهد لأغراض الخير انطلاقا من الالتزام بالعدالة وهو مصطلح ينسجم مع مبدأ الإسلام ويتطابق مع اليهودية والمسيحية في مبادئهم والمشاكل التي تثيرها شروط تطبيق العدالة على حد سواء ⁽²⁾. إن على معتنقي الإسلام الدفاع عن تحقيق العدالة التي تمسكوا بها. يفهم مصطلح الجهاد من خلال النصوص القرآنية على أنه بذل النفس في الصراع بغية تحقيق العدل. تم توثيق مبدأ الجهاد من عهد النبي محمد على أنه ليس ضروريا استخدام السلاح لتحقيق السلام: «أفضل الجهاد هو كلمة حق عند إمام جائر» ⁽³⁾ كما قال الرسول. يؤكد المذهب الحنفي على وجود نوعين من أنواع الجهاد: الجهاد الأعظم وهو جهاد النفس - الجهاد الداخلي، والنوع الآخر من الجهاد هو أدنى في الأهمية من سابقه وهو الجهاد في سبيل الله/ الخارجي ⁽⁴⁾.

يشترط على المؤمن لتحقيق جهاد النفس أن يقوم بتهديب ذاته من خلال محاربة بواعث الضعف الداخلي ومحاربة العيوب الشخصية كالصراع ضد الغرور والأنانية

(1) استعيرت وظائف كلاهما من اليونانية Eirene.

(2) Haneef (2011, pp.136 - 8)

(3) رواه ابو سعيد في الترمذي. واقتبس باللغة الألمانية من Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (2008).

(4) Hofmann (1992, pp.171f).

والرغبات الأخرى. أما الجهاد في سبيل الله فهو الدخول في الصراع لنشر الإسلام طلباً لمرضاة الله. ويعد الأخير جهاداً ذا مستوى أدنى من جهاد النفس لأن الأول واجب لا محيص عنه أما الثاني فهناك استثناءات وشروط ومقومات وأعذار قد تسقطه عن المؤمن. يأتي جهاد النفس بالمرتبة الأولى لأنه شرط من شروط تحقيق الإيمان عبر الوصول إلى حالة التناغم الروحي والإيمان القوي، فهو أذن مقدمات الجهاد من النوع الثاني الذي يهدف إلى نشر الإسلام عند الآخرين. إن بعض المدارس الفقهية وخصوصاً تلك التي تبعت المذهب الشيعي تؤمن بمبدأ التقية الذي يحث على اتباع السلام (عدم وجوب) التهديد أو التفريط بالحياة إذ لا يؤمن هؤلاء بوجوب تنفيذ النوع الثاني من الجهاد. وتختلف التفسيرات بالنسبة للجهاد في سبيل الله بحسب الزمان والمكان والسياق وبحسب المدرسة الفقهية. لقد عانى الإسلام كغيره من الديانات الموحدة التي تؤمن بعظمتها وبمبدأ التسامي من حالات صراع داخلية بين عنصرين هما الحب الأخلاقي للسلام والسياسة الإقصائية للأعداء مع احتمالية اللجوء إلى سلوكيات العنف متى ما احتاج الموقف لها. يسمح الفقه الإسلامي بقتل الأعداء أثناء المعارك التي تشن باسم الجهاد لكن بحدود وشروط فلا يؤذي المقاتل المسلم المدنيين الذين لا يرفعون السلاح، ويعفو عن الفئات الاجتماعية الأخرى ككبار السن والنساء والأطفال، ويشابه هذا المبدأ إلى حد ما المبدأ الأوروبي المستخدم في المعارك. وإن اختلفت تفاسير ومعاني الجهاد في سبيل الله فإن جهاد النفس بشكله الأخلاقي ومعناه الروحي يماثل العداء المسيحي الموجه نحو الجسد وهو مبدأ حرمان الجسد من الملذات والرغبات وإرضاء الشهوات، وكذلك فإن الإسلام يؤمن بهذا المبدأ مطلباً أساسياً نفسياً لتحقيق الإيمان الخالص ومن خلاله يمكن الوصول إلى السلام المطلق. لا يتجلى ظهور السلوك العنيف عند ممارسة الجهاد الخارجي بصورة واضحة في المناقشات الثقافية والعقائدية لكنه يتجلى بوضوح عند نشوب الصراعات المسلحة. ولعل هذه التقاطعات ترجع إلى الجذور المشتركة والتعاملات المتبادلة والاقتباسات الحاصلة بين الأنظمة الدينية حيث أن الإسلام والعالم العربي قد رفا الحياة الأوروبية الثقافية ولقرون مضت بنتاجاته العلمية عبر الترجمة ونشر الأفكار والفنون والعلوم والتي وظفها الأوروبيون لتحقيق تطور حضاري فضلاً عن إعادة العرب لاكتشاف

الإرث الثقافي الأوروبي القديم وتحديد كل ما يتعلق بمدرسة أرسطو⁽¹⁾. هنا يبرز التساؤل حول صحة الاحتمال القائل بأن هذه الهبة الفكرية الحضارية المهمة للتاريخ الفكري الأوروبي تقع على نفس المستوى من الأهمية لتطور الفكر السياسي بما يتعلق بتحقيق السلام. لا بد من القول هنا انه من غير الممكن تفسير النهضة الغربية بمعزل عن التأثير الإسلامي العربي⁽²⁾.

3. 4. ماذا يعني التصور الأخلاقي للسلام؟

إذا ما أردنا تخيل شكل للسلام العبيثي القائم على المفهوم الأخلاقي فعندها يمكننا الرجوع لكل المعايير التي سبق ذكرها في تفسيرات السلام. فالسلام الأخلاقي يوجد عندما تفرض معايير تستمد شرعيتها ووجودها من سلطة اجتماعية تمتلك ظروفًا ملائمة لتحقيق هذا السلام. وبشكل عام فإن هذا النوع من السلام يظهر عندما يعتبر السلام بحد ذاته صفقة متبادلة بين الأطراف المتسالمة pax. يؤدي هذا النهج المعياري إلى دورة اجتماعية تتضمن جانبًا تعليميًا في طياتها «يكون السلام لأنه السلام». السؤال الذي يُطرح هنا لماذا تقتنع بعض المجتمعات بهذا المفهوم للسلام فيما تبحث مجتمعات أخرى عن مفهوم أكثر حيوية؟ وهنا لا بد من العودة لمبدأ السلام الداخلي المتجلي بصور الطبيعة كصورة الجبل والبحيرة حيث يتركز كل ما ناقشته سابقًا حول الإدراك. ومن الممكن الوصول إلى مستوى السكينة والسلام الداخلي عندما لا يشعر الإنسان بالخوف. فالسكينة تعني ألا يفكر الإنسان بالذكريات والعواطف والتجارب الصعبة التطبيق التي مر بها. ولتحقيق هذا المبدأ تم تطوير تقنيات سلوكية بحسب الثقافات تمكن الفرد من تنقية روحه وتهذئه عقله وبالتالي تحقيق السكينة الداخلية فيصبح السلام أمرًا ملموسًا. حتى وإن نتج عن هذه التجربة وضع بعض المعايير فإنها تخدم الهدف النهائي المطلوب لكنها لا تعد هدفًا بحد ذاتها. يمكن الفصل بين المعايير أعلاه من خلال الأخلاق والمثل عن هذا السياق الحيوي لتصبح مستقلة. وليس بالضرورة

(1) للمزيد حول هذا الموضوع انظر (Ohler 1997, pp. 59 - 81), (Koppe 2001, pp. 130 - 6).

(2) نشرت النسخة الألمانية الأصلية من هذا الكتاب عام 2008 وهي توفر عددًا وفيرًا من الأمثلة بخصوص السلام الذي توفره تقاليد الضيافة في الحضارات الآسيوية، الأفريقية، والأمريكية. وأغلب هذه الأمثلة وردت في (Dietrich et al 2011) ولن أعيد نشرها هنا.

أن يكون كل معيار أخلاقي، لكنني وجدت أن هنالك العديد من الأمثلة التي يحصل فيها تغيير على مستوى المفهوم الحيوي للسلام باتجاه المفهوم الأخلاقي الذي ظهر فيه غلو بتطبيق تلك المعايير. وتظهر هذه الحالات عندما تلعب المؤسسة دوراً مركزياً في وضع المعايير وتحولها لقواعد فتجعلها بذلك سبباً لاستمرارية هذه المؤسسة. تحفز هذه الميول من خلال الحالات التي تواجهها المجتمعات من أزمات اقتصادية والتي ظهرت بصورة مزمنة في بعض الأنظمة الحاكمة لتكون حداً فاصلاً بين المفاهيم الحيوية والمفاهيم الأخلاقية للسلام كما هو الحال عندما يستبدل ما هو موجود بما سيكون أو بما هو كائن وبالعكس.

يختبر جميع البشر مواقف تهدد البقاء ويمرون بأزمات آنية بنفس الشدة التي يختبر بها السلام الحيوي ويصل من خلال هذه الخبرات إلى الهدوء والسلام الداخلي، حيث يمكن أن تكون هذه الخبرة مسموعة ومرئية ومحسوسة ومستشعرة من خلال الحواس الأخرى. فمهما كان شكل الأزمة أو تأثيرها، فإنه يتم استقبالها عاطفياً لتستشعر من قبل الحواس الخمسة التي تعمل على تخزين هذه المشاعر واستعادتها في أوقات لاحقة لاسترجاع الخبرات التي تعلمها الإنسان لمواجهة الخطر والعجز. يجب أن تفعل هذه الذكريات والعواطف من قبل المؤسسات السلطوية لتنجح بقيادة هذه المؤسسات وتحافظ على استمراريتها بصورة غير مباشرة فتعزز بذلك وبمستوى اللاوعي لدى الأمة شعوراً بالخوف من تكرار التجارب والمآسي يدفع بالفرد إلى الخضوع للمعايير المؤسسية التي تزعم قدرتها على حماية الناس من المخاوف التي ترافق الأزمات لذلك فإن زمن تأثير السلام الأخلاقي هو ليس الزمن الحاضر الذي تنفذ به المعايير وإنما هو الزمن المستقبل. أما الزمن الحاضر فهو الزمن الذي سيرويه واضعو المعايير مستقبلاً ليطيعها أفراد المجتمع وبهذا فإنهم يستخدمون الروايات التاريخية ويصيغونها بطرقهم الخاصة لإعادة سرد قصة التاريخ.

إن (السلامات) الأخلاقية تتعامل بشكل أساس مع المستقبل والماضي لكنها لا تسلط الضوء على الحاضر الذي يشكل بطريقة غير مباشرة الوعي الإنساني القائم على الحواس والمشاعر وعليه فإن مفاهيم السلام الأخلاقي ترتبط ارتباطاً وثيقاً وأساسياً مع اللاوعي الذي ينفاد بالتجارب السابقة ومشاعر الخوف من تكرار المآسي. وتعتمد

الأشكال الأخلاقية للسلام على الروايات التاريخية حيث لا تصمد لوحدها لحاجتها إلى أرض صلبة تتحمل الصدمات والأهداف الغرضية في تفاعلها وكيونيتها.

إن السلام الذي لا يتضمن القصة يمكن أن يُختبر من خلال مشاعرنا وحواسنا بالحاضر وفي هذه الحالة لن يرتبط بماضيها أو مستقبلها، لذا فإن السلام الأخلاقي يجب أن يعتمد القصة بطبيعته لكي تتحقق جزئية الرواية المستقبلية التي تتنوع طبيعتها بين السلام الآمن والسلام الهادف إلى تحقيق العدل والسلام الذي يظهر الحقيقة.

تتجلى من خلال هذه التركيبات روايات مفهوم السلام الأخلاقي فيعود القاص إلى الماضي عندما كان المجتمع مهدداً آمناً ووقع تحت طائلة الظلم من خلال المغالطات الكاذبة فتبرز هنا معايير تؤكد أن السلام جاء بالخلاص للمستقبل من رحم تلك المحن التي ستنتهي عندما يتبع المجتمع هذه المعايير للحفاظ على سلامه. فتكون هذه القصص فعالة ومنطقية عندما يتوفر عنصر الاستطراد المنطقي الثنائي فيها.

وتظهر في الأمثلة الحيوية ثنائيات مثل ذكر وأنثى، أعلى وأسفل، ضعيف وقوي، قاسي ورقيق، إذ تعمل تلك الثنائيات وتذوب ضمن ميول محددة وخصوصاً عندما تشرك المثالية أو تقحم في هذه الأفعال أو عندما تتوحد تلك المتضادات. وكمثال لذلك ظهور ثنائية الجنس / الخشوي كمخلوق مثالي. تعتمد القصص المروية ضمن نطاق المعايير الأخلاقية على هذه الثنائيات المتناقضة بحيث تعطينا نماذج للصواب والخطأ والخير والشر لتتحول الثنائيات تلك إلى أنواع متفردة في تأثيرها فإما أن يكون الشخص خيراً خالصاً وصحيحاً أو شراً خالصاً وخاطئاً ولا يمكن الجمع بين الصفات المتناقضة تلك في شخص واحد. وتأسيساً على هذه الفرضية فإن انتصار الخير على الشر والحق على الزيف والرب على الشيطان يصبح مطلباً أخلاقياً لتحقيق السلام ومن وجهة نظر الحاضر فإن فهم هذا المستوى من الأخلاقيات يمكن حدوثه بطريقة توجيهية. إذ أن أسوء الأمور حصلت بالماضي وأفضلها سيحصل بالمستقبل وعلى هذا الأساس فإن للشر تأثيراً واضحاً وقوياً في الحاضر لهذا السبب يجب إبادته باسم السلام.

تتجه المفاهيم الأخلاقية للسلام من الشعور بعدم الأمان نحو الأمان ومن انعدام

العدالة إلى العدالة ومن الخطأ والزيف نحو الحقيقة. وتبعا لتلك الفرضية الأساسية تصبح المفاهيم المعيارية منسجمة ومفهومة لأن من يؤمن بمبدأ الثنائية يستقبل بسهولة المفهوم الأخلاقي للسلام لكنه يرفض أي وجهة نظر أو مفهوم آخر. وتكمن المشكلة بأن المجتمعات المؤمنة بهذا المبدأ لا تتصرف على أساس الفهم الواقعي لما يحدث على أرض الواقع بل على أساس المرويات من قصص لما حدث في الماضي التي تحفز اللاوعي عاطفيا. ويعد الخوف مصدرا أساسيا لقوة الدفع ومحفزا لهذه المجتمعات لظهور سلوكيات تهدف إلى تحقيق السلام الأخلاقي فنجد أن الخوف ينبع من الخبرات السابقة والتهديدات المحتملة لتكرار الماضي مما يشكل مصفوفة أساسية لأغلب المجتمعات أو المجتمعات العرقية التي تشترك في وقائع استقرت في ذاكرتها الجمعية عن ماضٍ اليم. عند تعداد هذه المخاوف البدائية وإدراجها ضمن تكوين مؤسسي واشتقاق تعاليم أخلاقية من أسباب حدوثها لتستخدم كقوانين وقواعد اجتماعية تتطور صورة السلام ليتحول إلى سلام ينبع من مصادر أخلاقية لكنه سلام خائف من تكرار الماضي. وتطمح المجتمعات التي تسير بمخاوف الماضي إلى السلام لكنها تسلك سلوكا خطرا على المجتمعات الأخرى لأنه يسبب القلق من العنف الذي قد تتبعه لتقمصها كيانا غير حقيقي لا يماثل واقعها حيث إنها تميل لإنكار قدراتها الواقعية وتضع نصب أعينها صورة مثالية تحاول الوصول إليها مما ينجم عنه توتر خطر، بينما هو كائن وما سيكون. وفي هذه الحالة فإن الهدف المرغوب نيله أو المطلوب في هذه المجتمعات يحدده ما هو كائن، وهنا يكمن السبب الرئيسي للتوتر. لذا يميل أغلب الناس المتمسكين بالأخلاقيات نحو الصراع بسبب أنهم يطالبون بحدوث واقع لا يمكن تصويره أصلا وعندها يتصاعد الصراع النابع من الاحتمالات المرغوبة التي لا يمكن تحقيقها. وعلى ذات المسار فإن الحاضر الذي يخلو من التوتر والصراع والتوتر يحصل كنتيجة للماضي ونتيجة للميول المطلوب تحقيقها مستقبلا وهي نابعة من خيالنا وتصوراتنا.

أصبح هذا النوع من التوتر جزءاً من المنظومة المؤسسية في أوروبا خلال العصر المحوري حيث كان سببا أساسيا في نهوض أوروبا الحديثة مما جعل الحلم الأوروبي خطيرا وأساسيا في الوقت ذاته، وعلى الرغم من وجود العديد من الأصوات التي

تعرفت على هذا الخطر قبل حدوثه وحذرتنا منه قبل وقوعه لكنه ظل نصب أعين القادة الأوروبيين. إن الحضارة التي تبنى على أساس الفلسفة التي تقودها المخاوف حول البقاء هي حضارة خطيرة ومميتة بالرغم من أي تنظيم مؤسساتي إداري وسياسي تستطيع تقديمه لنا. على أية حال فهناك أنواع من السلام الأخلاقي لا تعتمد الذاتية المطلقة، وتكون هذه المفاهيم صغيرة ومحدودة من حيث الزمان وبراماتية علائقية من حيث المكان. كمثال على ذلك نجد أن الصفات أعلاه تتوفر في الحق بالضيافة وإن حق الضيف على المضيف يتضمن أيضا مفهوما مبسطا للسلام إلا أنه مفهوم أخلاقي لا يخضع لنظام معين ولا يمكن تهديده أو بيعه بوعود الخلاص والانعقاد لأنه يحدث كممارسة بين الأفراد من خلال حياتهم اليومية وكسلوكيات مبسطة بين المجتمعات المحلية لأسباب مفهومة وواضحة تجعل من الشخص راغبا باستضافة الشخص الآخر.

يسود الاعتقاد بأن الضيافة فضيلة إيجابية تدرج ضمن أخلاق وفضائل الخير لكنها كالشعور بالامتنان فضيلتان يمكن ممارستها بشكل واع في الزمان اللحظي الحاضر. وتتعارض الضيافة مع الأمن مما يجعلها تتعارض مع العديد من المفاهيم الأخلاقية للسلام وباعتبارها مفهوما ضعيفا ضئيلا ومحليا للسلام تظهر بصفاتها الأخلاقية في بيئات ذات ثقافات حيوية وأخرى تتمتع بالسلام الأخلاقي المؤسسي. وهنا يعد الوصول المحدود للسلام الناتج عن الضيافة صفة مميزة وبمجرد أن يُطرح موضوع الوجودية تفقد الضيافة صفتها الاستقلالية فأما أن تندمج ضمن المفهوم الأعظم أو تقع ضحية التفكير الناجم عن الخوف من فقدان الأمن مما يفكك وينهي حالة الضيافة وبالتالي السلام المصاحب لها.

الفصل الرابع

تأويلات السلام الحديثة



إن إدراك العالم على أنه ماكينة زمنية او آلة منتظمة هو إحدى صفات الحداثة، وتؤمن مفاهيم السلام الحديثة بصورة مماثلة بأنه يمكن الوصول الى السلام من خلال ترميم العلاقات الاجتماعية المقطوعة، أي عبر حل النزاع. ويكمن أساس هذا هو الاعتقاد بوجود سبب للوجود المنظور ويعد دليلاً مبدئياً للسلوك البشري.

ركز الغرب اهتمامه باتجاه المستقبل اللامتناهي بدلاً من العالم العلوي الأبدى

كين ويلبر Ken Wilber⁽¹⁾

ناقشت في الفصل السابق تأويل كين ويلبر لفلسفة الصعود ممثلاً بربة الحكمة والحب Eros، وفلسفة الهبوط ممثلاً بربة التعاطف والرحمة Agape، ووضحت أن وجود ربة الحب والحكمة دون ربة التعاطف والرحمة يؤدي الى الخوف ممثلاً بالربة Phobos، خوف من ما يفترض أنه الأعلى قبل الأدنى، او بتعبير أوضح، من الواحد

(1) Wilber(2000,p.420)

قبل التعددية، ويؤدي الى نقاء مناظر. أمّا وجود ربة التعاطف والرحمة Agape دون ربة الحب والحكمة Eros فيسبب المادية الهدامة، أي يستحضر وجود ربة الموت Thanatos. ومثال صارخ على النوع الأول تمثله الاضطرابات الرهابية في تاريخ الغرب (بشكل رئيس وليس حصري)، بإعدام أصحاب الديانات المختلفة وشن الحروب المقدسة التي لا حصر لها، سنناقش في هذا الفصل الجانب الآخر من الاسطورة؛ غريزة الموت المستتيرة ومفاهيم السلام المقابلة لها.

قبل البدء بهذا التحليل، أود أولاً ذكر بعض من مفاهيم السلام بقناعات مختلفة تماماً، التي ظهرت في نفس السياق الثقافي، من أجل إظهار أن صورة السلام التي رسمتها الحداثة الأوروبية لا يمكن الاستغناء في فهمها عن معنى الصورة المستتيرة للبشرية. يمكن تتبع وجهات النظر الهرطقية في أوروبا العصور الوسطى، من ديانات ديونيسوس Dionysos الى غنوسيس⁽¹⁾ Gnosis والهرمسية Hermiticism والمانوية Neo-Manichaeism فضلاً عن البيجينسيس⁽²⁾ Albigeses والولدينيسية⁽³⁾ (Waldensians) والبوغوميل⁽⁴⁾ Bogomils والبيريتينية Patarini والكاثار Cathars. كان العلم التقليدي في أوروبا ما قبل الحداثة هو الخيمياء، وهو خليط من التقليد المصري الحرفي والفلسفة الاغريقية والفن التعديني التقني والحداثة. جاءت الحداثة لتلخص هذا المنهج التكاملي للدين والفن والعلم وتختصره ضمن وجهة نظر أحادية البعد للعلوم الطبيعية؛ وكانت الكنائس المسيحية الأرثوذكسية تقاضي المعرفة المهرطقة لما قبل الحداثوية بنفس الحماسة التي تمارس الكنائس الكاثوليكية نفس التسلط والاحكام⁽⁵⁾. كان هذا ولا زال أمراً كارثياً لأنه وبالتضحية بالخيمياء من أجل الاختزال الميكانيكي فإننا في الحقيقة نتجاهل النظرة العالمية للعالم، في الوقت الذي

(1) غنوسيس تشير للمعرفة المباشرة من مصدر إلهي أو فوق طبيعي، وبالتحديد إلى التنوير الذي يوثق وجود الأمور فوق الطبيعية.

(2) البيجينسيس هي حركة دينية لها جذور غنوصية بدأت في منتصف القرن الثاني عشر

(3) الولدينيسية هي حركة مسيحية تدور تعاليمها حول الفقر والتضحية الدينية

(4) البوغوميل هي طائفة غنوصية مسيحية مثنوية ظهرت في بلغاريا بين 927 و 970 م كردة فعل ضد الاضطهاد المدني والكهنوتي

(5) Gebelein(1996,p.17)

كان من الخطأ اعتماد تلك الاستنتاجات العجولة والمبالغ فيها، التي كانت لا تزال توفر تبصراً شافياً وفقاً لفهم معنى وحدة المخلوقات. كانت الخيمياء في فترة ما قبل الحداثوية تؤمن وتتوقع وتبالغ بدرجة لا تقل عما فعلت العلوم الحداثوية الطبيعية التي بزغت منها فيما بعد⁽¹⁾.

بدأت إحدى حملات إبادة الكاثار Cathars في عام 1209 وهي السنة نفسها التي أوجد فيها شاب من عائلة غنية في شمال إيطاليا جمعية رهبانية، ابتكر فرنسيس الأسيزي⁽²⁾ Francis of Assisi تعاليم الزهد بالاعتماد على روحانية الفقر بأسلوب لا يمس سلطة الكنيسة. وهذا ما أبعده عن المقصلة وأورث الغرب أحد أهم تعاليم السلام مأخوذ عن الفهم المسيحي للعالم وإظهار قدراته.

4. 1 ربة التعاطف والرحمة Agape وربة الحكمة والحب Eros في النظرية الصوفية الحديثة

وضع فرنسيس الأسيزي القدرة بدلاً عن العاطفة في جوهر تعاليمه عن السلام. إذ انه كان يعيش في بيئة يجتاحها الخوف التام من الصعود. ومع ذلك كان فعل الموازنة لديه بين الهرطقة والورع أكثر تطرفاً بكثير من ذلك. ولم يقتصر عمله على السلام بين أبناء البشر فحسب، فقد تجاوز الديوي نحو الكوني. وكان همّه توافق جميع الثنائيات وليس تمييزهما نحو الحق والباطل. هذا ما جعله يرى نفسه ليس شقيقاً لكل بني البشر فحسب بل يعتبر كل الكائنات الحية والأشياء أشقاءً وشقيقات له. أراد ان يقابل كل شيء وكل شخص باحترام⁽³⁾. في مؤلفه «تراتيل الشمس» *Canticle of the Sun*، ذي المقاصد اللاهوتية العميقة، الذي غالباً ما يقتبس منه، يمتدح الله على جميع خلقه دون أن يبقى فهمه الروحاني النسكي للعالم مختبئاً في أي توجه. كان قادراً على اتخاذ الخطوة الجريئة والخطرة من خلال تحوُّله بعيداً عن التوجهات «المركزية البشرية» الرهابية، من الفصل بين السماء والبشر الى وجهة نظر حيوية. ويمكن ملاحظة هذا

(1) Stefan George، مقتبس عن (1996,p.,382) Gebelein

(2) 1181 - 1226

(3) Huber and Reuter(1990,p.59)

أيضا بين العديد من معاصريه. إن الابتعاد عن قوة جهاز التطهير الكنسي، والتوجه نحو المثالية الروحية للفقر كتقليد مسيحي كان بارزاً طيلة العصور الوسطى. بيد انه كلما أضحت مثل تلك التعاليم للسلام قوية اجتماعيا واجهت مقاومة الكنيسة التي حاربتها ودمرتها على أنها هرطقة. تمثل حياة فرنسيس الاسيزي وعمله نوعاً من الابتعاد عن التطرف إلا أنه أيضا من الممكن عدّه ضمن المؤسسة الكنسية.

نظرية التصوف المسيحية

أصبح فرانسيس يعمل ضمن نطاق حيوي حفزته أفكاره الصوفية الداعية للاعنف. أخذ قواعد نظريته من مجتمعات الدراويش المغاربة في إسبانيا، سوية مع فكرة الأخوية العلمانيين وتراتيله الشهيرة للشمس⁽¹⁾:

الحمد لك أيها الرب

عبر أولئك الذين يغفرون حبا لك

عبر أولئك الذين يحتملون المرض والمحن

سعداء هم أولئك الذين يحتملون حبا في السلام

لأنهم، وبك، يا من تعاليت، سيتوجون⁽²⁾

ويمكن إيجاد اقتباسات مماثلة قديمة جدا في المسيحية، فمثلا هناك القديس بونيفاس Boniface الذي فسّر الكتاب المقدس في القرن الثامن الميلادي بطريقة «فيها لا يعود الشر مع الشر بل حتى الشر مع الخير». كانت عِظاته ضد الازدواجية الرهابية وضد الخوف من أولئك الذين يقتلون الجسد، إذ يقول في تعاليمه إن الروح تعيش للأبد ولا يمكن قتلها⁽³⁾. كما لا يمكن كبت تلك القوة بشكل دائم. فهي تظهر نفسها قوية بشكل خاص عند فرنسيس الاسيزي، لكن في القرن الثالث عشر أيضا عند بيرتهولد من ريجينسبرغ Berthold of Regensburg، الذي في عظته الكبرى حول

(1) Makowski(1997,p.10)

(2) Franssisi(2009)

(3) مقتبس في(7 - 76,pp. Kluge(1989; Ohler(1997,p.13)

السلام أكد على أنه ليس كل إنسان بل كل كائن حي يرنو الى السلام. وهو يصف في تنبؤاته عن النفس البشرية طبيعة كل الكائنات وبذا يتخطى السلام الروحي او السلام المؤسساتي pax في زمنه⁽¹⁾.

بلغ التصوف الغربي أوجه في عهد تيريزا الافيلوية⁽²⁾ Teresa of Avila ومن خلال تأثير أعمالها وأفكارها، التي كانت في أهميتها عند التصوف المسيحي بنفس منزلة توماس الاكوينى Thomas Aquinas عند العقيدة المسيحية⁽³⁾. لا يمكن أن تعد تيريزا مفكرة حول السلام بالمعنى الضيق. إذ وفّر كتابها «الطريق الى الكمال» وبشكل خاص «القلعة الداخلية»⁽⁴⁾ مؤشرات قيمة، متأثرة بالصوفية، نحو بحيرة الجبل الداخلي. لذا فهما يعدان خلايا جنينية وقوة كامنة ومناهج لمبادئ السلام المستلهمة من المسيحية، التي هي ايضا متلائمة بشكل خاص مع لغة الحداثة وأسلوب تفكيرها⁽⁵⁾. تقدم تيريزا في «الطريق نحو الكمال» وبشكل خاص «القصر الداخلي» دليلاً لا ينقطع عن الصلاة الداخلية. فهي تكتب أنها تعلم من تجربتها الخاصة أنه ليس بمقدور الكائن الحي أن يتفادى الشر، لكن أن يبقى على صلاته ويبقى على صداقته مع الله. وأن جزءاً من الصلاة الداخلية، كصداقة أو غسطينية مع الله (او كما أسميها تجربة بحيرة الجبل الداخلي) هو أن تدع الآخرين يشاطرونك إياها. وفي هذا الصدد فإن مبدأ تيريزا للحب غير المشروط، وبرغم ثباتها على المعاناة من تقليد المسيح *imitatio Christi*، يدي الكثير من التوازي مع مبدأ سلام ماهايانا البوذي Mahayana وتركيزه على الوعي بدلاً عن فوبيا المسيحية في زمنها، لهذا السبب جرى تقديسها في حين حارب تعاليمها كل من المنحيين المعيارى والرجعي من خلال أوامر التي كانت قد أوجدها بنفسها⁽⁶⁾.

لقد لاحظت أن التوتر بين التوحيد، بتوجهه نحو الميول العنيفة، وفلسفة السلام التي توازن بين الحب الرحيم والحب الحكيم Eros and Agape، ليس حصراً على المسيحية

(1) Koppe (2001,p.144)

(2) 1515 - 1582

(3) kumenisches Heiligenlexikon(2007)Ö

(4) Vogelsang(1979)

(5) للمزيد حول هذا الموضوع انظر (9 - 301,pp Wilber(2000)

(6) Teresa of Ávila(2007)

فقط. فالصوفيون في العالم الاسلامي يمثلون نفس الظاهرة، الذين هم بنفس درجة تأثير فرنسيس الاسيزي وتيريزا الافيلادية واغناطيوس دي لويولا Ignatius of Loyola وجون اوف ذا كروس، John of the Cross او ميستر إكهرت Master Eckhart، الذين اتخذوا منحى متوازناً بين الوجود والهرطقة. وفي الجزء الأعم منهم، اعتبر الصوفيون أنهم مسلمون مؤمنون، غير أنهم غالباً ما تستبعدهم غالبية التيارات الأخرى ويعدونهم مرتدين عن الايمان الحقيقي. ولكل طرف تبريراته، كون الصوفية لها جذور في التنسك لما قبل الاسلام. ففي توجهاتها الأخلاقية لها الكثير من المشتركات مع افلاطون، بل أكثر مع مذهب ادفانتا الهندوسي Advanta Vedanta او اليانية Jainism او الطاوية Taoism او البوذية، Buddhism التي تشترك معها الفكرة الفاعلة على أن السلام هو نفس سماوي. كتب يونس إيمري Yunus Emre، المتصوف التركي من القرن الرابع عشر الميلادي يقول إن كل انسان هو جزء من الله ولا يمكن فصله عنه⁽¹⁾. الاتحاد الصوفي، أي حالة التوحد مع الله، هي أعلى أهداف الصوفية. فهم من خلال تقنيات التوسط يجهدون لتحويل (الأنا) لديهم نحو تجريب الألوهية داخل أنفسهم أولاً، في هذا العالم. يدرك الصوفي أن لا شيء ولا أحد منفصل عن الله، المقدس. في حين أن تعددية الخلق الإلهي تمتدح، لا يزال هذا المبدأ يؤكد وحدته الموروثة⁽²⁾.

إن مبادئ السلام الفاعل هي الابتعاد عن الصفات الشخصية وتكامل «الأنا» مع حب الله والتوحد مع الذات الإلهية. ويبدأ هذا عند جلال الدين الرومي Jalal ad Din - Rumi، مؤسس الطريقة المولوية الصوفية والمتصوف الأفغاني المعروف من القرن الثالث عشر، بإنكار كل الثنائيات. وهو يصف تجربته بأسلوب شعري مثل رحلة ينكر فيها التناقضات. فبالنسبة إليه، كل من يتبنى فلسفة الحب لا يعود مطلقاً الى مستوى الكره، الذي يصنف غلطاً على أنه مضاد للحب. إذ يذوب الكره في الحب. مثلاً تحرق النار الأخضر واليابس، والخير والشر والجميل والقيبح على حد سواء، هكذا يحول لهيب الحب كلما هو ليس بحب الى حب⁽³⁾.

(1) Makowski(1997,p.181)

(2) Rehman(2011,pp.151 - 2)

(3) Sheikhalaslamzadeh(2007,p.70)

التصوف الاسلامي Islamic mysticism

تعني الصوفية حرفياً «ابن اللحظة»⁽¹⁾. وفي هذا الإطار يُعدّ التغلب على الزمن جزءاً من تعاليمها. يسمّي الرومي التمرغ في الماضي والحلم بالمستقبل قيوداً للفكر للحر، وبهذا الصدد ينصح:

الماضي والمستقبل يحجبان الله عن بصيرتنا؛ احرقوهما كليهما بالنار⁽²⁾.

كل هذا لا يشير إلا بحدودٍ معينة نحو المجلد الأخلاقي للإسلام السائد الذي تبلور الصوفية نفسها بصورة ظاهرية ضمن حدوده. يتبع مسارها القانون، الشريعة *shari'a*، التي تتبوأ موقفاً أساسياً بترابط لا مناص منه مع *tariqa* (الطريقة) و *haqiqa* (الحقيقة) و (المعرفة). في التقليد الصوفي، المعرفة الصوفية *ma'rifa* تمر عبر خط الحياة. وهذا ما يبرر أنّ على الصوفي أن يضع ثقته المطلقة تحت القيادة الروحية للشيخ *sheikh*، أو المعلم، الذي هو على صلة بالمصدر الإلهي للمعلومات من خلال خط الرسائل. إن وظيفة الشيخ، التي تماثل وظيفة الغورو (*guru*) الهندي، لا يمكن الاستغناء عنها أبداً لأن الصوفيين يعلمون مخاطر خداع «الأنا»⁽³⁾.

يفهم الصوفيون الإسلام على أنه خدمة تستوجب الخضوع والسلام، وأنفسهم على أنها وسائط بين الأديان. فالإسلام بالنسبة لهم لا يعني فقط سلاماً تقليدياً معيارياً وأخلاقياً، بل هو أيضاً سلام حيوي يضم جميع المخلوقات⁽⁴⁾. لذا وعلى مدى قرون ارتبطت الصوفية بالكثير من التيارات الإسلامية وغير الإسلامية، والتعاليم المتولدة وأشكال الإيمان والأدب والتقاليد التي اتصفت جميعها بتأويلها للسلام والتسامح الدنيوي والقليل من الميل باتجاه التعسفية، بل أيضاً بمقاومتها البارعة ذات العزيمة ضد المؤسسات الدينية والعلمانية.

ربما تذكر الفلسفة العلوية Alevi التركية كونها مثلاً أيضاً⁽⁵⁾ تجمع فيها التعاليم

(1) العربي شيخ الإسلام زاده، صوفي ابن الوقت (2007، ص. 70)

(2) جلال الدين الرومي، مقتبس في (Tolle 2004, p.53)

(3) Said et al (2001)

(4) Makowski (1997, pp.11 - 12)

(5) اشكر Alev Cakir لاقتراحه هذا الموضوع.

الصوفية منذ القرن الثالث عشر الميلادي مع تعاليم الشيعة والقبالة Kabbalism اليهودية والتصوف الأوربي والزرادشتية Zoroastrianism وتعاليم بلاد الرافدين والأناضول ما قبل الاسلام. في هذه النظرة للعالم تتقدم المعرفة على الحقيقة. لذا تأتي المعرفة قبل الحقيقة. تنص الفلسفة العلوية على أن المعرفة والتعاليم الإلهية متاحة للجميع لذا فالعلم مهم لها. وبسبب مواقفهم غير التعسفية والمتنورة فإننا اليوم نجدهم في أحزاب ديمقراطية ومنظمات انسانية او منظمات المجتمع المدني. يفهم مصطلح (بارس) الذي يستخدمه العلويون، وهي الكلمة التركية لمعنى السلام وتحمل معنى الاتصال، بأسلوب علائقي دون منهج دعوي او تعسفي. وهذا الأمر يختلف عن المعنى التأيلي للمصطلح، الذي وفقاً له فإن المفردة التركية (بارس) *baris* تمثل مفهوماً مكافئاً للمفردة الاغريقية (أيرين) *Eirene* اي السلام السلبي⁽¹⁾.

لا يحتاج العلويون الأتراك الى مساجد، ولا طقوس رسمية ولا عقيدة. مع ذلك فإن الموسيقى والشعر والطقوس الحصرية، كما مدوّن في كتابهم المقدس، البويرك، تلعب دوراً مهماً في ممارساتهم. وهم يرفضون الشريعة *Shari'a*، ولهذا السبب عادة لا تعدّهم المدارس المهيمنة مسلمين، وغالباً ما يحاكمون. في هذا الجانب، هناك تشابه مع الممارسات الدينية غير التقليدية واللا تعسفية البكتاشية *Bektashi* في البلقان مع تحفظات، وربما أيضاً مع الدروز والعلويين في سوريا ولبنان⁽²⁾.

إن التوجه الفاعل لجميع الحركات شبه الصوفية التي تتحرك على حدود التعاليم الاسلامية او خارجها تتمثل بشكل مثير للإعجاب بالتوجه نحو الموسيقى والرقص. ومن دون الرغبة في إغفال أهمية الشعر للصوفيين، فإن فنون اللهو *Dionysian* بجميع أنواعها هي التي تلعب دوراً رئيساً في بناء المجتمع والتأمل. لا يمكن تصور طقس التجمع لدى العلويين الا تراك دون الموسيقى التي لا يمكن الاستغناء عنها لتأدية الطقوس الدينية. تخلق الموسيقى جوّاً صوفياً ويمكن للفرد في ظل هذا الجو أن يصل الى التبصر الروحاني. وكما يكتب الرومي:

(1) Shankland(2003,p.1)

(2) للمزيد انظر Gülciç(1996)

كل الطرق الروحانية تؤدي الى الله. لقد اخترت طريق الرقص والموسيقى. [...] كل من يحب فإنَّ حبه يترعرع بالاستماع الى الموسيقى، كون الموسيقى تذكره بمتع الاتحاد الاول مع الله⁽¹⁾.

الموسيقى هي التعبير الفاعل للصوفيين في طريقهم نحو السلام، الى بحيرة الجبل. وهذا يميز المبادئ الصوفية عن التقاليد التعسفية السنية والشيعية. التصوف المتنور في كل من الاسلام والمسيحية يشوّه الأثر الاخلاقي المعياري للمصطلح الايماني للسلام. والشرط المسبق هو أنه في تلك المبادئ لا يمكن تشخيص الله الأحـد بل تأويله بشكل أقل انفتاحاً او أكثر بطريقة فاعلة على أنه مقدّس. كان المتصوف الأسطوري حاج بكتاش ولي Haji Baktash Wali، الذي سميت باسمه الطريقة البكتاشية، يدرّس أن الكون ليس سوى الصورة الظاهرة لله، التي منها يتبع التوجه الاخلاقي المناظر في هذا العالم. وبالنسبة للعلويين الاتراك، لا توجد جنة او جهنم وإن الكون خلق في ضوء يدعى (الحق) HAK. وكل ما يمكن إدراكه، بما فيه الانسان الفاني نفسه، هو موجود ضمن الحق. ففي العلوية التركية، مثلما هو الأمر في الطاوية، يتوسط الانسان بين السماء والأرض وعليه أن يفنى من أجل إدامة التوازن بين الجميع. والروح البشرية هي الفهم الذاتي للحق وتجسيد للخلق وصفة له. من هنا ينبع احترام كل البشر، واحترام الطبيعة وأخلاقيات السلام ذات الصلة المرنة لهذه الفلسفة⁽²⁾.

يكتب المتصوف المعاصر عبد الحميد الماس A.H.Almaas في كتابه عن جوهر الوجود:

ليست الصلاة عملاً جيداً أخلاقياً. ولا علاقة لها بالأخلاقيات. الصلاة هي الفعل او العمل المفيد والضروري المطلوب من أجل إدراك وتنمية الجوهر دون اعتبار لحدود النفس والآخر⁽³⁾.

يميز هذا المبدأ الأخلاقي الصوفية وجميع اصولها. ولا يغير هذا حقيقة أن طوائف متعددة من بلاد فارس الى سوريا وشمال إفريقيا رعت التقنيات الصوفية، خاصة

(1) مقتبس من الالمانية في (1997,p.27) Makolowski ترجمه NK

(2) Zeidan(2007)

(3) Almaas(1998,p.34)

«الذكر»، وهو التبجيل الشعائري والتأملي لله، من أجل تهيئة أنفسهم لأفعال عنيفة وعدوانية. إن قدرات هذه الممارسات متأصلة في جميع التعاليم الحيوية وغالبا ما تحدث عندما تتحول الممارسة الحيوية للشعائر الى فهم أخلاقي وثنائي ومعياري للسلام. وهذا حال الاسماعيليين والحشاشين، لكن أحيانا يمكن أن يلاحظ ايضا في صراع مجتمعات أمريكا الشمالية للبقاء أمام الغزو الأوروبي او في المناطق شبه الصحراوية في افريقيا. وما يبقى في تلك الحالات هو قوة الشعائر للطاقة الفاعلة، التي توجه في سياق مزدوج ضد ما يجري ادراكه على أنه شرير او دوني، وبالتالي يقود الى تطبيق العنف الجسدي.

بداية هذه الفترة التي تسمى في أوروبا (العصور الحديثة) *Neuzeit* تبدي تزامنا عالميا جلياً من مبادئ السلام الفاعلة التي، باختلاف شدتها وأهميتها، يمكن ان تتواجد من اليابان عبر آسيا حتى الى المحيط الاطلسي. فالشعائر البسيطة للضيافة في افريقيا شبه الصحراوية وكلا الأمريكيتين تضيف الى تلك الصورة دون أن تشوهها في أي من الاحوال. هذه المبادئ متجذرة بثبات في التبصر والشعائر الغاية في القدم، لكن تبدو في أشكال واقعية ومنظمة وذات صلة بالزمن والسياق. وهي تبدي مرونة بارتباطها بالآراء الاخلاقية السائدة للديانات التوحيدية ولا تستجيب إلا أحيانا الى عدوانيتها بعنف مقابل. تبين هذه النتيجة تماما القدرة الهائلة لثقافة السلام لمعالجة متوازنة لتدني أشكال الخوف لدى النظام المجتمعي الذي يمكن إدراكه منذ ذلك الوقت.

لا يمكن توكيد ذلك بشكل نهائي، لأنه يوثق ذلك حتى في بداية العصور الحديثة فهناك لازالت بدائل كافية لثقافة السلام عن الحداثة التي يمكن فهم أهميتها في التوازن بين الحب التملكي والحب غير المشروط. قد يكون البحث في السلام أثناء القرن الحادي والعشرين ينزع الى التعريف، بالإشارة الى جاسبرز *Jasper*، بعصر محوري آخر *Axial Age*. قد يتضمن هذا تيريزا الافلاوية وحاج بكتاش ولي والغورو نانك *Guru Nanak* وماتسيندرا ناث *Matsyendra Nath* وكبير *Kabir* وربما مفكر من شينغون شو *Shinon* - sho كونها مصادر يمكن الاشارة اليها. لكن حتى الفكر هو هرطقي. وإن اهتمام المؤرخين الرسميين ينصب على آخرين وفي أماكن أخرى. إن التغيير الدوري من فوبوس (تجسيد الخوف) *Phobos* الى ثاناتوس (تجسيد الموت)

Thanatos يؤسس للحدث. تعود الأهمية التي لا غنى عنها لهذا التحول الى دنيا الحكايات، تماماً مثل فرضية أن هذا هو تقدم تطوري. غالباً ما اصلحت المبادئ الفاعلة المبادئ الاخلاقية او استبدلتها وهي التي أصبحت قاسية وغير جديرة بالثقة. وفيما إن كان هذا جيداً أم سيئاً هو شيء محل خلاف شديد بين مؤيدي المبادئ الازدواجية للإيمان. إلا أن تلك التجديدات الفاعلة، مع ذلك، ومن حيث التسلسل الزمني، تتبع بشكل متكرر التحجرات المؤسسية للصور الاخلاقية للسلام ويمكن تصورهما، في موضعها الصحيح، على أنها تحرير روحاني من القيود المنغلقة معيارياً. لا يمكن إنكار أن الاصلاحات المماثلة قد أوجدتها حاجات الكثير من الناس المتأثرين الذين يعملون بوعي بهذا الاتجاه، معرضين حياتهم الى الخطر أحياناً، والذين هم قد فهموا أنفسهم على أنها قوى تحرير بدني وروحاني ومعنوي، وليست وكلاء عن الاستمرار التحفظي في الاجحاف الرهابي.

4 . 2 الرحلة من الخوف الى الموت

إنها حقاً مصادفة مثيرة للاهتمام أن قواعد اللغة الاسبانية لدى أنطونيو دي نبريخا Antonio de Nebrija، كونها أول لغة أوروبية حديثة، قد نشرت في عام 1492. ربما لا يبدو خلق قواعد اللغة ظاهرياً فعلاً جديراً بالإشادة؛ في معناه العميق، بيد أنه يؤسس لهجوم على الكلام والتفكير العاميين. وإذ أن الكلام وظيفة للتفكير، تتضمن قواعد اللغة تدخلاً في الإدراك الحسي الداخلي للناس⁽¹⁾. وكل من كان قد عبر عن نفسه سابقاً، يمكن له من الآن فصاعداً أن يفعل ذلك إما بالأسلوب الصحيح او المغلوط وفقاً لمنطق ازدواجي، الذي من خلاله قد تحددت قيمته وانتماؤه ووجوده وليس أي شيء آخر. لهذا السبب تقف قواعد اللغة لدى نبريخا في منزلة مكافئة لأفعال العنف العميقة رمزية التي وقعت في أوروبا في العام 1492⁽²⁾.

إن نهاية التعايش *convivencia* في اسبانيا، الذي وجد تعبيره عام 1492 بسقوط غرناطة كونها آخر مدينة مسلمة في شبه جزيرة إيبيريا والذي جلب الموت والتهجير

(1) Esteve(1995,p.26)

(2) Todorov(1985,p.151). انظر الجزء المكثف حول اهمية اللغة في ادراك السلام في الجزء 5 و4.

لعشرات آلاف الناس⁽¹⁾، لم تتأسس في جوهرها على الخصومة مع الناس المعنيين، بل على ثقة المسيحيين المتضائلة بإيمانهم. عام 1492 يمثل تعيين رودريك دي بورجيا Rodrigo Borgia بابا، الذي سُمي البابا اسكندر السادس والذي قاد حقبة من الرعب في روما والذي لم يكن قادراً على الوقوف بشكل فاعل أمام عمليات السلب والنهب الفرنسية في إيطاليا، التوتر بين ادعاء الكنيسة الكاثوليكية أنها عالمية وبين قدرتها الواطئة لتمثيلها.

كما أن عمل نيكولو مكيافيلي⁽²⁾ Nicolo Machiavelli يعد جزءاً من وجهة النظر لهذا المذهب. يعكس عمله الأساسي «المبدأ» فهم هذه الدائرة المماثلة للسلام. خدم تشيزري بورجيا Cesare Borgia، ابن البابا، مخططاً لعمل صورة مكيافيلي المثالية للحكم الأميري. وبحلول نهاية القرن قاد بورجيا حكماً مطلقاً وعنيفاً في الدولة البابوية⁽³⁾. كانت فكرة مكيافيلي أن اليد القوية لأمرٍ وُهب القوى والقدرات المماثلة هي فقط ما يمكنها استيعاب الفوضى المجتمعية. لم يكن مؤمناً بضبط النفس، بل إنه قد كان تدفعه خوفاً صورة تشاؤمية عن الجنس البشري، وكان يؤمن بعمق بالقوة الآمرة لليد القوية التي كانت وظيفتها الأكثر فاعلية هي في جوهر اهتمامه. لذا أشار الى القانون الأميري عندما كان قد عارضه مارسيلوس من بادوا Marsilius of Padua وبذا أشار الى الطريقة للفكر المتأخر لتوماس هوبس وما تدعى المدرسة الواقعية للعلاقات الدولية. وإذ يدفعه الخوف، فقد عزز فكرة ثقافة الحرب. كانت مبادؤه ذات موثوقية لأنها كانت بسيطة وجعلتها جاذبيتها للحكام أكثر صعوبة للكثير من مصطلحات السلام لإيجاد اذن مفتوحة على مدى الاجيال اللاحقة⁽⁴⁾.

في عام 1478، وقبل خمس سنوات من تسلم البابا الكسندر للسلطة، كان قد ظهر في ستراسبورغ مفهوم مطرقة الساحرات بهدف شرعة قوانين الأدلة في المحاكم ضد الساحرات إذ كنّ قد بدأن ممارسة هذا العمل لمئات من السنين قبل ذلك. غير أنه يمكن

(1) Heine(1992,pp.61 - 71); Kienitz(1992,pp.37 - 45)

(2) 1469 - 1527

(3) Hibbert(1992,pp. 86 - 95)

(4) Koppe(2001,p.150)

تأويل النية الذاتية غير الموضوعية لقضاة التحقيق المنفردين، فقد كان عملهم تدميراً للحكمة الدارجة التقليدية ولحامليها - النساء بشكل أساسي - التي استبدلت لاحقاً بالطب كقوة مؤسساتية للخبراء⁽¹⁾. كانت المفاهيم المعتادة التي انتقلت لقرون في بيئة الافراد والمجتمع بل حتى الجسد البشري تحت تهديد هذه المقاضاة الى ان توقف الناس انفسهم عن الثقة بها وبدأوا يبنذونها⁽²⁾. وفر الرعب الذي مارسه المحققون الارضية الفكرية والروحية التي بزغت منها الحداثة. وبذا فقد نجحت في تجريد الفكر المسيحي من شخصيته، لذا لم يعد مطروحا السؤال ذاتي الفهم، بل السؤال القانوني. أثار الاضمحلال المعنوي للكنيسة زاهدين متعصبين أخلاقيا مثل جيرولامو سافونارولا،⁽³⁾ Girolama Savonarlo وبعد ذلك على الاصلاح. بيد أنه ولمجتمع غير مستقر بشكل عميق، كانت هذه طريقة للخروج أقل مما هي تعبير عن نقص التوجه المنتشر. فتشظى العالم القديم بسبب خوفه من نفسه، قبل أن يجري تصميم عالم جديد يعد بالخلاص.

أظهر التهديد القادم للحياة اليومية المعتادة والادراك الرهابي للحياة على انها الاحتمالية الاخيرة في ظل التجربة المدمرة للأمراض الوبائية، وبطريقة هائلة، النقص في طاقة العامة للتحويل من خلال الجسد والوعي⁽⁴⁾. قد يكون هذا اسهم في ظهور أنواع متعددة من الخوف والخطط غير العملية للإصلاح بل وحتى اختراع امريكا لتجسيد الحلم الاوربي⁽⁵⁾ الذي لم يفعل اكثر مما فعلت التهديدات الراسخة المتمثلة بالحمالات والحروب في هذا الوقت.

(1) Illich(1982) and Knolle(1992)، كلا الكاتبين المذكورين كتباً بصورة مكثفة حول هذا الموضوع. وطبقاً لحدث الدراسات ثلثي الضحايا فقط هم من النساء. بالإضافة الى ذلك فإن كل طبقات المجتمع قد تأثرت بالملاحقة القضائية، لهذا فإن القصص المقلوبة حول الماضي، التي تضع النساء الحكيمات للقبيلة في مقام الساحرات لا يمكن ان تؤخذ كما هي. وعلى الرغم من ذلك، فإن هدم المعرفة التقليدية كانت واحدة فقط من المؤثرات لهذه الروايات.

(2) للمزيد انظر (Duden(1990

(3) 1452 - 1498

(4) هذه هي الفرضية الاساسية في النص الاصلي للكاتب (Gronemeyer(1996

(5) O'Gorman(1958)

الطوباويون/ المثاليين The Utopists

وبموجب هذه الانطباعات يتصور اليوطوبيون توماس مور⁽¹⁾ Thomas More وتوماسو كامبانيلا⁽²⁾ Tommaso Campanella وفرانسيس بيكون⁽³⁾ Francis Bacon مسبقا وبطرق مختلفة المكونات الأكثر أهمية لما بات يعرف لاحقا بالمدرسة المثالية في العلاقات الدولية. تعد صيغ العقل والانسانية والعدالة في يوطوبيا مور مهيمنة ويدعمها موقع القوة المسلحة. وفي «مدينة الشمس» *City of the Sun* لكامبانيلا تحتم القوة المركزية ذات القوة المطلقة الرفاهية الاجتماعية والعمل العادل وتشعر عن نفسها من خلال المفهوم الفاعل وفي مطلق الاحوال غير الشخصي للرب على صورة تبجيل اخناتوني Echnatonic او ميثرائي Mithraic للشمس. أما بالنسبة الى «لاطلنطي الجديد» *The new Atlantis* لبيكون فإن صيغة التقدم التقني تعد مركزية. وما هو مشترك بين الثلاثة هو انهم كانوا يمقتون الوضع الراهن في مجتمعاتهم في أزمنتهم وكانوا يصوغون عالماً آخر مثاليا بطريقة روائية، لأن النقد المباشر للحاكم كان سيكون - وهو حقاً ما حصل - قاتلاً.

ولم تكن تقل يوطوبيا خطط السلام لإيمريك كروز⁽⁴⁾ Emeric Cruce في «الساينية الجديدة» *Le Nouveau Cynee* و«التصميم الكبير» *Le Grand dessein* لماكسيميليان دو بتون دوق سولي⁽⁵⁾ Maximilian de Bethune، Duke of Sully. يلتقط كروز في تركيزه على التجارة الحرة من أجل السلام موضوعاً آخر عد لاحقاً من بين الاعتبارات المركزية للمدرسة المثالية للعلاقات الدولية: الحرب ليست لرد الدين. التاجر الجيد يحتاج السلام وينتجه. أعاد دوق سولي طرح فكرة الفيدرالية الاوربية للنقاش ولهذا الغرض أشار الى أسلوب مجرّب: بناء عدو خارجي يجب أن تشن ضده حرباً مقدسة صليبية دائمة لضمان الوحدة الاوربية التي كانت في زمانه تهتز

(1) 1478 - 1535

(2) 1568 - 1639

(3) 1561 - 1626

(4) 1590 - 1648

(5) 1560 - 1641

بالحروب الداخلية المسيحية بين الكاثوليك والكالفينيين Calvinists واليهو غونوتيين Huguenots واللوثريين⁽¹⁾.

ولدى جميع المؤلفين الخمسة المشار اليهم، فإن مثاليات الجدل الاوروبي الحديث بشأن السلام جميعها تعبر عن نفسها منذ أمد أبعد من معاهدة سلام فيستفاليا Peace of Westphalia وكلاسيكيات التنوير الشهيرة: العقل والانسانية والعدالة والرفاهية والعمل العادل والتقدم التقني والتجارة الحرة والفيدرالية.

إن حقيقة أن هذه القضايا، في قصص تبرز باستمرار، تكرر نفسها على مدى القرون تتأسس في جذورها الثقافية المشتركة المتأصلة في بنية فكرية يمكن ارجاعها الى كل من افلاطون وأرسطو، التي تساعد، تحت تسمية القانون الطبيعي، لتشكيل المزايا الاساسية لما يسمى التفكير التنويري. إن القانون الطبيعي هو مصطلح قانوني لما يمكن تصوره على أنه أسمى من القانون الايجابي الذي تتضمنه مبادئ السلوك. لذا يمكن فهم القانون الطبيعي على أنه حق دائم موجود قبل وجود الدولة ويفوقها مكانة، ويشترك فيه كل شخص بقوة وجودهم. كان هذا أحيانا يفهم أثناء عصر التنوير على أنه مختلف كثيراً عن الفهم المسيحي أثناء العصور الوسطى إن الحرية لا يمكن منحها الا من خلال السلطة المقدسة لله او الأمراء، دون وجود تخويل للحق. يفترض البحث عن قانون فائق الايجابية أن تحوز قواعد قانونية معينة الصلاحية بشكل مستقل عن أي تعريف راسخ في النظام القانوني، ولذا لا يمكن خلقه او ابطاله من خلال أي عملية تنظيمية ايجابية.

إن مثل هذه الافتراضات هي شرط مسبق لفكرة عالمية حقوق الانسان، بيد أنها يمكن أيضاً أن تستخدم لتشريع قوانين فاشيستية. إن الفارق مع القانون الكاثوليكي الكنسي في العصور الوسطى الذي كان التاريخ الاوربي يتسم به هو قانون رسمي اساسا. كان قانون الحق الطبيعي *ius divinum natrale* يفهم على أنه قانون نشط سلطوي لا يحتاج أن يكتب، في حين أن القانون الوضعي *ius divinum posivutum* يعبر عنه عبر نصوص مكتوبة. إن المبادئ القانونية

(1) Koppe(2001,pp.153 - 8)

التي تدرّس في القانون الطبيعي تعزى الى مصادر مختلفة، لكنها دائماً خارجية، تتخطى تأثير البشر.

ليس هناك من مهرب للتنوير من المأزق الاساسي ضمن فكر القانون الطبيعي ان يقف خارج حدود العالم، حتى وإن استبدل إله او غسطينوس في العصور الوسطى، بطبيعة العقل. ان كل تلك القيم التي يفترض أن تكون واضحة لكل الناس طبقاً لحقيقة وجودهم تبقى عرضة لتقييم المراقب لأن الأرضية الاخيرة للوجود لا يمكن إثباتها في هذا العالم رغم ما يتمتع به أي كان من قوة لإعلان تقييمهم أن يكون عالمياً، أن يفعلوا ذلك مع الإشارة الى الله او الطبيعة او الوجود او العقل دون تحمل عناء اثباته. وفيما أن كان فعل كهذا يمكن فهمه على أنه استبدادي ام حكيم يخضع لرأي اولئك المتأثرين به. إن مبادئ القانون الطبيعي، رغم الادعاء أنها عالمية، فهي تخضع لسياقات استطردية لمجتمعات راسخة ووفقاً للتقييمات الشخصية لهذه المجتمعات فيما ان كانت تصبح قوية اجتماعياً ام لا.

ومع ذلك، يكشف ذلك نفسه من منظور القرن الحادي والعشرين، وبشكل خاص من التجربة المتأنية من خلال النقاش المكثف حول عالمية حقوق الانسان وخارج تجربة الفاشية. إن أولئك الذين بنيت أفكارهم حول مقدمات القانون الطبيعي والذين ساقبس عنهم لم يتمكنوا لغاية الآن من أن يستشفوا من هذه التجارب، وفي هذا فهم لا يختلفون عن أولئك المفكرين الذين سبقوهم. فالكثير من صراع المتخاصمين بحماسة حول التاريخ الفكري الأوربي *Geistesgeschichte* وفي السياسة الحقيقية يرجع ذلك الى نفس الافتراضات الأساسية للقانون الطبيعي. ان ينقسم أولئك بشدة ويختلفون فيما بينهم يرجع الى ذلك الافتراض نفسه الذي يفتنهم باحتمالية وجود الحقيقة القصوى.

ليست هناك من علاقة بين القانون الطبيعي مع المفاهيم الفاعلة للسلام. فهي منطقياً تستثني العقلانية. وهي ناشئة من نفس الارضية التي نشأت منها المفاهيم الاخلاقية للسلام، وتحولها من مصطلح الفوبوس الى مصطلح الثاناتوس. إن جدالات الفقه الاوربي المتثور بشأن القانون الطبيعي والفلسفة الوضعية تحصل بمعزل عن المفاهيم الفاعلة للسلام وتتجاهلها باستمرار.

الصراع الحديث واكتشاف أمريكا

اختلف الصراع في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي عن أشكاله السابقة، ويرجع ذلك بشكل أساس الى أهمية سلاح المدفعية. ومنذ أن أصبحت متنقلة ويمكن حملها على متن السفن صارت المدافع تجلب قوى عظيمة. وهي ليست ما مكنت اسبانيا من أن تنهض لتصبح قوة عظمى في غرناطة عام 1492 فحسب، بل كانت أيضا عاملاً حاسماً في تقدم الدولة العثمانية في شرق أوروبا. وفيما أن كانت قوة انتشارهم في المشرق في التقدم على الجبهة الاوربية للتوسع نحو الغرب كما يشار اليه، او على العكس من ذلك، فإن توجهات القصور الحاكمة في اوروبا نحو الاطلسي، مكنتهم من غزو اوروبا حتى فيينا، يبقى سؤالاً لم يجاب عليه. وفي جميع الاحوال، بقي ما يسمى بالتهديد التركي حاضراً لدى اوروبا المسيحية كحالة خطر⁽¹⁾.

ومنذ أوائل العصر الحديث، أصبحت التقنيات التي كانت لها قوة تدميرية هائلة تدير الحروب. تطلب هذا، وفي نفس الوقت مكّن، قدرة متنقلة أكبر وجيوشاً أعظم، ولذا استعدادات أعلى للحرب. شهدت القوى البحرية الاوربية ثورة تقنية في ذلك الوقت متأثرة بالمعارف العربية والصينية. وفي هذا النوع من الصراع فإن الصلة بين القوتين الاقتصادية والعسكرية أصبحت وشيجة لدرجة أنه سرعان ما أصبحتا لا يمكن فصلهما او التمييز بينهما. إن انتشار الحرب هذا في كل مكان، حتى وإن كان ذات مرة لا يوجد قتال فعلي يحصل على ارض الواقع، فقد فهمه الكثيرون على أنه بداية النظام الرأسمالي العالمي، الذي هو الماكينة الحقيقية وراء التحول الأساسي لأوروبا في تلك المرحلة. يقول ماكس ووبر⁽²⁾ إن التكوين الاقتصادي والاجتماعي للجيش هما ما حدد تشكيل الدولة والمجتمع الحديثين، وإن في الحداثة لم يعد الجيش أداة بيد السياسة. وبدلاً عن ذلك صار الماكينة والقالب للدولة والمجتمع. إن الفاعلية المبنية على الهرمية للمؤسسات مثل الأديرة أصبحت الصورة المثالية للشركات، وهذه بدورها صعبة التدريب العسكري أصبحت برامج عمل للمصانع او المدارس او المستشفيات

(1) Braudel(1992,pp.12 - 21)

(2) Weber(1922,p.647)

وبشكل عام لمجتمع ذي فاعلية انتاجية عالية. لخص هذا مايكل مان Michael Mann في جملة موجزة واحدة:

مع أن الدول لديها أغراض أخرى أيضاً، فهي صارت بشكل أساسي مهمة طوال التاريخ بالحروب⁽¹⁾.

يتنبأ هذا التصور بنقطة مركزية للنقاش ضمن البحث عن السلام في القرن العشرين⁽²⁾ ويشير الى التغير الاجتماعي في مستهل الحداثة، التي تلقاها معظم المعاصرين بالخوف فقط. أثار هذا الخوف الرغبة في إيجاد مهرب، الى أرض ذات فرص غير محدودة، أرض الذهب، التي يمكن فيها للرغبات والعواطف والدوافع النبيلة والخسيسة ان تمنح العنان الحر. ان التناقض بين مفهوم السلام في مراكز الدول ومفهوم السلام في الاراضي المستعمرة صار صفة مميزة ليست حصراً على الحروب الاستعمارية الاسبانية. فمذابح الغرباء دون الحاجة الى طقوس تبريرية *polemos* هي معاكسة للممارسات الشعائرية لحرق الآخرين على المقاصل في اوربا (*stasis*) والأضاحي البشرية في أمريكا. إنه شعار الموت *Thanatos*، الذي في بدايات الحداثة كان يشق طريقه باسم المسيحية⁽³⁾.

إن التحول من الخوف الى الموت بدأ يتكشف عندما بدأت المفاهيم الرسمية - القانونية تزيح المفاهيم اللاهوتية او الفلسفية. أصبحت الآراء المسبقة المتقيدة بالقانون الطبيعي بشأن المساواة بين الناس أداة مهمة للنظام القانوني سريع النمو الذي نشر القيم الاوربية في أرجاء المعمورة، في حين أن الإجحاف بحق الآخر كونه أدنى درجة استمر في الوجود كأداة سياسية لاستعمال العنف. فبعد أن خير المدجنون⁽⁴⁾ *Mudejares* في اسبانيا بين الترحيل كونهم أدنى درجة او استيعابهم ضمن الاغلبية المعمدانية، انتقل هذا النموذج الى أرجاء العالم. ومن حيث المبدأ على القانون الدولي الحديث ان يسري بنفس الصلاحية على السكان الاصليين لأمريكا مثلما يسري على الاوربيين.

(1) Mann(1988,p.130)

(2) Krippendorff(1986) and Wolf(1991,p.189) مثلاً

(3) Bitterli(1989,pp.52 - 70)

(4) السكان المسلمون الذين ظلوا في اسبانيا بعد

ترجمت هذه المعايير فهماً أوروبياً للأخلاقيات والقانون، حتى وإن كان إنسانيون من أمثال فرانسيسكو دي فيتوريا⁽¹⁾ Francisco de Vitoria، وهو أحد الآباء المنظرين للقانون الدولي، أرادوا أن يفهموا ذلك بشكل أساسي على أنه حماية للناس. وأن القانون الذي يفترض أن يسري على الجميع على حد سواء، قد شحن أولاً بمفاهيم القيم الأوروبية، وبذا أصبح تشريعاً مغرباً للحروب الاستعمارية. لا تعد العدوانية المسيحية لدى فيتوريا أصلاً متعارضة مع التعاليم الانجيلية لأن هناك دائماً أناس متمردون ذوو ميول لارتكاب الرذيلة ولا يمكن السيطرة عليهم بالكلمات. ويجب أن يبعد هؤلاء عن الشيطان بالقوة والترهيب. فالأمر بالنسبة له هو في حفظ السلام الموقت للنظام المجتمعي، وهو ما يبرر الحرب كوسيلة في القانون الذي يسنه البشر *lex humana*. فالحرب العادلة تخدم كتحضير للخلاص، أي الدفاع عن جلالة الله، لأن بواسطتها يمكن منع الآثام. لذا، ووفقاً إلى فيتوريا، فالحرب العادلة موجودة في القانون الطبيعي. بيد أنه ليس هذا كل شيء وفقاً إلى فيتوريا، يمكن حتى لحرب هجومية أن تكون مبررة لأن تأثيرها الرادع على الكفرة يخدم حفظ السلام والأمن ضمن الدولة. فالحروب في جميع أرجاء الأرض اعتمدت على الاحتواء الفاعل للظلم وعلى حماية الأبرياء والصالحين، وتتضمن أيضاً حماية الكنيسة المسيحية بوجود حكام مستعدين للتحرك⁽²⁾. إن هكذا تبرير للحروب الهجومية أو تلك الدفاعية من وجهة نظر التقييم الشخصي لفرد ما أو ظلم الطرف الآخر توجد نسخة طبق الأصل له تعود إلى سياسات الغزو الرومانية التي بقيت مبادئها راسخة على مدى القرون في كتابات الآباء الكنسيين التي لا تزال تطبع مبادئ فيتوريا. بيد أن القانون الدولي الحديث، وفي فاعليته، يمثل فهرساً للمعايير الضرورية لتوسيع النظام الرأسمالي الدولي، وهكذا جرت صياغته في حينها.

عندما وجد أولئك اليوطوبيون الذين ذكرتهم سابقاً طريقهم إلى الأمريكيتين تحت مسمى الحضارة أو التقدم أو الحداثة، كان على السكان الأصليين هناك الاستسلام. تشرح سلسلة الأحداث تفاصيل عن الوحشية والتدمير الذين حلّ

(1) 1480 - 1546

(2) Runde(2007)

بالطوائف والمجتمعات هناك، التي اختفى أغلبها دون أثر قبل ان يتمكن المؤرخون من تدوين اسمائهم. ان السؤال حول سبب تصرف الاوربيين بمثل هذه الاساليب يمكن الاجابة عنه بطرق مختلفة. وأحد التفسيرات، من بين العديد، هو أنهم قد انشغلوا كثيرا بفهمهم الداخلي وخوفهم لدرجة انهم لم يستوعبوا الآخرين في جوهرهم. يشير هلموت نول Helmut Knolle الى مبدأ النمو على أنه خصوصية فكرية للحضارة الغربية:

فيما ان كانت الارض هي التي يفترض ان تنمو اثناء الاكتشافات ام السكان اثناء فترة الهجرة او الاقتصاد في الوقت الراهن - «مبدأ النمو» قد [...] هيمن على الحضارة الغربية [...] فمبدأها الأعلى لا زال ينص على: كن خصبا وضاعف انتاجك، وعمّر الارض واجمع رأس المال⁽¹⁾.

ما ينتج عن مثل هذا الالحاق هو تجاهل مثالي لأي شيء اجنبي، طالما ان تركيز القوة والمكان للتوسع الفردي يأخذ اولوية قبل مبدأ الحب التملكي في التعامل مع الآخرين. في المجتمعات التي تفسر السلام على أنه حق الضيافة فإن المواجهة مع هكذا قوة تعد مواجهة مهلكة. ومثلما يعطي الثاناتوس الاولوية للإنسان قبل كل انواع الحياة ويعكر التوازن من خلال المحورية البشرية هذه، فهو ايضا يعطي اولوية للإنسان الغربي قبل الانسان غير الغربي ويدمر مكانه وحياته. ومنذ يوطوبيا فرانسيس يكون ومنذ ظهور النظام الرأسمالي العالمي كان هذا ولايزال يسمى «التقدم». ان الانشغال الهادف مع الآخرين قد ترك اثرا على مدى قرون. ان المساواة كونها اجحافا والحب كونه اسلوبا لا يعدان معاكسين لهذا، بل انها الصيغة الرهابية المتضائلة ببطء شديد للتصرف الجمعي الذي بموجب انطباع عصر النهضة البازغ تأخذ بشكل متصاعد سمات الثاناتوس دون ان تكون قادرة على حفظ التوازن بين الحب التملكي والحب غير المشروط حتى ولو لفترة قصيرة من الزمن. ان الاسلوب المتطرف لإعادة التشكيل الاوروبي بين ما يسمى سلام فيستفاليا عام 1648 والثورة الفرنسية عام 1789 مثير للاهتمام.

4. 3 التشاؤم الانثروبولوجي / التفاؤل الانثروبولوجي

أي شيء ذكرته لغاية الان موجود في الكتب المصدريّة وكراريس القانون الدولي او العلاقات الدولية - إن وجدت - وهي على الأغلب فقط كمصادر تهديدية قصيرة. والسبب من وراء ذلك هو أن كلا الميدانين يوضحان ان موضوعهما هي العلاقات بين الدول القومية الحديثة ويعرّف بداية الفترة الزمنية ذات الصلة بمعاهدتي سلام فيستفاليا اللتين دارتا في مدينتي مونستر واوستنابروك Munster and Osnabruk ونظام الدول الذي تطور بعد ذلك:

وفقا لتفوقهم التقني والمؤسساتي (و بخاصة من خلال سلاحي المدفعية والبحرية) هيمنت الدول الاوربية على السياسة الدولية منذ بداية العصر الحديث وقولبت القانون الدولي «التقليدي» الناشئ ببطء استنادا الى مفاهيمها للقيم والمصالح⁽¹⁾.

إن النظام العالمي الذي صار موضوع البحث للميدان العلمي المتفق عليه بشكل واسع اليوم هو نتاج خمسة قرون من التوسع الاوربي ولا يمكن نبذه الا من خلال هذا الواقع التاريخي، اي مع انطلاق التاريخ الانساني الذي حصل مع الثورة الرأسمالية⁽²⁾.

يكشف هذان المثالان المقتبسان كيف أن الاهتمام بالبحث للعلوم المماثلة قد صار توجهها منذ البداية. تنبع العلوم المماثلة من الظاهرة نفسها، كما يضيف كريپندورف⁽³⁾. Krippendorff هذا يعني أن علوم العلاقات الدولية او القانون الدولي لا يمكن ان تتواجد الا بعد ان يكون هناك علاقات دولية يمكن ان تفهم بهذه الطريقة او مجموعة قوانين تصل على مستوى الدول. وإذ أن الوعي بمشكلة ما لا يظهر الا بتأخير حقيقي بعد المشكلة بذاتها، فإن العلوم المماثلة تظهر بعد وقت من الخلق السياسي لظروف جديدة. لا يمكن ان تبرز الحاجة الى بحث علمي ومنهجي بشأن تلك العلاقات ومعاييرها الا عندما يصبح تطبيق قوانين النزاع وهيكل التأويل المرافق غير مناسبين للعمل على النزاعات الحالية⁽⁴⁾.

(1) Neuhold and Scheurer (1983,p.13) ترجمه من الألمانية NK

(2) Krippendorff (1986,p.28) ترجمه من الألمانية NK

(3) Krippendorff (1986,p.25)

(4) Krippendorff (1986,p.25 - 6)

تلك هي كيفية تعريف الفهم الذاتي للعلوم المشار إليها عن نفسها. يوضح هذا لماذا قد أنتجت نظرة كبيرة ضمن هذا الاطار من التعريف، غير أنه وفي الوقت نفسه بقيت قاصرة في فهم معنى السلام فوق وجهات النظر التي ليس لها الا وصول محدد بسبب افتراض الدولة الحديثة للقانون في مكوناته الاساسية: أراضى الدولة وشعب الدولة وسلطة الدولة. يقيد هذا التحديد جميع تلك الحالات التي واجه فيها الفهم مجموعات من الناس الذين لا يمكنهم اتباع هذا المفهوم. ففي أثناء عصر الاكتشافات والتوسع الرأسمالي شمل هذا الغالبية العظمى من شعوب العالم.

التشاؤم الأنثروبولوجي Anthropological Pessimism

تضمنت إعادة ترتيب النظام القانوني الاوربي فضلاً عن ذلك تحديدا ذاتيا أساسيا من جانب النخب في ضوء التاريخ السابق. أدت التجربة المريرة للصراعات الدينية المسيحية الداخلية أثناء ما سمي حرب الثلاثين عاما الى هروب مسعور خارج الفلسفة الرهابية للارتقاء اذ كانت الكنائس قبلها قادرة على إملائها حتى تلك المرحلة. وإذ أن محاربة الفوبوس بالذعر لا تقود الى التوازن، نشأ تحول سريع نحو فلسفة الثاناتوس للانحدار في السياسة الاوربية، الذي سرعان ما عبّر عن نفسه في الركائز الثلاثة لما يسمى بالحداث: الفكر العلماني بالتقدم والتعسفية المتطرفة في التفسير والاستبدادية السياسية الصارمة. ومن وجهة نظر بحثية بشأن السلام فإن الاهتمامات الناتجة ترجع الى حقيقة ان هذا النظام الجديد والفهم الذاتي ينبعان من مأساة الحرب وبذا تضع إرثاً رومانيا في صلب اهتماماتها وهو ما ثبت أنه يعجز المشكلات الى السلام: الامن.

يجب أن ينشأ تحليل السياستين الاجنبية والدولية من هذه الصيغة. يجب ان ينقاد البحث عن المعرفة بالنية في المحافظة أولاً على حياة الافراد (الامن) ومن ثم تعزيزها (الرفاه الاقتصادي والمشاركة في الحكم). وهكذا تنتج أعلى قيمة للسياسة الاجنبية والسياسة الدولية، التي هي في تجنب احتمالية تطبيق العنف العسكري المنظم والاستئصال المتكرر له⁽¹⁾.

يبدو هذا للوهلة الاولى غير مفهوم وأيضاً ناجم عن النظام المعروف. لكن من خلال الشروط المسبقة المتفق عليها ضمناً للنظام العالمي الجديد فإن احتمالات

عديدة موجودة على أرض الواقع للتفكير وتدرج السلام هي مستثناة. وهذه هي المعضلة لتيارين مهمين للفكر ان كليهما، رغم اختلافهما، يميلان الى تأويل للقانون الطبيعي الذي على اساسه وجدا والذي حدد الفهم الاوربي للسلام لقرون بعد معاهدة فيستاليا للسلام. وإذ أشير مسبقاً الى تصميمهما في القرن العشرين، فإنني أسميهما بالمدرستين الواقعية والمثالية للعلاقات الدولية.

يتفق على نطاق واسع على تسمية توماس هوبز⁽¹⁾ Thomas Hobbes أبو المدرسة الواقعية. وفي سياق البحث في مجال السلام، فإن كفاءته مفكراً مؤسساً هي أقل مما هي تعبير عن عقلية نابعة من تجربة شخصية كونه شاهد عيان على حرب الثلاثين عاماً. يمكن فهم رأيه المتدني تجاه الانسان، الذي كان تحت عنوان الانسان الذئب⁽²⁾، كونه بسبب سيرته الذاتية. والأمر يسري ايضاً بخصوص خوفه الاساسي من الوحش الانسان الذي يصب في المفهوم الفكري لويثان⁽³⁾ (4) Leviathan وفي اقتراح قوة الدولة المطلقة التي يجب أن تضمن الامن الداخلي وأفرادها من الهجمات الخارجية⁽⁵⁾.

لا يحمي الشغف تجاه المنحى الشخصي للمؤلف المرء من العواقب الجوهرية لفلسفته الفكرية - الميكانيكية. كان هوبز يمقت التقاليد السكولاستية⁽⁶⁾ للفكر واستبدل أولوية الحقيقة بتلك الخاصة بالسلام. وفي وجهة نظره فإن أي شيء يجعل الناس يحملون السلاح لا يمكن ان يكون حقيقياً، لأن أعلى حقيقة للفكر هو القانون الطبيعي تجاه السلام. يضم هذا في طياته حقيقة ان هوبز لا يمقت الصفة المشكوك فيها لفكرة الحقيقة الواحدة⁽⁷⁾ وهو فقط يضيف إليها معنى واحداً جديداً في محتواها، يسميه

(1) 1588 - 1679

(2) Hobbes(1998b). ان الجملة الشهيرة «homo homini lupus, homo homini deus» المرء كالذئب تجاه الآخرين. ظهرت في اهداء الكتاب الى William Cavendish وليس في Laviathan كما يقال.

(3) اللويثان هو وحش بحري توراتي أشير إليه في العهد القديم

(4) Hobbes(1998a)

(5) Hüning(2005)

(6) السكولاستية هي فلسفة نصرانية كانت سائدة في القرون الوسطى متمسكة بالتعاليم القديمة التي تدرس في المدارس

(7) الحقيقة الواحدة مصطلح يشير الى فكرة متطرفة هي انه يجب ان يكون هناك تعريف واحد فقط لاي مصطلح

السلام. لا يصل هذا الاستخفاف سوى الى تعامل افلاطون Plato النقدي مع ايرين قبل 2000 سنة. ان السلام المرجو لدى هوبز هو في غياب العنف الجسدي، وهذا هو السبب وراء تمجيده مبدأ الأمن. وهو يضحى باحتمالية السلام على مذبح الأمن ويوجد، بناء على بقايا اعتبارات قديمة منذ ثوسيديديس الى مكيافيلي، أسلوباً للتفكير يفوت فرصة ثقافة سلام غربية ما ان تنزع، من المبدأ الرهابي للفشل للبين للحكم.

لذلك فقد حصل العكس. كان مبدأ الخوف قد جرت علمته وهو واضح التناقض، ان هذا المبدأ ذاته هو ما قاد التفسير التحليلي لهذا المذهب الحسي المبكر للعصر الحديث. لذا، واعتماداً على ما يدركه وبذا يظنه صواباً، فانه يبني أيديولوجية، رغم ان الأدلة جميعها تشير الى العكس، ستسمى لاحقاً الواقعية، وهو عنوان سيؤدي لاحقاً الى ارباك مستدام في النقاش.

يؤدي الخوف من الموت، عند هوبز عبر توظيف تفسير يفهم بأسلوب فكري ادواتي، الى الرغبة بالأمن. ولن يكون الاخير محتملاً الا من خلال الخضوع الى قوة سيادة شاملة. والناس عند هوبز جميعهم متساوون، أولاً لأن جميعهم يريدون الاشياء نفسها، وثانياً لأن التهديد المشترك الذي يسببه كل منهم الى الآخر يبقى نفسه دائماً. يمكن لأضعفهم ان يقتل أقوىهم بالمكر والحيلة. يجعل الخوف من الموت جميع الناس متساوين. فالشيء الذي ترنو الطبيعة البشرية اليه يمكن ان يعزى الى حفظ الذات وإشباع الغريزة. بيد أنه، وطالما ان زيادة المتعة تصل حدودها عندما يرغب شخصان في الشيء ذاته، فان المعارك بينهما تصبح لا مفر منها. وإذا ان الاشياء جميعها محدودة، وأن ليس لجميع البشر التمتع بالاشياء النادرة بتكافؤ ودون حدود، فإن مسألة قوة الاصرار بالحق ضد ادعاءات الآخرين تظهر نتيجة لذلك. القوة والمنافسة عند هوبز لا تتوقفان الا عندما تواجهان قوة أعتى. وإن هذه القوة الأعلى مكانة والاكثر تنظيماً عنده هي اللويثان⁽¹⁾.

لقد ألهم هوبز الدول القومية الناشئة حديثاً وشرعها. وهذه قد دخلت سباقاً لنيل القوة والتأثير والموارد والقدرة على تراكمها، في حين كانت النخب قادرة على أن

(1) Münkler(1993)

تضم بصورة متزايدة الطبقات الواسعة في نشاطاتها التنافسية، وفي النتيجة، العدوانية، ولذا تأتي الأخيرة لترى معاناتها وموتها على أنه واجب وطني. حتى وإن حصل الموت بدرجة أقل من أجل الله وبدرجة أكبر من أجل الأمة، فإن الموت والرغبة في الأمن بقيتا القوة الحاسمة في المواجهة وكذلك الوقود لفتنازيا الإبادة الكاملة للآخر. غير أن موضوع العنف البنيوي لم يظهر لدى هوبز. ويبين هذا المحددات المفاهيمية لوجهة نظره الواقعية للإنسان والدولة والسلام.

بالنسبة لأولئك الذي يتبعون هذه الفلسفة، أو من الأفضل القول، العقلية، السلام هو في نفس عظمة دعر الانسان. إن أخذنا حرفيا هذا المصطلح دعر وضيق يعني توقف التنفس عند مواجهة تهديد فوري. يمكن دائما لذاكرته ان تعيد تحقيق الشعور للذي جرب ذات مرة التهديد وتعيد تمثيل قطع النفس حتى وإن كان التهديد نفسه قد مر عليه زمن طويل⁽¹⁾. كون الخوف حافزاً سياسياً للسلام فإنه يعد كارثياً. ومنذ بداية الحداثة، يناضل الخائف متقطع الانفاس بعد الثاناتوس، نحو التكديس الذي لا ينتهي للبضائع الدنيوية لأي شيء يعد ملكا، فيما ان كان للفرد او للدولة. وهم يشنون حروبا أكبر وأكثر تدميرا ونظام دولة سياسياً للسلام الذي وصفه ميشيل فوكو Michel Foucault ببلاغة استمرار للحرب بوسائل أخرى⁽²⁾.

لقد تبوأ هوبز، كونه أستاذا دوليا، مكانة مرموقة بين مؤسسي النظرية الفلسفية الدولية الميكانيكية. وكونه فيلسوفا سياسيا فقد توصل الى نتائج هامة جدا من قيامه بوضع كل الافعال والاحداث التي تحدد الوجود تحت بنية فوقية منهجية. وبعد كل التجارب السياسية من هذا النوع من الواقعية التي حدثت بين زمان هوبز وزماننا هذا، لا يمكن قبول هذه الاستنتاجات من وجهة نظر دراسات السلام في القرن الحادي والعشرين، حيث انها لم يتأثر بها دعاة الواقعية الكلاسيكية من أمثال هانز مورغنتاو⁽³⁾ Hans Morgenthau فحسب، بل ايضا ما يدعى بالواقعية الجديدة، التي يطلق عليها

(1) Freud(1953,pp.67 - 71)

(2) Foucault(2003)

(3) Morgenthau(1948)

أحيانا تسمية المدرسة النظامية للواقعية ما بعد كينيث والتز⁽¹⁾. لم يأخذ البحث في مجال السلام كونه حقلا علميا بهذه الاستشرافات، بل على العكس من ذلك فإن نشأته تعود بدرجة كبيرة ومنذ أواخر خمسينات القرن العشرين الى الرافض الجلي لهذه التي تسمى الواقعية السياسية.

التفاؤل الأنثروبولوجي Anthropological optimism

كان الهولندي هوغو غروتوس⁽²⁾ Hugo Grotius، وهو من معاصري هوبز، الذي يسمى في الأدبيات أبو القانون الدولي الحديث، ممن شهد تجارب حرب الثلاثين عاما. ومن أجل التعامل مع تجاربه المريرة فقد أشار الى بنية القانون الطبيعي وافترض أن الإنسانية كونها مجتمعا قانونيا نظريا يجب ان تكون فوق قوانين الدول. لم يكن يريد رؤية القانون الدولي يطبق على أنه دولة عالمية واحدة، بل تحالفا لدول حرة تخضع للالتزامات اخلاقية اولية. لم يؤمن غروتوس بإمكانية ايجاد سلام دائم بهذه الآلية وطالب في عمله⁽³⁾ بتنظيم قانوني للحرب. أخذ غروتوس الفكر حول مصطلح الحرب العادلة حيث كان كلا من توما الاكويني وفرانشيسكو دي فيتوريا قد غادراه. وتوصل الى خلاصة انه من الممكن ان تكون هناك سلطة شرعية على كلا طرفي النزاع التي وفقا لها يمكن انجاز الاتفاقات. يعني هذا ان الحرب يمكن ان تكون عادلة من وجهة نظر كل من طرفي النزاع.

وهو بذلك يتجاوز نظرية الحقيقة الواحدة الا أنه لم يستغل الفرصة هذه لينبذ فكرة الحرب العادلة. بل على العكس فهو قد وسعها الى نظرية الحرب والسلوك النزيه *bellum iustum ex utraque parte* التي تحوي ضمنا أن أية حرب تقودها سلطة هي حرب عادلة، وأن أية مقاومة مدنية ضدها غير مسموح بها. وهذا لأن غروتوس، مثله مثل هوبز، يفترض ان الشعب المستقل يمكن ان يمنح حقوق الحكم الى شخص او بضعة اشخاص دون ان يبقى أيها منها. وبذا ستكون السلطة الممنوحة مخولة بقيادة

(1) Waltz(1979)

(2) 1583 - 1645

(3) Grotius(2006)

حرب عادلة. ومن هنا يأتي اهتمام غروتوس لتنظيم المواجهة نفسها قانونيا ولمنع الانسان الاجتماعي بصورة معيارية او أمره للقيام بذلك وهو الامر الذي سيكون مبررا للجميع بشكل طبيعي. والى هذه الفئة يعود التمييز بين المقاتل والمدني، علاوة على تجريم التعذيب وتحريم العنف ضد غير المسلحين⁽¹⁾. كل هذه المواضيع كانت معروفة سلفا في القانون الجرمانى بيد أنها كانت قد فقدت في مسار توسعة مفهوم السلام وتحديث الصراع، ولذا جاءت الحاجة لإعادة تنظيمها مجددا.

إن كان كل من هوبر ورويتز⁽²⁾ Huber and Reuter يؤمنان أن إحدى المفارقات في التاريخ الاوربي ان التقدم الكبير في القانون الدولي الاوربي الذي تضمن قواعد قانونية للحروب في جميع الاوقات قد حدث تماما أثناء حرب الثلاثين عاما - وهي الحرب التي تجاوزت كل الحروب السابقة في طول مدتها ووحشيتها - فأننا إذا لا ارى التناقض هنا. يوافق غروتوس على الحرب على انها مسلم بها وهو يأمل دون وهم بإنسانيتها. تبقى هذه دائما محاولة ضمن ثقافة الحرب يجب ان لا تفاجئ أحدا.

لقد بينت سابقا في أمثلة عديدة في عملي هذا كم من السهل ان تقع في فخ القانون الطبيعي. أي أنه، ان تفترض مسبقا ان الظروف الخاطئة تبدو منطقية لكل انسان سوي. وهذا ببساطة يقود الى التعسفية العنيفة. لقد وقع غروتوس في هذا الفخ، مع انه أدرك منظورية كل الحقيقة الباحثة عن العنف. هذا لأنه فشل في أن يلاحظ الحدود الضيقة لمنطقه العقلاني والتطبيقي، الا انه في نفس الوقت كان ادراكا متشائما للطبيعة البشرية. يمكن تفهم هذا بعيدا عن سيرته الذاتية، غير انه لا ينطوي على ضرورة التأويل الدائم لمطالبته بنزاع انساني بين اللوردات والجيش كونه حقا حضاريا ولا مفر له للناس.

شأنها شأن المدرسة الواقعية، ترجع بدايات المدرسة المثالية، من حيث المبدأ، الى زمن بعيد من التأريخ ما اراد الانسان من القدم. ولقد اصبحت متداولة في مقارنة تشاؤم توماس هوبز مع صورة الجنس البشري لعالم دولي بريطاني آخر هو جون لوك⁽³⁾ John

(1) Meder(2005,p.243)

(2) Huber and Reuter(1990,pp.80 - 2)

(3) 1632 - 1704

Locke يصف لوك السلام على انه تعايش ناس وهبوا العقل والذين يمارسون تنظيم النزاع بحرية ومساواة من خلال السيطرة على الاضرار الناجمة عنه. لذا فهو يشير الى افكار سبق ان طرحها اليوطوبيون البريطانيون مثل توماس مور وفرانسيس بيكون، وهو يعبر عنها بلغة مناسبة تماما لعصره، والتي في رأي ذات صلة مع علوم الدولة اكثر مما هي في مجال دراسات السلام.

يفسر التفاؤل الانثروبولوجي للوك ومبدأ سيادة الشعب الذي استقاه من هذا، القانون الطبيعي بأسلوب يحتاج فيه تطبيق السلام ان يوضع في ايدي الجميع. وكان هذا يعد متناقضا مع تعاليم النظرية الاستبدادية لدى كل من هوبز وغروتوس. ولاحقا جرى تطويرها على يدي كل من روسو وكانت بطريقة اكثر صلة بالبحث في مجال السلام وكان لها تأثيرها السياسي الحقيقي على صياغة اعلان الاستقلال الامريكي وعلى الثورة الفرنسية. وبالنسبة الى لوك، فإن المواطن الناضج والحر والمتكافئ في القانون الخاص، والذي يمثل شخصية حرة اخلاقيا وسياسيا، له أيضاً خصوصية. فالحق بالخصوصية من خلال العمل المستقل يحرم المواطن، الذي يميز نفسه عن حكومة النخبة، الذي ليس من اصحاب الاملاك، ويستخدم العمال من خلال تجميع رأس المال. يعد لوك من دعاة البرجوازية التملكية الناشئة. وأن هذه البرجوازية هي المعنية عندما يطالب لوك بان السلطة كلها يجب ان تنبع من الشعب. فالملكية بالنسبة له هي الصفة المركزية للعقل. تستمد الاشياء قيمها من عمل الانسان وثمارها هي الملكية الخاصة المطلقة للشخص. فمن خلال عمله، يمكن للإنسان ان يملك ويخلق القيمة السوقية للبضائع. وإذا ان الانسان العاقل يستحق ملكيته فهو يخلق حق التملك، الفائض عن العمل. كذلك يجب ان يمثل الشخص صاحب الملكية امتلاكه بتنظيم معقول لعلاقات التبادل⁽¹⁾. يرفض لوك الحرب والعنف لهذا السبب لانهما يعيقان التدفق الحر لعلاقات التبادل. ومع ذلك فان هذا النقاش يعود الى سياق صراع الهيمنة في النظام الجديد للدولة بين الارستقراطية والبرجوازية ولا زال لا يأخذ بنظر الاعتبار تحديات القرن التاسع عشر بخصوص الفقر الواسع والديمقراطية. وعلى الرغم من

(1) Thiel(1990)

ذلك فقد أصبح القلق حول اللامعقولية التي تستحثها الكلفة للحروب جدالا طويل الاجل حول المثالية في جميع اوجهها.

يلغي لوك جميع انواع القلق الاخلاقي بشأن الملكية والنزعة نحو راس المال. بالنسبة له يعد السلوك العقلاني هو التملكي. وفقا لهذا النموذج فإن أغلبية الشعوب صارت مهمة وهي بمجملها غير ذات صلة في صورة هذا النموذج من السلام. توضح هذه الحقيقة الاخيرة لماذا لا يمكن ان يكون لوك، رغم حقيقة انه يجب ان يُعترف بإنجازاته في ميدان الدولة، شخصية أيقونية في مجال بحوث السلام. هو لا يعرف السلام الفاعل، ويلوي السلام الاخلاقي بمساعدة القانون الدولي تجاه حادثة محورها الملكية، التي تقبل بؤس الكثيرين من اجل تبرير حكم القلة تحت شعار السلطة للجميع. ولوك هو مساهم في ايجاد ايديولوجية لا تسأل ما هو جيد للناس وسلامهم، انما النمو الاقتصادي. ان الفرضية التي ليس لها اساس التي تقول ان كل شيء جيد للاقتصاد يعزز ايضا رفاهية الناس، تخفي الصفة الفاسدة للديناميكية التي تدخل هنا في الحركة.

زاد آدم سميث⁽¹⁾ Adam Smith هذا الجدل حيث أشار الى التكلفة العالية للحرب وإفقار الدولة الذي يتأتى منها. وبإيجاز: يجب ان يتاجر الناس مع بعضهم البعض لا ان يرمي أحدهم الآخر، لان ذلك لن يأتي بجدوى⁽²⁾. أخيرا تحوّل دافيد ريكاردو⁽³⁾ David Ricardo الى ايديولوجية ليبرالية للنمو التي وفقا لها فان الرأسمالية هي نظام فيه الجميع رابحون على المدى الطويل باستغلال الفائدة المقارنة للتكلفة⁽⁴⁾. وبعد ذلك يسمي عالم النفس المتأثر بالماركسية ايريك فروم Fromm تلك الاعتبارات شكلا من أشكال المذهب المتعي. وهو يجدها وعوداً لا يمكن تحقيقها، لأنه فضلا عن التناقضات المتأصلة بالنظام، فإن ايضا اثنين من اهم مقدماتها غير صحيحة. أولاً، تدّعي هاتان ان الهدف من وراء الحياة هو زيادة المتعة الى الحد الاقصى، ويعرف بإرضاء أي رغبة او احتياج ذاتي قد يشعر بها الإنسان؛ وثانيا، بأن الغرور والانانية

(1) 1723 - 1790

(2) Smith(2007)

(3) 1772 - 1823

(4) Ricardo(2007)

والطمع - حيث يولّدهما النظام من اجل ان يبقى - تؤدي الى التوافق والسلام⁽¹⁾. ووفقا الى فروم فان كلا منهما هو خطأ تراجيدي. ويقول انهما يؤديان في احسن الاحوال، وفي حالات استثنائية فقط، الى اقتصادات وطنية صحية على حساب الناس المرضى. وطالما ان المجتمعات على الاغلب تتشكل من اناس دوافعهم الاساسية هي حيازة الماديات والجشع، فهم بالضرورة سيقودون حروبا ضد بعضهم البعض. ويعزى ذلك الى انه لا بد من انهم يحسدون المجتمعات الاخرى على ما لديهم، ويحاولون حيازة ما ترغب انفسهم بواسطة الحرب والضغط الاقتصادي والتهديدات. هذه الوسائل قابلة للتطبيق على النقيض من السبب الاقتصادي المفترض، وبخاصة ضد المجتمعات الاضعف. فالمجتمع الذي يهدف الى هذا الشكل سيتصرف بعدائية طالما كانت هناك فرصة ولو ضئيلة للانتصار. ليس لأنه بحاجة طارئة الى شيء ما، بل لان الرغبة في حيازة المزيد والاستعمار اكثر هو متأصل في وجود التملك. وتحت تلك الظروف، لن يكون السلام اكثر من ايرين⁽²⁾. وعند فروم، فكرة ان يتمكن احد ما من بناء السلام في حين يشجع السعي الى التملك والربح هي وهم، وفي هذا فهي خطيرة، لأنها تبعد الناس عن الإدراك ان عليهم مواجهة احد الخيارين إما تغيير النموذج او الحرب الدائمة⁽³⁾.

في فرنسا، كان عدد المفكرين الذين ادت اعمالهم الى الالتفاف على الثورة اكبر من اي مكان اخر. ومن الصعب تحديد لأي منهم دور سياسي للسلام يتجاوز البعد العام لقانون وفلسفة الدولة. وفي هذا الصدد يقترح كوب⁽⁴⁾ «Koppe خطة السلام الدائم» the plan of perpetual Peace لابي دي سان بيير⁽⁵⁾ Abbe de Saint pierre من عام 1713، والتي لم تنشر حتى عام 1778. يمكنني الاتفاق معه هنا، لان هذا الاقتراح، الذي لم يؤخذ بعين الاعتبار بشكل كافٍ ضمن الجدل العلمي، فإنه يبنى جسرا بين دوق سولي وإن جاك روسو⁽⁶⁾ Jacques Rousseu - Jean. يعد الاخير واحداً من اكثر

(1) Fromm(2007,p.3)

(2) ايرين هي الهة السلام والربيع في الحضارة الاغريقية

(3) Fromm(2007,pp.92 - 3)

(4) Koppe(2001,pp.165 - 8)

(5) 1658 - 1743

(6) 1712 - 1778

الشخصيات اثاره للاهتمام في هذا الفصل. من بين كل الاشياء التي يمكن ان تقال عنه سوف أتناول الجانب الذي أصبح ذا اهمية لنقاش أوسع في هذا الكتاب. يجمع روسو في كتاباته⁽¹⁾ بشكل مبتكر التفاؤل الانثروبولوجي مع فلسفة تشاؤمية عميقة للتاريخ. فالتاريخ بالنسبة له لا يمكن تأويله على انه كشف ذاتي للمصير الطبيعي للإنسانية، بل خطوة غير طبيعية لحالة الطبيعة التي لن تكون بأي حال ضرورية بل نتيجة مصادفة وكوارث. وفي معنى اعمق، يماثل هذا ما قلته عن الوهم عند سيغريست Sigsit حول ظهور المجتمع الابوي. يعد خلل عدم المساواة في الحيازات المادية والشروط العلمانية للحياة لدى روسو هو نتاج عواقب مدروسة ديناميكية واقتصادية واجتماعية وفكرية يمكن فيها تغيير وجود البشرية. سيجد عدم المساواة هذا اصوله في الملكية الخاصة وتقسيم العمالة ومؤسسة سياسية مخادعة تحمي معياريا الشروط الموجودة للظلم⁽²⁾. وبالنتيجة، سيؤدي هذا الى نظام مبني على حق السلطة العليا ما يؤدي الى تلك الظروف الواقعية مثلما وصفها هوبز. يعبر عن هذا في احد افكار المؤلف التي هي الاكثر اقتباسا من نصه «خطاب على اساس وأصل عدم المساواة بين الرجال»: الرجل الاول الذي، كونه سيّج قطعة ارض وفكر بنفسه بالقول: هذه ملكي، ووجُود البسطاء لدرجة انهم صدقوه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني. كم من الجرائم والحروب وعمليات القتل، وكم من الرعب وسوء الطالع لم يتمكن أحد من إنقاذ الجنس البشري فيها سواءً بسجبه للوتد أو ملئة للخندق ومناداته لزملائه: اياكم ان تستمعوا الى هذا المتطفل، فإنكم فأنون ان نسيتم ذات مرة ان ثمار الارض بمجملها تعود لنا والارض نفسها ليست لأي شخص⁽³⁾.

يطالب روسو في عمله الرئيسي، «العقد الاجتماعي» *The social Contract* باستمرار بنظام سياسي يردم الهوة بين القانون النظري والحقيقة المنظمة، من اجل توفير مفهوم معياري للنظام للنقد العملي للمؤسسات الموجودة. ان اتبع كل انسان بموجب هذه الظروف عقله او عقلها فعندها الاغلبية او الاجماع او الارادة العامة *volonte generale* ستتشكل بنفسها والتي ستكون لمصلحة الجميع⁽⁴⁾. يعد هذا مثاليا لان الانسان عند روسو عليه ان يعرف ما يجب ان يكون من اجل أن يكون قادرا على

(1) انا اشير هنا بصورة اساسية الى (Rousseau 1984)

(2) Fetscher(1975)

(3) Rousseau(2009)

(4) Rousseau(1968)

تقييمه. فهو يطور المثال الاعلى لمجتمع متساوٍ يدافع فيه عن الفرد واملاك كل واحد، ومع ذلك فإن كل شخص، لأنه يتوحد مع كل الأشخاص الآخرين، يخضع للمجتمع في نفس الوقت الذي يبقى فيه حراً كما كان من قبل. لذا فان الحرية الحقيقية تشمل جميع الناس الذين يلتزمون بالقانون. فانهم هم من سبق ان اوجدوا القانون. لذا فانهم هم انفسهم المستفيدين من التنازل عن تساويهم الطبيعي للشكل الأسمى من المساواة. لذا فان هذا المقترح هو اكثر من كونه مثالياً. انه ديمقراطي جداً وفيه مجازفة لان الارادة العامة ليست بضمان للعقل والمحبة السامية Agape.

ان لمقترح روسو، في تأويلاته المختلفة، التأثيرات الاكبر في التاريخ الفكري والسياسي للأزمة اللاحقة. بالنسبة لروسو فان الكثير من مختلف تيارات عصر التنوير للأفكار تندفق معاً تجاه خلق ابداعي الذي منه يجب ان يستقي طيف من الاحتمالات السياسية للفكر والفعل في الحداثة، بل حتى ما بعد الحداثة. لم يقد هذا للتحرير والتطورات السلمية فحسب، بل حتى الفاشية اختارت عناصر مناسبة من مبادئ روسو ومازجتها مع الفكر الواقعي تجاه ايديولوجية يقودها العنف.

وعلى الرغم من ذلك، فإن نصوص روسو تعد مصدراً للبحث النقدي في مجال السلام. يشير هذا بشكل رئيس الى فلسفته الديمقراطية الراديكالية للدولة، التي تحرف بشكل بارع مخاوف هوبز وميكانيكية لوكين. فهو يمكن نقداً ثقافياً عقلياً الا انه تفاؤلياً ويفتح مجالاً لبدايات مجتمعية وفلسفية لفتنة الثاناتوس في عصره. لا يمكن تخيل افكار يوهان غالتونغ في القرن العشرين، بل حتى مدارس ما بعد الحداثة للبحث في مجال السلام، دون العمل السابق لروسو.

ان جهود روسو الشخصية والفكرية، التي في كثير من الامثلة كانت تتناقض بشكل حاد مع افكار عصره، قد طبعها مصيره الدراماتيكي وحالته النفسية الشخصية المرهفة، وهي الحالة التي تعرف ايضاً حول الكثيرين الذين شاركوه نفس المصير. تتصادف الكثير من القصص التي قيلت عن حالات السلام العديدة لحد الان مع قصة روسو في الكثير من اساليبها وتقديراتها، دون ان تلجأ الى اي وهم بشأن هشاشة افتراضاته الاساسية حول الطبيعة البشرية.

السلام الدائم

يتشارك ايمانويل كانت، ⁽¹⁾ Immanuel Kant وقد الهمة روسو، هذه الصورة التفاضلية للطبيعة البشرية. وعلى الاقل ضمن نطاق البحث المتعلق بالسلام ضمن القارة الاوربية قد لا يكون هناك نص استقبل بمدى اوسع من رسالته «في السلام الدائم» ⁽²⁾. On Pereptual Peace يفترض كانت، مثله مثل هوبز، ان الحرب هي حالة طبيعية بين المجتمعات. وكونه كيان يحثه العقل، فان الانسان، رغم كل شيء، قادر على خلق السلام والعيش في ظله تحت ظروف معينة: لأسباب طبيعية تماما فان الحفاظ على النفس، هو ما يجعل الناس انانيين وعدوانيين، وهو ما يدفعهم للعيش، اذ ان الامر يصبح عديم الجدوى ان يحافظ المرء على نفسه إن كان الحفاظ على النفس لا يمكن نيله الا من خلال التضحية بها عند القتال من أجلها ⁽³⁾.

وهو يدرك تلك الظروف بشكل اساسي على صيغة دستور جمهوري وديمقراطي للدولة تأسس على اساس فصل السلطات، لأنه يعدّ ان من غير المرجح ان يقرر الناس بشكل ديمقراطي الحرب لانهم بعد ذلك عليهم ان يقاتلوا بعضهم البعض ⁽⁴⁾.

وأضاف كانط دولة القانون الديمقراطية على المستوى الدولي فكرة الفيدراليات لدول حرة تسوّي خلافاتها بأسلوب عقلاني. لذا فإن فكر كانط يُحوّل كلا من دولة القانون الحديثة وكذلك النظام الدولي الذين توجد لاحقا صيغتهما في الامم المتحدة ⁽⁵⁾ الى واقع ملموس. وكذلك فان حقوق الانسان هي في محور اهتمامه وكان قد ادرك في وقت مبكر مشكلة الدول المُنظّمة على اساس قومي المرتكزة على الجيوش. لذا انتقد منطق الادارة المدنية المرتكزة بشكل دائم على الحرب وطالب بتجديد الزامي عام يسيطر عليه ابناء الشعب بأنفسهم كونه اهون الشرّين وهو وقتي مقارنة بالجيوش المحترفة ⁽⁶⁾.

(1) 1724 - 1804

(2) Kant(1982,pp.193 - 251)

(3) Schwepenhäuser(1996,p.22) ترجمه من الالمانية NK

(4) Hackel(2000,p.257)

(5) Beutin(1996) للمزيد انظر

(6) هذا الموضوع نوقش بصورة مستفيضة واساسية في Krippendroff(1985)

يقتبس كانط الكثير من هذه الأفكار، وليس فقط عنوان النص المثير، من ابي سان بيير Abbé Saint Pierre وكتّاب فرنسيين آخرين. وينطبق هذا ايضا على العناصر العولمية والمؤسسية في عمله. يعود موضوع فصل السلطات الى عصر شارل لوي دي سيكوندا، بارون مونتسكيو،⁽¹⁾ Charles de Secondat، Baron of Montesquieu وعمله الرئيسي «روح القانون» De l'esprit de lois عام 1748. حيث تشير صيغ العقل النقدي الى روسو وهيوم وباقي المفكرين الاوائل في هذا الشأن..

كان كانط كذلك من اعلام المثالية الأخلاقية. وبذا فقد اوجد سلاما يوطوبياً⁽²⁾، الذي بقي تأثيره قويا بشكل خاص في المانيا. وهو يعدّ مؤسسا لما يسمى المدرسة المثالية ضمن حقل العلاقات الدولية. ترى هذه المدرسة السلام عالميا وأخلاقياً في المعنيين العام والخاص ضمن تعريفي. لهذا السبب ترى هذه المدرسة السلام ازدواجياً ومعياريا. تحول المنهج المثالي منذ ايام كانط ضد الظلم والاستعمار السيء والامبريالية⁽³⁾. وقد ارتبط بشكل متشدد في مثاليات بحق المواطن المعولم الجيد او حقوق الانسان، ولذا فهو يشير الى كانط الذي تعامل بشكل مكثف مع السلام القائم الناجم عن حسن النية⁽⁴⁾. ومع ان الكثير من اعلام هذه المدرسة يعترفون ان هذه المثاليات تبقى بعيدة المنال عند تنفيذها عمليا، الا انهم لا زالوا يوافقون على اي خطوة في هذا الاتجاه ويعملون على النماذج التي تحذو باتجاهها.

وقبل ذلك، ظهر على هذه القاعدة شيء مماثل لحركة السلام في القرن التاسع عشر. وفي هذا السياق تشكلت جمعية السلام البريطانية في عام 1816، وتأسست جمعية السلام الامريكية في عام 1828، كما تأسست في عام 1850 كونيجسبرغ Königsberg جمعية السلام الالمانية وتأسست جمعية السلام النمساوية Österreichische Friedensgesellschaft في عام 1891 على يد بيرثا فون ستانتر⁽⁵⁾ Bertha von

(1) 1755 - 1869

(2) للمزيد انظر (1979) Batscha ans Saage

(3) Cavallar(1992,p.227)

(4) Höffe(2001,p.208)

(5) Beutin(1996,p.29)

Stuttner لم تكن المساهمات الابداعية لهذه الجمعية المثالية المدنية خيالية. فقد قام مبدأ الامل، في التلميح الى كانط، في صلب ذهنيهم. كانت الصفة الملازمة لجميع اقتراحاتهم هي التحول من الوطنية او التمركز الاوربي نحو العالمية، لكن مع ذلك بقيت المثاليات الاوربية الاصلية وبالنتيجة التأويلات للسلام *pax* الذي يدرك هذا التوجه كونه عظيما وقانونا مؤسساتيا تعاقديا. يُعدّ كانط وعمله في السلام المبني على القانون مصدراً لا يمكن الاستغناء عنها في مناهج بحوث السلام الاوربية. ومن بين آخرين كثيرين في القرن العشرين يشير الفائز بجائزة نوبل للسلام في عام 1954 البرت شفايتزر Albert Schweitzer بشكل صريح اليه⁽¹⁾. وبعد ذلك، اشار اليه ايضا يورغن هابرماس⁽²⁾. Jurgen Habermas و اخيرا تتبعه مدرسة بحوث السلام بإدارة ديتير سنغاس Dieter Senghaas في النشوة المثالية⁽³⁾.

الماركسية Marxism

كان كارل ماركس Karl Marx مثاليا ذا اقناع مختلف⁽⁴⁾، وهو اصغر اولئك الفلاسفة والاعلام الذين اود ان اشير اليهم في مطالعتي المختصرة هذه. ومثلما الحال مع الكلاسيكيين الاخرين، لا يمكنني إلا ان أدلي بنظرة مركزة على ادراكه الواضح للسلام.

يمكن التعبير باختصار ان ماركس⁽⁵⁾ قد قلب العقيدة المثالية لدى كل من لوك او سميث او ريكاردو رأسا على عقب. اذ يشير الاخير الى ان الرأسمالية ستكون النظام الذي سيفوز فيه الجميع في النهاية. الا ان ماركس يصر على ان في هذا النظام سيخسر اناس اكثر فاكثرا على المدى البعيد لصالح فئة قليلة من الناس التي هي من تربح. ان علاقة الاستغلال ستكون السبب وراء اي عنف جسدي. وهو يربط هذا الرأي السلبي، الذي يظنه قابلا للتأييد علميا بواسطة المادية التاريخية، مع الاخبار الطيبة ان الاشياء

(1) Schweitzer(1955,pp.12 - 13)

(2) Habermas(1996)

(3) *1940. ان اعماله اللاحقة والمعروفة في هذا الاتجاه توجد في المصادر.

(4) 1818 - 1883

(5) Marx and Engels(2009) and Marx(2009a)

لن تستمر على هذا المنوال. وبرفع التمايز الطبقي فإن الاسباب وراء الحالة الدائمة للعنف ستختفي ايضا. ولذا فإن الطريق نحو السلام بين الناس والدول سيكون واضحا بشكل آلي وتصبح الدول فائضة عن الحاجة كأدوات للهيمنة وبالنتيجة ستذوي.

سيضمن هذا وفقا لمصطلحاتي لغاية الآن ان السلام هو نتيجة للعدل. لقد سبق ان ناقشت مثل هذا الافتراض في سياق المفهوم الانجيلي للسلام. ان تطلب الامر التوزيع المتساوي تماما لجميع البضائع المادية تحت يافطة العدالة، عندها سيخيب هذا موقفا يتكيف بشكل كامل مع ما يمكن وصفه بكلمة واحدة هي: الحسد. فمن يطلب ذلك لا ينبغي ان يسمح لأحد ان ينال اكثر من نفسه وهو بذأ يحمي نفسه من حسد قد يشعر به ان كان لأحد ما ان اخذ ولو بمقدار أونصة واحدة اكثر لأي شيء. إن فكرة وجود مجتمع دون طبقات في العالم الاشتراكي تشبعت بروح الطمع ما هي الا وهم وخطر مثلما هي فكرة السلام الدائم بين امم طمّاعة⁽¹⁾.

بيد أن الطريق الى العدل قد مهّد سابقا لماركس. فالنضال للتخلص من التمايز الطبقي، وبالمحصلة الرأسمالية، بالسرعة الممكنة، ستكون الوسيلة الحاسمة لخلق دائم. وبذا فإن المنهج الماركسي يرى الفعل الثوري عاملا في تاريخه هو ويريد ان يتغلب على ابعاد العمال من وسائل الانتاج. وعند التحليل المكثف والوجهة ودليل العمل للموضوع الثوري، فهو لذا يطلب اكثر من مناهج اولئك المثاليين الذين سبق ان عرفوا ما هو جيد:

لقد أوّل الفلاسفة العالم فحسب، بطرق متنوعة، والهدف هو تغييره⁽²⁾.

لهذا السبب تتحقق الماركسية من النظام الاجتماعي بطريقة اكثر وسواسية من اي مدرسة اخرى. فالاحتجاج ضد الظروف الاجتماعية يستبدل بمحاولة للتحليل العلمي لأسبابها والمسارات الجوهرية للتطور. وإن المجتمع المتصور كونه مثاليا يجب ان لا يفسّر بأسلوب هذيانى ويجري تطويره بطريقة تأملية، بل بطريقة مستقاة من مناهج حقيقية وتناقضات مع الظروف الموجودة. لن يحصل التغيير بالاستغاثة للفكر او

(1) Fromm(2007,pp.69 and 93)

(2) الفرضية الحادية عشر Marx(2009b)

استجداء المالكين او الكفاية في تعليم الناس نحو الخير، بل من خلال نضال طبقة العمال المستقلين. لا يأمل ماركس، بل انه يتوقع ما كان قد حسبه علميا.

وفي فترة القرون اللاحقة فان تلك المحاولات قد ساهمت منهجيا وواقعا في مسار العلوم الاجتماعية بما يتجاوز حدود الماركسية. وبخاصة التحول من الميكانيكية الى البنوية والمناهج النظرية المنظمة ضمن العلوم الاجتماعية يرجع الفضل فيه بشكل كبير الى اصل المادية التاريخية ضمن تاريخ عصر التنوير. ان العمل المعاصر لإيمانويل والرشتاين⁽¹⁾ Immanuel Wallerstein منذ سبعينيات القرن العشرين يمكن ان يذكر كونه مثالا في هذا الصدد الذي لا يمكن تصوره دون اعمال الماركسيين السابقين.

وإذ ان أسلوب الفكر الماركسي واضح لدرجة يمكن ان يكون مفهوما خارج سياقه التاريخي، فإن القليل منه خال من التناقضات الداخلية إن جرى تصوره من وجهة البحث في مجال السلام. ويظهر السؤال التالي: ما ذا يمكن ان يحدث، تحت مطمح الظروف الثورية، لأولئك الاشخاص السيئين الذين يقفون في طريق التغيير نحو الافضل؟ هذا هو السؤال الذي فرض نفسه مرارا وبطريقة دراماتيكية في التاريخ الحقيقي للثورات. وفوق ذلك، يسأل البحث في مجال السلام كيف ان اعمال العنف تلك، او ربما حتى الحروب التي يمكن ان تسهم في تحسن الظروف الثورية، يمكن ان يجري تقييمها. وهنا يجب لينين بوضوح، وهو يقتبس الجملة الشهيرة لكلاوزفيتز Clausewitz ان الحرب هي استمرار للسياسة بطريقة اخرى:

الماركسية قد اعتبرت دائما بشكل صحيح هذه الرسالة على انها اساس نظري لوجهات نظر بشأن اهمية اي حرب واقعة. وان الامر دقيق من وجهة النظر هذه ان ماركس وإنجلز دائما اخذا بعين الاعتبار حروبا مختلفة⁽²⁾.

يكتب لينين فضلا عن ذلك ان الاشتراكيين يختلفون عن السلاميين في انهم:

يعتبرون بشكل تام ان الحروب الاهلية، اي الحروب التي تشنها الطبقة المسحوقة ضد الطبقة الباغية، او العبيد ضد مالكي العبيد، او الخدم ضد ملاك الاراضي ويشنها العمال ضد البرجوازية كونها مشروعة وتقديمية

(1) يمكن اقتباس Wallerstein (1974) كأفضل عمل يمثل هذه المدرسة

(2) Lenin (2009)

وضرورية. [...] في التاريخ كانت هناك اعداد كبيرة من الحروب التي، رغم كل الفظائع والوحشية والالام والمعاناة التي ترافق كل الحروب بصورة لا بد منها، كانت تقدمية، اي نفعت في تطوير الجنس البشري بالمساعدة على تدمير المؤسسات الضارة والرجعية (على سبيل المثال الاوتوقراطية او القنانة) وهي اكثر الانظمة الاستبدادية وحشية في اوروبا [...] ⁽¹⁾

ومن وجهة نظر ما يخص بحثي فإن هذا جواب واضح، لكنه ليس مقنعا، للعلاقة بين الماركسية والسلام. وفي ضوء ذلك، يظهر سؤال فيما ان الادعاء الخيميائي للحقيقة لعلمية الفكر التي بها قديين ماركس وجهة نظره بشأن التاريخ يمكن ان يُدعم تطبيقيا. لان ليس هناك من دليل علمي ان العلم وحده يجلب الحقيقة. وطالما ان هذا الدليل مفقود، فان اي ادعاء من هذا القبيل لا يمكن الا ان يكون ايديولوجية بحتة ولذا فهي مشوهة.

يحتوي العمل المتأخر لفريدريك انجلز ⁽²⁾ Friedrich Engels ليس مختصرات علمية لأعمال ماركس ومبادئ فلسفته فحسب، بل ايضا تحولا من اليوطوية الحقيقية للمادية التاريخية تجاه محاولة تأسيس نظريته في العلم ضمن المادية الاخلاقية ⁽³⁾. يشدد انجلز على الفرق بين فلاسفة المثالية، الذين يدعون بدائية الروح قبل الطبيعة ولذا فهي نابعة من خلق يمكن تصوره بأية كيفية للعالم، واولئك الذين يرون الطبيعة اصلية بذاتها. ووفقا لانجلز، فان الاخيرين يكونون ملحددين. وبذلك المحاولة المعرفية يتمسك انجلز بمصطلح الثاناتوس للتقدم الذي يبين نفسه بشكل اقوى بهذا الشكل الناضج من الماركسية مما هو في الليبرالية الاقتصادية.

ان تحول ماركس وانجلز وتوكيدهما على الفكر المثالي القديم لا يستنبط مبادئ من المنطق التوجيهي والمثالي والاخلاقي. وبرغم كل التناقضات التي تبدو متطرفة يتحركان في اتجاه معارض في المصنوفة نفسها. وبذا يكملان التحول من الفوبوس الى الثاناتوس. والسؤال حول اي من الافكار العظيمة للسلام هي الصحيحة مَهَدَت الطريق تجاه الموت الجماعي في القرن العشرين.

(1) Lenin(2009)

(2) 1820 - 1895

(3) Engels(2009a,b)

4 . 4 ما هي الصورة الحديثة للسلام؟

إن ما يزال مفقودا كي لا الخص هذا الفصل فحسب بل ايضا أقيمه هو المصطلح الرئيسي في عنوانه: الحديث. وحيث عمل جميع الفلاسفة والمؤسسين الدينين الذين ذكرتهم لحد الان، لن يكون هذا حول مساهمة اخرى الى النقاش الاصطلاحي المستفيض اصلا، بل فقط بشأن جعل هذا المصطلح قابلا للتطبيق على اعتبارات اضافية من وجهة نظر بحوث السلام. لذا استخدمت المصطلح بالمعنى الدارج الفرنسي *temps modernes* الذي يعني بالالمانية *neuzeit*. إن هذا الاستعمال يرجع الى المفردة اللاتينية *modernus* التي تعني جديد او حديث وماخوذة عن الفعل *modo* ويعني مؤخرا او الآن تماما.

ان استخدام المصطلح *moderne* في الالمانية غير واضح دائما. فهو قد يعني مفردة *moderne* في القرن الثامن عشر او عصر التنوير، لكن ايضا قد يعني الحداثة في القرن التاسع عشر *Modernisierung*، وهي المنهج التقدمي لعملية التصنيع او يعني *modern* في القرن العشرين، بطلائه الفنية، والازمة البنيوية للعلم والديكتاتورية الشمولية واملاءات اساليب الحياة⁽¹⁾. وفي هذا التفسير الحديث يصف الجديد كونه نقيض للقديم. ومن وجهة نظر عالمية تدرك الوقت الاجتماعي بأسلوب خاطي فان الحديث اليوم هو الجيد اما في الغد فسينهزم ويصبح سيئا. وذلك السبب يجعل على الحديث في هذا العالم المزدوج ان يخترع باستمرار ويعرف عن نفسه من جديد بانسلاخه عن القديم. وإذ يفهم بهذه الطريقة، فان المصطلح من الصعب فهمه على انه فئة تاريخية وقليل الاستخدام. لذا يسميه انطوني مانسويتو⁽²⁾ Antony Mansueto ببساطة وازدراء هرطقة مسيحية.

ولهذا السبب توجد مقترحات لا تعرف الحداثة على انها مدة زمنية، بل تحاول فهمه نوعيا. احد مؤسسي علم الاجتماع الالمانى فرديناند تونيز Ferdinand Tonnies

(1) Welsch(1994,pp.2 - 3)

(2) بمناسبة محاضراته في اطار مؤتمر «نحو العولمة - رحلات الاديان على طريق التحرر» في العاشر من تشرين الثاني 2007 في جامعة بايلور في واكو تكساس.

اقترح معيارا لفهم تعريف الحداثة على شكل نظام مجتمعي وهو ما ميزه عن التعريف الشائع⁽¹⁾. لكن هذا لا يحل المشكلة. فالتعريف الشائع يبدو قديما وبالنتيجة فهو سيء، بينما تبدو الحداثة المجتمعية *neuzeitlich* حديثة وجيدة. وهنا يأتي الى الذهن بقوة الاعتراض الذي رفعه ايفان ايليچ في نقاشه المسبق حول العامية. يواجه فريتوف كابرا⁽²⁾ Fritjof Capra هذا الانقسام الديناميكي بتمييزه بين النظرة الكونية العضوية والميكانيكية. سأعود لهذا الموضوع لاحقا.

يرفض ايمانويل والرشتاين مثل الحداثة والتقليد والمنطقية والخرافة والحرية والتعسف الفكري. وهو يساوي النظام العالمي الحديث مع الرأسمالية التاريخية. ويشير الى الفرضية القديمة لايريك هوبسباوم Eric Hobsbawm ان التقليدي نفسه هو خلق للحداثة وبالتالي جزءا من حكايتها الكبرى. هكذا تعريف يجعل من الممكن ان يتحول غالبية سكان الارض الى جيش احتياطي للرأسمالية المنتشرة حول العالم لان العملة منخفضة الكلفة تخدم في تضخيم رأس المال. وبهذه الطريقة تصبح الرأسمالية ظاهرة كونية. ووفقا لوالرشتاين العالمية هي شرط مسبق لهذا التغير والعولمة هي النتيجة. فالكونية هي:

[...] مجموعة من المعتقدات حول ما يمكن معرفته وكيفية معرفته. ان جوهر هذا الرأي هو انه توجد مقولات عامة ذات معنى عن العالم [...] التي هي صالحة عالميا وهي صحيحة بشكل دائم، وان الهدف هو البحث في هذه المقولات بطريقة تستبعد كل العناصر غير الموضوعية، اي كل ما قيّد تاريخيا، من صياغتها⁽³⁾.

ولذا فان والرشتاين يعثر ايضا بالمصادفة على الحقيقة الكونية. لكن في تعريفه لهذا الموضوع كونه صفة للحداثة فانه لا يقارنه مع تقليد التعددية، الا انه يشير الى تطبيقه نحو خلق هيكل برجوازي على مستوى العالم يمكن ان يراعي جميع الاختلافات القومية. وهو يصلح للعلم والتقنية، بل ايضا للأفكار السياسية:

(1) Tönnies(2001)

(2) Capra(1988,pp.53 - 4)

(3) Wallerstein(2003,pp.80 - 1)

يختصر فرط التقدم، ومن ثم «العصرنة» هذه المجموعة من الافكار والتي نفعت كونها قيودا حقيقية للفعل الاجتماعي اقل من كونها امثلة رفيعة المستوى للتقدير والمساهمة في الاطوار العليا للعالم. ان الانفصال عن ما يفترض انها الاسس الدينية الضيقة ثقافيا للمعرفة لصالح ما يفترض انها اسس علمية فوق الثقافية للمعرفة نفع في كونه تبريرا ذاتيا للصيغة المهلكة من الامبريالية الثقافية. فهي قد هيمنت باسم الليبرالية الفكرية؛ وفرضت باسم المذهب الشكوكي⁽¹⁾.

هنا أجرؤ على التساؤل فيما ان كان والرشتاين يقصد الكونية. ان الانحياز غير المرن للعقلانية التنويرية المفترضة للحدثة الناشئة، كما يصفها، تمثل نسخا نظرية وميكانيكية وشكلية للحقيقة الكونية التي تتجاهل الفردانية والخصوصية والاختلافات كونها مسلّم بها في الفكر المتنور للحرية. فالكونية ترمز الى التماثل لأن المنهج الذي وجهته كونية للعالمية الاحادية الفكرة او الموضوعية يؤدي بسهولة الى تفكير عنيف من اجل التماثل. ان رفض تعددية الايضاحات الدينية للعالم في هذا العهد، ممكن الفهم ضمن سياقه، تحول بشدة الى موقف لم يعد يسمح لأي حقائق منعزلة وتناقضية ويعلق ويلبر عليها بالقول:

مع ذلك برز هنا ولع ايجابي للكونية و«حقائق مشتركة» حول الجنس البشري، وهي حقائق يمكنها التحدث لأي شخص، ولذا فهي حقائق يجب ان تكون «حقيقية حقا» الحقيقة العميقة لجميع الناس. وإن جميع الاختيارات المفضلة للأفراد واذواقهم وجميع الخصوصيات وكل الاختلافات المحلية قد رُفِضَتْ على انها ليست جزءا من الانسانية المشتركة والكونية⁽²⁾.

ان هذا البحث الصالح كونيا والقوانين المشابهة اينما كانت قد غمرا كل صور التعبير عن الفكر الشعبي بمجمله - العلم والنظرية السياسية والنظرية الاجتماعية بل حتى الفن. وهذه الملاحظة عن الانواع المتعددة للسلام غير سالكة في هكذا منحى. يجب ان يكون جميع البشر موضوعيين لذا يمكن ايجاد المشتركات بينهم. يمكن ان يكون هناك نوع واحد فقط من السلام هنا، وهو منظم وموحد شأنه شأن حقوق

(1) Wallerstein(2003,pp.83)

(2) Wilber(2000,p.482)

الانسان التي تشكل المبدأ المحوري لهذه الصورة الحديثة للجنس البشري. عندما يستبدل الفهم المجمع عليه لحقوق الانسان على انه كوني في معناه العميق بفكرة التوحيد، عندها تظهر نفسها الازدواجية المشكوك فيها باستمرار والنزعة الى العنف. وبالنسبة الى والرشتاين فان هذا كله هو تعبير عن الرأسمالية ونتيجة لها.

الرأسمالية هي سلعة، يتحول فيها كل شيء الى بضاعة. فالرأسمالية لها بداية، التي يفهمها والرشتاين على انها انتقال نحو النظام العالمي الحديث. هذه ليست بحقيقة بل انه تأويل اجتماعي قوي. وهنا الاشارة الى المبدأ الاساسي للحقيقة الواحدة ضرورية لان تبين ان التحول نحو الحداثة لم يؤد الى حريات جديدة من نفس النوع *sui generis*، بل الى تحول احادي البعد لقوة موجهة متصورة للتوجه الاجتماعي. وهي إنعطافة بعيدا عن الفوبوس الصاعد باتجاه الثاناتوس الهابط، كما يسميه ويلبر. السلعة هي مجرد مصطلح، وهي مركز اهتمام ضمن الرأي نفسه.

لذا من الصعب تعريف الحداثة *modernity* على انها فترة زمنية. وليس اكتشاف امريكا ولا معاهدة صلح فيستاليا ولا عصر التنوير او الثورة الفرنسية تشكل نقطة انعطاف مادية في الوقت الذي جعل من الممكن لإعلانها حقا بداية الحداثة. يسميها جان فرانسوا ليوتار Jean-Francois Lyotard عقلية فيها ما وراء النص يعزو المعنى غير المشكوك فيه لأي فعل مجتمعي او فردي. فالحداثة لديه تسلسل زمني وليس مشروعا اجتماعيا يمكن تعريفه ببساطة بفيزياء نيوتن او اختزالية ديكارت او الدولة القومية لتوماس هوبز. ووفقا لليوتار، توفر هذه الاركان معنى للفعل السياسي في الحداثة وتسبب دليلا ذاتيا لأهداف وارشادات لأفعال جربت على انها حقيقية وتضمن اذعانا⁽¹⁾.

الحداثة في هذا المعنى غير موجودة اطلاقا. لم يحدث مثل هكذا دليل ذاتي دون شك في اي مكان او زمان. لذا يقترح الكثير من الناس ذلك منذ اللحظة الاولى للفكر الحداثي، فما بعد الحداثة ستستثمر فيها على انها نظيرتها العقلانية والنقدية الملازمة لها. ولذا يفترض ليوتار ان في احسن الاحوال يمكن ان يكون ممكنا التحدث في عمل كلاسيكي يعامل المستقبل والماضي بأسلوب كأنهما، سويا، شملا الحياة بأكملها

(1) Lyotard(1991,pp.24 - 36)

في وحدة متماسكة واحدة للمعنى⁽¹⁾. أي ان في تعريف ليوتار للعمل الكلاسيكي تنظم بداية ونهاية القصة المروية وتبنى بشكل موثوق لدرجة ان الآن المطول وشبه المستقر يفهم فيه. يضمّر فهم ليوتار للعمل الكلاسيكي شيئا ما مثل حادثة صغيرة محدودة في الزمان والمكان واللاعبين، بيد انها حقيقة ضمن هذا الاطار وذات تأثير يتجاوزها ايضا في سياقات هم انفسهم لا يمكن تعريفهم فيها. لهذا السبب يمكن تسمية كلاسيكيات الفكر الحدائوي حالات حديثة واشكال انتاجية ومفاهيم للسلام، حتى وان بقيت الحادثة نفسها ظاهرة لا يمكن التمسك بها ومتناقضة في مجموعها. حثني هذا الاعتبار، عندما كنت اخطط لهذا الفصل، لان ابدأ بوصف المفاهيم الحيوية للسلام، رغم انها لا يشار اليها تحت عنوان الحادثة. فهي ليست ما بعد الحادثة او الكلاسيكية، لأنها نشأت في نفس وقت ظهور الحادثة الاوربية ومثلها تماما تشير الى المعلومات التي جمعت سابقا. وهم مثل الحدائين انقلبوا على التحجر الاجتماعي للصور المبنية اخلاقيا للعالم والسلام في أرجائها. ومع ذلك فقد وظفوا في اتجاه غير حدائوي يرومون فيه توحيد الحب التملكي والحب غير المشروط بطريقة متوازنة، بينما انطلقت الحادثة الاوربية، على الاقل في صيغتها الكلاسيكية، في الرحلة باتجاه الثاناتوس. وهي هنا تجمع البنى الاساسية الرهابية المتأصلة في الحقيقة الواحدة. لا يمكن للمفاهيم الناتجة عن السلام الا ان تفهم ضمن تلك الافتراضات وتظهر العديد من التشابهات عند الجدل للمنطق الرهابي لأنواع السلام الاخلاقي. ان الامن والعدل والحقيقة ومبدأ السلوك كونها محددات لأنواع السلام الاخلاقي، كما ناقشتهم في الفصل السابق، هي ايضا تؤثر في السلام الحديث. وفي تنوعات الاخير، فان الجمل المعزى اليها مختلف، ومع ذلك فهي دائما تلعب دورا حاسما.

في هذا الفصل عن السلام الاوربي الحديث قيّدت نفسي ببعض الاصوات التي، من خلال فهمها الذاتي التشريعي او الفلسفي في بناء الدولة تشير بشكل صريح الى مواضيع السلام. وفي الوقت الحاضر بقيت وجهة النظر محددة بهذه الصيغة. ستكون مهمتي في الفصل التالي القاء مزيد من الضوء على الخلفية الشخصية.

(1) Lyotard(1991,pp.25)

أودّ باختصار التمييز بين هذه الصور الحديثة للسلام الناشئة عن «الروح المتفجرة للجرأة»، مثلما اسمها فريدل، الى درجة تصبح فيها قواسمها المشتركة وفروقاتها ضمن الحداثة ظاهرة للعيان. ولهذا الغرض الجأ الى كل من هوبز وروسو وكانط وماركس كونهم نماذج مثالية للتنوعات الاربع للفكر الحديث للسلام، دون ان اقتصر على هؤلاء المؤلفين فقط. وهم يمثلون تيارات الفكر الفلسفي التقليدي الذين بقي تأثيرهم لحد اليوم.

وهم جميعا يخضعون سلامهم الى املاء مطلق للحقيقة. ولهذا السبب فإن السؤال بشأن فهمهم للطبيعة البشرية يعد نقطة بداية حاسمة لأي استنتاج اضافي. تبرز الاختلافات مسبقا هنا. اذ يتبع هوبز التشاؤم الانثروبولوجي المتطرف، في حين اختار كل من روسو وكانط منحى تفاؤليا يثق بالمنطق. اما بالنسبة لماركس فان هذا السؤال تحجب الضوء عنه صورته عن التاريخ، التي يقودها افتراض ان الانسان في وجوده يولد حرا ويصبح وفقا للطبيعة قادرا على الحب، ومع ذلك يواجه عالما موضوعيا يعلم الظلم الاجتماعي والتعسف والنية السيئة ويمجدها. انها البنية الفوقية التي تجعل الانسان سيئا ولا يمكن لهذا ان يُقمع الا عبر الثورة. اما بالنسبة لماركس، فإن الانسان ليس سيئا بطبيعته، لكنه يصبح سيئا. فإن اخذت بنظر الاعتبار ايضا صيغة التاريخ لدى المدارس الاخرى ستبرز فروقات كبيرة. هي ايجابية عند ماركس، اذ انها ليست سلبية سوى لدى هوبز (Hobbes). وهي عند كانط ايجابية في الميول، حيث لا يشاركه روسو نتائجه العميقة السلبية، رغم انه لا يستثني احتمالية مماثلة (انظر الجدول 1-4).

جدول رقم 1-4 النماذج المثالية للأنواع الاربع للفكر الحديث للسلام

ماركس	كانط	روسو	هوبز	
-	+	+	-	صورة الانسانية
+	+	-	-	صورة التاريخ
توقع	أمل	شك	خوف	العقلية المتكونة معرفيا
عدل	حقيقة	تناغم	أمن	اسس السلام

ربما تكون الحال غير ثابتة مثل تبسيط المنشآت المعقدة للفكر لهكذا تقديم، ومع ذلك فهي تظهر بشدة التماثل والاختلاف في الصور الشخصية.

يتجمد التشاؤم لدى هوبز عند مصطلح نهائي ولذا فهو مستدام. يعد الانسان وافياله سيئين الى حد الامعان في الضلال. لذا فالأمن يتحول الى شرط اساسي لا يمكن الاستغناء عنه. يبقى هذا القول حقيقة طالما ان الخوف يفترض ان يكون العقلية المتكونة معرفيا. وان الاجراءات المماثلة ضرورية على المستوي الفردي وعلى المستوى المجتمعي على حد سواء. يبقى هوبز، كونه الاقدم ضمن التوجهات الحديثة، الاكثر ارتباطا بالموقف الرهابي، الذي مع ذلك قد انكسر بالتحول تجاه الموت تحت غطاء اللويثان. لا يضمّر التحول بعيدا عن الفوبوس التغلب على الخوف، بل فقط اعادة توجيهه نحو الفضاء العالمي. لذا تميل المدرسة الواقعية المبنية على هذا الافتراض الى ان تكون خطيرة على جميع اولئك الذين تخاف منهم. لقد وثق هذا تاريخ العصر الحديث. يفترض الاسم الذي اطلقته هذه المدرسة على نفسها، سوية مع البساطة في مبادئها، انها ستتواصل مع كل ما هو حقيقي. وفي المقابل، فالشرط المطلوب مسبقا لذلك هو نظرية الحقيقة الواحدة. يدبر كل هذا مع بعض مزيجا متفجرا والذي، من اجل البحث في مجال السلام، لا يقود بعيدا بشكل خاص.

وهذا يختلف لدى روسو، الذي يعد مسار التاريخ في الحادثة زيف وهو لا يختلف في النتائج التي توصل اليها كثيرا عن هوبز، لكن بسبب تفاؤله الانثروبولوجي يتوصل الى نتائج مختلفة. بالنسبة له يسبب هذا الزيف بروز الحاجة الى الحب التملكي والحب غير المشروط. كان اهتمامه الاساس ينصب على القيود المجتمعية ووضع القيود المشتركة. ويؤدي هذا الى شك مستمر ومبرر بشأن المسار الصحيح كونه عقلية متكونة معرفيا. لذا يشير روسو مسبقا لما سيطلق عليه لاحقا فكر ما بعد الحادثة، وكذلك ايضا عقلية ما بعد الحادثة. في عالم الحقيقة الواحدة حتى الشك بان هذه الحقيقة لا يمكن الا تصورها على انها مخيفة ومحركة ومطلقة للعنان. لا يمثل هذا الشك اي من صفات الخوف. يقود طريقه الى جروف الهاوية ولكنه ايضا ينطوي على احتمالية للعديد من فرص السلام.

ومع ايمانويل كانط، تعد صورتني التاريخ والانسانية متناغمتين. وهو يقف مع التفاؤل في شكله النقي. وهنا تكمن مناشدته لبحوث السلام فضلا عن المدرسة المثالية للعلاقات الدولية. فالأمل كونه عقلية متكونة معرفيا يبدو جذابا وملهما. بيد

ان الطريق المرسوم اخلاقيا نحو الاقتراب من هذا المثالي ينزلق بسهولة في العنف الفكري والثقافي متى ما ينتزع عن سياقه او صدر لان هذا المنحى يبقى ايضا مرتبطا بفكرة الحقيقة الواحدة. لقد لخص بيتر سلوترديك Peter Sloterdijk بشكل فخم كفاءة النسخة التي جرى اطلاقها من الحادثة المثالية بجملته واحدة:

اذ الهمها الخليط الذي يصنع التاريخ من التفاؤل والعدوانية، فأنها سعت الى خلق عالم يحدث فيه كل شيء مثلما نفكر، لأننا قادرون على فعل ما نريد، ونرغب ان نتعلم ما ليس في مقدورنا فعله⁽¹⁾.

ومنذ تأسيسهما بعد ما سُمِّيَ بالحرب العالمية الاولى، عارضت المدرستان المثالية والواقعية، كونهما التيارين الرئيسيين في العلاقات الدولية، عقيدتي بعضهما البعض دون طائل كأنهما غير متكافئتين⁽²⁾، وكأن الخوف والامل متناقضين وليسا جانبي عملة واحدة - تعبيرين غير منطقيين لنفس الطاقة البشرية. لقد لفت هذا التناقض المفترض الكثير من الانتباه وأدى الى انحسار ثقافات السلام. يعد الكيميائي الفرنسي فولكانيللي Fulcanelli، الذي وصف هذه الحرب بالطريقة التالية، واحدا من المدافعين عن فهم ما قبل الحادثة:

الى جميع الفلاسفة وكل المثقفين وكل العلماء مثلما جميع المهتمين، نأخذ الحرية لنطرح السؤال الاتي: هل فكرت يوما ما بالعواقب الوخيمة التي تنجم عن التقدم غير المحدود؟ فقط بسبب تعدد الانجازات العلمية لا يمكن الان للإنسان العيش الا بمساعدة الطاقة... وفي بيئة غير صحية. لقد صنع الانسان المكنة التي تزيد من قوته مئات المرات... الا انه اصبح عبدا لها وضحية: عبدا لها في السلم وضحية في الحرب⁽³⁾.

ومن جانب آخر يناشد كارل ماركس بالتقدم واعلاء الامل المثالي للاحتمال العلمي، دون ان يشير الى صورة مفرطة التفاؤل للإنسانية. وهو يتبنى من مفاهيم السلام الاخلاقية افتراض ان السلام ينتج عن العدل ويؤمن ان يكون قادرا على اثبات وتطبيق هذه الفكرة علميا ومنطقيا. وفي الحادثة الماركسية، فان صورة الموت تتحقق

(1) Sloterdijk (1989, p.22) النسخة الانكليزية اقتبس عن Dietrich (2006, p.289)

(2) Krippendorff (1986, p.30)

(3) Fulcanelli اقتبس بالالمانية عن Gebelein (1996, p.127) ترجم من قبل NK

للحظة تاريخية موجزة واحدة في معنى كلاسيكي ليوتارديني (Lyotardean). ان الانهيار السريع لهذه الانماط السياسية من التنظيم التي تشير بوضوح الى ماركس لا تبدو لي فشلا جوهريا لمبادئه. وبسبب الجذور المثالية للماركسية، فمن السهل جدا للمثالية الحقيقية للإقناع الغربي ان تحرف مبادئها، بمعزل عن السؤال كيف يمكن ان تكون الاشتراكية الحقيقية الموجودة ماركسية. هذا التشابه في المواقف وبنية الفكر يمكن ملاحظته بسهولة في العقيدة الليبرالية الحديثة. للموت صورا متعددة للتعبير. وما هو مشترك بين كل تلك التيارات هو ان الاشخاص المؤسسين فهموا انفسهم كنوع من المهندسين لماكنة اسمها المجتمع. يبدو كل من روسو وكانط فضلا عن ماركس، ولكن بدرجة اقل، بليدين إن لم يكونوا سذجا عملاً غير بارعين يعملون على تحسين الامور على مدار الساعة في ابعادها الموضوعية كي يحقق الخير مبدئيا ضمن الموضوع تقدماً مفاجئاً. اما بالنسبة لهوبز، رغم ذلك - هذا التقليد يؤدي منه على طول الطريق الى فرويد Freud - فان هذا تماما يمثل فكرة مرعبة. يعمل اولئك المفكرون مثل التقنيين المتفجرين طاقة الذين يحاولون تجنب التفجير غير المسيطر عليه لمادة متفجرة ومشكوك فيها عرضة لإجراءات خارجية. تعكس كل هذه المسالك فكرة تفهم العالم والمجتمع مثل ماكنة يمكن التلاعب بها. في الفصل التالي سأناقش الى اي مدى يمكن لهذه الصورة ان تنجح.

4 . 5 الأساس الميكانيكي للصورة الحديثة للسلام

لقد اخترت لغاية الآن تلك الاصوات لهذا الفصل التي انخرطت علنية بطريقة او باخرى في ايجاد الفهم الحيث للسلام. لا يمكن تسمية اي من تعاليمهم دراسات سلام في المعنى الاضيق للمصطلح، لأن كلا منهم قد اقترحهم أساتذة عالميون شملت مواضيعهم واهتماماتهم طيفاً واسعاً جداً. هم على الاغلب فلاسفة دولة وعندهم السلام هي نتيجة مرغوب فيها، مع ذلك مستنبطة من اسئلة جوهريّة. وينطبق هذا الامر حتى على كانط. ففي مخططه الفلسفي حول السلام الدائم ربما يكون قد خلق احد النصوص الاساسية في دراسات السلام، ومع ذلك ففي كتابه العمل (oeuvre) فهو يحتل موقعا هامشيا نوعاً ما.

إن جميع ما قيل في هذا الفصل لا يحمل معنى الا حالما تؤخذ تلك التغييرات الجوهرية ضمن النظرة العالمية الغربية بنظر الاعتبار الذي منه تنبع كل التأويلات المماثلة للسلام واحتمالية التفكير بأي نوع من ما يفهم على انه حادثة. وخلف ما اطلقت عليه، في اشارة الى ويلبر، الرحلة خارج الخوف نحو الموت، تخبي الانقسام الاعمق في الثقافة الغربية منذ العصر المحوري Axial Age. ان الفصل بين الانسان ومقام الملكة الذي جرى وبعد اول انفصام قد ترك وجهة نظر عالمية، التي، من منظور طريقة فهم فاعلة للفكرة الكلية، ظهرت مشوهة. ومع ذلك كانت حيوية ورأت الانسان في علاقة متبادلة مع الطبيعة منظمة في مجتمعات مماثلة تنظم حاجاتها المادية والروحية من خلال هكذا فهم. حتى وإن لم يعد الانسان صفة سماوية، الا انه لا زال يرنو الى الله ونظم حياته ضمن العالم المادي وفقا لذلك، مثلما حددها اوغسطينوس. لذا كان هدف البحث العلمي هو فهم العالم على اساس العقل والايمان، وليس التغيير او حتى التنبؤ به.

كانت وجهة النظر الحيوية هذه قد غيرتها بشكل كبير المنهج الميكانيكي للحدثة. ان كانت المسيحية قد فرقّت الانسانية بأمر من السماء فان الحدثة فرقّتها بسبب الطبيعة وثبتت المفهوم الذي ينص على ان العالم يسير مثل آلية الساعة الميكانيكية. تمثلت الافكار ذات الصلة بأسماء وكتابات قد مررت بها لحد الان مرور الكرام. كل من يريد ان يفهم الصورة الميكانيكية للعالم يحتاج الى هوبز وبيكون الا انه في نفس الوقت لا يمكنه تجاوز كوبرنيكوس Copernicus وكيبلر وغاليلي وديكارت ونيوتن وداروين. لذا أريد ان اتناول باختصار تلك المفاهيم التي طبعت هذا المنهج الميكانيكي فهي جوهرية لكل الصور الحديثة للسلام⁽¹⁾.

وبنظريته الشمس - مركزية، ناقض نيكولاس كوبرنيكوس⁽²⁾ التفسير الارض - مركز للعالم ووفر حجر الزاوية الفكري للتغير النموذجي الذي سمي صحيحا تيمنّا به: الانعطاف الكوبرنيكوسية (*the Copernican Turn*). ثم خلفه المتصوف

(1) انا هنا ابع وصف (74 - 53, pp. 1988) Capra وان لم توصف بطريقة واضحة لكنني اتبع افكاره

(2) 1473 - 1543

الفيثاغورسي يوهانس كيبلر Johannes Kepler⁽¹⁾ الذي كان قادرا، حينما كان يبحث عن توازن الاجرام السماوية، على تحديد حركة الكواكب السيارة وبذا دعم فرضية كوبرنيكوس. اخيرا تحول كل هذا الى نظرية علمية صارمة بواسطة غاليليو غاليلي Galileo Galilei⁽²⁾. قاد منهج غاليليو الرياضي العلمي الى وجهة نظر ان البحث يجب ان يقيد نفسه بدراسة الصفات العددية والموضوعية للكتل المادية، اي الاشكال والاعداد والحركات. اما جميع الصفات الاخرى مثل اللون او الصوت او الطعم او الرائحة بالنسبة له فكانت اسقاطات فكرية ذاتية اراد استثناءها من البحث.

وفي هذا اتخذ قرارا بعيد المنال، لأنه حجب الجماليات والاخلاقيات والقيم والاحاسيس والمشاعر والنوايا والوعي واخيرا حتى الروح والنفس خارج العلم. وعلى هذا الاساس، فان امكانات العلم في مجال السلام صارت محدودة جدا. لذا اود ان اذكر نقيض غاليلي وهو جوردانو برونو⁽³⁾ Giordano Bruno، الذي عارض بحدّة وجهة النظر العالمية الميكانيكية وتوصل الى خلاصات مختلفة تماما عن فرضية كوبرنيكوس. لم ينبذ برونو وجهة النظر العالمية الارض - مركزية فحسب بل حتى الشمس - مركزية وبدلا عن ذلك اعترف باللامتناهي غير المركزي للكون. وتوصل من هناك الى خلاصة ان كل اجزاء الكون تحتوي على الروح وإن هناك روحاً للعالم مصاغة مع عقلية الكون. كان ممكنا ان يعد هذا الافتراض قادرا على ادارة النقاش من النماذج الجديدة الى اتجاه فاعل يجلب الانتباه في مجال بحوث السلام. ومع ذلك فلم يلائم هذا حماة التقليد الاخلاقي ولا رواد الحداثة الناشئة. مات برونو على المقصلة وتحول تاريخ العلم باتجاه مختلف⁽⁴⁾.

جمع اختزال غاليلي لما يمكن تسميته من الان فصاعدا المناهج العلمية بأسلوب ثوري مع اعادة توجيه اهداف النشاطات العلمية بعد ان حفزها فرانسيس بيكون⁽⁵⁾.

(1) 1571 - 1630

(2) 1564 - 1642

(3) 1548 - 1600

(4) Drewerman(1992)

(5) 1561 - 1626

يجب ان لا يبقى الامر منصبا على الفهم الحيوي للعالم ولا مجد الله او النظام الطبيعي، بل حول الهيمنة والسيطرة على الطبيعة. فهم سيكون الطبيعة على انها انثى، ومع ذلك اراد ان يعاملها بنفس الطريقة الاستقرائية للتجربة والخلاصة بشكل مماثل للطريقة التي عوملت بها النساء اثناء محاكمات الساحرات في عصره. ربما لم يكن في موضوع آخر ان الغرب عزز صورة السلام في الام العظيمة مثلما كان الامر في افكاره وفاعليته.

في مذهبه بشأن التأكد قبل الاعتراف العلمي، اوجد رينيه ديكارت⁽¹⁾ Rene Descartes اخيرا اساس الفكر الحديث. فقد ابدل مبدأ الاله المطلق والحقيقة القصوى بالعلم. وهذا ما سمح - بل حتى طلب منه - للشك بكل المعرفة كما كانت قد جرى توارثها، ولتفكيك الافكار والمشكلات الى اجزاء ومن ثم جمعها في ترتيب منطقي. وبنى فكرته عن الطبيعة عبر التمييز الجوهرى بين الروح الانسانية والمادة الطبيعية. وبالنسبة اليه كان الكون المادي ماكنة لم يكن فيها معنى ولا حياة او نفس. كان يرى ان الطبيعة، ومنها النباتات والحيوانات، تعمل وفقا لقوانين ميكانيكية. وكل شيء في عالم المادة يمكن تفسيره في ضوء تجميع وحركة اجزائه. وحتى جسم الانسان كان بالنسبة اليه ماكنة حيوانية⁽²⁾. اوجد ديكارت اتجاها جديدا للفكر العلمي - كون الطبيعة ماكنة مثالية، تحددها قوانين رياضية دقيقة. وكان الفهم الديكارتي للعالم كونه كعمل الساعة الميكانيكية بشرط ان يكون التبرير العلمي للتحكم بالطبيعة واستغلالها ان يصبح صفة للحداثة. فالأخلاق والروحانية، والتي هي عناصر صور السلام التي تطرقنا اليها سابقا، بالنسبة اليه تعود الى دنيا العقل ولذا لا تؤدي دورا في هذا السياق⁽³⁾.

ان الصورة الميكانيكية المنفصلة عن الطبيعة قد هيمنت على كل الامثلة العلمية حتى اظهرت الفيزياء الحديثة في القرن العشرين المدى الضيق للفكر الديكارتي بل حتى اثبتت ان الفرضية الاساسية لديكارت حول موثوقية الفكرة العلمية وجميع النتائج المستخلصة منها كانت خطأ. فليس هناك من حقيقة مطلقة - حتى في العلم. فالعقيدة الجديدة افترضت ان جميع المفاهيم والنظريات مقيدة بوجهة النظر ومحدودة.

(1) 1596 - 1650

(2) Descartes(2009)

(3) Poser(2003,p.107)

وجد ديكارت، مثل غاليلي تماما، خصما بارزا لكنه اخيرا مغلوبا بشأن هذا الموضوع. فقد عارض جيوفاني باتيستا فيكو⁽¹⁾ Giovanni Battista Vico الذي لم يعمل الا بعده، العقلية الاختزالية لديكارت وأصر على رايه ان الانسان لا يدرك الا ما هو حقيقي والذي خلقه بنفسه. ومع ذلك، فإن الطبيعة قد خلقها الله، وبالنتيجة، لا يمكن ان يدركها بدقة سوى الله. وإن الحقيقة الوحيدة المتاحة امام الانسان هي بشأن تاريخه. ولهذا فالتاريخ البشري يجب ان يكون الموضوع المفضل في البحث. وفي فارق مع الطبيعة التي سبق منحها الى البشر فان البشرية تكون تاريخها بنفسها. لذا فإنها كان يجب ايضا ان توجد في تكيفات العقل البشري.

فالمعرفة وفقا لفيكو ليست ناتجة عن الذكاء المنعكس فحسب، بل ايضا من الادراك الحسي. وهو يفهم مسار التاريخ دوريا وفي هذا السياق يقترح فهم الميثولوجيا على انها الشكل الاصلي للحقيقة المطروقة. تنتج اعمق الافكار في اساسات الثقافات عن البحث في البدايات الميثولوجية لها. ويقود هذا المنهج الى مفهوم منطقي وسالك للسلام، لان الثقافات وقصصها يصنعها الناس. مع ذلك لم يُرجع فيكو التاريخ البشري الى عقلية فاعلة، بل الى معقولة العناية الالهية التي تقدمها الجهود البشرية من اجل تحقيق اهدافها⁽²⁾. لذا فانه قد منح مبادئه بريقا بنيويا محافظا حدد اهميته في نقاشنا.

كان الشخص الذي ادرك الحلم الديكارتي وأكمل ثورته العلمية هو اسحاق نيوتن⁽³⁾ Isaac Newton اثمرت فيزياء نيوتن⁽⁴⁾ نظرية رياضية مغلقة للعالم وقد بقيت اساسا لجميع الفكر العلمي لغاية القرن العشرين. لقد جمع نيوتن كل الاكتشافات السابقة بصياغته القوانين العامة للتحكم بحركة كل شيء في المجموعة الشمسية من الحجر الصغير الى الكوكب. وبسبب امكانية تطبيقها بشكل عام بدت تلك القوانين تؤكد وجهة النظر الديكارتية حول الطبيعة. اختزلت ميكانيكية نيوتن كل الظواهر المادية الى حركة ذرات المادة في الفراغ - التي سببها الجذب المتبادل - الجاذبية. ان

(1) 1668 - 1744

(2) Vico(1999)

(3) 1642 - 1727

(4) Newton(2009)

تأثير هذه القوة على الكتلة المادة يوصف رياضيا بمعادلة نيوتن للحركة التي شكلت الاساس للقوانين الميكانيكية الكلاسيكية. فقد كانت ترى قوانيننا ثابتة تحدد حركة الاجسام المادية. وثق هذا العلم ان نفسه قادرة على تفسير كل التغيرات القابلة للإدراك في العالم المادي بواسطة هذه القوانين⁽¹⁾ لذا فقد اتهم يوهان فولفغانغ فون غوته Johann Wolfgang von Goethe نيوتن بفهم العالم الذي يضع الطبيعة حرفيا على عجلة التعذيب من الاجابة على اسئلة الباحثين⁽²⁾. وحتى موريس بيرمان Morris Berman ظن «أن أوروبا، بعد تبنيها وجهة نظر نيوتن عن العالم، فقدت عقلها بشكل جماعي»⁽³⁾.

يرتبط الادراك الميكانيكي للعالم بالمذهب الحتمي، الايمان في الماكينة السببية والقابلة للإحصاء. وبموجب هذا الرأي كل شيء يحدث وفقا لسبب محدد ويحدث اثرا محددا. يمكن التنبؤ بمستقبل اي جزء من الكون بيقين مطلق إن كانت حالته في اي لحظة محددة معروفة بكل تفاصيلها⁽⁴⁾.

غير كل من ديكارت ونيوتن مفهوم السلام الى درجة ان المنهج المعياري - الاخلاقي لتنظيم المجتمعات كامل التطور، لأنه حتى الاخلاقية اصبحت اليوم عرضة للقوانين العقلية. معايير السلوك اخذت عن المبادئ القابلة للإحصاء التي يفترض ان تنظم التفاعل بين الافراد والمجتمع. فمعايير السلوك فاعلة، لأنها في افضل الصيغ الممكنة لصيرورة المجتمع نحو السعادة المشتركة، فيمكن ادراكها على انها نافذة بشكل عام.

الذي انجزه نيوتن لرسم خارطة الفسيولوجيا السماوية، حققه تشارلس داروين Charles⁽⁵⁾ Darwin حول الغلاف الحيائي. اكثر كتبه رواجاً حول تطور الاجناس وأصل الانسان التي نشرت للفترة من 1859 حتى 1871 استبدلت روايات الكتب

(1) Gleick(2004,pp.11f)

(2) اقتبس بالالمانية عن(1996,p.119) Gebelein

(3) اقتبس بالالمانية عن(1996,p.306) Gebelein

(4) Heuser(2005,p.103)

(5) 1809 - 1882

المقدسة الاخلاقية حول الخلق بنظرية حديثة للتطور تستحق ان تحتل مكانها في عصر التنوير. ادرك داروين ان على مسار العديد من الاجيال تطورت الكائنات الحية باتجاهات مختلفة ولذا لم تنتج ميزات فردية جديدة فحسب، بل ايضا سلالات جديدة. وقال ان الكائنات الحية ذات الميزات البيولوجية حديثة التكوين لا يمكن ان تبقى الا ان كانت ناجحة في التكيف مع العالم الخارجي. لذا ستكون عرضة لضغط انتقائي يمكن من البقاء فقط للسلالات التي تكيفت بشكل صحيح. وإن الانسان قد نشأ من هذه الديناميكية ايضا.

كانت هذه حتى ذلك الوقت العناصر الشائعة التي لا تقبل الشك في احكام داروين. كانت احتمالية الجدل والنقاش هي الخلاصة التي توصل اليها هو والمدارس التي تبعت خطواته هذه من النتيجة اياها. اولى الخلاصات التي توصل اليها هي ان السلالات تخوض صراعا عدائيا مستمرا من اجل الوجود سببه الضغط الانتقائي بينها وبين السلالات الاخرى وداخل السلالة نفسها. وفي الحجة المناقضة لهذا، فان عملية الاختيار تحت ضغط الصراع من اجل البقاء هي القوة الدافعة لتطور السلالات من كائنات دنيا الى عليا. ان حرب الطبيعة هذه، الصراع من اجل البقاء، علاوة على زوال الضعيف وبقاء الاقوى، ستكون لذلك الصفة الاساسية البيولوجية لجميع الكائنات الحية. لذا فالتعاون والتضامن والتعاطف ستكون ادوات محورية او بدائل في حالة الازمة وخاضعة لهذا الصراع. وفي هذا الاسلوب، وفر داروين ايضا في الوقت نفسه معنى لهذه الاحكام الدورية. فمعنى النشوء وبالنتيجة الحياة هنا هو انتاج افراد وسلالات وأعراق متفوقة بدل الضعيفة⁽¹⁾.

لذا بدت العلوم الطبيعية مؤكدة لفرضية حرب الجميع ضد الجميع. وعلى هذا الاساس، لا يمكن للشخص ان يتوقع اي شيء من اقرانه الناس، بل المواجهة ولن يكون قادرا على البقاء الا عندما يضمن نفسه مؤثرا وقويا بأقصى درجة ممكنة ضد التهديد الذي يمثله الآخرون. كانت السياسات التي يحفزها الخوف في القرن العشرين بجميع عواقبها مهياة بصورة مثالية. فارتقت نظرية التطور الى مصافي الروايات

(1) Bauer(2007,pp.95 - 131)

العظيمة للتفسيرات الحديثة للعالم. اما ما غفل عنه، مثلما حصل مع مثل هذا النوع من نظام الايمان، هو خلط التفسيرات الحقيقية مع النتائج البنيوي للمعنى. ادى هذا الى استقبال متطرف الى هذا المفهوم للصراع من اجل البقاء في عدائته للطبيعة، وبخاصة في المانيا، الا انه ليس هناك فقط، الذي شرعن الخوف مبدأ للسياسة وبنى ايديولوجية حديثة للبربرية. كان لهذا الامر تأثيراته التي تجاوزت زمن الاشتراكية القومية⁽¹⁾.

وتصورا للفصول اللاحقة، يمكن الاشارة الى ان تأويل داروين ان العملية الطبيعية للاختيار تكون صراع الجميع ضد الجميع وهي ايضا ليست مثبتة بمعنى مناهج علمية طبيعية شائعة. فالادعاءات الواقعية المبنية على البرهان الناتج عن عملية علمية تزعم النقيض بشأن اصل السلالات والانسان. فالاختيار والتكيف ليس بالضرورة ان يضمرا مجابهة الاخر والغاء. تسير الحياة لان كل شيء مرتبط بكل شيء اخر. فالاستقلال الذاتي يتطلب القدرة على التعاون وليس التفوق. يهمل نموذج داروين هذه الاهمية الجوهرية لظاهرة التعاون والاستقلال المتبادل في اصل كل البيولوجيا. ليس الصراع من اجل البقاء، بل التعاون والارتباط وعكس الصورة وعكس الصوت هي الاشكال الجوهرية للأنظمة البيولوجية⁽²⁾. تلك هي القاعدة اما الصراع فهو الاستثناء. في الوقت الذي يوجد فيه التنافس في الطبيعة، فهو يحدث ضمن اطار اكبر من التعاون، لذا فان النظام الاكبر يحافظ على التوازن. وحتى علاقات المفترس - الضحية التي هي مميتة للضحية هي بشكل عام نافعة لكلا السلالتين. تتناقض هذه النتيجة بحددة مع وجهة نظر داروين الاجتماعية التي رأت الحياة انها فقط منافسة وصراع من اجل البقاء وفتازيا الالغاء. ومن وجهة نظر العلم الحديث، مثل هذا الفهم غير صالح لأنه لا يأخذ بنظر الاعتبار التكامل والتعاون، ولذا هي صيغ جوهرية للسلوك الذي فيه تنتظم الكائنات الحية⁽³⁾.

أن تريد الكائنات الحية أن تعيش هو لغط. كون المحركات المركزية للأنظمة الحية تتعشق تجاه الانتشار الأقصى وتجاه مقاتلة بعضها البعض هي الايديولوجيا⁽⁴⁾.

(1) للمزيد انظر (Klass(2003, pp.1 - 16

(2) Bauer(2007,p.130)

(3) Capra(1988,pp.279 - 80)

(4) اقتبست بالالمانية عن Bauer(2007,p.221) ترجمها NK

إن هذا ذو أهمية فائقة حول اسئلة بحوث السلام، لأنها تخص السلمية الجوهرية للسلاسل البشرية. ان كان ممكنا اثبات صراع داروين من اجل البقاء، فان النظريات الاجتماعية لن تشغل نفسها الا بالنظريات «الواقعية». ومع ذلك، يبدو ان العكس هو الحال نوعا ما. فمبادئ داروين ادت الى حروب فناء كبرى في القرن العشرين⁽¹⁾ التي في نهايتها اكد علم الاعصاب التوجه الاساس للدماغ البشري نحو التعاون والسلمية.

ان الصورة المرسومة لغاية الان عن الماكينة العالمية، ورغم الحداثة كلها، هي بحاجة الى خالق خارجي ووصي وواهب للمعنى. افترض جميع المفكرين الاوائل ان الله يحكم العالم من الاعلى بفرضه قانونه المقدس. فالعمليات البدنية نفسها لم تكن تعدّ الهية. ومن حينها، وبموجب املاء العلوم الحديثة، اصبح الايمان بهكذا اله اكثر صعوبة، فالألوهية اختلفت من هذا الفكر العالمي جملة وتفصيلا، وفي اعقابها تركت الفراغ الروحي الذي اصبح صفة من صفات المفاهيم الحديثة للسلام تحت علامة الموت. فصورة الماكينة العالمية جعلت هذه مطلقة وسلختها عن وجهة النظر الانسانية. تحول الوصف الموضوعي للطبيعة الى مثالية العلوم الطبيعية الحديثة. يبين مثال داروين كم سريع وصعب الادراك هو المكان الفارغ لله الذي يمكن ان يحتله معنى بنوي في هذا النظام الفكري.

وللعقلانية وتعددية وجهات النظر المتأصلة منها، لا يمكن ان يكون الهدف استنتاجا للمشتركات، حتى وإن كان يبدو نافعا في بعض الميادين، على سبيل المثال الطب. تمكّن العقلانية الانسان كي يرى أشياء من منظور الاخرين وان يدرك الغنى المتبادل الذي ينشأ عن كل الاختلافات. تؤكد العقلانية على تعددية وجهات النظر ولا تعرضهم الى اسئلة نظرية عن التماثل. كان هذا الموقف، المعاكس لأسلاف الحداثة، قد تبناه منذ البداية كلا من الباحثين المتناقضين الرومانتيكي والمثالي لحياة تتجاوز الشخصية التي تعرّف عن نفسها، ومع ذلك فان هذه الفكرة لم تؤت ثمارها الا ما بعد الحداثة التي في هذا الصدد يمكن ان تكون مشتقة عن الرومانتيكية دون لبس.

ان هذا بمجمله جيد لان الشغف بشأن وجهات النظر الاختزالية الديكارتية وفيزياء

(1) Weikart(2004)

نيوتن ونظرية داروين للنشوء قد ذهبت بعيدا في العلوم الاجتماعية بل حتى رفعت صورة الفيزياء الاجتماعية. ومرة اخرى يظهر الى الواجهة توماس هوبز الذي عنده كانت المعرفة كلها مبنية على الادراك الحسي. اخذ هذا الرأي جون لوك، الذي قارن العقل البشري عند الولادة بالصفحة البيضاء *tabula rasa* التي تطبع المعرفة عليها عبر الادراك الحسي. وعلى هذا الاساس بنى فهمه الذري للإنسان والمجتمع ووجه التركيز نحو الاهتمام العلمي الاجتماعي نحو تصرف الافراد. وفي هذا الاسلوب، اسس لوك فرضية مساواة جميع الناس عند الولادة التي بقيت فاعلة حتى مجيء فرويد Freud. عندما طبق نظريته هذه بشأن الطبيعة البشرية على الظاهرة المجتمعية كانت تقوده القناعة ان ضمن اطار النظام المرتبط ببعضه ببعض للوجود، فالمجتمع البشري توجهه قوانين طبيعية في نفس الاسلوب مع الكون الفيزيائي. فمثلا يحتوي الغاز على ذرات يمكن ان تصل الى حالة التوازن، كذلك افراد المجتمع يؤدون نفس الدور طالما لا تردعهم قوى خارجية. وهذه الفكرة مفترضة مسبقا في نظرياته حول بحوث السلام عن الحرية والمساواة والملكية وهي قد أثرت بشكل قاطع على مجمل الجدل الاضافي والاغلب الاعم من جميع مدارس المثالية.

تشكل تلك الفرضيات الاطار لمفاهيم السلام التي نوقشت في هذا الفصل. وهذا ايضا يقيد حدودها حرفيا، حيث فقدت ميكانيكا نيوتن منذ زمن بعيد دورها كتفسير جوهري للعالم المادي وحتى اكثر بالنسبة للغلاف الاحيائي ومجال نو (مجال الوعي) *noosphere*. فالديناميكا الكهربائية ونظرية النشوء تتجاوز كثيرا نموذج نيوتن. وهما يكشفان ان العالم اكثر تعقيدا مما قد كان يستطيع تخيله كل من نيوتن وديكارت.

وفي القرن الذي تلا نيوتن وهايزنبرغ لا يزال اسلوب الاختزال التحليلي مشكوكا فيه دونما قصد او حتى متروكا. اصبح هذا صفة للفكر العلمي الحديث. إن المعتقد أن كل صيغ الظواهر المعقدة يمكن فهمها ان اختصرت فقط الى مكوناتها الاساسية قد قادت الحداثة ومكنتها من تحقيق نتائج مثيرة للأعجاب، وبشكل اساسي ضمن العلوم الطبيعية، حتى وجدت حدودها في الفيزياء الجديدة.

من المثير للاهتمام ان جميع الاصوات تقريبا التي اقتبست في هذا الفصل تشير

الى الله. ويمكن ان يرجع هذا جزئيا الى علاقات القوة في دولهم المعنية. غالبا ما تكون الشكوك الدينية خطيرة. مع ذلك فهي تبدو لي اكثر اهمية انهم في حقيقة الامر في اسلوب فكرهم احتاجوا الله كمرجع وكمعنى. لم يعد معظمهم يجادل على انه قوة بشرية او محرك مباشر للكون، مثلما كان الامر في اطار ثنائي الابعاد للصور الاخلاقية للسلام. فمع الطبيعة يضعون مستوى جديدا متميزا ومنفصلا بين الله والانسان. ينتقل الله ظاهريا الى الطابق الثالث الذي منه يشكل الطابق الثاني الذي يفهمه الناس من الطابق الاول السفلي. وعلى هذا الطابق الثاني فان القوانين الطبيعية يمكن احصاؤها علميا والتنبؤ بها. ومع ذلك فهي موجودة في فعل الخلق الذي قام به ساكن سماوي للطابق الثالث حصريا. فالصورة الميكانيكية للحدثة في العالم تحتاج هذا الاله الخالق اذ انها مستقاة من التقليد المسيحي. لكن كونها اصبحت غير قادرة على التكامل الكوني بسبب كلية وجوده غير المحدودة يطير الله الى تجريد الطابق الثالث. توفر المجردات وقودا جديدا للعبة منطقية جدلية. بيد انها تفقد كل سماتها الانسانية ولذا ايضا السماوية كصورة يوطوية مثالية. يخطو العقلاني والميكانيكي الى مكانها. هو لذا عمل على جعل نفسه في العاقبة الاخيرة المطلقة تماما - هذ الاله التوحيدي والابوي⁽¹⁾. تبقى الأساس المبدئي للمفاهيم الحديثة للسلام حيث ايضا تركز على المفاهيم الاخلاقية - خارج الوجود التواصل للانسانية. الفارق هو انه الان قد استبدل الكهنة بالعلماء على انهم خبراء في تأويل القوانين المطلقة للعالم. لا يدعي الخبراء الجدد انهم قادرون على تأويل العالم المنتظم والتنبؤ بحركاته، بل علاوة على ذلك التصريح بانهم قادرون على التلاعب بسن العجلة بأسلوب عقلاني وبذا يمكن ان ينشأ عالم اكثر سلمية.

(1) Göttner - Abendroth(1995,p.xxiii)

الفصل الخامس

التأويلات ما بعد الحداثوية للسلام



خلافا للرأي السائد، ان رمز السلام واسع الانتشار في القرن العشرين، ليس مستندا الى الأبجدية الرونية⁽¹⁾، بل الى الحرفين (ن) و(د) المنقوشين على عمود الإشارة⁽²⁾. التي صممها الفنان البريطاني جيرالد هولتوم في عام 1958 بمناسبة مسيرة الاحتجاج ضد بناء منشأة الاسلحة النووية في الدرماستون. يرمز الحرف (ن) الى النووي في حين يرمز الحرف (د) الى نزع السلاح. تبنت حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الامريكية شعار «حملة نزع الاسلحة النووية» التي وجدت طريقها في حركات الاحتجاج ضد الحرب في فيتنام والجماعات الفرعية⁽³⁾ في ستينيات القرن العشرين. لقد تغير اصل الشعار الذي كان في المقاومة ضد التكنولوجيا العقلانية -العدوانية من تعبير «كلا، شكرا!» الى رمز مثالي النوع للتفكير

(1) نظام إشارات يستخدم علمين

(2) هو نظام التلغراف الذي ينقل المعلومات عن بعد عن طريق إشارات بصرية تحمل أعلامًا محمولة باليد

(3) الجماعة الفرعية هي جماعة ذات انماط من السلوك تميزها عن الجماعات الاخرى ضمن المجتمع الاشمل

بالسلام ما بعد الحداثة (حملة نزع الاسلحة النووية، 2008).
ليست هناك من حقائق، بل فقط تأويلات؛
وهذا أيضا هو تأويل.

جيانني فاتيمو (Gianni Vattimo)⁽¹⁾

في نهاية الفصل السابق تعاملت مع تعريف مفهوم الحداثة، مع ان هذا قد قادني الى درجة ما بعيداً عن موضوع السلام في المعنى الاضيق. تعد هذه الممارسة الاكاديمية ضرورية لتصنيف هذا الفصل كي لا نضيع في غابة من الآراء الجذابة حول السلام التي تطرح نفسها على مدى اكبر. الغاية من هذه الممارسة ستصبح اكثر وضوحا في هذا الفصل، لان العلاقات بين المصطلحات تصبح اكثر تعقيدا وسأحتاج بصورة طارئة الى التوضيحات من الفصل السابق. يتضمن مصطلح «ما بعد الحداثة» تحديداً اننا الان بصدد موضوع ذي صلة الى حد ما بالحداثة وأنها يجب أن تكون قابلة للتطبيق على اقل تقدير في هذا النص. لقد سبق لي ان اشرت في معرض حديثي عن ليوتار، أنني عندما اتحدث عن ما بعد الحداثة، فاني لا اقصد الفترة التي تلي زمنية الحداثة. لقد سبق لي ان صنف الحداثة ذاتها على انها ليست فترة زمنية بل كذهنية وحالة عقلية تؤمن بتلك الحكايات الكبيرة التي توجد عند هوبز وديكارت ونيوتن. A modern classic in the sense of Lyotard manifests not even in their own biographies and works.

يمكن الان للعقول المبدعة ان تقترح، على الاقل، ان الفترة الكلاسيكية للحداثة هي المدة الزمنية بين ميلاد هوبز كبداية وموت نيوتن كنهاية لها. لذا فان الحداثة الكلاسيكية استمرت من عام 1588 ولغاية عام 1727. بيد ان هذا ليس ما كان ليوتار يعنيه: فقد تحدث عن عمل كلاسيكي ان كان في سياق اجتماعي معين، فان المستقبل والماضي يجري معاملتهما كأنهما سوية يحتضنان شمولية الحياة في وحدة مترابطة من المعنى. وان هذا لا ينطبق حتى على سيرة حياة اعمدة الحداثة الثلاثة. لقد اختصرت مبادئهم في الفصل الاخير من اجل ان اكون قادرا على سرد ما له علاقة ببحوث السلام. مع ذلك ومن وجهة نظر أوسع قليلاً أجد أن هوبز تجريبيا ومتحفظا وان مبادئه ذات

(1) Vattimo(1997,p.12)

الصلة قد اوجدت خطأً للفكر الذي تطور الى درجة تفوق اي واقعية للعلم السياسي والى درجة مثيرة للتعجب قد اinent سراً حتى في ظل الفلسفة ما بعد الحداثوية وعلم النفس العابر للشخصية. لقد حاول ديكارت، صاحب الميكانيكية العالمية، جاهدا ان يثبت وجود الله وهو فقط من ادخل مفهوم الانا الايجابية في الفلسفة الحديثة⁽¹⁾. اما نيوتن، الميكانيكي العالمي، فقد كان خيميائيا وصوفيا. فقد مثل حلقة وصل بين طريقتين للتفكير تشير كلاهما الى التجريب والانطباع الشعوري الفوري ووبالتالي هاجموا معاً وجهة النظر الضيقة للميثولوجيا التي كانت سائدة في وقته في مفهومها الاخلاقي للسلام. ويمكن ان تُروى قصصا مماثلة ايضا حول اياً من المؤلفين الآخرين المذكورين في الفصل السابق⁽²⁾. وتتجلى الكلاسيكية الحديثة في مفهوم ليوتار حتى في سيرهم الذاتية واعمالهم.

وأنا اقتبس بتصرف عن ليوتار، سأحوّل «الكلاسيكية» نفسها الى مصطلح بصيغة الجمع. لأنه، حتى وإن كان الاسلاف الكبار الاوائل للحدثة يفكرون ويعيشون ويتصرفون بأسلوب متناقض، مع ذلك فقد كانت مثل هذه الكلاسيكية في عصر النهضة حول وجهة النظر العالمية موجودة. لقد حدث لمرات متعددة وفي اماكن مختلفة انه وفي ضوء مثل هذه الكثافة للكلاسيكية الحديثة ذات المدى والمدة الزمنية المحدودتين يصبح الحديث عن الحدثة مرة اخرى واضحا للعيان. ومع ذلك، لا يمكن للحدثة ان تُصنف على اساس الحقب الزمنية بيقين نهائي. غير ان ذلك ايضا غير ضروري.

لا تمت ما بعد الحدثة بصلة الى فترة زمنية او عهد بل الى ذهنية وحالة عقلية، بمعنى الحالة التي لا يؤمن فيها الناس في الاحاديث الكبرى التي بنيت على اساس افكار الاعمدة الثلاثة هوبز وديكارت ونيوتن. وان جرى النظر الى ما بعد الحدثة من هذا المنظور، فأنها تبدأ مع الشكوك الاولى داخل فكر اقدم اولئك الاسلاف. ويمكن لي ان اسمي عرضيا هوبز على انه الاول في مجال ما بعد

(1) ان اكتشاف الادراك كان احد اعظم المغامرات في وقته. ويمكن تقصي اثاره في الرسومات منذ القرن الخامس عشر، واكتمل هذا الخط في الرسوم والروايات كشكل من اشكال السرد.

(2) حوكم كل من Galileo Galilei و Giordano Bruno مثلاً كأتباع الفلسفة الطبيعية السحرية.

الحدثة. ومع ذلك، فإن الفلسفة التاريخية قد منحت هذا العنوان الى فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche)، الذي يتضمن عمله الكثير من النقد وعدم الاتفاق والتحفظ المتكثف بأسلوب بارز لدرجة لا يحتاج فيها الجمهور الى فهمها على انها اختلافات طفيفة في الفكر، بل انها أُدْخِلت بمطرقة مثلما قال نيتشه نفسه في كتابه «فلسفة المطرقة» (شفق الاصنام) ⁽¹⁾ (Twilight of the Idols). ما بعد الحدثة ليست رفضا للحدثة، بل تدويرها، وجعلها راديكالية في صورة اعادة العمل النقدي. واذ يمكن فهمها بهذا المعنى، فإن فلسفة ما بعد الحدثة قد جرى تأسيسها على يد نيتشه.

ترافق عقلية ما بعد الحدثة مع الحدثة اينما وجدت. فلكلاسيكيتها العديد من الصيغ التي تتبلور في مصطلحات من قبيل عصر التنوير والعقل والدينية والحرية والمساواة والعدالة والنمو والتجارة الحرة والتسامح والديمقراطية وحقوق الانسان والتقدم والتقنية والتنمية والامن والاستدامة والثقافة الشعبية وغيرها العديد من الصيغ ودائما ما تكون جديدة. وحيثما تظهر فإنها ايضا تسبب تناقضات وعدم ارتياح وعدم توافق واحباط واحتجاج، او، باختصار؛ عقليات ما بعد الحدثة. يمكن ان يوجد اي شخص يرفض الادعاء الحديث ووعوده. وبذلك، فإن كل كلاسيكي حديث يُنتج من جديد ممثليه لما بعد الحدثة.

وفيما ان كانت اساليب فلسفة ما بعد الحدثة ووجهات نظرها موجودة عند استقصاء الاسئلة بشأن السلام، تبقى متروكة الى النزعة نحو البحث الحر. يمكن ايضا ان يكون البحث في مجال السلام مثاليا وملتزما برايه وحديثا ومبدعا كما هو الحال غالبا وفي الكثير من الاماكن. ومع ذلك، فإن العقلية ما بعد الحدثة للمجتمعات يمكن ان تكون موجودة اينما تتأثر الحدثة. وهذا سبب، كونها بنية للفكر، ان عليّ القول مع السلامة في هذه النقطة الى تعاليم السلام «الصحيحة» في الفصل السابق. فهي تعود الى ميتافيزيقا وجهة النظر العالمية الميكانيكية ولا تتوافق الا مع هذا الاطار. مع ذلك فإن الاخير تدحضه الفيزياء والبيولوجيا والعلوم الفنية والاجتماعية والفلسفة

(1) Nietzsche(1982,p.463)

وعلم النفس عند قدوم القرن العشرين⁽¹⁾. لذا فهي ذريعة لفهم قوة الدفع الحاسمة في عمل نيتشه والتي يمكن ان يَعْتَمِدَ عليها البحث في مجال السلام.

انه لتناقض واضح الى درجة ان تاريخ هذا الميدان يسير دون تزامن بشأن هذا التطور. ابتداءً القرن العشرون بالحرب الاولى التي اطلق عليها اسم الحرب العالمية. وفي مسار ما سميت بمفاوضات السلام في باريس، التي انتهت الجزء الاول من هذه الحرب العالمية، تقرر انشاء مؤسسات علمية لبحوث العلاقات الدولية. ففي عام 1920 تأسس المعهد الامريكي للشؤون الدولية، الذي تحول اعتبارا من عام 1922 الى مجلس العلاقات الدولية، فضلا عن المعهد البريطاني للشؤون الدولية، الذي صار اعتبارا من عام 1926 يسمى المعهد الملكي للشؤون الدولية (تشاتام هاوس) (Chatham House). وتبعهما اخرون⁽²⁾. اتفق جميع اولئك على ان الرأسمالية هي صيغة النظام الافضل مجتمعيًا واقتصاديًا ويجب ان تبقى موجودة في المستقبل المنظور. وجرى تقييم الحرب العالمية على انها حادثة عمليات ضمن نظام السلام الاساسي. لذا فان منع وقوع الحرب اصبح موضوع الفرع المعرفي الجديد. كان الغرب هنا قد عاد الى افلاطون. انشغلت المعاهد بإقرار القوانين والانظمة البرلمانية والقانون الدولي. واهتمت بشكل خاص بمواءمة المصالح ضمن ذلك المجتمع الدولي الذي كان يمكن رؤيته على انه التوسعة الطبيعية للدول القومية الطبيعية المتكافئة التي اضيفت عليها شرعيةً نجاحاتها المادية كونها مجتمعات صناعية ميسورة. كان كل من عصبة الامم والمحكمة الدائمة للعدل الدولي هما الاجابتان للتحديات السياسية للسلام في ذلك الوقت⁽³⁾.

عملت المعاهد العلمية على نطاق واسع دون أي صلة بالمبادرات السلمية السابقة التي نشأت في المجتمع المدني، مثلما افترضته رواية بيرتا فون سوتنر «خفض ذراعيك» (Lay Down Your Arms) المنشورة في المانيا عام 1889. وفي هذا الشأن وفي المناطق الناطقة بالألمانية، يجب ذكر تأسيس الفريد فرايد (Alfred H. Fried)

(1) بهذا الشكل (1947, p.39), Toynbee ,

(2) Menzel (2001, pp.32 - 3)

(3) Krippendorff (1986, pp.30 - 1)

للجمعية الألمانية للسلام (Deutsche Friedensgesellschaft)، الذي شكلت مجلته (Warte - Friedens) ⁽¹⁾ اي انتظار السلام، مطبوعا مهما لحركته. علاوة على ذلك، يمكن ان نذكر الرابطة الدولية للسلام والحرية (Internationale Liga fur Freiden und Freiheit) التي اسسها ايميل أرنو (Emile Arnaud)، وفي امريكا تم عام 1910 انشاء مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي (Carnegie Endowment for International Peace) ومؤسسة السلام العالمية التي تأسست عام 1911 في بوسطن، ولجنة أمريكا لخدمات الأصدقاء (American Friends Service Committee) منذ عام 1917. ربما يعد معهد هوفر عن الحرب والثورة والسلام (The Hoover Institution on War, Revolution, and Peace) الذي تأسس في عام 1919 في جامعة ستانفورد في كاليفورنيا اقدم معهد بحوث من هذا النوع. ⁽²⁾

ان الخصومة بين التقاليد الفكرية المثالية وتلك الواقعية قد تزامنت مع هذا الفرع المعرفي الجديد منذ بدايته. لم يحدث هذا دون افتراض مسبق للمفاهيم الحديثة المماثلة للسلام، في وقت بدأت الحداثة تنبذ مبادئها الأساسية للإيمان. سوق الفرع المعرفي الجديد نفسه في صوتين الى العالم الذي قد ذوى لتوه. كونه لم يسهم في تجنب الجزء الثاني من الحرب العالمية واسعة النطاق التي نُدبَت غالباً بشكل كبير. وبعد المعاناة في هذه الحرب ايضا تدارس هذا الفرع المعرفي بعناد مجموعة متنوعة من الصيغ الجديدة من نموذج الفاشل، التي أدعت أنها تضمنت افكارا جديدة والظروف الجديدة في النموذج القديم.

كان الاستياء من الكلاسيكية الجديدة كبيرا في بعض الاماكن لدرجة ان جيلا من الرواد احسوا انهم مطالبون بإيجاد فرع جديد لم يعد يهتم بالتركيز على تجنب المثالية لقيام حروب حقيقية في نطاق النظام الرأسمالي، بل على قضايا السلام على الرغم من هذا النظام او خارجه. من الاسماء المعروفة على انها ممثلة لجيل الرواد هذا هما يوهان غالتونغ (Johan Galtung) في اوروبا وكينيث بولدنج (Kenneth Boulding) في امريكا. سأعود اليهما لاحقا.

(1) Die Friedens - Warte مجلة المنظمة الدولية للسلام 2008.

(2) للمزيد انظر (Koppe 2001, pp. 180 - 98).

وبطريقة السرد هذه، كانت بحوث السلام فرعاً معرفياً ما بعد حداثوياً منذ بداياته الأولى. يستطيع المرء أن يعرف جميع النظريات والطرائق التي احتلت مكانتها أكاديمياً في موضوع السلام ما بعد الحداثة، طالما أنها ليست مبنية على النموذجين المثالي والواقعي. وهناك ستكون الأفضلية في القدرة على تتبع خط واضح التعريف يفصل بين العلاقات الدولية كفرع معرفي والبحث في مجال السلام. غير أنه سيكون هناك مأخذ أن من خلال هكذا تعريف فإن الجزء الأعظم من العمل الأكاديمي الذي يعي أنه هو البحث في مجال السلام سيكون مهمشاً. وطالما كانت المدرسة الواقعية التي كانت سائدة في المنطقة الانكلو - ساكسونية هي المعنية فإن هذا أيضاً غالباً ما كان يحدث. وحتى أن الكاتب البريطاني - الأمريكي مثل نايجل يونغ Nigel Young يحدد الحدود الضيقة في هذا المجال. في القارة الأوروبية، وخاصة في الدول الاسكندنافية وإسبانيا والدول الناطقة بالألمانية، فإن هذا أيضاً يؤثر على تلك التوجهات المثالية التي ترى نفسها على أنها جوهر البحث في مجال السلام. أن عرفتها على أنها خارج نطاق البحث في مجال السلام فإن المدارس ما بعد الماركسية فقط هي التي ستبقى، علاوة على الديمقراطية - الأصولية والتقليدية النقدية التي يمكن أن ترجع إلى كل من نيتشه وروسو. ولأنني لا أريد أن أحظر المثاليين من البحث في مجال السلام فحسب، فاني أعرف المنحيين الآخرين على أنهما كليهما غير مدينين إلى المثالية كونها بحثاً في مجال السلام لما بعد الحداثة.

لا أعرف أن كان كل من غالتونغ وبولدنج سيوافقان على هكذا ادعاء. فكلاهما تبني مواقف في أعمالهما المبكرة التي توافق على هكذا خلاصة، حتى وإن كان كل منهما وأغلب أتباعهما لم يدعوا بهذا الخط ولم يؤيدوه بشكل مستمر. فإن الموئل الحيوي المثالي الذي نما فيه البحث في مجال السلام، وخاصة في أوروبا، يطالب بتكريمها.

ومهما يكن من أمر فإن هذا الفصل هو حول تأويلات السلام تلك التي بزغت خارج الاتجاه الحديث السائد وهذا يدمج أزمة العلم في القرن العشرين في اعتباراتها. ويتضمن هذا أنها لا تفهم السلام على أنه فقط وظيفة أفعال الدول القومية، بعيداً عن الطرائق الاختزالية، وتعلم أن العالم ليس آلية ساعة يحرك فيها دولاب الدولاب الذي يليه. لم يعد يظنون أن السلام خطي وميكانيكي مثل حلقات أو أربطة أو سلاسل أحادية

البعد، بل انه شبكي ومنظوماتي مثل انسجة وبني وحقول متعددة. ومن خلال هذا المنحى ما بعد الحداثوي لبحوث السلام فإن منطقة شمال الاطلسي ادركت الى حد ما شبكة اندرا⁽¹⁾ والتحقت بالمدارس القديمة في الشرق والجنوب.

5. 1 عودة ديونيسوس⁽²⁾ الى ابولو

لقد اسميت فريدريك نيتشه المؤلف الرئيس لفهم هذا الفصل. لذا فإن السؤال الذي يطرح نفسه ماهو أهم شيء بالنسبة لأبحاث السلام ضمن أعماله الكثيرة المتميزة بلا شك، والتي لم تظهر كفرع علمي الا بعد نصف قرن من وفاته. عبر نيتشه عن نفسه بشكل مباشر في كثير من الاحيان في قضايا الحرب والسلام، إلى جانب نقده الجارح للتفاؤل المثالي والسياسات الحقيقية التي تحركها النخب القومية بدافع الخوف. في مقتطف من كتابه «إنسانيون، الجميع إنسانيون جدا» (Human, All too Human) ينتقد نيتشه مثيري الحروب الخائفين ويتوج ذلك بأسلوب شبيه بالطاوية:

الهلاك افضل من الكره او الخوف، والهلاك افضل بمرتين من ان يجعل المرء نفسه مكروها ومخيفا - يجب يوما ما ان تكون هذه الحكمة الاعلى لكل حالة فردية⁽³⁾.

ولكن حتى في هكذا مقولات موجهة ضد الحرب فإن نيتشه لا يضع الاطار السلمي الذي روّج له بحماسة معاصروه المتأثرون بالمثالية. فقد رأى ايضا في الحرب بل حتى في حياة المجتمع في المقام الاول اللحظة الفاعلة التي كان قد وأدتها كلّ من المواقف الاخلاقية والحداثوية. وهذا ما جعله مشبوهاً ومن السهل إساءة فهمه من وجهة نظرهم. وفي اقتباس اخر من كتابه «إنسانيون، الجميع إنسانيون جدا» يوضح ما يأتي:

الحرب. حين نهاجم الحرب فإننا نقول: انها تجعل المنتصر غيباً

(1) شبكة اندرا هي عبارة عن شبكة ضخمة جدا من الحبال التي تتدلى من قصر فيديك ديفا اندرا على جبل ميرو المعروف في البوذية والهندوسية

(2) ديونيسوس أو باكوس أو باخوس في الميثولوجيا الإغريقية: هو إله الخمر عند الإغريق القدماء وملهم طقوس الابتهاج والنشوة،

(3) Nietzsche(1996,pp.380 - 1)

والمنهزم حقوقاً. وحين ندافع عنها نقول: من خلال انتاج كلا الاثرين فهي تثير الهمجية وبالتالي فإنها أكثر طبيعية؛ انها الشتاء او وقت سبات الثقافة التي يخرج منها الانسان اقوى في الخير والشر⁽¹⁾.

يتصور نيتشه مسبقا الافكار التي ستسود الجدل النقدي في فترة ما بعد الحرب في القرن العشرين، فعلى سبيل المثال، الاعتراض القاطع لكارل غوستاف يونغ لجميع الحركات السياسية التي سعت الى تعزيز سلطة الدولة. بعد مدة طويلة من نيتشه، انتقد يونغ ذلك كونه سيحرم الفرد من حقه في ان يصبح امينا وحقيقيا لدى قانون صيرورته⁽²⁾. او رؤية ميشال فوكو ان الحرب ليست استمرارا للسياسة بطرق اخرى، مثلما افترض الواقعيون، بل ان سياسة الدولة القومية هي استمرار للحرب بطرق اخرى. ان الخاصة البنيوية للغة نيتشه، والكثير المشابه من تلك يمكن قراءته والذي القى الضوء عليه يوهان غالتونغ تحت عبارة جذابة هي العنف البنيوي بعد مئة سنة.

مع ذلك، فلو ان الامر بقي على تلك التصريحات الواضحة، عندها كان سيبقى نيتشه قويا لغويا ومتناقضا، لكن في جميع الاحوال ليس سوى صوت واحد من بين الالف الاصوات اللائمة فحسب من جيله الذي لا يمكنني ذكرهم جميعهم. ان العنصر المهم في اعمال نيتشه مختبىء في نص مبكر عنوانه لن يشته به اي شخص بان له علاقة من اي نوع بالبحث في مجال السلام، الذي وصفه هو بنفسه، بعد 16 عاما من ظهور الكتاب، اسماءه في نقد ذاتي مدمر كتابا مستحيلا⁽³⁾. واقصد هنا كتاب «ولادة التراجيديا من روح الموسيقى» (*The Birth of Tragedy out of the spirit of Music*) عام 1872⁽⁴⁾.

ديونيسوس من جديد

ان هذا النص غير التقليدي الذي كتب اثناء الحرب الفرنسية - الالمانية بين عامي 1870 - 1871 يحتوي شيئا شبيها بإعلان نيتشه السري للحرب. يكشف العنوان الثانوي

(1) Nietzsche(1996,p.163)

(2) Stevens(2001,p.152)

(3) Nietzsche(1967,p.19) يستمد هذا الاقتباس من النقد الذاتي في التمهيد لنسخة عام 1886

(4) Nietzsche(1967)

للكتاب «الهليينية والتشاؤم» الحالة النفسية للمؤلف. ان اسلوباً واحداً محتملاً لقراءة هذا النص، الذي من وجهة نظر العلم الحديث ليس مقبولاً، انه من خلال الاشارة الى التراجيديا الاغريقية القديمة يريد الكاتب ان يستشرف وجهات نظر عن الحاضر والمستقبل في ذلك الزمن. لذا فان التحقيق الثقافي التاريخي المفترض يتحول الى تيار مرتبط بالزمن وتصريح سياسي متفجر⁽¹⁾.

ما هو مخزٍ في هذا النص ضمن سياقه، ومع ذلك يمكن استيعابه في ضوء تحقيقاتي لغاية الان، هو اعادة اكتشاف نيتشه لدينيوسوس وتبجيله للتراجيديا الاغريقية اقل فيها مما هو بشكل تام. ودون ان يكون مهتما اكثر بالمصادر، بل هو يشير الى كتابات ارسطو⁽²⁾. يفترض نيتشه ان التراجيديا قد ظهرت في التحول المستمر للشعائر الديونيسية. وهو يستقي وظيفة جوقة المنشدين اثناء المسرحية من باخوسية⁽³⁾ ساتير اثناء ممارسة الشعائر، التي تدل ضمناً ان الموسيقى هي اصل الابداع الفني.

[...] القوة العاطفية للنغمة والتدفق المنتظم للحن والعالم الذي لا يمكن مقارنته ابداً للإيقاع. في الباخوسية الديونيسية يتحفز الرجل لأقصى درجة من جميع قدراته الرمزية؛ وهو شيء لم يعهد سابقاً معاناة في الكلام. اماطة اللثام عن قناع الساحر، التكامل حيث روح العرق والطبيعة نفسها. يعبر الان عن جوهر الطبيعة رمزياً؛ نحتاج الى عالم جديد من الرمزيات؛ والرمزية الكاملة للجسد تستدعى للمشاركة، وليس مجرد رمزية الشفاه والوجه والكلام بل الايمائية الكاملة للرقص، ما يجبر كل عضو على الحركة الايقاعية. ثم بعد ذلك وفجأة تضغط باقي القوى الرمزية الى الامام، خاصة تلك الخاصة بالموسيقى بإيقاع وديناميكية وتناغم. لاستيعاب كل هذا التحرير الجمعي للقوى الرمزية على الانسان ان يكون قد وصل الى ذلك الارتفاع من نكران الذات الذي يبحث عن التعبير عن نفسه رمزياً من خلال كل هذه القوى. وهكذا لا يُفهم الورع الباخوسي الديونيسي الا بواسطة اقرانه⁽⁴⁾.

تظهر التراجيديا كتقديم مسرحي ظاهري لهذه الموسيقى الطقوسية. ليست الجوقة

(1) Althaus(1985,p.159)

(2) Aristotle(2008,pp.1449ff.)

(3) باخوس: هي جوقة المنشدين في الكنيسة

(4) Nietzsche(1967,p.40)

الموسيقية هي اطار او اكسسوار او معلق على الحبكة فحسب، بل انه القوة الابداعية ذاتها. وهي تبتدع ما كان سياتر يبتدعه - المديح المشحون بفاعلية لمصير الباخوسية الديونيسية، التي يضحي بها مجددا ومجددا، من اجل ان تخلق من جديد، التي ستروي دماؤها التربة، التي قد تصبح، هي والحياة البشرية خصبة. يشرح نيتشه، بأسلوبه الخاص، المفهوم الحيوي للسلام.

وإذ ان كل باخوسية تخدم في مديح ديونيسوس، يخبر كل من مظاهرها هذه القصة الواحدة. ومهما تكن تسمية ابطال التراجيديات المبكرة فإن كلا من اوديب Oedipus او بروميثيوس Prometheos عند نيتشه هما ليسا سوى مظهرين لديونيسوس الخالد والتراجيدي. وديونيسوس عنده يمثل الها او صفة للفن الفاعل، على الاقل بالنسبة للموسيقى والرقص، كذلك هو مشتق من الغنائية والشعر وهو ثانوي بالنسبة لهما. وهو يقارن هذا مع الفن المادي عند ابولو. ويطلق تسمية الابولونية Apollonian على الفن المعماري والنحت والرسم.

في الفن المسرحي للتراجيديا يختلط الاثنان. ومن خلال الشكل الابولوني فالطاقة الخالصة لديونيسوس يمكنها الوصول الى كل من المكان والاطار والحبكة والتعبير. يحترم نيتشه فن التراجيديا كونه اندماجا لكلا الصفات والكيفية.

[...] الديونيسية والابولونية، في ولادتهما الجديدة حيث يتبع احدهما الآخر دائما ويتعاضمان، قد تحكما بالعبري الاغريقي⁽¹⁾.

ان هجومه المباغت بكلمات قوية ضد سقراط والمسرحيين الذين اتبعوه هو انهم قمعوا الصيغة الديونيسية في التراجيديا وابدلوها من خلال الاخلاق والعقلانية. وما نتج عن ذلك هو شكل غير ذي صلة ومؤولا اخلاقيا بذكاء للتسلية او توسط بورجوازي يوربيديسي للجمهور المدني لفترة ما بعد سقراط، الذي لا يستحق ان يعترف به على انه فن.

الحجة معروفة؛ مع الاختلاف ان ديونيسوس قد وصف لغاية الان على انه شريك ثانوي او أنه الاضحية بحيوان ذكر للإلهة العظيمة في الزواج المقدس او ايضا على

(1) Nietzsche(1967,p.47)

أنه خنثوي. حتى وان تجاهل نيتشه تقريبا، التي لم تناقش في زمانه - جانب الالهة العظيمة، هنا هي سيبل او ديمتر او افروديت Cybele، Demeter، Aphrodite لازال يلاحظ نفس تغير مسار الاحداث ويصل الى الخلاصة نفسها. يؤدي فصل التناقضات التي تتوحد في اسلوب مثمر الى أسى وسأم وعنف ثقافي. لقد سبق ان ناقشت ان هذا المبدأ للفصل والقمع، الذي يسميه سقراطي، يستمر عند افلاطون وأثر بشكل كبير على المسيحية المؤسسية وعلى الاسلام. لقد تحول ابولو الذكر الى رمز للنور ويعرّف بالحق والجميل والطيب والاله الواحد عند المسيحيين. اما ديونيسوس، فلكونه خنثيا والممثل الوحيد للطاقة الانثوية، فقد تحول الى رمز للظلام والباطل والقيح والشرير والى الشيطان. لذا ولكونه منفصلا ومتناقضا فهو يصف العالم الجميل للعدل الذي يحكم فوق الآخرين ويقود حروبا عادلة.

الفضيلة في هذا العالم من الازدواجية تعني المعرفة. يعد المرء أثما نتيجة لجهله. اما الفاضل فهو اللبق. لقد ناقشت سابقا بنية الفكر هذه في الفصول حول المفاهيم الاخلاقية والحديث للسلام. يعزوها نيتشه الى المسيحية، التي لذا يعاملها في كتابه على انها «الصمت الحذر والعدائي»⁽¹⁾. في سياق التأويلات الحديثة للسلام فانه اول مؤلف يعترف بفصل الازدواجية وقمع الباطل على انهما المشكلة الاساسية للثقافة المتأصلة العدائية عندما

[...] تحت العيون الذكية التعسفية للعقيدة الارثودوكسية فإن المنهج الأسطوري للدين منظم كمجموع من الأحداث التاريخية؛ يبدأ المرء بحذر بالدفاع عن مصداقية الاساطير، بينما في الوقت نفسه يعارض المرء اي استمرار لحيويتها الطبيعية ونموها؛ يتلاشى اي شعور بالأسطورة ويحل محلها ادعاء الدين بالأساسات التاريخية⁽²⁾.

ان الثقافة التي تقمع دائما طبيعتها الحيويه فضلا عن نزاعاتها الداخلية والخارجية كونها باطلة فهي تقلص نفسها الى هيكل شكلي و- وفقا لهكذا صفة شكلية - لا يمكنها ان تحترم الرؤية الدولية المتشعبة ولا يتصورها. وبذلك تصبح ثقافة عنيدة وقوية، وينظر لها الآخرون على أنها خطيرة:

(1) Nietzsche(1967,p.23)

(2) Nietzsche(1967,p.75)

انها بكل تأكيد علامة «الخرق» التي يتحدث عنها الجميع على انها علة أساسية في الثقافة الحديثة، وهو ان الانسان النظري، الذي يترقب حذرا وغير مقتنع بعواقبه، لم يعد يجرؤ على ان يثق بنفسه في التيار البارد الفظيع للوجود: يركض بجبن الى اسفل وأعلى الضفة. لذا فإنه قد أشبع رغبته بالكامل بأفكاره التفاوضية انه لم يعد يريد ان يكون لديه كل شيء كاملا مع كل ما ترتبط به الطبيعة من قسوة. وفضلا عن ذلك، فانه يشعر ان ثقافة مبنية على مبادئ العلم يجب تدميرها عندما تبدأ تنمو بصورة غير منطقية، اي انها تراجع امام عواقبها⁽¹⁾.

لذا فإن إعادة اكتشاف الحيوية في السياق الحديث هي الانجاز الاساسي الاول لنيتشة. وهو، خلافا لماركس، لا يقرر النقيض فحسب. ان ديونيسوس هو طاقة، لكن انه لا يبدو مطلقا بتلك الدقة والوضوح العالين عمل مفسر الاحلام، ابولو، الذي يؤوّل من خلال هذا المظهر الرمزي لجوقة المنشدين، هو حالة ديونيسية⁽²⁾.

ان فصل عناصر الثالوث العظيم يندمل لدى نيتشه من خلال المبدأ الديونيسي: تحت فتنة الديونيسية لا يعاد تأكيد الاتحاد بين الانسان والانسان فحسب، بل تحتفل الطبيعة التي اصبحت منفرة او عدائية او مستعبدة من جديد بالمصالحة مع ابنها المفقود، الانسان. تعرض الارض بحرية هداياها وتقترب وحوش الفريسه للصخور والصحراء بسلام⁽³⁾.

حيث انه الانجاز الثاني لهذا النص اصلا، فإنه يدرك ان فصل الاخلاقي عن الحيوي والتعسف العقدي والقمع الثقافي للحياة تعد عملا شيطانيا، وهو مرض الرجل الابيض الذي هو جذر الحداثة واضطراب عصابي للإنسان الغربي⁽⁴⁾. كان ابولو، على الاقل وفقا لارسطوفانيس الافلاطوني (Plato's Aristophanes)، الذي قسم الانسان العالمي، الخثوي مثل ديونيسوس، الى نصف ذكري ونصف انثوي، والذي منذ ذلك الحين يبحث كل منهما بياس لصنع السلام، لان كل نصف منفرد ليس غير كامل فحسب، بل ايضا مريض ومعاق⁽⁵⁾.

(1) Nietzsche(1967,p.113)

(2) Nietzsche(1967,p.73)

(3) Nietzsche(1967,p.37)

(4) Gabriele Sörgel (1997) تداعا. Rock(1990,p.33) تقفي اثار هذا المرض وعوارضه في اعمالها دون ان تشير الى نيتشة.

(5) لقد تم اقتباس هذه الفقرة مرار ولا زالت تقتبس في النقاشات التي تدور حول المثلية التي تعد هنا ذات اهمية ثانوية.

يقتبس نيتشه من أناكساغوراس (Anaxagoras) (الاتي: «كل الاشياء كانت في البداية مخلوطة مع بعضها البعض؛ ثم جاء الفهم وخلق النظام.» من هناك يواصل الى يوريبيديس (Euripides) وسقراط وافلاطون بعباراتهم الرئيسية: «كي يكون اي شيء جميلا يجب ان يكون واعيا» و«كي يكون اي شيء جيدا يجب ان يكون واعيا». وعلى الشاكلة ذاتها فان نيتشه يعرض ديكارت، الذي لم يكن قادرا الا على ان يثبت واقعية العالم التجريبي في مناشدة للحقيقة الكاملة لله، ويطور نضبه بكامله على انه صرخة يأس ضد هذا الرأي الابولوني احادي الجانب⁽¹⁾. ويسأل اخيرا:

ربما هناك عالم الحكمة الذي من خلاله ينفي عالم المنطق؟ وربما يكون الفن ارتباطاً ضرورياً ومكملاً للعلم⁽²⁾؟

يطلق تسمية تضليل راسخ على معتقد سقراط، ويستدل على ذلك بالخيط الاحمر للسببية، ان الفكر يصل الى اعماق تجاويف الوجود وان الفكر لن يكون قادرا على ادراك الوجود فحسب بل على تصحيحه ايضا. لم يعد تحذيره اكثر صرامة:

علينا ان لا نقلق ان نضجت ثمار هذا التفاؤل . ان بدأ المجتمع، وقد تخمّر الى ادنى الاطوار بهذا النوع من الثقافة، يهتز ببطء باهتياجات ورغبات شهوانية، ان كان الايمان بالسعادة الارضية للجميع، ان كان الايمان بإمكانية ان يتغير هكذا نوع من الثقافة الفكرية العامة الى مطلب لمثل هذه السعادة الارضية الاسكندرية بالتهديد، الى مدد غيبي يوريبيدي.. دعونا نوضح هذا جليا: ان الثقافة الاسكندرية، كتي تكون قادرة على البقاء بشكل دائم، تتطلب طبقة عبيد، غير انها في وجهة نظرها المتفائلة عن الحياة تنكر الحاجة الى مثل هكذا طبقة، وفي المحصلة، عندما لم تعد مؤثرة احاديثها الفاتنة والهادئة عن «كرامة الانسان» و«كرامة العمل»، فإنها تنجرف نحو تدمير مروع. ليس هناك من شيء مرعب اكثر من طبقة عبيد برايرة تعلموا على اعتبار وجودهم ظلما وهم يهيئون للانتقام، ليس لأنفسهم فحسب، بل للأجيال جميعها⁽³⁾.

وفي صورة ديونيسوس، قد اخضعه ابولو، ذليلا ومعزولا، يضع نيتشه الخطوط

(1) كل هذا يرد ضمن صفحتين من (6-85, pp. Nietzsche (1967)

(2) Nietzsche (1967, p.93)

(3) Nietzsche (1967, p.111)

العريضة للعمل التالي لسيغموند فرويد. يمكن ادراك ديونيسوس عند نيتشه ايضا في اودين كارل غوستاف يونغ، اله العواصف الحماسي، وذلك عندما كتب يونغ في عام 1918:

قسّمت المسيحية البرابرة الجرمانيين الى نصف علوي وآخر سفلي ومكنتهم، بقمع الجانب المظلم، لتبني الجانب المشرق وجعله مؤهلا للحضارة. اما النصف السفلي المظلم لا زال ينتظر الاعتاق ودورة ثانية من التأهيل. حتى ذلك الوقت، فانه سيبقى مرتبطا بآثار العصر ما قبل التاريخ، اللاوعي الجمعي، الذي هو عرضة الى تنشيط خاص ودائم الازدياد. وكلما تفقد وجهة النظر المسيحية للعالم سلطتها، سيزداد خطر سماع «الوحش الاشقر» يطوف بحثا عن فريسة في سجنه تحت الارض، وهو مستعد في اي وقت ان ينفجر بعواقب مميتة⁽¹⁾.

وفي ظل هكذا وجهة نظر، فان الجانب الحيوي الذي وجد طريقه من خلال ما بعد الحداثة وثم الى المنهج عبر المنطقي ضمن بحث السلام قد انطلقت من اقصائه مفاهيميا في ما بعد الحداثة. وهذا لوحده ما حوّل نص نيتشه الابداعي الى قطعة كتابة تاريخية. بيد انها تبلغ اعلى من ذلك بكثير. عندما جعلت حكايات نيتشه التراجميات تبزغ من الباخوسية فهو هنا يدرك ان الموسيقى مظهر قديم لهذه القوة الديونيسية. اي انه يرفع الموسيقى الى تعبير اكثر اصالة للرينين البشري والقوة الشعبية التي فيها تغذي الطقوس الدورة الابدية للحياة والموت والخصوبة والذبول وهكذا ينبع السلام. وبجانب موضوع الدفاع عن فرضياته في مجال تاريخ الثقافة، يمثل هذا نظرة عميقة في توظيف المجتمعات البشرية وهي ذات اعلى صلة بموضوعي⁽²⁾. وفي اطار الصور الاخلاقية والحديث للسلام، كانت الموسيقى دائما تهبط الى عالم ديونيسوس، المتوحش وغير المسيطر عليه، وبذا تكون شريرة. ولهذا السبب حاول الفهم الاخلاقي والحديث للفن ان يهبط بها بأسلوب ابولوني بجماليته، بل حتى اكثر لحظها نهائيا ولهذا تقليد طويل ضمن التاريخين الاسلامي والمسيحي.

(1) اقتبس من (Stevens 1982, p.122)

(2) ساهم نيتشه هنا في اثراء علم النفس الانساني والذي سيكون موضوع النقاش في الجزء 6.3 انظر مثلا

Rosenberg et al (1991, p.280)

التناغم والموسيقى

ومن اتباع فيثاغورس الى نيتشه فإن الكثير من المفكرين من ذوي الاهمية لموضوعي قد انخرطوا في موضوع الموسيقى والمعنى الجوهرى للسلام: نيقوماخس (Nicomachus) وفرنسيس الاسيزي وديكارت وكيلر وروسو وشوبنهاور (Schopenhaur) هؤلاء هم بعض من الاصوات الغربية. وفي هذا الصدد يتساوى نيتشه مع الشاعر الصوفي الذي هو معجب به الخواجة شمس الدين محمد حافظ الذي عاش في القرن الرابع عشر الميلادى في بلاد فارس⁽¹⁾. يجلب نيتشه هذه النظرة المركزية عن مظهر الطبيعة العميقة للإنسانية عن الموسيقى مجددا الى الحداثة وبذا يسمح لها بمناح جديدة بخصوص السلام فيما يخص كلا من المنهج والتأويل⁽²⁾. ولهذا السبب فإن الموسيقى والفنون المشتقة منها تنتمي الى البحث في مجال السلام. ان البحث في مجال السلام الذي ينسب قوة الموسيقى والرقص والغناء والشعر فانه لا يستحق تسميته بحثا. وهذا لا يتعلق بالنوايا الاولى لبعض الرومنطيقيات التي يفتتها السلام، بل يتعلق بالنوايا المسبقة التي هي «عرضة للتغيير» اجتماعيا ويمكن ان تصبح مسموعة ومرئية في وسط موهوب. ليست الموسيقى بعد نيتشه اداة اولية لسيكولوجيا التواصل فحسب، بل هي ايضا تعبير اصيل للقوة الطبيعية ولذا فأنها موضوع محوري لأي نوع من التحقيق الموجه نحو المجتمع.

ان الانجاز الاضافي لهذا النص المبكر لنيتشه هو ادراك اهمية التفكير بالوحدة المتناغمة للتناقضات المتضاربة في نفس المكان وفي الوقت نفسه عبر الصورة الديونيسية:

[...] يكشف التناقض في قلب العالم نفسه له كتضارب العوالم المختلفة، مثل كينونة سماوية وانسان، فيها كل منهما، منفردا، له الحق في جانبه، بيد انه ومع ذلك عليه ان يعاني من اجل وجوده الشخصي، كونهما ليسا سوى واحد بجانب الآخر. وفي مجهود بطولي من الفرد للوصول الى العالمية، في محاولة لان يسمو فوق لعنة وجوده الشخصي وليصبح كائنا

(1) Makowski(1997,pp.87 - 8)

(2) أن هذا الانبهار بالصوفية موجود ايضا عند Johann Wolfgang Goethe, Heinrich Heine, Richard Wagner لكن لا احد منهم وصل الى استنتاج ناضج كما توصل اليه Friedrich Nietzsche

دوليا واحدا، فانه يعاني داخل شخصه التناقض البدائي الذي يختفي داخل الاشياء، ويعني هذا انه يدّس المقدسات ويعاني. [...] كل هذا الموجود هو عدل وظلم وهو مبرر بشكل متكافئ في كليهما⁽¹⁾.

ان هذه المقولة التانترية⁽²⁾ في جوهرها هي في غاية الاهمية لاستنباطاته الظاهرية اللاحقة حول الحرب، التغلب على الانتقام وكبح الدولة القومية. ويلقي كوب الضوء ايضا على هذا في تاريخه للأراء حول السلام في الغرب:

غير ان هذا يعني الحفاظ على الاخلاقيات للشخص واتهام جاره بالأخلاقية، حيث عليه ان ينظر اليه على انه مستعد للعدوانية والغزو ان اجبرت دولتنا على التفكير في وسائل الدفاع عن النفس؛ علاوة على ذلك، عندما ينكر جارنا اي توق للعدوان بنفس حدة دولتنا، ويحتج على انه يحتفظ بجيشه فقط من اجل الدفاع المشروع عن النفس، فان اعلاننا عن سبب امتلاكنا للجيش يوضح ان جارنا منافق ومجرم ماكر والذي سيكون سعيدا جدا بالانقضاء على ضحية مسالمة وغير مستعدة واخضاعها دون قتال. هكذا تواجه الان كل الدول بعضها البعض: يفترضون مسبقا نزعة شريرة لدى جارهم وميلا للخير في انفسهم⁽³⁾.

وبذا يعيد نيتشه النظرة التجريبية لهوبز بخصوص تعدد وجهات النظر، ومع ذلك فانه يفصل توترها الرهابي ويفتح الباب امام احتمالية ارتباط جديد ما بعد حداثوي معها. وهو ايضا يدرك ان هذا التناقض هو متجذر اصلا في الشخصية الخشوية الديونيسية ويحتفل بعودتها الابدية:

في هكذا وجود لاله متقطع الاوصال، يمتلك ديونيسوس طبيعة مزدوجة فهو شيطان متوحش بربري وحاكم لطيف نبيل. غير ان الامل في الاطلاع على الغموض بدأ ناحية اعادة ولادة ديونيسوس، وهو الامر الذي علينا الان ان نتخيله على نحو غامض على انه نهاية الشخص. وإذ يتعلق الامر بديونيسوس الثالث القادم هذا، ان التراتيل الفرحية الصاخبة للخبراء المطلعين على ذلك الغموض هي التي دوت. وإن هذا الامل لوحده هو ما

(1) Nietzsche(1967,p.71)

(2) التانتر هي فلسفة هندية قديمة هدفها الارتقاء بالكائنات الانسانية من خلال توسع عقولهم وتقوهم من النقص الى الكمال

(3) Nietzsche, Human, All Too Human. اقتبست من الالمانية من (6 - 175, pp. 2001) Koppe والترجمة الانكليزية اقتبست عن Nietzsche(1996,p.380)

يلقي بارقة فرح على صفات عالم ممزق اربا ومحطم الى افراد؛ وما يمثل هذا هو اسطورة الالهة ديميتير، الغارقة في الحزن التي تبتهج مجددا للمرة الاولى عندما يخبرونها انها ستلد من جديد ديونيسوس⁽¹⁾.

وحتى إذا كان نيتشه نفسه انتقد بقسوة ولادة الترا جيديا الاغريقية لاحقا، إن كان كثير من مؤوليها لا يمتدحونها حتى وإن كانت تسمح بأنواع مختلفة من القراءات، فبالنسبة لي يحتوي هذا النص اساسا على العديد من تلك العناصر التي تصبح لاحقا اوضح قليلا، وربما يمكن فهمها بشكل افضل وجزئيا في صيغة مصححة. وهذا ينطبق بشكل خاص على (ما رواء الخير والشر)، وهو النص الذي فيه يحطم الفكرة الكلاسيكية للأخلاقيات بوضعها في صيغة الجمع، وبهذا يعطي درسا في ما بعد الحداثة ويلهم فكرة تعدد صيغ السلام:

هناك اخلاقيات الهدف من ورائها هو لتبرير خالقها قبل الآخرين. واخلاقيات اخرى الهدف من ورائها لتهدئته وارشاده الى ان يكون مقتنعا بنفسه. ومع آخرين ايضا فهو يريد ان يضطهد نفسه ويحط من قدرها. ومع آخرين غيرهم يريد ان يحبط الانتقام، ويخفي نفسه مع غيرهم، ومع آخرين يريد ان يمجد نفسه وينأى بها بعيدا. يستخدم هذه الاخلاقية خالقها كي ينسى، ان يجعل الآخرين ينسون او ينسون شيئا ما عنه. يريد بعض الاخلاقيين للتنفيس عن طاقاتهم واهوائهم الابداعية عن الانسانية[...] (2).

ان ارتباطه بأسلوب فكر ما قبل سقراط اثناء سنواته الاولى قد حدد مساره اللاحق. ان اعادة اكتشاف هذه الفلسفة المنسية واخصابها، في وقت بدا فيه الفكر الحديث في قمته التي لا تقاوم، يعدان انجازا فريدا من نوعه. لقد فتح طيفا واسعا من المجالات ليس لنفسه فحسب، بل ايضا للفكر في زمانه وللأجيال اللاحقة.

(1) (4 - 73 pp, 1967) Nietzsche مصطلح 'epopts' هو كلمة اغريقية بمعنى المتفرجين او النظار، اولئك الذين تم قبولهم في المستوى الثالث او الاخير من الاسرار الالوسينية ولذلك يسمح لهم بالولوج الى البصيرة الكاملة ليصلوا الى الاسرار المقدسة: وهو ايضا اسم ساخر لاولئك الذين يتفخرون بامتلاكهم بصيرة سرية يمكن الدخول اليها من قبل الفئة القليلة، او من قبل الماسكين للقداسة المباشرين، ومنها ايضا اشتق اللفظ الالمانى Schwärmer اي حماسي (Meyers Konversationslexikon, 2007)

(2) Nietzsche (1989, p. 99)

رؤية نيتشه بشأن العنف

من وجهة نظر المثالية السلمية، فإن نيتشه، مع ذلك، لا يعدو أكثر من كونه مثيرا للمشاكل، سخطا منفردا ومزعجاً. ويظهر كذلك على الكثير من الصفحات وكأنه ليس فقط مناوئاً للديمقراطية، بل ايضاً مبرراً مجملاً للحرب وقاتلاً. اراد الكثير من المثاليين ان يرونه على هذه الشاكلة. فلو أنه كان كذلك، لكان منسيا منذ امد بعيد. ينبثق منهجه للتعامل مع الحرب والعنف من التوتر بين السياق البرجوازي واهتماماته البيئية لما قبل سقراط. ومن جانب يقف نقده للظروف الموجودة التي ادرك فيها ببراعه ما يسمى اليوم بالعنف المؤسساتي. وهو في هذه النقطة يتفق مع ماركس. ومع ذلك، فهو مهتم بشكل اكبر في صيغ العنف الثقافي - العنف الفكري في سياقه البرجوازي وفهمه الديمقراطي للسلام. وهذا هو نوع السلام الذي يكتب ضده. وهو يدرك الصلة التي لا تنفصم بين العنف الجسدي والعنف المؤسساتي والعنف الثقافي ويعرف انه لن يكون هناك سلام دائم عندما يحكم العنف المؤسساتي والثقافي. ومن هنا تتبع فرضية نيتشه ان على السلام ان يُخلق دائماً من جديد. وهو يتبع وجهة النظر ما قبل سقراط بشأن نظام الطبيعة ويستنتج ان الحرب ستؤدي الى الدمار والى خلق جديد. وهي ستمهد الطريق لما سيتبع. ووفقاً لنيتشه، يهلك الناس من الظروف الهادئة ظاهرياً للعنف البنيوي والعنف الثقافي فضلاً عن العنف الجسدي.

تحت الظروف السلمية يهاجم الانسان المولع بالحرب نفسه⁽¹⁾.

وهو يستنتج خارج هذا الفهم الصلة التي لا تنفصم بين كل انواع العنف ان العنف الجسدي لن يكون اسوأ من الانواع الاخرى. هذه المساواة تخيف كل اولئك الذي يستفيدون من ظروف العنف المؤسساتي ويرفضون بشكل مطلق المقاومة المسلحة ويعدوننا عنفا جسدياً. ويواجه نيتشه هذا التحدي مثله مثل ماركس الذي يريد الوصول الى السلام النهائي من خلال وسائل العنف.

ولدى نيتشه، نظرية الحرب المفهومة بهذه الطريقة وهي وتؤكد أن الحياة تنتمي إلى بعضهما البعض. لا يمكن فهم هذا على انه دليل عمل للأنظمة الرجعية وافكارها

(1) Nietzsche(1989,p.81)

وصيغ حكمها. بل كانت هذه بالنسبة له عتقا من تلك العبودية الفكرية التي يراها نيتشه حوله بكل النواحي بشأن ظروف ونتائج العنف الثقافي التي كانت بالنسبة اليه بنفس اهمية العنف المؤسساتي عند ماركس. ان مفهومه عن الرجل الخارق الذي ساء فهمه احيانا انه شخص ما كان قد ظهر نتيجة هذا الخضوع، كان قد حرر نفسه/ نفسها ولم تعد هناك من حاجة الى اللجوء للعنف. مع ذلك ان الرجل الخارق ليس مثاليا، بل هو مظهر متكرر دائما وكيان يحاول ويعاني ويسيطر على نفسه.

لذا يدرك نيتشه ضرورة التحرر من ظروف العنف المؤسساتي والعنف الثقافي، وهو مثل ماركس ينتقد العنف والصمت المطبق للمجتمع البرجوازي. ومثل الاخير هو يرى ان استبداد العنف الجسدي في ظل تلك الظروف مستحيل ودون هدف. ولكن في وجه هذه الحيرة فانه يشير، خلافا لماركس، الى المبدأ الفاعل ما بعد سقراط. لذا فان وجهة النظر المتحصل عليها هي انه يجب ان لا نتوهم ان السلام هو ضجر. وهو يطالب بالعيش تحت الخطر، ما يؤدي الى الوعي وليس سوى ما يسمى في سياقات اخرى بالجهاد الداخلي⁽¹⁾. ان الرجل الخارق لدى نيتشه هو كائن متنبه، وهو بوداسف⁽²⁾ الذي لا يحتاج الى الخوف لأنه/ لأنها قد مرا بجميع آلام الحياة. لذا من المؤكد انها ليست مسودة ايديولوجيا شعبية - عنصرية للعرق المتسيد كما جرى تأويلها ايضا. لقد فاق الرجل الخارق في النمو اخلاقية العبد لأنه/ لأنها ادركا العالم في كماله:

هذا العالم: طاقة وحشية دون بداية وبلا نهاية؛ خطر حديدي وصارم من القوة التي لا تكبر ولا تصغر ولا توسع نفسها بل تحولها؛ ككل من حجم لا يتغير وهي منزل دون نفقات او خسائر، لكن في الوقت نفسه دون زيادة او ايراد[...]⁽³⁾.

هذه صيغة شعرية للقانون الاول للديناميكية الحرارية، المبدأ الذي أسهم بشكل قاطع اثناء حياة نيتشه في توسيع آفاق الفيزياء الكلاسيكية، وبذا وبعد فترة وجيزة فان جميع المبادئ الاساسية للعلم الطبيعي التي يؤمن بها لغاية هذه النقطة كان يجب

(1) Althaus(1985,p.511)

(2) البوداسف هو المستنير وهو الشخص الذي يرغب بتحقيق البوذية لصالح جميع الكائنات

(3) فقرة عن ملكية نيتشه، كتبت في عام(1967,p.550) Nietzsche 1885.

ان تجرى مراجعة لها. لقد اوضح ان كل القدرة تبقى مؤثرة ضمن عالم النظام، لان لا شيء يُفقد. لفلسفة كل من الحرب والعنف خارج هذا السياق لا يعني شيئاً ابداً، لأن كلا من الحرب والعنف كانا ولا زالا وبكل بساطة موجودين. ومع ذلك وخلافاً للمنحى الواقعي لا تؤدي وجهة النظر هذه لنيته للمطالبة بالأمن. يمر الطريق الى السلام عبر مسارات مشحونة بالخطر والإغراءات. يتضمن فن السلام السير في تلك المسارات بأسلوب متوازن دون خلق تناقضات لا يمكن تحملها او المعاناة منها.

تعكس اعمال نيته، بالتساوق مع الكثير العلوم الانسانية والطبيعية والاجتماعية في عصره، طقسيعريديية⁽¹⁾ عالية ونقطة تحول في تاريخ العلوم. باكتشافها الشائن والتعامل معه فإنها تتوج سبب الحادثة بطرقها الخاصة وبهذا تبطلها. كان احد المبادئ لهذا الفهم الجديد للعلم قد صاغه نيته مثل هذا:

[...] قد لا يحوز الاقتناع الوصول الى العلم الا عندما يتوقف ان يصبح

اقناعاً⁽²⁾.

ان هذا الفكر، ولكونه منطقياً، لا يترك اي تأكيدات، لا يبيع اية حقائق جرى الوصول اليها، لا يثق بالعقل ويجبر المتلقين ان لا يؤمنوا او حتى لا يعرفوا احاديثها، لكنه يؤولها باستمرار على انها جديدة ويوسع افاق الخيال. ان فعل هذا يعد مخاطرة، وقد يكون الخطأ مميتاً، مثلما علمنا القرن العشرون، الذي لم يكن فيه نيته الى حد بعيد الوحيد الذي قدرته العلمية والفنية قد استخدمت بشكل هدام. الا ان حقيقة ان هذا لا يمكن تحديده بشكل جلي وهو يعتمد على وجهة نظر المراقب هي ايضا تشير الى الطريق نحو بحث السلام ضمن سلوكيات ما بعد الحادثة. وعلى هذا الاساس، فان الكثير من المفكرين الأصليين قد جربوا بأنفسهم في موضوع السلام طوال القرن العشرين.

5. 2 نقطة التحول: نظريات الانظمة والسلام

إن ما اسماء فريتيوف كابرا Fritjof Capra «نقطة تحول»⁽³⁾ هو بالنسبة للعمل

(1) طقسيعريديية هي الممارسات ذات الصلة بالطقوس العريضة المتسمة بالقصف والعريضة

(2) Nietzsche(1974,p.280)

(3) Capra(1988)

الحالي بنفس اهمية نظام التصنيف لعمل كارل جاسبر Karl Jasper العصر المحوري. ففي كلتا الحالتين يدور الامر حول التحول الجوهري في تأويل العالم ومن ثم السلام. وفي الوقت الذي كانت فيه ملاحظة المجال الفيزيولوجي تؤخذ على انها مهمة جوهريّة للفلسفة اثناء العصر المحوري، فإن فرعاً علمياً منفصلاً كان قد تشكل في نقطة التحول لهذا الغرض؛ وهو الفرع الذي شرع بشكل مثير للاهتمام يتخطى حدوده. وحيث ان المجال الفيزيولوجي قد جرى تمييزه على انه اساس المحيط النووي ومحيط النو، فهل ان الامر يخص تحولاً جوهرياً في المعنى المزدوج للعالم؟ انا لا اكرر الجدل الكلي لكابرا⁽¹⁾ الا انني ابتداءً اتبعه واختصر ما يحتويه هذا التحول من شناعة. انا اتحدث عن استطلاع حجم علم الفيزياء، عن وجهات النظر تلك اثناء النصف الاول من القرن العشرين التي ترتبط بصورة حتمية بأسماء مثل ماكس بلانك Max Planck⁽²⁾ والبرت اينشتاين Albert Einstein⁽³⁾ ونيلز بور Niels Bohr⁽⁴⁾ وايرفين شرودنغر Erwin Schrodinger⁽⁵⁾ وفيرنر هايزنبرغ Werner Heisenberg⁽⁶⁾

اثناء دراستهم للجزيئات دون الذرية ادرك هذا الجيل من الباحثين ان الالكترون لا هو بجزيء ولا موجة. يمكنه حيازة خواص مشابهة لخواص الجزيء في بعض الحالات وخواص مشابهة لخواص الموجة في حالات اخرى. وبهذا السلوك ينشأ تحول مستمر من الجزيء الى الموجة وبالعكس. وهذا يعني ضمناً ان الالكترون ولا اي «جزء» ذري يمتلك صفات فطرية مستقلة عن بيئتها. تعتمد صفاتها على الملاحظة. يراها المراقب في علاقة تبادلية. ان الجزيء والموجة اوصاف مكملّة بعضها البعض لنفس الواقع، وكلّ منهما ليس سوى صحيح جزئياً ومحدود في تطبيقه. ان كلا الحقيقتين ضروريتان لتمثلاً بشكل كامل الواقع الذري. هذه المفارقة اجبرت

(1) Capra (1988, pp. 75 - 99). يسبقه Capra (1975). قراءة مختصرة عن مفهوم كابرا للسلام في Capra and Gottwald (1998)

(2) 1858 - 1947

(3) 1879 - 1955

(4) 1885 - 1962

(5) 1887 - 1961

(6) 1901 - 1976

الفيزيائيين على تقبل صيغة الواقع التي تبحث عن اساس ميكانيكا وجهة النظر العالمية منذ ايام نيوتن: ملاحظة واقع المادة. وعلى مستوى ما دون الذرة فان الاشياء المادية الصلبة للفيزياء الكلاسيكية تذوي في الهياكل المحتملة لشبه الموجة.

في الملاحظات بشأن الفيزياء الذرية فان الجزيئات دون الذرية ليس لها معنى ان كانت وحدات معزولة، بل فقط كأواصر وعلاقات متبادلة بين العمليات المختلفة للملاحظة. الجزيئات دون الذرية هي ليست أشياء بل اواصر بين الاشياء، وهذه الاشياء هي نفسها اواصر لأشياء أخرى وهكذا دواليك. لا توجد الاشياء في الفيزياء الكمية، بل فقط انسجة وعلاقات متبادلة، ولهذا عواقب بعيدة المنال.

ومن اجل احصاء الاحتمالات، تستخدم الفيزياء التقليدية متغيرات مخفية وهي من المفترض ان تتواجد متأصلة في الشيء ذي الصلة ولذا تسمى محلية. اثناء الملاحظة التجريبية للعناصر الاصغر للمادة، يحصل ان تلك الجزيئات لا تظهر سمة الموجة - الجزيء المعروفة فحسب، بل ايضا صفة عدم اليقين من الموقع او اللامحلية. يعني هذا انها اواصر متبادلة تتجاوز الحدود الطبيعية للزمان والمكان. فالجزيء ليس فقط يمكنه التمرکز في بقعة واحدة، بل في العديد من البقع في الوقت ذاته - لذا فهو ليس محليا. وخارج اطار المتغيرات المحلية، فان الفيزياء الكمية، لذا، تعرف ايضا الاواصر غير المحلية التي تأثيراتها تكون فورية وأنية. ان المتغيرات المخفية في الفيزياء الكلاسيكية هي ميكانيكيات محلية، بينما في الفيزياء الكمية هي حول العلاقات الفورية غير المحلية في الكون بشكل كامل⁽¹⁾. يتأثر كل حدث في العالم بالكون بأجمعه.

ان هذا يدرك ومنذ فترة طويلة على انه صفة لدائرة صغيرة. وفي الحقيقة فان تلك النظريات والاحصاءات لم تغير بشكل ملحوظ ما ندرك انه العالم الظاهر. لا يزال التفاح يتساقط من الاشجار، مثل تلك التفاحة الاسطورية التي يفترض انها كانت قد الهمت نيوتن بشأن نظريته في الجاذبية. وفي التجربة العملية لم تفقد مبادئ نيوتن الصلة. ومع ذلك وفي معنى حرفي تماما فان الارض قد سحبت من تحتها. وما ان تحول العلم نحو الوحدات الاصغر فان تأثير الاواصر غير المحلية اصبح اقوى. لا يمكن للقوانين

(1) Laszlo(2002,p.99)

الفيزيائية الا ان تصاغ على انها احتمالات ويصبح من الصعب تخيل الاجزاء بشكل منفصل عن الكل. وهذا يتناقض مع افتراضات وجهة النظر الميكانيكية العالمية. بينما في الميكانيكية الكلاسيكية فان الصفات وسلوك الاجزاء هي التي تحدد الكل، وهذه الحالة تكون معكوسة في الفيزياء الكمية اذ يصبح الكل هو ما يحدد سلوك الاجزاء.

وإذ ان كل شيء يمكن ادراكه في الحس البشري يحتوي بدوره أجزاءً أصغر، يتضمن هذا الارتداد ثورة في ادراك العالم. لم يعد مقبولا الفصل الديكارتي بين العقل والمادة وبين الملاحظ والملاحظ. لا يمكن لاحد ان يتحدث عن المادة دون ان يتحدث في الوقت نفسه عن نفسه/ نفسها. ان ظهر ان قوانين نيوتن صحيحة عند الادراك البشري فان هذا ليس بسبب انها صحيحة موضوعيا، بل لأنها يجري ادراكها على هذا النحو بالاحاسيس والاحتمالات وتأثير الاحاسيس.

ان وجهة النظر العظيمة الثانية للزمان هي ان النسيج الكوني ديناميكي بطبيعته. تظهر الصفة الديناميكية للمادة من طبيعة الموجة للجزيئات دون الذرية. ومن وجهة النظر البشرية، بعض الاجسام المادية قد تبدو غير فعالة وميتة. لكن ان جرى تضخيم صخرة ميتة لدرجة يصبح فيها ممكنا رؤية الجزيئات فيها، عندها سيظهر نشاطها. كلما جرى ملاحظتها عن قرب اصبح ممكنا رؤية تفاصيل اكثر وتصبح حية اكثر. تصف الفيزياء الحديثة المادة ليس على انها غير فعالة وجامدة بل انها في حركة راقصة واهتزازية والتي تعرّف اشكالها الايقاعية على هيآت جزيئية وذرية ونووية. لا توجد تراكيب جامدة في الطبيعة. ليس هناك من شيء اسمه استقرار، ومع ذلك فانه استقرار توازن ديناميكي. ان اكثر نتيجة اهمية للآطار النسبي، الجديد في حينها، كانت وجهة النظر ان المادة ليست سوى شكل من اشكال الطاقة. حتى الجسم الجامد يحتوي على طاقة مخزونة داخل كتلته. يعبر عن العلاقة بين الاثنين بمعادلة اينشتاين الشهيرة $E=mc^2$.

تشتمل وجهة النظر هذه على انفصام جذري عن البحث الاساسي التقليدي في الفيزياء الذي حتى هذا الوقت كان قد وجه نحو ايجاد كتل البنية الاساسية للمادة. وفي الوقت نفسه فهي تمثل فتحة تجاه فكرة العالم المادي كونه نسيجا ديناميكيا. لم يكن فقط ما جرى تركه هو التفكير بشأن كتل البنية الاساسية للمادة، بل ايضا بشأن الكيانات

الاساسية لأي نوع. يدرك الكون على انه شبكة نابضة ومتوسعة من الاحداث المتصلة بعضها ببعض. ليست اي صفة لأي جزء هي مكون اساسي لهذا النسيج. يعني هذا انه لا يوجد سبب مطلق ولا يوجد ايضاح نهائي وليس هناك من اله خالق شخصي وليس هناك حقيقة نهائية خارج الكون. لكل شخص الحق في الظن ان على اله ما تخيله على انه هذا النسيج الكوني النابض لكل - الواحد، مثلما تعبر عنه الكثير من التعليمات القديمة في لغاتها.

تأتي الصفات لكل الاجزاء من صفات الاجزاء الاخرى. يحدد تطابق او اصرها الداخلية بنية الشبكة بكاملها. ان كانت جميع صفات الاجسام الدقيقة تحددها تعتمد على طريقة الملاحظة، اذا كان هذا يعني ان هياكل العالم المادي تبنى حسب اسلوب ادراكها. فهياكل المادة الملاحظة هي انعكاسات لهياكل الوعي. وحسب كلمات فيرنر هايزنبرغ يعني هذا ان كل كلمة او كل مفهوم مهما كان واضحا، ليس له سوى حيز محدود من التطبيق. لا يمكن ابدا للنظريات العلمية ان توفر وصفا كاملا وحاسما للواقع. فهي جميعها دائما ما تكون تقريبية لطبيعة الاشياء. ولنقولها بأسلوب تلطيفي: لا يتعامل العلماء مع الحقيقة؛ هم يتعاملون مع الاوصاف المحدودة والتقريبية للواقع⁽¹⁾.

من المثير للاستغراب كيف ان الفيزياء الحديثة تؤكد وبلسانها ما سبق ان قاله نيتشه بلغته الفلسفية والشعرية. $E=mc^2$ لا تعبر عن اي شيء غير (C^2) العلاقة الديناميكية بين ديونيسوس (E) وابولو (m). تعبر هذه عن دراما الحياة. تعود فكرة ان كل شيء مرتبط بكل شيء اخر الى الافتراضات الاساسية للفهم الفاعل للعالم والسلام، التي تظهر بهذا الاسلوب مجددا في الحداثة. ومن هنا تأتي افكار السلام التي لم تعد تنكر او تكبت او تزيج ديونيسوس او الطاقة لأن من غير الممكن التفكير بالسلام من دون طاقة. ما ذا سيكون السلام الميت الذي لا يمكن التفكير به؟ وفي هذه النظرة العالمية المكتسبة حديثا، السلام استقرار التوازن الديناميكي ضمن النظام العالمي النابض، ولذا فهو ظاهرة متغيرة باستمرار، وتعتمد على الملاحظة وهو انعكاس للوعي.

(1) مقتبس عن (Capra 1989, p.69)

ساعدت فروع علمية أخرى من بين العلوم الطبيعية الفيزياء الكمية. فتبعتها الكيمياء وعلم الاحياء المجهرية، مع خلاصة ان الظاهرة الجوهرية للحياة على الارض لا يمكن فهمها الا ان كانت الانظمة العالمية كلها تدرك على انها كائن حي منفرد واحد. ليس كوكب الارض يعج بالكائنات الحية فحسب، بل انه هو نفسه حي. فكل المادة الحية بما فيها الغلاف الجوي والمحيطات والارض اليابسة تشكل نظاما معقدا يمتلك كل الصفات النموذجية للتنظيم الذاتي. في فرضيتهما عن غايا، الهة الارض العظيمة عند الاغريق، جيمس لوفلوك James Lovelock ولين مارغوليس Lynn Margulies اغلقا بأسلوب مثير للإعجاب الدائرة بين العلم الطبيعي الحديث والمفهوم الفاعل للسلام⁽¹⁾.

تتضمن هذه الفرضية كل كائن وجميع عناصر الثالوث العظيم وهي تشير الى رنين الجميع مع الجميع. وهي ايضا تلغي المفهوم الغائي الراسخ للأخلاق الذي يشكل اساس الصورة الحديثة للسلام. وهي تسمح فقط لعلم الاخلاق في معنى المفهوم الهندي (كارما) التي تفترض ان لكل فعل عواقب تأويلاتها تتجاوز مسألة الخير والشر. لم يتلق الكثير من الرواد الذين سبقت الاشارة اليهم بابتهاج مطلقا وجهات النظر تلك. حاول الجيل الاقدم انقاذ اكبر قدر ممكن وجهات النظر الحديثة لهم ولغيرهم. يمكن فهم ذلك انسانيًا وهو تماما تعبير عن فكر ما بعد الحداثة. لقد ادركوا ان القديم كان على وشك ان يصبح مفقودا لا يمكن العودة اليه وإن من مهام العلم الفكر الجديد وتوضيح العالم والوصول الى نتائج جديدة للوجود والعلاقات الانسانية. الا انهم لم يتمكنوا لغاية الان من استخدام بصائرهم كأساس وهكذا تأويل متماسك للعالم والتوجه داخله. لم يكن الجديد قد تكشف عندما انزوى القديم. يبقى التبصر الهائل الذي كان أولئك الرواد قد اكتشفوه لا يمكن ادراكه ليس فقط من طرف غالبية الناس بل ايضا من الاتجاه السائد في العلوم الاجتماعية. لذا وفي عقلية ما بعد الحداثة تمسكوا بشدة بالمقالات الحديثة عن الايمان منذ ايام نيوتن مرورًا بماركس وحتى داروين⁽²⁾.

(1) Lovelock(1979)

(2) Laszlo(1998,p.117)

ومن وجهة النظر في القرن الحادي والعشرين يمكن ملاحظة هذا فقط وليس تقييّمه حتى وإن كان الخليط المتفجر للتكنولوجيا الذي مكنته الفيزياء الجديدة والسياسة الواقعية يدعمانه طوال تلك القرون حيث قادت الحداثة الى الفاشية والستالينية، الى معسكر اوشفيتز للاعتقال والابادة والى هيروشيما والى قرن من الابادة الشاملة.

دراسات السلام كونها فرعاً علمياً ما بعد الحداثوي

بعد كل ما قيل لحد الان لم يعد اكثر مثيراً للعجب ان عالم الاجتماع كوينسي رايت Quincy Wright⁽¹⁾ في عمله البارز في عام 1935 «اسباب وجذور الحرب وشروط السلام»⁽²⁾ قد وضع الحجر الاساس للبحث العلمي الحديث بشأن اسباب الحرب بُعيد تراجع الحرب الكبرى. ومع ذلك، وفي نهاية الحرب الكبرى كان الفيزيائيون هم الممهّدون لذلك التيار في بحوث السلام الذي اسميه ما بعد الحداثوي.

اظهر استخدام الولايات المتحدة الاسلحة النووية ضد كلّ من هيروشيما وناكازاغي بشكل دراماتيكي للعلوم الطبيعية النقطة التي كانت قد وصلت اليها القدرات العدائية لاختراعاتها. لقد استمرت الصدمة على هذا الادراك، مصحوبة مع الاسلوب الصاعق للرعب بشأن الهولوكوست، ما يقرب من عقد قبل ان تجري دراسة المشكلة بأسلوب تحليلي وجذري الى حد ما. في عام 1955 اصدر البرت اينشتاين مع عالم الرياضيات والفيلسوف البريطاني بيرتراند رسل⁽³⁾ (Bertrand Russell) مع تسعة علماء اغلبهم فيزيائيين البيان ذائع الصيت الذي منذ حينه عدّه الكثيرون وثيقة محفزة لدراسات السلام كونها فرعاً علمياً. وباختصار اشارت الوثيقة الى ان استخدام القنابل الهيدروجينية يمكن ان يدمر الانسانية بأجمعها وطالب في وقت بداية سباق التسلح بنزع الاسلحة النووية من جميع الاطراف. فضلاً عن ذلك فقد كانت دعوة للتذكير بإنسانيتهم وقراراً واعياً ضد النزاعات المسلحة، لأنه في تلك الوسائل فقط يمكن حماية بقاء الجنس البشري⁽⁴⁾.

(1) 1890 - 1970

(2) Wright (1965)

(3) 1872 - 1970

(4) Einstein and Russell (2009). الترجمة الألمانية للنص الكامل في (4 - 331, pp. koppe (2001).

نتيجة لهذا الحافز ظهرت ما تسمى حركة الباغوش. يبدو الاسم نوعاً ما كأنه يشير الى طائفة غامضة، وفي الحقيقة هو آتٍ من قرية كندية حيث اقيم اول مؤتمر للعلم والشؤون الدولية في عام 1957. منذ تلك اللحظة استمر علماء مشهورون ومؤثرون بالاجتماع في مؤتمرات وورش عمل دولية وأسهموا في النقاش بشأن مواضيع التهديدات النووية والنزاعات المسلحة ومشكلات الامن الدولي. ومنذ ذلك الوقت استمرت مؤتمرات وورش عمل باغوش بالانعقاد سنوياً بشكل منتظم لمناقشة موضوعات نزع الاسلحة النووية والاسلحة البيولوجية والكيميائية والنزاعات الاقليمية وانتشار تقنية الاسلحة الحديثة ومسؤولية العلوم الطبيعية تجاه امور مثل التقدم والحرب والسلام، كما قد نوقش الموضوع البيئي⁽¹⁾. ومنذ نشأتها اكتسبت حركة باغوش سمعة دولية طيبة. وهي متماسكة بحيث انه في عام 1995، تماماً بعد 50 عاماً من القاء القنبلتين النوويتين على اليابان، عندما تسلم جوزيف روتبلاط (Jozef Rotblat)⁽²⁾ وهو عضو مؤسس وكان حياً في وقتها، جائزة نوبل للسلام ممثلاً عن الحركة بكاملها.

الا انه، يبقى الامر الذي يستحق الذكر ان الناس المتحدين خلف حركة باغوش لم يكونوا قادرين على الوصول الى استنتاجات فلسفية جذرية من وجهات نظرهم العلمية. ادت اعمالهم التي جرت ملاحظتها على مدى عقود الى بعض النجاحات المثيرة للإعجاب، مثل تأثيرهم في منع اجراء التجارب النووية في عام 1963 ومعاهدة منع انتشار الاسلحة النووية بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي منذ عام 1968 ومعاهدة منع الصواريخ الباليستية في عام 1972 وحظر الاسلحة الكيميائية والنووية في عامي 1972 و1973. كما انخرطوا في مهمة الاستشارة عند محادثات نزع الاسلحة (سولت) SALT منذ عام 1969 لغاية عام 1979، علاوة على مشاركتهم في التحضير لمؤتمر الامن والتعاون الاوروبي (CSCE). وجدير بالثناء ومن وجهة نظر البحث في مجال السلام انه وبشكل ظاهري نتج التناقض عن قاعدة المنهج التقليدي وبشكل رئيس، المنهج المثالي. ربما يكون هذا اساساً له صلة بحقيقة ان المجموعة ضمن

(1) Pugwash online(2007)

(2) 1908 - 2005

الجيل المؤسس حول اينشتاين كانت تتألف من اناس ليسوا راغبين في الاستسلام امام وجهة النظر العالمية الحديثة وبذا ازاحوا العواقب عن وجهات نظرهم العلمية. وبعد ذلك، ربما قاد التواصل الناجح مع النخبة الى تخندق من هذ النوع. وعزز هذا بشكل مثير للأعجاب التتويج بجائزة نوبل للسلام.

لا يمكن تقييم نجاح حركة باغوش الا من خلال هذا المنطق. يمكن الجدل انه من دون حركة باغوش ربما كان محتملا ان القرن العشرين سيشهد كوارث اكبر حتى. ومن جانب اخر، وفي استشرافها ظلت الحركة غير قادرة على قيادة الطريق خارج الصفة العدائية المتأصلة للحدثة نحو نقطة تحول، هي صورة جديدة للعالم وللسلام، حتى وإن كانت امكانياتها العلمية الطبيعية قد اقترحت اعمالا في هذا الاتجاه. لذا تعد حركة باغوش مثالا للفكر ما بعد الحداثوي وليس فلسفة السلام ما بعد الحداثوية.

بعد عام 1945، ظهرت العديد من مؤسسات البحث في مجال السلام وشروط السلام وفض النزاعات في جامعات الولايات المتحدة وأنتجت برامج دراسات مماثلة. وفي اتجاهاتها النظرية تنقل الكثير منها بين العلاقات الدولية التقليدية والقانون الدولي والمنهج السلوكي. ولم يكن الا في الفترة بين اواخر ستينيات القرن العشرين وثمانيناته فتح عدم اليقين العميق للكثير من الناس بشأن دورهم ودور البلد في النظام العالمي الابواب امام ما بعد الحداثية، بيد انه لا زال هناك نقص تأويلي عال للتوجه نحو طيف من المباحث والمناهج والمبادئ التي تسمح لنا بالتكلم حول شيء مثل دراسة السلوك البشري في بحوث السلام ما بعد الحداثية.

دراسات السلام ونظرية الانظمة

كان الشرط المسبق الضروري هو رغبة انصار الفرع المعرفي الناشئ في حينها للوصول الى منهج سلام عبر الفروع العلمية يحاول ان يتساق مع المعرفة الاساسية حول الطابع النظامي للعالم. كان هذا قد اقترحه في عام 1954 البيولوجي لودويغ فون بيرتلنفي⁽¹⁾ (Ludwig von Bertalanffy) الذي طالب بإنشاء جمعية البحث للأنظمة العامة في جامعة ستانفورد. كما كان هناك ايضا عالم الرياضيات ونظريات الانظمة

(1) 1901 - 1972

اناتول رابوبورت ⁽¹⁾ (Anatol Rapoport) والفيسيولوجي رالف جيرارد ⁽²⁾ Ralph Gerard ولاقتصادي كينيث بولدنج ⁽³⁾ (Kenneth Boulding)، المعروف برباعيته الذي سمي ابو دراسات السلام متعددة الاختصاصات في الولايات المتحدة. ما تعنيه هذه الدائرة بتعدد الاختصاصات هو ما افهمه انا في العمل الحالي على انه ما بعد الحداثوي. كان الهاجس المشترك لمؤسسي هذه المدرسة هو ايجاد نظرية انظمة عامة. تحاول هذه النظرية، على اساس الشمولية المنهجية، ان تجد وتصوغ اتفافات عامة في الانظمة الفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية. يجب ان تكون المبادئ التي توجد في صنف واحد من الانظمة قابلة للتطبيق على باقي الانظمة. ومثل هذه المبادئ هي التعقيد والتوازن والتغذية المرتدة وتنظيم الذات.

ان الملاحظة الدالة للبحث في هذه المدرسة هي ما بين 85 و90 بالمئة من جميع النشاطات المجتمعية وبين المجتمعات تحدث دون عنف. وفقط ما بين 10 و15 بالمئة من النشاطات البشرية تهتم بالحرب او تحضيراته، مع ذلك ووفقا لصفحتها المثيرة للإعجاب فإنها تلقى الاهتمام اكبر بكثير من العمليات اللاعنفية التي يسمونها السلام الشامل. وعلى اساس هذه الملاحظة فقد وضعوا عمليات السلام في النظام العالمي في مركز اهتماماتهم وفهموا تصعيد العنف على انه الحافة، نقطة الحد لمنطقة عملهم ⁽⁴⁾. وفي ذلك فقد عكسوا توجه العلاقات الدولية والبحث في اسباب الحرب والنزاع مثلما كانت تمارس. لقد ضاع هذا الفارق الاساسي بشكل متكرر عن النظر في اعمال لاحقة بشأن البحث في السلام وعليه ان يعاد اكتشافه جديدا والى الابد. تابعت ايليس بولدنج (Elise Boulding) هذه المهمة طوال حياتها ⁽⁵⁾. وفي اوروبا كان فرانسيسكو مونوز (Francisco Munoz) قد تعامل مع الموضوع بنجاح ⁽⁶⁾.

(1) 1911 - 2007

(2) 1900 - 1974

(3) 1910 - 1993

(4) Boulding(2001,pp.257 - 63)

(5) باختصار Boulding(2000)

(6) Muñoz(2006,pp.241 - 82)

يشير مفهوم التوازن الديناميكي مثلما افترضه بيرتلنفي الى وجهات نظر الفيزياء الحديثة التي تسرد والتي منها يعرف مفهوم جديد للسلام، خارج سياق جميع المناهج الاخلاقية والحديثة. لقد جلب الاستاذ العالمي اناتول رابوبورت، وهو موسيقي اخر من بين رواد البحث في مجال السلام، السيبرناتية (علم الضبط) الى بركة المعرفة هذه وجعل نظرية اللعبة القديمة، التي ايضا استخدمتها المناهج الاخرى، قابلة للتطبيق في هذا السياق. لقد ادخل رالف جيرارد الصيغة النفسية التي اصبحت فيما بعد عنصرا ديناميكيا للمدرسة الفكرية هذه.

يؤيد الصاحبى كينيث بولدنج اخيرا البنية النظرية للاقتصاد ذي التوجه اللا تنموي. وقد اكد على قاعدة الاقتصاد الوطني لإشباع حاجات الناس. ففي نظام مغلق على المجتمعات ان تتجنب الاختراق ما امكنها ذلك. هذه الافكار، وبخاصة الاستخدام المجازي الارض - المركبة الفضائية الذي صاغه هو، قد تلقى استقبالا على نطاق واسع وتلقى الكثير من النقد. كان قد اصدر في عام 1945 عملا تحت عنوان اقتصاد السلام⁽¹⁾ (*The Economics of Peace*) الذي فيه اشارة الى الاتجاه الذي سيسلكه في حياته لاحقا والذي على الاقل في فكرته الاساسية لم يضع صلته الحالية. تتضمن دعوة بولدنج نحو علم ينحو باتجاه النظام انه يجب ان لا تكون النظرية الاقتصادية قاعدة للسياسات الدولية. فقد قلّص العلم الاقتصادي الى فرع علمي للمحاسبة الذي تكمن مهمته الاساسية في حساب الكلف الفعلية والبيئية والبشرية للعمل الاقتصادي⁽²⁾.

في عمل هذه المدرسة يرتبط موضوع السلام مع المبادئ البيئية. استلهم الجزء الاكبر من البحث في مجال السلام منها. ومن الجدير بالذكر ان هذا الجيل المؤسس، وهو الذي في الواقع يتكون بشكل كامل من المهاجرين الاوربيين، لم يكن في الاقل ما حفزه اساسا انتهاكا اخلاقيا بشأن الظروف الموجودة او ايمانا مثاليا لمعرفة بشكل افضل، بل هو التبصّر العلمي العميق لطبيعة الوجود. وهذه المعرفة العلمية ما بعد الحداثة، مع ذلك، لم تحررهم من انغماسهم الشخصي في الفكر ما بعد الحداثة في

(1) Boulding(1945)

(2) Boulding(1980a)

وقتهم، الذي فيه كانت مناهجهم في المصطلحات السياسية مواقف اقلية. ورغم المراحل الدورية للاهتمام الا انهم لم يتمكنوا من إلهام تحول بعيدا عن الاتجاه المثالي - الواقعي السائد للسياسة اليومية. اشار بولدنغ الى الفارق في احدى مقالاته اللاحقة: اعترف اني اكثر اهتماما جدا في مسألة كيفية تحول السلام الى صفة للنظام البيئي، واقل بشأن كيف انه اصبح جزءا من البنية المؤسسية.

ويلي ذلك الانفصال عن المنهج المثالي:

ما الذي نعيه، على سبيل المثال، عندما نقول ان الاشياء تتحول تجاه الافضل بدلا عن الاسوأ؟ كيف يمكننا ان نكون اكثر وضوحا بشأن مثل هذه العمليات وما نوع السياسة يمكننا تخيل ذلك، في عملية الديناميكية المجتمعية الواقعية، ان ندرك بشكل متعاقب الحالات التي يمكن حقا ادراكها على انها افضل وليس اسوأ من جانب مجموعة واسعة من الناس⁽¹⁾.

في الكثير من انظمة الفروع العلمية اصبحت النظرية موديل علميا، الا انها قد بقيت طريقة لم يكن يدرك الوصول المعرفي اليها من طرف عدد كبير جدا من الناس الذين يستخدمونها. يظن الكثيرون انهم قادرون على الجدل بشأن اهتمامات المثالية بطرائق الانظمة - النظرية، والذي هو تناقض يتعذر التقليل منه. يؤكد جون بول ليديراخ انه ضمن المنهج العام يجب ان يصنف الموقف الاساسي للإيمان في قدرات تنظيم الذات اعلى من الخضوع الى تصور ذهني:

علينا اولا ان نثق بقدرة الانظمة على خلق خيارات وساحات للتغيير والتقدم الى الامام. ثانيا، علينا متابعة تلك التي تبدو انها تحمل اكبر وعد لبناء التغيير. وثالثا، علينا ان لا نقفل بشدة على فكرة واحدة او ساحة واحدة⁽²⁾.

التناقض بين نظرية الانظمة والمثالية ظهر الى السطح بقوة بشكل خاص عند الجدل حول السياسات التنموية، والذي هو حقل علمي ظهر ايضا متعدد الاختصاصات بعد ان كان رئيس الولايات المتحدة هاري ترومان Harry Truman قد اعلن عصر التنمية في خطابه الشهير في عام 1949:

(1) مقتبس عن الالماني (1978, pp.1-8) Boulding ترجمة NK

(2) Lederach(2003,p.54)

علينا ان نباشر نموذجاً صلباً جديداً لصنع فوائد من تقدمنا العلمي والتقدم الصناعي المتاح من اجل التطوير والنمو في المناطق المتخلفة [...] ان الامبريالية القديمة - استغلال الربح الاجنبي - لم تعد في خططنا .Truman(1965,pp.228 - 9)

في هذا الاعلان الرسمي عن التخلف كان ترومان قد استلهم من نظرية الحداثة، التي مرة اخرى عكست فهم ماركس الخطي للتاريخ واعادها مجدداً على قدميها الهيغليون. وبعد ذلك بقليل المؤيد الاكثر شهرة لمدرسة الفكر هذه والت ويتمان روستو ⁽¹⁾ Walt W. Rostow صاغها في عمله الشهير «البيان اللا - شيوعي» ⁽²⁾ Non-Communist Manifesto . يوضح اسم النظرية سياسة التنمية الحداثوية بشكل وافٍ هي تعود لأي صورة للعالم والسلام. كانت نظيراتها على حد سواء مناهج التبعية، التي منذ خمسينيات القرن العشرين تجري مناقشتها وبشكل خاص في امريكا اللاتينية ⁽³⁾ والتي ابتدأت مساراً على نطاق عالمي في مقعد في سيبال ⁽⁴⁾ CEPAL في سانتياغو في تشيلي. وممثلها الاكثر شهرة هو راؤول بريش ⁽⁶⁾ Raul Prebisch.

كان في مركز كل من المنهجين الهدف نفسه في رؤيتهما، اي هي الحداثة الاكثر سرعة واكثر كفاءة ممكنة لتلك الدول على مدى العالم التي تعرف بالتخلفة. وقد حللا في منافسة محمومة اسباب هذا التخلف واقترحا توصيات وسياسات من اجل التغلب على هذه الحالة غير المرغوب فيها. لا يكمن التنافر بين هذين المدرستين في اهدافهما، بل في التحليل والتقييم الاخلاقي للحالة الاولى. فقد آمنت نظرية الحداثة في مركز ناجح، ولذا هو جيد عند ادراكه، يمكن ان يساعد الدول المتخلفة التي هي طرفية في جهودها نحو الحداثة. رأت مناهج التبعية المناطق الطرفية جيدة الا انها

(1) 1916 - 2003

(2) Roštow(1960)

(3) Prebisch(1950)

(4) لجنة الامم المتحدة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية ودول الكاريبي؛ مقعدها منذ 1948 في Santiago de Chile

(5) CEPAL هي لجنة الامم المتحدة الاقتصادية لدول أمريكا اللاتينية والكاريبي

(6) 1901 - 1986

في عواقب سيئة لان المركز الشرير قد استغلها. لذا فإنها بحثت عن الخلاص في الانفصال⁽¹⁾. حتى وان جرى بمرور الوقت تقديم اقتراحات اكثر تعقيدا التي تضمنت ايضا العامل البشري وحقا الطبيعة ايضا، والتي عرفت على انها بيئة المحيط البشري. الا ان كلا المنهجين استمرا باتباع الاسوب الميكانيكي في التفكير. يمكن ان يفترض المرء انه اثناء النصف الثاني من القرن العشرين لم يعد كلا المنهجين بذى صلة دالة على وجهات النظر العلمية. كانت الحالة معكوسة. فكلتا المدرستين لم تشهدا ازدهارا في ادراكهما بل انتشرت السياسات التنموية كونها ميكانيكية عالمية حول العالم في نشوة لاهوتية، في حين ان خصومها البارزين يهزمون بعضهم بعضا في تجاربهم الاختزالية واضعين مجتمعا تلو الاخر في بؤس.

لم تدخل نظرية الانظمة الاجتماعية هذه الاجواء الا في سبعينيات القرن العشرين. جاءت احدى المساهمات الابداعية من ما سبق ذكره باستمرار ايمانويل والرشتاين⁽²⁾ الذي اقترح باختصار فهم الرأسمالية نفسها كنظام وبذا تحليلها. لقد جمع والرشتاين نظرية الانظمة مع التعاليم الابداعية لمدرسة انال الفرنسية، وبخاصة لفيرنان بروديل⁽³⁾ Fernand Braudel الذي وضع الحركات التاريخية تحت مستوى تاريخ الاحداث في مركز اهتماماته. اشار والرشتاين ايضا الى اعادة تأويله للماركسية وأخيرا النقط عدة مفاهيم من مدرسة التبعية⁽⁴⁾ *school - dependencia*.

ظهر منهج الانظمة النظري الثاني المتعلق ببحوث السلام في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا في عام 1972 واكتسب الشهرة كونه تقريرا لنادي روما تحت عنوان حدود النمو⁽⁵⁾ *The Limits to Growth* ما انجزه المؤلفان دونيلا ودينيس ميدوز Donella Dennis Meadows معا مع زملائهما كان تحقيقا لحلم كينيث بولدنج. وضع معا مع الوقت بمثابة محاكاة كمبيوتر قوية لتحليل النظام العالمي ضمن نموذج رياضي يأخذ

(1) اصبح عمل Galeano (1998) المستفيض مشهورا.

(2) *1930

(3) 1902 - 1985

(4) Wallerstein (1974, 1980, 1989)

(5) Meadows et al (1972)

في الاعتبار الصلة العالية مع العمليات العالمية. وعلى هذا الاساس فقد احصيا عدة سيناريوهات بافتراضات مختلفة عن الحفاظ على الموارد العالمية او كفاءة الانتاج الزراعي او السيطرة على الولادات او الحماية البيئية. وكانت النتيجة مرة اخرى انهيار المبدأ الخطي للنمو. حصل هذا في النسخة الاولى في عام 2030، وفي نسخ لاحقة التي جرى تعديلها وصارت مساوقة للواقع بشأن البيانات المادية ونموذج الاحصاء لازالت في مسار القرن الحادي والعشرين⁽¹⁾. لقد اسيء في بعض الاحيان تفسير عملهما بأسلوب وكأنهما يتنبآن بنهاية العالم في سنة محددة. لم يكونا يستطيعان فعل ذلك ولم يريداه. فهما فقط يمكنهما احصاء نماذج بموجب افتراضات معينة ويربطان مع بعض اكبر قدر ممكن من المكونات في اواصر واقعية. لقد وسعت التنمية التقنية بشكل كبير احتمالات نموذجهما عن العالم. 'WORLD3' 3 ومع ذلك يبقى هذا نموذجا احصائيا لا يضع ابدا في الاعتبار جميع صيغ الواقع. فهو فقط يبين المسارات التي من خلالها يجري الوصول الى خلاصات من اجل الاعمال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

يوفر هذا النموذج وجهات نظر مهمة نحو بحث سلام يتمحور حول الانظمة، والذي بموجب المعنى الذي يقصده بولدنغ، لا يفرق بين السلالات البشرية والنظام البيئي، بل يفهمهما على انهما عنصر واحد. وان هذا بذاته لم يتمحور حول الانظمة او متعدد الاختصاصات او انه بحث في مجال السلام ما بعد حداثوي، لان نماذج الاحصاء تفتقد الى صفة القيم. كما يمكن تأويل نتائجها حسب المنهج المثالي وتنحني نحو حملة نبوية «انقذوا العالم»، التي حصلت عدة مرات⁽²⁾. في مجتمع عالمي معولم مستمر في التشكيل بأسلوب ما بعد الحداثوي لكنه لا يزال يفكر بأسلوب حديث، فان هذا يفسد مرجعية الذات الاخلاقية. لذا فان دور البحث ما بعد الحداثوي في السلام كونه علم المجتمع هو تحويل المفاهيم الحديثة للمجتمع وتكامل الصفة المنظوماتية للعالم ضمن تحليل تعاقب العمليات الاجتماعية. ولغرض فعل ذلك دون العودة الى

(1) Meadows et al.(1993,2004)

(2) قرأت في هذا المجال تقرير اللجنة العالمية للبيئة والتنمية (1987)، ما يدعى تقرير Brundtland، والاجندة 21 لمؤتمر الامم المتحدة حول البيئة والتنمية في ريو 1992.

المناشدات الاخلاقية فانه بحاجة الى مصطلح فلسفي جدير بالتصديق يجعل الفكر المنظوماتي مقبولا اجتماعيا. لقد اخذ بهذا الخيط منظر الانظمة ايرفين لاسلو Ervin Laszlo وهو عضو بارز في نادي روما. بيد أنني سأسهب في هذا الامر لاحقا.

5 . 3 ثاناتوس الثائر

إن المتغيرات المختلفة لنظريات المنظومات على الاغلب صاغها مهاجرون اوروبيون في الولايات المتحدة. ومن هناك أسهموا في البحث ما بعد الحداثوي للسلام. غير انه وفي اوروبا كانت الميول ما بعد الحداثوية مستقاة من المنهج البنيوي، وهي مصطلح جمعي غامض لعدد كبير من الطرائق العلمية التي استندت الى الفرضية البنيوية لفرويد. وجميعها تشترك بالافتراض ان الاشياء في العالم لم توجد من ذاتها وحدها، بل دائما في علاقات متبادلة مع ظواهر اخرى. ولغاية الان تتداخل البنيوية مع نظريات الانظمة.

دراسات السلام والبنيوية

تعرف البنيوية مفهومها الجوهرى على انه دائما نظام ظاهري من العلاقات والتبعيات للأجزاء تجاه بعضها البعض ضمن الكل. تفترض البنيوية بأسلوب حديث وميكانيكي ان الاجزاء من الكل، في حين نظريات الانظمة، المتأصلة في وجهة نظر الفيزياء الحديثة، تعمل بالمعرفة ما بعد الحداثوية التي تنص على ان الكل يحدد الاجزاء. وباتباع نظرية كانت المعرفية ونظرية التبعية لديكارت التي لم تناقش بعد، تفترض البنيوية ان البنية مثل هذه غير موجودة، لكن يمكن فقط ان يجري بناؤها من قبل الملاحظ:

لذا فنحن انفسنا نجلب الى المظاهر ذلك النظام والانتظام فيهم التي نسميها الطبيعة، وفضلا عن ذلك لن نكون نحن، او طبيعة عقولنا، قادرين على ان نجدها هناك إن لم تكن اصلا قد وضعناها هناك⁽¹⁾.

لذا لا توجد البنية الا في الادراك، الذي يبنيه المراقب على انه جزء من حقيقته/

(1) Kant (2000,p.241)

حقيقتها. ولكن ولأن المراقب نفسه/ نفسها هو جزء من هذه الواقعية فالبنية ايضا متأصلة في الواقعية. وعلى اساس هذا الافتراض، فان البنيوية تقسم الاشياء التي يمكن ادراكها وتلك التي يمكن وصفها وفقا لطريقة استدلالية وبعد ذلك تعيد بنية الصلة بينهم. وبموجب هذا المنهج فانه فقط من خلال هذا الفعل الابداعي ينتج العالم من بين اجزائه، لان هذه سيكون ممكناً ادراكها وفهمها بشكل مماثل. يشكل مبرر التبعية الكون من بين اجزائه⁽¹⁾. تبنى هذه الطريقة الميكانيكية على الرغبة لتحليل جميع الظواهر بالدقة العلمية الطبيعية ولذا فهي تتحرك في اتجاه معاكس لنظرية الانظمة. كان هذا الاجراء يطبق ايضا على المواضيع العلمية الثقافية والاجتماعية وتطور اكثر الى تقنيات مختلفة للتحليل. وقد اكتسبت تأثيرا دائما وبشكل اساسي في الفلسفة الفرنكوفونية، حيث تحولت اللغة الى موضوع مركزي للبنوية. ولأنها تفترض ان موضوع التنوير الذي يفترض انه مستقل لا يمكن في الواقع ان يكون مستقلا ولا حتى بعد التكامل التام لحيواناته العضوية غير الواعية. ستبقى ضمن سياق البنى اللغوية والتي تحدد بشكل مستقل المعنى دون تأثير الموضوع. وان البنى اللغوية نفسها ايضا لن تكون مستقلة حقا لأنها موجودة في سياق وجهة نظر عالمية سبق ذكرها التي تستفيد من اللغة دون ان تعيها اللغة. وبدورها فان وجهات النظر العالمية هذه ليست جزءا من النسيج الكبير والسميك للتجربة المجتمعية، والتي كان العديد من المؤلفين في اعقاب هيغل قد اسموها الروح⁽²⁾.

افترضت المدرسة التي تتبع كلود ليفي - ستروس⁽³⁾، المهمة في مجال بحوث السلام، انه ليس اللغة فحسب بل ايضا المنتجات الثقافية تشكل انظمة من العلامات. يمكن ايضا البحث في البنى التي تبنى هذه عليها. لذا فان البنيوية تحولت الى طريقة بحث عامة، وخاصة في علم الاعراق، مثلما هو الحال في علم النفس وعلم الاجتماع. يظهر مجددا كل من ابولو وديونيسوس عند ليفي - ستروس بشكل جديد نظامين فكريين متضادين لكن متساويين. يعبر «العقل المتوحش» عن نفسه بإشارات،

(1) Barthes(1999)

(2) Wilber(2000,p.80)

(3) Lévi - Strauss(1908 - 2009) لم يدعو نفسه بنيوي، لكنه غالبا ما عزيت اعماله لهذه المدرسة.

فيما يعبر العقل العلمي عن نفسه بالمفاهيم. وان كلا النمطين من الفكر يبيان بشكل متشابه وهما قادران على تعميم التناظرات وتشكيلها. قال ليفي - ستروس ان الاساطير والشعائر تتبع تسلسلا معيناً وأحياناً مهماً. وقد انكر الشمولية التاريخية واستوعب التاريخ على انه تعدد للقصص دون موضوع مركزي. تحول بشدة ضد اي هرمية في تقييم الحضارات ولذا وفرّ تبايناً حاداً للمفاهيم الحداثوية للسياسات التنموية التي كانت سائدة في وقته⁽¹⁾.

يمكن تأويل البنيوية في مظهرها السياسي على انها المحاولة الفكرية اليسارية للدائرة التي هي على الاغلب فرنكوفونية بعد التجارب الفاشية، لفهم اللاوعي في التجربة الجمعية. ولهذا الغرض حاولت بناء نظرية فكرية دقيقة اجتماعياً. لذا ارادت تحديث الماركسية عبر دمجها مع التحليل النفسي الفرويدي⁽²⁾.

كانت النية السياسية للبنيويين لغاية باريس في ايار من عام 1968 ايدولوجيا نقدية، ومن هنا تشظّوا نتيجة لتلك الاحداث. تصرفوا بشكل مناوئ للتمرد واصبحوا انفسهم هدفاً لنقد شديد. وفي الوقت الذي كان هذا العامل الذي أسس مبادئهم في الجامعات، جاء هذا ثمننا لاتهامهم لاندماجهم في الفلسفة البرجوازية والتحليل النفسي الميكانيكي⁽³⁾. جاء هذا النقد من تيار اصبح يعرف اخيراً ما بعد البنيوي. وكان الموضوع السياسي الذي اصبح في غاية الاهمية للكثير من مؤلفي ما بعد البنيوية هو كيف يمكن تقويض البنى المجتمعية والتركيبات الثقافية التي تسبب في الهيمنة والقمع من خلال الممارسات الهدامة.

لا يمكن ايجاز كل من التيارين البنيوي وما بعد البنيوي على انهما مدرستان. قدّم كلا التيارين ايقونات فكرية وبقيت الحدود بينهما غير ثابتة. احياناً تتشابك الفروع العلمية في سيرها. لذا يكون النسب إلى أي منها فيه مخاطرة. والمثال المعروف جداً بهذا الشأن هو ميشال فوكو⁽⁴⁾. ليست جميع الاسماء العظيمة التي تنشأ عن الجدل الفلسفي واللغوي

(1) Lévi - Strauss(1958)

(2) Althusser(1999)

(3) Dosse(1998)

(4) 1026 - 1984

هي ذات صلة بأهداف هذا الكتاب. ومع ذلك فإن المناخ الفكري يمثل اطارا مهما لبروز المنحى ما بعد الحداثوي للبحث في مجال السلام في القارة الاوربية.

دراسات السلام ظاهرة ما بعد حداثوية

عادة ما يسمى المؤلف النرويجي يوهان غالتونغ⁽¹⁾ الذي يكتب بعدة لغات «أب» للدراسات ما بعد الحداثوية. وفي تأسيسه معهد اوسلو لدراسات السلام (PRIO) في عام 1959 ومجلة دراسات السلام في عام 1964، توافقت علامتان بارزتان لسير حياته مع الظهور المؤسسي لهذا الفرع المعرفي في اوروبا. تعطي الاعمال المبكرة لمؤلف هذا الإنتاج⁽²⁾ الضخم الانطباع عن مثالي مستوحى من غاندي⁽³⁾، ذو ميول فوضوية⁽⁴⁾ الى حد ما، والذي تعد نجاحات مطبوعاته ذات ارتباط وثيق مع مفهوم العنف البنيوي الذي عرفه هو كما يلي:

كونه نقطة افتراق، دعنا نقول ان العنف [البنيوي] موجود عندما يتأثر الناس لدرجة ان مداركهم الجسدية والفكرية الحقيقية تصبح ادنى من مداركهم الكامنة⁽⁵⁾.

(1) *1930

(2) يمكن ايجاد هذه المجموعة عند Schmidt and Trittmen (2002, pp. 291 - 8) وهناك يجد القاريء اكثر من 1250 عنوان.

(3) يصف Galtung هذا بنفسه في (2007 Galtung)

(4) يشير غالتونغ الشاب عادة الى Kant، في مفهوم السلام الايجابي، لكنه يفضل ان يتبع غاندي في المفاهيم الاخرى، ويتجه نحو مقارنة فكرية مع كلاسيكيات عصر التنوير الاناركية مثل Joseph (1814 - 76) Mikhail Bakunin و (1809 - 65) Proudhon. للمزيد انظر تقييم Scherrer (2002, p. 76). ومن جهة اخرى اكثر نقدية تركز على الجانب الايجابي لغالتونغ الشاب انظر (1995) Lawler.

(5) ان اقدم تعريف وجدته هنا عن Galtung (1969, p. 169) اضيفت الاقواس والخط المائل كان في النص الاصيل. والتعريف في الالمانية في Galtung (1971, p. 57) اكثر وضوحا: «يحدث العنف الهيكلي عندما يتأثر الناس لدرجة أن تحصيلهم الجسدي والروحي الفعلي أقل من إدراكهم المحتمل: فالسلام ليس فقط غياب الحرب، ولكن أيضاً غياب العنف الهيكلي»

«Strukturelle Gewalt liegt vor, wenn menschen, so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung: Frieden ist demnach nicht bloß die Abwesenheit von Krieg, sondern auch die Abwesenheit struktureller Gewalt»

وفي تصميم كتاب (1975) Galtung. اقتبس غلتونغ وكتاب اخرين هذه الفقرة مرارا.

لا يعد هذا التعريف في سياق النقاش حول البنيوية أصليا ولا متطرفا. احدى مواهب غالتونغ التي اثبتت باستمرار هي قبولته لمواضيع معقدة في اشكال بسيطة. لم يكن اي من العشرات من المؤلفين ذوي الميول البنيوية قادرا على صياغته منذ بداياتهم بأسلوب حتى ولو قريب من امكانية فهمه مثل ما يقوله غالتونغ. فضلا عن ان العنف البنيوي لدى ماركس وفرويد - قد أُخْتُصِرَ الى ثلاثة خطوط. ان قوة مصطلح رئيسي الذي منذ ظهوره لا يمكن التفكير فيه بعيدا عن البحث الاوربي في مجال السلام، تشبه حاملاً قياسي للفرع العلمي هذا في طريقه الى الاتفاق العام في العالم الاكاديمي. كان العنف البنيوي صيغة سحرية اصبح به الفكر ما بعد الماركسي ممكن التمثيل في جامعات اوربا الغربية ومعاهدها. وفي الوقت نفسه هذا هو ضعفه لأنه يوزن بكل مراكز الثقل البنيوية للتحليل النفسي الفرويدي والماركسية الفلسفية. وفي جوهره فانه مصطلح ميكانيكي ومثالي ترجع جذوره الى تلك الاوقات التوراتية اثناء العصر المحوري عندما كان السلام يرتبط بالعدالة. وهذا السبب وراء سهولة ايجاده طريقه في اللغة المتداولة يوميا وقوبل بالقليل فقط من المقاومة النقدية وبشكل مثير للعجب.

يجعل اول تعريف لغالتونغ عن العنف البنيوي تسمية مقترف العنف أمراً مستحيلاً؛ ولا حتى ان تفهم الضحية نفسه (1) ذلك وتأخذ على أنه امر مسلم به. يفضح العنف البنيوي الظروف الموجودة كونها غير عادلة ويمكن بذات تحريك كل تلك السموم الفكرية التي جرى ذكرها كمشكلات في الفصل حول البوذية - الانتقام والكراهية والطمع. ربما كان غالتونغ يعني المحبة، غير ان جزءاً كبيراً من جمهوره سمعه على انه يقصد ثاناتوس. وهذا يمكن فهمه. فمن جهة ان ثاناتوس اهتاج مثل جبار هائج من الحداثة من خلال عقلية جيل من ناشطي عام 1968 واتباعهم، وانه يجب ان يكون موضع شك حيثما ظهرت كلمة «بنية». ومن جهة اخرى فان غالتونغ نفسه اثار سخطا من خلال الشخصية غير المكتملة لمصطلحه. فالمحبة من دون ايروس⁽¹⁾ اخيرا هي ثاناتوس وبذا فالذي يتتقد العنف البنيوي كان عليه ان يُسأل نفس السؤال الذي تساءله

(1) ايروس هو اله الحب والرغبة والجنس في الاساطير في الميثولوجيا اليونانية

كل من أشعياء مرورا عند توما الاكويني وصولا الى ماركس: هل انه ملائم او ضروري حتى استخدام العنف لتعزيز غرض الخير؟

في اطار النقاش السياسي في ذلك الوقت كان غالتونغ في نفس المركب مع ميشال فوكو⁽¹⁾ او هيربرت ماركوزه⁽²⁾ (Herbert Marcuse) الذي كان قد بين وبأسلوب اكثر عمقا البنى اللا شخصية للقوة والعنف وانتقدهما. وفي سياق الحركة الطلابية بين العامين 1968 - 1972 خدمت كل تلك المفاهيم كتشريع لحق طبيعي في المقاومة ضد النظام والرأسمالية والمؤسسة الكنسية. ان الثورة الجنسية التي اعلنتها الحركة في ذلك الوقت مع الاشارة بشكل رئيس الى هيربرت ماركوزه وفيلهيلم رايش⁽³⁾ (Wilhelm Reich) لم تكن اساسا حول احداث تغيير جذري في المدونة الجنسية كههدف بذاتها بل بشأن تغيير بنى القوة عبر اعادة التأويل الثوري للدافع الجنسي كونه دافعا مجتمعيًا. وحسب فهم رايش، التحرر من الجنسية يجب ان يحدث تغييرا سلميا للبنى المجتمعية. لذا لم تتحول المقاومة كثيرا ضد اشخاص معينين او مرتكبي العنف الجسدي او الظالمين المعروفين بالاسم، بل مع فوكو ضد تسلسل الاشياء ومع ماركوزه ضد التسامح مع القمع او بعد غالتونغ ضد العنف البنيوي ضمن الرأسمالية.

من اجل البحث في مجال السلام كونه ميدانا علميا قاريا ناشئا، كانت المشكلة التي برزت هي ان مفهوم غالتونغ لم يكن ليستقبل بكل تلك الحماسة في امريكا اللاتينية وجنوب شرق اسيا وافريقيا، حيث الوقت العظيم الذي انطلقت فيه الحركات الماركسية الوطنية التي بدأت تعزيز ثوراتها الناجحة الى حدود مختلفة على اساس متطلبات يمكن استيعابها بسهولة للعدالة الاجتماعية. وفي تلك المناطق بدا المفهوم انه من الصعب رفضه عمليا. ومع ذلك ولكونه فكريا راديكاليا الى اقصى حدوده، يجب ايضا ان يكون قابلا للتطبيق في غرب اوروبا والولايات المتحدة. وعندما تبنته جماعة الجيش الاحمر في المانيا والالوية الحمراء في ايطاليا، فان هذا الفرع المعرفي واجه اكثر من مشكلة فكرية. فكون المؤسسة دفعت باستمرار البحث في مجال السلام وارهاب

(1) Foucault(1994)

(2) Marcuse(2002)

(3) Reich(1945)

الجناح اليساري في نفس الزاوية الفكرية لم يكن وفقاً لنية الفاعلين، بل بسبب ضعف المفاهيم. كانت البنيوية مفهوماً حديثاً في عالم ما بعد حداثوي، ومن هنا وصف العنف البنيوي حقيقة جزئية مفادها، وبسبب عدم اكتمالها، أنها كان يجب أن يساء فهمها. فلو اعتبرها غالتونغ واقعية لمجابهة العنف البنيوي الذي يمارسه المستكبرون مع العنف الجسدي للمستضعفين فإنه عندها قد فتح كل الأبواب لتلك التأويلات وعواقبها⁽¹⁾.

لذا ساند غالتونغ هذا الشعار بتميز تعريفه الذي هو الآخر تلقى موافقة طويلة الأمد في اللغة الاصطلاحية لبحوث السلام الأوروبية: السلام السلبي والسلام الإيجابي. ففيما يخص السلام السلبي فقد استخدم آيرين الاغريقية، غياب العنف الجسدي. وتصور السلام الإيجابي على أنه صورة معكوسة للعنف البنيوي، كونها حالة لا يوجد فيها عنف جسدي. لذا يبقى العنف السلبي غير مكتمل إلا أنه مع ذلك يبقى عنفاً لا يمارس فيه عنف جسدي، بينما يجب أن يناضل من أجل السلام الإيجابي على أنه الانجاز المكتمل للوصول إلى المثالية. يبدو هذا أكثر ودية غير أنه ما من حل هناك في المحتوى. لأن هذا السلام الإيجابي، مثله مثل العنف البنيوي، هو أيضاً مفهوم منتشر ومادي وهو يخضع لتقييم عشوائي يمكن أن يُقرأ بأسلوب مختلف وإلى حد ما متناقض.

إن البحث في مجال السلام في القارة الأوروبية الذي في ذلك الوقت كان على الأغلب اسكندنافي - الماني، قد انقسم حول هذا الموضوع إلى ثلاثة تيارات رئيسية: أحدها، والذي يمكن أن يكون أحد أهم ممثليه إيكهارت كريبندورف⁽²⁾ (Ekkehart Krippendorff)، يبقى على مسار نقد الدول والمؤسسات، رغم أن كريبندورف نفسه قد تحول بشكل حاد أثناء منتصف ثمانينيات القرن العشرين من الاتجاه السياسي - الاقتصادي إلى نقد محوره القوة، وبشكل أساسي العسكرية، في العلاقات الدولية، الذي في منهجه ليس بمختلف عن البنيوية الفرنسية⁽³⁾.

(1) Galtung(1975,pp.24 - 30)

(2) *1934

(3) تم شرحه بالتفصيل في(Krippendorff(1985

وفي الوقت الذي اقترب كرييندورف بنقده للدولة في وقته من المفكرين الاصليين للفوضوية، اختار ديتير سينغاس⁽¹⁾ (Dieter Senghaas) الاتجاه المعاكس. وهو معروف عنه استعارته لمصطلح التبعية (*dependencia*) من امريكا اللاتينية الى المانيا وكونه من اوائل مؤيدي منهج الانفصال في السياسة التنموية الذي فشل لاحقا بشكل مثير للعجب، يمثل سينغاس كونه باحثا في مجال السلام بصورة اساسية الفكر الحضاري الذي فيه يلعب كل من الدولة والمؤسسات دورا مركزيا في نظام السلام. لقد نذر نفسه تماما للثاناتوس وطريق المثالية التنموية وسياسة السلام⁽²⁾. فقد وجد ايضا في «السداسي الحضاري» شعارا لمنهجه هذا⁽³⁾. لقد تلقى الكثير من الاطراء عن اعماله الممثلة لتعاليم الكنيسة، لكنه بذلك دخل ميدانا ذا صلة قليلة مع احكام مناهج البحث ما بعد الحداثة في مجال السلام.

انكب غالتونغ على ملحمة الأوديسة التي بمرور العقود حررت من القيود البنيوية ومكنته من اغناء منهجه بمفاهيم فاعلة في مجال السلام. وبعد 20 عاما ظهر إيروس له في مصطلح العنف الثقافي. وبالجمع بين موهبته لوضع الصيغ الجذابة والاتصال الودي مع الجمهور فتح هذا المنهج المجال امام وفرة من الاكتشافات واعادة الاكتشافات لإمكانات السلام ضمن العلم والسياسة الأوروبية الذين سأعود اليهما لاحقا.

لاهوت التحرير

اثناء تلك السنوات شغلت ايضا العلاقة المتوترة بين السلام المتأني عن العدالة وتطبيق العنف الكنيسة الكاثوليكية. لا زال المجلس الثاني للفاثيكان 1962 - 1965 يتعامل مع هذا الموضوع بأسلوب متواضع نوعا ما. وانعكس هذا في المنشور البابوي «السلام على الارض» للبابا يوحنا الثالث عشر (*Pacem in Terris*) في عام 1963 الذي صار توجها للمجلس. وفي عام 1967 وبعد وقت قصير تبنى الموضوع من جديد البابا اللاحق بولص السادس في المنشور البابوي «تنمية الناس» (*Populorum*)

(1) *1940

(2) مثال على ذلك (Senghaas (1985)

(3) Senghaas (1994,1995b,pp.196 - 223)

(*Progressio*) رغم احتجاجات الكثير من مستشاريه. والفصل الأكثر إثارة للجدل في هذا المنشور عنوانه «التنمية، العنوان الجديد للسلام» الذي يقول فيه البابا في إشارة الى «السلام على الأرض» وهو يسبق بوقت ليس بالقصير صيغة غالتونغ المماثلة: السلام هو ليس ببساطة غياب الحرب، بناءً على التوازن غير المستقر للقوة؛ فإنه يصاغ بجهود تتوجه يوماً بعد آخر نحو عالم منظم بمشيئة الإله، ذي شكل أكثر مثالية للعدالة بين الناس⁽¹⁾.

كانت التنمية التي يقصدها البابا، وفقاً لروح العصر، هي الفكرة التي نوقشت في مجال التوتر بين نظرية الحداثة والتابعة وبذا وفي مطلق الاحوال هي مصطلح حادثوي. الدافع الفكري وراء هذا النقاش ينبع، طبقاً للمنحى العام، من امريكا اللاتينية، حيث ان شيئاً ما مثل الصراع الاخير حول المسيحية بدا في متناول اليد. يقول تشي غيفارا: اليوم الذي يضم المسيحيون ضمن الثورة سيكون ذلك واضحاً للعيان في امريكا اللاتينية⁽²⁾.

لم يكن التقييم، الذي في محتواه كان ايضاً يشترك فيه البابا في ذلك الوقت، ظاهراً للعيان، لان العجز الرعوي في امريكا اللاتينية طوال القرن العشرين كان قد ادى الى تشكيل طوائف اساسية مسيحية، التي بدأت منذ خمسينيات القرن العشرين بدنياميكية تأويل الانجيل توافقاً مع حالة فقرهم الملموسة وتهيئة ادلة ارشادية مماثلة من اجل أنفسهم⁽³⁾. لقد حازت المفاهيم الثورية للوصول الى السلام العادل شعبية متزايدة. بين تلك المجموعات وقساوستهم، اذ تسيطر عليهم المصطلحات الثورية ومع ذلك هم مسؤولون عنهم، تطور تحالف ديناميكي احتاج الى تأويل اصطلاحي. ان مثل هذا الذي ظهر في مسار ستينيات القرن العشرين توافق مع القامد سوية من تأويل الانجيل الموجه للفقراء والتحليل الماركسي للمجتمع. احرزت هذه الحركة تقدماً كبيراً رعويًا وفكرياً من جهة اثناء المؤتمر الثاني العام ذائع الصيت لأسقفية الامريكيين اللاتينيين

(1) Paul VI (2009, §76)

(2) تمت ترجمته بتصرف عن Richard (1980, p.92)

(3) ان مصطلح «كنيسة الفقراء» اطلق من قبل البابا جون XXIII في مناسبة افتتاح مجلس الفاتيكان الثاني. وقد اسماها كأعظم مهمة في ذلك العهد: ان فتح هذه الكنيسة للعالم تحافظ على وحدة المسيحية، وادراك كنيسة الفقراء.

في مدلين في عام 1968 ومن جهة أخرى من خلال العمل المؤثر لغوستافو غوتيريز⁽¹⁾. وبمناسبة احد احاديثه في سويسرا في عام 1969 صاغ مصطلح «لاهورات التحرير». وظهر بعد سنتين كتابه الاكثر رواجاً تحت العنوان نفسه⁽²⁾.

سأل غوستافو غوتيريز السؤال، المنبثق عن وجهة النظر الكاثوليكية، كيف يمكن ان تقدم موعظة الى الفقراء بموثوقية ان الله يحبهم؟ اصبح الفقير والمحروم عن الامتيازات الموضوع المركزي في نظريته الدينية. وبعد غوتيريز فإن الفقر الذي هناك حاجة الى ان يتم قهره لن يكون ظاهرة اقتصادية واجتماعية فحسب، بل متعددة الابعاد. وبالنسبة اليه ان تكون مسيحياً يعني ان تقف الى جانب الفقراء وتعيش متضامنا معهم. وفي نظريته الدينية يشرح غوتيريز التحول من التنمية الى التحرير⁽³⁾. ووفقاً للرؤية التي كانت سائدة في وقته فانه قد فهم التنمية على انها نمو اقتصادي وعملية اجتماعية شاملة تتضمن صيغاً اقتصادية واجتماعية وثقافية. وان الاقتصاد كما يمكن رؤيته من منظوره الانساني فهو

[...] فرع علمي من فروع التحول... من ظروف اقل انسانية الى اخرى اكثر انسانية[...]. وبموجب هذا المنظور فالتنمية تعني ان تمتلك المزيد كي تكون اكثر⁽⁴⁾.

ووفقاً لغوتيريز ينتمي التحرر الى حاجات وطموحات الطبقات الاجتماعية والناس المضطهدين في هذا المعنى. بالنسبة له فقد ظهر مصطلح «التنمية» مثل تعبير ملطف في وجه الحالة الاجتماعية غير العادلة والميالة للنزاع في الدول المتخلفة. كان مصطلح «التحرير» بالنسبة له اساسياً واكثر عمقاً ولذا فهو اكثر دقة⁽⁵⁾. وكان ايضا اكثر سهولة في التواصل مع الروح البنيوية في زمنه لأنه كان ينتمي الى هذا النموذج من الفكر ومستعار منه.

(1) *1928

(2) Gutiérrez(1993)

(3) Kaller - Dietrich(2008b,pp.68 - 82)

(4) Gutiérrez(1993,p.183) وقد اخذ غوتيريز تعريف التنمية من (Lebret(1967,p.18)

(5) Gutiérrez(1993,p.24)

وفي الوقت نفسه وفي مستوى اعمق فالتحرير عند غوتيريز هو العملية الشخصية الديناميكية لكل انسان التي من خلالها فانه يتحمل مسؤولية مصيره. وفي هذا السياق يتضمن التحرير ليس فقط تحسين ظروف الحياة المادية للبشر والتغيير الجذري للبنى وثورة اجتماعية، بل اكثر: التنمية المستمرة لشكل جديد للحياة. وفي هذا المفهوم فان الانسان هو شيء ديناميكي وتاريخي، مع أفراد المجتمع الآخرين، يتجه باستمرار تجاه المستقبل⁽¹⁾. واخيرا يتضمن التحرير بالنسبة لغوتيريز ايضا صيغة لاهوتية مشتقة من الانجيل ولا يتضمنها مصطلح «التنمية». وهذا من جهة ايحائي مثله مثل التحرير المجازي للشعب اليهودي من مصر، ومن جهة اخرى هو المسيح المخلص للجميع: يجعل المسيح الجنس البشري حرا بحق، اي انه يمكننا من العيش بالمشاركة معه: وهذا هو اساس رفقة كل البشر⁽²⁾.

بالنسبة لغوتيريز فان الابعاد المختلفة مشروطة بوجود بعضها البعض. وافقت الاسقفية الامريكية اللاتينية على هذا الموقف في مؤتمرها العام المنعقد عام 1968 في مدلين، بإدانتها الشديدة الظروف الموجودة في امريكا اللاتينية وطالبت بتغييرات جذرية:

من اجل تحريرنا الحقيقي فإننا نحن البشر نحتاج تغييرا عميقا وبذا قد تعود مملكة العدالة والحب والسلام. ان اصل كل الانتقاص من البشر وكل الظلم يجب ان يبحث عنه في عدم التوازن الداخلي للحرية الانسانية، التي احتاجت في كل الازمنة الى تصحيح مماثل. لا تتضمن الرسالة المسيحية الاصلية بشكل مباشر توكيد هذه الضرورة للتغيير البنوي، الا في الاصرار على الخلاص للإنسان الذي يتطلب اخيرا مثل هذا التغيير. لا يمكننا ان نحصل على قارة جديدة بدون بنى جديدة جرى اصلاحها. ولن يكون هناك بشكل خاص قارة جديدة بدون شعب جديد يفهم كيف يكون حرا بحق ومسؤول في ضوء الانجيل⁽³⁾.

انحاز الاساقفة دون ان يكونوا مخطئين الى جانب الفقراء واعلنوا،
[...] البؤس الذي هو حقيقة عامة يصرخ نحو السماء.

(1) Gutiérrez(1993,pp.24 - 5)

(2) Gutiérrez(1993,p.25)

(3) المؤتمر الثاني للاسقفية في أمريكا اللاتينية (2007,II.3)

ولقد استنتجوا من ذلك:

[...] انسجما مع امر الانجيل فان الدفاع عن حقوق الفقراء والمضطهدين [...] و[...] وتوجيه الاتهامات بحزم للإساءة ولعواقب الظلم للتمييز غير المتكافئ بين الغني والفقير وبين القوي والضعيف. لا يمكن الوصول الى السلام الا بخلق نظام جديد يُحدث عدالة أكثر اكتمالاً بين الناس⁽¹⁾.

كان هذا المنهج متفجرا في مصطلحات السياسة الواقعية وشغلت عواقبه الكنيسة الكاثوليكية طوال العقود اللاحقة، تجاوزت بكثير المؤتمر العالم الثالث للأسقفية الأمريكية اللاتينية المثير للجدل المنعقد في بويلا في عام 1979. لقد كلف تردد الكنيسة المؤسسية الكثير من الاعضاء البارزين من رجال الدين الذين وجهوا انفسهم نحو لاهوت التحرير ليس دائرتهم فحسب بل ايضا حياتهم، كما كانت الحالة على سبيل المثال في عام 1966 للكلومبي الاسطوري كاميلو توريس. كانت معدلات الموت مرتفعة بشكل خاص في وسط امريكا بين السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين. هنا قد يستذكر المرء مقتل رئيس الاساقفة روميرو في السلفادور.

ان المعاني الضمنية لهذا الجدل، بالنسبة للبحث في مجال السلام، فيما يخص النظرية الدينية وداخل الكنيسة مثلما على سبيل المثال حول الاخوة بوف والاخوة كاردينال، ميغيل دي ايسكوتو واغناسيو ايلاسوريا وسيغوندو مونتيرو وانريكي دوسيل وجون سوبرينو والكثيرين غيرهم، هي اقل اهمية من العواقب السياسية. ففي المسيحية التقليدية والماركسية يتوحد تياران في لاهوت التحرير، احدهما يعود الى الاتجاه الاخلاقي والثاني الى الاتجاه الحداثوي، وكلاهما يدينان معا العقلية ما بعد الحداثوية للمجتمعات.

ويمكن ان يشير هذا بشكل خاص الى تزامن الخوف والموت - وهو افتراض متناقض الى حد ما مع الاخذ في الحسبان ان كلاهما معا يجب ان يعززا شيئا ما مثل التوازن بين الحب غير التملكي والحب المشروط. تبين الاقتباسات التي ذُكرت للتو، مع ذلك، ان النية التنويرية للاهوت التحرير اعطت كامل الضمان توجهها بينا نوعا ما

(1) المؤتمر العام الثاني للاسقفية في أمريكا اللاتينية (2007, I.1)

نحو الحب غير المشروط. يتطابق فهم السلام ضمن لاهوت التحرير مع فهم النبيين وهو مفهوم حداثي. ان صيغة الحب التملكي غالبا بقيت قليلا ما يركّز عليها واستسلم الخوف في الاسلوب الحداثي الى الموت. ولهذا السبب ان لاهوت التحرير قد قوبل بالرفض في الدوائر المحافظة ضمن الكنيسة التي اوجدت حركة مضادة تحت اشراف الكاردينال راتزينغر في حينها.

كان يمكن لكل هذا ان يبقى نقاشا رغم انه مثير للأعجاب، كان يمكن ان يكون محددا بالكنيسة الكاثوليكية او منطقة امريكا اللاتينية، ان لم يكن هناك طبقة حاكمة على الجانب الاخر ذلك ان الاسلوب الرهابي حوّل الولاء نحو الموت. ويعني ذلك ان هذه الطبقة قد آمنت بأسلوب ديني في شرعية امتيازاتها الدنيوية ورأت ان أولئك - بحق - قد هددتهم لاهوت التحرير. لقد رأوا سلامهم الناتج عن الامن قد تحدته الحاجة الى السلام الناتج عن العدالة وهكذا استجابوا كما يفعل الناس عندما يجدون نتيجة الخوف والعدوانية ان سلامهم يكمن في الامن. ان شيوع عقيدة الامن الوطني التي تبنتها عن الفاشية التي لجأت اليها تقريبا كل حكومات امريكا اللاتينية في حينها قد عبّرت عن هذا بشكل حازم⁽¹⁾. تلك الحكومات، او بشكل اصح، النخب التي الفتها كان لها نظراء وحلفاء في الولايات المتحدة وهم تحديدا أولئك الذين جنوا ارباحا طائلة من موارد امريكا اللاتينية. ولهذا السبب كان مصطلح «الحرب الاهلية» غير كاف لوصف العنف المتصاعد الذي في ذلك الوقت عم المنطقة الكاريبية الكبرى بين كولومبيا وجنوب المكسيك. كان نوعا ما بشأن التنازع العنيف بين صورتين حداثيتين غير متوازنتين للسلام تحت شروط ما بعد الحداثة. يبين انخراط لاهوت التحرير في هذا النزاع - ليس فقط لأنه بجانب الضحايا - مخاطر هذا المفهوم الذي سرعان ما لطّفه بشكل كبير زعماء الكنيسة. مع ذلك وفي جوهره لم يكن سوى نسخة حداثوية للأسطورة اليهودية - المسيحية - الاسلامية عن السلام المتأتي من العدالة التي قد جلبت اصلا الكثير من العنف حول العالم. لن اركّز على الجدالات والاحداث ضمن الكنيسة.

(1)التنوير ضمن اخرين حول هذا الموضوع هم(Tobler and Waldmann 1991)

5 . 4 إنعطافة بحوث السلام في ما بعد الحداثة

في أوروبا يتداول مصطلح «ما بعد البنيوية» منذ ستينيات القرن العشرين وهو مرتبط بشكل اساسي بأحداث باريس عام 1968. واستجابة للبنيوية وبشكل رئيس للجدل الذي سرعان ما انبثق بشأن الصيغ المكتوبة ضمن المؤسسة الثقافية والعلمية في ذلك الوقت، فهو يتضمن تحولا بعيدا عن الوعود الكبرى للخلاص. لذا يصف هذا المصطلح ليس فقط التحول الحاسم في التاريخ الفكري الاوربي (Geistesgeschichte)، بل ايضا يوضح انفصالا في سير المؤلفين الرئيسيين مثل جيل دولوز⁽¹⁾ او ميشال فوكو. في نهاية ثمانينيات القرن العشرين فان اعتبارات المدرسة الفكرية هذه قد شهدت زخما متجددا بعد تفكك الاتحاد السوفيتي. وتحت عنوان ما بعد الحداثة انتشرت في النتيجة في النظرية والتطبيق لجميع العلوم والنشاطات الثقافية. وفي هذا الفصل سأبحث عن عواقب دراسات السلام.

ما بعد البنيوية ودراسات السلام

يعد كل من هيغل وماركس وكانت ونيتشة وفرويد، مصادر يستند إليها، بذات الاهمية لما بعد البنيويين مثلما كانوا للبنيويين. مع ذلك وفيما يخص ما بعد البنيويين فان الامر الآن اقل بشأن تسلسل الاشياء او تكوينها المحتمل بل حتى اكثر حول البيئات الملائمة ضمن النظام، مواقع للإبعاد والمقاومة. تتقدم المجموعات المهمشة الى واجهة الاهتمام، المهجرون والسجناء والمجانين والعاطلون عن العمل والمتشردون والنساء والسود والشاذون جنسيا وغيرهم. ان اهتمام معظم المؤلفين المهمين مثل دولوز وفوكو وليوتار⁽²⁾ وفاتيمو⁽³⁾ هو الان ما عاد موجهها نحو السيطرة على قوة الدولة او تدميرها، بل الى انحلالها المتعدد الهوامش. ابتداءً، ركّز المؤلفون الاقدم، فوكو ودولوز بشكل جوهري فكرهم على هذا العالم. فالحياة بالنسبة لهم هي القيمة الاعلى التي تتمظهر في الجسد الذي يثير انتباههم اكثر من الروح او النضال من اجل رؤية

(1) 1925 - 1995

(2) 1924 - 1998

(3) *1936

موضوعية غير انانية للحقيقة. فالابتعاد عن القصص الكبرى او ما وراء النصوص الذي اصبح النقطة المحفزة لهذه المجموعة في مسار احداث السياسة الواقعية ليس فقط التي تضم الافلاطونية والمسيحية والعقلانية، بل ايضا الماركسية والتحليل النفسي الفرويدي⁽¹⁾.

كان لهذا الجدل ايضا تركيز على دراسات الادب لجاك دريدا، Jacques Derrida الذي اصبح منهجه التفكيكي ذا تأثير تجاوز حدود فرعه العلمي، وهو يشبه تحليل الخطاب بعد ميشال فوكو. وبعيدا عن هذه المواضيع المنهجية او السلوكية، يمكن للمشتركات الاتية للمنهج ما بعد البنيوي ان تتبين بشكل مؤقت وباختصار:

- تعد فكرة الحقيقة الواحدة عدائية تجاه الحياة؛
- ان فكرة أن الروح تقرر الوجود مرفوضة؛
- ان البنية الحداثوية للوعي والعقل وموضوع الاستقلالية يدرك هكذا ويحرّف؛
- ان اللغة وقواعدها تدرك على انها ادوات للقوة يتحقق منها ويتعامل معها على هذا الاساس.

تحوي ما بعد البنيوية ضمنا الامتناع عن الاشارة الى المركز او الموضوع او الى نقطة اشارة ذات امتياز او اصل. ومن هنا يأتي رفض او على الاقل انتقاد جميع تلك المقالات عن الولاء الذي عليه انظمة الفكر وصور السلام التي بنيت منذ ايام افلاطون التي تابعتها ضمن مسار النص الحالي حتى الان. وجميعها عندها تعزى لها صلاحية محدودة ضمن فكرة التعددية المعرفية وتزامن الحقائق المتناقضة.

ان ما بعد البنيوية ليست حول بناء نظريات حقيقية او معرفتها بشكل افضل. انها تفهم النظريات اكثر على انها توضيحات للروابط والتي هكذا، وهكذا فقط، يمكن ان تكون اقل او اكثر فائدة ضمن سياق معين. ولهذا السبب فإنها لا تنتج مناهج، بل تجارب تفكيكية لا تؤدي الى نتائج حاسمة.

(1) Zima(1997,pp.124 - 206)

(2) 1930 - 2004

يعني هذا ان السلام ما بعد الحداثة الذي صار يفكر فيه في اعقاب ما بعد البنيوية يتشكك بحقائق الحداثة بأسلوب فلسفي. هذا يجعله يتشكك بالكثير وهو ما يظهر في المحاولات الشديدة لأثبات عدم امكانية الدفاع عن هذا المنهج⁽¹⁾. ان هذه جميعها صحيحة لكن فقط ضمن السياق المتعدد الحداثوي الذي عليه ان يبقى غير قابل للتسوية مع ما بعد البنيوية وهو ما يشبه كيف ان التأويلات الفاعلة للسلام لا يمكن الوصول اليها للمناهج الحداثوية الخالصة. ان يقيم، على سبيل المثال، يورغن هابرماس الفكر ما بعد البنيوي وما بعد الحداثة الحداثوي كونه فكرا محافظا جديدا⁽²⁾ اذاً يكون هذا صحيحا لان من موقع المذهب المثالي لفيلسوف حداثوي فانه هو لا يمكنه ادراك شئ ما خاطئ على انه غير صائب، وانه سيء اي شئ ليس بجيد، وبالنتيجة فانه رجعي اي شئ ليس بتقدمي⁽³⁾. والتقدمي هنا هو بحق ليس ما تريده ما بعد الحداثة ان يكون. للوصول الى تلك النتيجة فانه ليس هناك من حاجة يجب ان تكتب عن جدالات مربكة حول تعذر الدفاع الاخلاقي لما بعد الحداثة.

ومثل ما تحوّر ما بعد الحداثة العقلانية بطريقة عقلانية يفكك بعض مؤلفي ما بعد الحداثة الماركسية (الخاصة بستينيات القرن العشرين) بالاستعانة بماركس نفسه. ونتيجة القيام بذلك هي ليست ما بعد حداثة واحدة، بل تعددية معرفة ما بعد الحداثة ووجهات نظر ما بعد الحداثة التي غالبا ما تعارض بعضها البعض الاخر. ما يبدو لي ذا اهمية خاصة ضمن هذه التعددية - علاوة على الاهمية العامة للتعددية من اجل فهم السلام - هو اعادة اكتشاف قراءة نيتشه ديونيسوس من خلال جيل دولوز⁽⁴⁾. بالنسبة الى دولوز فان ديونيسوس التراجيدي هو الضامن للإبداع والتعددية⁽⁵⁾.

يرى دولوز الحياة مقيدة ومشوهة وتصبح معقولة طالما ان ترابط ظروف التفكير والعيش لا يؤخذ في الاعتبار. يتحدث دولوز عن تحريف الفلسفة ان تحكم الفكر

(1) Habermas(1998), Herzinger and Stein(1995), and Sokal and Bricmont(1999)

(2) Habermas(1994,pp.110 - 20)

(3) تلخص النقاش بين Habermas و Lyotard بوضوح في Zima (1997,pp.176 - 95)

(4) 1925 - 1995

(5) Deleuze(2005,p.16)

بالحياة وعارضها بقيم عليا، وان قيست الحياة وفقا لتلك القيم العليا وان وضعت تحت المحددات. ان نوع الفلسفة الخاضعة اراديا وبشكل مباحك التي يقف فيها سقراط مجازيا عند دولوز تظهر كلما تتحول الحياة الى شيء يخضع للحكم والقياس والحدود ويجب ان يروض تحت عنوان القيم العليا مثل الحق والجميل، اي الجيد.

لم يُقصد ابدا بالرجل الخارق اي شيء سوى: انه في الرجل نفسه علينا ان نحرر الحياة، طالما ان الانسان نفسه هو شكل من اشكال سجن الانسان. تصبح الحياة مقاومة للقوة عندما تأخذ القوة الحياة على انها هدفها⁽¹⁾.

الحياة، كما هو ديونيسوس عند نيتشه، يجري قمعها في الغرب. الفكر يمثل ابولو. وكلاهما مع ذلك لا يواجهان بعضهما البعض في أسلوب عدائي وثنائي الا ان القوة النشطة للحياة والطاقة المؤكدة للفكر يتحرك بعضهما باتجاه البعض الاخر ويجذب كل منهما الاخر ويكمله. يشكل دولوز مفهوم عمومية الثنائية بمعنى فهم فعال للسلام. فحقيقة الكون الواحد عنده تتجزأ الى حقائق محلية لا تعد يمكن ان تتباين وفقا للسياق والمصالح:

غالبا ما تكون لنا الحقائق التي نستحق كونها وظيفة لمعنى ما ندركه، لقيمة ما نؤمن به⁽²⁾.

إن كانت الحقيقة في ما بعد الحداثة وببساطة لها صفة تقليدية وتخضع للمكان والزمان فإنها لا يمكنها الادعاء انها صالحة عالميا لأنها التعبير عن انماط خاصة من علاقات القوة. لذا تقول ما بعد الحداثة مع السلامة الى فكرة الحقيقة المفاهيمية بنفس قدر المثالية العقلانية الماركسية - الهيغلية للمعرفة العلمية النافذة بشكل عام. ومن وجهة النظر هذه ينشأ الرفض العام ما بعد الحداثوي للنصوص المتعددة والقصص الكبرى. وفي الوقت الذي يتفق الجميع مع هذه الصيغة، ربما ليس اي من دعائها قد اكد هذا بوضوح مثلما فعل جان فراسوا ليوتار في نقده لكل من كانط وهيغل وماركس⁽³⁾، اثناء انهيار الاشتراكية مثلما كان متوقعا في الدول الشيوعية وصل الى

(1) Deleuze(1988,p.92)

(2) Deleuze(2005,p.97)

(3) Zima(1997,pp.124 - 44)

جمهور اوسع عندما سُمي الماركسية اخر نسل للمسيحية والتنوير الذي يمكن ان يكون قد فقد قوته الحاسمة والذي سقط مع سقوط جدار برلين⁽¹⁾. ويستتج ليوتار انه لا يمكن حل النزاعات في اطار خطاب فوقي شامل المبادئ، لأن مثل هكذا محاولة ستتغاضى عن عدم التوازن في القياس او تقلل من شأنها للغات المجموعة والمصالح المماثلة بتعريضها الى ادعاءات القوة للغة اعلى تصنيفا. بالنسبة له لا يمكن تحويل النزاعات بين العاب اللغة المتباينة الى حالة يمكن تقريرها لخصومة بالإشارة الى لغة او قاعدة لغة لمستوى اعلى دون ارتكاب اي خطأ. وبذا فقد قدّم تعريفا مشيرا لهذا المصطلح الاخير. ينتج الخطأ من حقيقة ان قواعد هذا الضرب من الخطاب والذي يمكن بواسطته الحكم على الانحراف عن اولئك التابعين لهذا الضرب، والذي يعزى اليه سبب انها ليست الا ضروبا مدانة من الخطاب.

لهذا السبب، فهو لا يبدو محتملا ولا حتى حذرا إلتباع هابرماس في توجيه معاملتنا لمشكلة الشرعنة نحو بحث عن اجماع عالمي الذي يسميه خطابا Diskurs، وبمعنى اخر حوار محاججة. [...] لقد اصبح الاجماع قيمة بالية ومشكوك بصحتها. بيد ان العدالة تمثل حقيقة ليست ببالية ولا مشكوك فيها. لذا علينا ان نصل الى فكرة العدالة وممارستها التي لا ارتباط لها بالاجماع⁽²⁾.

لذا يلغي ليوتار الفكرة التقليدية للسلام الناتج عن العدالة. فالعدالة بالنسبة له تنشأ فقط عن التعددية التي يجب ان تتضمن تعدد العدالات. وبالنسبة لاتباع المثالية فان هذه الفكرة تبدو مرعبة وغير مقبولة وفضائية. مع ذلك عندما نلقي نظرة عن قرب على اي نزاع فإنها لن تكون قادرة حتى على الشؤء من اي حالة حقيقية اخرى مثلما من تعددية الادعاءات المختلفة ومختلف انواع الفهم للعدالة وبذا من وجهة نظر انواع متعددة ومتناقضة من العدالة والتي يمكن الاحساس ان كلا منها شخصا هو صحيح. هذا تعريف بسيط للنزاع. ان كيفية التعامل مع التعددية هو موضوع عن منهج وليس تأويل. يعارض ليوتار التعددية للعالمية ويستقي هذا من نتائج الاعمال المبنية على مقالات الاخير عن الولاء والذي لم يكن مقنعا عند ليوتار.

(1) Lyotard(1993,p.68)

(2) Lyotard(1984,pp.65 and 66)

يؤكد ليوتار أهمية الخلاف. «يقول ان «الإجماع افق» الذي «لا يمكن الوصول اليه»⁽¹⁾ وبالنتيجة فإن فلسفته عن الدولة تُشكّل نقداً جذرياً للمؤسسات ويطالب بانتفاضة لكل شيء وبشكل خاص ضد العالمية، أي ضد الافلاطونية التي يماثلها مع الرأسمالية، وضد العقل كونه نتاج قوة الدولة وضد كل الفكر المتمركز. لذا يصبح مدافعاً عن الحركات الاجتماعية الجديدة وللمجتمع المدني.

الفكر الضعيف

وكذلك فإن جيانني فاتيمو يستنبط اعتباراته بشأن فكرة «الفكر الضعيف» من وجهة نظر ما بعد الحداثة التي تعد مهمة في دراسات السلام. وهو يعدّ الانفصال الهيجلي او اخضاع الماركسية للظروف المجتمعية السائدة مستحيلاً⁽²⁾. لذا يستبدل فاتيمو المصطلح الجدلي اخضاع، الذي يفهم على انه عملية مبنية على الحقيقة بالتحريف (*Verwindung*). وهو يستنبط مفهوم التحريف من نيتشه وهايدغر⁽³⁾:

ان مصطلح هايدغر «التحريف» هو الجهد الاكثر راديكالية للفكر من حيث كونه «الاخذ بالحسبان» الذي على الفور يعد تخلياً، لأنه لا يدرك كونه بنية مستقرة ولا يسجلها او يوافق عليها على انها الناتج المنطقي للعملية⁽⁴⁾.

ان حقيقة التحريف عند فاتيمو هي حقيقة تذكيرية؛ لذا هي نتيجة ادراك او تحقق، الذي تنتجه عندما تأخذ بنظر الاعتبار التجارب والحاجات والانتماءات السابقة. دائماً تجري المراجعات والموافقات ضمن الافق الحاكم الخاص الذي يحدد العلاقات بين الاشخاص بنفس قدر العلاقات بين الثقافات والاجيال. تنتمي الحقائق الى هذا الافق. لا يواصل اي شيء او اي شخص من ارضية ثابتة بل دائماً من العلاقات والانتماءات التي تكون نفسه/ نفسها. لذا فان الحقيقة هي ثمرة التأويل. مع ذلك لا ينتج هذا في اسلوب يمكن الوصول فيه الى مرجعية مباشرة وحقيقية بالحقيقة من خلال اي نوع

(1) Lyotard(1984,p.61)

(2) بما ان فاتيمو لا يعد باحث سلام وان السياق قد يبدو للوهلة الاولى صعباً، يمكن الرجوع الى Sützl(2006) لتوضيح كتابه واعماله وتوضيح العلاقة التي تربطه ببحوث السلام.

(3) Vattimo(1988,pp.172 - 3)

(4) Vattimo(2006,p.235)

من التأويل، لكن فقط من خلال فهم عملية التأويل نفسها على الشكل الذي من خلاله تتشكل الحقيقة. في هذا المفهوم البلاغي للحقيقة يشرع الوجود ضعفه. ويصبح تحويلا (*Überlieferung*) بحل نفسه ايضا في العمليات البلاغية⁽¹⁾.

ان الفئتين المسيحيتين الورع *pietas* والاحسان *caritas* هما نقطتا البدء في رسالة السلام السياسية عند فاتيما. ان تصرف شخص ما بورع فان ذلك سيحصل بأسلوب متحرر من الوزن الثقيل للميتافيزيقا⁽²⁾. من الضرورة ان يثير مثل هذا الادعاء احتجاجات انصار المفهوم الاخلاقي والحديث للسلام. وفي حالة فاتيما حتى البابا يوحنا بولص الثاني اصبح ناشطا وهو الذي كتب في منشوره البابوي في عام 1998 الايمان والعقل *Fides et Ratio*:

من الوهم الظن ان الايمان، الذي يرتبط بفكر ضعيف، يمكن ان يكون اكثر نفاذا؛ وعلى العكس يخاطر الايمان بشدة للهلاك في الاسطورة او الخرافة. وبنفس النموذج فالعقل الذي لا يمت الى الايمان الناضج بصلة ليس متلقنا لتحويل بصره الى الحادثة وراديكالية الوجود⁽³⁾.

وعلى النقيض، ووفقا لفاتيما، الايمان في تفوق الحقيقة على اللاحقيقة راسخ في الاقتناع ان الانسان يمكنه ادراك الاشياء هكذا. يؤكد هذا الاقتناع نفسه في حالات يبدو فيها من الضروري التغلب على حالات عدم الامان او حصول حرب يكون فيها الجميع ضد الجميع⁽⁴⁾.

ما يقوله فاتيما يبدو معقولا في نهاية هذا الاختبار الطويل. ان «الفكر الضعيف» هو ممارسة دراسات السلام في ما بعد الحادثة. انه استذكار وتحريف وفكر لا اساس له وغير مشروط وعلائقي وغير مخصص لأي اله او اي كان اسمه الذي يمكن ان يفرض اضعف ادعاء التزام بالميتافيزيقا. ان استذكار صيغ ماضية من الفكر ليس له وظيفة تهيئة احد ما مختلف. له قوة تحريرية في حد ذاتها. ان الايمان بالتقدم، مع ذلك

(1) Vattimo(2006,p.239)

(2) Forti(2007)

(3) John Paul II (2009,§48)

(4) Vattimo(1994,p.235)

ووفقا لفاتيمو، راسخ في فهم ميتافيزيقي للزمن وبينني تعاقبا من النقاط من الان التي تكون في علاقة انتشاء وظيفية لبعضها البعض. يعني هذا ان كل لحظة من الزمن ضمن فكر التقدم تحوز معناها ليس من نفسها بل من تلك اللحظات الاخرى التي تسبقها والتي تليها. يسمي فاتيمو هذا اغتراب اللحظة، فصل الوجود الحقيقي للإنسان عن معناه⁽¹⁾. وفي ضوء هذا النقد يقارن فاتيمو الاخلاقيات الميتافيزيقية للتطور والنمو والتقدم في الحداثة مع اخلاقيات الورع والاحسان في ما بعد الحداثة⁽²⁾، أو بكلمات اخرى، اخلاقية الحب للحياة وتقدير الاخر. ان فرصة مثل هذه الاخلاقية ستكون ان هذا ربما لا يؤدي الى نقد الحداثة والتغلب عليها، بل الى بشر يناضلون لامتلاك مكانن قوتهم. يمر فاتيمو عبر ما بعد الحداثة ويبرز فلسفة ما بعد الحداثة في دراسات السلام. وحيثما لا توجد هناك حقيقة مطلقة يمكن للمرء ان يشير اليها، فليس هناك من يستطيع شرعنة القتل.

السلام غير الكامل

عندما طورت دراسات السلام في القارة الاوربية تركيزا جديدا مهما في اسبانيا في نهاية القرن العشرين، صار ممكنا اخيرا ربط جميع هذه الاعتبارات الفلسفية في مفهوم راسخ بشكل واضح في دراسات السلام. لقد اصبح معروفا تحت العبارة الرئيسية «السلام غير الكامل»⁽³⁾ (*la paz imperfecta*) التي اطلقها فرانسيسكو مونوز بحلول نهاية الالفية ولقد اطلق عليها «نقطة تحول ذات علاقة بنظرية المعرفة في دراسات السلام»⁽⁴⁾ (epistemological turning point in peace studies) من قبل مارتينيز

غوزمان⁽⁵⁾ Martínez Guzmán

في هذا النص الرئيس يكمل المؤرخ مونوز ترجمة فكر ما بعد الحداثة الى لهجة اجتماعية لدراسات السلام. وهو هنا يكتب احد اوائل النصوص ضمن هذا الفرع

(1) Weiß (2003,p.28)

(2) يتضمن المصطلحان فرضيا معنى ما يشير اليه Eros and Agape لويلبر.

(3) Muñoz(2001,pp.21 - 66)

(4) Martínez Guzmán(2001)

(5) *1949

المعرفي ليجادل بصرامة في اسلوب ما بعد حداثوي، دون الحاجة الى ان يشير الى فلسفة ما بعد الحداثة ومؤلفيها. ان مفهومه للسلام غير الكامل او غير المنجز يعني الاتي: باستخدام صفة غير الكامل، استطيع كشف معنى السلام بطريقة معينة. رغم انها صفة نفي - التي، بالمناسبة انا لا احبذ كثيرا استخدامها في مفهوم السلام، التي ابذل جهدي لتحريرها من ذلك التوجه المعين - يمكن ايضا ان تكون مفهومة معرفيا على انه «غير مكتمل» و«إجرائي» ويجب اخذ هذا على انه معناه الجوهرى⁽¹⁾.

هذا التعريف قريب من مفهومي «السلام المتعدد» الذي اقترحته بفترة وجيزة قبل مونيز في النمسا على شكل مقالة استلهمتها من ليوتار. وبالتماثل مع جميع المؤلفين الذين سبق ذكرهم فانه ايضا يعني الشيء نفسه. يبدأ مونيز بتفكيك فهم المثالية للسلام، حيث ان البحث الاسباني في مجال السلام قد اقتبس هذا بشكل اساسي من المانيا. وهو يرى فكرا قويا راسخا في المفهوم الاصلي للخطيئة وهو مؤثر بشكل مستمر ايضا بموجب شروط التنوير:

ان هذا المفهوم «المنطقي العنيف» ليس متحررا من خلاف فكري معين يصبح احيانا قريبا من الفصام، ان علمنا ان السلام مرغوب اكثر ومنشود وذو قيمة عالية، ومع ذلك فهو متأمل من ناحية العنف، الذي بالنتيجة - بعد عملية فاسدة - يؤدي الى وجهة نظر هي فيه الى حد ما اكثر وضوحا من السلام نفسه. لذا، فالكثير من الاجحاف الذي يفهم فيه السلام ليس بالاعتماد على الاخلاقيات الاساسية وافتراضات القيم فحسب، بل ايضا على مناهج توظف للوصول الى الموضوع، فضلا عن بديهيات معرفية وانطولوجية (وجودية) تثبتهم⁽²⁾.

ومن هنا فهو يقر بالوفاء الى نيتشه:

تصل الاحداث الى وعي الانسان عبر وسط رمزي او اصطلاحي. فالكلمات والمفاهيم لا تعمل في فراغ من وعينا. نحن نقوم بتأويل الاحداث من خلال الافتراضات او المخططات او الرموز. وفي معنى محدد لا تجد احداث مثل هذه، بل هي تأويلات مدروسة بشكل رمزي⁽³⁾.

(1) Muñoz(2006,p.241)

(2) Muñoz(2006,pp.243 - 4)

(3) Muñoz(2006,p.251)

يظن مونوز ان الانسان كونه كائنا مصمما للتعاون والنزاع. فالثنائية بين التعاون والنزاع بالنسبة له ليست جدلية، بل طاوية الى حد كبير. فالنزاع هو جوهري في التعاون مثلما العكس هو الحال والسلام يمكن تعريفه والعيش فيه على اساس الاعتراف بالاثنتين. فالتعاون والنزاع هما عمليتان وليستا حالتين. فالسلام عند مونيز اجرائي. ولتوضيح ذلك فهو يشير بشكل جلي الى مقولة هرقليطس ان كل شيء هو في اندفاع مستمر. وبهذه الطريقة يكتب في إحدى أهم الصفحات:

هذا الاتجاه يسمح لنا ايضا ان نُعدّ السلام عملية، وطريقا غير مكتمل. وبذلك يمكن للمرء تأويل ما قاله غاندي ان ليس هناك طريق للسلام، فالسلام هو الطريق. لا يمكن ان يكون هناك طريق آخر: فالحقائق الاجتماعية والبيئية تنشأ باستمرار مثلما هو الحال في صيغ النزاع. ان مثل هكذا سلام هو ليس هدفا غائيا، بل انه افتراض يمكن ادراكه وكذلك هو مبني يوما بعد اخر⁽¹⁾.

وتلا ذلك بحث في مثلث العلاقات الفكرة-السلام-القوة الذي يذكرنا بفوكو والتذكير بتحريف البحث في مجال السلام في كل من مظهر نظرية الانظمة الامريكية بعد بولدنج ومنحى القارة الاوربية بعد غالتونغ. يَدُلُّو مونيز بِدُلَّوهِ في الموضوع بتقديم مقترحه:

يجب ان لا يعد السلام، من اي منظور كان، «شاملا»، او مغلقا او نهاية مسدودة، من المستحيل تحقيق هدف «طوباوي» - عدا بثمان باهض - وغير واقعي وبالنتيجة مثبتا، بل انه ذو نتيجة عكسية طالما انه يمكن ان يكون مصدرا للعنف.

لذا فان السلام غير الكامل يمكن ان يستخدم لتوفير طريق وسطي بين الاشتراكية المتطرفة (الساعية الى السلطة بشتى الطرق) والاذعان المحافظ: انها مسألة تغيير واقعنا بناءً على معرفتنا التقييدات البشرية والسيناريوهات الحاضرة (المعرفة التي توفرها العلوم المختلفة والتنبؤ ودراسات المستقبل)، ومع ذلك ودون الامتناع عن وضع خطط للمستقبل او امتلاك هدف: السلام غير الكامل، الذي مع كونه خجولا، لا زال هدفا مطلوبا شاملا (مع انه ايضا دون بُعد معياري)⁽²⁾.

وبوجود كل من مونيز ومارتينيز غوزمان، فان البحث الاسباني في السلام، كونه

(1) Muñoz(2006,p.259)

(2) Muñoz(2006,p.280)

ممثلاً عن الجدل عن قارة أوروبا بكاملها، استنتج التحول من المعرفة البنيوية نحو جذمورية⁽¹⁾ ما بعد الحداثة. وضمن حدود هذا الفرع المعرفي فإن هذا التحول كان قد بشر قبل عشر سنوات عندما وسّع يوهان غالتونغ مفهوم البنيوية الخاص به عن العنف بعنصر العنف الثقافي:

«العنف الثقافي» هنا يعرف على أنه أي صيغة ثقافة يمكن أن تستخدم لشرعة العنف في شكله المباشر أو البنيوي⁽²⁾.

ومرة أخرى يقدم غالتونغ جملة مع أنها بسيطة إلا أنها ثورية. تجلب الجدل الفلسفي المعقد للسنوات العشرة الماضية في شكل مفهوم على نطاق واسع. غالتونغ مع فكرة أن العلمانية لن تكون قادرة على إنتاج قواعد سلوك ملزمة للسلوك البشري. وكونها قصة خلاص عالمية فإنها تقدم عنفاً ثقافياً وغياباً للقيم والقيود الاجتماعية (anomy) بينما أدى العنف البنيوي إلى شعبية متناهية الصغر (atomy). سيكون كلاهما ثمن الحداثة⁽³⁾. التي يعرضها للنقد من منظور البحث في مجال السلام.

في تلميح إلى فرويد اسميت في هذا السياق تفسير غالتونغ للعنف المباشر والعنف البنيوي والعنف الثقافي بالجبل الجليدي للعنف⁽⁴⁾. يبدو الاستخدام المجازي لجبل الجليد تنويري بالنسبة لي، لأن في الجبل الجليدي ما يجذب نظر المراقب هو الجزء الظاهر فوق سطح الماء. هذه الحالة تشبه حالة العنف، الذي دائماً ما يعطى انتباهها خاصاً عندما يمارس جسدياً وبذا يكون ظاهراً بشكل واضح. أن الجزء الذي أقل جذباً للأنظار والأكبر والأكثر خطورة لكل من الجبل الجليدي والعنف يبقى مختبئاً. أن جرت محاولة لإزالة الجزء الظاهر من الجبل الجليدي فوق سطح الماء فإن هذا سيؤدي إلى بروز جزء ظاهر جديد من تحت أعماق البحر (أو المحيط). وذلك يمكن

(1) الجذمور هو مفهوم فلسفي طوره جيل ديبلوز وفيليكس غوتاري في مشروعها للرأسمالية والفصام (1972 - 1980). هذا ما يطلق عليه ديبلوز «صورة للفكر»، استناداً إلى جذمور نباتي الذي يدرك التعددية. كنمط من المعرفة ونموذج للمجتمع

(2) Galtung (1990)

(3) هذا أيضاً عنوان كتاب Galtung 1997

(4) لأول مرة في Dietrich (1998, p.169) أن تشبيه فرويد لجبل الجليد قد تم اقتباسه واستخدامه غالباً بأشكال متعددة. ويلعب دوراً كبيراً لدى Kabbal (2006, pp.15ff) من بين آخرين.

ازالة العنف الجسدي، وذلك بكتبته بعنف اعظم حتى يظهر عنف جسدي جديد من عمق المجتمعات البشرية حيث يتوازن العنفان البنيوي والثقافي ويكونان نفسيهما جديدين. وحتى ان برز جزء منه فوق سطح البحر يبقى الجبل الجليدي محتويا على نفس المادة في مكان ما. والشئ نفسه ينطبق على العنف، فالمظاهر المختلفة التي فيها عنف جسدي او عنف بنيوي او عنف ثقافي لا يمكن ان يفهم على انها حلقة خطية للسبب والتأثير، بل على انها علاقة تبادلية لها تأثيرات على جميع الاتجاهات. ليس العنف الجسدي هو عاقبة العنف البنيوي والعنف الثقافي فحسب بل انه سببها ايضا. يبنى العنف البنيوي من الذاكرة الفردية او الجماعية ويتعزز كونه عنفا ثقافيا والذي بين الحين والآخر يصبح ظاهرا مرة اخرى على انه عنف جسدي. مع ذلك فان الجبل الجليدي لا يحتوي على نفس المادة كلها بنفسها فقط. وكذلك في ما يخص الماء الذي يطفو فيه فهو نفسه. الجليد هو ماء متجمد. والعنف بالطريقة نفسها ليس فيه ما هو غريب عن المجتمعات البشرية لكن فقط اشكالا عاطفية مجمدة ومتصلبة من التفاعل الاجتماعي. يفقد الجبل الجليدي خطورته على السفن إن كان،، يتحول الى ماء من خلال الدفء البطيء. وبالعكس يمكن للماء دائما ان يتجمد ويتحول الى جليد. ومن خلال دفء العلاقات البشرية يمكن ان يتحول العنف ايضا الى حالة استقرار سلمي، في الوقت الذي يمكن فيه ان يحمل المجتمع الاكثر سلمية ظاهريا احتمالات العنف الثقافي والبنيوي والبدني.

هذا يعد موضوعا مركزيا اضافيا في مبادئ غالتونغ عن السلام الذي يمكن ان يعزى الى المرحلة الابداعية التي اسميتها ما بعد البنيوية. ومرة اخرى فان غالتونغ يكون في مركز الجدل الحالي وهو قادر على ان يوفر للحضور صيغة دقيقة ومفيدة من تحليل النزاع. كما ان الصورة المنعكسة هنا للسلام الثقافي يجب ان تؤخذ بنظر الاعتبار، والتي هي لا تختلف عند غالتونغ كثيرا عما يذكره مونيز.

5. 5 ما صورة السلام في ما بعد الحداثة؟

على اساس هذا الفصل يمكن استخلاص ان صورة السلام في ما بعد الحداثة هي التي تحرف دولة هوبس القومية والتبسيطية الديكارتية وفيزياء نيوتن. ان هذا

التعريف المأخوذ عن الصيغة الاعتيادية لوصف الفكر ما بعد الحداثوي هو، مع ذلك، غير كاف لذلك الغرض. فما نوع السلام الذي يفترض ان يكون، الذي من جانب يستذكر هوبس وديكارت ونيوتن ومن جهة اخرى ينكر مبادئهم المركزية؟ هل ان هذا التحريف الثلاثي كاف؟ اليس ضروريا ايضا ان يتم في الوقت نفسه تحريف مبادئ كانط وماركس ودارون وفرويد؟ سيكون الجواب ايجابيا، غير ان ذلك سيؤدي الى السؤال حول دزينة اخرى من الاسماء المهمة ويمكن ان يستمر الامر الى ما لا نهاية. ان ما بعد الحداثة هو تحريف غير كامل للصيغ الجزئية المختلفة للحداثة. ان جرى تحريف الحداثة بشكل كامل فلن نكون عندها قادرين على التفكير او الشعور بأسلوب ما بعد حداثوي. وحيث ان هذه ليست هي الحال - لأن التحريف هو عملية معقدة ومتعددة وغير متزامنة - يجب ان تبقى التعددية العنصر المركزي للتفكير في السلام ما بعد الحداثة. فالسلام في ما بعد الحداثة لا يمكن التفكير فيه الا بصيغة الجمع لان كل معيار متمائل يمكن ان يؤدي فقط الى الخطأ للتحريف غير المتزامن.

كي يكون غير كامل، غير منجز مثلما يقول مونيز هي الصفة المشتركة لأي من انواع السلام غير المعدودة والصغيرة واليومية والضعيفة التي تعارضها ما بعد الحداثة للعنف الثقافي المفرط في عالميته. يوحد هذا العنف الصغير ثنائية التعاون والنزاع نحو ممارسة تعرّف من خلال السياق الخاص. لكن هذه هي النقطة فحسب: فهو معرّف وعلائقي وسياقي ومتداول وأي شيء سوى ان يكون عشوائيا. وهذا وراء كون انواع السلام ما بعد الحداثة العديدة اكثر صعوبة بكثير عند ادراكها وتعريفها ومناقشتها من مفاهيم الحداثة المبنية على الحقيقة الواحدة. انواع السلام ما بعد الحداثة لا تعد بالخلاص وهذا سبب الصراع الذي غالبا ما يحدث وبغضب بشأنها. وبما انها يجب ان تستحدث باستمرار وتصارع من اجل الجديد فهي ايضا ليست للعقول الكسولة. لا يمكن للمرء ان يعتمد على سلام ما بعد الحداثة. فهي تريد دائما ان تعيش وتمارس وتفوز من جديد.

تتحدى انواع السلام ما بعد الحداثة الفرق بين ما الذي يجب وما هو وتحلّ المهارة البشرية الزمنية الخطية الحديثة في هذا الاسلوب. وفي ظروف ما بعد الحداثة فان التقدم والتنمية والعدالة والامن تفقد جاذبيتها. وحيث الصفة الخادعة لوعودها

بالخلاص، ويدرك خواء خباياهم الفكرية، فان «الوجوب» يتجرد من قوته. وبهذه الطريقة تُفهم الحرية في ما بعد الحداثة.

وحيث ليس هناك من مهارة بشرية مرتبطة بالزمن، فان لواحق مثل «بعد» او «قبل» تفقد معناها الموجه. وفي سياق فلسفة ما بعد الحداثة فان التخطيط المنظم لما قبل الحداثة والحداثة وما بعد الحداثة لن يعني شيئا ابدا. ليس ان يجري انكار الماضي او المستقبل كونها فئات اختبارية، بل ان الماضي لم يفهم ابدا على انه صحيح. انه ليس اكثر او اقل من شمولية ذاكرتنا المتوفرة في كل برهة، حتى وإن كانت تلك الذاكرات احيانا غير واعية. واثناء اللحظة القادمة تستسلم الى شمولية جديدة وبذا تشكل منظورا جديدا في حين ان المستقبل يمثل بحرا من الاحتمالات ليس الا.

إن التصور أن التطور يمكن ان يكون له معنى من اجل انجاز ما هو افضل يجب ان يتفوق على الاسوأ، غير موجود في ما بعد الحداثة. بالنسبة لما بعد الحداثة لكل فعل عواقب، طالما ان العالم هو منظومة فيها كل شيء مرتبط بكل شيء اخر. فالتغيرات المماثلة مع ذلك هي ليست ابدا تقدما نحو الاحسن بل انها تتأقلم مع الجديد. ويشمل هذا ايضا المنظومات الثانوية بضمنها الجنس البشري ومصيره. يفتح هذا التوجه الباب للفكر ما بعد الحداثوي لمواجهة هذا غير الحداثوي، الذي سأناقشه في الفصل القادم. يجب ان يبقى الباب مغلقا امام الحداثوي. الفرق بين ما بعد الحداثوي وغير الحداثوي لا يجب ان يفهم مثل ذلك الذي بين المناسب وغير المناسب، بل مثل بين تجربة واحدة عليها ان تمر من خلال الحديث والاخر، الذي يبقى احتياطيا في هذا الجانب. تذوي القوة الموجهة الوقتية ضمن حساب القيمة. هذا يسمح بالتواصل، ليس بالضرورة الفهم، بل على الاقل تبادل يمكن ان يثري ممثلي ما بعد الحداثة ويسانداهم. انه يخلق احتمالية لعلاقات وبذا فرصا جديدة للسلام.

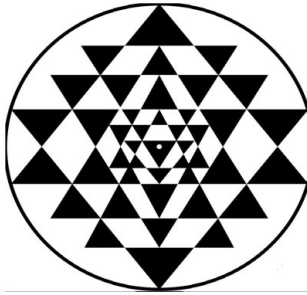
يمكن لمفهومي ما بعد الحداثوي وغير الحداثوي الاحتفال بتمائلهما في تعددية انواع ما له صلة بالحياة لتأويلات السلام. ان تحرير ديونيسوس من كبتة عبر مفاهيم السلام الاخلاقية والحداثوية يتحول الى مصير مركزي لما بعد الحداثة. انه يترجم الرؤى التي انتقلت من الحكمة القديمة والاديان الى لغة قابلة للتواصل بين الناس

غير مقيدة ببعدها واحد حداثوي. اما فيما يخص المجال الفيزياوي، فان اعادة التأويل الجوهري من قبل الفيزياء الكمية للمادة والقدرة في الوقت يمكن ان تذكر في هذا الصدد، واما بخصوص المحيط الجوي فان التفكير من حيث التوازنات الديناميكية للأظمة، ولمحيط النوا ادراك المنظور التشاركي لأي ملاحظة.

لا يسعني القول ان انواع السلام لما بعد الحداثة راسخة في تلك البصائر. لأنها تماما هكذا لا يمكن القيام بذلك. لا يمكنهم لان في الفكر ما بعد الحداثوي لا شيء يعد راسخا. انها تكون نفسها فقط بعلاقات غير كاملة وغير قابلة للمقارنة، اي الى توازنات ديناميكية التي هي في اسلوب خاطف ومنظوري يمكن ادراكها على انها اكيدة، طالما ان حقيقتها الصغيرة لا ترتقي الى مستوى شيء دائم مثل الامن والعدالة. في اللحظة التي يحدث هذا فيها فأن تلك التوازنات تختفي مجددا وتصبح الجهود الجديدة من اجل السلام ضرورية مجددا. تحدث ما بعد الحداثة مراسيم سلام مثلما هو معروف عنها منذ عقائد ديونيسوس. وهي تفكك وتحطم اله الحداثة للسلام الذي اصبح قويا وتهديدا عالميا دنيويا. انها تخضب التربة ببقايا معناه وبذا تخضب نمو العديد من انواع السلام الجديدة. فالرحلة الحديثة الى ثاناتوس قد جرّدت ديونيسوس من وظيفته كونه الها قربانيا. وفي الوقت الذي تحرره فيه ما بعد الحداثة مبدئيا من ابعاده فانه الان ابولو المادي، الحق والجميل والجيد الذي يجب وفقا لفكر ما بعد الحداثة ان يضحّى به من اجل ان تنمو انواع جديدة من السلام والعيش والتفكير وذلك يمكن ان يحتفل بالزفاف المقدس وخلق علاقات جديدة وروابط جديدة. الارتباط هو المصطلح الرئيسي الذي يقود الى الفصل التالي.

الفصل السادس

السلام العابر للعقلانية



لطالما كان رمز شري يانترا/ Sri Yantra الهندي أحد أفضل الأدوات المستخدمة في اليوغا للتأمل. يمثل هذا الرمز السلام الداخلي الذي يصوره الكل - الاوحد. ترمز المثلثات متعددة الابعاد للصلة بين ماهو حيوي وما هو عقلي. ويمثل المثلث المقلوبة قمته للأسفل إلى طاقة شاكتي⁽¹⁾، بينما يمثل المثلث صحيح القمة إلى شكل شيف⁽²⁾. ويتج عن وحدة الاثنين

(1) شَكْت تعني القوة أو الطاقة وهي في الهندوسية فكرة أو تجسد الجانب الأنثوي للآلهة ويشار إليها أحيانا بالأم الإلهية وتمثل القوة الإلهية المؤنثة الفعالة. تعبد شاكتي في طائفة الشاكتية على أنها الكائن الأعلى لكن في فرق أخرى من الهندوسية تجسد شَكْت قوة وطاقة الآلهة المذكورة مثل فيشنو في الفيشنوية وشيفا في الشيفية. شَكْت فيشنو تسمى لاكشمي وشاكتي فيشنو هي بارفاتي.

(2) شيفا أو شِو هو أحد أهم الآلهة في الهندوسية، وغالبا ما يسمى "المسيطر"، وهو أحد الآلهة في التريمورتي إلى جانب براهما الخالق وفيشنو الحافظ. وفي الشيفية هو الإله الأعلى، أما في فروع الهندوسية الأخرى مثل سارتا فهو يعبد كواحد من خمسة مظاهر إلهية. وينعكس كونه الإله الرئيسي في الشيفية في كلمات تصفه مثل مهاديغا ("الإله العظيم) ماهشفارا ("الرب العظيم) وبارامشفارا ("الرب الأعلى). والشيفية جنبا إلى جنب مع التقاليد الفيشنوية التي تركز على فيشنو وتقاليد شاكتا التي تركز على الإلهات المؤنثة (ديفي) هي من أكثر الطوائف الهندوسية نفوذا. شِو هو واحد من الأشكال الإلهية الخمسة في السهاريية وهي طائفة هندوسية تركز على خمسة آلهة، أي شِو مع فيشنو وديفي وغانيشا

التناغم العقلي - الحيوي للكل - الاوحد. اشتقت تقنية *sri yantra* من ثقافة قديمة للسلام والتي تمثل التّبصر الحالي لفلسفة السلام العابر للعقلانية.
كل ما هو زائل يعد رمزا فقط.

يوهان وولفغانغ فون جوتة⁽¹⁾

يجب ان نعبر عن امتناننا لما قدمته لنا مدرسة ما بعد الحداثة من تغيير لمفاهيم السلام الاخلاقي والحديث. ويبدو لي ان الامتنان هو انسب شعور لان هذا التغيير ماهو الاّ تحرر من صراع داخلي وتزمت عنيف لمفاهيم السلام التي اعتمدت على الرب، والحقيقة، والامن، والعدالة

تُلزم مدرسة ما بعد الحداثة نفسها بطرق وأهداف تدعو لتحرير الذات. ان فلسفة علم لاهوت التحرر تتبع ايضا من الرب والحقيقة، والحرية التي منحتها المدرسة البنيوية وما بعد البنيوية كانت كاملة ومعقولة ومنعشة وتُوحى بالخوف. شكّل تحرر الفكر من المبادئ الصارمة للحداثة بسبب العقل نقلة نوعية وصَفَتْهَا بدقة البادئة «ما بعد». لذلك تنتهي فترة ما بعد الحداثة عندما بدأت العقلانية بتخطي حدود الالتزام والنقد. يبحث هذا الفصل في هذه الحدود؛ رغم انه لن ينظر لفترة ما قبل الحداثة من مناهج الخيمياء، والسحر، والاساطير، بل سيبحث في التساؤل حول اهم حقول

وسوريا. وهناك طريقة أخرى للنظر للإلهيات الهندوسية تحدد أن براهما وفيشنو وشو كالآلهة الرئيسية وأن كل منها يمثل واحدا من الجوانب الأساسية الثلاثة في الهندوسية، وتسمى كلها بالتريمورتي. في التريمورتي براهما هو الخالق وفيشنو الحافظ وشو المدمر أو المحول.
يمثل شو عادة في علامات وتماثيل شيفا لينجا وفي حالة من التأمل العميق.

(1) في هذه الجملة الاخيرة الشهيرة لغوته Goethe من كتابه فاوست Faust، انظر تعليق ايكهارت كريپندروف Ekkehart Krippendorff والذي يقول: "يعرف مفيستو ان التسامي هو جزء من الحياة واننا سنعيش لنراه وان الحياة دون تسامي، حياة تكون في جوهرها تجريبية، دون وعي كوني، وان الفعل الانساني دون ادراك متواضع للنظام الروحي - الفكري ضمن حدود، حيث انها تعزى لادراكنا البشري، وتعني تدمير وادراك للذات غير مشروط يوحى بالتدمير الذاتي - كما يمكن ان تكون الاهداف والنوايا جيدة. سيكون الوقت ملائما لاجيالنا كنموذج شجاع بأن يتجه نحو سلوك ديني يتخطى الدين المنظم، من خلال قراءة فاوست من نقطة النهاية واكتشاف راديكالية غوته في المنطق الكوني الاسس». اقتبس من الالمانية من (Krippendorff 2007, p.1).

المعرفة التي يمكن من خلالها البحث في دراسات السلام عندما نتجاوز حدود فلسفة الحداثة التي غيرتها المدارس الفلسفية اللاحقة.

أصبح مفهوم «العابر للفردية/ الشخصية» و«العابر للعقلانية» مهمين جداً كونهما يدخلان في صلب نقاش هذا الفصل. ومن هذا المنطلق، تجرأت على دخول مجال جديد كلياً على دراسات السلام، لذلك من المهم جداً ولأغراض بحثية أن أقوم بتعريف القارئ بالبلاد التي بدأ فيها هذا الحراك الفكري ليفتح أمام العالم آفاق فلسفية جديدة. إن الحديث عن «حداثة متغيرة» يلزمننا ألا نأخذ بوجهة نظر هايمراس Habermas بعد الآن على أنها غير منتهية، أو إلى وجهة نظر مونوز Muñoz بأنها غير متكاملة، لكن ينظر لها على أنها وجهات نظر خُفَّت تأثيرها وبدأ بالتلاشي. إن فكرة التغيير تعني أن يعاد جمع كل ما خُفَّت تأثيره ويتم دمجه مع الوجود ليتخطى حدود قدراته. لن أهمل هنا منطق الحداثة وأسباب نشوءها، لكنني سأحافظ عليها من خلال إطار مفاهيمي أوسع للسلام وطرح فكرة تضمينها في عالم يتخطى حدودها المطلقة لغرض جعل صراعاتها الداخلية محايدة وإبطال عدائيتها المبطّنة. لن أدعو للنظر إلى ميثافيزيقيا السلام اللاواعي بعقلانية، لكنني سأقترح تخطيا واعيا لحدود المنطق.

عليّ في هذه المرحلة التساؤل حول قدرات الإنسان على تحقيق السلام من وجهة نظر دراسات السلام. وماهي العلاقات المنطقية التي يتم من خلالها فهم وتقبل هذا السلام؟ بناءً على ما سبق فإن السؤال الفيصل في هذا الفصل سيكون؛ من أو ما هي طبيعة الشخص الذي يستطيع أن يكون عنصراً فاعلاً ضمن عالم السلام العابر للعقلانية؟

إن الإجابة المنطقية على السؤال أعلاه ضمن نطاق التقاليد الحيوية لفلسفة السلام الهندية ستكون «كل ما هو استثنائي»، ذلك أن الحداثة ضمن نطاق التعريف الأول الذي وصلنا إليه لأفكار هوبوس Hobos، وديكارت Descartes، ونيوتن Newton، لم تكن موجودة في الهند لهذا فإن التعاليم الهندية - التي لم تكن خاضعة لمفاهيم النظرية الميكانيكية - لا يمكن أن توصف بأنها حدثية أو ما بعد الحدثية وأكد فهي ليست سابقة للحداثة. وفي أفضل الأحوال يمكن وصفها بأنها غير حديثة ذلك أنها لم

تخضع أو تتأثر بمفاهيم الحداثة، لكنها أثرت بشكل ملحوظ في معضلة تكوّن الفكر الحديث في الشواطئ الشمالية للأطلسي. بما أن هذا التأثير مهم لمفاهيم السلام العابر للعقلانية ولما بعد الحداثة سأبدأ هذا الفصل بالتعريف بأهم مفكري السلام الهنود الذين عاصروا القرن العشرين وأتابع لاحقاً النقاش حول مفهومي «عابر للفردية/ الشخصية» و«عابر للعقلانية».

6. 1. رسائل غير حديثة من الهند

يعد اسم موهنداس كارماتشانند غاندي⁽¹⁾ Mohandas Karamchand Gandhi والمعروف بالمهاتما غاندي رمزاً مهماً لدراسات السلام في القرن العشرين على مستوى النظرية والتطبيق على حدٍ سواء حيث يطغى اسمه على العديد من باحثي السلام المعروفين بسبب تأثيره الكبير في التاريخ. يمكن توضيح هذا من خلال سيرته الذاتية المثيرة للإعجاب ودوره الهام في الصراع الهندي - البريطاني الذي تكلل باستقلال الهند من الاحتلال البريطاني. رغم ذلك، فإن التركيز المفرط على سيرته الذاتية قد يعيق أحياناً حقيقة أن شبه القارة الهندية رفدت العالم عبر العصور بمفكرين أفذاذ ومعلمين متميزين. لقد بدأ تأثير شبه القارة الهندية جلياً منذ القرن التاسع عشر ميلادي على فلسفة وآداب مفكري أوروبا كرد فعل طبيعي لاحتلال الهند والتوغل عميقاً في موروّثها الأدبي والعلمي الغني الذي جعل من طرفي المعادلة يتبادلان تأثيراً استمر طويلاً. وأخص بهذا الكلام فلسفة السلام الهندية. لم يكن غاندي أول أو آخر مفكر وناشط هندي مارس تأثيراً كبيراً في الثقافة الأوروبية، فقد تمكن من خلال دراسته في بريطانيا ومنذ نعومة أظفاره على التعرف عن كثب على طريقة التفكير الحديثة دون التخلي عن جذوره الروحانية. لقد تعلم غاندي، والعديد من أمثاله، أسلوب التحوار باستخدام اللغة، والفلسفة، والأيديولوجيات، والدين، والثقافة، والتقاليد حيث استغلوا حقول المعرفة هذه لصنع شعبيتهم التي كانت في أحيان كثيرة تترجم من قبل العامة كل بحسب خلفيته الثقافية، كما إن وجهات النظر حول تفسير فكر ومؤلفات غاندي في كلاً من الهند

(1) 1869 - 1948

وأوروبا، والولايات المتحدة الأمريكية، ومناطق أخرى من العالم اختلفت بحسب ثقافات كل بلد، وكذلك الحال بالنسبة لأهميته كمفكر.

استقى هؤلاء المفكرون، كما هي العادة في الهند منذ الأزل، تعاليمهم من كنوز المعرفة التي ورثوها منذ آلاف السنين في شبه القارة الهندية، لكن طريقتهم في تلقي هذه المعارف كانت متفردة حيث إنهم عزلوا ذاتهم عن العقائد المتوارثة ومستلزماتها. معظم هؤلاء كانوا محدودي الأثر ولم يكن لهم اتباع مؤثرين وفاعلين. وسأقدم هنا بعض هؤلاء الذين اعتبرهم التاريخ رواداً للحركة الفكرية وكان لهم تأثير على دراسات السلام.

شري أوروبيندو Sri Aurobindo

هو أوروبيندو غوس من كالكوته والمشهور بلقب شري أوروبيندو⁽¹⁾ والذي أُرسل إلى بريطانيا في عمر السبع سنوات لتلقي العلم هناك. وعاد إلى الهند عام 1893 عن عمر 21 عاماً كشابٍ مؤمن بالقومية وناشط في حركة الاستقلال الهندية⁽²⁾. وتم اعتقاله عام 1908 بسبب عضويته في هذه الحركة، وأثناء سجنه اكتمل تحوله الفكري الذي بدأ مبكراً منطلقاً من أفكاره المدنية القومية نحو اليوغانية⁽³⁾ الأممية⁽⁴⁾. كان ينشر مقالاته بصورة دورية في مجلة Arya، حيث يجد قارئ مقالاته نوعاً من التوازن الرائع بين السياسية منها والنصوص الروحانية.

(1) 1872 - 1950

(2) يشمل المصطلح حركة الاستقلال الهندية مجموعة كبيرة من المجالات مثل المنظمات السياسية والفلسفات والحركات ذات الهدف المشترك لإنهاء حكم الشركة (شركة الهند الشرقية) ثم هيئة الإمبراطورية البريطانية، في مناطق من جنوب آسيا تحديداً في شبه القارة الهندية. شهدت حركة الاستقلال حملات وثورات وجهوداً قومية وإقليمية متنوعة، بعضها سلمية وبعضها على خلاف ذلك. كانت حركة استقلال الهند في أواخر 1918 حركة نخبوية بعيدة كل البعد عن جمهور الشعب الهندي، تركز بالأساس على توحيد الأراضي المستغلة تجارياً ونادراً ما تدعو لتوحيد البلاد. وبدل غاندي كل هذا وجعل منها حركة شعبية.

(3) اليوغانية هي الايمان بتعاليم اليوغا وممارستها للتواصل مع العالم والذات العليا.

(4) الأممية هي الاعتقاد بأن التعاون بين الأمم في مجالات التجارة والثقافة والتربية والحكم وعلى نطاق واسع أحسن سبيل لإحلال السلم. وهذه الفكرة مضادة لفكرتي الانعزالية والوطنية.

لقد كان يميل ككاتب سياسي إلى النقد اللاذع لمؤسسات الدولة التي كانت ظاهرياً تتبع أطراً قضائية⁽¹⁾ تسعى لتوفير العدالة لكن في محتواها التنفيذي كانت تتبع الفكر الإمبريالي. ساعدت أعماله في وضع مسار بحثي وأطر منهجية للمنظرين من بعده حيث حملت في ثناياها تأثيراً قوياً حتى بعد 100 عام من نشرها. لقد سبقت أفكاره لزمانها وتحديداً نظريته حول مواضيع عديدة كناقشه حول «الولايات المتحدة الأوروبية»⁽²⁾ و«اتحاد العالم»⁽³⁾. لقد سبق كمفكر في شؤون السلام كلاً من إيمانويل ووليرشتاين Immanuel Wallerstein وميشيل فوكو Michel Foucault عندما أكدّا على أن السياسة التي تنضوي تحت لواء الرأسمالية هي في الحقيقة وجه آخر للحرب بوسائل أخرى وليس للسلام. انتقد أورييندو مفهوم السلام الذي جاءت به الدبلوماسية في نهاية الحرب العالمية الأولى والذي أظهر فيه فحاشة وتبصر عاليين عندما قال:

كيف يمكن تجنب الحرب بشكل تام إذا استمر العداء بين الدول بسبب المنافسة الشديدة على مستوى التجارة التي تؤدي إلى الفرقة السياسية؟ إن ظلّ السلام وسيلة تخفيّ تعتمد الحرب الباردة بين الفرقاء المتنافسين في سعيهم المادي فكيف نمنع صدمة «الحرب الفعلية» من الحدوث⁽⁴⁾؟

كان من السهل فهم هذا التساؤل الفلسفي من قبل جمهور أورييندو الأوروبي والأميركي في عام 1919، كما هو الحال مع باقي طروحاته السياسية. كما كان من السهل توضيح دعوته لاعتناق ديانة روحانية إنسانية عالمية، كذلك التي دعا إليها هانز كونغ Hanz Küng لاحقاً، والتي اعتبرها شرطاً مسبقاً للوحدة العالمية السلمية. اعتُبرت هذه الفرضية نقطة تحول في مسار مبادرات أخلاقية وسياسية عالمية لاحقة في القرن العشرين. عاصر أورييندو تأسيس الأمم المتحدة والمجتمعات الأوروبية ومات كمؤيد متحمس لهذه التطورات⁽⁵⁾. لكن الجوهر الروحي لأفكاره حول وحدة العالم يختلف عن الفلسفة المثالية التي أدت إلى تأسيس هذه المؤسسات.

(1) تم ترجمة هذه المقالات إلى لغات عديدة ونشرت تحت مسميات متنوعة. ويمكن أن نجد أن النسخة الانكليزية لهذا العمل حول نظرية الدولة تحت عنوان مضلل في Sri Aurobindo(1977).

(2) Sri Aurobindo(1997,pp.324 - 34)

(3) Sri Aurobindo(1997,pp.440 - 3)

(4) Sri Aurobindo(1997,p.468)

(5) Sri Aurobindo(1997,pp.556 - 71) وثيقة نشرت لأول مرة عام 1950.

عاش اوروبيندو منذ 1910 في بونديتشيري، وأسس صومعته الخاصة هناك حيث مارس اليوغا التكاملية التي تعتمد التطور الشامل للوعي. ورغم انسحابه الهادئ نسبياً من السياسة ومؤثراتها، إلا أنه عاد ليلعب بقوة على القومية الاشتراكية والتوجهات الهندية بالتعاون مع هتلر واليابانيين⁽¹⁾ أثناء الحرب العالمية الثانية كما وضع ذلك لاحقاً سوبهاش تشاندرا بوس Subhash Chandra Bose⁽²⁾. لقد كان لفلسفة الباغدافيدا غيتا⁽³⁾ Gita - Bhagavad تأثيراً كبيراً على فلسفة اوروبيندو الروحية، مما نتج عنه وصفه باليوغاني الهندوسي، رغم إن هذا اللقب لا يصف مكانته بصورة صحيحة. كانت تعاليمه الروحانية أكثر تعقيداً لقرائه ومتابعيه من غير الهنود مقارنة بتلك الآراء السياسية السلسلة التي تابعها جمهوره من خارج الهند. فقد حاولت هذه التعاليم أن تقود المدارس التقليدية اليوغانية من جانب، ومن جانب آخر حاولت تخطي هذه التقاليد نحو العالمية. يقول اوروبيندو إن الواحد، براهمان، في كل تجسيداتة الحيوية، وأشكاله الأخرى، يبقى دائماً هو الواحد الأحد المتخفي في تجسد أدنى من مرتبته. حيث تتداخل الذات القدسية ضمن فلسفته مع الدنيوية، المادية التي تغلب على تجسيدات براهمان بطريقة مزدوجة مما يتخطى حدود إستضافة الجسد الأرضي للذات المقدسة. إن الجسد، والعاطفة، والعقل، والذات الداخلية، والروح الفردية، وātman تتحول كلها في مساق مراحل نمطية لتصل إلى «العقل الخارق» supermind. من خلال تعاليم اليوغا الهندية طور اوروبيندو فلسفته التي تمكن الفرد من تخطي

(1) Sri Aurobindo(1994, pp.7 - 81)

(2) 1897 - 1945

(3) Gita - Bhagavad هو الكتاب الهندي المقدس في الديانة الهندوسية، وهي الحوار الذي جرى بين السيد أو الرب المبارك كريشنا وأرجونا عند بداية المعركة هو عبارة عن 700 بيت أو آية تقع في ثمانية عشر فصلاً، يعرف باسم البهاغافاد غيتا ويعود تاريخها إلى قرابة الألف الثالث قبل الميلاد. كلمة بهاغافاد تعني الله أو الرب أو الإلهي، وترمز إلى السيد كريشنا، وكلمة غيتا تعني المغناة أو القصيدة أو الأنشودة. معلم البهاغافاد غيتا هو الرب كريشنا الذي يقده الهندوس بوصفه مظهراً من مظاهر الله أو براهما الخالق الأعظم مانح الحياة وينسبون إليه الشمس التي تجري بسببها الحياة وهو أحد ثلاثي الآلهة العظام وهم فيشنو وشيفا. وتسمى أيضاً الأوبانيشاد وهي الجزء الأخير في مجموعة من الكتابات الهندوسية التي تسمى الفيدات "جمع فيدا." والبهاغافاد غيتا هي من أشهر الإضافات إلى المهاباراتا الموجودة في الكتاب السادس، وهي الآن أكثر النصوص الهندوسية المقدسة شهرة وتشكل جوهر الديانة الهندوسية الحديثة.

حدود الأنا وتجعله قادراً تدريجياً على التحكم بإرادته لتصبح متوافقة مع إرادة الذات المقدسة الحيوية، شاكتي، التي شكّلت مركز اهتمامه والهدف الأول من تعاليمه⁽¹⁾.

إن التقارب المفاهيمي بين ما جاء به اورويندو وبين مفاهيم نيتشه وفرويد ليس محض صدفة، حيث انه تعامل معهما بصورة وثيقة. فأطلق اورويندو على فرويد إسم البدائي، وأشار إلى مفهوم علم عمق النفس⁽²⁾ «depth psychology» الذي جاء به فرويد. وبحسب توضيح كين ويلبر Ken Willber الذي قام بتفسير تعاليم اورويندو - بأنها سوء قياس في منهج فرويد. فهو يصفه بالعلم السطحي ويدعو علمه بـ «علم النفس الضحل». يستخدم اورويندو مفهوم طبقات البصل التسع التي تُشير للنفس البشرية فيقول بأن المادة هي القشرة أو الطبقة الخارجية أو الجلد، والرغبة الجنسية أو الشهوة أو الغريزة الجنسية «libido» هي الطبقة الثانية. ورغم أن الولوج إلى الطبقة الثانية التي أنجزها فرويد يعتبر تقدماً مقارنةً بالبقاء على السطح بحسب السلوكية إلا أن اورويندو يتساءل عن باقي الطبقات السبع. لذلك فإن الغور في غمار الغريزة الجنسية لا يعني الولوج لأعماق النفس البشرية بل إنه يشير إلى إهمال العمق العقلي في مقابل مناقشة الطبقة السطحية للنفس والحياة - بالمعنى الوجودي - التي توحى بالعمق والشمول على غير حقيقتها⁽³⁾. يناقض اورويندو مفهوم «الإنسان الأعلى / الخارق»⁽⁴⁾ لنيثشة

(1) Sri Aurobindo(1972,pp.761 - 78)

(2) علم عمق النفس هو منهج تحليل وبحث نفسي يأخذ لاوعي العقل الباطني بالحسبان. وأصبح يرمز إلى مجموعة من الأبحاث والعلاجات النفسية التي بدأها بيير جانييت، ويليام جيمس وسيغموند فرويد وكارل يونغ. كما يستكشف العلاقة بين الوعي والعقل الباطني ويتضمن علم التحليل النفسي وعلم النفس اليونغي. في الممارسة، يسعى علم العمق النفسي على استكشاف الدوافع الدفينة التي تؤثر في الإعتلالات النفسية لإعتقاد مريدي الطريقة أن الشفاء هو في جوهر هذا الإستكشاف. وهدف هذا السعي هو استكشاف الطبقات العميقة الكامنة التي تؤثر على السلوكيات والقدرات الإدراكية. يعتبر كارل يونغ بوجود عناصر لاوعي جماعية وأساسية تشكل السياق الذي لا يتغير والتي تعطي معنى للتغيرات الدائرية والمتسلسلة

(3) Wilber(2000,p.501). سأعود لهذا السؤال بصورة مكثفة في الجزء القادم من الفصل.

(4) تأثر نيتشه بنظرية التطور، فبنى نظرياته التي تهدف إلى هدم الدين - المسيحية خصوصاً - وبناء الإنسان المتفوق وكذلك نظريته في التكرار الأبدي على مانصت عليه نظرية التطور. ففي سلسلة التطور، كل نوع أوجد نوعاً جديداً متفوقاً عليه - إلا الإنسان -، وكان تطور تلك الأنواع ناتجاً عن الانتخاب الطبيعي، حتى وصلت حلقة التطور إلى نوع الإنسان. وهنا توقف التطور - بحسب نيتشه - ولا سبيل إلى إكمال مسيرته إلا عن طريق تطور الإنسان إلى نوع جديد، هو الإنسان المتفوق. ولكن هذا التطور،

من خلال مفهوم «العقل الخارق» الذي يعيش حالة من التوحد مع كل شيء ويتقبل كل شيء من أجل تغييره. فإذا كان الفرد قادراً على تخطي دوافعه وغرائزه الأنانية عندها فإن هذا الفرد المتعالي سيدرك كل ما هو طبيعي في الأفراد الآخرين ويفهم دواخلهم، ومن هنا ينبع التعاطف ذلك إنه/ إنها يُدرك جزء من ذاته منعكساً في الآخر⁽¹⁾.

يبتكر اوروبيندو أسلوباً معاصراً لرواية التقاليد الهندية القديمة ويعيد تفسيرها من خلال تبنيه تطبيقات كَيْفَهَا لتلائم عصره. ويتضمن هذا أيضاً - دون إشارة مباشرة منه - إدراك لتعاليم السلام الحيوية الهندوسية التي عاصرت تحديات القرن العشرين. كسبت تعاليمه بعد الحرب العالمية الثانية وتحديداً بعد عام 1986 أهمية خاصة في أوروبا والولايات المتحدة حيث وجدت طريقها مُيسراً للتأثير على حركات السلام هناك رغم عدم معرفة أنصارها في أغلب الأحيان بمصدر هذه الآراء.

المهاتما غاندي

يكبر موهنداس كارامتشاند غاندي⁽²⁾ اوروبيندو بثلاث سنين، لكنه دخل معترك الصراع من أجل إستقلال الهند في وقت لاحق عن الأخير. ذلك أنه سافر إلى بريطانيا للدراسة في عمر 18 سنة وطور بعدها فكره السياسي كمحام في جنوب أفريقيا قبل أن يعود للهند عام 1915. وبمناسبة عودته قام رايندرانات طاغور، الفيلسوف الحاصل على جائزة نوبل للآداب والذي سبق أن كتب قصيدة في مديح اوروبيندو، بإطلاق لقب ماهاتما⁽³⁾ Mahatma عليه. وأشتهر غاندي بهذا اللقب رغم أنه لم يكن يفضلها. لقد نشرت العديد من الكتب والمؤلفات عن حياة غاندي وأعماله لذلك سأحدد بتقديم وصف مختصر لحياته فيما يرتبط بالمفكرين الهنود في القرن العشرين الذين كتبوا ونظروا للسلام⁽⁴⁾.

ولأنه متقدم جداً في سلم الحياة، يتطلب كلاً نوعي الانتخاب - الطبيعي والاصطناعي. ولأن الانتخاب الطبيعي قائم أساساً على القوة و«البقاء للأصلح»، فلن يبقى إلا أقوى الأفكار وأقوى البشر. ومن هنا نتبين سبب تمسكه بأخلاق القوة وإرادة القوة التي بنى عليها نظرياته الأخلاقية.

(1) Sri Aurobindo(1960,pp.144 - 56)

(2) 1869 - 1948.

(3) وتعني الروح السامية أو الروح العظيمة.

(4) مثلاً، Parekh(1992) و Rothermund(1999).

بينما ركز اورويندو على الهندوسية التي تربي عليها في منزل تسود فيه مشاعر العداء تجاه الدين واتجه نحو التعليم الغربي، كان والديّ غاندي فشنوين Vishnuites وبهذا فقد كان ينتمي إلى إحدى أكبر وأهم الطوائف الهندوسية. على الرغم من هذا فقد ارتبط الاثنان بعلاقة صداقة وثيقة مع آخرين من طوائف مختلفة كالمسلمين الهنود، والبارسين Parsis، واليانين Jains. ربما كانت تعاليم المدرسة الأخيرة الصوفية والزاهدة ومفهوم ahimsa الذي سارت عليه هذه الطائفة هو ما أثر كثيراً على غاندي منذ نعومة أظفاره. قرأ غاندي في لندن الانجيل والباغافيدا غيتا، والذين أصبحا منذ ذلك الوقت مصدرين مهمين للإلهام كما كانا لاورويندو.

وجد غاندي أثناء إقامته في جنوب أفريقيا المصطلح الذي اعتمده لاحقاً وبشكل رسمي في تعاليم السلام التي وضعها؛ ساتياغراها⁽¹⁾ satyagraha. يمكن ترجمة هذه الصيغة اللغوية المبتكرة إلى أقرب معانيها المعتمدة؛ «قوة الحقيقة»، التي تُصور ضمن سياق التطبيقات السياسية على إنها التجاوز الواعي للقانون الظالم. وقد كان هذا المفهوم تطوراً طبيعياً للحراك المدني غير المسلح والمقاومة السلمية للقوانين العنصرية في جنوب أفريقيا كما وصفها هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau⁽²⁾، أحد مصادر الإلهام المهمة لغاندي، وكذلك ليو تولستوي Leo Tolstoy. لقد كان جوهر الساتياغراها هو معارضة الانظمة الأخلاقية من خلال سلوك المقاومة الغير العنيفة بتطبيق مبدأ ahimsa.

صاغ غاندي مصطلح ساتياغراها كمناضل غير عنيف تحرك من منطلق الضعف السياسي والعسكري، والقوة الأخلاقية. لذلك اعتمد المستوى الأول من اليوغا سوترا الباتانجالية القديمة كفضائل خص بها مبدأ الساتياغراها وهي: الحقيقة، واللاعنف، والعفة، ورفض الملكية الخاصة. وكانت الفضائل الأخرى تشمل؛ الشجاعة، والغذاء الجيد، وعفة اليد (عدم السرقة)، والعمل الدؤوب، والتسامح الديني والاجتماعي، وإجادة دور رب المنزل، وهي كلها سلوكيات تتعلق بالشفية على نحو خاص. لقد ربط غاندي هذه السلوكيات والفضائل بثنائية الطاعة والاستعداد الطوعي إضافة إلى

(1) الكفاح بلا عنف أو المقاومة السلبية

(2) 1817 - 1862 ;Thorea(1967)

الالتزام بالنظام والثقة كمبادئ تنظيمية ودليل معتمد في الحياة. بناءً على هذا فإن على الفرد المؤمن بالساتياغراها أن يتعامل مع السلطات الغاشمة بأدب ويشجع ويشير التعاطف الموجه لموقفه الضعيف ومعاناته كشخص تعرض للظلم.

بينما يظهر تكتيك غاندي السياسي صفات حديثة، فإن المستوى الميتافيزيقي لهذه السلوكيات غير حديث بالمرة. بالنسبة له، كما هو الحال لاوروبيندو، فإن أعلى مهمة يقوم بها الإنسان هي تجسيد الرب أو الذات المقدسة في العالم. يجب أن تسير كل معتقدات ونشاطات الفرد السياسية، والاجتماعية، والدينية ضمن سياق الهدف الأسمى ألا وهو إدراك الرب. وهذا هو هدف الذات في تجسيد العالم الكوني. وعند الحديث عن الرب فإن غاندي قد يضع صورة راما⁽¹⁾ في مخيلته. في بعض الأحيان كان هذا جلياً لا لبس فيه، ذلك أن غاندي آمن بأن كل الأديان صحيحة بطريقتها الخاصة، وفي نفس الوقت فهي غير كاملة لذلك تخضع للتغيير المستمر والتأثيرات المتبادلة. لم يهتم غاندي للوفاء العقائدي، وعندما يذكر الحقيقة في نطاق السياق الديني كان يؤمن أن الإنسان يستطيع أن يجتهد للوصول إليها لكنه لن يتمكن من ممارستها. فالحقيقة بالنسبة له هي رديف الرب، مرغوبة دائماً لكنها لا تُنال ولا تُمتلك وليست ثابتة بشكل مطلق. على الرغم من هذا فإن أفكاره كانت تتقيد بمفاهيم شمولية⁽²⁾:

أنا جزء وكل من الكلي ولا أستطيع إيجاد الذات العليا بعيداً عن باقي الإنسانية⁽³⁾.

تتحد جميع المخلوقات الحية لتكون واحدة بالنسبة لغاندي. العنف الموجه ضد أي كائن حي هو بالضرورة عنف ضد الذات التي تمارسه كما هو حال الذات المعنفة ويعرقل هذا العنف إدراك الذات. يضاف إلى هذا أن أي عنف ضد أي كائن حي يعيق إدراك الذات لكل المخلوقات. لذلك فإن ساتياغراها جاهدت للوصول إلى إدراك الذات الكلية، حتى لأولئك الذين نافسوها سياسياً. ذلك أنه لا يمكن

(1) هو إله هندوسي وبطل شجاع وتنسب إليه الملحمة الهندية المشهورة الرامايانا. وهو زوج سيتا وقد استطاع انقاذاها بمساعدة الإله القرد هانومانن الشرير راون وله قصص كثيرة يقدسونها الهندوس ومازلت مشهورة حتى زمننا هذا في الهند.

(2) Arun Gandhi(2011,p.469)

(3) مؤسسة M. K. Gandhi لللاعنف.

الوصول إلى إدراك الذات الفردية طالما كان هناك كره للآخر. بالنسبة لغاندي فإن الإنسان لا يمكنه حب الرب، أيًا كانت هيئته أو الروايات عنه، ويكره أخيه الإنسان في نفس الوقت.

إذا كانت ساتياغراها مصطلحاً يستخدم في الصراع السياسي، فنتيجة لما أحاطته من ظروف كان من المهم تعريف مفهوم السلام والعنف لنفس السبب. في نفس السياق، تنبأ غاندي بنوع النقاشات التي طرحت في أوروبا خلال النصف الثاني من القرن العشرين. كان السلام بالنسبة إليه لا ينحصر فقط في كيان إيرين إلهاة السلام، التي تشير إلى غياب الحرب، بل كان ينضوي تحت فكرة بناء التناغم الاجتماعي المبني على أساس امتناع الفرد واستغلال المجتمع. لذلك فقد اقترح تأسيس مجتمعات تعيش وفق نظام حياة يعتمد اللاعنف ويرعاه ويطبقه.

إن من السهل التعرف على السلوك الذي أطلق عليه يوهان غالتنغ Johan Galtung لاحقاً اسم السلام الإيجابي. فتح غاندي مجالات جديدة فيما يتعلق بمفاهيم السلام، فقد أضاف مصطلح «العنف السلبي» لتصنيفات العنف الجسدي الموجودة أصلاً. وقد عنى بهذا المصطلح أي سلوك أو تصريح يسبب المعاناة للآخرين، دون أن يتسبب لهم بعنف مباشر. إن تداعيات العنف السلبي تبدأ بالغضب الذي تشعر به الضحية، ولو كانت هذه الضحية قادرة على التعبير والرد فستستخدم العنف المباشر للنضال من أجل حقوقها. لهذا السبب كان من المهم لغاندي أن يدرك الإنسان غضبه الداخلي ويفهم الأسباب التي تثير هذا الشعور. لقد أراد من الشعب أن يسيطر على الجانب العاطفي ويتعلم كيف يتفادى إندلاع الغضب وتحويل هذه الطاقة السلبية إلى سلوك مفيد. لم يكن يعتقد أن الغضب شيء سيء ينبع من الشر، وأن على الإنسان كبته وإخفائه. كانت لديه القناعة أن الفرد لا يجب أن يخجل من مشاعره، لكنه يجلب العار على ذاته عندما يظهر المشاعر في سلوكياته، فالأمر يعتمد على السلوك هنا. يجب أن تستخدم الطاقة الناتجة عن الشعور بالغضب والمشاعر الأخرى بطريقة بناءة تفيد البشرية جمعاء، وتحسن من البيئة الاجتماعية والعالمية. فكما إن الظلمة لا تنهيهما الظلمة بل الضوء، كذلك الغضب والعنف لا ينهيهما العنف والغضب، لكن الإحترام والتفهم هما ما

يجعلهما ينتهيان⁽¹⁾. وعلى ذات السياق، كان غاندي من أوائل الذين دعوا إلى دمج ما هو روحاني في أساليب العلاج النفسي. لم يرغب غاندي في وصف أي شخص على إنه عدو أو منافس، بل قال بأنهم ليسوا سوى أصدقاء من واجبنا تغيير آراءهم ونظرتهم للحياة. لم تكن حركته وإيمانه باللاعنف توجهاً سلبياً ولا تعبيراً عن الضعف أو إنعدام النية الصادقة في التغيير. بل على العكس، نبعت من تكتيك سياسي يتخذ منهجاً استراتيجياً يرتبط من وجهة نظر غاندي بأسلوب حياة ملموس. يتخلل هذا النظام الميتافيزيقي الذي يرى أن خدمة المجتمع وتكريس حياة الفرد لهذه الخدمة، خصوصاً في شمال الهند الهندوسية، هي في الواقع خدمة الفرد لذاته. لقد كانت أهم إنجازات غاندي كأب روعي للامة الهندية هي تحويل الذات عبر ساتياغراها، وتغيير الشعور بالدونية الذي رافق الهنود لسنوات كمواطنين من الدرجة الثانية في بلادهم بسبب الاحتلال البريطاني إلى شعور سمو نفسي وأخلاقي. مما قدم للحدثة مقارنة فلسفية بين صورة السلام المتحضر تلك التي قدمتها الهندوسية⁽²⁾.

عند تطبيق مفاهيم الساتياغراها على الصراع الهندي للإستقلال نجدها تستخدم وتربط بين نظامين مختلفين في التواصل في آن واحد. فمن جهة لدينا مفهوم السلام الحيوي الذي كان حاضراً بالدرجة الأولى في سلوك العامة في شبه القارة الهندية، والذي تجسد بأشكال مختلفة من خلال أنواعه المختلفة وإهتماماته. فقد كان الناس يؤمنون بأن قوة الحقيقة ليست أمراً مطلقاً بل يعتمد على سياق الحدث ووجهة نظر متلقيه وفهمه. ومن جهة أخرى كان هناك الإدعاء الأخلاقي المعياري الحضاري الجدلي الذي اعتقد أن قوة المستعمر وقوانينه هي هدف الإدراك الواعي لصراع ساتياغراها. لذلك عدت الساتياغراها هجين متميز. تشكلت أساستها الأخلاقية في الإنفتاح الهندوسي الذي حصل عليه غاندي ضمن بيئته العائلية. ومن ثم هناك التداخل المتميز لمبدأ ahimsa الياني الذي تعرف عليه في هذه البيئة. يضاف إلى هذا إن رسالة الساتياغراها تحفل بالذكريات المتميزة لمدرسة bodhisattva⁽³⁾ في فلسفة الماهايانا

(1) Gandhi(2011,p.471)

(2) Kantowyky(1986,p.126)

(3) تشير التسمية الى اي شخص يسلك درب بوذا ليصبح بوذا صادقا، ففي المدسة البوذية الاولى وكذلك

البوذية التي أعطتها سياقاً حيوياً. كل هذه الأمور كانت واضحة ومعروفة للجمهور الهندي بمختلف إثنياته وأديانه. يُشير مبدأ الحقيقة الذي يضعه غاندي كمحور للصياغة اللغوية للساتياغراها، كما هو الحال بالنسبة للسلام المنبعث من العدالة، إلى «العظة على الجبل»⁽¹⁾ في المسيحية التي احترامها غاندي كثيراً. كذلك فإن مفهومه عن الرب تأثر كثيراً بها. كانت مستويات عقيدته الروحية الشمولية والحيوية هندوسية، لكن بسبب استخدامه الغامض لمفهوم الرب فُسر أحياناً بأنه مسيحي الهوى.

تظهر ازدواجية المعنى في المصطلحات التي وضعها غاندي من خلال ما ذكر أعلاه. تعتبر إحدى أبرز إنجازات غاندي أنه غيّر التأويل البراهماني الكلاسيكي للوجود بطريقة جعلت من أسلوب الحياة المبني على السعي النرجسي لإدراك الذات بشكل يتعارض مع الحياة الاجتماعية والمنحى الذي يسير ضمن إطار خدمة الآخرين بل على العكس تجعلها شرطاً لوجود كل منها. كانت هذه الإعتبارات موجودة مسبقاً ضمن حركة الإصلاح الهندوسية قبل غاندي بمدة طويلة؛ - Sewa hi parma dharma «الخدمة هي الدين الأول»، كما ورد في الهندوسية النيبالية. لم يتكر غاندي هذا النهج لكنه طوره بطريقة احترافية ليصبح جوهرًا انطلقت منه تعاليمه، ومن هنا وضع أسساً للرقى الأخلاقي من خلال حركة المقاومين التي وقفت في مواجهة عنف المستعمر الذي حكم البلاد آنذاك. لم يكتسب هذا الإدعاء بالتعالى والرقى الأخلاقي معناه

تلك الحديثة ان اي شخص بدأ دربه ليوجد تعاليم بوذا وصولا الى اتحاده مع ذات بوذا الاولى القدسية ووصل الى مرحلة تلقيه النبوءات والرؤى منه ليصبح خلفا وتجييدا حيا له. وفي البوذية الماهانية فهو يشير الى الشخص الذي يصل الى البوديسيتا وهي الرغبة العفوية والعقل المتعاطف للوصول الى البوذية الحققة لفائدة المخلوقات.

(1) العظة على الجبل أو عظة الجبل والموعظة على الجبل، وتعرف أيضًا باسم شريعة العهد الجديد، طرح فيها المسيح، إحدى وعشرين قضية تنظيمية تشكل لب الإنجيل والعهد الجديد، موضعاً نقاشاً في شريعة موسى، وملقياً عدداً من الإرشادات التي يلتزم بها المسيحيون. تدعى العظة، عظة الجبل، لأن المسيح ألقاها من على جبل، لعله أحد جبال الجليل بالقرب من كفر ناحوم. الشراح والمفسرين، يرون في عظة الجبل لباً لمواعظ المسيح جميعها، وقد يكون أعاد جزءاً منها في مواضع أخرى من بشارته خارج كفر ناحوم، ولعلها استغرقت عدة أيام، وهي تشكل ثلاث فصول كاملة من إنجيل متى، وأهم ما فيها التطويبات والصلاة الربية. وقد تم تبني الأفكار التي تضمنتها هذه العظة من قبل العديد من المفكرين الدينيين والأخلاقين، مثل تولستوي وغاندي.

الفعلي إلا عندما واجه استبداد المستعمر حيث أظهر عندها جوهره للعالم أجمع، ذلك أن المستعمر هو من ناقش هذا الخلق الرفيع وليس الهنود أنفسهم مما أدى إلى جعله هدفاً للاعنف ولمطالبة دولية واسعة لمناقشة الوضع في الهند بشكل منطقي أكثر وتعاطف دون اللجوء للعنف. حيثُ أن المستعمر، الذي مثل وجهة نظر الغرب المؤمن بالمفهوم الأخلاقي المتحضر للسلام - في هذا السياق فقط - وبوجود حقيقة مطلقة بدأ بإظهار الفشل أخلاقياً عندما جُوبه بتحدي غاندي. كان هذا سبباً أساسياً لفوز غاندي من خلال ضربه مثلاً عملياً للرقى والتعالى الأخلاقي من خلال اللاعنف. فقدم من خلال الأخلاق ما يشابه حصان طروادة في حربه المعلنة ضد المستعمر مما أضعف كل من لم يكن منيعاً ضد الجدل الأخلاقي.

فشلت هذه الطريقة خارج سياقاتها التي جمعت هذين الطرفين، ذلك أنها لم تجد عنواناً صريحاً لها. لقد كانت فكرة الحقيقة واستمرت غير مشروطة وغير كاملة، مما نتج عنه أن يكون مفهوم قوة الحقيقة غير مطلق أو مؤكد في السياسة المحلية. رافق هذا النصر التاريخي للساتياغراها التي تجسدت في إستقلال الهند سياسياً تناقضاً واضحاً لمبدأ ahimsa: التقسيم السياسي لشبه القارة الهندية. بدأ هذا التقسيم بالقتل، والتفجير، وطقوس العنف الهمجية، والسعار الإجتماعي، واستمر من خلال النزاع الذي أثاره التوتر الدولي الذي نشأ بين الدويلات المستحدثة بسبب التقسيم السياسي والذي استمر حتى اليوم. منذ لحظات تأسيسه الأولى، سارت دولة الهند المستقلة بإتجاه مختلف تماماً عن المسار الذي رغب به وحدده غاندي لها، فقد أعاد رفاهه، الذين عاصروا كفاحه منذ البداية، تفسير مبدأ ساتياغراها لي مطابق أهدافاً إستراتيجية وضعت لها تكتيكات مناسبة. أدى هذا إلى إمالة اللثام عن أمة هندية أظهرت أنها لم تتمتع فعلاً بالرقى والتعالى الأخلاقي الذي بشرت به ساتياغراها satyagraha، أو بوديساتفا bodhisattva، أو العقل الخارق لكنها كانت تعكس مجتمعاً ما بعد استعماري يظهر كل عوارض ما بعد الصدمة التي أظهرتها المجتمعات المستقلة حديثاً كالإنقسام الإثني والتجزؤ وهي عوارض تنتج عن المستعمر الذي يفرق ليسود وقد جسّد موت غاندي العنيف مثلاً على هذا التأثير.

عبد الغفار خان

عبد الغفار خان⁽¹⁾، شخصية هندية مسلمة أقل شهرة من غاندي لكنه كان صنواً ونظيراً له في الفكر. كان سليل العائلة البشتونية⁽²⁾ الغنية ورمزاً آخر للمواجهة اللاعنفية الموحدة لاستقلال الهند من سلطة المستعمر البريطاني. يحمل شهادة جامعية وتعود أصوله للمناطق الشمالية الغربية - التي تعرف اليوم باسم باكستان. كان مؤمناً بفكرة غاندي التي تجسدت في الساتياغراها وأبدى حماساً واضحاً في نقاشاته للمبادئ الأخلاقية اللاعنفية لغاندي في صراعمهم المشترك ضد المستعمر والتي أطرها بتعاليم الإسلام التي أخذها من القرآن الكريم. ونتيجة لهذه القنوات الدينية شعر خان بأن من واجبه تأسيس جيشاً لا يوظف العنف للتحرير أسمائه «خُدَام الله»⁽³⁾ Kudia Khidmatgar أو «خُدَام الله ذوي القمصان الحُمْر»، في ظل مجتمع منحدر من حضارة محاربين مشهورة بتاريخ عرف بخوضها غمار الحرب في كل صراعاتها التي سادت المنطقة الشمالية الغربية من شبه القارة الهندية. بدأ بتنفيذ نواياه من خلال مشروع تعليمي، وصحي، واجتماعي بدأه عام 1910. وتعاون مع غاندي تكتيكياً ومع المجلس الوطني الهندي، على الرغم من التوجهات الإسلامية التي صبغت نقاشاته. ومثل غاندي وأورويندو، بنى خان مشروعه على أساس الرب الذي عنى به الله. لذلك

(1) 1890 - 1988

(2) البشتون، ويعرفون باسم الأفغان أيضاً، هم مجموعة عرقية من جذور أفغانستان ومناطق الشمال الغربي الحدودية، والمناطق الفيدرالية المدارة قبلياً في غربي باكستان، تقطن جنوب وشرق أفغانستان. يتميز البشتون بلغتهم البشتو وممارستهم للبشتونية (بشتونوالي)، أو الحفاظ على السنن والرموز التقليدية السمحاء لديهم، يعتقد كافة البشتون ديانة الإسلام. تعد القومية البشتونية من الشعوب الآرية (هندو -أوروبية)، التي حافظت على نقاء دمها

(3) أسس عبد الغفار خان عام 1920 جماعة "خدام الله" وهي معروفة أيضاً باسم "القمصان الحمر"، (سورخ بوش). قامت جماعة "خدام الله" على الإيمان بقوة كامنة في فكرة المقاومة اللاعنفية. وقد قال عبد الغفار لأعضائها: "سأقدم لكم سلاحاً فريداً لا تقدر الشرطة ولا الجيش على الوقوف ضده. إنه سلاح النبي، لكن لا علم لكم به. هذا السلاح هو الصبر والاستقامة. ولا توجد قوة على وجه الأرض تستطيع الوقوف ضده." جندت المنظمة ما يزيد على 100.000 عضو، وتحولت إلى أسطورة في المعارضة والموت على أيدي الشرطة والجيش المسيطر عليه من قبل الإنكليز، ومن خلال إضرابات وتنظيم سياسي ومعارضة لاعنفية، تمكن "خدام الله" من تحقيق بعض النجاح في السيطرة على السياسة فيها سمي مقاطعة الحدود الشمالية الغربية.

فقد برز له الكثير من الأعداء بدءاً من البريطانيين وانتهاءً بالمالي المسلمين الذين لم يوافقوا على تأويلاته التي فسّر بها القرآن وخصوصاً مفهوم العنف أثناء الجهاد من النوع الأول التي وردت في حديث الرسول محمد (صلى الله عليه واله وسلم): «أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ»⁽¹⁾. وهو مبدأ قريب جداً من مبدأ غاندي ساتياغراها، قوة الحقيقة، صورة سلام وحرية غير حديثة وأخلاقية.

كان «خدام الله» تكتيكاً جديداً في تاريخ حروب التحرير. فقد كانوا منظمين حسب نموذج الجيوش التقليدي لكنهم قاتلوا بدون عنف لغرض الإصلاح السياسي، والإجتماعي، والإقتصادي. ويؤدي الجندي المنخرط بهذا الجيش قسماً يرتب على عاتقه التزاماً طوعياً باللاعنف من خلال الاستعداد للتضحية بالنفس سلمياً، والطاعة الغير مشروطة، وليست المطلقة لكل أمر على ألا يتعارض مع الشريعة. يتضمن هذا الالتزام تأكيد كل فرد من شرعية كل أمر يؤمر به على حدة. لقد شكل هذا التفصيل الروتيني فرقاً أساسياً عن جوهر أخلاق المحارب التقليدي، ذلك أن التضحية الطوعية بالنفس لتحقيق الهدف الأسمى للمحارب التقليدي لم تكن منفصلة تماماً عن ضرورة قتل أكبر عدد ممكن من الأعداء، بينما كان عضو «خدم الله» يضحي بحياته بلا عنف.

أراد خان أن يدمج بين التقدير العالي الذي منح لفضيلة الشجاعة في أخلاقيات محارب البشتون ويوتوبيا اللاعنّف، والعدالة المساواة، والمجتمع. كان من السهل إيقاض شعور التميز الأخلاقي البشتوني ليقف في وجه المستعمر البريطاني، ولم يكن الحال مشابهاً للصعوبات التي واجهها غاندي، لان الأخير نهض على مستوى عالمي وقدم فكراً أراد به تغيير وجهة النظر العالمية وهو أمر بدأ منذ إطلاقه متميزاً وعظيماً. إن النجاح الذي حققه خان في إقناع مجتمعه بإستراتيجية اللاعنّف كان رائعاً. تمتع عبد الغفار خان بتأثير سياسي مساوٍ لتأثير غاندي في مجتمعه المسلم حتى

(1) رواه ابو سعيد في الترمذي. اقتبس باللغة الالمانية من المجتمع الديني الاسلامي Islamische

Glaubensgemeinschaft في: (2008) Österreich

«Der beste dschihad ist das Wort der Wahrheit und des Rechts vor einem ungerechten Herrscher.»

"أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ"

انسحاب البريطانيين واستقلال الهند⁽¹⁾. فجّر صراع «خدم الله» عام 1930 أزمة كبيرة في المنطقة عندما قام الجنود البريطانيون بقتل حشداً من الناس العزل في بيشاور⁽²⁾، الذين اعتصموا اعتراضاً على اعتقال خان. تحطمت أخلاقيات، وغرور، وهيبة قوة المستعمر البريطاني بسبب هذه المجزرة بحق الناس العزل المتظاهرين سلمياً. أصبح من الواضح أن هذا النوع من المقاومة هو الأكثر تأثيراً من الأسلحة التي حملها الجنود البريطانيون مما أضعف السلطة البريطانية في ذلك الوقت. لم يكن هنالك شيء يؤلم السادة المستعمرين أكثر من حراك يدعو للحرية ويسلك طريقاً خارج دائرة منطق العنف العسكري. بدا للبريطانيين أن البشتون اللاعنفي أكثر خطورة من أولئك الذين تصرفوا بمنطق عنيف. في عام 1938 انضم «لخدم الله» أكثر من مائة ألف عضواً وكان من بينهم نساء، سيما وأن خان أيد حقوق المرأة جملة وتفصيلاً⁽³⁾ كفردٍ مساوٍ للرجل في المجتمع له نفس التأثير في حركة اللاعنف.

تكللت حركة عبد الغفار خان وأتباعه بتحقيق الإنسحاب البريطاني من شبه القارة الهندية، ويُشابه ختام قصة خان الكفاحية حالة الفشل التي واجهها غاندي في نهاية كفاحه. إذ وجد عبد الغفار نفسه مضطهداً وملاحقاً من قبل الحكومة حديثة الاستقلال بسبب معارضته الشديدة لإنفصال باكستان عن الهند معتبراً إياها جزءاً من شبه القارة الهندية خصوصاً عندما بدأت الولايات في شمال الهند الغربي بالانضمام الى الدولة التي تكونت حديثاً وقد عارض إندماجها تحت العلم الباكستاني. واتجهت باكستان المستقلة كالهند باتجاه مختلف تماماً عما أراده عبد الغفار خان بينما واجه هو الحبس والنفي عدة مرات وعلى خلاف المتوقع بعد جهاد طويل وكفاح دون أن يتعرض للإعتقال أثناء مسيرته لتحرير شعبه يسخر القدر منه ويضعه تحت طائلة الاعتقال بعد أن تحرر شعبه ونال استقلاله. تمت ملاحقة أفراد خدم الله وفقدوا أهميتهم السياسية ولا يذكر اليوم عبد الغفار خان في كتاب باكستاني تاريخي رسمي وقد تم تناسيه تماماً ووضع خارج إطار التاريخ الهندي رغم أن ذكره مهمة جداً للوضع المتوتر

(1) Mehdi(2011,p.478)

(2) مجزرة بيشاور في سوق كيسا خاواني Qissa Khwani في 23 نيسان 1930 خلفت على الأقل 400 قتيل.

(3) تعد هذه نقطة حاسمة لمهدي (Mehdi(2011,p.481)

الذي شهدته المنطقة وما زالت تشهده، فما الذي سيحتاجه المسلمون عالمياً أكثر من شخصية تكون رمزاً للمصالحة من خلال قدرتها على دمج كرامة الإسلام والإيمان والاستعداد للتضحية مع حضارة تواصلية عالمية للسلام؟⁽¹⁾

جيدو كرشنا مورتى Jiddu Krishnamurti

ولد جيدو كرشنا مورتى⁽²⁾ عام 1895 لعائلة هندو - براهمانية في أقصى جنوب الهند. ولعل ذكره في هذا الكتاب هو الأول من نوعه كمفكر اختص بقضايا السلام بشكل فعلي، سافر إلى بريطانيا وهو بسن السابعة عشر وساعده على ذلك متصوف آمن بذكاءه وأراد رؤيته (كمعلم العالم الجديد) أو المسيح لذلك قام بوضع نظام خاص به تضمن تعليمًا خاصًا.

إن المجتمع الصوفي الذي نشأ منذ عام 1875 يتمتع بصفات تجعلنا نسميه مجتمع سلام مدني في القرن التاسع عشر. بالإضافة إلى استكشاف قوانين الطبيعة غير المفهومة كان من أهم أهداف هذا المجتمع هو إنشاء أخوية عالمية للإنسانية تبتعد عن العرق، والإيمان، والطائفة أو الطبقة الاجتماعية. وبالرغم من ذلك فإن الحماسة التي أوجدها للتخلص من قيود كل ما هو تقليدي، وعنيف في المجتمعات الدينية والكيانات الاجتماعية قد أظهرت ميولاً نحو ممارسة الطائفية، والمؤسسية، والمكابرة، والتلاعب بأفرادها.⁽³⁾

ربما كانت الصفة الأخيرة هي التي أثرت في كريشنا مورتى منذ ولادته. ولم يستطع تحرير نفسه من هذا التلاعب إلا بعد عدد من المآسي الشخصية وتحديدًا في عام 1929. بدأت سيرته المهنية كعالم نفس وفيلسوف تميزي idiosyncratic منذ عام 1947 وما بعدها. لكنه قدم ملخصاً لفحوى تعاليمه عام 1929 بجملة واحدة وردت في خطبته الشهيرة التي قام فيها بحل المدرسة الصوفية التي أسست لأجله كتجسيداً للمسيح أو المعلم العالمي حيث قال:

(1) ورد بصورة مكثفة في (Ghaffar Khan: Easwaran(1999), Mehdi(2011,p.475), Tendulkar(1967)

(2) 1895 - 1986

(3) Blau(1995,p.17)

أنا أؤمن بأن الحقيقة هي أرض لا طريق يؤدي إليها، وإنما لا يمكن أن نصلها بأي طريقة كانت أو بأي دين كان أو عن طريق أي طائفة. أنا أتمسك بوجهة نظري هذه بصفة مطلقة وغير مشروطة. لا يمكن التعرف على الحقيقة لكونها غير محددة، غير مشروطة، لا يمكن الوصول إليها أو الاقتراب منها بأي طريق كان، ولا يجب علينا تأسيس أي منظمة لقيادة أو إجبار الناس على اتخاذ طريق معين⁽¹⁾.

أصبح كريشنامورتى ناقداً راديكالياً للدين ومؤسسات الدولة وكان معارضاً لأي نوع من أنواع الجمود الفكري أو الدوغماتية ومؤيداً لنظرة عالمية شمولية تعالج وحدة كل الأشياء من منظور عابر للفردية. إن المفكر والتفكير والشيء المفكر به واحد، وتقوم على هذه الفكرة نظرتة للعالم. فهو لا ينسب صلاح العالم لأي فكرة أو مثاليات وعلى العكس من ذلك يحاول أن يُظهر خطرهما ذلك أنهما يجدان أصلهما حصرياً في التفكير وفي الآن، لهذا فإن المثل هي أساس الصراع. ويؤمن بأن الأفكار أهم من الحقائق والوقائع للناس فبالنسبة للفرد ما يود أن يكونه أحب إليه مما هو عليه. وسعي البشر يتجه نحو مطابقة واقعه مع النموذج المثالي المصنوع مسبقاً في خياله. وبما أن هذا أسلوب غير ناجح وربما مستحيل الحدوث لذا يميل الناس إلى مناقضة ما هو موجود مع ما مفترض أن يكون. بالرغم من أن الأفكار هي محض خيالٍ يقود هذا التفكير إلى صراع بين الخيال والواقع والصراع ليس خارجي لكنه داخل النفس البشرية. يطالب العقل باليقين، والأمان:

إن العقل الآمن المطمئن هو عقل برجوازي وزائف. ورغم ذلك نطالب به جميعاً، فنحن نطلب بأن نكون آمنين تماماً وبالنسبة للنفس البشرية وعلم النفس لا وجود لهذا الشيء. لننظر معاً ما الذي سيحدث - وهو أمر مثير للإهتمام لمن يراقبه - فكل شخص يرغب بالأمان واليقين سيقوم بكل ما بوسعه لينله مما يؤدي إلى تدميره الذاتي نفسياً. يمكنك ملاحظة ذلك بسهولة. فعلى مستوى الدول ما دام هنالك قوميات ذات سيادة حكومية وتمتلك جيوشها الخاصة وأساطيلها البحرية وما شابه ذلك فالحروب ستندلع لا محالة. على الرغم من ذلك فنحن مستعدين نفسياً من خلال إرتباطنا النفسي المشروط بالقبول بأن نكون ضمن مجموعة معينة، أو

(1) Krishnamurti(2010a)

قومية معينة، أو أن ننتمي لأيديولوجية أو دين معين. أنا لا أعلم إن كنتم قد لاحظتم نوع المآسي التي سببتها المنظمات الدينية في العالم وكيف تسببت بإنقسام البشر فأنت كاثوليكي وأنا بروتستانتي، بالنسبة لنا يعد هذا التوصيف مهم جداً لا بل هو أكثر أهمية من العاطفة والحب واللفظ⁽¹⁾.

إن المُثل بالنسبة لكريشنامورتي هي توقعات تخدم الناس عبر تشتيت إنتباههم بعيداً عن أنفسهم وعن مشاكلهم الحقيقية وصراعاتهم، لذلك ليس عليهم أن يعيدوا النظر فيها. ولهذا السبب تحديداً تظهر الصراعات بشكلها الخارجي. حيث يُقنع الناس صفاتهم الحقيقية بما يعاكسها تماماً، فهم عنيفون لكن يخلقون صفة اللاعنّف كفضيلة عليا، وهم يكرهون، فيجعلون من الحب فضيلة، وهم مشتتون ومشوشون في داخلهم لذلك يسعون للنظام والأمن. إن الحقائق لا تعتمد التناقضات فالحقيقة تبقى حقيقة لذلك فالغضب، والعنف، والغيرة، والطمع كلها حقائق، لكن في اللحظة التي يُصرح فيها أي شخص بأنه عنيف هي ذات اللحظة التي تقفز إلى أذهاننا فكرة أنه يجب عليه ألا يكون عنيفا. وهذا الإلزام بأن لا يكون عنيفا يصبح فضيلة عليا تتجسد في مثالية اللاعنّف. ومن هنا تبدأ المعركة بين العنف ومحاولة اتباع سلوك اللاعنّف. إن اللاعنّف ليس حقيقة:

أنا أعلم أنه أسلوب حديث جاء إلى الهند من خلال توليستوي ومن جاء بعده لنصبح جميعاً لاعنفين. بينما تؤكد الحقيقة أننا كلنا بشر عنيفون. وعند إعترافنا بهذه الحقيقة يتبادر إلى أذهاننا تساؤل حول سبب سلوكنا المعاكس لهذه الحقيقة فهل هي طريقة هروب من الواقع؟ وإن كانت هروباً من الواقع فما هو سبب الهروب؟ هل لأننا لا نعلم كيف نتعامل مع الواقع؟ أنا أهرب من شيء ما لأنني لا أعرف ماذا افعل بشأنه فإن امتلكت المعرفة فسأعرف كيف أتعامل معها⁽²⁾.

أراد كريشنامورتي خلافاً لغاندي وخان أن يحول العنف من خلال المعرفة المحيطة به. إن هذا النهج يوازي بطريقة مؤكدة إنعكاس أعمال كارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung التي سأتعامل معها لاحقاً. يشير كريشنامورتي إلى أولئك الذين

(1) Krishnamurti(1972,p.49)

(2) Krishnamurti(2010b)

يقولون إن على الشخص ألا يطبق الأسلوب العنيف تحت أي ظرف، وإن السلام سيحل ويصبح ممكناً حينها، حتى وإن كانت البيئة التي تحيط به عدائية وعنيفة:

تبدو وكأنها نواة في وسط أناس بدائيين وهمجيين وعنيفين. لكن الوسيلة التي من خلالها يحرر العقل نفسه من العنف المتجمعي، والعنف الثقافي، وعنف حماية الذات، والعنف العدائي، وعنف المنافسة، وعنف إثبات الذات، وعنف محاولة الشخص في أن يعيش تبعاً لنظام ونموذج معين، أو أن يكون شخصاً مرموقاً، أو أن يجمع أو يتنمر على الذات ويؤذيها بغية أن يصبح شخصاً لا عنيفاً⁽¹⁾.

كيف يمكن للعقل أن يُحرر نفسه من هذا العنف إن كريشنامورتى لا يدعو إلى اللاعنف ولكن إلى الإدراك الواعي للواحد الكلي. ومن هذا المنطلق فإن البشر لا يمارسون العنف ضد بعضهم البعض، ذلك أن كل فرد هو جزء من الآخر مما يستدعي أن ينعكس العنف على من إقترف هذا السلوك. وفي هذه الجزئية الأخيرة يتفق كريشنامورتى مع غاندي لكنه يعتقد أننا وبغية تخطي السلوك العنيف علينا ألا نرفضه أو نقمعه بل على العكس من ذلك يجب أن نفهمه ونبحث عنه ونفتش فيه. ولا يمكننا تحقيق ذلك إذا تمت إدانته أو تبريره⁽²⁾. من وجهة نظر كريشنامورتى الشمولية يمكن تحويل العنف من خلال الإدراك الكامل لارتباطه مع الكل ولا يمكن أن تصبح هذه النظرة إحدى الوسايا الأخلاقية ثابتة المعايير، لأنه علينا التبصر في داخلنا مما يجعل هذه التجربة فردية فكل شخص يملك طريقة معينة للولوج إلى دواخله والحصول على المعرفة. يعتبر كريشنامورتى هذه المهمة مثمرة ومفيدة بسبب تحويل العنف وسلوكياته وبسبب الخوف الناتج عن التقسيمات التي يُنشئها الإنسان في عقله كما في «الوعي والخيال» و«الحقيقة والأمنيات». إن أي تقسيم يشابه ما سبق هو عنف لذلك يبدأ العنف بالنسبة لكريشنامورتى من خلال تقسيمات يخلقها الإنسان في داخله ويتم تحويلها لاحقاً.

بناءً على ما سبق فإن الكرونوزوفى Chronosophy⁽³⁾، مفهوم الزمن الاجتماعي،

(1) Krishnamurti(1973,p.74)

(2) Krishnamurti(1985,p.49)

(3) كرونوزوفى: هي مسالة للمستقبل، تطمح الى الوصول الى اجابات تسمح بتمثيله، على الاقل

مهم جداً. فضمن المثالية يُعد الزمن الاجتماعي خطأً فاصلاً بين ما هو كائن وما من المفترض أن يكون. إنها بُنية معقدة. من خلال تصور ما يفترض به أن يكون محط إهتمام، فإن الحياة في اللحظة الزمنية التي تمثل «الآن» يتم تصورها في مستقبل مُتخيل. وتتبع الصراعات، والمشاكل، والآمال من هذا المنطلق. تعيق هذه الآلية تقبل الواقع الحالي. فيتم إسقاط الحلول الواضحة للمشاكل على المستقبل المُتخيل. ويتكون النسيج الذي تبنى عليه هذه الإسقاطات من مخاوف الطفولة، الخوف من الموت، الآمال، والرغبة في ممارسة المتعة التي اختبرها الشخص في وقت سابق. فلو أن التفكير وليس الإدراك الحالي هو ما يقود الوعي، عندها ما الذي يمكننا اختباره غير المفاهيم السابقة التي تم حفظها في ذاكرتنا كوقائع اختبرناها، والتي قرر وعينا إنها ذاكرة مهمة، أما لخوف من أو لرغبة في إعادتها؟ تُسبب هذه الإسقاطات تعاملًا مع الزمن. ويناقش كريشنامورتي قائلاً إن هذا المبدأ - الزمن الاجتماعي - يطلق صراعات لا يستطيع أبداً إنهاؤها.

يغير كريشنامورتي المثالية إلى نقيضها، وبهذا يمكن تسميته بالواقعي لولا أن هذا المصطلح قد تمت صياغته ليحمل معنى مضللاً ومختلفاً في مدرسة الحداثة. وكالواقعية الحديثة يفهم كريشنامورتي العنف الكامن، الجزء الذئبي المخفي في كل شخصية إنسانية ومجموعة بشرية، وهو لا يؤمن بأي شيء مثالي مهما كانت كينونته فهو غير قادر على تخطي هذا الجزء. لكنه لا يشتق أي فلسفة أو تطبيق ينبع من الخوف، لأنه يفترض أن رغبة الإنسان بالخلاص، وهو المعنى الأعمق للسلام، لا تعني سوى التحرر من الخوف الذي يؤمن بانه ممكن الحدوث فهو ليس تشاؤمي النزعة. لا يُعطي أي وصف لسلوك مفترض يؤدي إلى الإدراك الكامل لهذه الحرية، لأنه يفترض أن هذا الإدراك يعني الوصول إلى المعنى الأعمق للوجود العالمي. لم يكن كريشنامورتي فيلسوفاً محدثاً. وهو يعد الإدراك الخطي للزمن الاجتماعي كبنية خيالية بدلاً من كونه إدراك معرفي، مصدراً لكل الأمان، المخاوف، والصراعات. يعتبر السلوك المتحرر

في خطوطه العريضة، بطريقة مطابقة للواقع. وهو مصطلح عام يشمل ممارسات واعمال شديدة الاختلاف مع مراعاة افاقها الزمنية واهدافها المأمولة والوسائل المستعملة للكشف عن المستقبل، ويفيد هذا المصطلح الاساسي الايديولوجي للتاريخ والتحقيق.

من الصراع قادراً دائماً على أن يكون مباشراً وغير مشروط، لذلك فهو حُر من كل الآمال والمخاوف، ولا يوجد في الماضي أو يُدرك في المستقبل، لكنه يحدث فقط الآن في الحاضر:

لقد تقبلنا الخوف وتعايشنا معه، عندما تقبلنا العنف والحرب كأسلوب حياة. قدنا الآلاف والآلاف من الحروب وكنا نتحدث دائماً عن السلام، لكن أسلوب حياتنا اليومي أتبع أسلوب الحرب، كساحة معركة، وحلبة صراع. وتقبلنا أن يكون هذا الأمر حتمياً. ولم نتساءل يوماً حول إمكانية العيش بسلام تام، وبلا صراع من أي نوع كان⁽¹⁾.

يؤمن كريشنامورتى بأن الصراعات تُولد بسبب التناقضات التي تملأ النفس البشرية، فالإنسان يتعايش مع رغباته وإحتياجاته المتناقضة، مما يسبب له الصراعات. لذلك فإن الإنسان بحاجة ماسة إلى تحرير الذات من كل الإعتقادات لغرض استكشاف حقيقة وجود الواقع والدولة الخالدة. يستلزم هذا التحرر من الخوف لغرض تنقية الضمير: فالضمير النقي صامت، والعقل الصامت فقط هو من يستطيع تأكيد فكرة الخلود أو نفيها. بالنسبة لكريشنامورتى، لا يمكن الوصول إلى الصمت إلا من خلال التمرين والانضباط. والأخير يشق من الحرية من الخوف، والوحشية، والعنف، والغيرة. يمكن تحرير العقل فيصبح خالياً من الخوف مباشرة⁽²⁾. إن هذه القدرة الفورية على التحرر تعطل كل الشروط الأخلاقية والحديثة للوصول إلى السلام مثل الحقيقة، والعدالة، والأمن دون أن يصبح بالضرورة منافياً للأخلاق، ذلك أن كل ارتباط يؤسس لأخلاقياته الخاصة. يمكن للإنسان - بحسب كريشنامورتى - أن يتحرر من الأخلاقيات الاجتماعية، ذلك أن أخلاق المجتمع ليست بالضرورة أخلاقية فعلاً. إن العقل غير الأخلاقي غير قادر على التحرر، لذلك من المهم أن يفهم ذاته، ويعرف قدراته ودواخله، ويتعرف على بنيته النفسية - أفكاره، وآماله، ومخاوفه، ومسببات قلقه، وطموحه، وما ينافسه ويطلق غريزته العدائية⁽³⁾. لكل هذه الأمور فأني لا أعدُ كريشنامورتى مُحدثاً: ما الذي تقدمه لنا المجتمعات التقليدية، البيروقراطية، والرأسمالية

(1) Krishnamurti(1972,p.35)

(2) Krishnamurti(1973,p.36)

(3) Krishnamurti(1973,p.72)

فعلا؟ إنه القليل جداً، عدا عن الطعام، والملبس، والمأوى. ربما يكون هناك فرص أكثر للفرد للعمل وكسب مال أكثر، لكن في النهاية، كما لاحظنا، فإن هذه المجتمعات تقدم القليل فعلا: وإن العقل، إذا كان فعلا ذكيا ومدركا للواقع، يرفض هذا القليل. الجسم بحاجة إلى الطعام من الناحية الفسيولوجية، وكذلك إلى المأوى والملبس وهي أمور تُعتبر أساسية، لكن عندما تصبح هي المحور الأساسي للحياة تفقد الحياة قيمتها ومعناها⁽¹⁾.

وباختصار فإن السلام من وجهة نظر كريشنامورتى يبدأ دائماً من الفرد وقدرته على الإدراك وتحويل عاطفته، بينما ينبع العنف من الانقسام النفسي للإنسان ومجموعته الاجتماعية. يتفق هذا الرأي مع ما جاء به نيتشة، إن الأفكار والأيدولوجيات والمؤسسات تنبع من السعي لتحقيق الأمن. وبالرغم من إختلاف معنى الأمن تبعاً للحالة الموجودة، إلا إنها معادلة مسلم بها فنوع الأمن الذي نسعى له بشدة هو الأكثر صعوبة في التحقق والدوام. إن الرغبة في الوصول إلى الأمن ستعزز فقط الانقسام وتقوي العدا. وعند إدراك هذا الأمر وفهم حقيقته، تتغير علاقة الإنسان بمحيطه تغيراً جذرياً: وفي هذه النقطة فقط يمكن تحقق الأخوة والوحدة⁽²⁾. ينشغل أغلب الناس بالخوف ويتآكلهم القلق حول أمانهم، وهم يأملون أن الحرب ستوقف بأعجوبة ما في أحد الأيام. وفي نفس الوقت يهتمون الآخرين بإثارة العنف، بينما يفعل الطرف الآخر للنزاع الأمر ذاته. وعلى الرغم من أن الحرب شيء كرهه يجلب العنف والدمار للمجتمعات إلا أن الشعوب تتحضر لها مما يعزز التفكير العدائي العنيف:

عندما نفهم مشكلة الخوف بصورة كلية، فأنا ستخلى عن الإيمان المطلق بأي شيء. عندها سيعمل العقل بسعادة، دون تشويش مما يوصله للراحة التامة واللذة⁽³⁾.

إن الخوف من الآخر ما هو إلا الخطوة الأولى في طريق العنف. تُركز إنتقادات

(1) Krishnamurti(1973,p.70)

(2) Krishnamurti(1981,pp.71 - 2)

(3) Krishnamurti(1973,p.33)

كريشنامورتى اللاذعة لأساسيات التفكير الحديث على صفاتها التنافسية التي تتضمن الخوف من الفشل والهزيمة كسلوك أساسي وبالتالي يعزز العنف. تقوم الحداثة، من وجهة نظره، على أساس الحالة العاطفية التي يسببها الخوف من الموت ويجعلها عرضة لتبني العنف، وكذلك النظرة الأنانية للعالم مما يجعلها لا تستحق لقب مدرسة فلسفية في رأيه: ذلك أنها تجعل من أساس قيام الجدارة الحديثة هو العنف والموت. ما دام هنالك تمجيد للقوة، فإن العنف سيتحكم بأسلوب الحياة⁽¹⁾.

يفرق كريشنامورتى بين مبدأ الايمان بالحضارة الغربية وبين الايمان بالتقاليد الهندية. فهو يسقط كل القديسين من علياؤهم وينكر كل وعود الخلاص الأبدي، أو المثل التي وضعت لتكون دليلاً في الحياة. وبذلك فهو يشير إلى الطريق نحو المنهج الكلي لعلم النفس العابر للشخصية ومفهوم السلام العابر للعقلانية. يُظهر كريشنامورتى نفسه كفيلسوف تفكيكي⁽²⁾ دون أن يدخل في نقاشات حول مدرسة ما بعد الحداثة التي أنطلقت في زمنه. ولا تعد إسهاماته الفكرية سخرية أو مهينة للآخر. فقد بُنيت أفكاره على أساس الحكمة الموجودة أصلاً والتي طورها من خلال تأطيرها بتوجهات حديثة لا تدعو للتوجيه بل للبحث والتقصي لإيجاد الطرق المؤدية إلى سلامات متعددة، والتي من وجهة نظره، تنتهي بالكل الأوحد. بناء على ما سبق فهو لا يحدد بزمان وعصر بعينه لكنه ليس ما بعد حداثي، ذلك أن التغيير في الحداثة ليس من إهتماماته، كونه غير مُحَدِّث بالمرّة⁽³⁾.

(1) Krishnamurti(1981,p.75)

(2) هو فك الارتباط، أو اللغة وكل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن نحيلنا إلى أي شيء أو إلى أي ظاهرة إحالة موثوق بها. تعتبر ما بعد الحداثة عامة تفكيكا للنماذج المعرفية التي افترضت وجود غائية، أو افترضت من ثم مصدراً متعالياً للمعرفة، بقر المعني، الحقيقة، القيم، وبالتالي السلطة. وذلك في كل من النموذج المعرفي الديني في العصور الوسطى، والنموذج المعرفي العقلاني الذي طرحه ديكارت. إن زعزعة الخطاب السائد هو النغمة الأساسية لإستراتيجية التفكيك وبشكل أشمل الفلسفة المعاصرة بداية من نيتشه وهو ما يؤدي إلى غياب الإطار المرجعي اليقيني أو تدميره، الأمر الذي يفضي حتماً إلى النسبية، وتعدد المنظور، أو فوضي المعني.

(3) ان النسخة الاصلية الالمانية لهذا الكتاب قد ناقشت Osho والدلايلاما Dalai Lama اكثر. وستناقش بتفصيل اكثر في الجزء الثاني من النسخة الانكليزية.

6 . 2. السلام الكوني متعدد الأشكال لمفهوم السلام العابر للعقلانية

إن العنوان أعلاه يشير إلى فكرة مهمة لطالما شغلت الفلاسفة لقرون مضت وظلت تُطرح كأسئلة مختلفة ضمن إطار موضوع بحثنا هذا. ما الذي يعنيه أن تكون فرداً يملك «الفردية»، أو أن تكون موضوعاً، أو شخصاً، أو ضميراً، أو «أنا»، أو شخصية؟ كانت هذه أفكار محورية للعديد من النقاشات والتحليل في أغلب المجتمعات الأكاديمية والفلسفية والفكرية. ولا يسعني هنا أن أضع نهاية لهذا النوع من النقاش، لكنني أستطيع أن أعطي امثلة وأوضح وجهة نظري التي ستُري نقاشنا البحثي.

فكرة الشخصية sona . per

عَرَفَ بويثيوس Boethius، الفيلسوف المسيحي من القرن الخامس، الشخص على أنه تكوين فردي ذو طبيعة عقلانية⁽¹⁾. لم يُقَمَّ هو بإخترع أو وضع المصطلح، لكنه استخدم الكلمة اللاتينية sona . per، التي تعني «أن تتحدث من خلال قناع» وبحسب علم الاشتقاق فإن جذر هذه الكلمة يعود للإغريقية prosôpon وفي الايتروسكانية phersu واللاتي تعنيان «قناع». مثل القناع في الطقوس اليونانية القديمة والمسرحيات التراجيدية ممثلاً الجانب الرسمي من الذات القدسية. يصف القناع أو الدور في المسرحية الشكل المرئي للقداسة. وخلال الطقوس الدايونيسية في التراجيديا التي كانت موجودة قبل فترة سقراط استُخدمت الموسيقى، والقصائد الحماسية، التي كانت تحدد سير الأحداث وليس العكس⁽²⁾. في تجسيده المادي، كانت الأحداث التي تخص أبولو Apollo غير مكتملة؛ فهي تحتاج إلى الطاقة، وبالنسبة لدايونيسيوس كانت تسرد من خلال القناع.

فُسرَت هذه الطاقة في التقاليد المسيحية من خلال الروح. لذلك تتكون الشخصية من الجسد، والعقل، والروح. لقد كان بويثيوس من وضع العقل، والطبيعة العقلانية على طاولة النقاش وخصها بالعرق البشري دوناً عن كل المخلوقات الحية الأخرى. وعلى هذا الأساس وُضِعَ الإنسان أعلى السلسلة الحياتية، معزراً بالكرامة والحقوق

(1) Boethius(2007)

(2) Nietzsche(1967)

الخاصة. لذا أعتقد بويثيوس بأن العناصر الثلاثة لم توجد بصيغة فردية وإجتماعها معاً أمر حتمي لتوصف الذات بأنها فردية وتوفر أحداها دون العنصرين الآخرين لا يحقق هذا الشرط. بناء على هذا التعريف فإن «الذات الإنسانية» هي وجود جوهري يلعب دوراً إجتماعياً مميزاً بطريقة عقلانية تقودها عناصرها الميتافيزيقية، الروح، وإرتباطها مع الرب. أصبحت هذه الفلسفة تسيطر على التعاليم لقرون، رغم أن الجزء الميتافيزيقي منها ترك مفتوحاً للشك، والخلاف، والتلاعب.

يحتاج بويثيوس في تعريفه للشخصية إلى جوهر فردي، ذلك أن المادة هي أساساً للتفرد، فأصبح الفرد هو التجسد المادي للشخصنة، وهو أقل من الشخص الكامل. يطبق هذا المصطلح أيضاً على أشكال الحياة غير الإنسانية. وبالرغم من ذلك يبرز السؤال عن الطريقة أو الشيء الذي يجعل الجوهر الحي متجسداً؟ كيف يمكن أن يُعرف ويُميز الفرد عن بقية قطيعه، سربه، وعالمه؟ أين تنتهي؟ وأين تبدأ؟ هل أن الهواء الذي تستنشقه والطعام الذي تهضمه جزءاً منها؟ أو إنها أشياء منفصلة رغم وجودها داخل الجسد وهي مندمجة به وتتغير وتكتسب طبيعة الجسد الذي يحتويها ويبدل جهداً في هذه العملية؟⁽¹⁾

حالما نسمع مصطلح «الفرد» تتبادر إلى الذهن صورة شيء لا يمكن تجزئته وإن أبسط أشكال الحياة قد تم الوصول إليها فعلياً، مما يثير شكاً ذا اتجاهين، الاتجاه الأول لهذا الشك يُشير سؤالاً حول أي أشكال الحياة التي يمكن فصلها عن بيئتها دون أن تُقتل، فيؤكد إيرفن لازلو Ervin Laszlo هنا أن لا شيء مهما كان متطوراً يمكن أن يوجد وتستقيم حياته لوحده لأن كل شيء مرتبط بأشياء أخرى والكل جزء من الكل الحي. وكل فرد هو جزء من الكلي الأعظم وأستقلاليته عرضة للتأثيرات التي تصدر عن القوة العظمى والنظام الكلي الذي يتضمن حالة التكوين ويمكن أن يتمثل هذا الكل جديلاً بالفرد. كل الأشياء الموجودة والتي تتحرك معاً ضمن الكون الأعظم هي في حالة ترابط دائمية وحميمية من خلال العلاقات والرسائل التي تصدر منها مما يحول واقعنا أو حقيقتنا إلى شبكة عظيمة من التواصل والإتصال الدائم⁽²⁾. ولو كان

(1) لست الاول الذي يطرح هذا السؤال، فهناك اخيرين فعلوا المثل انظر مثلاً (Perls(1992,p.27)

(2) Laszlo(2002,p.20)

هذا الأمر صحيحاً فإن الطبيعة أو الكون، الكل الأوحد، هي الفرد المتجسد الوحيد. وكل مفهوم عن الانفصال هو في الحقيقة عنف فكري. إن هذا لن يُغير أي شيء في النموذج الأساسي عدا أن يكون الفرد المفترض عرضة لكل أنواع التقييدات والظروف المؤثرة على قدراته في التعبير والتصرف وسلوكه وإنفعالاته. وفي كل الحالات فإنه خاضع لنظام يتحكم به ينتمي إلى مستوى تنظيمي أعلى.

يضيف بويثوس أن أحد المتطلبات الأساسية للفردية هي ألاّ يحيى أي جزء منها بصورة منفصلة ومستقلة عن الكائن الحي. ولكن هذا الشرط يجعل من إعادة الإنتاج أو إستمرارية الحياة شيئاً مستحيلاً. لعل السؤال البسيط الذي يبرز هنا عن عدد الأفراد الذين تمثلهم المرأة الحامل، هو نقطة بداية لجدلية معقدة شغلت بال الفلاسفة لفترة طويلة، لان مفهوم الفردية سيتعارض مع هذا المثال⁽¹⁾. أشار هنري برغيسن Henri Bergson إلى أن الفردية تسمح بعدد من المستويات وإنها لا تدرك تماماً في أي منها تتجلى، وكذلك هو الحال بالنسبة «للإنسان»⁽²⁾. تظهر من هذه الفكرة نتائج خطيرة عن الفردية في المدرسة الحديثة، وأنا أستطيع أن أناقش فكرة كون الجسد هو ليس الأصغر في أشكال الحياة، فماذا سيحدث إذا انفصلت أجزاء مرئية حية من هذا الجسد وظلت حية صناعياً؟ أليس هذا الجزء يعد من جوهر الفرد وفق المعنى الذي تحدث عنه بويثوس؟ ما نوع الفرد الذي سينبعث إذا ما ارتبطت هذه الأجزاء مع مادة حية أخرى كما هو الحال في الطب الحديث؟ قد تكون الفردية على طوال تاريخها عبارة عن إندماج وإذا كان هذا واضحاً لأسباب تقنية بسيطة إذا علينا أن نستحدث فكراً أخلاقياً جديداً وهذا هو واحد من أهم تحديات عصرنا الحالي.

إن التعامل مع هذه التساؤلات لم يكن سهلاً في عام 1641 في الوقت الذي حطم فيه رينيه ديكارت René Descartes مفهوم الروح في كتابه تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى Meditationes de prima philosophia وعندما أنطلق في جدله من واقع الفلسفة الحديثة لتفسير هذه المسألة. إشتق ديكارت المصطلح الأساسي لجدله

(1) Bachir Diagne(2007,pp.49 - 60)

(2) Bergson(1944,p.16)

من اللاتينية Subiectum الذي يعني الأساس والأرضية، وبالنسبة لديكارت فإن العقل هو الجزء الذي يحمل المعرفة Cogitationes، التفكير، الذاكرة، والخيال. يخلق العقل الذات الذاتية لأنه يوفر إستمرار اليقين الجوهرى والمصدر الذاتى الواعى، بالتالى فان الذات الذاتية هي كينونة تتوفر فيها الخبرات الخاصة بها والعقل قادر على تذكرها وتطبيقها. ومن وجهة نظر الذات الذاتية فإن كل شيء خارجة هو ذات أخرى يقع عليها تأثير الفعل. إن الذات الذاتية هي المراقب الواعى والذات الأخرى هي أي شيء تتم مراقبته، فتوصف الذات الذاتية بأنها الوعى والفهم والتذكر والفرد والفاعل. ويعادل ديكارت بين التفكير والوجود وبين الانتماء والهوية مع التفكير. وبمعنى ادق فان ديكارت يوضح الذات الذاتية بانها الشخصية التي لا تحتاج لروح أو علاقة مع الرب. كان ديكارت واعياً ومدرکاً للفضيحة الدوغمائية وضعف المنطق في أطروحتة هذه التي تصف الشخصية الخالية من وجود الرب. تم إنتقاد فرضية ديكارت لأنه حتى وان كانت الذات الذاتية ليست بحاجة إلى الرب لأغراض المعرفة فان ديكارت يحتاج الرب ليوضح وجودها أصلاً. لقد كانت تجربة الذات الذاتية المنتهية مليئة بالقصور المعرفي مما جعلها تثير إدراكاً متأخراً بالرب⁽¹⁾. لذا فان فلسفة ديكارت لا تزال بحاجة الى الرب كنقطة مطلقة للمصدر وبهذه الطريقة سعى جاهداً لإثبات وجود الرب حتى يضع أساسيات فلسفته.

عرف جون لوك John Locke الشخص كوجود حي يبقى واعياً خلال الزمن ومدرکاً لذاته وقادر على إتخاذ قرارات واعية حول المستقبل من خلال:

[...] ذات ذكية التفكير تمتلك القدرة على المنطق والتأمل ويمكن إعتبارها نفس على إنها ذات، نفس التفكير بذات الشيء في اماكن واوقات مختلف؛ وتعمل هذا فقط من خلال الادراك الذي لا تفصله عن التفكير والذي يبدو لي حتمياً له⁽²⁾.

إن هذا التعريف العقلاني ينقصه الأساس. وقد حلت هذه المشكلة من خلال التنوير وجعل هذا الأساس مبيناً على العلمانية التي وضعت أسباب ومعايير ومنطق

(1) Fischer انظر (2007) Rahner

(2) Locke (1975, p.335)

بدلاً من الرب، وبهذا وفرت أساسات بدت وكأنها مستقرة وقوية. وبناءً على فرضيته في حدود التسامي التي لا يمكن تجاوزها فإن إيمانويل كانت Immanuel Kant نظر إلى المعرفة الموضوعية بأنها ممكنة فقط إذا كانت المواضيع موجودة ضمن قدرة الذات الذاتية العقلانية والتفكير⁽¹⁾. وعليه تصبح الشخصية ذاتاً مستقلة مما يؤدي إلى أن تكون أساساً للمعرفة في العلوم الحديثة.

إن السمة التي اعتمدها جون لوك والتي تغير الشخصية إلى شخصية، هو رغبته في التأثير بالعالم. إذ تحاول الشخصية ممارسة التغيير ضمن نطاق بيئتها والتأثير على كل المتغيرات والحقائق التي لا ترغب بها لتصل إلى الحالة التي تمكنها من تحقيق السعادة. يقود هذا بلا شك إلى تحديد ما هو صحيح وما هو خطأ. ولغرض فعل ما هو صحيح من أجل الوصول إلى المركز الذي تطمح له فإن الشخصية تطوع إمكانياتها ومعرفتها وتجاربها وممتلكاتها التي إكتسبتها لتحقيق النجاح قدر الإمكان ومنها تصل إلى السعادة. ومن هذه الفكرة ينبع الوعي والرغبة في الحماية القانونية للمركز الاجتماعي كحقائق مهمة وحتمية للشخصية والسبب يكمن في إنها تسمح للشخصية بالرفاه والرخاء وهما صفتان مهمتان لخير المجتمع. بناء على هذا الأساس التنويري، المادي، التملكي تصبح الشخصية فرداً، ذاتاً، وشخصاً معروفاً ومحماً وفق القانون. يرافق هذا المفهوم المعياري عادة المساواة أمام القانون على أساس الحقوق المدنية، القومية، المجتمعية، والواجبات. دخل هذا المفهوم ضمن مظلة موثيق الشرف في حقوق الإنسان.

لقد قوض فردريك نيتشه كل هذه المفاهيم عندما أكد أن الذات المستقلة ليست سوى خيال ذو طبيعة نحوية وبهذا قرر أنه لا يوجد شخص خلف القناع:
إن الطبيعة الحقيقية للأشياء هي إختلاق للذات الخيالية التي بدونها لا يكون هنالك خيال حقيقي⁽²⁾.

يشير في إنتقاده ذاك إلى أن الجوهر النقي لا يمكن وجوده لأن كل شيء في الحقيقة

(1) Kant(2000)

(2) انظر الاقتباس من الألمانية عن نيتشة(1983,p.134) Nietzsche والمترجم من قبل NK.

مصنوع من التكوين المتذبذب للطاقة يؤثر ببعضه البعض ويتجسد للحظات لينحل مباشرة مرة ثانية. ومن هذا المنطلق فإن لدينا مظاهر فقط وليس حقائق. يُدرك البشر أنفسهم فقط ككومة من المؤثرات: حتى أن الانطباعات العاطفية والأفكار تنتمي إلى هذه الذبذبات من المؤثرات⁽¹⁾. يضع نيته التجربة الذاتية ما بعد العلوم الحديثة لأن المعرفة العلمية ضمن مدرسة الحداثة تطالب بوجود منظور موضوعي يتعارض تماماً مع نقطة الذات الذاتية.

وفرت هذه الفكرة، كما فعلت أفكار كارل ماركس والفرضية البنيوية لسيغموند فرويد نقطة إنطلاق لتساؤلات منتظمة حول وجود ذات وحدوية مستقلة وبالتالي أساس الصورة الحديثة للإنسان والمجتمع. مهد هؤلاء المفكرون لتفكيك فكرة الذات الذاتية بقولهم إن الأخلاقيات والمثل تشكل فقط على مستوى العقل وضمن ذات ذاتية. ولن تكون الأخلاق مفيدة للفرد المستقل. كذلك فإن الناس في الغرب قد انشغلوا جداً بالسلامات المتعددة مما جعلهم يهجرون الأخلاقية المسيحية والمنطق التنويري ويتجهون إلى العلاجات المناسبة، مما أثر تأثيراً كبيراً على سلوكياتهم.

حافظ سيغموند فرويد⁽²⁾ على صورة البنية ثلاثية الأبعاد للشخصية وحدّثها بطريقة ثورية تماماً. فظهرت الطاقة الداينوسية Dionysian التي ذكرها نيته في أعماله ووضحها من منظور الشهوة الجنسية للهو التي تقودها الرغبات، والشكل الابولي Apollonian على أنه الأنا العليا. تنتقل الأنا القادرة على الحكم والتصرف بين هذين الذاتين. وبينما ربط بويثيوس بين الشخصية والكون من خلال الذات الميتافيزيقية المتمثلة بالروح والرب والكل الأوحّد، قام فرويد بوضع رابط بين الأنا العليا والعالم المتجسد الدنيوي الاجتماعي من خلال رابطة ميكانيكية تندفق من خلالها طاقة الحياة عن طريق رغبات الفرد.

تسيطر الأنا الفرويدية على الحركة الطوعية للجسد. فهي تقوم بأولى مهام تأكيد

(1) Nietzsche(1983, {145}). كما حدث سابقاً مع كانت Kant، فإنه بالنسبة لنيته حول النقاش بخصوص «الوجود أو المظاهر». انه فقط ظواهر وان كتاب مثل هسرل Husserl، ميرلو-بونتوي Ponty - Merleau والدينفيلز Waldenfels، ومؤخراً سارتر Sartre الذي حاول ان يلغيه.

(2) Freud(1927)

الذات، التي تعزز من خلال معرفة المحفزات الخارجية، وخزن الخبرات في الذاكرة، وتجنب المحفزات الأكبر تأثيراً من خلال الهرب منها، والتعاون مع المحفزات القوية المعتدلة التوجه من خلال التكيف، وتعلم كيفية التأثير بالعالم الخارجي بطريقة فاعلة ترجع بالفائدة على الذات. وعلى المستوى الداخلي، يفرض الأنا سيطرته على الرغبات التي يعتنقها الهو وتحدد الأنا أيها ممكن إرضاءه، أو تأجيله، أو كبتة. وأود هنا أن أذكر التشابه بين بنية نظرية فرويد ومبدأ الثالوث الأعظم الذي يؤمن بثلاثية السماء العليا (الأنا العليا)، والطبيعة (الهو)، والإنسان (الأنا).

لقد فصلت الأنا الفرويدية نفسها عن الهو غير المُدرَك بطريقة تمكنها من أخذ دور المراقب على كل الدوافع الخارجية لا بل حتى على تلك الداخلية منها. لكنها تبقى بعيداً عما تتم مراقبته وتحفظ بمفاهيم اللاوعي وتسيطر عليه⁽¹⁾. بناء على هذا فإن الأنا هي الوعي وبهذا تضاعف دورها ليتمكن القول إنها تنقسم، لأنها من جهة «الذات الذاتية» التي تعني خوض التجربة والعمل كعنصر فعال فيها أي تأخذ دور الفاعل، ومن جهة هي الذات الأخرى المتأثرة بالفعل، وهذا يعني أنها محور خوض تجربتها الخاصة التي تتأثر وتأخذ دور المفعول به⁽²⁾. وبالإشارة إلى نفسها فإن الأنا يمكنها أن تكون المُراقب والمُراقَب في نفس الوقت، ذلك أن الأنا كمحور تجربتها الخاصة ضروري جداً، حتى وإن لم تعي ذاتها لبعض الوقت. إن كل ما يمر به الإنسان من تجارب في الحقيقة تحدث مع الأنا. وفي كل تلك الأحداث يتعرف الفرد على طبيعته الذاتية وتطورها. تشكل الأنا نقطة محورية ومرجع لكل خبرات الشخص، وجوهر صفاته، وسلوكه، وردود أفعاله النفسية التي تشير إليه وحده. وتفهم الأنا نفسها على أنها الذات التي تتجارب مع ما يحيطها من أحداث من خلال قراراتها الخاصة. وهي تعي ذاتها على إنها عنصر دائم للوحدة النفسية الجسدية، مكتملة ومترابطة تماماً في الوقت ذاته. قام كارل غوستاف يونغ، أحد تلاميذ فرويد بربط الأنا ببساطة مع الوعي⁽³⁾.

(1) Freud(1953,pp.67 - 71)

(2) تبدو كتناقض فقط ضمن وجهة النظر العالمية الميكانيكية الحديثة التي تبناها فرويد. اسست وجهة النظر العالمي العبارة للعقلانية، كما هي الحيوية، على اساس وحدة الكون والفرد. ولا يمكنهم ان يتبنوا تقسيم الذات الفاعلة الذاتية، والذات المفعول بها الموضوعية الحديثة.

(3) Stevens(2001,p.62)

بناء على هذا التعريف فإن الأنا هي متطلب مهم للوعي الشخصي، للتشابه والتداخل القوي بين خوض التجربة كفاعل وخوضها كمفعول به. إن الخبرة بالذات تعد شرطاً مسبقاً للأنا لتختبر ذاتها من الخارج وتصبح واعية لطبيعتها كجزء من العالم. يمكن تصور الأنا فقط من خلال إرتباطها مع الآخرين والعالم، رغم إنها في نفس الوقت تكون ذات مدركة لنفسها ومتكاملة بذاتها. إن هذه الازدواجية التي يخلقها العقل هي جزء من غرابة التكوين البشري ومصدر كل التعقيدات في العلاقات المجتمعية والفردية.

تختلف مصفوفة فرويد حول العابر للشخصية، التي من خلالها أطر التساؤل السائد حول السلام المتعدد، عن نموذج بويثوس لان لدى كل إنسان تأثير معين كبيراً كان او صغيراً على الأنا العليا للآخرين من حوله. وبالرغم من أن فرويد يضع الأنا في نطاق ميكانيكي كفرد، إلا أنها لم تُبنَ ضمناً في سياق أكبر. لذلك تفرق هذه التعاليم بين صفات الإنسان⁽¹⁾، التي تصف الماهية الكلية التي تبين ما يكمن داخل الفرد، والشخصية، التي تشير إلى الجزء الذي يبين الواقع من خلال الحياة الواقعية ويعبر عن نفسه بطريقة ملموسة للعالم الوجودي الكوني⁽²⁾. وقد وضع هذا كارل غوستاف يونغ بالتفصيل قائلاً:

الشخصية هي الإدراك السامي للخصوصية الداخلية للكائن الحي. وهي سلوك يتمتع بالشجاعة المتناهية يُرفع في وجه الحياة، مع التأكيد المطلق لكل ما يكونه الفرد، ترافق ذلك أنجح تكيف مع الظروف الكونية للوجود، مع أعظم حرية ممكنة لتحديد الذات⁽³⁾.

(1) يجب ان نخلط بين الصفة او الصفة النبوية التي وصفها ويلهيلم راينخ Wilhelm Reich. فهي تشير الى عوائق عضلية ثابتة، ردود افعال عاطفية، وانظمة عقائدية تتجسد في الجسد والسلوك.

(2) Nowotny (1973, p.181) مثلاً (2).

(3) اقتبست عن ستيفنز (2001, p.158). سيعبر اغستو بوال لاحقاً عنها بهذه الطريقة بأن الشخصية هي ذلك الجزء الضئيل من قدرات الفرد والذي يكون فاعلاً فعلاً. وعلى هذا الاساس فإن الشخصية هي المحددات التطوعية للشخص في الفعل. وستغلي قدرات الفرد الكامنة على نار هادئة بتعبير مجازي بينما تنهرب الشخصية من خلال صمام الامان. . Boal (2006, pp.35-6).

مفهومى الأنا/ego و«أنا»/ I

إن «أنا»/ I والأنا/ ego عادة ما تستخدم كمرادفين في الأدب، والنصوص الإنكليزية تكثر من استخدام الأنا كترجمة مبسطة للفظ الألماني Ich(I) وبهذا فهي تضع ضمناً معنىً يشير إلى المبدأ المؤسساتي للنفس. يناقش كين ويلبر مسؤولية التفريق بين الأنا التجريبية، التي يمكن أن تقع تحت تأثير الوعي والإستبطان، عن تلك التي دعاها كل من كانت Kant، وفليشت Fichte، أو هسرل Husserl، الأنا النقية أو الذات المطلقة، التي لا يمكن أن تُرى وتُقيّم بالذات الذاتية تحت أي ظرف. تمثل الأنا النقية الفكرة المستقلة. وتوازي الذات الهندية ātman، الشاهد النقي، الذي لا يمثل أبداً «ذات مفعول به» يمكن مراقبته لكنه يحوي كل «المفاعيل» في ذاته⁽¹⁾.

ويفرق سيلفستر ووالتش Sylvester Walch بين الأنا كبنية تديم الحياة كما وصفها فرويد والأنا ككيان «ظل» لـ «أنا»/ I(Ich) التي تؤكد أهدافه ضد إدعاءات وانتقادات الآخرين، ولا تحترم القيود، وتسيطر وتتلاعب لغرض تحقيق أقصى ما يمكن لنفسها⁽²⁾. يتفق تعريفه للأنا مع تعريف كارل غوستاف يونغ للظل⁽³⁾. فالأخير يصف تلك الأجزاء من الشخصية كظل وضع في اللاوعي ليتطور هناك ويجد ديناميكيته الخاصة. ولا نقوم كبشر بكبح ظلالنا فقط لكننا ننكر وجودها أصلاً في داخلنا ونربطها بالآخرين. ويظهر هذا بطريقة غير واعية. نحن لا نكون واعين لسلوكنا هذا ويمكننا اتباع السلوك المحافظ والحذر للأنا وأن ننكر مساوئنا، ونصف بها الآخرين، ونحملهم مسؤولية الأفعال السيئة. وهذا هو تفسير يونغ لظاهرة كبش الفداء، ومن وجهة نظره هذا تتشكل أساسات كل أنواع التعصب ضد الآخرين والتحامل عليهم بدعوى أنهم مختلفون وينتمون لمجموعة مغايرة من المجتمع. يهدد بقوة إسقاط هذا الظل على السلام الدولي والمجتمعي. يسهل علينا هذا الإسقاط أن نحيل أولئك الذين نعددهم أعداءً لنا إلى شياطين أو هوام من الطبيعي والشرعي كرههم، مهاجمتهم، وإبادتهم. ويمكن التلاعب بكل الناس بهذه

(1) Wilber(2000,pp.235 - 6)

(2) Walch(2002,p.141)

(3) Stevens(2001,pp.64 - 7)

الطريقة. فهكذا تم الإعداد للهولوكوست، حيث أن هذه الآلية ناجحة ومؤثرة في كل الأجناس، والحروب، والتطهير العرقي.

إن إدراك الشخص لظله الخاص، وتعلم التعايش معه، تبعاً ليونغ، يمنح الفرد مستوى أعلى من الحيوية. ذلك أن الرغبة في تحمل مسؤولية الظل الشخصي يعزز من السلوك الأخلاقي للفرد ويجعله أكثر تقريراً لمصيره. وعلى أية حال فإن إدراك الظل ليس مهماً على المستوى الشخصي فقط، لكنه يعد أساساً للسلام الاجتماعي والتفهم الدولي.

تعني الأنانية لإريك فروم Eric fromm، مقارنة بمفهوم سيلفستر ووالش، رغبة الشخص أن يملك كل شيء لنفسه، وإن ما يجعلها ممتعة هو الامتلاك وليس العطاء. فإذا كان الامتلاك هو هدف في علي ان اكون أكثر طمعاً، لأن الأنا تتعزز إذا امتلكت أكثر⁽¹⁾.

بناء على ما سبق يعرف إيكارت تُولي Eckhart Tolle⁽²⁾ الأنا بأنها عملية البحث عن الذات، التي يقوم الفرد من خلالها بالتعرف على الذات عبر أي شكل كان. تعد الأنا بالنسبة إليه تكتلاً لأشكال فكرية تتكرر باستمرار وتكون مشروطة بنماذج عقلية - عاطفية تركز على الشعور بالانتماء. يجعل هذا الانتماء الأشخاص الأنانيين مهملين لإرتباطاتهم الأخرى. يناقش تُولي فكرة أن هذا النوع من الإهمال هو ما سمي بالخطيئة الأولى في المسيحية، والمعاناة في البوذية، والخداع في الهندوسية. ويصف الأنا كآلم في جسد «أنا»، وكظل الخوف أمام ضوء الإدراك⁽³⁾. قد يكون هذا الألم الجسدي مشاعر نتجت عن الآلام الماضية المترسخة والجروح العاطفية التي عانت منها «أنا»، تلك الآلام وُجدت بسبب تقسيم طاقة الحياة من حقل الطاقة الكلي. ومن خلال الإنتماء العقلي مع الشعور الجسدي بالألم يحقق إستقلالته⁽⁴⁾.

(1) Fromm(2007,p.5)

(2) Tolle(2006,p.25)

(3) Tolle (2004,pp.36 - 46, 2006,pp. 192 - 64)

(4) لقد رأى فرويد الشاب هذا مسبقاً بطريقة مشابهة عندما اعتقد أن ذاكرة الصدمة النفسية ستؤثر كنوع من أنواع الذوات الخارجية التي تنوق إلى الاسترساب وتبقى مؤثرة كوجود فاعل حالي (Freud and Breuer, 1950, p.227).

تصبح الأنا العقل الحاضر والواعي الذي يمسك زمام حياة الفرد عندما لا تكون «أنا» حاضرة كمراقب واعٍ. تنمو الأنا من تطابق «أنا» مع الأفكار والمشاعر. ويكون هنا التفريق بين المشاعر التي تتخذ شكلاً معيناً من الأحاسيس يتم تذكرها من خبرات حدثت في الماضي من جهة ومن المشاعر الحقيقية التي تحفزها خبرات يمر بها الفرد في الحاضر من جهة أخرى وهي بأهمية التفريق بين الأفكار كجزء من قصص غير واعية، والتي تنبع من الماضي، والعقل الواعي لأفعال تحدث في الحاضر. لا تنظر هذه التعاليم إلى العقلانية كمبدأ، لكنها تنظر للمشاعر والأفكار على إنها مصدر لغذاء الأنا وحدود للوعي الحاضر. إن الأنا هي رد فعل ضد الذاكرة التي تظهر ضعفها، وينتج عنها رغبة في التملك، والسيطرة، وحتى القتل. هي ترى نفسها جزء من عالم عدائي، دون وجود رابط داخلي مع أي ذات أخرى ومحاطة بذوات أخريات، والتي إما تراها كتهديد كامن أو تحاول استخدامها لتحقيق أغراضها الخاصة. تعتبر احتياجات الأنا غير منتهية، وتشعر دائماً بأنها عرضة للتهديد والخطر لذلك فهي تعيش حالة من الخوف والحاجة الدائمة. تحتاج الأنا إلى التنافس، والمشاكل، والصراعات، والأعداء لتحافظ على شعور الانفصال وهو شعور حتمي بالنسبة لهويتها الخاصة. لذلك فإن العقل والجسد يعملان على الدوام لرفاهية الأنا مع وجود آلام جديدة تلحق بالذات أو بالآخرين. لذلك تقف الأنا على رأس كل أحداث العنف، سواء على المستوى الفردي أو في حالة الحروب الشاملة، الإبادة الجماعية، العبودية، والتعذيب والتي كلها تنتج عن الأنا لأفراد سعوا للسلطة السياسية والاقتصادية والمستويات الاجتماعية الفخمة.

يحلل كين ويلبر الأنا و«أنا» كإنجاز متردد للتنوير:

لقد رأينا مسبقاً إن الأنا العاقلة جعلت من تغيير الميول الأنانية والتسلسلات الهرمية العرقية إلى موقف متمحور حول العالم ذي تعددية، وإيثار، وحرية، وخير كوني هدفاً لها. كان الأمر شبيهاً بإعلان الإستقلال بطرق متعددة: الإستقلال من سيطرة الأديان والأساطير، الإستقلال من التدخل السافر للدولة في الحياة الخاصة، الإستقلال من الإلتزام بمزاجيات القطيع ومن الطبيعة المكتسبة كمصدر للدوافع التي لم تعتبر أخلاقية بعد وإدعاءاتها. علينا النضال من أجل إستقلال الأنا

العاقلة، وأن نكون آمنين بشكل فعال ضد كل تلك القوى التي تدفعها للخضوع والتي تعمل باستمرار لتزيحها من موقعها في مركز العالم الذي يوفر الخير والتسامح الكوني⁽¹⁾.

إن التعددية، والإيثار، والحرية هي فضائل مركزية في الحداثة وما بعد الحداثة وهي أيضا قيم تهتم في مجملها بالكرامة الإنسانية. ومع ذلك لم تفهم «أنا» العاقلة التي جاء بها التنوير هذه القيم وتقدر أهميتها إلا مؤخراً وعندها بدأت بالتفريق بينها وبين الفضائل والقيم الأخرى وربما كتبها والابتعاد عنها. ويدرك ويلبر⁽²⁾ وينتقد أيضاً ثلاثة تيارات للحركة من «أنا» العاقلة إلى الآن:

✱ الإبتعاد وهجر كل ما هو غير شخصي أو غير عقلي في السلام المتعدد لما قبل الحداثة، ذلك أن «أنا» العاقلة التي جاء بها التنوير كانت غير راغبة بالتنازل عن أي جزء من حريتها من أجل توجه أو فكرة ترتبط بالرب، أو القداسة، أو الروحانية.

✱ تجاهل السلام المتعدد ذي الأبعاد العلائقية. لا تعتبر الذات الذاتية غير المرتبطة، وضيقة الأفق، ومفرطة التمثيل، التي جاء بها التنوير، الأشخاص الآخرين كذوات ممكن التواصل معهم بعد الآن، لكنهم ذوات مفاعيلية تثقيفية.

✱✱✱ بدلا من رفع وتكامل طاقة المجال الحيوي (Dionysus) فإن «أنا» العاقلة المتنورة تنأى بنفسها عنه وتكبحه. يتم التعامل مع الطبيعة بطريقه تجعلها تحت التأثير من الداخل والخارج، لأن أي اعتماد على الغير من أي نوع يفترض أن يمر بنوع من التحرر من «أنا»: العقلانية التي تكون ضمن نطاق فكري خالص.

بناء على ما سبق فإن «أنا» العاقلة تنزل من مستواها لتكون الآن، التي تتمحور حول ذاتها. في حالة فكرة السلام ما بعد التنوير، والحداثة، وما بعد الحداثة، فإن على الآن أن تتغير. إن الأنانية لا تتجسد فقط في السلوك الشخصي، كما إن أهميتها لا تتحدد بتشكيلها لشخصية الفرد، لكنها نقطة محورية مهمة لكل فكرة وردت عن السلام بعد الحداثوي.

(1) Wilber(2000,p.479)

(2) Wilber(2000,p.479 - 80)

إن الذات العابرة للشخصية⁽¹⁾ هي، من بين مصطلحات أخرى كثيرة، جاءت من ضمن مصطلحات علم نفس الشاكرات⁽²⁾. فهي تعرف في هذا المجال كذات لا يمكن تحديد مكانها من خلال الوحدة بين العقل، والروح، والجسد للذات الفردية. حيث يتم استضافة الأخيرة، وإنفصالها، وتعاليتها ضمن نطاق العابر للشخصية. هناك نقطة مفتوحة في الذات الشخصية تمر من خلالها الذات العابرة للشخصية⁽³⁾. وهي ذلك الجزء من النفس الذي يتوحد، ويتخطى، ويميز المجال الشخصي البسيط. لا يوجد في النفس، كما هو الحال في الأنا، أي وجود للصفات الجيدة والسيئة. فإن النفس حرة من أي نوع من أنواع الصفات. وطبقا لما جاء به شري راما مان ماهرشي Sri Raman Maharshi فإن النفس هي كيان خالص. وهكذا يفسر تلك الآية في الإنجيل التي تقول «أنا هو ما أنا»⁽⁴⁾. فالنفس ليست الجسد، ولا العقل، ولا التفكير. وهي ليست الشعور، أو الإحساس، أو الإدراك. فهي حرة من كل ما هو شبيه للذات المتأثرة / المفعول بها، أو للذات الذاتية / الفاعلة، ومن كل الثنائيات. كما لا يمكن رؤيتها، التفكير بها، أو إدراكها. وهي تكون ما بعد الزمان والمكان وتكون دائما هناك.

يفسر هذا الرأي النفس كما فسر لوك الشخصية، التي من خلال هذا المفهوم تذوب في طريق الإدراك. إن ما يقدره لوك في البوذية ينتمي لسموم العقل الثلاث، لذلك تحتوي الحكمة البوذية على دعوة صريحة لفصل «أنا» عن عالمها ورغباتها الأنانية لتحريرها من المادة، والشغف الذاتي، وبالتالي فتح الطريق نحو إدراك الذات العليا.

(1) باستخدام مصطلح «أنا» فأنا افتح الباب للتعقيد، وفي علم النفس تعد هذه قضية جدلية ومعقدة، والتي لا أفيها حقها في هذا الجزء. ستكون هذه الفكرة موضوعا لنقاش مستفيض في الجزء الثاني. الذات التي وصفت وتم التوصل الى مفهوم خاص بها هنا تشابه تلك التي يناقشها كارل غوستاف يونغ، لكنها لا تستطيع لان تعادها. بالاضافة الى ذلك، فأنا استخدم المصطلح بأسلوب لا يرتبط بعلم نفس الذات بالطريقة التقليدية التي استخدمها هاينز كوهوت Heinz Kohut، رغم وجود تشابه ملحوظ.

(2) Swami Veda Bharati (1986, pp.3 - 23)

(3) Walch (2002, pp.140 - 52)

(4) Sri Ramana Maharshi 1879 to 1950. اقتبس من Wilber (2000, p.314).

النفس في علم نفس الشاكرات لليوغا

لفهم هذه النقطة جيداً أرغب في تتبع «الخطة البنيوية» للوعي بالنفس من خلال علم نفس الشاكرات لليوغا⁽¹⁾، والسبب هو تقليده من قبل مدرسة علم النفس الغربي كما هو الحال مع ويلهيلم رايش Wilhelm Reich أو ابراهام ماسلو⁽²⁾ Abraham Maslow. وهي تقدم إطاراً مفيداً لنطاق تحويل النزاع من خلال تقاليد علم النفس الانساني⁽³⁾. ففي أغلب النسخ⁽⁴⁾ يقود الأنا نحو النيرفانا nirvana من خلال مراحل متعددة⁽⁵⁾.

تشير الشاكرة الأولى muladhara إلى الجسد الفيزيائي ووظائفه المادية، كالغذاء والتغوط، والولادة والتناسل، والتنفس والموت. ويتمثل عنصر الأناية لهذه الشاكرة في الإسراف، والذي لا يُشجَب أخلاقياً باعتباره نهم أو تهتك، بل بسبب الإدمان الذي يرافقه كعائق في وجه الخبرات النفسية مما يسبب المعاناة. بناء على ما سبق ينصح طريق اليوغا بالوسطية. لا تعد نوعية الحصول على المصادر سؤالاً مركزياً على المستوى المادي، لكن الطريقة الوسيطة في التعامل مع هذه المصادر المادية هو الهدف. فإن «أنا» الطامعة تعد فقيرة كذات تعاني من الحرمان. لاننا يجب أن نراقبها: بالنسبة لـ«أنا» الواعية لا يعد الحرمان معنى عكسي للإمتلاك، لكن تعاكسها عدم الرغبة في التملك. إن الأناية هو الفرد الذي يرغب فيسبب المعاناة لنفسه. وبهذا لا ترتبط هذه الحالة مع توفر المصادر المادية بصورة كبيرة. كذلك وخصوصاً عندما يمتلك الفرد الكثير من الأشياء المادية، يرغب بالمزيد لذلك فهو فقير، بينما يتلى الشخص الذي يعيش حياة إدخار وتقتير مادي، بالرغم من إنها حالة ليست مطلقة الحدوث، بصورة أقل بما يدعى

(1) اشير هنا الى Hatha Yoga, kundalini Yoga, Kriya Yoga, Pranayama وخصوصاً Tantra Yoga. ان هذا النموذج تصفة Patanjali's yoga Sutras، والذي سيناقش باستفاضة في كتابات Swami Veda Bharati (1986).

(2) Rosenberg et al. (1991, pp. 116 and 299)

(3) يستخدم علم نفس النمو هذا الاطار بنسبة من الصراحة. لكنني لن اتبع هذه المصطلحات لانها عمودية والهبوط التنازلي الكرونوزوفي بالنسبة لي لا يبدو ملائماً في هذه الحالة. وهو اساساً مفهوم حديث.

(4) يشير Sylvester Walch الى ان ما يمكن ان يكون مفيداً جداً للحديث عنه هو حركة بشكل حلزوني بدلا من سلسلة ثابتة، ذلك ان فتح الشاكرة ليس ضرورياً وفي كل مرة يتبع اسلوباً متابعاً. تملك كل شاكرة جنباً لاواعي، ومادي، وروحي. وانما تمتن لهذه الملاحظة، فمفهومها يتصور سلسلة لغرض القدرة على فهمها، لكن يجب ان تفهم بهذا الاسلوب الوري الديناميكي.

(5) Golzio (1998, pp. 27 - 58)

الرغبات. تتحول الذكريات في الشاكرة الثانية التي تدعى svadisthana إلى عواطف. والعاطفة كما سبق ان ذكرنا هي نموذج من ذكرى مشحونة بطاقة من الماضي تحدث في الحاضر⁽¹⁾. فالخوف العقلي والألم الجسدي يمثلان الدافع الرئيسي للسلوك الأناني. ولا تعد الشجاعة فضيلة عكسية للخوف، لكنها تجسيد مختلف لنفس الطاقة. وبإختصار فهما وجهان لعملة واحدة. كذلك فإن الرغبة في تكرار تجارب ماضية تختص بالمتعة الجنسية الجسدية توضع في نفس التصنيف. وكلما ظلت غير متزنة وغير واعية تعيد الرغبة الجنسية إظهار ذاتها مما يؤدي إلى الرغبة، والتي تقوم بتجسيد نفسها بإستمرار كنزعة نحو العنف والعداء.

تهتم الشاكرة الثالثة بالذكاء والقدرة الاجتماعية، وتدعى هذه الشاكرة manipura. ويسمى جزءها الأناني بالرغبة في السلطة الاجتماعية والخضوع والإدراك. يؤدي هذا إلى حسابات معينة وانعدام الثقة، فكلاهما يعززان السلوك العنيف ذلك إن السلطة على الآخرين هي ضعف متكرر بقناع القوة. إن التحول نحو القوة الداخلية من خلال الثقة، والوعي في هذا المستوى أمر عقلي تماماً. ولا يتضمن هذا سهولة الوصول، لنفس الأسباب السابقة فإن قمع الطموح والرغبة بالارتقاء والسلطة لا يؤدي إلى التحول، بل يتم ذلك من خلال التعامل المتجرد معها، والذي ينهي لعبة القوة والشجار واللاتي يتصفان بقدرتهما على تشظية العلاقات.

الشاكرة الرابعة تدعى anahata. وتتعلق بأمور القلب كالحب، والتعاطف، والإيثار، والولاء. تقوم «أنا» في هذا المستوى بتنقية نفسها عن الأنا، وذلك لغرض تخطيطها وتحول «أنا»، لكنها بالرغم من ذلك تلتزم بالثنائية بين الذكر والأنثى، لذلك فهي مقترنة بالمشاعر الكامنة التي تتصف بالعاطفة، والرغبة، والسعي من أجل السلطة. يستمر تأثير ثنائية الخير والشر، الحب والكراهة، نحن - هم، الصبح والخطأ، الرغبة وعدم الرغبة⁽²⁾. ويكون الحب هنا مرتبطاً بالفرد نفسه. عند فتح هذه الشاكرة للقلب تسمح

(1) يوجد نقاش مفصل حول هذا الموضوع في (Kabbal(2006, pp.49- 63

(2) يدعو Jack Rosenberg ساخرا مستوى svadisthana بشاكرة فرويد (Freud, manipura) بشاكرة أدلر anahata وAdler بشاكرة يونغ (Jung). ويرأي فان muladhara ممكن ان تسمى شاكرة راينخ (Reich, او بيرلز, او Perls, او كابل, Kabbal) لكنني لا اظن ان روزنبرغ سيتفق معي في هذا (Rosenberg et al, 1991, pp.299 - 303)

للشخص بالإقتراب من الحب الشخصي، لكنها تتعالى على مستوى الجزء الروحي ليتخطى المجال الداخلي للشخصية ويبدأ بالتواصل العابر للشخصية وكونياً. لهذا فلا يرتبط الحب بعد الآن بالأفراد والظروف، لكنه يتعلق بالتدفق والاتجاه. هي الآن تحيط بكل ما هو حي والطبيعة والكون والحياة نفسها.

قبل أن أستأنف الحديث عن الشاكرة الخامسة، لابد أن أكرر بأن «أنا» لديها جسد وعقل لكنها لا تمثل أيًا منهما، فهي تمثل ما هو أكثر من جمعهما معاً. يبدأ «سلامها» عندما تدرك إنها غير مطابقة للجسد - الفاعل، ولا العقل - المفكر. عندما تكون قادرة على ملاحظة كينونتها المفكرة الخاصة، سينشط لديها أعلى مستوى من الوعي. وطبقاً لوجهة النظر هذه فإن anahata هي البوابة لتجربة السلام. تصل الذات الفاعلة الديكارتية التي تؤمن بأنها موجودة لأنها تفكر ضمن حدود قدراتها. يكتمل هنا قناع الشخصية، والذي يقبع خلفه ما يبدو وكأنه سلام النفس، والذي بذاته لا يحتاج إلى أي مبررات. إن «الفرد» وهو «الأنا»، «الذات الفاعلة» و«الشخصية» كلها لها أشكال، لكن السلام المتعدد/ «السلامات» لا تملك شكلاً معيناً. عندما لا ينشغل الوعي بالأفكار، يبقى جزء منه غير محدد الشكل، في حالة غير مشروطة، والتي تدعى السلام⁽¹⁾. تقول نصوص الاوبنشاد تعليقاً على هذه الحالة:

إن الأتمان Atman هي «أنا» الحرة من كل الجهل والظلمة والأوهام⁽²⁾.

الجهل، والظلمة، والأوهام تشير إلى ما يتم التعامل معه على إنه خيال أو خداع في علم النفس. وهو خلاصة كل الخبرات الماضية، والتي تظهر بشكل مخاوف، وآمال، وأمنيات، وتقييمات، ورغبات، وكأفكار، أو عواطف تضع نفسها أمام الإدراك الحالي بحيث تصبح تجربة لا تخلو من التحيز والوعي التام⁽³⁾.

إن «أنا التامة الحرية» ليست قادرة أو محتملة القدرة بعد الآن، ولا ترغب بأن تحيا من خلال هذه الخيالات. وعندما تصغي هذه الـ «أنا» إلى أفكارها ومشاعرها الخاصة،

(1) Tolle(2006,pp.236 - 50)

(2) مقتبس عن النص الألماني (Das(2000,p.9 مترجم من قبل NK.

(3) Kabbal(2006,pp.63 - 77)

عندها تكون مدركة لها ولذاتها وفي نفس الوقت شاهد عليها. وبنفس الطريقة، كلما خطت النفس خارج ظل هذه الـ«أنا»، ضاعت في الأفكار وقادتها عاطفتها. يصبح إدراكها في هذه الحالة متحرراً من كل شيء يشير إلى الحاضر. إذا نجحت الذات في تحمل القلق المصاحب للانفصال عندها يفتح الطريق باتجاه مفهوم السلام العابر للشخصية والذي لا يكون ثنائي بعد الآن وبالتالي ليس له نقيض⁽¹⁾. يُطلق على الصوت غير المُقنَّع بالنفس النقية vishuddha. وفي هذا المستوى، لا يعد الحب بعد الآن شعوراً موجهاً نحو الأشخاص أو الدولة، لكنه سلوكاً عاماً أساسياً محيطاً بالعالم. نتج عن التحرر الكامل من كل المفاهيم بضمنها تلك التي تحتضنها وتنميتها الآن فإن «أنا» تتحلل كذلك، حتى تتمكن من إكتساب هويتها عبر الذكريات. تدل الهوية على أن الفرد يربط بين الآن وهنا مع ما يتخيله هو ككيانه الخاص. وكذلك يحتاج قدرة خاصة للحفاظ على النفس واقتربانها بالزمان والمكان والآن ينتهي وجودها كفرد متطابق. سبق أن ناقشت الذاكرة كميزة جوهرية للشخصية. وبما إن الماضي هو ما يتم تذكره، لأنه سبق أن حدث وهو لم يعد حاضراً الآن، تنتهي «أنا» مع ذكريات الشخص الذي أكونه. وعلى الرغم من ذلك، طالما هناك «أنا»، إذا وجود «الأخر» أمر حتمي، وبالتالي هناك الخوف الذي تغذيه هذه الثنائية. يختفي الخوف مع موت «أنا». يتم التجانس بين الأفكار والذكريات والذي يُدرك على أنه جذور اللاسلم. وعند تخطي الأفكار، لا يتم إقصاء العقل جانباً لكنه يكون حاضراً وواعياً. لذلك يكون كما هو، دون تعلقه بذاكريات الماضي. ويتم شفاء الصدع الناتج عن الوعي المتأمل للذات. وتختف الآن القدرة على الحب والكره بعد الآن، والتي تزهو بالكبر أو تخجل من العار. وبالتالي فإن الطريق تصبح سالكة ومفتوحة باتجاه مفهوم السلام العابر للشخصية.

ومن هذا المنطلق لا يتم إدراك ظروف الحياة الخارجية إيجابية أو سلبية كانت بعد وقت الإدراك أي الآن، بل يتم تقبلها كما هي. وتمهد السعادة الثنائية المبنية على

(1). Wilber (1996a, pp. 165 - 7). فرق وولتشر بين التعريف الذي قدمته هنا عن «العواطف الأساسية»، والتي ترافق بتتابعة وجودنا الحاضر والدينيوي. يقدم لنا فروقا بين المشتعر النمطية، والتي تتحلل بصفات تعويضية، والمشاعر الأساسية التي تخلق جواً متفتحاً واسعاً. أنا اعتقد أنه يقصد بالنوع الأول ما ادعوه بالعواطف ويقصد بالنوع الثاني المشاعر.

الحقائق المادية الطريق لسلامٍ داخليٍ مستقلٍ عنهما. ويصبح من الصعب عندها تخيّل وجود أي خلاف. يفترض الخلاف أن يتوافق الفرقاء مع أفكارهم ومع السلوك الذي يتفاعل مع مراكز الآخرين وإبداء رفضهم لها. لهذا تقوى المعارضة وتترسخ القطبية، والصراعات، والتي بحد ذاتها تعد تعبيراً عن التفاعل الاجتماعي⁽¹⁾، وهي تنبض بالحيوية. إن كل ما سبق هو تقنيات عمل اللاوعي والتي لا تملك أي سيطرة أو سلطة في مستوى vishuddha بسبب انتفاء وجود مظاهر الأنا.

تختفي عند هذا المستوى حدود الشخصية ومحدداتها ويفتح عالم من الإدراك يتخطى هذه الحدود. أُسمي هذا المستوى «المجال العابر للشخصية». يطلق عليها في الأدبيات عادة بالروحاني. وبرأيي فإن هذين المصطلحين لا يستخدمان كمصطلحات رديفة، فالتجارب الروحية عابرة للشخصية، لكن ليس كل تجربة عابرة للشخصية تكون روحية. والعديد ممن خاضوا تجارباً عابرة للشخصية يعترضون على وصف هذه التجارب بالروحانية، ذلك أن تعبير «روحاني» يرتبط بمضامين تختص بالمؤسسة الدينية⁽²⁾. مهما كانت التسمية، يبقى الالتباس ممكناً. بما أن الإنسان يخوض تجارباً تتصف بانها تثير العاطفة وتشغل الفكر، فإنه يدرك هذه التجارب على إنها مباركة ويميل إلى الارتباط بها. إذا فسرت البركة الخالدة بطريقة ثنائية، تثير تعب الفكر الانساني كما انها ذات نعمة متفردة في اذنه. لكن البركة لا تشابه السلام. لذلك وللاستمرار في الشعور بهذه الحالة تتحول التجربة الداخلية العميقة المحتملة للشعور بالسلام في حالة سكون ورتابة.

طبقاً لعلم نفس الشاكرات في فلسفة اليوغا، يتجه الوعي نحو السلام في المستوى السادس، ajna، وما بعدها ويصله في المستوى السابع، sahasrara. وتذوب النفس في الكل - الواحد، المقدس، بينما يتم الوصول إلى الهدف من الأسلوب الروحاني لممارسي اليوغا: الوعي المباشر والغير محدد الشكل والذي يكون دون «أنا» دون «آخر»، ودون «رب». لا يرى ممارس اليوغا الرب ضمن هذا الوعي الصامت والغير

(1) Lederach(2003,p.18)

(2) Rosenberg et al.(1991,p.274)

محدد الشكل، لانه بذاته أصبح مقدساً. يتعرف على هذه القدسية من الداخل كشعور ذاتي وليس من الخارج كشعور ذات مفعول بها. ولا يمكن رؤية الشاهد، لانه هو الذي يرى، فلا وجود لحدود بين الذات الذاتية المدركة وتلك التي تدرك. كل ما هو مرئي هو ذات مفعول بها، شيء منتهي، او مخلوق، او صورة، او رؤية - وهو بالضبط ما نحن لسنا عليه⁽¹⁾.

العالم مخادع؛

براهمان وحده هو الحقيقي؛

براهمان هو العالم⁽²⁾.

عند هذه النقطة، تحافظ البحيرة الجبلية التي أشرت اليها سابقاً على معناها الفعلي: فإن خَطَى شخص خلف الحدود والتناقضات التي يضعها العقل، عندها يصبح هذا السلام المتعدد «السلامات» المتمثل بالبحيرة الداخلية واقعاً: عندما يخوض البشر التجربة التي نجحوا فيها بالشعور بأن حدود قدراتهم قد ذابت، فإنهم في الحقيقة قد دخلوا تجارب تشعرهم بالسعادة الطاغية التي تعد بالنسبة لهم سبيلاً للوصول إلى الذات، على أرض جديدة تدبروها لانفسهم⁽³⁾.

ان حالة الحياة الخارجية بكل ما فيها تشبه السطح الخارجي للبحيرة، وعزلتها المكانية، وهدهوتها الطاغية، والذي يصبح عاصفاً وقاسياً في بعض الاحيان، تبعاً للوقت والظروف المناخية. لكن هذه البحيرة تبقى ساكنة في الاعماق، فالبحيرة ليست سطوحاً فقط. هذا يعني السلام والتناغم بكل مضامينه بالنسبة للمراقب الذي لا ترعجه الثنائية.

بناء على ما سبق فإن السلام في مستويي ajna، و sahasrara هو موت الاعتقاد بأن الوجود فردي. وضمن هذا النوع من التحرر، يحدث الركود في الذات الذاتية الفاعلة حيث تكمن «أنا». وعلى الإنسان أن يتقبل هذا التحول في «أنا» كي يصل إلى هذا

(1) Wilber(2000,p.312)

(2) Sri Ramana Maharshi اقتبس في (Wilber(2000,p.310)

(3) اقتبس لامن النص الالمانى للكاتب Schellenbaum(2004,pp.13 - 14) ومترجم من قبل NK.

السلام. للتحرك من اللاوعي باتجاه «أنا - الوعي» (I - consciousness) يجب أن يدرك موت «أنا». وللتحرك من «أنا - الوعي» باتجاه السلام العابر للشخصية يتوجب أن يحدث الغاء لهذا الموت⁽¹⁾.

لهذا يكمن سر السلام المتعدد، والوجود، في الموت قبل موت الجسد والتمكن من فهم حقيقة ألا وجود للموت. يجب فهم كلمة «وجود» / "existence" كما وردت في جذرها اللاتيني *existo*، كخطوة مؤقتة خارج الكل - الواحد، والتي لا تؤدي إلى الموت الفردي، بل إلى العودة إلى الكل - الواحد. وكل تجسد مادي في العالم ما هو إلا كيان مؤقت للكلية - الواحد.

يعد السلام واللاعنف في سياق هذه النظرة العالمية مهمة للأبطال. الطريق نحو السلامات العابرة للشخصية يمر عبر الخوف والرغبة. تحدد المحرمات والممنوعات حيوية السلام المتعدد. يحول الوعي الذي يسير عبر الخوف والرغبة الصفات الذاتية الأنانية ويفرق بين العاطفة والمشاعر وبين الأفكار والإدراك. إن الفرق بين العاطفة المكافئة التي تغذيها الذاكرة والشعور الحالي يعود للظهور هنا. يصنف الخوف كشعور في حالة التهديد، لكنه عاطفة عندما تغذيه ذاكرة لتهديد سبق وحدث في الماضي. لا يظهر التحول من خلال قمع الخوف والرغبة، لكن من خلال الاختلاف بين سبب اثاره العاطفة التي تستذكر الماضي والمشاعر المرتبطة بالحاضر، والتي تستطيع أن تحدث صدى ظرفياً وهدوء. يقودنا هذا إلى التبصر حول المفهوم العميق لمعنى الإحسان بمفهومه المسيحي الجوهري. فقط أولئك الذين لديهم وعي حول ذاتهم، من يمتلكون القدرة على إدراك معاناة الآخرين ولن يتمكنوا من إرتكاب العنف تجاههم⁽²⁾. إن الأمر لا يتمحور حول القمع النسكي أو الديني أو الزهد لتلك المؤثرات التي توصم بأنها

(1) Wilber (1996b, p.360). بهذا المعنى يحول الصوفية سورة القرآن رقم 6، الآية 122 الى مبدأ حياء: «مت، قبل ان تموت» (Makowski, 1997, p.23)

سورة الانعام، الآية 122 «أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»

(2) تمت مناقشة هذه الملاحظة دائماً من قبل فرويد، وقد اخذت من البوذية من قبل بعض التحليليين الاوربيين وعوملت بمنحى جديد كلياً (Freud, 1950a, p.145). وقد نشرت مناقشات الاخير بكثرة و

كما في (Gruen (2002 و Schellenbaum (1984, 2004, p.43)

سلبية أو غير حضارية، لكن حول توازن واعى ومقبول يدرك على أنه حب، أو تعاطف، أو إحسان، أو إلهة الحب / Agape.

تعد هذه الفكرة مشينة للفكر الغربي، الذي بنى فلسفته من الحضارة اليونانية القديمة وصولاً إلى ما بعد الحداثة على مبدأ الخوف من الموت. قبل ظهور المناهج العابرة للشخصية لم يكن من الممكن دخولها معترك الفلسفة وعلم النفس الغربي، رغم إنه تم تأكيدها منذ زمن طويل بواسطة العلوم الطبيعية وتم تبنيها مراراً وتكراراً منذ شوبنهاور Schopenhauer، نيتشة Nietzsche، ويونغ Jung. لكن هذا المنهج مهم وحتمي خصوصاً في فلسفة السلام، بما إنها لا تلغي الخوف من الموت الفيزيائي فقط، لكنها تنهي أساس العنف.

إن القضية الشخصية كونية

كدليل مبدئي لبحوث السلام والصراع العابر للشخصية أفترض هنا ما أشار إليه جون بول ليديراخ⁽¹⁾ John Paul Lederach مع إشارة خاصة لكارل روجرز Carl Rogers، الذي يتضمن أن تلك الأشياء التي تبدو كأنها شخصية جداً هي في الحقيقة ما يشترك فيها جميع البشر عالمياً. إن كانت هذه الأشياء تشير إلى أكثر الأفكار وجودية ألا وهو الخوف المصاحب للبقاء، أو الخيالات الجنسية الأكثر إثارة، أو أكثر المشاريع السلطوية قساوة، أو مشاعر الحب الحميمية بين شخصين - هذه الجزئيات الذاتية بكل مظاهرها واستعدادها الكامن للتحويل والتغيير هي شيء موجود في كل الجنس البشري. إن من يلزم نفسه بالعمل في مجال السلام عليه أولاً أن يتخطى كل ما هو داخلي. وأي شيء يوجد في الداخل فهو أكثر بشاعة، وأكثر نبلا، وأكثر تكاملاً، وأكثر عالمية من الأهداف الموضوعية والتي توصلت إليها أبحاث السلام التجريبية. يبدأ العلاج والتحليل من الشخص المعالج، وأعمال السلام تتم بنفس النسق؛

أنا أو من هنا أن هناك تناقضاً أساسياً في مسألة السلام. إن أعمال السلام

(1) Lederach (2005, p. viii). يقتبس ليديراخ عن روجرز Rogers، لكنه لا يصرح، أين قال روجرز هذا أو كتبه، إن تلك الأمور التي تظهر على أنها أكثر شخصية هي تلك التي نشترك بها كونياً.

تتقبل التحدي الذي يشمل تحويل الفرد على المستوى الشخصي، ونشر الوعي، والتنمية، والالتزام بالتغيير على المستوى الشخصي⁽¹⁾.

قد يبدو هذا الطريق معبداً بالكثير من المآسي والمعوقات بأنواعها. ذلك أن التحويل يجبر الفرد على أن يهجر الخوف والأمن الظاهري، والقدرات الموثوقة، والنماذج المعروفة وصورة الذات. يصبح قلق الانفصال متعاضداً في سياق الحياة الحديثة، ذلك أن كل شيء في منطقة ما بعد الإيمان في الوجود الفردي مشكوكاً فيه وطبقاً للكرونوزوفي الخطي «التاريخية الخطية» فإنه قد ارتد إلى حالة أكثر بدائية من التطور والضعة في نفس الوقت.

في علم نفس الشاكرات، وبين muladhara و anahata فإن في الأساس هناك فرق بسيط في الحديث عن ماهية الشخصية كما وصفها بويثيوس وفرويد. إن تقاليد اليوغا وكذلك علم النفس الإنساني وبحوث السلام العابر للعقلانية ترى هذا الأمر على أنه بوابة للسلام المتعدد لا بد من المرور من خلالها. هكذا يصبح من السهل فهم السبب الذي جعل شري اوروبيندو يصف نظرية فرويد في علم النفس بأنها بدائية⁽²⁾. فهو يعتمد حكمة قديمة رغم حيويتها إلا أنها فُقدت في طيات الحياة العصرية. يوصف فرويد بأنه ليس مخترعاً لكنه أعاد إكتشاف فلسفته من خلال التفكير الميكانيكي. ورغم الحماس الذي يشعر به أتباعه من وجهة النظر الغربية، إلا أنها تبدو ثانوية من وجهة نظر ممارسي اليوغا.

تعد الشخصية في علم نفس الشاكرات ككوكبة من الطاقة الحيوية. تكمن هذه الطاقة الحيوية، التي نتخليلها كجواهر الذات، في الجسد الذي بذاته يتكون من تجمع طاقات مغلقة بهيكل قاسي. يكون هذا الهيكل قابل للنفاذية، ذلك أن كل إنسان محاط بهالة من الطاقة الحيوية خارج جسده، ويتأثر حقل الطاقة هذا بما يحيط به من حقول للطاقة

(1) Lederach(1995,pp.19 - 20)

(2) Sri Aurobindo(1960,pp.144 - 56). يشير هنا الى وجهة نظر فرويد العالمية وفهمه القاصر، حسب وجهة نظر اوروبيندو، للروح والرب، كما يقرأها في مستقبل الوهم The Future of an Illusion (1927) والحضارة وسخطها (Freud, 1950a, vol14,p.379), (Freud, 1950c, vol.9,p.434) and, 1950c, vol.9,p.434)

لأفراد آخرين من محيط الفرد ويكون هذا التأثير متبادل. يستمر وجود هذا الحقل حتى عندما يختفي الشكل الهيكلي القاسي. لا تهدر أي طاقة حيوية في الأنظمة المغلقة⁽¹⁾.

روح الأنظمة

تتقارب نظريات الأنظمة مع وجهة النظر السابقة بطريقة رائعة، مع مفهوم العقل الذي يلعب هنا دوراً كبيراً. يقدم لنا جورج باتيسون / George Bateson⁽²⁾ تعريفاً للعقل كظاهرة منظمة، موجودة في كل الكائنات الحية بنموذج واحد. ويضع سلسلة من المعايير التي يحتاجها النظام ليظهر العقل. فكل نظام يتوافق مع هذه المعايير يتمكن من معالجة المعلومات وتطوير الظاهرة المرتبطة مع العقل والتفكير والتعلم والذاكرة والأمر العقلية المشابهة. يندمج عقل الإنسان مع العقل الأشمل للمجتمع والنظام البيئي ضمن النظام الطبيعي المرحلي. تنبثق أفكار الكل، وصفاتهم، ومشاعرهم، لتصل إلى الآخرين والكل يستقبل الأفكار والصفات، والمشاعر المنبثقة من الآخرين. وكل ما يظهر عند الوعي يترك آثاره في العالم⁽³⁾. وكل ما يظهر في العالم يمكن أن يدركه العقل. حيث يندمج البشر ضمن « نظام عقلي عالمي »، قد يتفاعل ربما مع ajna. ويلعب هذا دوراً في النظام الكوني، ليتفاعل مع sahasrara.

يعد العقل بالنسبة لباتيسون ضرورة نتيجة حتمية لتطور النظام وتعبئته، وقد وجد حتى قبل أن تتطور الكائنات أحادية العضو أو يطور الجسد عقلاً أو نظاماً عصبياً معقداً. كان من رأيه أيضاً أن الصفات العقلية لا تتجسد فقط ضمن الأعضاء الفردية، لكنها تتمظهر من خلال النظام الاجتماعي والبيئي. لهذا لا يحدد العقل بجسد الفرد، لكنه يرتبط أيضاً بطرق التواصل والرسائل التي يستقبلها من خارج الجسد. يفتح لنا باتيسون من خلال هذا التعريف أبعاداً جديدة ضمن العلوم الإنسانية / Geisteswissenschaften، والذي استمر عالم الأحياء المختلف عليه روبرت شيلدرايك Rupert Sheldrake⁽⁴⁾

(1) Rosenberg et al.(1991, pp. 22,24 and 279)

(2) Bateson(1972,1979)

(3) يتقف تماماً مع منهاج كريا يوغا Kriya Yoga في Paramahansa Yogananda(1950)

(4) *1942

باستخدامه في نظريته في الحقل التخلقي⁽¹⁾، لكنها أيضاً أقتبست من قبل منظر الأنظمة والباحث في السلام ارفن لازلو Ervin Laszlo:

إن الفكرة المجددة والتي تعد ثورية في صيغتها هو إن المعلومات، التي يملكها عقلنا في متناوله حول الأحداث وخصائص العالم الذي يفوق الجمجمة البشرية، ليس محدوداً على الطيف المرئي للموجات الاليكتر مغناطيسية أو على نطاق الموجات الصوتية المسموعة لكنه يشمل أيضاً الموجات الصادرة عن الحقل الشامل للفراغ الكمي⁽²⁾.

إن هذا يتناقض مع كل التعاليم التي تدعو لرؤية الطاقة المقدسة متجسدة في شكل شخصي كان قائماً قبل وجود العالم. كذلك هناك أهمية الانتقال التاريخي من مفهوم السلام الحيوي إلى مفهوم السلام الأخلاقي وتشخيصه للرب - الأب، ومن هذا التغيير وصولاً إلى المفهوم الحديث ومن ثم المفهوم الأخير الذي أصبح أكثر استيعاباً. إذالم تتحدد الصورة النظامية للعقل بالعضو الفردي ستمدّد نحو النظام الاجتماعي والبيئي، ومن ثم لمجموعة من الأفراد، والمجتمعات، والثقافات التي تملك عقلاً جمعياً ينظم وعياً جمعياً. تضيف لنا مدرسة كارل غوستاف يونغ فكرة أن العقل الجمعي ينتمي الى الوعي الجمعي⁽³⁾.

تواجه هذه الفكرة بالنقد لانها تمهد للشمولية/ (4) totalitarianism والفاشية⁽⁵⁾

(1) Sheldrake(1995)

(2) Laszlo(2002,p.20) مترجم من الالمانية من قبل NK.

(3) Jung(1951,p.261)

(4) الشمولية أو الكلّانية وهو مفهوم مستعمل من علماء السياسة لوصف الدولة التي تحاول فرض سلطتها على المجتمع وتعمل على السيطرة على كافة جوانب الحياة الشخصية والعامة قدر إمكانها، مايميزها عن السلطوية هو أن الشمولية تسعى للتحكم بكافة أوجه الحياة بما في ذلك الاقتصاد والتعليم والفن وأخلاقيات المواطنين. تطور المصطلح في عشرينيات القرن العشرين من قبل المحامي الألماني النازي كارل شميت والفاشيست الإيطاليين. استخدم كارل شميت المفهوم في كتابه «مفهوم السياسة» الصادر عام 1927، ليقدم أسساً قانونية للدولة البالغة القوة. أصبح المفهوم رائجاً في الأوساط الغربية المناهضة للشيوعية خلال حقبة الحرب الباردة، من باب إظهار التشابه بين ألمانيا النازية ودول فاشية يمينية أخرى من جهة، والحزب الشيوعي السوفييتي اليساري من جهة أخرى. حركات وحكومات أخرى وصفت بأنها شمولية مثل الإتحاد الإسباني لحق الحكم الذاتي الذي ظهر ما بين 1933 و 1937 في الجمهورية الإسبانية الثانية.

(5) فاشية هي وصف لشكل راديكالي من الميحية (غير مفهومه الكلمة الميحية؟)، تمثلت تاريخياً في تجارب

Fascism / وانها تؤدي بالتالي إلى العنف الجسدي، كونها تلغي القانون الطبيعي الذي يقول بأن الفرد له حق الحرية بدعوى المنطق والتعقل أو بأن الانسان كائن من مرتبة عليا. يصبح هذا خطراً كلما نسب العقل الجمعي بنطاقه الواعي والغير واعي إلى كينونة مجردة أكبر حجماً مثل الشعب، أو الأمة، أو أرض الأجداد، أو الوطن، أو ما يشابهها. إن كل هذه لا يرتبط مع العقل الجمعي الذي نشير إليه هنا. فهي قد تشير إلى أعراض مرضية في الأنا الجمعية. علم الأمراض هو مصطلح معروف بأنه يستخدم لوصف المرض وقد أشتق من الكلمة اليونانية pathos وتعني المعاناة. وبما أن كل الأنا تخلق معاناة لذلك فإنها مرضية دائماً - بشكليها الفردي والجمعي. تبدي الأنا الجمعية نفس صفات الأنا الفردية. فمثلاً الحاجة إلى الاعداء والصراعات، والرغبة بالمزيد، والنزعة لجعل الآخر مخطئاً، واطهار الأنا محقة. تدخل كل الأنا الجمعية صراعاً مع الأنا الجمعية الأخرى عاجلاً أم آجلاً، لأنها تهدف في اللاوعي لذلك وتحتاج للمقاومة لكي تتعرف على حدود قدراتها وهويتها. إن الشعب أو الأمة هما من خلق العقل، وتعد الأفكار رابطاً مع الماضي والمستقبل، والعواطف مما يعطل السلام الآن وهنا. فهي تحث على التنافس في الفهم كأقصى سمة طبيعية للكائن الاجتماعي. وبمفهوم أعمق، فإنها التعبير المأساوي لطريقة التفكير المريضة. ولكي تضفي سمة الشرعية عليها فإنها تخلق أو تعزز فكرة وجود عدو كتجسيد للشر. عادة ما يكون هذا التجسيد أكثر بشاعة وخطورة من الشر الذي تسبب في إعاقة السلام. وكلما كان الأفراد، والشعب، والمجاميع غير واعين كلما زادت احتمالية أن يتخذ هذا المرض شكل العنف الجسدي. فالعنف وسيلة بدائية لكنها الأكثر استخداماً والتي

لحركات سياسية قومية أو وطنية، وُظِّمَ أَسْسَتْهَا تلك الحركات، تبلورت عبر تجارب الفوهرر السياسية التي خاضتها عدد من بلدان أوروبا في فترة ما بين الحربين العالميتين لتصل إلى شكل أيديولوجي واع بذاته. سعت الحركات الفاشية لتوحيد الأمة التي تنتمي لها عبر الدولة الشمولية مروجةً للتحرك الجماعي للمجتمع الوطني وتميزت بالحركات الهادفة إلى إعادة تنظيم المجتمع بحسب مبادئ متسقة مع الأيدولوجية الفاشية. اشتركت الحركات الفاشية بملامح مشتركة تتضمن تبجيل وهيبة الدولة، حب شديد لقائد قوي، وتشديد على التعصب الوطني والعسكرة. ترى الفاشية في العنف السياسي والحرب والسطوة على أُمم أخرى طُرُقاً للوصول لبعث نهضة وطنية. ويقر الفاشيون برؤيتهم أن الأمم الأقوى لها الحق في مد نفوذها بإزاحة الأمم الأضعف. كانت إيطاليا أولى البلدان التي تأسس بها نظامٌ فاشي. وتستخدم كثيراً لتمثيل النموذج الذي تقاس عليه تجاربٌ لاحقة.

تلجأ إليها الأنا لغرض تأكيد ذاتها ولتثبت أنها محقة وإن الآخر على خطأ. تظهر الخبرة أن الأنا الجمعية تتصرف بأسلوب لا واعي أكثر من الأنا الفردية التي تكونت منها. لهذا فإن الجماهير الممثلة في الأنا الجمعية المؤقتة قادرة على ارتكاب الأفعال الوحشية، التي لا يستطيع أي من أفرادها إرتكابها لوحده⁽¹⁾..

إن النظام الذي لا يعاني من أمراض الأنا يكون مبنياً من علاقات صلبة بين عناصره المتشابهة في ذاتها والتي تشبه الكينونة الأكبر. تكون هذه العلاقات تعاونية بشكل رئيسي - وفي أوقات أخرى متصارعة - لكنها أبداً ليست تنافسية، فهي تمثل للداروينية الاجتماعية⁽²⁾ Social Darwinism. إن أهم سمة هو إن حدودها نافذة، وشفافة، وليست حصرية. هناك السياقات الاجتماعية المختلفة كالعائلات، والجيران، والقرى، ومجموعات العمل، ومجاميع أخرى، والتي أيضاً لديها عقل جمعي. ومع ذلك فإن الفرد ينتمي لعدد من الأنظمة الجمعية في نفس الوقت. فالأفراد يتنقلون بينها - وقد يضعون حدوداً وهمية لكل منها - وعلى مستوى اعلى يتغيرون مجدداً⁽³⁾. إن

(1) (7-125, pp. 2005) Tolle في اشارة واضحة لكانيتي (1984) Canetti.

(2) الداروينية الاجتماعية نظرية اجتماعية تقوم على أفكار تشارلز داروين في تحقيق التطور عن طريق الاصطفاء الطبيعي وتطبيقها على حقل علم الاجتماع. فحسب هذه النظرية الاصطفاء الطبيعي لا يفسر تطور الأحياء البيولوجي فقط، بل يمكن تطبيقه لفهم تطورات وتغيرات التجمعات الاجتماعية البشرية. رغم أن المصطلح اكتسب اسمه من داروين إلا أن الأفكار التي يشير إليها سابقة لصدور مؤلف داروين أصل الأنواع. يتم وصف أعمال العديد من الداروينية الاجتماعية مثل روبرت مالتوس وفرانسيس غالتون مؤسس نظرية تحسين النسل في نهاية القرن التاسع عشر. ظهر مصطلح «الداروينية الاجتماعية» لأول مرة عام 1879 في مقالة لأوسكار شميدت في مجلة «بويولار ساينس» (العلوم الشعبية)، ثم في منشور لاسلطوي في باريس بعنوان Le darwinisme social أي الداروينية الاجتماعية بقلم إميل غوتيه. إلا أن المصطلح لم يكن دارجا - في العالم الناطق بالإنجليزية - على الأقل حتى قام المؤرخ الأمريكي ريتشارد هوفستادر بنشر مؤلفه «الداروينية الاجتماعية في الفكر الأمريكي» (1944) خلال الحرب العالمية الثانية. إن النظريات حول الارتقاء الاجتماعي والارتقاء الحضاري شائعة في أوروبا. لقد ادعى العديد من مفكري عصر التنوير، الذين سبقوا داروين، مثل هيغل، أن المجتمعات تتقدم من خلال مراحل من التطور. كما أن وصف توماس هوبس في القرن الـ17 للوضع الطبيعي يقابل التنافس على الموارد الطبيعية التي ذكره داروين. تتميز الداروينية الاجتماعية عن نظريات التغيرات الاجتماعية الأخرى بأنها تستمد أفكار داروين من حقل علم الأحياء وتطبيقها على الدراسات الاجتماعية.

(3) توجد نقاشات مكثفة حول هذا الموضوع في (23-18, pp. 2008a) Kaller - Dietrich.

الهوية المستمدة من القبيلة، أو الدولة، أو الشعب، أو الأمة، هي دائماً هوية مفترضة، أو نظامية، أو مخترعة⁽¹⁾ ذات محددات مؤقتة، أو مكانية، أو ذات بعد شخصي والذي يتضمن منهجاً نظامياً، وهي لا تضيف الشرعية على أي نوع من أنواع المنافسة أو الإقصاء.

إن الناس الذين ينخرطون في هذه العلاقات العقلية، تقودهم هذه العلاقات، وفي نفس الوقت يؤثرون فيها ويشكلوها. وفي علم النفس، يتحدث الشخص عن التجارب العابرة للفردية عندما يتواصل العقل الفردي، أو «أنا» النقية المندمجة ذاتياً، مع المجموعة وترتقي لاحقاً نحو مستوى ajna العالمية أو sahasrara الكونية. تركيبة كهذه تدرك على إنها تجربة عميقة للسلام ويعاد تقييمها من خلال الأعراف الصوفية في كل الأزمان والأماكن.

قد تنتقد بحوث السلام هذه الفرضيات بأسلوب ما بعد حداثوي. وعلى أية حال، تؤخذ هذه الفرضيات على محمل الجد بسبب وجود الروايات التي تعطيها قوة إجتماعية. أجد نفسي هنا مرة أخرى في مواجهة صورة بحيرة الجبل والتي تبدو صعبة النسيان حتى ضمن أكثر متطلبات السلام المتعدد جدية. إن السلام المتعدد بكل تجسيدات يتم على الأقل تضمينه في هذا المفهوم التصوفي. مما يؤدي إلى تحدي مفاجيء لمفهوم السلام ما بعد الحداثوي، والذي تدعوه ربما مدرسة الحداثة النقدية بالمحافظين الجدد.

إذا كان هناك ما يدعى بالعقل الكوكبي ويتزامن مع وجود وعي ولاوعي كوكبي، إذاً يتبع ذلك أن يكون هناك سلام كوكبي يتبعه سلام كوني، وهو قريب من السلام العالمي. لكن، بما أن العالم واحد، فأن السلام سيتقل من جمع ما بعد حداثوي إلى مفرد عابر للشخصية، والذي سيكون متضمناً لعنف كامن ذي صفات مفاهيمية لسلام أخلاقي وحديث. يحل هذا بواسطة العنصر العابر للشخصية الحيوي والديناميكي والذي يختلف عن نظرة العالم الساكنة - الأخلاقية، والميكانيكية - الحديثة. ينبض العقل العابر للشخصية باستمرار في النظام الديناميكي، وكذلك الشخصي. لذلك فأن

(1) Anderson(2006)

السلام الذي يمكن الحصول عليه في هذا النظام سيكون ذي صفة كوكبية أو كونية مفردة، وعلى الرغم من هذا تبدو دائماً وكأنها تُدرك بشكلٍ مختلف. وبهذه الطريقة، يبدو السلام كسّر كوني يسمح للادراك البشري بعدد لا متناهي من التأويلات. وإ اعتماداً على الوعي الخاص توجد «عوالم» مختلفة ومتعددة، لأن العالم البشري يخلق بواسطة الوعي الجمعي الذي يدعى العقل أو الروح.

توجد إختلافات كبيرة ضمن عالم بشري جمعي كهذا، «عوالم سفلية»، تبعاً لمن يخلق أو يدرك هذه العوالم ويتعامل معها. إن أساطير ما قبل الحداثة، كتلك التي نوقشت في الفصل الثاني من هذا الكتاب، وتبعاً لهذه الفرضية تحمل معانٍ جديدة وتظهر بمظهر أقل روعة⁽¹⁾. إن العقلانية الجمعية للسلام المتعدد في قراءات ما بعد الحداثة تحول ذاتها إلى سلام dharmic والذي هو كوني لكن ضمن عقلانيته يمكن الوصول اليه جزئياً من خلال الإدراك. أستطيع أن أدعو هذا أيضاً سلام كوني متعدد الاشكال / polymorphous pax universalis. بمعنى آخر إن أدراك السلام في التجارب الصوفية من خلال العقل الفردي متعدد الأشكال.

يدهشني فعلاً كيف إن هذه الفكرة البسيطة وجدت صداها في بحوث السلام الحديثة وما بعد الحديثة، ذلك انه قد يكون من المستحيل القول بأن هنالك أكثر من معنى منها بالنسبة للسلام. تملك هذه الفكرة نتائج عميقة المعنى لسلوكنا الإنساني الذي يرتبط مع عالمنا الوجودي / Mitwelt. إن من يفصل ظواهر العقل عن الأنظمة الشاملة التي تتأصل فيها ويقلصها لمستوى الأفراد، أو الذات الفاعلة، أو الأشخاص يجب أن يدرك العالم الوجودي كعالم بلا عقل. هذا أمر معروف منذ عصر الرومانسية / Romanticism وروسو / Rousseau. ورغم هذه المعرفة تستمر الإنسانية باستغلال عالم الوجود كمصدر. سيختلف السلوك تماماً لو كان هناك اتفاقاً بأن عالم الوجود ليس حياً وحسب، وإنما هو كالإنسان يملك عقلاً⁽²⁾.

(1) هذا ما عناه ويلبر، بالاشارة الى هيغل، بمصطلح «النسخ» - التفريق بين ودمج المعرفة المكتسبة سابقا والوعي.

(2) Capra(1988,p.290)

إن التناقض الموجود بين الذات الفاعلة المستقلة لمدرسة التنوير من جهة، والنفس لمدرسة اليوغا، والعقل في نظرية الأنظمة من جهة أخرى، يبدو للوهلة الأولى تناقضاً منقطعاً لا يمكن وصله. تعامل العديد من المفكرين المعروفين أمثال كارل غوستاف يونغ⁽¹⁾ Carl Gustav Jung، وروبيرتو اساغولي⁽²⁾ Roberto Assagioli وصولاً إلى كارل فريد دوركهيم⁽³⁾ Karlfried Dürkheim مع هذا السؤال. يُعد هذان المفكران رائدين في مجالهم بسبب أفكارهم وأعتبروا سبّاقين في مجال علم النفس العابر للشخصية. أستخدموا جميعاً مصطلحات مختلفة، لكنهم اتفقوا على رأي واحد مفاده أن التجارب العابرة للشخصية يمر بها جميع الافراد، لكن هنالك شرطاً استباقياً لحدوثها كونها عملية من عمليات الشفاء، وهو التكوين المسبق لـ «أنا» - الوعي وتحويل الأنا. ويمكن أن أضيف هنا أن هذه الحالة فقط هي شرط لتضمن الحالة العابرة للشخصية للسلام. لا يوجد هناك ما يعيق «أنا» مثل الأنا، والنفس مثل «أنا». تكون الأنا عائداً في الوعي ضد الانفس. وعلى الطريق المؤدي للسلام العابر للشخصية يتم دمج هذه المعوقات بطريقة مستمرة وتحويلها. تكون «أنا» - الوعي المستقرة شرطاً مسبقاً حتماً لكل أشكال الإدراك الذاتي في إطار عمل السلام وتحويل الصراع.

إن وجود مصطلحات واضحة المعاني أمراً مهماً وحاسماً للنقاشات القادمة، ورغم ذلك فإن أدبياتنا مليئة بمصطلحات مختلفة لنفس الظاهرة المدركة أو شبهاتها، أو العكس بحيث تصف ظواهر مختلفة بنفس المصطلح. يمكنني هنا أن أوضح اشتقائي لمصطلح شخصي وعابر للشخصية من خلال توضيح المصطلحات التي اخترتها:

أنا اتبع علم نفس الشاكرات في اليوغا وأسمي المستويات بالمسميات التالية؛ المادي، والعاطفي، والاجتماعي، والعقلي، والروحي، والكوكبي، والكوني. يدمج الفرد أول مستويين، والذات الذاتية الفاعلة تعمل على دمج الثالث، والشخصية تعمل على الرابع. إن تداخل هذه المستويات الأربعة باتجاه الوصول إلى «أنا» ناضجة هو

(1) Jung(1971)

(2) 1888 - 1974 ;Assagioli(1927)

(3) 1896 - 1988 ; Dürkheim(1992)

شرط مهم للبعد العابر للشخصية ليُفتح⁽¹⁾. يحدث هذا في البدء كتجربة تمر بها النفس أو الأنا النقية. ويدمج الوعي الجمعي، والذي يدعوه البعض بالروح، النفس والتي تتداخل مع الوعي الكوني. أنا افهم هذه المستويات كطبقات زمكانية، كإدراك ذو فضاء - واحتمال أبدي وليس نتاج يقع ضمن تاريخ زمني للتطور أو إرادة هيكلية.

6. 3. علم النفس الإنساني والسلام العابر للعقلانية

حاولت في الفصل الذي يناقش السلام المتعدد ما بعد الحداثوي إظهار كيف ان المفاهيم الحديثة للسلام تعارض نفسها في النهاية من خلال أساليبها، نظريات الأنظمة القبلية، البنيوية، وما بعد البنيوية والتي جلبت مخططات علائقية أعتمدت على التفكير العقلي. ومن خلال روايتي المختصرة ظهر ماركس، ونيتشة، وفرويد كأيقونات لهذه الرواية، والذين من خلال صحتهم العلمية ومدارسهم الفكرية التي طوروها مهدوا الطريق لبحوث سلام ممنهجة.

بالنسبة لفرويد، كان اللاوعي ذي طبيعة شخصية بالأساس، مع صفات لم تكن مدركة أبدا واخرى تُسيت أو قُمعت. وبالنسبة لكارل غوستاف يونغ، كان اللاوعي يعني ذات الشيء وأكثر من ذلك، فهو قد حدد اللاوعي بأنه المصدر الأساسي للوعي وان الحياة تبدأ مع اللاوعي وليس من خلال مصفوفة فارغة كما قال فرويد. فالعقل الواعي بالنسبة ليونغ يتطور من خلال النفس اللاواعية والتي هي أكبر عمراً منه بكثير. لذلك فهو يُفرّق بين اللاوعي الفردي واللاوعي الجمعي حيث كل العالم البشري يشترك فيه، كما وصف سابقاً، مما يضيفي عمقاً طبقياً للنفس. وهو لم يناقض فرضية فرويد بأن التجارب الشخصية مهمة وحاسمة لتطور الفرد، لكنه يرفض فكرة حدوث هذا التطور ضمن شخصية غير مشكّلة. فهو يعتقد بان التجارب الشخصية ستطور جوهرأً بديهيأً للبنية التركيبية المحتملة للشخصية. فالنفسية تنتج عن الخبرات بقدر ما يكون الجسد نتاجاً لتأثير الطعام⁽²⁾.

(1) يؤكّد مفكرين مثل ماسلو (1954) Maslow او وولش (2002) Walch على التجربة العفوية للوجود والاختراق. فهم يشيرون الى ان تطور البشر لم يكن يسير بشكل افقي، وقد يكون هذا صحيحا، لكنها ليست موضوع اهتمام بحوث الانظمة في دراسات السلام.

(2) Stevens(2001,p.48)

كان اهتمام يونغ بالعالم الرمزي للخمياء كعملية للتمييز⁽¹⁾ موازياً لاهتمامه بالطاوية واليوغا، وقَدَّم لنا علم نفس التواصل بين الفرد وكل الأنواع الحية، عالم الوجود/Mitwelt، والكوكب، والكون⁽²⁾. لقد أعتقد إن دراسة النفس البشرية من منظور السلوك العقلي الخالص أمراً غير مناسب وغريب:

إن المنطق المغالى في تقديره يشبه السياسة المطلقة: التي يعاني الفرد تحت سيطرتها فقراً مدقعا⁽³⁾.

وهكذا أصبح يونغ رائداً في مجال علم النفس الإنساني، وبالتالي مفهوم السلام العابر للعقلانية. يرتبط هذا مع عمليات حالية، والإحساس الجسدي للأنواع. إن هذا مهم لبحوث السلام، لأن السلام يحتاج إلى أن يُدرك ويُستشعر ليصبح حقيقة. واستدعي هنا فكرة البحيرة الجبلية مرة أخرى، تجربة النفس التي ندعوها بالتجربة المسالمة أن إختبرناها داخلها⁽⁴⁾.

أحد تيارات علم النفس الإنساني الذي يدمج المفاهيم ضمن اعتباراتها التي تشق من التعاليم الروحانية لبوذية زن، والتانترية، والصوفية، واليوغا، والصوفية المسيحية، ويربط بين هذه المفاهيم وتلك الأفكار الغربية، والبحوث العقلانية وبدوره يطور المنهج العابر للشخصية الذي يبدو لي مرتبطاً جداً ببحوث السلام. فهو لا يرفض المبادئ الأساسية للعلوم الكلاسيكية، لكنه يُظهر أن طبيعتها المطلقة وإدعاءاتها الموضوعية حول الحقيقة ما هي إلا غطسة⁽⁵⁾.

(1) Gebelein(1996,p.17)

(2) Shamdasani(1996)

(3) اقتبس عن ستيفنز (7 - 156, pp. 2001) Stevena. يبدو رد فعله تجاه علم النفس التحليل العقلاي الميكانيكي باكثر صورها راديكالية في عام 1932 في تسويته مع سيغموند فرويد تحت عنوان سيغموند فرويد ضمن سياق التاريخي: الشخصية والصفة Sigmund Freud als kulturhistotische Erscheinung

[[Sigmund Freud in His Historical Setting: Character and Personality

(4) ان النقاشات الالمانية الاصلية هنا هي في علم النفس الانساني باعتباره اساسا للسلام المتعدد العابر للعقلانية وتحويل الصراع الاستنباطي. وهذا موضوعا رئيسيا في الجزء الثاني لهذه الثلاثية لذلك تخطيطها في الترجمة الانكليزية.

(5) على سبيل المثال (33,p. 1992) Perls

بالكاد شارك ابراهام ماسلوا Abraham Maslow⁽¹⁾ فرويد إهتماماته بالإنسان المريض عقلياً. فقد رفض كلاً من ماسلو وفريتز بيرلز Fritz Perls المدرسة السلوكية الموضوعية Behaviorism التي تجعل البشر في مستوى متدنٍ لتساويهم بالحيوانات المتطورة⁽²⁾. لقد أهتموا بدراسات البشر الصحيحين والجوانب الإيجابية من سلوك البشر كالسعادة، والفرح، والسلام كما نادوا بإيجاد علم نفس النمو الأكثر تطبيقاً. وبالإشارة إلى أعمال كارل روجرز⁽³⁾ Carl Rogers الرائدة والعلاج المتمحور حول العميل الذي طوره، حوّل ماسلوا المرضى إلى عملاء يلتقون المعالج بنسب متساوية حيث ينصب اهتمام المعالج على التطور الشخصي. لم تكن عملية المتابعة النفسية بالنسبة له كعملية علاج من مرض ولكنها رحلة لاستكشاف الذات. ولا يقوم المعالج بدور سلطوي فيها، بل انه فقط يخلق هيكلًا تنظيميًا للاحداث التي يكون فيها العميل الشخصية الرئيسية ويتحمل مسؤولية أعماله كاملة.

وبتشبيه بسيط، تعرف أبحاث الصراع أن الوسيط هو الشخص الذي يلتقي باطراف الصراع بنسب متساوية ويذكر تاريخه وإهتماماته. يمكن أن يفضي الى هذه الحقيقة بسبب إمكانياته التعليمية ووعيه وقدرته على خلق إطار ناجح لتحويل الصراع من موقعه هذا. إن هذا الامر يميزه مبدئياً عن المعالج الذي يخلق حدوداً في علاقته بالعملاء والوسيط الذي يتبع المدرسة الحديثة والذي ينكر إهتماماته الخاصة ويتمصص دور المحايد وربما الفوقية. كلا النوعين لا يمكن تخيلهما في الإطار العلائقي.

لتخطي المستوى الفردي، تشير هذه المناهج إلى العائلة والمجموعات الاجتماعية كأنظمة، فإن هذه المفاهيم حتمية ومهمة لبحوث السلام. ولعل أهم رواد هذا المهنة العلمي هم فرجينيا ساتير Virginia Satir، وروث كوهن Ruth Cohn. تأسست مناهجهم، التي تشترك بعض الأفكار مع المدرسة العلاجية الجشطالتية Gestalt therapy التي طورها بصورة أساسية فريتز بيرلز⁽⁴⁾، على علم النفس الجشطالتي⁽⁵⁾

(1) Maslow(1962)

(2) Perls(1992,p.22)

(3) ظهرت لأول مرة في (Rogers,1951)

(4) Perls(1969)

(5) مدرسة الجشطالت من المدارس التي اهتمت بدراسة علم النفس ولها دراسات هامة في علم النفس

Gestalt psychology وتتعامل مع إدراك لوحداث المعاني. أن مبدأهم الأساسي هو عدم إدراك الإنسان الأشياء ككيانات منفصلة ومعزولة، لكنه ينظمها حسب المعاني من خلال عملية الإدراك. إن الجشطالت هو الكل، شيء مكتمل، عملية عضوية، وحدة نهائية من التجربة، ظاهرة مُختبرة، لا توجد الا ككل. عندما يتم تحليل الجشطالت، ويقسم إلى أجزائه، يُصبح شيء مختلف. وإذا تشظى الجشطالت، يفقد معناه. يعزز العلاج الجشطالتي من إدراك هذه التجربة المكتملة الآن وهنا. ويهدف إلى إعادة دمج الأجزاء المكبوتة والمفككة من الشخصية والنتائج الأوسع للقدرات الفعلية للفرد والمجتمع⁽¹⁾.

يُقلص فريتز بيرلز تعريف العلاج الجشطالتي إلى كلمتين هما «كيف» و«الآن». تُعبر «كيف» عن فهمنا للوجود Dasein، والعلاقات، والسلام المتعدد كإجراءات وأنظمة. تُسأل «كيف»، بطريقة تختلف عن «لماذا» الميكانيكية، حول الطريقة التي تظهر بها المجريات، وليس حول السبب أو الهدف. تشمل «كيف» كل السلوك الفعلي، وترتبط مع «الآن» على إنها اللحظة الحقيقية للإدراك. الماضي ليس كائن بعد الآن، والمستقبل ليس موجوداً بعد. وكلاهما خيالات تعيق إدراك السلام المتعدد في «الآن». إن هدف العلاج الجشطالتي هو تحويل أوهام العقل والعودة إلى المنطق الصحيح، وأن نكون على تماس مع الذات والعالم لأنه أكثر من الخيالات، والأوهام، والانحياز⁽²⁾.

إن العلاقة بين الظالم والمظلوم، والقاضي والمتهم، والأم والطفل، تلعب دوراً مهماً في العلاج الجشطالتي، وقد استلهمها سريعاً باولو فريري Paulo Freire في

ويعود الفضل إلى مدرسة الجشطالت في الاهتمام بدراسة قوانين الإدراك، وتوصلت إلى قانونه الأساسي وهو أن «الكل أكبر من مجموع أجزائه» فأنت حين تقرأ كلمتي (باب)، (أب) وهما مؤلفتان من نفس الحروف فأنت لا تدريهما كحروف منفصلة وإنما كوحداث كلية، زد على هذا الأساس أمكن التوصل إلى القوانين الأخرى للإدراك. حيث اهتمت بدراسة الإدراك والسلوك من مدرسة علم النفس، والمعروف أيضاً باسم «علم النفس الشكلي»، التي تعنى في المقام الأول دراسة التصور وقوانينه. وفقاً لعلماء النفس الغشتلت بمعنى «التكوين»، الصور تُدرك بطريقة إجمالية وأكثر تعقيداً من مجموع التشكيلات الجزئية: على سبيل المثال، إضافة شكل صهوة في منظر عام للمدينة يُفهم وكأنه كاتدرائية.

(1) Perls(1992,p.35)

(2) Perls(1992,p.20)

بيداغوجيا المقهورين⁽¹⁾ Pedagogy of the Oppressed ومن بعده أوغستو بوال Augusto Boal في مسرح المقهورين⁽²⁾ Theater of the Oppressed. فكلاً من الظالم والمظلوم عنصرين مهمين لتحويل الصراع، وسأتعامل بشكل مكثف مع هذه الأشكال من العلاج والطرق المشتقة منها في الجزء الثاني من هذه الثلاثية.

علم النفس العابر للشخصية

إن فرع علم النفس الذي يعنى بدراسة الروحانيات، التسامي، والسمات الصوفية لإدراك الذات يدعى علم النفس العابر للشخصية، طبقاً لما قدمه لنا أبراهام ماسلو

(1) تعليم المقهورين أو أصول تربية المضطهدين كتاب ثوري في مجاله كتبه المعلم البرازيلي باولو فريري ونشر سنة 1968 بالبرتغالية وترجمته مايراراموس للإنجليزية ونشر سنة 1970، واعتبر هذا الكتاب من النصوص المؤسسة لعلم أصول التربية النقدي، ترجمه إلى العربية الدكتور يوسف نور عوض ونشرته دار القلم في بيروت سنة 1980. اعتماداً على عمله في تعليم الناشئين البرازيليين القراءة والكتابة؛ درس الكاتب العلاقة بين طرفي الاستعمار المستعمر والمستعمر معتمداً على تحليلات صفية ماركسية مفصلة. سمى الكاتب طرق التعليم التقليدية القائمة على التلقين والاسترجاع بنظام التعليم البنكي؛ لأنه يعامل الطالب كوعاء فارغ يملأ بالمعرفة كالحصاة تماماً. بينما يرى الكاتب أن أصول التربية يجب أن تعتمد على معالجة الطالب كمشارك متفاعل مع المعرفة.

(2) مسرح (المقهورين) هو نوع من أنواع المدارس (المسرحية الحديثة) نشأت على يد البرازيلي (أوغستو بوال) تكتشف هذه المدرسة المسرحية الجوهر الاجتماعي الجمالي الإبداعي الذي يظهر بصورة جديدة وغير مألوفة وعلاقة جديدة تماماً بين الجمهور، وبين العرض المسرحي يحاول هذا المسرح في تكوينه الخاص بتأسيس علاقة شراكة جديدة، بين هاتين القاعدتين المسرحيتين بشكلًا من أشكال الاندماج بين الاثنين لأجل دفع العمل المسرحي، نحو الحل الاجتماعي الذي يطرحه مسرح المقهورين ألا وهو تغيير الواقع، وليس التهاهي معه كما ينشد المسرح الكلاسيكي. كان أوغستو بوال يرى في أشكال الفصل المسرحي التي يتأسس عليها الفضاء الجمالي والابداعي للمسرحية التقليدية أكثر من مجرد تقسيم مكاني شكلي، بل هو عزل للناس عن دائرة الفعل، وعن ممارسة (التغيير)، أي بتحويل المتفرج لمتلقي دون اعطائه فرصة ممارسة التأثير المباشر على موضوع العرض المسرحي. وهنا يعمل مسرح المقهورين ويحاول كما يقول بوال أن يكون مرآة تمكن المتفرج أو المتلقي من التدخل لتعديل صوره الحدث لا مجرد النظر إليها. التغيير - وتخلص تجربة بوال إلى العمل على بناء صورة للواقع كما يحللها ويراهما الجمهور، بترتيبها من جديد وتبديل ما يلزم وكما يحلو لهم - المقهورين -، فالمقهورين يصورون أنفسهم ومشكلاتهم داخل الحل المسرحي الذي يعطونه للعمل المسرحي من هنا سعى بوال إلى إخراج المتفرجين من البقاء على هامش حركة النص إلى حيز الفعل والتأثير الحقيقي من خلال صيغة حلقة نقاش الحل المسرحي أو كما سميت (مسرح المنتدى) التي عززت التشابك بين الممثلين والمتفرجين في إنتاج العرض، فالمسرح برأيه هو نحن؛ لأننا جميعاً ممثلون، ولأن المسرح ليس بحاجة إلى جمهور ومنصة، بل إلى مؤدٍ ليكون قائماً وموجوداً.

وتوني سوتيك Tony Sutich. مما يوفر لنا الأرضية المناسبة للانطلاق قدماً فيما أود تقديمه. قدم ستانيسلاف غروف Stansilav Grof مصطلح التجارب العابرة للشخصية على طاولة النقاش. وقد فرق بينها وبين علم النفس الديناميكي والولادي من خلال وصفه للأجزاء الرئيسية للاوعي. ذكر غروف أنه ضمن علم النفس الديناميكي هناك تجارب مهمة للروح تنبثق من فترات حياة الفرد المبكرة. حيث تعود كل تلك الخبرات المرتبطة بالظواهر الحياتية التي تحدث أثناء الولادة لعلم النفس الولادي. إن الخبرات العابرة للشخصية هي تلك الخبرات التي تتخطى حدود السيرة الذاتية للفرد وتعبّر حدود الزمان والمكان⁽¹⁾. يُعد غروف، بالإضافة إلى ماسلو، مؤسساً لهذه المدرسة التي تتعامل بصورة خاصة مع هذا المفهوم الأخير. يعتمد علم النفس العابر للشخصية على الافتراضات التالية؛

***يقع مصدر السلام في الداخل. وتعد صور الأساطير إسقاطات نفسية.
حيث كل الآلهة السماوية وعالم جهنم هما من خلق الخيال.
***يمكن للإنسان أن يتعدى الأنا و«أنا».

***إن كل الوجود متداخل ومرتبطة.

****حالة الفرد النفسية لا يمكن أن تقف بمعزل عن بيئتها العاطفية، وكذلك الاجتماعية والثقافية. ورغم ذلك فإن قدر كل فرد يكمن في يديه.
فكل فرد مسؤولاً عن نفسه ويمكنه التصرف بأموره فقط.

*****إن الكل محتوي في كل جزء منه.

*****إن تركيبة الإنسان النفسية يمكن أن تتغير من خلال التنفس والعمل على الجهاز العضلي الجسماني.

تفترض أشكال العلاج المتناظرة أن التجارب النفسية، وكذلك الخلل في الإحساس بالسلام واللاسلام، مخزونة في ذاكرة الجسد⁽²⁾. لذلك فإن العواطف المكبوتة، ومشاعر الصدمة، وردود الفعل العاطفية المتجمدة، وإضطرابات السلام، كلها من الممكن تجربتها بطريقة مباشرة وأن يتم الشعور بها بطريقة مُسيطر عليها. ينجح العلاج من خلال عمل حيوي جسدي. يتم تحرير الطاقة المحبوسة في العضلات والتي تُدرك

(1) Grof(1976)

(2) Reich(1980)

على إنها حمل ثقيل، ويمكن أن تُستخدم لأعمال مغايرة بديلة. يمكن للفرد بسهولة، من خلال هذه الممارسة العلاجية، أن يُدرك الأفكار حول التناغم والتوازن المشتق من ذلك الفهم الحيوي للسلام والذي قمعته الحداثة. تعود فكرة التناغم مرة أخرى لفكر السلام، لكنها ترتبط بالمنهج العقلاني⁽¹⁾. طُور طيف كبير من المدارس التي تتبنى هذا التوجه وتهدف لتحقيق الغرض أعلاه مخزون كبير من التقنيات الحيوية. لذلك فأن وجهة النظر هذه تتبع بوضوح موجز الجسد، والدوافع، والقدرة الاجتماعية، والمشاعر، والعقل.

تبعاً لتعاليم غروف فأن الوعي الإنساني قادر مبدئياً على التعامل مع شكلين مكملين من الإدراك لوقائع الحياة اليومية ديكارتياً بشكل مواضيع منفصلة، من خلال مكان ثلاثي الأبعاد وزمان خطي. يتم تجاوز الحدود العادية للإدراك الحسي والتفكير العقلي في الصيغة العابرة للشخصية، ويتغير الإدراك من المواضيع الثابتة إلى نماذج تتدفق حيوية. إن هذين النموذجين متكاملين من وجهة نظر غروف، بمعنى أن التطبيق مشابه لحالة تدفق الموجات الإليكترونية في الفيزياء الكمية. يظهر هنا وجود توتر أساسي وديناميكي بين هذين الشكلين من الوعي.

السلام والأرباع الأربعة لويلبر

لم أجد وصفاً أكثر اقناعاً لهذه الصيغ وارتباطاتها في الأدبيات أكثر من نموذج كين ويلبر «الأرباع الأربعة»⁽²⁾، والتي سأوردها هنا باختصار وبأسلوب خاص. يفترض ويلبر أن كل فعل مكتمل للتواصل والعلاقات الإنسانية يتضمن جانباً داخلياً مشابهاً للجانب الخارجي، فالفرد يشبه التكوين الجمعي. نتيجة للنقاش الذي ذكر مسبقاً، أفضل أن أدعو الجانبين الآخرين المذكوران هنا بالمفرد والجمع. لا يمكن أن يوجد أي من المكونين منفصلاً عن الآخر. اعتماداً على هذا الافتراض يضع ويلبر مصفوفته للأرباع الأربعة، فكل واحد منها يمثل جزءاً من الكينونة: المقصود، والسلوكي، والثقافي، والاجتماعي. أضيف أنا المصطلحات التي وضعتها وناقشتها حتى الآن من

(1) Walch(2002,pp.24 - 33)

(2) Wilber(2000,pp.127 - 57 and 192 - 9)

خلال مراقباتي لمتغيرات السلام المتعدد والتي لا تلعب دوراً في مفهوم ويلبر. وتظهر المصنوفة بعد إضافاتي في الشكل 6.1.

من السهل التعرف على مركز اهتمام بحث السلام ضمن المناهج المتناظرة. تعتقد المدرسة الحديثة أن السلام يقع ضمن الربع الجمعي الخارجي وتركز على الخصائص الظاهرة في السلوك داخل المجتمع، والتي تبحث فيها وتعمل عليها ضمن نظام يبدأ بالعائلة كوحدة انتهاء بالأنظمة الشمولية للعالم. يؤدي هذا عادة إلى المطالب الأخلاقية والمثالية للسلام النابع من العدالة. يحرك هذا النوع من السلام تساؤلات يمكن إجابتها تجريبياً. إن هذا ليس خطأ، لأن كل سؤال مرتبط بالوجود فيه جزئية اجتماعية، لكنه غير متكامل. وهو تحد لكل العلوم الاجتماعية الحديثة لفك ارتباطها من هذا التيار الإيجابي وتبدأ بتقصي جوانب أكثر بالإضافة إلى الجوانب السلوكية الخالصة للهيكلة الاجتماعية.

إن الربع المرتبط بالجوانب الجمعية الداخلية، والتي تسمى عادة بالثقافية، تثير المشاكل. فتكون القيم، ووجهات النظر العالمية، وادعائها بأنها حقيقية صعبة التحقق وليس من السهل الوصول إليها أكثر من فوارق الدخل، والبطالة، ونسب الموت، والأمية، والجريمة، ونسب التصنيع، والظواهر الأخرى من عالم المجتمع الذي يمكن وصفه أيضاً بطريقة نوعية. أما السلوك الجمعي والمشاعر وحتى الذكريات فأنها تخضع لنسبة معينة من عدم القدرة على التقدير. يضعنا هذا أمام تحدي للموضوع المدرك الذي يتطلب التعريف بنفسه، ومن وجهة نظره الخاصة، وإن يناقش تفسيراته الخاصة. إن هذا الموضوع غير مريح أكثر من الموضوع الاجتماعي. تعامل كل من فلسفة ما بعد الحداثة وبحوث السلام مع هذا الحقل وفضله أكثر من غيره. فأصبحت اللغة، وتحليل الخطاب مواضيع مهمة خلال نهضة فوكو Foucault، وديلوز Deleuze، وديريدا Derrida، ورمزية ليوتارد Lyotard، وكذلك طورت علوم السلوك التي تهدف إلى المساعدة في تسليط الضوء على العلاقات التي يمكن تتبعها ضمن الجوانب الجمعية الداخلية.

	الداخلي الحيوي وما بعد الحداثة	الخارجي الاخلاقي والحديث
مفرد (فردى)	الارادي السلام النابع من التناغم	السلوكي السلام النابع من الامن
مجموع (جمعي)	الثقافي السلام النابع من الحقيقة	الاجتماعي السلام النابع من العدالة

شكل 6.1 مصفوفة ويلبر للأرباع الأربعة

توصف الجوانب الخارجية والداخلية لعلاقات السلام بأنها اجتماعية بطريقة المراقبة التجريبية من جهة، وثقافية كمصطلح يصف الصور المعروفة للعالم، والذكريات، والآمال، ومفاهيم القيم، والحقيقة من جهة أخرى. وهي تربط بعضها مع بعض كما يرتبط السلام النابع عن الحقيقة مع السلام النابع عن العدالة. تكون العلاقات المترابطة والعلاقات المتبادلة بين الاثنين قوية جداً بحيث إن أحدها لا يمكن أن نتصورها دون الأخرى. ورغم ذلك فهي مضللة كونها ترغب بتقليص أحدها لحساب الأخرى أو أن تقتضى أحدها من خلال الأخر. إن العدالة ليست حقيقة ببساطة، والحقيقة ليست عادلة. كلاهما تجسيدات مختلفة للأخر وتملك نفس الطاقة الحيوية المشتركة والتي تُشوه لمجرد محاولة الوصول إلى الجانب الثقافي دون الاجتماعي، أو الاجتماعي دون الثقافي. من الواضح وتبعاً للجانب الفردي، أن كل فرد يندمج ضمن الطبقات الاجتماعية لكيانه، والتي يمكن تجاوزها فقط عند المخاطرة بالحياة. وعندما تتجسد هذه العلاقة خارجياً فهي تثير اهتمام العلوم الاجتماعية الحديثة. يمكن مراقبة وقياس، وتصنيف، ومعادلة السلوك الفردي ضمن بيئته الاجتماعية. إن هذا يساعد المعايير الموضوعية حول الصحيح والخطأ بصورة عامة ولذلك يمكنها من إنشاء دليل للتكوين التطبيقي للمجتمع، والقوة، والنظام. إن تعقيدات المعرفة أدت إلى وجود هذا الدليل وينظر له على أنه من مهام العلوم الاجتماعية الحديثة. يعتبر الفرد مهماً لأنه اللبنة الأولى في هذا البناء المعرفي وصولاً إلى كيان مادي أكبر، المجتمع، وضمن هذا

المعنى يعمل كأداة للتنبؤ. إذا قام بعمله بصورة جيدة، يدرك على انه طبيعي، وعقل، وآمن. تتحول العلاقة هنا بين الفرد والمجتمع إلى مسألة امن بالدرجة الأولى. فإذا قام الفرد بسلوك يتعارض مع هذه المعايير أو أحدها فأن هذا السلوك يدرك كمخاطرة تهدد الأمن المجتمعي وعادة ما يخضع هذا الفرد للعقاب، وعلاقة تبادلية، فان المجتمع هو من يوفر الأمن الاجتماعي والفيزيائي للفرد الذي ينصاع لهذه المعايير.

إن العلاقة بين الجمع - الداخلي للمستوى الثقافي والفرد - الخارجي للمستوى السلوكي كانت محط إهتمام المدرسة البنيوية، وفوكو، ومعظم من جاءوا بعده. فقد عرّفوا الثقافة على إنها شيء شبيه بالانا العليا العملاقة التي عززت بالمنطق البنيوي الاجتماعي والتي ستشكل الفرد بطريقة تجعله يتطابق معها ويعمل بفاعلية لتعزيز البنية الاجتماعية. لذلك يشق السلوك الإنساني من حقيقة الضرورات الثقافية ويدعم البنية الاجتماعية التي يشعر بأنها عادلة دون أن يعتمد على القمع الجسدي. أدان نيتشة في كتابه ما وراء الخير والشر Beyond good and Evil هذه العلاقة وما تفعله بالفرد من خلال جعله عبداً للأخلاقيات ويستنتج نيتشة نقاشه قائلاً:

إن جعل أوروبا ديمقراطية هو في نفس الوقت ترتيب غير طوعي لخلق الجبابة - بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، ويشمل هذا أكثر الأمور روحانية⁽¹⁾.

نتجت هذه الفكرة، التي كانت حساسة في وقتها كما هي الآن، عن العلاقة التحليلية بين الفرد - الخارجي والجمع - الداخلي وإشارتهما المشتركة للجمع - الخارجي. إن إنتقاد نيتشة الذي عادة يساء فهمه واستخدامه يوجه نحو إنعدام المصدر للذي اسميه الفرد - الداخلي. يطرح الربع الرابع المشكلة الأكبر للعلوم الحديثة، لان نواياه لا يمكن تقصيصها أو إثباتها بأي الطرق المستخدمة فيه. تطرح العلاقة بين سلوك الفرد وثقافته تساؤلاً على العلم لا يمكن أجابته من خلال الفلسفة الوضعية. لا تزال الثقافة متغير ذاتي مشترك، إن لم يكن في جوهره فعلى الأقل من خلال تجسيدات، أن تراقب، وتفهم، وتفسر. لا يمكن السيطرة على الرموز، واللغة، والخطاب في المستوى الداخلي للمرسل والمستقبل، لكن يمكن إدراكها وتفسيرها من قبل طرف ثالث يقف

(1) Nietzsche(1989,p.177)

في المتتصف بين المرسل والمستقبل. ومن هنا نشق منطق الكينونة في الدراسات الثقافية ما بعد الحداثوية، والتي بالرغم من كل شيء أثبتت أنها أقل أمنا من الدراسات الاجتماعية الحديثة والفلسفة الوضعية.

يجرد الربيع الإرادي العلوم من هذه البنية الإضافية كما إن علماء السلوك متمكنين من دراسة السلوك الناتج عن الرغبات، وأطباء الأمراض العصبية يمكنهم قياس وتحديد مركز الموجات الدماغية، والتعرف على الأعصاب الششطة⁽¹⁾، لكنهم غير قادرين على إثبات فكرة واحدة، أو عاطفة، أو المشاعر بذاتها في الداخل، فهو مجال يمكن إختباره فقط. المقبول ظاهريا والبراهين لا تعد معايير، فهو مجال مذهل، لأنه معروف لكل إنسان، الكل يعرف انه قادر على التفكير والشعور ورغم ذلك لا يوجد من يستطيع إثبات التفكير والشعور بأدلة ملموسة. يمكن فتح المجال أما الشخص الثالث فقط عندما يتواصل البشر ويوضحون أفكارهم. يظهر الجزء الأكبر من تجربة العالم عبر عمليات التواصل وليس عبر مجالا يمكن إثباته. ومهما كان الشكل السطحي للمستوى الخارجي فهو تعبير عن الطاقة الداخلية للأفكار والمشاعر، وليس للأفكار والمشاعر ذاتها.

العابر للعقلانية

إنه العالم الذي غالباً ما تقبع فيه بحيرتي الجبلية التي الجأ إليها عند التوتر، وهو السلام الذي يمكن للفرد تجربته بنفسه، وهو التناغم⁽²⁾ الذي يعد الحقيقة الوحيدة، والعدالة، والأمن إذا شعر الفرد به فعلاً. إنه المجال الذي تبدأ فيه وتنتهي كل الأخلاقيات العظيمة، والتصاميم الثقافية، والأفكار، والاتفاقيات. وهذه هي النقطة الجوهرية والمهمة لتجربة السلام العابر للعقلانية. وهي تبحث وتختص في النفس النقية، وليس الشخصية، والقناع الخارجي. وفي هذه المرحلة تعد كل الإعتبارات التي ذكرت في الفصول السابقة ذات علاقة. فمناقشة السلام دون ربطه بالنفس التي تقف خلف الشخصية ومعناها ضمن العالم الأكبر هي غير منطقية. إن هذا الربع الذي يحيط

(1) Singer and Ricards(2002)

(2) أعيد الى الازهان الفصل الثاني، والذي بينت فيه ان مفهوم السلام المنبثق من التناغم يغير في ذاته المفهوم الداخلي للسلام المنبثق عن الخصب.

ويحدد ما يبدو أصغر، وأكثر من الشخصية، والبعد الداخلي للسلام المتعدد، أكبر، وأعظم، وأوسع، وأعمق من كل الأرباع الأخرى، رغم انه تشكل من خلالها ولا يقوم إلا بها. لذلك فهو يفتح البعد العابر للعقلانية وللسلام المتعدد.

من المعروف أن كارل غوستاف يونغ أخذ مفهوم النفس من الطاوية⁽¹⁾ وطور علم النفس الحيوي العام من هذا الأساس⁽²⁾. ومن الجدير بالملاحظة أنه اعتبر علاقة كل فرد بالذات تُحدد في نفس الوقت علاقته بالآخر، «...[ولا يرتبط أي فرد بآخر إلا بعد أن يرتبط بذاته⁽³⁾.]» بناء على ما سبق، أكمل اريك فروم Eric Fromm تعريف التناغم العابر للعقلانية، والذي يفترض الإدراك الكامل والمسبق للمنطق الإنساني حتى وصوله إلى حالة لا يمكنه بعدها من البقاء بعيداً عن الاستيعاب المبدئي والفوري للطبيعة. إن هذا الهدف بالنسبة لفروم موجود دائماً أمامنا، وليس في الماضي، لذلك فأن ما هو عابر للعقلانية مختلف تماماً عما قبل العقلانية الذي كان مصدر خوف كبير للحدثاء⁽⁴⁾.

كما إن المجال الاجتماعي لا يعتبر جامعاً لكل السلوك الفردي في مجتمع بعينه، كذلك فأن المجال الثقافي ليس جامعاً لكل الإرادة الفردية. وتكون جميع الجوانب الأربعة، في إطار بحوث السلام العابر للعقلانية، مرتبطة ببعضها وبسلامها المتعدد بصورة أكبر من مجموعها معاً. إذاً يمكن فهم المجال الداخلي على انه المجال الحيوي. ولا تكون تجسيدات المجال الخارجي صوراً للمجال الداخلي فقط، لكنها أيضاً تعطي تغذية راجعة مبتكرة لهما.

تكون صورة السلام الممتد كما في الفقرة السابقة جزئية وغير كاملة ضمن بحوث السلام العابر للعقلانية. ولا يعد مفهوم جبل الجليد الذي عرضه كل من فرويد وغالتونغ Galtung خطأ، هم فقط أهملوا وجه واحداً من أوجه السلام - والذي يعد أكثرها حسماً، ذلك الوجه الذي تحتاجه جميع العلاقات لتستطيع تحويل طاقتها نحو المجال

(1) Jaffé(1971,p.211)

(2) Jung(1985)

(3) مقتبس عن(Stevens 2001,p.155)

(4) Fromm(1971,p.122)

العابر للعقلانية. يوضح كين ويلبر⁽¹⁾ السبب بانه في حالة الصراع يواجه المجتمع أربعة خيارات. الخيار الأول، وهو خيار متطرف، عندما يتكيف المجتمع لدرجة التنافس أو في سياق أكبر منه ويندمج كلياً معه، أو في الخيار الثاني، وهو خيار متطرف أيضاً، يحاول المجتمع أن يحافظ على نفسه لدرجة انه ينعزل تماماً من أي مجتمعات أخرى. إن هذه الحركة المتأرجحة بين التكيف - الذاتي والحفاظ على الذات تطبيقياً ليست سوى إختيارات متطرفة، لكنها تسعى لما يقاربها.

يتم الاحتفاء بالتغيرات التي تظهر بوضوح على أنها حلول للصراعات الحالية. وتكون الحركة البندولية المتأرجحة أفقية. إن حل الصراع ما هو إلا حل أفقي يتمسك بما هو متجسد الآن. لذلك فهو سطحي وضعيف ومن الصعب إستدامته.⁽²⁾ وسبب هذه الحالة هو أن الحركة الأفقية تُبقي طاقة الصراع ولا تتحول في الارتباطات الاجتماعية لكنها تدفع إلى المحيط وهذا يشبه إعادة ترتيب الأثاث في شقة ما لان إعادة الترتيب يعطي الإحساس بان هنالك تجديد وكذلك هي لا تعني الانتقال إلى الطابق الأعلى. يدعو ويلبر هذا العملية بترجمة الصراع وليس تحويله.

يمكن أن تؤدي طاقة الصراع في هذه العلاقات ضمن الاتجاه العمودي إلى ذوبان الذات أو تحليلها أو الهدم. وفي حالة العوائل والصدقات والدولة والاتحادات يُظهر تطبيقها أن طاقة الصراع أو حيويته يمكن أن تؤثر لتخلق هذا التدمير الذاتي والإبادة من خلال طرف ثالث. تعد هذه مأساة بكل مضامينها ولكل الأطراف وللأسف يتم النظر لها على إنها طبيعية كونها تسير بشكل تنازلي من الحالة الأكثر تعقيداً إلى الحالة الأكثر تبسيطاً وهو إجراء طبيعي عندما يثبت لنا ما هو معقد ومتطور بانه ليس أهلاً للبقاء وينطبق هذا على الإنسانية جمعاء. يحتاج الإنسان ككائن عاقل إلى المحيط الحيوي للبقاء وليس العكس، وبالمقابل فان المحيط الحيوي يحتاج المحيط الفيزيائي وليس العكس.

إن الخيار الرابع الذي يوفره لنا الصراع هو التسامي الذاتي. وتبعاً ويلبر⁽³⁾، ضمن عملية تكاملية ينبثق الصراع من القصور في مستويات معينة، مما يؤدي إلى الحاجة

(1) Wilber(2000,p.48)

(2) Lederach(2003,p.12)

(3) Wilber(2000,p.85)

لمستويات أعلى. فيتكون السلام المتعدد وفقاً لهذا الأساس عندما يوجد الأفق الأوسع ويتم استعادة توازن النظام. ولا يمكن التفكير بهذا الأمر في حالة تفسير الصراع، لكنه يظهر وبشكل واضح وموثوق عند تحول الصراع، فلو تغاضت بحوث السلام الحداثية وما بعد الحداثية عن أهمية الذات الداخلية، فإنها تحدد نفسها بترجمة وتفسير الصراع وتحرم ذاتها من إجتياز البوابة باتجاه تحويل الصراع بصيغته العابرة للعقلانية. يحدث هذا لأنه ومن وجهة نظر العقلانية الحديثة أو العقلية ما بعد الحديثة من الضروري أن نصل إلى السلام المتعدد المرغوب من خلال تحويل الصراع إلى مفهوم عابر للعقلانية.

يكون السلام المتعدد العابر للعقلانية أكبر من كونه فقط علاقة أفقية للأوجه الأربعة المفردة. والتي نسميها بهذه التسمية لان اللحظة الإرادية التي بطريقة ما تكون عنصر العطاء الحيوي لكل أنواع السلام المتعدد هي عقلانية لكنها في الوقت نفسه قادرة على إحداث السلام والصراع. إن المصفوفة التي أقدمها هي ليست ثنائية الأبعاد إنما هي ثلاثية الأبعاد لها شكل هرمي يكون فيه الربع الإرادي بمثابة مدخل لسلم. ويكون تفاعل الجانب الفردي ما وراء الخارجي وما وراء العقلي وهو محور أساسي في بحوث السلام العابر للعقلانية. وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الإرادة التي تتجاوز العقلانية فإننا نستنتج من هذا التوضيح أن السلام المتعدد العابر للعقلانية هو أيضاً عابر للشخصية، فحتى لو أن الجوانب الفردية لا يمكن فصلها فستكون أكثر المشاعر السلام الفردية خصوصيةً مرتبطة بالأوجه الجمعية.

ان تجربة الحقيقة الحصرية على المستوى الداخلي غير قابلة للمساومة وفعالة في الحياة اليومية. وكل من يختبر الصراع والصدام بين هذين الشكليين دون استطاعته توحيدهما سيفقد توازنه ويختبر حالة اللاسلم. ونفس الشيء ينطبق بشكل خصوصي على طرق الإدراك الخارجي الديكارتية:

قد يكون الشخص الذي يعمل بصورة حصرية من خلال الوضع الديكارتية خالياً من الاعراض المتجسدة لكن لا يمكن اعتباره صحيحاً عقلياً. عادة ما يعيش هؤلاء الأشخاص حياة تقودها روح التنافس، التركيز على الأنا، التركيز على الأهداف. ويكون الماضي مسيطراً على حياتهم بينما ينصب تركيزهم على المستقبل وغالباً ما يكونون محدودي الإدراك للحاضر لذلك تكون قدراتهم محدودة في تحقيق الرضا من النشاطات

الاعتيادية للحياة اليومية كونهم يركزون على التلاعب بالعالم الخارجي وقياس مستويات معيشتهم بنوعية ممتلكاتهم أو ما يملكون فيما يصبحون أكثر انعزالاً عن عالمهم الداخلي وغير قادرين على تقييم مجريات الحياة. بالنسبة للأشخاص الذين يسيطر عليهم هذا المزاج لن يوفر لهم أي مستوى من الثراء، أو القوة، أو الشهرة والرضا لذلك سيصبحون مشوشين ويشعرون بان حياتهم لا معنى لها، وعيشية، وغير مجدية وان أي نجاح خارجي لن يجدي نفعا⁽¹⁾.

وتبعاً لعلم نفس اليوغا، فإن هؤلاء الناس يعانون من عدم الراحة على مستوى muladhara. ومن وجهة نظر دراسات السلام، فإن هذه حالة عقلية وفكرية تسبب مشاكل جمة، ويمكن ملاحظتها عادة عند الأشخاص الذين يسعون للمواقع القيادية على المستويات السياسية والاقتصادية. لذلك يجب تخصيص عناية خاصة لهذا الأمر بسبب تنتشر أعراض هذا الجنون الثقافي من خلال مؤسساتنا الأكاديمية، والسياسية والاقتصادية....⁽²⁾

يتخطى السلام المتعدد العابر للعقلانية ما بعد حدود الشخصية ليصل إلى ذبذباتها المتبادلة مع بيئتها، ومجالها الفيزيائي، ومجالها الحيوي، ومجالها الفكري، والكل الأوحده. يُقيم هذا الجانب، من وجهة النظر الحديثة، على أنه مقتصر على فئة معينة، ويُرفض غالباً بدعوى أنه غير علمي. يعد هذا إستنتاجاً منطقياً من وجهة النظر الحديثة، لكن من وجهة نظر دراسات السلام من المستحيل رفض جانب موجود من الطبيعة البشرية ويشكل محوراً جوهرياً للبحث. إذاً ما هي صورة الإنسان التي تحدد فكرة السلام فيما لو أبعدت تماماً مشاركة الأفكار والمشاعر؟ لكن إذا تم قبول الفلسفة العابرة للعقلانية، عندها تكون صورة الشخصية مهمة، كما حاولت أن أوضح ذلك في فصل سابق.

إن قراري المنهجي بالنسبة لعلم نفس الشاكرات هو اختيار من بين العديد من الاحتمالات الممكنة، واختيار أحدها يجب أن يقترن بضمان أنه سيغطي كل الجوانب الأربعة التي نُوقشت هنا وان يأخذ بنظر الاعتبار أنه مهما كان المجتمع أو الثقافة معقداً، فإنه يكتسب شرعيته من الحيوية الشخصية لكل فرد من أفرادها. تكون هذه الطاقة بديهية إرادية، وليست عقلانية. تعطي الميكانيكية التي وضعتها المدرسة

(1) Capra(1988,p.380)

(2) Capra(1988,p.380)

السلوكية وتلك التحليلية صوراً غير مكتملة للإنسان. وهذا لا يعني ان نعود لحالة ما قبل العقلانية، والسحرية، والروحانية الأسطورية، حتى نتخطاها لكنه يتضمن تكامل الروحانية إلى عابرة للعقلانية، وعابرة للفردية، باتجاه صورة للسلام أكثر تكاملاً. ان أي بحث سلام يؤخذ على محمل الجد يدرك ان الفلسفة العابرة للعقلانية والعبارة للشخصية مهمة لمساره البحثي ويتقبل حقيقة ان حذف او اقصاء اي جانب من جوانب الإنسان الواقعية من موضوع السلام يؤدي إلى اللاسلم والعنف.

لم تصبح الفلسفة العابرة للعقلانية موضوعاً في بحوث السلام إلا مؤخراً. لقد وضع ايرفن لازلو Ervin Laszlo⁽¹⁾ قائمة بعدد من التجارب التي يمكن ترتبط بمقدار معين بهذا الموضوع. لكن على أية حال فمن المؤكد أن الأفكار التي رافقت وجود وضع التواصل العابر للعقلانية، والذي يُعرف بأنه يختص بالعلاقات الذاتية المشتركة على مستوى الأصغر والأكبر، ويستسلم كلياً للفرضيات الحديثة.

يبدأ مفهوم السلام العابر للعقلانية ضمن إدراك الفرد للسلام، لكنه وبانطلاقه من هناك يكون علائقياً بشكل تام. إن موضوع السلام بحد ذاته هو العلاقة ذاتها وليس عدم قدرة تصور الفرد كشخص واثق من نفسه، ومكتف بذاته، وكائن أحادي الخلية، وذات، أو مجتمع مكون من أفراد أو ذوات يتصور انهم مجموعة مغلقة. لا يوجد ضمن هذا المفهوم للسلام حقيقة مطلقة، كالعدالة، والأمن، والتناغم الذي يقع خارج الكل الأوحد، ولا يمكن أن يوجد ايضاً إله يقف جانبا كنقطة مطلقة لبداية الوجود. وضع فريتجوف كابرا Fritjof Capra أهمية كبيرة على هذا المنهج في بحوث السلام:

أصبح اندماج وضع الإدراك الديكارتي في الإدراك البيئي والعبير للشخصية الأكبر الآن أكثر أهمية كسلوك يمارس على المستوى الفردي والمجتمعي. تشمل الصحة العقلية الحقيقية تفاعلاً متوازناً بين كلاً من طرق التجربة، وهو أسلوب حياة يكون فيه تطابق الفرد مع الأنا تجريبي ومرحاً أكثر من كونه حتمياً ومطلقاً، بينما يكون الاهتمام بالامتلاكات المادية أمراً واقعياً أكثر من كونه تملكياً. يتصف هذا الأسلوب الحياتي بسلوكه الواقعي تجاه الحياة، وتأكيده على اللحظة الحالية، وإدراكه العميق للبعد الروحي للوجود⁽²⁾.

(1) Laszlo(2002,pp.139 - 58)

(2) Capra(1988,pp.380,381)

6. 4. أخلاقيات وجماليات السلام المتعدد العابر للعقلانية

تقودنا دراسة الأشياء الحيوية وغير الحيوية مرة أخرى إلى موضوعين أساسيين عادة ما يظهران في التعاليم الصوفية، لكنهما أيضاً يحددان الصفة العلائقية للسلام. وهي من جهة تعني التواصل والترابط المتبادل لكل الظواهر التي من خلالها تنبثق أخلاقيات السلام المتعدد، ومن جهة أخرى، الطبيعة الديناميكية لكل العلاقات، والتي تحدد جماليات السلام المتعدد. تشتق المفاهيم العابرة للعقلانية للسلام المتعدد من هذه الأفكار. إن السلام المتعدد هنا يكون علائقياً كما في المفهومين الحيوي أو ما بعد الحداثوي، إضافة إلى أنها تتداخل مع الجوانب العلائقية.

يُعد البشر ضمن أخلاقيات السلام المتعدد كائنات مرتبطة ببعضها. ولا يرتبط الفرد مع شخص لكنه يرتبط بشبكة، وبنية من العلاقات كالعوائل، والجيران، والعشائر، والمجتمعات، والشركات، والمؤسسات، والاتحادات، والمدن، والدول، والمجتمع العالمي. تُشتق هذه البنية الواضحة للسلام من الحقيقة الديكارتية، لكن هذه الحقيقة ليست مطلقة بالمعنى المسيحي أو الأفلاطوني، بل تستجيب للمفهوم الهندوسي dharma، الذي بمجمله يقع ما بعد الإدراك الإنساني. لا يمكن للإنسان، من منظوره الأرضي والزمني المحدود، إلا تفسير جزء منه. إن حقيقة العالم ليست ثابتة كبقية الثوابت وغير قابلة للقسمه. وتوحي صفاتها العلائقية بانها متأرجحة بشكل دائم. تدرك أخلاقيات السلام هذا الواقع وتركز على تحويل الصراع الملازم له⁽¹⁾، لذلك فإن الأخلاقيات العالمية ليست مسالمة فقط إذا ما كانت مطلقة الحرية مجردة من المعايير، كما سبق وان ذكرت الفلسفة ما بعد الحداثوية. تفقد الحقيقة، والعدالة، والأمن إمكانيتها في وجود أخلاقيات السلام بمجرد التعامل معها من منطلق الثنائية مع وجود معنى مطلق للخير والشر، والصحيح والخطأ. إن أخلاقيات السلام تخلق ترابطاً، لكنها ليست ملزمة.

عند الأخذ بوجهة نظر علم الاشتقاق فإن الجماليات تعني الإدراك الحسي أو وضوح الأحاسيس، وهي ترتبط بتجارب أو إدراك للكل وليس للجزء. إن هدف جماليات السلام المتعدد هو العلاقات الإنسانية بشكلها الكامل. وبعيدا عن الجزئية الأخلاقية فإنها

(1) Lederach(2003,p.55)

تتضمن بصورة رئيسية الجوانب الحيوية. فهي تُشتق السلام من التناغم. ويحدث التناغم عندما تستطيع طاقة الحياة التدفق دون عوائق. وهذا يفسر لنا سبب تمحور جماليات السلام المتعدد حول العلاقة الضمنية لما يمكن أن نسميه الروح، أو الذات، أو ātman مع الآخرين أو تجاه الكل - الأوحاد، الذي يمكن أن نسميه الرب، أو روح العالم، أو براهمان، أو الوجود، أو الناس، أو الكون. انه يعنى بالمستوى الأعلى في مصفوفي بما انه يمكن الولوج اليه من هنا. ان هذا هو الجانب الدايونيسي Daionysian للوجود والذي عرفناه تحت مسميات مختلفة فهو يدعى في اليهودية، والمسيحية، والإسلام بالتوحد الصوفي ⁽¹⁾ unio mystica، ويدعى في مدرسة زين الإدراك الفائق والحكمة ⁽²⁾ satori، والفراغ ⁽³⁾ shunyata في البوذية، و samadhi ⁽⁴⁾ في اليوغا.

(1) هذه المرتبة والدرجة هي العروج إلى الله، حيث يتحد مع الله، فلا يفرق وقتئذ بين العابد والمعبود وبين الخالق والمخلوق. فوجود العبد هو عين وجود المعبود وبالعكس.

(2) أن ساتوري ليس حالة ذهنية بعيدة عن السواء normality؛ وليست غيبوبة يختفي فيها الواقع، أو حالة نرجسية، كالتي نجدتها في بعض الظواهر الدينية. إن ساتوري «حالة ذهنية سوية تمامًا...»، كما قال جوشو، وهي «فكرك اليومي»، كما يقول سوزوكي. ويبارس ساتوري تأثيرًا محددًا على الشخص الذي يختبره، حيث تعمل سائر نشاطاته الذهنية عملاً مختلفًا، أكثر إرضاءً، وأمنًا، وهجرةً من كل ما تمّ اختباره من قبل. وهكذا تتغير نعمة الحياة؛ ذلك أن ثمة شيئًا يجدد الشباب في امتلاك زن، فتبدو زهرة الربيع أجمل، ويبدو ينبوع الجبل أبرد وأصفى. من الواضح تمامًا أن ساتوري هو التحقق الفعلي لحالة الكينونة الحق التي وصفها د. سوزوكي في المقطع السابق. وإذا ما عبرنا عن الاستنارة بلغة التحليل النفسي فإن هذه الاستنارة هي حالة يتناغم فيها الشخص تناغمًا تامًا مع الواقع الخارجي والداخلي، فيدرك هذا الواقع ويقبض عليه قبضًا محكمًا: لا بدماغه، ولا بأي جزء آخر من أجزاء عضويته organism، بل بكيّته - هو الإنسان الكلي. وهكذا فإنه لا يدرك هذا الواقع بوصفه موضوعًا خارجيًا يقبض عليه بفكره، وإنما يدركه هو نفسه - الزهرة، والقلب، والإنسان - في واقعيته الكاملة. ومن يستيقظ أو يستنير يكون منفتحًا على العالم ومستجيبًا له؛ وانفتاحه هذا واستجابته تلك هما نتاج لكفه عن النظر إلى نفسه بوصفه شيئًا، فيصبح خليًا وجاهزًا للاستقبال والتلقي. فالاستنارة تغني «الاستيقاظ التام الذي تستيقظه الشخصية بأكملها تجاه الواقع».

(3) تترجم إلى الإنجليزية في معظم الأحيان فراغ وأحيانًا بطلان، هو مفهوم بوذي له معانٍ متعددة وفقًا لسياقه العقائدي. يمكن أن تشير إلى سمة وجودية للواقع، أو حالة تأمل، أو تحليل ظواهر للتجربة. في النصوص البوذية، غالبًا ما يتم وصفها من خلال الاستعارات مثل أو هام والأحلام والسراب وما إلى ذلك.

(4) تأتي بعد مراحل عدة وتعد آخر مرحلة حيث تسبقها مباشرة ثلاث مراحل متقدمة من اصل ثمانية هي دارانا: Dharana أي العقد أو الحصر وهي القدرة على حصر الوعي لفترة طويلة من الوقت، ويكون من خلال تحديد العقل على وجه التأمل، كما تشمل هذه المرحلة ديانا: Dhyana أي التأمل المركّز وهو

إن جماليات السلام المتعدد ترتبط بالتجارب المتسامية. وهي تجربة ميتافيزيقية إلى حد ما، ولأنها حيوية فهي تشكل نظاماً فردياً. لكن هذا لا يشمل التوقعات الباطنية، ذلك أن الجماليات الكامنة للسلام المتعدد يمكن أن تُدرك ضمن العالم الفيزيائي كخصائص واضحة للبنية المذكورة سابقاً. وهي تُسمع عبر قناع الشخصية سواء أرادوا أن تحدث أم لا، وتتجسد في صفات علاقاتها:

تساعد الجماليات أولئك الذين يسعون إلى التحرر من دوامة العنف نحو إنشاء علاقات جديدة، وكذلك أولئك الذين يرغبون في مساندة هذا التغيير ليتمكنوا من رؤية أنفسهم على حقيقتها: كالفنانين الذين يعيدون أحياء ويتكررون ما لم يكن موجوداً قبلهم. وكالفنون، فإن الجماليات تتطلب نظاماً والتزاماً معيناً من الفرد. كن واعياً للصورة، اصغ للجوهر، ثق بحدسك واتبعه، تابع التشبيهات، تجنب الفوضى والانشغال، انظر للصورة جيداً وتمعن، جد الجمال الراقى حيث تلتقي البساطة والتعقيد، تصور اشرعة التغيير الاجتماعي⁽¹⁾.

إن هذه النصائح التطبيقية التي وضعها جان بول ليديراخ ستشغل حيزاً من النقاش في الجزء الثاني من هذه الثلاثية، حالياً أنا أتبع معنى محتواها المفاهيمي وتفسيراتها.

إن أخلاق وجماليات السلام المتعدد غير حصرية ولا منفصلة وكذلك الحال بالنسبة للسلام المتعدد، وأنا اتفق مع ويتجينشتاين Wittgenstein بأن الأخلاق والجماليات واحدة⁽²⁾. السلام المتعدد هو الموضوع وخصائص العلاقات، لكن بسبب محدودية الموضوع المعرفية فإنها تعتمد على الاهتمامات البحثية سواء أظهرتها كوحدة واحدة أو غير ذلك، كما هو الحال في الفيزياء الكمية حيث تعتمد على موقع المراقب سواء استطاع أن يستقبل حزمة أو موجة، رغم أن كل منهما يعد وجهاً ثانياً للآخر.

بناء على ما سبق، فإن السلام المتعدد يخضع لنظرية غوديل Gödel في عدم

تأمل من غير انقطاع، ويكون في منطقة ما وراء الأنا، وأخيراً السأدهي: Samadhi وهي المرحلة النهائية من اليوغا، وتتضمن الإفراج عن سامزارا أي الولادة الجديدة. وهي حالة اليوجا أي حالة توحيد الوعي في حالة مطلقة تتميز باللامحدودية والقدرات الفائقة.

(1) Lederach(2005,pp.73 - 4)

(2) Wittgenstein(2005,proposition 6.421)

الاكتمال⁽¹⁾، التي تنص على أن النظام الرسمي القوي بشكل مقبول أما يكون مكتملاً أو متناقضاً. ويمكن أن يكون كاملاً أو ثابتاً، لكنه لا يمكن أن يكون كلاهما معاً في نفس الوقت. فلو إن نظاماً ما كاملاً وثابتاً بذاته، وعندما تكون هناك حقائق أساسية لا يمكن اشتقاقها منه لذلك فهو غير مكتمل. لكن إذا تغير النظام بطريقة يمكن ان تشمل هذه الحقائق، اي انه يسعى للكمال، عندها تظهر التناقضات في أماكن معينة وتكون غير مستقرة.

إذا طبقت مبادئ غوديل من وجهة نظر الرياضيات على بحوث السلام، فإن الأمر يصبح واضحاً، لأنها تشير إلى سلام ديكارتي أخلاقي تماماً، وكما أن دراسات السلام الحديثة تسعى من أجل روح ثانتوس (إله الموت)، فسينتج عنها تناقضات، كما يفعل السلام الجمالي التام، بما انه نشأ من خلال مفاهيم الخوف لصور السلام الأخلاقي.

تعد كلمة «صورة» هنا هي الكلمة الصحيحة، ذلك انه تطبيقاً لا يمكن ملاحظة السلام المثالي، سواء كان أخلاقياً أو جمالياً. إن كل سلام ثابت تقريباً في التاريخ اثبت انه غير مكتمل، ذلك إن الأخلاق والجمال لا يمكن فك علاقتهما المترابطة، وإن موضوع وخصائص السلام، تنذبذب دائماً بين الكمال غير الثابت والثبات الكامل. إن صورة السلام الكامل والثابت ليست فقط شمولية، لكنها على تضاد مباشر مع الطبيعة البشرية، فهي غير إنسانية وغير طبيعية على حدٍ سواء.

يمكن تغيير التناقض الواضح فقط إذا ركز الإدراك على المستوى العابر للعقلانية وتحول حل الصراع إلى تحويل الصراع. إنها ظاهرة تشابه التناقض الذي يحدث بين الفوضى المتزايدة على مستوى المجال الفيزيائي، كما ينص عليها القانون الثاني لفرضية الديناميكا الحرارية والاختلافات المتزايدة نحو الأشكال المعقدة للحياة على مستوى المجال الحيوي، التي تشير إليها نظريات الارتقاء. لا يكون التغيير بالطريقة الاخرية «اما - او». بل يكون على الأرجح تحويلاً يشمل «كلا - و»، ثم تكامل كلا الحركتين ضمن إطار الإدراك العقلي الواحد. عند اعتبار السلام المتعدد عاملاً علائقياً، فإن هذا التناقض بين الأخلاق والجمال لا يمكن أن ينتهي فكرياً، لكنه يتكامل بشكل عابر

(1) Gödel(1931,p.173)

للعقلانية. وتشمل عبر العقلانية حالة تزامن التناقض العلائقي كعنصر ديناميكي ذي ضرورة تنظيمية. ومن هنا تُدرك مفهوماً أشمل للسلام يتصالح معه. وبالتالي فإن جون بول ليديراخ يعرف عمل السلام كالتالي:

.... إن عمل السلام، على هذا الأساس، يتصف بالجهود المقصودة التي تستهدف الطبيعة المنحطة وتدفع الصراع الإنساني من خلال مناهج لاعنفية، وهو يستهدف قضايا ويزيد الوعي، والمساواة والاحترام في العلاقات⁽¹⁾.

إن لهذا أهداف بعيدة في أبحاث السلام بناء على الواقع التاريخي كما إن المناهج الفاشلة للمثالية والواقعية يجب أن تُدرك على إنها سراب ذلك إنها طبقاً لوجهة النظر السابقة مبنية على أساس وفرضيات خاطئة. فلا وجود لمواضيع مستقلة تُبنى عليها البديهيات، ولا تتشكل المجتمعات بصورة ثابتة ومتكاملة تبعاً للقواعد التي تفترضها.

إن الخوف هو الطاقة التي تقود مجال البحث في المنهج الواقعي. فالذكريات والروايات تستدعي عواطفاً تجسد نفسها على إنها مخاوف عقلانية. وضمن هذا الإطار نكون صادقين، لكن من وجهة نظر عابرة للعقلانية فلا سبيل للشك أن الخوف كصفة لهذه العلاقات تمنع التدفق الحر لطاقة الحياة، والتي تمنع تجسيد أخلاق السلام. يفصل الخوف والقلق الحاضر عن المستقبل، ويسبب تداعي التدفق الحيوي élan vital، لطاقة الحياة التي يحملها الإنسان في داخله⁽²⁾. لذلك فإن الفرضيات أو حتى الأيدولوجيات التي تشتق من الخوف لا تخدم بحوث السلام ولا تطبيقات السلام.

تكون المثالية، من جهة أخرى، مزدهرة من خلال مبدأ الأمل، والذي يفضل مبدأ الجمال في السلام المتعدد. وهي تسير إلى جنب الادعاء بالمعرفة والصحة والذي من خلاله تنبع فكرة الإلزام، التي يمكن أن تتخذ أشكالاً عنيفة عندما يتعلق الأمر بالعلاقات⁽³⁾. إن من يأمل، أو حتى يتوقع، يعتقد بأنه يعرف ما الذي يجب فعله لأجل جعل العالم أفضل، لذلك فهو يمنع أخلاقيات السلام المتعدد ضمن هذا المنهاج الإجمالي.

(1) Lederach(2003,p.21)

(2) Perls(1991,p.22)

(3) Rosenberg(2003,p.23)

إن تغيير موقع المراقب هو الاختيار الوحيد لتغيير العلاقات عندما يكون الموضوع خاصاً بالعلاقات الذاتية في نفس الوقت كصفة لها. وليس مهماً فيما لو كان الفرد مشاركاً واعياً في العلاقة أو يبدو كأنه مراقب سلبي لها. إن تغيير موقع المراقب الفعال يغير العلاقة نفسها، فلا يكون المراقب سلبياً أبداً، حتى وإن اعتبر نفسه كذلك، لأنه لا يكون هنالك فقدان للطاقة. هذا يعني أنه إذا قام هذا المراقب الذي يبدو سلبياً أو محايداً، كوسيط بتغيير موقعه، فإن هذا لا يعني إن هذا الموقع تغير فعلياً، وإنما وجهة نظره فقط هي التي تغيرت، مع بقاء العلاقة نفسها. فمن جانب، يُعد أي إدراك للمراقب كإسقاط لأفقته الخيالي، ومن جانب آخر، وبما أن هذا جزء من النظام الكلي، فإن إسقاطاته تغير النظام ككل.

يُعد هذا أساساً للدعوة إلى تطبيق تحويل الصراع العابر للعقلانية بدلاً من حل الصراع الحديث أو ما بعد الحدائوي في بحوث السلام. أود أن أوضح هنا أن فلسفة جون بول ليديراخ في السلام العابر للشخصية ترتبط مع المنهج ما بعد الحدائوي لجوهان غولتنغ بنفس الطريقة التي ترتبط بها نظرية يونغ في علم النفس مع تلك التي جاء بها فرويد أو كما ترتبط نظريات أينشتاين في الفيزياء بتلك التي أوجدها نيوتن⁽¹⁾. طبقاً لملاحظات غروف في الأشكال المتتامة للإدراك في الوعي الإنساني، يجد الوضع الديكارتي أو العقلاني أخلاقيات السلام، بينما ينشأ الوضع الحيوي جماليات السلام. ولا يرى غروف فقط هذين النموذجين للإدراك الذين يسلكان بطريقة مكملية والتي هي شبيهة بالحزمة أو الموجة. يوجد كذلك في مفهوم السلام العابر للعقلانية توتر مشابه بين الأخلاقي والجمالي، والذي يوضح لمفهوم السلام الأخلاقي الخالص، أو الديني، أو الحديث فيقف عاجزاً كما هو الحال مع مفاهيم الجمال في تأويلات السلام الحيوي وما بعد الحديث. إن المنهج العابر للعقلانية يدرك هذا التوتر، وهو يحاول أن يستوعبه، ويدمجه، ويوازنه.

(1) بالفعل إن Galtung عادة يجعل دوره في بحث السلام يقارن مع ذلك الذي اتخذته فرويد في علم النفس التحليلي، وهو السبب في أن هذه المقارنة لا تبدو غير ذات أساس لي. انظر

Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung(2008); Transcend: A Peace and Development Network for Conflict Transformation by Peaceful Means(2008)

التسامي: شبكة السلام والنمو في تحويل السلام بواسطة اساليب مسالمة.

نستنتج مما سبق أن المفاهيم التقليدية للسلام، سواء كان توجهها مثالياً أم واقعياً، تأخذ حيزاً صغيراً جداً ضمن الإطار العابر للعقلانية. وترتبط غائيتها مع العابر للعقلانية كما يرتبط الخيط في النسيج. إن من يختبر العقلانية يجد مكاناً للعابر للعقلانية ضمن التجربة الجمالية، فالإنسان يحتاج إلى هذه التجربة⁽¹⁾. وعندما يتم إدراك هذا، تجد صداها في الأسئلة التي تعد موجهة لبحوث السلام.

يثق السلام المتعدد العابر للعقلانية بالتأثيرات العابرة للشخصية لهذا السعي والإدراك، لذلك فهي دائماً عابرة للشخصية في نفس الوقت، لأنها ومن خلال مكوناتها الجمالية تغلب محدودية «المفترض» العقلانية البسيطة، التي تنادي بها المثالية، أو «الحتمية» العقلانية التي تدعو إليها الواقعية. فبدلاً منهما تضع أمامنا «التمكن» العلائقية التي لا تحتاج إلا إلى العلائقية ذاتها كي تتجسد.

يدل هذا في بحوث السلام على أن تحليل الصراع والوساطة المحتملة التي تتبنى الفرضيات العابرة للشخصية لا يمكنها حصرياً أن تركز على التدخل المادي في حالة الصراع، لكنها مبدئياً تركز على إدراك المراقب أو الوسيط نفسه، والذي يؤثر حيويًا وتجسدياً على حالة الصراع:

أنا جزء من النموذج. اختياراتي وسلوكي يؤثر عليه⁽²⁾.

غالباً ما تكون أكثر الأجزاء حساسية في العملية هي إثارة الدواخل، الذات، أو المساحات داخل المجموعة، حيث يمكن تعقب طبيعة الحالة، المسؤوليات، الآمال، والمخاوف⁽³⁾.

أنا أعلم أن مفهومي في تحويل الصراع هو ليس الوحيد. كذلك فإنني لا أقول أنه منهاج رئيس ضمن هذا التخصص، رغم أنه قريب جداً من نظريات جون بول ليدراخ. ولكن، نتيجة لإدراكه العنصر الجمالي، فإن بحث السلام العابر للعقلانية يعني أن هناك توجه مختلف تماماً عن التأويل الحديث أو ما بعد الحديث. يبدو هذا واضحاً كفاية على المستوى النظري. وكذلك على المستوى التطبيقي فإن السلام والصراع كطاقة

(1) Laszlo(1998,p.121)

(2) Lederach(2005,p.35)

(3) Lederach(2005,p.10)

علائقية يمكن ان يفسرا بطريقة جيدة، لكن يتم التعامل معهما بصعوبة بالغة. ويحتاج العمل في الميدان كذلك إلى أخلاق السلام المتعدد والطرق التي تتعامل مع الفاعلين، والمواضيع، والقوانين، والبنية. ان هذا التصنيف الذي قدمه فايرنين⁽¹⁾ Vayrynen يبدو لي مفيداً لان تركيبته المضاعفة إلى أربعة تقترب من الطريقة الناجحة التي أوجدت التواصل اللاعنيف Nonviolent Communication تبعاً لمارشال روزنبرغ Marshall Rosenberg او علم النفس التواصلي Psychology of Communication لشولتز فون ثون Schultz von Thun وتطبيقاتها العملية. تبعاً للمنطق العابر للشخصية فإن كل كلمة وفكرة حول ما يبدو صراعاً مستقلاً لطرف ثالث يساهم فيه. يمكن التعبير، والتفكير، أو تصور وجود أخلاقيات وجماليات السلام المتعدد كضرورة من ضروريات العنف خلال الصراع. لذلك فإن السؤال عن كيفية التعامل مع الصراعات جمالياً تتحول إلى سؤال حاسم ضمن أخلاقيات السلام المتعدد. ان هذا سؤالاً مركزياً بالنسبة لبحوث السلام العابر للعقلانية وتحويل الصراع: فكيف يمكن ان تعاد رواية القصص العنيفة والمدمرة بأسلوب جديد لكي تتعافى العلاقات، وتسترد وتاريخها مكانتها في العالم؟

سيكون هذا موضوعاً رئيساً في الجزء الثاني من الثلاثية، فهنا أشير الى وجهة نظر جون بول ليدرأخ⁽²⁾ التي يرى فيها انه لا يوجد جواب تقني لهذا السؤال:

إن هذا البحث من النوع الذي يجب أن يأخذ على محمل الجد تقنيات الإصغاء إلى الصوت الداخلي العميق، استكشاف روحاني عميق يجب ألا ينزل إلى مستوى المحادثة العابرة بين صديقين، أو أسوأ من ذلك، أثناء جلسات العلاج حيث تتداخل صرخات المرضى النفسية مع الحياة المهنية للمعالج. إن هذه هي قلوبنا، وفنوننا، وأرواحنا التي تكون حقيقتنا في العالم، ولا يمكن ان نفصلها عما نفعله في العالم⁽³⁾.

بما أن عاملي السلام هم جزء من النظام في عملية الشفاء التي يرغبون في المساهمة فيها، فهم بحاجة إلى درجة عالية من الحدس، والتعاطف، والنضج الأخلاقي، وإدراك

(1) Vayrynen(1991,pp.1 - 25)

(2) Lederach(2005,p.146)

(3) Lederach(2005.p.176)

الجمال يمكن أن يكتسب من خلال اختبار البحيرة الجبلية الداخلية - الاستكشاف العابر للعقلانية للسلام المتعدد. إن فرضية جون بول ليديراخ تتبع النهج الإلزامي بالطريقة الحديثة في التفكير التي يدعوها استنباطية elicitive، وهي طريقة « تستنبط من حالة الصراع » والتي نشرها من خلال ورش العمل وبرامج التدريب⁽¹⁾ والتي اتبعتها برامج دراسات السلام التي رأسها أنا حالياً⁽²⁾. لا تهدف هذه البرامج الى تحويل الطلبة الى مهندسي نظام عالمي، لكنها تعرض فضاءً محمياً لممارسين متأملين ضمن شبكة الحياة.

6. 5. ماهو السلام المتعدد العابر للعقلانية؟

أشير هنا، كجملة افتتاحية، إلى كل ما يمكن أن يقال تجريبياً حول صنف البشر ككل، يمكن أن يوجد في كل فرد من هذا الصنف. من وجهة نظر الذات المدركة أو عامل السلام المحتمل، فإن بحث السلام العابر للعقلانية يبدأ أولاً من إلقاء نظرة الى الداخل. فكما إن تدريب المعالجين يبدأ مع علاج الذات، يبدأ عمل السلام ذي التوجه العابر للعقلانية أولاً باستكشاف جوانبهم الأنانية والعمل عليها والتعامل مع موت «أنا». ومن هذه النقطة يغير ويتجاوز حدود الشخصية فيفتح الطريق أمام الذات للتواصل والتناغم مع الإنسان الآخر، ومع كيانه، ومع العالم الأكبر، والكون. فيصبحون مدركين لقدراتهم الكامنة كفاعلين ضمن الطريقة الاستنباطية والتدريب على استخدامها. وعند اكمال هذا سيفهمون انهم أنفسهم عناصر ضمن النظام الاشمل لذلك سيدركون ان السلام المتعدد يتشكل ضمن ادراكهم الحسي من جهة، وانهم يغيرون النظام من خلال كل ذبذبة وفعل وفكرة من جهة اخرى. ان الوساطة في عمل السلام لا تكون محايدة أبداً، بل يجب ان تكون تواصلاً واعياً.

إن السلام العابر للعقلانية مفهوم جديد بالمعنى الحديث لكلمة مبتكر، وضمن مفهومه الذاتي فهو لا يدخل في منافسة مع المفاهيم الإلزامية الأقدم حول إدراك حقائقه. فهو لا يسعى إلى السيطرة عليها بل يفصلها من خلال التكامل والتمايز. ان

(1) Lederach(1995,pp.37 - 73)

(2) كرسي اليونسكو لدراسات السلام (2008)

هذا المنهج يعيد جمع حقائقها، يحايدها، ويرفعها من منظور يسمح بتوسيع الوعي المألوف وتأويلات السلام.

من وجهة النظر الحيوية، فإن السلام المتعدد العابر للعقلانية يوحد لحظة الروحانية مع العبر الشخصية والإرادة وكذلك كرابط بينها جميعا لذلك تنتج لحظة السلام النابع من التناغم. إن الرابط الجمالي للسلام والحقيقة بالنسبة له غير مشروطة لكنها ليست مطلقة، ذلك أنها تدرك النظام العالمي على أنه ترابط كيانى للكل - الأوجد، ينتج عنه أن تكون كل القيم علائقية ولا يعبر عنها بذاتية مشتركة. ويكون مستحيلاً بالنسبة للسلام المتعدد العابر للعقلانية أن يحدد الحقيقة المطلقة والقيمة الموضوعية. يتزامن هذا الجزء مع صور السلام الحيوي وما بعد الحداثوي. ويختلف عن الأخير كونه مر بالحادثة العقلانية، وعرفها واستوعبها. وكمدسة ما بعد الحادثة، يتم تحقيق هذا بأسلوب غير مشروطة وعلائقية، وليس بأسلوب مطلق وجدلي. وتعني العلائقية الكثير بالنسبة لهم أكثر مما تعنيه لفلسفة السلام ما بعد الحداثوية، والذي ندعوه عابراً للشخصية. وبأسلوب أبسط فهو يعني أن مفهوم السلام العابر للعقلانية لا يقرر بين ما هو روحاني وما هو عقلائي بل يوحدهما ليتكاملا معاً.

يعد الأمن والعدالة، المشتقان من الحقيقة المطلقة في مفهوم السلام الحديث والاخلاقي، مفاهيم نسبية وعلائقية في السلام المتعدد العابر للعقلانية. وهذا لا يشكل تهديداً، لأن الأساس العابر للشخصية للسلام المتعدد العابر للعقلانية مستندا على الموت الواعي للانا و«أنا» الفرضية الفلسفية التي تبنى على أساس الخوف من الموت في الفكر الأخلاقي والحديث لا يمكن أن تصمد.

إن الشرط المسبق لكل هذا هو صورة الفرد التي تتخطى المفاهيم الأخلاقية والحديثة للإنسان، والذات الذاتية الفاعلة، والفرد، والشخصية، والمعايير التي أسس عليها بحث السلام هي الموهبة الذاتية للقدرة على الوصول إلى المستوى العابر للشخصية. ومن خلال هذا المعيار يعود الفرد إلى النظام العالمي، والأبعاد الإنسانية، والطبيعية، والكونية. يحدد السلام مواصفات وخصائص هذه العلاقات. حيث يعني السلام التوازن بين العلاقات المتناظرة وليس الحكم على فاعل مفرد. لا تنكر العبر

عقلانية العقلانية، ولا تتجاوزها، لكنها تعبر من خلالها وتضيف العنصر الجمالي الذي يكون موجوداً ضمناً في العلاقات العابرة للشخصية لكنه لا يلاحظ بهذه الأهمية في المدرسة الحديثة. ومن هذا المنطلق فهي تعيدنا لتعريفها في العلوم الاجتماعي، والذي كان على الحركة التنويرية ركنه على الرف لكي تستطيع مناقشة التبصر العظيم وتمنحه صفة عقلانية ومنطقية. وبعد تحقيق هذا على مرأى من العين الناقدة لما بعد الحداثة، وبينما استطاعت إدراك هذه الخطوة والإنجازات التي تحققت بسببها، يمكن إدراك الإنسان بكل مشاعره وإمكاناته. لا يعني هذا الارتداد إلى التعصب الديني لما قبل الحداثة، لكنه يخترقها نحو عابرة للعقلانية ما بعد حديثة والتي مرة أخرى ترى الإنسان كجزء من الأنواع الحية مرتبط بالطبيعة والكون. تفهم العابرة للعقلانية أن الأسئلة حول السلام المتعدد والاسلام ليست سوى أسئلة حول الاضطرابات ضمن النظام الإنساني الاجتماعي أو ضمن العلاقات المتبادلة مع المجال الفيزيائي، والمجال الحيوي، والمجال الفكري حيث يكمن. يمكن أن يتجسد السلام والاسلام بطريقة أخلاقية وكذلك جمالية، يعتمد هذا على وجهة نظر المراقب.

ان علاقات البشر فيما بينهم وعلاقتهم مع العالم المحيط بهم Mitwelt هو جوهر اهتمام بحوث السلام. يكمن التحدي في الواقع ان الذات الموضوعية، المفعول بها، هي موضوع العلاقات العابرة للشخصية وهذا ايضا صفة لها في نفس الوقت. فإذا تم حل هذا الموضوع، الذي هو المشكلة في العلاقة، او الصراع، بأسلوب المدرسة الحديثة، عندها ضمن السياق العابر للعقلانية فأن هذه العلاقة لن تفقد صفتها فحسب، لكنها ستتوقف عن الوجود معاً. ان حل الصراع بهذا المعنى سيكون في الحقيقة حلاً للعلاقات. وبما ان كل شيء يبقى مترابطاً مع كل شيء اخر ضمن النظام ولا يمكن ان تلغى العلاقات، فأن تحويل الصراع كما تمليه بحوث السلام هو الخيار العلائقي الوحيد. يتم الحفاظ على العلاقات وحيويتها وتدخل ضمن توازن ديناميكي. وهذا اجراء ابدى سرمدى، لان الصراع هو صفة ديناميكية ضمنية لكل علاقة والعلاقات لا تنتهي، ولا حتى بالموت الفيزيائي او عندما يعتقد الافراد بأنها انتهت، او يرغبون بانهاائها، او يختفون عن الانظار.

لقد فسرت التناغم، والحقيقة، والعدالة، والامن كاعمدة للسلام المتعدد العابر

للعقلانية وفي نفس الوقت اشرت الى ان القول الفيصل حول علاقاتها مستحيل، ذلك انه ضمن المجال المادي يمكن ان تدرك بحسب فهمها كصفات للعلاقات. ان اي تصريح حول اخلاقيات العلاقات ممكن، لكنه غير كامل، فالادعاء بالقول الفيصل حول السلام الواحد، كما يدعي المنهج الاخلاقي او الحديث، يفشل بسبب التناقضات الموجودة مسبقا. تكون التصريحات العقلانية حول صفات السلام المتعدد ملموسة، وصغيرة، وعلائقية، لذلك فهي غير كاملة - او متناقضة.

هناك سببان لما سبق: الاول هو انطبعية المراقب التي لا يمكن تفاديها فهو دائما ما يكون جزءا من النظام العالمي،. لذلك فمن المستحيل له ان يرى النظام الكامل. فالمراقبة تحدد ما تم رؤيته. والسبب الثاني هو الحركة الدائمة لكل اجزاء النظام. يمكننا البشر ان ندرك ديناميكية الاصلاح الدائم للنظام بصورة مكررة كميل للصراع، لكن هذا الادراك الذاتي لا يسمح بالتصريح حول وضع النظام العام. ان هذا الجانب الحيوي للنظام والذي غالبا ما يعد مصدر تهديد او قاسيا، لكنه الطريقة الوحيدة اذا عد مصدرا للخطر او القسوة. ومرة اخرى يحدد الادراك النتائج.

تضع مفاهيم السلام العابرة للعقلانية نهاية لكل الاوهام الحديثة حول النهايات المؤكدة. فهو يوفر وضوحا حول تأرجح اخلاقيات وجماليات السلام المتعدد كما تشير الى محدودية القدرات لادراك الموضوع والصفات للسلام المتعدد. يمنع التوتر بين الطاقة التي يعاد تكاملها واللحظات العقلانية اي تأكيد اخير.

يرسل السلام المتعدد العابر للعقلانية الانسان في رحلة بحث تستمر مدى الحياة بحثا عن التوازن الديناميكي حيث اللحظات الاخلاقية ممكن ان تتجسد كصفات للحظات الجمالية، واللحظات الجمالية كمواضع للحظات الاخلاقية. قد يكون التناغم احدى مهام الامن، والامن احدى مهام العدالة، والعدالة احدى مهام الحقيقة، والتي بدورها توجد فقط في التناغم. وكل هذه القيم مشروطة ببعضها البعض. يبدو ان هذه كلمة مقدسة وواسعة المدى، لكنها صغيرة جدا لان كل هذه المفاهيم هي معايير فقط، وادوات مساعدة. ان اخلاقيات وجماليات السلام المتعدد العابر للعقلانية لا يمكن التعبير عنها، ولم يسمع عنها بعد، وموجوده في كل مكان.

قد تبدو العابرة للعقلانية مصطلحا جذابا ومخيفا في نفس الوقت للمجتمعات التي عانت خلال حقبة ما بعد الحداثة، فهي جذابة لأنها تملأ الفراغ الذي تركته عملية إعادة النظر في مركز الرب في مدرسة الحداثة، وفقدان معنى الحداثة في مدرسة ما بعد الحداثة. فقد تبعها روحانية يمكن اختبارها وتعطي الدفء الاجتماعي. واستخدمت بعض المفاهيم مرة أخرى كالحب، أو التناغم لتعريف السلام. وعادت بحيرة الجبل الداخلية كموضوع مرة أخرى. وفي نفس الوقت، فإن العبر عقلانية تعد تهديدا، كتعاليم روحانية استمدت من كل العصور والتوجهات، بأن تنيط اللثام عن بنية شخصية الفرد ضمن العالم المتجسد، دون مليء الفراغ الذي تركه اختفاء الرب والمعنى في علم الغائية الحديث.

اعتقد ان هكذا تعريفات تعد تحديا للجزء الافضل من متابعي، فأنا اسمع مسبقا اصوات الاعتراض التي لا يمكن تلافيها والتي تلهمها المدرسة الاخلاقية او الحديثة، كيف يمكن لشخص صنع السلام على هذا الاساس؟ الن تخذعنا هذه النظريات، اولئك الذين يعطيهم السلام حيوية، كأساس، وهدف، او اكثر من ذلك، كوسيلة لتحقيق مهمتنا. عمل السلام؟ لا اعتقد ذلك. يبدو لي على الاكثر انها ستنقذنا من اغراء الاخلاقيات احادية الجانب، التي تحمل في طياتها احباطا لعمل السلام في اي حالة. انا اعتقد ان التحول نحو الطرق الاستنباطية في عمل السلام مغامرة مثيرة، اخصص لها الجزء الثاني من هذه الثلاثية.

نتائج الجزء الاول

لقد بدأت بحثي بفرضية تقول إن تأويلات السلام في الثقافات المختلفة في العالم يمكن أن تقسم الى عائلتين كبيرتين غير متصارعتين، تدعى إحداهما المفهوم الحيوي، والأخرى المفهوم الأخلاقي للسلام، وخلال العمل على هذا الكتاب أثبتت هذه الفرضية صحتها من جهة لكنها غير كافية من ناحية أخرى، وقد أثبتت تأويلات السلام أنها أكثر تعقيداً وتنوعاً مما افترضته في البدء. فإن المفاهيم الحديثة للسلام تُؤخذ الفكر للرؤى أو الاتجاهات الأخلاقية، لكنها تفسر السلام بطريقة عكسية. إن ما يعنيه العالم من وجهة نظر الخوف، تعاكسه وجهة نظر الموت، ونتيجةً للتشابه النبوي، فإن وجهتي النظر تواجهان بعضهما بطريقة لا يمكن رآبها. تقترح هذه الملاحظة ان نضع كلاً منهما تحت معايير تختلف عن الأخرى ولا سيما في السياق التاريخي في شمال المحيط الاطلسي الذي بالكاد أن يكون مستغرباً من خلال التجربة، ويمكن أن نناقش أن هذه الاختلافات تقدم لنا تجسيدا للتنوع على المستوى السطحي الذي يكون أكثر فاعلية من المستوى الاعمق. انا اتفق مع هذا، لكن هذا الجزء يتعامل مع تأويلات السلام والقناعات التي ترافق الأطر الهيكلية لتكون مختلفة تماماً عن بعضها التي قد نشعر بأنها فروقات كبيرة تتطلب غروراً أكاديمياً لتجاهل الحدود المشتركة.

للتفريق بين الصور الأخلاقية للسلام عن تلك الحديثة، فتحت باباً لفروقات أكثر من خلال نفس سياق التقسيم، ولقد اشار مفكرون قبلي الى تأصل ما بعد الحداثة في فلسفة الحداثة، ولو طبقت هذا التبصر على الصور المتقابلة للسلام، تنبثق نتيجة تشير الى النقد والشكوك حول افتراضات المدرسة الحديثة، وكذلك تبني بطريقة مدهشة تأويلا مختلفا للسلام المتعدد كمجموع. إن علم السلوك في الفلسفة ما بعد الحداثة التفكيكية يخدم هذا الغرض لأن السلام المتعدد ما بعد الحديث يبنى أخيراً بنفس الأدوات العقلية التي تستخدمها المدرسة الحديثة بالعقل، لكن بينما يخبرنا هذا العقل

أن هناك سلاماً واحداً عالمياً، يصل آخرون الى الاستنتاج الذي يدعي أن التنوع الكوني، الدائمي، المنتظم، والمطلق لا يمكن أن يكون سلاماً. فبالنسبة لمدرسة مابعد الحداثة، يكون السلام جمعياً، وصغيراً، وضعيفاً، وعلائقياً، ومرناً. يقول جون بول ليديراخ إن العالم سيكون بلا لون اذا كان اللون الازرق هو اللون الوحيد الموجود. لا يكون اللون الازرق أزرقاً إلا بوجود الألوان الأخرى، وإن هذا التوتر هو ما يخلق العالم الملون⁽¹⁾. كان من الممكن أن أميل الى تجربة اقناع القارئ بوجهتي النظر بأنهم يبحثون عن نفس الشيء في إطار اكتمالهم غير المتسق.. وقد سبق أن ناقشت هذا، لكنني أخيراً وصلت الى قناعة بأنه سيكون أكثر منطقية أن أعطي تسميات مختلفة للمسارات المتناقضة للفكر. وهكذا ظهر فصل منفصل حول مفاهيم السلام المابعد حداثية.

وعندما وصل هذان المفهومان الى أقصى حدودهما بسبب تجذرهما في العقل، تعود اللحظة الحيوية للظهور. أصبح من الواضح أن كل المفاهيم التي نوقشت تركزت حول مصطلح أكثر تعقيداً وليس فقط لغرض إغلاق الدائرة النقاشية. وإن طريقة تفكير المدرسة ما بعد الحداثوية قد فتحت الطريق نحو التأويلات الحيوية ضمن عدد من المفاهيم الأخرى ولم تتراجع فقط نحو مفاهيم السلام ما قبل الحداثوية أو ما قبل العقلانية، بل إنها اخترقتها باتجاه ما أسميته العابر للعقلانية الذي قدمته كمعيار خامس. لقد توصلت الى الاستنتاج بأن البادئات اللغوية تلعب دوراً مهماً في توضيح معنى السلام ذلك بانني أتفق مع الرأي العام أن مصطلح «ما قبل الحداثة» قد يصبح مصطلحاً تقليدياً للعقل المليء بالشك بأنها ضمناً تعني الحداثة، لكن هذا محض توجه خادع. لا تأتي ما قبل الحداثة بعد الحداثة لكنها جزء منها. فالبادئة «ما قبل» تقترح تتابعاً زمنياً يعطي الانطباع أنها تتضمن الفكر الحديث، ويحاول المنهج العابر للعقلانية أن يبدأ من هنا، فهو لا يقدم نفسه على أنه مفهوم أفضل أو متميز حيث يطغى على الحداثة، ولكن كفضية تجعله يتكامل مع مفهوم أوسع وأكبر، التي بينما نحترمها، فإنها تتخطاها. لذلك يعرض المنهج العابر للعقلانية تفسيراً أكثر شمولاً ومختلفاً لمفهوم السلام ولا يتعارض مع المفاهيم الأخرى، فهو يعيد جمعها ويرفعها الى مستوى تحديد فيه

(1) Lederach(2003, p.55)

التناقضات الأكبر. يدرك السلام المتعدد العابر للعقلانية المجموع ضمن الوحدة والوحدة ضمن المجموع.

إن العابر للعقلانية لا يعني ما بعد العقلانية - وهنا أنا أصل الى مرحلة التقسيم: فبينما التابع الخطي للزمن الاجتماعي ينشئ خصائص المفاهيم الحديثة للسلام باعتمادها على التطور، والنمو، والأمن، فإنه من وجهة النظر العابر للعقلانية يدرك هذا الناقل الزمني كبنية مُحددة.

يستشعر الانسان العمليات وتأثيراتها التي يتواجد فيها ماقبل وما بعد. وعلى عكس المطلق لمثل هذا التسلسل الزمني ضمن النظرة العالمية الآلية، تدرك مفاهيم السلام العابرة للعقلانية الروابط التي لا تنفصل بين المُراقب والحدث. وكما يحدث في الفيزياء الكمية فإن المراقبة هي ما يؤثر على المُراقب، لأن المُراقب ذاته جزء من النظام المُراقب. على الرغم من أنه تتم مراقبة حركة وتقدم الوقت، إلا أنه يفهم بصورة نسبية، بمعنى آخر، إن الصور الحديثة للسلام تشير الى كيانات محددة بناء على خبرات الماضي كما انها تبنى على الخوف، والآمال التي ترتبط مع المستقبل. لذلك يتحول الحاضر الى ممر يربط بين الماضي والمستقبل الذي يعتبر عمليا ليس مهماً. أما بالنسبة للمدرسة الحديثة، فإن الحاضر يقع بين السبب الماضي وهدف المستقبل.

يدرك مفهوم السلام العابر للعقلانية التركيبية البنوية لهذا النوع من التسلسل الزمني ولا يركز على تقدم الوقت بصورة عميقة كما تفعل الصور الحيوية. ولا تعد هذه الفكرة شيئاً جديداً، ففي الاساطير اليونانية يقف كرونوس Chronos ضد كايروس Kairos كرمزين للنوع والكم، وللتطور وعمق الزمن. أشار جان جاك روسو⁽¹⁾ Jacques - Jean Rousseau الى أن الشخص الذي يعد أغلب السنين التي يعيشها ليس هو من يعيش أكثر وقت، لكنه ذلك الذي يعيش حياته بمشاعره. وقد اخذ ايمانويل ووليرشتاين هذه الفكرة ليضيفها الى العلوم الاجتماعية⁽²⁾.

بناءً على هذا المبدأ فإن مفاهيم السلام العابرة للعقلانية التي تتجه نحو وقت

(1) Rousseau(2008)

(2) Wallerstein(1995)

ونوعية، وعمق، وتناغم اللحظة الحياتية، توحد كل المفاهيم الأخرى التي تكمن فيها لكنها ليست مرئية بتمامها من وجهة النظر المقابلة. لذلك فإن كتابي يبين بنية مؤكدة تتيح التواصل بيني وبين القراء، لكنني لا أرى الظاهرة كحدث منتظم، لكنه رد فعل بين السابق واللاحق، وبهذا يكون كل شيء في العمق متضمناً في كل شيء آخر. إن التابع الزمني يحصل نتيجة رؤيتي القاصرة كراو للحدث. وهو ليس تطويراً في جودة الموضوع إنما يعتمد على عملية الإدراك من وجهة نظري وخبرتي، أمّا بالنسبة لكارل جاسبرز فأنا اعتبر منهجي في التاريخ عبارة عن صراع. فالتاريخ يهمني وما يهمني يتسع بذاته باستمرار. إن ما يهمني هو التساؤل الحالي حول وجودي، ويصبح التاريخ أكثر حضوراً عندما يقل تأثيره واعتباره صورة لما حدث بالماضي⁽¹⁾.

يمكن أن يتبع ذلك التصالح مع السلام الحيوي، وهو الاهتمام المتزايد لاحتمالات ووجهات نظر صورة السلام الذي يكون أكثر شمولاً من تلك التي تعرضها المدارس وأنماط التفكير المثالية والواقعية يقع ضمن اهتماماتي البحثية توسيع طيف ما ينتج عن الاعمال التي تعزز السلام المتعدد.

تدرك مفاهيم السلام الحيوي الوجود الانساني باعتباره متضمناً في الكل -الأوحد لكل المخلوقات وتفترض ترابط الكل مع الكل. لذلك فإن السلام بالنسبة لها يعني التناغم المتبادل لكل الظواهر المدركة. يفهم التوازن الكوني، والطبيعي، والحيوي الاجتماعي ويستخدم كرمز، في أغلب الأحيان لغة سحرية لتفسير الثالوث الأعظم وأطره ضمن أشكال مفاهيم السلام الحيوي الأكثر نضجاً وتكمن مهمة الوجود الانساني في البحث عن التوازن الديناميكي، والتناغم بين جميع المخلوقات ضمن «عاصفة التنفس الكوني». يتذبذب السلام المتعدد الاجتماعي في العلاقات بين الأفراد والمجتمعات ويجب ان يتم تحديدها باستمرار وإيجاد معاني جديدة لها.

تدرك مفاهيم السلام الأخلاقي اللحظة الحيوية بشكل إله خالق يقف خارج العالم، إله يعطي الحياة ومعها إمكانات السلام. وبما أن هذا الرب نادراً ما يتجسد، فالإنسان بحاجة الى خبراء لتفسير سلامه، هؤلاء الخبراء يتولّون هذه المهمة بدلاً عن المجتمع

(1) Jaspers(1955, p.257)

بأكمله. تكون أغلب الروايات أسطورية وينقسم السلام المتعدد بين السلام المقدس الداخلي والسلام الدنيوي الوجودي المؤقت. وتسمح هذه الافتراضات بوجود الرب بالوعد بقدوم سلام نسكي وحصري باعتباره الحقيقة الواحدة الجميلة والجيدة لذلك فهو يهتم بأمن العدل. وبما أن السلام الدنيوي يدرك كبشائر للسلام الأبدي في الإله فإن كل أنواع السلام للشخصية التي تتكون من الجسد، والعقل، والروح بشكل نظري تعرف من خلال العلاقة المباشرة معه. وتطبيقاً يخضع هذا الى حكم الكهنة بخصوص نوعية هذه العلاقة.

ترتكز مفاهيم السلام الحديثة على الفهم الآلي للعالم الذي ينفي ويترد الرب ويفترض وجود العقل مكانه، وبما أن العقل لا يتجسد من البداية، تحتاج الحداثة مجموعة من الخبراء لتحديد ما هو المنطق بالنسبة للشريحة الواسعة من الجماهير. لا تختلف هذه الصور بنيوياً عن تلك الاخلاقية: فهي فقط تروي السلام المتعدد بطريقة عقلانية، وهذا يعني أن كل الافتراضات، ومن ضمنها تلك التي تتحدث عن العلاقات الشخصية المتداخلة، توجد في العالم المادي. يُصنّف الانسان كذات مدركة وقادرة على التفكير بمنطقية، قادرة على تحرير علاقاتها العلمانية من الإله المُجرّد غير المرئي. وبما أن القرارات الأخيرة حول الحقيقة المطلقة قد تم افتراض أنها تكمن فوق العالم، وتبقى العدالة والأمن قضايا مهمة، فإن هناك تفسيرات عقلانية لهذا.

تشكك صور السلام مابعد الحداثوية في وجود الحقيقة المطلقة وتعلن موت الإله. ومن هنا يتراجع الانسان كذات مدركة لعلاقاتها الجمعية والفردية ضمن وجوده الفردي وعالمه المدرك. فلم يعد الثالوث الأعظم مكوناً من المجتمع، والكون kósmos، والطبيعة ولم تعد الشخصية مكونة من الجسد والعقل والروح لكنها أصبحت تركيباً مكوناً من الأنا والأنا العليا والهو. أصبح السلام مهتماً بكيفية تعامل الأنا العاقلة مع الانا العليا الخلوقة ومع الرغبات الجمالية للهو. فتتحد العقلانية مع العلائقية، وتدرّك الحقيقة والأمن والعدالة كبنيات ويصبح السلام متعدد الاشكال وبحاجة الى التعريف ضم كل سياق على حدة.

يدرك السلام المتعدد العابر للعقلانية محدودية المفهوم المادي للعالم ويتخطى

الصورة الحديثة للفرد من خلال التعرف بصورة عقلانية على الطبيعة الحيوية للنوع البشري. يوسع هذا اللحظة الاخلاقية والجمالية للوجود الكامن خلف حدود الشخصية الحديثة وباتجاه المفهوم العابر للشخصية مما يكسبه العنصر الحيوي دون إقصاء العنصر العقلاني وبسبب اختبار الفرد للطاقة الجمعية، يتحول التناغم الواعي العابر للشخصية الى رديف للسلام فتكون رواياته عقلانية وحيوية وليست سحرية وأسطورية. تكون جماليات السلام المتعدد بالنسبة لها ليس سوى أخلاقياتها ضمن المعرفة غير الحديثة حول الوجود الكلي الأوحده غير القابل للانفصال. إن العدالة والأمن هما أوجه مادية للسلام المتعدد والحقيقة والتناغم هي أوجهه الديناميكية فهي توحد كل التجسيدات الأخرى للسلام المتعدد وتحافظ على مكوناتها وتحايد توجهاتها وترفعها الى المستوى الحيوي العقلاني.

أنهي هذا الجزء من خلال الرؤية أن فرضيتي الاساسية التي تتحدث عن عائلتين كبيرتين لمفاهيم السلام كانت صحيحة كما أنها غير كاملة. ويكون عدم التكامل ناتجاً عن حقيقة أن هذه العوائل الكبيرة يمكن أن تُبنى بالإرادة ولذلك لا يمكن القول إن الرقم اثنين هو الرقم الوحيد المحتمل. وبتتبع المعايير في مجال البحث الحالي فقد وجدت خمس عوائل كبيرة تبدو للوهلة الاولى منفصلة عن بعضها لكن بالنظرة الفاحصة لها ترى أنها كلها مترابطة بطريقة غير تسلسلية ويشكل متزامن. إن ما يختلف هو ليس جوهر ما يسمى السلام المتعدد بل الصورة التي تمثله وتداخلها ضمن الأنظمة الاجتماعية وطقوسها. وبالنظر للأمر من هذه الناحية فإن كل تفسير للسلام يكون ضمنياً في التفسيرات الأخرى لكنه لا يدرك من الزاوية ذاتها.

يظهر لنا أن كل مفهوم للسلام شامل ومتكامل بسبب قصور الادراك الانساني ولذلك نطلق عليه بأنه طبيعي وضروري. يمكن ان تكون إحدى نتائج الدراسة الحالية هو اكتشافها بأن هذا الاستيعاب والشمول والكمال غير ممكن ولا يمكن تسميته سلاماً. إن اتفاق البشر ضمن إطار عمل معين على معادلة ما يبدو أنها كاملة ومتناسقة، وهو أمر لاغنى عنه للعيش معاً فإن هذا يبقى سلاماً صغيراً محدود الوصول، والبشر غير قادرين على أي شيء آخر. إن هذه الرؤية والإدراك بمحدودية القدرات حاسمة إذا كان السلام الصغير لا يعني أن يُحوّل ما هو سحري قوي عنيد دائم وبالتالي عظيماً

وَمُعَرَّضٌ لِلْعَنْفِ. لذلك فإن العوائل الخمس هي خمس فقط لأنني عرّفتها بهذه الطريقة ولو أراد شخص آخر تطبيق معايير مختلفة فسيستج لنا رقماً مختلف تبعاً للقناعات.

بناءً على ما سبق فإن الرقم اثنين الذي بدأت به فرضيتي لم يكن خطأ تماماً، فيمكن أن لا نربطه بمعايير أساسية والحقيقية للسلام المتعدد كما افترضت في البداية ولكن يربط مع التجسيدات التي تتذبذب بين الأخلاقيات والجماليات. إن ما أسميته حيويًا في البداية يشير إلى جماليات السلام المتعدد وهي ليست صفة حصريّة بصور السلام الحيوية، ما بعد الحديثة، العابرة للعقلانية، أو القناعات السحرية أو الأسطورية، أو الروحانية ما قبل العقلانية أو العابرة للعقلانية، حتى وإن كان الآخرون لا يهتمون كثيراً لها أو يتجاهلونّها. وما أسميته سابقاً بالأخلاقي هو أخلاقيات السلام المتعدد وكذلك الحال هنا أيضاً لا يكون صفة حصريّة لصور السلام الحديثة أو الأخلاقية أو العقلانية أو العالمية.

إن السلام المتعدد يكون دائماً أخلاقياً وجمالياً في الوقت ذاته وهو يحيط بالعلاقة بين الواقع والوجودي. إن كل ما يخرج عن نطاق الكل الأوحد - الذي يوجد في المعنى الحرفي للكلمة - هو في نفس الوقت مادة وطاقة. وتكون على هذا الأساس الفرضية التي تقول إن هاتين الصورتين لا يتصارعان صحيحة لأنها تتحدث عن تجسيدات مختلفة للعلاقة الواحدة والمتشابهة. فلو أنني أدركتها كشيء أو شيء آخر يعتمد هذا على إدراكي الذاتي لذلك فإن ما يحدد واقعها هو الملاحظة ذاتها التي تحدد أي نوع من السلام المتعدد موجود، إن كان هنالك أي نوع من أنواع السلام مدركاً، أو كان أصلاً هناك سلام متعدد. لذا فإن التعبير المجازي للبحيرة الجبلية في النهاية هو تعبير داخلي يعتمد على المراقب إذا كان قادراً على إدراكه وإن كل شيء آخر ما هو إلا حكاية رمزية أو مثل.

Bibliography

Monographs, edited volumes, and essays

- Almas, A. H.: *Essence with the Elixir of Enlightenment: The Diamond Approach to Inner Realization*; Boston, York Beach, 1998.
- Althaus, Horst: *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*; Munich, 1985.
- Althusser, Louis: *Writings on Psychoanalysis. Freud and Lacan*; New York, 1999 [First edition 1964]
- Amin, Samir: *Das Reich des Chaos*; Hamburg, 1992 [English title: *Empire of Chaos*].
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*; London, New York, 2006.
- Assagioli, Roberto: *A New Method of Healing*; New York, 1927.
- Assmann, Jan: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*; Vienna, 2006.
- Bachir Diagne, Souleymane: *Iqbal – Philosophie des Neuseins*, in *Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 17; Vienna, 2007, pp. 46 – 60.
- Balibar, Etienne and Wallerstein, Immanuel: *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*; London, New York, 1992.
- Bandini, Pietro: *Der heilige Kalender der Maya – Zeitmythos und Zukunftsprophezeiung einer geheimnisvollen Kultur*; Munich, 1998.
- Bandini, Pietro: *Voodoo – Von Hexen Zombies und schwarzer Magie*; Munich, 1999.
- Barthes, Roland: *Writing Degree Zero*; New York, 1999 [First edition 1953.]
- Batchelor, Stephen: *Buddhismus für Undäubige*; Frankfurt, 2003 [English title: *Buddhism without Belief*].
- Bateson, Gregory: *Steps to an Ecology of Mind*; New York, 1972.
- Bateson, Gregory: *Mind and Nature*; New York, 1979.
- Bastcha, Zwi and Saage, Richard (eds): *Friedensutopien. Kant, Fichte, Schlegel, Görres*; Frankfurt, 1979.

- Bauer, Joachim: Prinzip Menschlichkeit; Hamburg, 2007.
- Beestermöller, Gerhard: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg: Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae: Cologne, 1990.
- Bèky, Gellért: Die Welt des Tao; Freiburg, Munich, 1972.
- Berendt, Joachim - Ernst: The World is Sound. Nada Brahma. Music and the Landscape of Consciousness; Rochester, 1991.
- Bergson, Henri: Creative Evolution; New York, 1944.
- Beutin, Wolfgang: Zur Geschichte des Friedensgedankens seit Immanuel Kant; Hamburg, 1996.
- Bitterli, Urs: Cultures in Conflict. Encounters between European and Non - European Cultures, 1492 - 1800; Stanford, 1989.
- Blau, Evelyne: Krishnamurti - 100 Jahre; Grafing, 1995 }English title: Krishnamurti: 100 Years{.
- Boal, Augusto: The Rainbow of Desire. The Boal Method of Theatre and Therapy; London and New York, 2006.
- Botermann, Helga: Ciceros Gedanken zum «gerechten Krieg», in Archiv für Kulturgeschichte (AfK), 69/1987, Cologne.
- Boulding, Elise: Cultures of Peace. The Hidden Side of History, Syracuse, Pugwash Online, 2000.
- Boulding, Kenneth: The Economics of Peace; New York, 1945.
- Boulding, Kenneth: Möglichkeiten und Grenzen interdisziplinärer Friedenforchung, in DGFK - Informationen 1/1978; Bonn, pp. 1 - 8.
- Boulding, Kenneth: Beyond Economics; Ann Arbor, 1980a.
- Boulding, Kenneth: Twelve Friendly Quarrels with Johann Galtung, in Gleditsch, N.P. (ed.): Johan Galtung, a Bibliography of his Scholarly and Popular Writings 1951 - 1980; Oslo, 1980b.
- Boulding, Kenneth E.: A Proposal for a Research Program in the History of Peace, in Koppe, Karheinz: Der vergessene Frieden - Friedenvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart; Opladen, 2002, pp. 257 - 63 [German first edition 1989].
- Braudel, Fernand: Die neue Grobmacht im Osten - das Wunder der osmanischen Expansion, in Beck, Rainer (ed.): 1492. Die Welt zur Zeit des Kolumbus. Ein Lesebuch; Munich, 1992, pp. 12 - 21.

-
- Breier, Karl - Heinz: Hannah Arendt zur Einführung; Hamburg, 1992.
 - Brucker, Karin and Sohns, Christian: Tibetischer Buddhismus; Bern, 2003.
 - Brunner, Markus, Dietrich, Wolfgang, and Kaller, Martina: Projekt Guatemala; Vorder - und Hintergründe der österreichischen Wahrnehmung eines zentralamerikanischen Landes 1850 - 1992; Frankfurt, 1993.
 - Bujo, Bènezet: African Theology in its Social Context; Eugene, 2006.
 - Campbell, Joseph: The Masks of God; Vols 1 - 4; New York, 1959 - 68.
 - Campbell, June: Göttinnen, Daikinis und ganz normale Frauen. Weibliche Identität im tibetischen Tantra; Berlin, 1997. }English title: Travelers in Space: In Search of Female Identity in Tibetan Buddhism{.
 - Camphausen, Rufus: Yoni; Munich, 1999.
 - Canetti, Elias: Crowds and Power; New York, 1984 [German First Edition 1960].
 - Capra, Fritjof: The Tao of Physics; Berkeley, 1975.
 - Capra, Fritjof: The Turning Point. Science, Society and the Rising Culture; New York, 1988.
 - Capra, Fritjof: Uncommon Wisdom. Conversations with Remarkable People, London, 1989.
 - Capra, Fritjof and Franz - Theo Gottwald (eds); Die Capra - Synthese - Grundlegende Texte des führenden Interpreten ganzheitlichen Forschens und Denkens; Bern, 1998.
 - Cavallar, Georg: Pax Kantiana. Systematisch - historische Untersuchung des Entwurfs «Zum ewigen Frieden» (1795) von Immanuel Kant; Vienna, Cologne, and Weimar, 1992.
 - Chafetz, Janet: Sex and Advantage; Totowa, NJ, 1984.
 - Chebel, Malek: Die Welt der Liebe im Islam: Eine Enzyklopädie; Wiesbaden, 1995.
 - Cooper, Jean Campbell: Der Weg des Tao; Reinbeck, 1977. }English title: Taoism: the Way of the Mystic{.
 - Coveney, Peter and Roger Highfield: The Arrow of Time: A Voyage through Science to Solve Time's Greatest Mysteries; New York, 1992.
 - Crosby, Alfred W: Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900 - 1900; Cambridge, 1986.
 - Czempel, Ernst - Otto: Internationale Beziehungen: Begriff, Gegenstand und Forschungsabsicht, in Knapp, Manfred and Gert Krell (eds): Einführung in die Internationale Politike, Munich and Vienna, 1990, pp. 2 - 20.

- Daly, Mary: Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism; Boston, 1990.
- Daniélou, Alian: Gods of Love and Ecstasy: The Traditions of Shiva and Dionysus; New York, 1984.
- Das, Vaman: Die indische Gottesliebe; Goloka Vrindavan, 2000.
- Das, Vaman: Der Sinn des Lebens: Der indische Weg zur liebenden Hingabe; Goloka Virndavan, 2001.
- Deleuze, Gilles: La Philosophie: De Galilée à Jean Rousseau; Paris, 1972.
- Deleuze, Gilles: Foucault; Minneapolis and London, 1988.
- Deleuze, Gilles: Pure Immanence: Essays on a Life; New York, 2002 }French First Edition 1995{.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche and Philosophy; London and New York, 2005 {French First Edition 1995}.
- Denison, T.S.: Primitive Aryans of American: Origins of the Aztecs and Kindred Tribes; Whitefish, 2003 }First Edition 1908{.
- Dewey, John: Philosophy and Civilization; Gloucester, 1986 [First Edition 1916].
- Dietrich, Wolfgang: Morne des Sauteurs und Cyanidium Caldarium – Grenadinische Perspektiven des Universalismus in Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 2/1995a, Vienna.
- Dietrich, Wolfgang: Utzilāj K'aslen – Zur Unvereinbarkeit von Staat, Militär und ziviler Gesellschaft in Guatemala, in Birk, Fridolin (ed.): Guatemala – Ende ohne Aufbruch oder Aufbruch ohne Ende? Frankfurt, 1995b.
- Dietrich, Wolfgang: Kulturelle Gewalt als Mittel und Indikator von Herrschaft im Weltsystem in Gruber, Petra and Klaus Zapotoczky (eds): Globalisierung versus Demokratie? Plädoyer für eine umwelt – und sozialverträgliche Weltordnung; Frankfurt and Vienna, 1998, pp. 166 – 83.
- Dietrich, Wolfgang: Samba Samba – Eine politikwissenschaftliche Untersuchung zur fernen Erotik Lateinamerikas in den Schlagern des 20. Jahrhunderts; Vienna, 2003.
- Dietrich, Wolfgang: A Call for Many Peaces, in Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarria Alvarez and Norbert Koppensteiner (eds): Schlüsseltexte der Friedensforschung/Key Texts of Peace Studies/Textos claver de la Investigación para la Paz Vienna and Münster, 2006. {German First Edition 1998}.
- Dietrich, Wolfgang, Echavarria, Josefina and Koppensteiner, Norbert (eds):

Schlüsseltexte der Friedensforschung/Key Texts of Peace Studies/Textos claves de la Investigación para la Paz (Kommende Demokratie no. 2); Münster and Vienna, 2006.

- Dietrich, Wolfgang; Echavarría, Josefina, Esteva, Gustavo, Ingruber Daniela, and Koppensteiner, Norbert (eds): The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective; New York, 2011.
- Dinkler, Erich: Eirene: Der urchristliche Friedensgedanke; Heidelberg, 1973.
- Doss, François: History of Structuralism, Vols 1 and 2; Minneapolis, 1998.
- Douglas - Klotz, Neil: The Hidden Gospel: Decoding the Spiritual Message of the Aramic Jesus; Adyar, 2001.
- Drewermann, Eugen: Giordano Bruno oder der Spiegel Unendlichen; Munich, 1992.
- Duden, Barbara: Der Frauenleib als öffentlicher Ort; Frankfurt, 1990.
- Dundas, Paul: The Jains; Oxford, 2002.
- Dürkheim, Karlfried Graf: Erlebnis und Wandlung; Frankfurt, 1992 [German First Edition 1956].
- Easwaran, Eknath: Nonviolent Soldier of Islam; New Delhi, 1999.
- Ehrenreich, Paul: Die Sonne im Mythos; Leipzig, 1915.
- Eisler, Riane: The Chalice and the Blade: Our History, Our Future; New York, 1987.
- Eliade, Mircea: Patanjali and Yoga; New York, 1976 }French First Edition 1962{.
- Elias, Norbert: Civilizing Process; Oxford, 1988 }French First Edition 1939{.
- Eller, Cynthia: The Myth of the Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past won't give Women a Future; Boston, 2000.
- Ellis, Mark: Revolutionary Forgiveness: Essays on Judaism, Christianity, and the Future of Religious Life; Waco, Tex., 2000.
- Ellis, Mark: Towards a Jewish Theology of Liberation: The Challenge of the 21st Century: Waco, Tex, 2005 {First Edition 1987}.
- Ellis, Mark S.: Shalom - a Meditation on the Future of the Jewish People after the Holocaust and Israel, in Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber, and Norbert Koppensteiner (eds): The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective; New York, 2011.
- Engels, Friedrich: Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates; Stuttgart, 1995 }German First Edition 1884, English title: The Origin of the Family, Private Property and the State{.

- Esteva, Gustavo: Fiesta: Jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik; Frankfurt and Vienna, 1995.
- Evans, Arthur: The Earlier Religion of Greece in the Light of the Grotto Discoveries; London, 1931.
- Fetscher, Irving: Rousseaus politische Philosophie; Frankfurt, 1975.
- Forschner, Maximilian: Stoa und Cicero über Krieg und Frieden; Barsbüttel, 1988.
- Foucault, Michel: The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences; New York 1994 }First Edition 1966{.
- Foucault, Michel: Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975 - 1976; New York, 2003, pp. 44 - 64.
- Frank, Andre Gunder: On Capitalism Underdevelopment; Oxford, 1975.
- Freud, Sigmund: The Ego and the Id; London, 1927 }First Edition 1923{.
- Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur (Gesammelte Werke no. 9); London, 1950a. }English title: Civilization and its Discontents{.
- Freud, Sigmund: Die Zukunft der Illusion (Gesammelte Werke no. 14); London, 1950b. }English title: The Future of an Illusion{.
- Freud, Sigmund: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Gesammelte Werke no. 6); London, 1950c.
- Freud, Sigmund: Abriß der Psychoanalyse; Frankfurt, 1953 }First Edition 1983, English title: An Outline of Psycho - Analysis{.
- Freud, Sigmund: Moses, sein Volk und die monotheistische Religion (Gesammelte Werke no. 16); London, 1959, }German First Edition 1938, English title: Moses and Monotheism{.
- Freud, Sigmund and Josef Breuer: Studien über Hysterie (Gesammelte Werke 1892 - 1899); London, 1950 }German First Edition 1899, English title: Studies in Hysteria{.
- Fridell, Egon: Kulturgeschichte der Neuzeit; Munich, 1979 }First Edition 1895{.
- Friedli, Richard: Frieden wagen; Freiburg, 1981.
- Friedli, Richard: Afrika zwischen Tradition und Modern; Interreligiöse Verständigung in der Bantu - Umweltethik Rwandas; in: Johannes Lähnemann (ed.): Das «Projekt Weltethos» in der Erziehung (Pädagogische Beiträge zur Kulturbeggnung no. 14); Nuremberg and Hamburg, 1995a.
- Friedli, Richard: Kindoki ist verwirrt. Zairische Stadtkonflikte und afrikanische

Palavertechniken an das international Konfliktmanagement (Arbeitspapier der Schweirischen Friedensstiftung, no. 20); Bern, 1995b.

- Fromm, Erich: Psychoanalyse und Zen – Buddhismus; in: Fromm, Erich, Daisetz Teitaro Suzuki, and Richard de Martino (eds): Zen – Buddhismus und Psychoanalyse; Frankfurt, 1971, pp. 101 – 80 {English title: Psychoanalysis and Zen – Buddhism}.
- Fromm, Erich: To Have or to Be; New York, London, 2007.
- Galeano, Eduardo: Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent; New York, 1998 {First Edition 1971}.
- Galimberti, Umberto: Die Seele – Eine Kulturgeschichte der Innerlichkeit; Vienna, 2005.
- Galtung, Johan: Violence, Peace and Peace Research, in Journal of Peace Research, Vol. 69/1969, pp. 167 – 91 (Oslo).
- Galtung, Johan: Gewalt, Frieden und Friedensforschung, in Senghaas, Dieter (ed.): Kritische Friedensforschung; Frankfurt, 1971.
- Galtung, Johan: Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization; London, 1996.
- Galtung, Johan: Der Preis der Modernisierung; Vienna, 1997.
- Gandhi, Arun: Gandhi's Nonviolence: a Grandson's Perspective, in Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber, and Norbert Koppensteiner (eds.): The Palgrave International Handbook of Peace Studies. A Cultural Perspective; New York, 2011.
- Gandhi, Mohandas Karamchand: The Selected Works of Mahatma Gandhi; Ahmadabad, 1968.
- Gäng, Peter: Buddhismus; Frankfurt, 2002.
- Garber, Klaus, Jutta Held, Friedhelm Jügensmeier, Friedhelm Krüger, and Ute Szëll (eds): Erfahrungen und Deutungen von Krieg und Frieden. Religion – Geschlechter – Natur und Kultur; Munich, 2001.
- Gebelein, Helmut: Alchemie. Die Magie des Stofflichen; Munich, 1996.
- Geyer, Carl – Friedrich: Die Vorsokratiker; Hamburg, 1995.
- Gimbutas, Marija: The Goddesses and Gods of Old Europe; London, 1982.
- Girard, Rene: The Scapegoat; London, 1986 {French First Edition 1982}.
- Gleick, James: Isaac Newton: Die Geburt des modernen Denkens; Düsseldorf, Zürich, 2004 {English title: Isaac Newton}.

- Gloy, Karen: Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens: Das Verständnis der Natur; Munich, 1996.
- Gödel, Kurt: Über formal unentscheidbar Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, in: Monatshefte für Mathematik und Physik, 38 (1931); Vienna, pp. 173 - 98 {First German Edition 1931, English title: On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems}.
- Goldman, Emma: Anarchism: What is Really Stands For, in Anarchism and Other Essays; Charleston, 2007, pp. 43 - 59 {First Edition 1911}.
- Golther, Wolfgang: Handbuch der Germanischen Mythologie; Wiesbaden, 2003.
- Golzio, Karl - Hienz: Der Buddhismus: Wer den Bogen beherrscht; Düsseldorf, 1998.
- Goodman, Paul: Growing up Absurd. Problems of Youth in the Organized System; New York 1960.
- Göttner - Abendorth, Heide: Das Matriarchat: Geschichte seiner Erforschung; Stuttgart, Berlin, and Cologne, 1988.
- Göttner - Abendorth, Heide: The Goddess and Her Heros; Stow, 1995 {German First Edition 1980}.
- Grewal, J. S.: The Sikhs of the Punjab; New Delhi, 1994.
- Grof, Stanislav: Realms of the Human Unconscious; New York, 1976.
- Grof, Stanislav: The Adventure of Self - Discovery: Dimensions of Consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Explorations; New York, 1988.
- Grof, Stanislav: The Holotropic Mind: The Three Layers of Human Consciousness and How They Shape Our Lives; New York, 1993.
- Grof, Christina and Grof, Stanislav: The Stormy Search for the Self: A Guide to Personal Growth through Transformational Crisis; New York, 1990.
- Gronemeyer, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit; Darmstadt, 1996.
- Grotius, Hugo: De iure belli ac pacis libri tres; Paris, 2006 {First Edition 1625}.
- Gruen, Arno: Der Kampf um die Demokratie: Die Extremismus, die Gewalt und der Terror; Stuttgart, 2002.
- Gülçicek, Ali Duran: Der Weg der Aleviten (Bektaschiten): Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft, Cologn, 1996.
- Gutiérrez, Gustavo: A Theology of Liberation. Fifteenth Anniversary Edition with a New introduction by the author; Maryknoll, 1993 {Spanish First Edition 1971}.

-
- Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus; Frankfurt, 1976 {English title: Toward a Reconstruction of Historical Materialism}.
 - Habermas, Jürgen: Moderne und Postmoderne Architektur; Welsch, Wolfgang (ed.): Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne – Diskussion; Berlin, 1994, pp. 110 – 20.
 - Habermas, Jürgen: Kants Idee des ewigen Friedens – aus historischen Abstand von zweihundert Jahren, in Lutz – Bachmann, Matthias and James Bohman (eds): Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung; Frankfurt, 1996, pp. 7 – 24 {English title: Kant's Idea of Perpetual Peace with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight}.
 - Habermas, Jürgen: The Philosophical Discourse of Modernity; Cambridge, 1998.
 - Hackel, Volker Marcus: Kants Friedensschrift und das Völkerrecht; Berlin, 2000.
 - Hagenlocher, Albrecht: Der gute Friede: Idealer Friede in deutscher Literatur bis ins frühe 14. Jahrhundert; Berlin and New York, 1992.
 - Haneef, Aurangzeb: Salaam – a Moslem Perspective on Peace, in Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber, and Norbert Koppensteiner (eds): The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective; New York, 2011.
 - Hardacre, Helen: Shinto and the State, 1868 – 1988; Princeton, 1991.
 - Hartmann, Nicolai: Philosophie der Natur: Abriss der speziellen Kategorienlehre; Berlin, 1950.
 - Hayward, Jeremy and Varela, Francisco (eds): Gentle Bridges: Conversations with the Dalai Lama on the Sciences of Mind; Boston, 1992.
 - Heine, Hartmut: Granada und das Ende der «Convivencia», Spaniens Weg in den Konformismus, in Beck, Rainer (ed.): 1492. Die Welt zur Zeit des Kolumbus. Ein Lesebuch; Munich, 1992, pp. 61 – 70.
 - Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters; Stuttgart, Berlin, and Cologne, 1998.
 - Herodotus: The Histories {translated by Robin Waterfield with an Introduction and Notes by Carolyn Dewalt}; Oxford, New York, 1998.
 - Herzinger, Richard and Stein, Hannes: Endzeit – Propheten oder die Offensive der Antiwesler, Reinbek, 1995.
 - Heuser, Harro: Der Physiker Gottes: Isaac Newton oder die Revolution des Denkens. Freiburg, 2005.

- Hibbert, Christopher: Renaissance und Dekadenz – Rom und Borgia, in Beck, Rainer (ed.): 1492. Die Welt zur Zeit des Kolumbus. Ein Lesebuch; Munich, 1992, pp. 86 – 95.
- Hobbes, Thomas: Leviathan; Oxford, 1998a. {First Edition 1651}.
- Hobbes, Thomas: Man and Citizen: De Homine and De Cive; Indianapolis, 1998b {First Edition De Cive 1642}.
- Hobsbawm, Eric: Bandits; New York, 2000 {First Edition 1989}.
- Höffe, Otfried: Königliche Völker: Zu Kants Kosmopolitischer Rechts – und Friedenstheorie; Frankfurt, 2001.
- Hofmann, Murad Wilfried: Der Islam als Alternative; Munich, 1992 {English title: Isalm the Alternative}.
- Horowitz, David: The Professors: The 101 Most dangerous Academics in America; Washington, 2006.
- Huber, Wolfgang and Reuter, Hans – Richard: Friedensethik; Stuttgart, 1990.
- Hüning, Dieter: Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes' politische Philosophie nach 350 Jahren; Berlin, 2005.
- Illich, Ivan: Medical Nemesis; New York, 1982.
- Illich, Ivan: Peace vs. Development, in Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber, and Norbert Koppensteiner (eds): Schüsseltex-te der Friedensforschung/Key Texts of peace Studies/Textos claves de la Investigación para la Paz; Vienna and Münster, 2006, pp. 173 – 83 {English First Edition 1973}.
- Imbusch, Peter and Zoll, Ralf (eds): Friedens – und Konfliktforschung. Eine Einführung mit Quellen; Opladen, 1996.
- Jaffè, Aniela (ed.): Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung; Olten, Freiburg, 1971 {English title: From the Life and the Work of C.G. Jung}.
- Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte; Frankfurt, 1955 {German First Edition 1949, English title: The Origin and Goal of History}.
- Jayakar, Pupul: J. Krishnamurti: A Biography; London, 1996.
- Jung, Carl Gustav: Sigmund Freud in His Historical Setting. Character and Personality, in; The International Journal of Psychoanalysis, I, 1932.
- Jung, Carl Gustav: On Synchronicity (The Collected Works of Carl Gustav Jung no. 80); Princeton, 1951.
- Jung, Carl Gustav: Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten,

- Freiburg i. B., 1971 {English title: The Relations between the Ego and the Unconscious}.
- Jung, Carl Gustav: Über die Energetik der Seele; Olten, 1985 {First Edition 1928}.
 - Jung, Carl Gustav: Wirklichkeit der Seele; Munich, 1990 {Textsammlung 1929 - 1934}.
 - Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke; Olten, Frieburg, 1995.
 - Kabbal, Jeru: Finding Clarity. A Guide to the Deeper Levels of Your Being; Berkely, 2006.
 - Kaller - Dietrich, Martina: Haben Chrisitna von Brauns Frauenkörper eine Perspektive? In Kaller - Dietrich, Martina, Silvia Ruschak, and Gabriele Sorgo (eds): Körperkontroversen. In: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 4. Jg. (2004/2). (Vienna).
 - Kaller - Dietrich, Martina: Ivan Illich(1926 - 2002) Sein Leben, sein Denken (Enzyklopädie des Wiener Wissens. Portraits no. 1) Weitra, 2008a.
 - Kaller - Dietrich, Martina: Theologie der Befreiung: Medellín 1968; in Kastner Jens and David Mayer (eds): Weltwende 1968? Ein Jahr aus globalgeschichtlicher Perspektive; Vienna, 2008b., pp. 68 - 82.
 - Kam - por, Yu: He Ping - a Confucian Perspective on Peace, in Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber, and Norbert Koppensteiner (eds): The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective; New York, 2011.
 - Kant, Immanuel: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1 (Werkausgabe no. XI); Frankfurt, 1982 {German First Edition 1795}.
 - Kant, Immanuel: Critique of Pure Reason, Cambridge, 2000 {German First Edition 1781}.
 - Kantowyky, Detlef: Indien: Gesellschaft und Entwicklung; Frankfurt, 1986.
 - Keown, Damien: Der Buddhismus: Eine kurze Einführung; Stuttgart, 2001 {English title: Buddhism - a Very Short Introduction}.
 - Kienitz, Friedrich - Karl: Westliches Mittelmeer - Muslimische Friebeuter gegen das aufstrebende Spanien; in:Beck, Rainer (ed.): 1492 - Die Welt zur Zeit des Kolumbus; Munich, 1992, pp. 37 - 45.
 - Ki - Zerbo, Joseph: Die Geschichte Schwarzafrikas; Frankfurt, 1981.
 - Klass, Morton: Mind over Mind: The Anthropology and Psychology of Spirit

Possession; Lanham, Boulder, New York, and Oxford, 2003.

- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschun Sprache; Berlin and New York, 1989.
- Knolle, Helmut: 500 Jahre Verirrung: Voraussetzungen und Folgen der Entdeckung Amerikas; Olten, 1992.
- Koppe, Karlheinz: Der vergessene Frieden: Friedensvorstellungen von der Antik bis zur Gegenwart; Opladen, 2001.
- Kramer, Samuel Noal: Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts. In: Proceedings of the American Philosophical Society 107 (1963), pp. 475 - 527. Philadephia.
- Kreuzer, Franz and Haller, Rudolf: Grenzen der Sparche - Grenzen der Welt. Wittgenstein, der Wiener Kreis und die Folgen; Vienna, 1982.
- Krippendorff, Ekkehart: Internationale Politik; Frankfurt, 1986.
- Krishnamurti, Jiddu: You Are the World: Authentic Reports of Talks and Discussions in American Universities; New York, 1972.
- Krishnamurti, Jiddu: Beyond Violence; New York, 1973.
- Krishnamurti, Jiddu: Autorität und Erziehung; Bern, 1981.
- Krishnamurti, Jiddu: Die Vorträge in Washington; Munich, 1985.
- Lama Thubten Yeshe: Introduction to Tantra: A Vision of Totality; Boston, 1987.
- Laszlo, Ervin: Evolution - The Grand Synthesis; Boston, 1987.
- Laszlo, Ervin: Das dritte Jahrtausend; Reinbek, 1998.
- Laszlo, Ervin: Das fünfte Feld. Materie, Geist und Leben: Vision der neuen Wissenschaften; Bergisch Gladbach, 2002 {English title: The whispering Pond. A Personal Guide to the Emerging Vision of Science}.
- Lawler, Peter: A Question of Johan Galtung's Peace Research; Boulder and London, 1995.
- Lebrete, Louis - Joseph: Dynamique concrete de développement; Paris, 1967.
- Lederach, John Paul: Preparing for Peace: Conflict Transformation across Cultures, Syracuse, 1995.
- Lederach, John Paul: Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies; Washington, 1997.
- Lederach, John Paul: The Journey toward Reconciliation; Scottsdale, Pa, 1999.
- Lederach, John Paul: The Little Book of Conflict Transformation; Intercourse, 2003.

-
- Lederach, John Paul: *The Moral Imagination: The Art und Soul of Building Peace*; Oxford, 2005.
 - Lekshe Tsomo, Karma: *Shi wa – a Vajrayana Buddhist Perspective on Peace*, in Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber, and Norbert Koppensteiner (eds): *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective*; New York, 2011.
 - Lèvi – Strauss, Claude: *Race and History*; Paris, 1958 {First Edition 1952}.
 - Lewis, Bernard: *Die politische Sprache des Islam*; Hamburg, 2002 {English title: *The Political Language of Islam*}.
 - Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*; Oxford, 1975 {First Edition 1690}.
 - Lovejoy, Arthur: *The Great Chain of Being*; Cambridge, 1964.
 - Lovelock, James E.: *Gaia*; New York, 1979.
 - Lyotard, Jean – François: *Moralités postmodernes*; Paris, 1993.
 - Lyotard, Jean – François: *Rewriting Modernity*, in Lyotard, Jean François: *The Inhuman*; Cambridge, 1991, pp. 24 – 36.
 - Lyotard, Jean – François: *The Postmodern Condition; A Report on Knowledge*; Minneapolis, 1984 {French First Edition 1979}.
 - Maciejewski, Franz: *Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus*, Vienna, 2002.
 - Maes, Jürgen and Scmitt, Manfred: *Gerechtigkeit und Gerechtigkeitspsychologie*, in Fuchs, Albert and Gert Sommer (eds): *Krieg und Frieden, Handbuch der Konflikt – und Friedenspsychologie*; Berlin, 2004.
 - Magnis – Suseno, Franz von: *Neue Schwingen für Garuda – Indonesien zwischen Tradition und Moderne*; Munich, 1989.
 - Makowski, Stefan: *Allahs trunkene Poeten – Islamische Liebesmytiker*; Zürich and Düsseldorf, 1997.
 - Mann, Michael: *States, War and Capitalism*; Oxford, 1988.
 - Marcuse, Herbert: *One – Dimensional Man*; London, New York, 2002.
 - Martínez, Guzmán, Vicent: *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, 2001.
 - Maslow, Abraham: *A Theory of Human Motivation*, *Psychological Review* 50 (1943) (Washington, DC).
 - Maslow, Abraham: *Motivation and Personality*, New York, 1954 {First Edition 1954}.

- Maslow, Abraham: Toward a Psychology of Being; Princeton, 1962.
- Maslow, Abraham: Psychologie des Seins; Munich, 1973 {First Edition 1968}.
- Meadows, Donella H., Meadows, Dennis L., and Randers, Jorgen: Die neuen Grenzen des Wachstums; Reinbek, 1993.
- Meadows, Donella H., Meadows, Dennis L., and Randers, Jorgen: Limits to Growth: The Thirty - Years Update; White River Junction, 2004.
- Meadows, Donella H., Meadows, Dennis L., and Randers, Jorgen, and Behrens III, William W.: Limits to Growth; New York, 1972.
- Meder, Stephan: Rechtsgeschichte; Cologne, Weimar, and Vienna, 2005.
- Mehdi, Sikander: Ghaffar Khan - the Siddhatha of Hashtnagar, in Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber, and Norbert Koppensteiner (eds): The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective; New York, 2011.
- Mellaart, James: Chatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit; Bergisch Gladbach, 1962.
- Menzel, Ulrich: Zwischen Idealismus Realismus: Die Lehre von den Internationalen Beziehungen; Frankfurt, 2001.
- Mill, John S.: On Liberty; London, 2006 {First Edition 1859}.
- Miller, Christopher: A Glossary of Terms and Concepts in Peace and Conflict Studies; Geneva, 2005.
- Morgenthau, Hans: Politics among Nations: The Struggle for Power; New York, 1948.
- Münkler, Herfried: Thomas Hobbes; Frankfurt and New York, 1993.
- Muñoz, Francisco: La paz imperfecta en un universe en conflict, in Muñoz, Francisco (ed.): La paz imperfect, Granada, 2001, pp. 2 - 66
- Muñoz, Francisco: La Paz Imperfecta; in: Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, and Norbert Koppensteiner (eds): Schlüsseltexte der Friedensforschung/Key Texts of Peace Studies/Textos claves de la Investigación para la Paz; Vienna, 2006, pp. 392 - 434 {First Edition 2001}.
- Muñoz, Francisco and Rueda, Beatriz Molina (eds): Cosmovisiones de paz en el mediterráneo antiguo y medieval; Granada, 1998.
- Neuhold, Hanspeter and Schreuer (eds): Österreichisches Handbuch des Völkerrecht; Vienna, 1983, pp. 12 - 20.
- Neumann, Erich: The Origins and History of Consciousness; Princeton, 1973.

-
- Nietzsche, Friedrich: *The Birth of Tragedy*; New York, 1967 {German First Edition 1872}.
 - Nietzsche, Friedrich: *The Will to Power*; New York, 1968 {First edited in German 1899}.
 - Nietzsche, Friedrich: *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*; New York, 1974 {German First Edition 1882}.
 - Nietzsche, Friedrich: *Twilight of the Idols. Or, How one Philosophizes with a Hammer*, in Nietzsche, Friedrich: *The Portable Nietzsche*; New York and London, 1982, pp. 463 - 564 {German First Edition 1889}.
 - Nietzsche, Friedrich: *Entstehungslehre des Willens zur Macht (Works in Four Volumes no. 2)*; Salzburg, 1983, pp. 125 - 234 {German First Edition 1899}.
 - Nietzsche, Friedrich: *Beyond Good and Evil: Prelude to Philosophy of the Future*; New York, 1989 {German First Edition 1886}.
 - Nietzsche, Friedrich: *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*; Cambridge, 1996 {German First Edition 1878}.
 - Nitsche, Gerald: *Österreichische Lyrik und kein Wort Deutsch*, Innsbruck, 1991.
 - Nowotny, Ernst: *Psychologie*; Vienna, 1973.
 - O'Gorman, Eduardo: *La invención de América*; Mexico, 1958.
 - Ohler, Norbert: *Krieg und Frieden im Mittelalter*; Munich, 1997.
 - Ohlig, Karl - Heinz and Puin, Gerd - Rüdiger (ed.): *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*; Berlin, 2005.
 - Palaver, Wolfgang, Exenberger, Andreas, and Söckl, Kristina (eds): *Aufgeklärte Apokalyptik - Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung (Edition Weltordnung - Religion - Gewalt no. 1)*; Innsbruck, 2007.
 - Paramahansa, Yogananda: *Autobiography of a Yogi*; Los Angeles, 1950 {First Edition 1946}.
 - Parekh, Bhikhu: *Gandhi*; London, 1997.
 - Perls, Frederick S.: *Ego, Hunger and Aggression: The Gestalt Therapy of Sensory Awakening through Spontaneous personal Encounter, Fantasy and Contemplation*; New York, 1969 {First Edition 1947}.
 - Perls, Frederick S.: *Gestalt Therapy Verbatim*; Gouldsboro, 1992 {First Edition 1969}.
 - Plato: *The Republic*; Mineola; 2000.
 - Polanyi, Karl: *The Great Transformation - Politische und ökonomische Ursprünge*

- von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen; Frankfurt, 1995 {English title: The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time}.
- Politischer Club Potsdam (ed.): Chaos Europa - Auf dem Weg zu einer neuen Normalität; in Welt Trends - Internationale Politik und vergleichende Studien no. 2, Berlin, March 1994.
 - Poser, Hans: René Descartes. Eine Einführung. Stuttgart, 2003.
 - Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich; Bonn, 1989.
 - Prebisch, Raúl: El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas; Mexico, 1950.
 - Rahnema, Majid and Bawtree, Victoria (eds): The Post - Development Reader; London, 1997.
 - Raumer, Kurt: Ewiger Friede - Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance; Freiburg and Munich, 1953.
 - Rehman, Uzma: Salam - a Sufi Perspective on Peace in Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber, and Norbert Koppensteiner (eds): The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective; New York, 2011.
 - Reich, Wilhelm: The Sexual Revolution; London, 1945 {German First Edition}.
 - Reich, Wilhelm: Character - Analysis; New York, 1980 {German First Edition 1933}.
 - Riccabona, Markus: Mantra - Die Macht des Wortes; Vienna, 2004.
 - Richards, Glyn: The Philosophy of Gandhi; London, 1992.
 - Ricken, Friedo: Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden; Barsbüttel, 1988.
 - Richard, Pablo: La iglesia latinoamericana entre temor y esperanza; San José de Costa Rica, 1980.
 - Ries, Wiebrecht: Friedrich Nietzsche, in Lutz, Bernd (ed.): Metzler Philosophen Lexikon; Stuttgart and Weimar, 1995, pp. 624 - 30.
 - Rock, William Panel: Performing Inside Out; Acton, Mass., 1990.
 - Rogers, Carl: Client - Centered Therapy; Boston, 1951.
 - Rorty, Richard and Vattimo, Gianni: The Future of Religion; New York, 2005.
 - Rosenberg, Jack Lee, Rand, Marjorie, and Asay, Diane: Body, Self & Soul. Sustaining Integration; Atlanta, 1991 {First Edition 1985}.
 - Rosenberg, Marshall B.: Nonviolent Communication: A Language of Life; Chicago, 2003.

-
- Rostow, Walt W.: The Stages of Economic Growth, a Non - Communist Manifesto; Cambridge, 1960.
 - Rothermund, Dietmar: Mahatma Gandhi: An Essay on Political Biography; New Delhi, 1999.
 - Rousseau, Jean - Jacques: The Social Contract; London, 1968. {First Edition 1762}.
 - Rousseau, Jean - Jacques: Sozialphiosophische und Politische Schriften, Munich, 1981.
 - Rousseau, Jean - Jacques: A Discourse on Inequality; London, 1984 {First Edition 1755}.
 - Rousseau, Jean - Jacques: Emile; Charleston, 2008 {First Edition 1762}.
 - Rufin, Jean - Christophe: Das Reich und die neuen Barbaren; Berlin, 1991.
 - Sachs, Wolfgang (ed.): The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power; London, 1992.
 - Said, Abdul Aziz, Funk, Nathan, and Kadayifci, Ayse: Peace and Conflict Resolution in Islam: Precept and Practice; Lenham, 2001.
 - Sanday, Peggy: Female Power and Male Dominance; Cambridge, 1981.
 - Schellenbaum, Peter: Das Nein in der Liebe; Stuttgart, 1984.
 - Schellenbaum, Peter: Hingabe, die Grenzen Sprengt. Ja aus Liebe; Munich, 2004.
 - Scherrer, Christian: Structural Prevention of Ethnic Violence; New York, 2002.
 - Scheichert, Hurbert: Klassische Chinesische Philosophie - Eine Einführung; Frankfurt, 1990.
 - Schmid, Hans Heinrich: Shalom - Frieden im Alten Orient und im Alten Testament; Stuttgart, 1971.
 - Schmidt, Hajo and Trittman, Uwe (eds): Kultur und Konflikt - Dialog mit Johan Galtung; Münster, 2002.
 - Scheider, Ulrich: Der Buddhismus - Eine Einführung; Darmstadt, 1997.
 - Schnübbe, Otto: Der Friede (shalom) im Alten und Neuen Testament - eine notwendige Korrektur; Hannover, 1992.
 - Schunbart, Walter: Religion und Eros; Munich, 2001 {German First Edition 1941, English title: Religion and Eros}.
 - Schumacher, Ernst Friedrich: Small is Beautiful: Economics as if People Mattered; London, 1973.
 - Schumann, Hans Wolfgang: Mahāyāna - Buddhismus - Das Große Fahrzeug über den Ozean des Leidens; Munich, 1995.

- Schwab, Gustav: Die schönsten Sagen des klassischen Altertums, Munich, 1972 {English title: Gods and Heroes in Ancient Greece}.
- Schwager, Raymund: Für Gerechtigkeit und Frieden. Der Glaube als Antwort auf die Anliegen der Gegenwart; Innsbruck, 1986.
- Schweitzer, Albert: Das Problem des Friedens in der heutigen Welt; Munich, 1955 {English title: The Problem of Peace in the World Today}.
- Schweppenhäuser, Hermann: «zum ewigen Frieden»: Kants kosmopolitisches Vermächtnis, in Beutin, Wolfgang (ed.): Hommage á Kant. Kants Schrift «Zum ewigen Frieden»; Hamburg, 1996, pp. 9 - 23.
- Senghass, Dieter (ed.): Kritische Friedensforschung; Frankfurt, 1971.
- Senghass, Dieter: The European Experience: A Historical Critique of Development Theory; Leamington Spa, 1985.
- Senghass, Dieter: Friedensprojekt Europa; Frankfurt, 1992.
- Senghass, Dieter: Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz; Frankfurt, 1994.
- Senghass, Dieter (ed.): Den Frieden denken; Frankfurt, 1995a.
- Senghass, Dieter: Frieden als Zivilisierungsprozeß; in Senghass, Dieter (ed.): Den Frieden denken; Frankfurt, 1995b, pp. 196 - 223.
- Senghass, Dieter (ed.): Frieden machen; Frankfurt, 1997.
- Shamdasani, Sonu: C. G. Jung - the Psychology of Kundalini Yoga: Notes of the Seminar Given in 1932 by C.G. Jung. Bollingen Series XCIX; Princeton, 1996.
- Sahnkland, David: The Alevis in Turkey, London, 2003.
- Sharma, Chandrahra: A Critical Survey of Indian Philosophy; New Delhi, 2003 {First Edition 1960}.
- Sharma, D.S.: What is Hinduism? Madras, 1939.
- Shaw, Miranda: Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism, Princeton, 1995.
- Sheikhalaslamzadeh, Ashraf: Philosophie der Liebe bei Jalal ad - Din Rumi, in Polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren 17 (2007), Vienna.
- Sheldrake, Rupert: A New Science of Life: The Hypothesis of Morphogenetic Resonance; Rochester, 1995 {First Edition 1981}.
- Sigrist, Christian: Regulierte Anarchie - Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas; Frankfurt, 1979 {German First Edition 1967}.

-
- Simon, Erika; Eirene und Pax – Friedensgöttinnen in der Antike, in Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann – Wolfgang – Goethe – Universität, Frankfurt, am Main, Vol. 24/3; Stuttgart, 1988.
 - Singer, Wolf and Ricard, Mathieu: Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog; Frankfurt, 2002.
 - Sloterdijk, Peter: Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik; Frankfurt, 1989.
 - Sokal, Alan and Bricmont, Jean: Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science; New York, 1999.
 - Sörgo, Gabriele: Martyrium und Pornographie; Düsseldorf, 1997.
 - Spretnak, Charlene: Lost Goddesses of Early Greece; Boston, 1981.
 - Sri Aurobindo: The Life Divine; Pondicherry, 1960 {The first edition 1939 collects single articles with commentaries from the years 1914 to 1919}.
 - Sri Aurobindo: Die Sythese des Yoga: Bellnhausen, 1972 {English title: The Synthesis of Yoga}.
 - Sri Aurobindo: Über sich selbst; Bellnhausen, 1994 {English title: Sri Aurobindo on Himself}.
 - Sri Aurobindo: The Ideal of Human Unity, in Sri Aurobindo: The Human Cycle: The Ideal of Human Unity: War and Self – Determination; Pondicherry, 1997, pp. 257 – 575 {First publication 1915 – 18}.
 - Stafford – Clark, David: Was Freud wirklich sagte; Vienna, 1965 {English title: What Freud Really Said. An Introduction to His Life and Thought}.
 - Stausberg, Michael: Zarathustra and Zoroastrianism; London, 2008.
 - Steinmann, Kurt (ed.): Erasmus von Rotterdam – Die Klage des Friedens; Frankfurt, 2001.
 - Stevens, Anthony: Archetype: A Natural History of the Self; London, 1982.
 - Stevens, Anthony: Jung. A Very Short Introduction; Oxford, 2001.
 - Streng, Petra and Bakay, Günther: Bauernerotik in den Alpen; Innsbruck, 1997.
 - Sun, Tzu and Griffith, Samuel (eds): The Art of War; Oxford, 1993.
 - Susemihl, Franz von (ed.): Aristoteles, Politik. Vienna, 1992.
 - Sützl, Wolfgang: Emancipación o violencia: Pacifismo estético en Gianni Vattimo; Barcelona, 2006.
 - Swami Veda Bharati: Yoga – Sutras of Patanjali with the Exposition of Vyasa: A Translation and Commentary. Vol. I; Honsedale, Pa, 1986.

- Tendulkar, D.G.: Abdul Ghaffar Khan: Faith is a Battle; New Delhi, 1967.
- Thiel, Udo: John Locke; Reinbeck, 1990.
- Thoreau, Henry David: The Resistance to Civil Government; New York, 1967 {First Edition 1846}.
- Tobler, Hans Werner and Waldmann, Peter (eds): Staatliche und parastaatliche Gewalt in Lateinamerika; Frankfurt, 1991.
- Todorov, Tzvetan: Die Eroberung Amerikas – Das Problem des Anderen; Frankfurt, 1985. {English title: The Conquest of America. The Problem of the Other}.
- Tolle, Eckhart: The Power of Now, a Guide to Spiritual Enlightenment; Novato, Vancouver, 2004.
- Tolle, Eckhart: A New Earth: Awakening to Your Life's Purpose; New York, 2006.
- Tönnies, Ferdinand: Community and Civil Society; Cambridge, 2001 {German First Edition 1887}.
- Toynbee, Arnold: A Study of History, 1947.
- Truman, Harry S.: Memoirs, Vol. II; New York, 1965.
- Uhlig, Helmut: Das Leben als kosmisches Fest – magische Welt des Tantrismus; Bergisch Gladbach, 1998.
- Ulrich, Rudolph: Islamische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart; Munich, 2004.
- Vattimo, Gianni: The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture; Cambridge, 1988.
- Vattimo, Gianni: Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie; in Welsch, Wolfgang: Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne – Diskussion; Berlin, 1994, pp. 233 – 46.
- Vattimo, Gianni: Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy; Stanford, 1997.
- Vattimo, Gianni: Dialectics, Difference and Weak Thought; reprinted in Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, and Norbert Koppensteiner (eds): Schlüsseltexte der Friedensforschung/Key Texts of Peace Studies/Textos claves de la Investigación para la Paz (Kommende Demokratie no. 2); Vienna and Münster, 2006, pp. 227 – 40.
- Vayrynen, Raimo: To Settle or to Transform? Perspectives on the Resolution of National and International Conflicts, in Vayrynen, Raimo (ed.): New Directions

- in Conflict Theory: Conflict Resolution and Conflict Transformation; London, 1991, pp. 1 - 25.
- Vèlez Saldarriaga, Marta Cecilia: Los hijos de la Gran Diosa: Psicología analítica, mito violencia; Medellin, Colombia, 1999.
 - Vessantara: Das weise Herz der Buddhas: Eine Einführung in die buddhistische Bilderwelt; Essen, 1999.
 - Vessantara: Flammen der Verwandlung; Essen, 2003.
 - Vico, Giovanni Battista: New Science: Principles of the New Science Concerning the Common Nature of Nations, London and New York, 1999 {First Edition 1725}.
 - Vogelsang, Fritz (ed.): Teresa von Avila - Die innere Burg; Zürich, 1988.
 - Voss, Karen - Claire: The Hierosgamos Theme in the Images of the Rosarium philosophorum, in von Martels, Zweder (ed.): Alchemy Revisited: Proceedings of the International Conference on the History of Alchemy at the University of Groningen, April 17 - 19, 1989, Leiden, 1990.
 - Walch, Sylvester: Dimensionen der menschlichen Seele: Transpersonale Psychologie und holotropes Atmen; Düsseldorf and Zürich; 2002.
 - Walker, Barbara: The Women's Encyclopedia of Myths and Secrets; New York, 1983.
 - Wallerstein, Immanuel: The Modern World - System, Vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World - Economy in the Sixteenth Century; New York and London, 1974.
 - Wallerstein, Immanuel: The Modern World - System, Vol. II: Mercantilism and the Consolidation of the European World - Economy, 1600 - 1750; New York, 1980.
 - Wallerstein, Immanuel: The Modern World - System, Vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World - Economy, 1730 - 1840's; San Diego, 1989.
 - Wallerstein, Immanuel: Die Sozialwissenschaften «Kaputt - denken'. Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts; Weinheim, 1995 {First Edition: 1991, English title: Unthinking Social Sciences. The Limits of Nineteenth - Century Paradigms}.
 - Wallerstein, Immanuel: Historical Capitalism, London, New York, 2003.
 - Waltz, Kenneth: Theory of International Politics, Reading, 1979.
 - Watzlawick, Paul: Ultra - Solution. How to Fail Most Successfully; New York, 1988.
 - Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft; Tübingen, 1922 {English title: Economy and Society}.

- Weber, Max: Ancient Judaism; New York, 1967 {German First Edition 1921}.
- Weikart, Richard: From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics and Racism in Germany; New York, 2004.
- Weiler, Gerda: Ich verwerefe im Lande die Kriege: Das Verborgene Matriarchat im Alten Testament; Munich, 1984.
- Weiler, Ingomar (ed.): Grundzüge der politischen Geschichte des Altertums; Cologne and Vienna, 1995.
- Weiß, Martin (ed.): Gianni Vattimo. Einführung. Vienna, 2003.
- Welsch, Wolfgang: Einleitung; in Welsch, Wolfgang (ed.): Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne _ Diskussion; Berlin, 1994.
- Wesel, Uwe: Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften; Frankfurt, 1980.
- Whitehead, Alfred North: Process and Reality; New York, 1957.
- Wilber, Ken: The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development; Wheaton, Chennai, 1996a.
- Wilber, Ken: Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution; Wheaton, Chennai, 1996b.
- Wilber, Ken: Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution; Boston and New York, 2000 {First Edition 1995}.
- Wilber, Ken: The Eye of Spirit: An: Integral Vision for a World Gone Slightly Mad; Boston, 2001 {First Edition 1997}.
- Wimmer, Franz M.: Interkulturelle Philosophie; Vienna, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus Logico _ Philosophicus; New York, 2005 {German First Edition 1921}.
- Wolf, Doris: Was war vor den Pharaonen? Die Entdeckung der Urmütter Ägyptens; Stuttgart, 1994.
- Wolf, Eric: Die Völker ohne Geschichte; Fankfurt, 1991 {English title: Europe and the People without History}.
- World Commission on Environment and Development (ed.): Our Common Future; Oxford, 1987.
- Wright, Quincy: The Causes of War and the Conditions of Peace; Chicago, 1965. {First Edition 1935}.
- Yamasaki, Taiko: Shingon. Japanese Esoteric Buddhism; Boston, 1988.

- Zahner, R.C.: Concordant Discord: The Interdependence of Faiths; Oxford, 1970.
- Ziai, Aram: Zwischen Global Governance und Post - Development: Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive; Münster, 2006.
- Zima, Peter: Moderne/Postmoderne; Tübingen and Basel, 1997.

Internet sources

- Aristotle: Nicomachean Ethics
- <http://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3II3/aristotle/Ethics.pdf> (20.5.2009)
- Aristotle: Poetics
- <http://classics.mit.edu/Aristotle/poetics.html> (30.4.2008)
- Aristotle: Politics
- <http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.html> (13.04.2008)
- Augustine: City of God and Christian Doctrine
- <http://news.ccel.org/ccel/schaff/npnf102.html> (20.5.2009)
- BBC: Abuser Speaks of Witch Belief
- <http://news.bbc.co.uk/1/hi/england/london/4609327.stm> (11.11.2006)
- Boethius: The Consolation of Philosophy
- <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/boethius/boetrans.html> (14.5.2007)
- Bourne, Randolph: The State
- <http://fair-use.org/randolph-bourne/the-state/> (17.6.2008)
- Campaign for Nuclear Disarmament: The Disarmament Symbol
- <http://www.cnduk.org/pages/ed/cnd-sym.html> (9.6.2008)
- Der Innsbruck Theologische Leseraum: Altes Testament/Neues Testament
- <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/roem13.html> (4.9.2008)
- Descartes, René: Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason, and Seeking Truth in the Sciences
- <http://www.gutenberg.org/files/59/59-h.htm> (04.5.2009) {French First Edition 1637}.
- Die Friedens - Wart, Journal of Intentional Peace and Organization
- <http://bwv-velag.ed/Zeitschriften.htm#Die-Frieden-Warte> (30.4.2008)
- Einstein, Albert and Bertrand Russell: The Russell - Einstein Manifesto
- <http://www.pugwash.org/about/manifesto.htm> (12.08.2009)
- Engels, Friedrich: Dialectics of Nature

- [Http://www.marxists.org/archive/marx/works/1993/don/index.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1993/don/index.htm) (25.4.2009a) {written 1873 - 83}.
- Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy
- http://www.marxists.org/archive/marx/works/1886/ludwig_feuerbach/index.htm (25.4.2009b) {First Edition 1888}.
- Episcopado Latinoamericano: II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano
- <http://multimedios.org/titulos/d000273.htm> (2.3.2007)
- Erasmus, Desireius: The Complaint of Peace
- <http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com-staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=87&layout=html> (22.5.2009)
- Evangelische Informationsstelle Kirchen - Sekten - Religionen: Voodoo, Macumba, Candomblé
- <http://www.relinfo.ch/voodoo/info.html> (20.6.2007)
- Forti, Simona: Ethos der Freiheit, des Widerstands und der Verantwortung. Laudatio für Gianni Vattimo
- http://hannah_arendt.de/preistaeger/preis-2002-.6.html (6.6.2007)
- Francis of Assisi: The Canticle of the Sun
- <http://www.webster.edu/~barrettb/canticle.htm?fb-page-id=5962643525&> (26.05.2009)
- Galtung, Johan: Konflikttransformation mit friedlichen Mitteln - Die Methode der Transzendenz
- <http://www.transcend.at/methode.html> (18.2.2007)
- Galtung, Johan: Wie Zukunft Gestalt annimmt. Biographische Notizen 1998
- <http://u1u1.de/G/Galtung/biografie.htm> (27.5.2007)
- Islamische Glaubengemeinschaft in Österreich: Dschihad. Vom Selbstverständnis des Islam - Friedenspotential oder Aufruf zum «Heiligen Krieg»?
- <http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=48> (2.5.2008a)
- Islamische Glaubengemeinschaft in Österreich: Verurteilung der Geilnahmen in Irak/Stellungnahme zum Drama in Beslan
- <http://www.derislam.at/islam?name=Themen&pa=showpage&pid=191> (18.2.2008b)

- John Paul II: Encyclical Letter *Fides et Ratio* of the Supreme Pontiff John Paul II to the Bishops of the Catholic Church on the Relation between Faith and Reason, from September 14 1998
- http://www.vatican.va/holy-father/john-paul-ii/encyclicals/documents/hf-jp_ii-enc-15101998-fides_et_ratio-en.html (8.9.2009)
- Kalachakra for World Peace
- <http://www.shedrupling.at/KC/deu/deu-ikal/short-expl.htm> (4.11.2006)
- Kaller – Diertich, Martina: *Dienen Politische Aufstellungen der Friedensarbeit? Transformation politischer Konflikte*
- <http://www.interpeacenet.org/peacestudies/constellation.pdf> (28.5.2008)
- Köbler, Gerhard: *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*
- <http://koeblergerhard.de/der/DERS.pdf> (5.1. 2008)
- Kōbō Daishi Kūkai und der Shingon Buddhismus
- <http://www.univie.ac.at/rel-jap/gesch/kukai.htm> (2.2.2007)
- Krippendorff, Ekkehart: *Die unerschöpfliche Faustparabel*
- <http://userpage.fu-berlin.de/~kpdf/texte/faust.pdf> (4.12.2007)
- Krishnamurti, Jiddu: *Dissolution Speech*
- <http://jkrishnamurti.org/about-krishnamurti/dissolution-speech.php> (21.04.2010a)
- Krishnamurti, Jiddu: *The World of Peace*
- http://jiddu-krishnamuti.net/en/the_world_of_peace (29.09.2010b)
- Lenin, Vladimir, Ilyich: *Socialism and War*
- http://marxists.de/war/lenin_war/index.htm (28.4.2009)
- Little – wound: *The Feast by Tate*
- <http://www.sacred-texts.com/nam/pla/sdo/sdo70htm> (5.3.2008)
- Mars/Venus
- <http://de.encyclopedia.msn.com/encnet/refpages/search.aspx?q=mars+venus> (2.11.2006)
- Max, Karl and Friedrich Engels: *Manifesto of the Communist Party*
- http://marxists.org/archive/marx/works/1848/communist_manifesto/index.htm (25.4.2009) {First Edition 1848}.
- Max, Karl: *A Contribution to the Critique of Political Economy*
- <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/>

Marx-Contribution-to-the-Critique-of-Political-Economy.pdf (25.4.2009a) {first Edition 1859}.

- Marx, Karl: Theses on Feuerbach
- <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.pdf> (25.4.2009b)
- Meyers Konversationslexikon
- <http://susi.e-technik.uniulm.de:8080/Meyers2/seite/werk/meyers/band/5/seite/0709/meyers-b5-s0709.html> (22.2.2007) (First Edition 18850)
- M.K. Gandhi Institute for Nonviolence
- <http://www.gandhiinstitute.net/aboutGandhi.html> (22.3.2007)
- Newton, Isaac: The Mathematical Principles of Natural Philosophy
- <http://www.archive.org/download/newtonspmathema00newtrich/newtonspmathma00newtrich.pdf> (04.5.2009) {First Edition 1726}
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Die Geburt der Tragödie
- http://www.authorama.com/die_geburt_der_tragedie_24.html (14.11.2006) {First Edition 1872}.
- Ökumenisches Heiligenlexikon: Teresa von Jesus (von Ávila, «die Große»)
- <http://www.heiligenlexikon.de/BiographienT/Teresa-von-Avila.htm> (31.1.2007)
- Paul VI: Populorum Progressio; Encyclical from 26 March 1967.
- <http://www.vatican.va/holy-father/paul-vi/encyclicals/documents/hf-p-vi-enc-26031967-populorum-en.html> (14.8.2009)
- Plato: Symposium
- <http://classics.mit.edu/plato/symposium.html> (06.05.2010) {Translation by Benjamin Jowett}.
- Pugwash Online
- <http://www.pugwash.org/> (24.2.2007)
- Rahner, Karl: Foundations of Christian Faith; (paraphrased by Mark F. Fischer)
- <http://users.sdelphia.net/~markfischer/Rahner000.htm> (20.5.2007)
- Ricardo, David: On the Principles of Political Economy and Taxation
- <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3113/ricardo/prin/index.html> (5.11.2007) {First Edition 1817}.
- Rousseau, Jean-Jacques: Discourse on the Basis and Origin of Inequality among Men
- <http://www.constitution.org/jjr/ineq.htm> (28.4.2009)

- Runde, Ingo: Francisco de Vitoria und der Disput um die Rechtstitel der Conquista in der Neuen Welt
- <http://www.uni-duisburg.de/FBI/GESCHICTE/Vitoria.htm> (10.2.2007)
- Sloterdijk, Peter and Hans - Jürgen Heinrichs: Kantilenen der Zeit - Zur Entditiotisierung des Ich und zur Entgreisung Europas
- <http://www.lettre.de/archive/36-sloterdijk.html> (1.4.2007)
- Smith, Adam: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations
- <http://www.econlib.org/libray.Smith/smWn.html> (5.11.2007) {First Edition 1776}
- Teresa of Ávila
- <http://www.yoga-vidya.de/Bilder/Galerien/TheresavonAvila.htm> (31.1.2007)
- Tunger - Zanetti, Andreas: Frieden, Sicherheit, Dialog - Drei kulturelle Missverständnisse?
- <http://www.lips-org.ch/pdf/Vortrag-Fieden-neu.pdf> (21.4.2008)
- Uhlmann, Gabriele: Catal Höyük - Intepretation am Scheideweg
- <http://www.gabriele-uhlamnn.de/gross-goettin.htm> (26.4.2008)
- UNESCO Chair for Peace Studies/MA Program for Peace Studies, University of Innsbruck/Austria
- <http://www.ac.at/peacestudies> (8.5.2008)
- United Nations Conference on Environment: Agenda 21
- <http://www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1nnex1.htm> (30.4.2008)
- University of North Carolina: Greek Mythology/Dionysos
- <http://www.web.uncg.edu/dcl/demo/unit3/dionysus.asp> (7.11.2006)
- Zeidan, David: The Alevi of Anatolia (1995)
- <http://www.angelfire.com/az/rescon/ALEVI.html> (15.7.2007)
- Zettel, Peter D.: Dao - Zen
- <http://www.zettel.net> (11.11.2006)

Unpublished Literature

- Dietrich, Ivo: Memoiren; 2003.
- Salamun, Kurt: Multikulturalität: Gewalt, Religion; Innsbruck, 2006. {Lecture from 24.11.2006}

