في مفهوم النزاعات الدينية

أ. سامية ربيعي- جامعة باتنة1

ملخص:

أصبح الدين عاملا، إلى جانب عوامل أخرى سياسية واقتصادية واجتماعية، في العديد من النزاعات المحلية والدولية. فعلى أي أساس يصنف نزاع ما على أنه نزاع ديني؟ أي ما الذي يحدد بالضبط نزاعا ما على أنه "نزاع ديني" وبأي منطق تعتبر نزاعات ما أنها "دينية"؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي تسعى هذه الورقة للإجابة عنه من خلال مسح لبعض أدبيات النزاع التي تعتمد مقولة النزاع الديني.

تفترض هذه الورقة أن توصيف النزاع بأنه ديني يستند إلى الاقتران المفترض بين الدين والعنف. وهو الأمر الذي تأسس في ظل التقسيم الثنائي (ديني/علماني)، حيث اقترنت العلمانية بروح التسامح ونبذ العنف، واقترن الدين بالإقصاء والتطرف والعدوان والحروب والنزاعات. وبالتالي فإنه بمجرد حضور العامل الديني في النزاع، سواء كهوية للأطراف المتناحرة، أو كقضية في النزاع، أو كبعد معياري يجعل من الدين العامل الأهم في النزاع. رغم اعتراف تلك الأدبيات بالعجز عن فصل العامل الديني عن العوامل التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، إضافة إلى تجاهلها تعريف الدين وتبيان مداه وحدوده.

Abstract:

Along with political, economic and social factors, “religion” has become an important factor of many local and international conflicts. On what basis is a conflict classified as a “religious conflict”? What exactly defines a conflict as a “religious one” and following what logic are conflicts considered as "religious"? This is the essential question that this paper seeks to answer by surveying some conflicts literature which adopts the term “religious conflict”. This paper assumes that the characterization of a conflict as religious is based on the assumed correlation between religion and violence which was established under the bilateral division (religious / secular). While that secularism was accompanied by a spirit of tolerance and non-violence, religion was associated with exclusion, extremism, aggression, conflicts and wars. Accordingly, once the religion is present in a conflict, either as an identity of the warring parties; as a conflict issue, or as a normative dimension that makes religious elements the most critical ones in the conflict. This is, though, such conflicts literature do not deny their inability to separate the religious factor from the historical, political, economic and social ones. And also not to mention their overlooking of the meaning of “religion” and its scope.

1.مقدمة:

لقد اشتد حضور العامل الديني بصورة كبيرة في نزاعات ما بعد الحرب الباردة حين أدت هشاشة الدولة في كثير من المناطق، إضافة إلى بروز الدين كمصدر للانتماء على نحو متزايد، إلى بروز صراعات دموية بين أعراق ومعتقدات دينية مختلفة. ويذكر كل من فوكس(Fox)، صندل (Sandal) وتوفت (Toft) أن نسبة "النزاعات الدينية" ارتفعت في العقود الماضية. فقد سجلت توفت أنه في حين أن 32%من الحروب الأهلية في الأربعينيات تضمنت الدين، فإن هذه النسبة ارتفعت إلى 50 %بعد عام 2000..(Toft, 2007, p. 97)وفي سياق مشابه، ذكر فوكس أن نسبة النزاعات المحلية الخطيرة التي يمكن تصنيفها بأنها نزاعات دينية ارتفعت نسبتها من نطاق يتراوح من 20 إلى 30%في الستينيات إلى نطاق يتراوح بين 55 و62 % بين عامي 2004 و2008.(Fox, 2012, p.149). واستناداً إلى تحليل لمجموعة بيانات"فشل الدولة" التي توفر قائمة بأكثر النزاعات الداخلية عنفاً بين عامي 1948 و2009، فان النزاعات الدينية قد ارتفعت من 25 %من جميع النزاعات المحلية في عام 1974 إلى 62 % عام 2009.(Sandal and Fox, 2013, pp.20-21) . ويمكن للمرء أن يستحضر بيسر أمثلة عديدة عن نزاعات محلية أو دولية كان فيها للعامل الديني حضورا بارزا. فالكل يذكر نزاع الكاثوليك والبروتستانت في شمال أيرلندا، والسنهال البوذيين والتاميل الهندوس في سريلانكا، والسيخ والهندوس أو المسلمين والهندوس أو الهندوس والمسيحيين في الهند، والمسلمين والمسيحيين في الفلبين والمسلمين والمسيحيين في نيجيريا، وبين المسلمين والمسيحيين وبين الكاثوليك والأرثوذكس في يوغسلافيا السابقة. إضافة إلى النزاعات الدينية والطائفية التي تطورت في الشرق الأوسط.

تبحث هذه الورقة في المنطق المتبع لاعتماد مصطلح النزاع الديني ودلالات استخدامه. فالمصطلح يتطلب تعريفًا واضحا. وقد لاحظنا أن اعتماد مصطلح النزاع الديني في أدبيات النزاع يتم وفقا للمنطق الخاص بمقاربات دراسة النزاعات. فهناك المقاربات الكمية التي تتبنى مصطلح النزاع الديني استنادا إلى منظورين أساسيين: (1)النزاعات الدينية المستندة إلى الهوية الدينية أي التركيز على الهوية الدينية لأطراف النزاع (من يقاتل من)، فإذا كانت النزاعات الدينية تختلف عن النزاعات غير الدينية. فالاختلاف هنا حسب هذا المنظور، يكمن في طبيعة أطراف النزاع التي تعرف نفسها وفقا لهويات

دينية معينة، و/أو (2) النزاعات الدينية المستندة إلى القضايا، أي التركيز على الدين كمسألة في النزاع (ما هو المتنازع عليه)، أي انطواء النزاع على قضايا دينية. فعندما نمزج بين الدين والصراع، قد نتوقع أن ما يتم الاعتراض عليه هو الإيمان أو المعتقد الديني. لكن ليس هذا هو الحال بالضرورة. في المقابل تنطلق المقاربة المعيارية من: (1)اعتبار الدين كنظام إيديولوجي يدفع باتجاه السلوك العنيف والتنازع مع الآخر، أو (2) المبادئ اللاهوتية كمحدد لطبيعة النزاع. أي الاعتقاد بأن بعض الأطر اللاهوتية (نصوص مقدسة وتفسيراتها) ضمن التقاليد الدينية قد تستوعب العنف وتدفع نحوه. وبالتالي ينحو هذا الرأي إلى اعتبار أن الدين عنيف بطبيعته ومسبب للنزاع بحد ذاته. وفي نطاق الدين كإطار لاهوتي للنزاع ميزنا بين متغيرين: متغير النصوص المقدسة ومتغير الفضاءات المقدسة. وعلى ذلك تتفحص هذه الورقة مقولة النزاع الديني التي تفصله عن أنماط النزاعات الأخرى من حيث أطرافه و/أو قضاياه. وأطره اللاهوتية وتحاول أن تنقد تلك المقولة على ضوء إشارة ويندي ماير (Wendy Mayer)، بأن نميز بين السبب الجذري للنزاع والكيفية التي يتم بها سرد النزاع. فما يقال عن ما يدور حوله النزاع قد يختلف اختلافا كبيرا عما هو متنازع عليه فعليا. (Mayer,2013,p. 3). ذلك أنه من اللافت أن كل تلك القضايا "الدينية" كما "الهوية الدينية" و"التفسيرات اللاهوتية" تتداخل وتتشابك بشكل دائم مع أبعاد أخرى، خصوصا البعد السياسي.

2.المقاربة الكمية: الأطراف والقضايا

هناك الآن مجال بحث راسخ يقوم بفحص واستكشاف الأبعاد الدينية للنزاعات المسلحة من خلال اعتماد التحليل الكمي للنزاعات المسلحة. ووضع هذا المجال مؤشرات مختلفة من أجل استيعاب الأبعاد الدينية للنزاعات المسلحة. وقد اعتبر عمل جوناثان فوكس لقياس الأبعاد الدينية في النزاعات الاثنية (2004، 2012) رائدا في هذا المجال، إذ اتبعت منهجه أغلب الأعمال التي تلته. وهناك طريقتان أساسيتان لتحديد مفهوم النزاع الديني ضمن هذه المقاربة، إما من حيث الهويات أو من حيث القضايا. يستلزم المفهوم القائم على الهوية أن يُنظر إلى النزاع على أنه ديني إذا جاءت الجماعات المتعارضة من انتماءات دينية مختلفة (على سبيل المثال، Fox 2004؛ Pearce 2005). في المقابل، يركز المفهوم القائم على القضايا حول ما إذا كان عدم التوافق في

النـزاع المسـلح يركـز علـى القضـايا الدينيـة (علـى سـبيل المثـال، Svensson and Barter and Zatkin-Osburn2014؛ Nilsson2017).

1.2. **الهوية الدينية لأطراف النـزاع:** لقـد أصبحت حجيـة تـأثير الهويـة علـى السياسـة والنزاعـات عامـة وشـائعة. فعنـد تقسـيم الامتيـازات السياسـية أو الاقتصـادية تصـطف مجموعات الهوية، سواء كانت تُعرّف نفسها وفق أسس اقتصادية أو عرقية أو دينية، وتتكاتف معا لتحقيق أفضل المكاسب. وفي موضوع النزاعات الدينية نحى البعض إلى اعتبار النزاع ديني إذا ما كانت أطراف النزاع (كل أطراف النزاع) تعرف نفسها وفقا لتقاليد دينية. يعتبر هؤلاء أن للاختلافات في الهوية الدينية للأطراف دور أساسي في بدأ النزاع وإدامته. بمعنى أن الهويات الدينية هي في حالة تعارض مع بعضها البعض وهي بحد ذاتها قد تكون كافية لتشكل الأسباب الجذرية للنزاع. كما يعتبرون أن التعريف الليبرالي للدين بأنه شأن خاص يتعلق بالإيمان الفردي ليس تعريفا منتشرا في المجتمعات ما قبل الحديثة، فكثيرا ما يرتبط الدين هناك بالهوية المجتمعية. لذا يعد النزاع دينيا إذا كان الصراع بين مجموعات من أديان مختلفة أو بين فاعلين من نفس المعتقد الديني[خ]، دونما اعتبار لقضايا النزاع التي قد تكون قضايا علمانية (السلطة، الموارد، أراضي،...). ولعل أبرز هؤلاء الذين يطبقون هذه الحجة على الهوية الدينية هو صامويل هنتنغتون(Samuel Huntington). ففي نظريته في "صراع الحضارات"، التي قدمها كإطار فكري لإيلاء مزيد من الاهتمام لصراع الحضارات القادم، يفترض أنه في فترة ما بعد الحرب الباردة، أن النظام العالمي يتطور على طول خطوط الصدع الحضاري التي ستصبح على نحو متزايد خطوط معركة حادة بين الحضارات التسع. وتختلف الحضارات عن بعضها البعض من حيث التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد والأهم من ذلك الدين، حيث يحدد هنتنغتون هذه الحضارات إلى حد كبير على طول الخطوط الدينية. (Huntington, 1996, pp. 45 - 48). إضافة إلى ذلك، أكد هنتنغتون أن خطوط الصراع على الساحة الدولية هي في المقام الأول تلك الموجودة بين المسلمين وغير المسلمين. وبالتالي، فإن النزاع هو بين مجموعات الهوية الدينية.

وفي تناوله لمسألة العلاقة بين الدين واحتمالية العنف السياسي، ركز رودولف روميل (Rudolph Rummel) على التعددية الدينية (الهويات الدينية) في الدولة. وخلص رومل أنه كلما زاد وجود الأقليات الدينية في الدولة، كلما زاد نطاق العنف.

(Rummel,1997, p.167) مع أنه استخلص أيضا أن خصائص مثل مستوى التنمية والاستقرار السياسي والعمر والحجم والمنطقة لها تأثير أكبر على احتمالية العنف. وتناولت مارتا رينال-كويرول (Marta Reynal- Querol) أيضا مسألة احتمال نشوب النزاعات من خلال دراسة العلاقة بين الانقسامات الاثنية والدينية واحتمالات نشوب حرب أهلية. وتوصلت إلى أن دور الانقسامات الاثنية-الدينية أكبر من دور الانقسامات الإثنية-اللغوية في نشوب الحروب الأهلية. ولإيضاح سبب عدم تورط جميع الدول المنقسمة اثنيا-دينياً في حرب أهلية، تجد رينال - كيرول أن الأنظمة السياسية التوافقية تعمل على توسط التوترات بين السكان المنقسمين. وتوصلت رينال كورول إلى أن التشتت والاستقطاب الديني يزيدان من نطاق النزاع. (Reynal- Querol, 2002, pp. 40-42). في دراستي رومل ورينال كويرول كان تحديد البعد الديني في النزاعات من خلال الهوية الدينية للفاعلين.

وفي دراساته حول النزاعات الاثنية يعتبر جوناثان فوكس النزاع دينيا أو نزاعا دينيا-اثنيا، بكل بساطة، "إذا كان المتورطون في النزاع ينتمون إلى ديانات مختلفة." (Fox, 2004, p.31) رغم أن فوكس يذكر الأسباب غير الدينية للنزاعات الاثنية (النزعة الانفصالية، المظالم، الاختلافات الثقافية، نوع النظام السياسي، القمع، الدعم العسكري الدولي، انتشار الصراع عبر الحدود، التعبئة) (fox, 2004, pp.77-79). أما القضايا الدينية التي يدور حولها النزاع (المظالم الدينية، المطالب الدينية، الشرعية الدينية، والمؤسسات الدينية) فإنها إذا ما وجدت، حسب فوكس، فهي لا تحدد طبيعة النزاع ولكنها تستمد أهميتها من تأثيرها على ديناميكية النزاع لا على طبيعته. فكلما كانت متغيرات الدين عالية في أي نزاع؛ أي كان الدين عنصرًا مهمًا في النزاع، وكانت الأقلية تعرب عن مظالمها بشأن القضايا الدينية والشرعية الدينية,fox) (2004, p.27 يصبح التمييز الاجتماعي والاقتصادي والثقافي أكثر، والمظالم السياسية أكبر والتمرد والمطالبة بتقرير المصير أكثر احتمالا. بالإضافة إلى ذلك تبرز أهمية التركيز على الهوية الدينية لأطراف النزاعات في تدخلات الأطراف الثالثة. فالنزاعات بين مجموعات دينية مختلفة أكثر جذبا للتدخلات الدولية. فقد وجد فوكس أن معظم التدخلات في النزاعات الاثنية تميل إلى أن تكون على أسس دينية،

ذلك أن أكثر من 80 %من تدخلات الدول في النزاعات الاثنية كانت دوما إلى جانب الاثنيات التي تشترك معها في نفس الديانة .(Fox, 2004,p. 28)

وستتخذ دراسة سوزانا بيرس(Susanna Pearce) مقاربة مشابهة لتلك التي استخدمها فوكس، من خلال إدراج مقياس لأهمية الدين ومقارنة حدة النزاعات التي تشمل الديانات الرئيسية الخمسة في العالم. تعترف بيرس بأن كلا التعريفين للنزاعات الدينية، سواء الموجه نحو الهوية أو ذلك الموجه نحو القضايا، مفيدين ولكن محدودين. ففي التعريف الموجه نحو القضايا يصعب التحقق من القضية المركزية في النزاع في ظل شبكة معقدة من الخلافات إضافة إلى الدعاية التي تحيط بالنزاع. أما التعريف الموجه نحو الهوية فهو لا يأخذ بالاعتبار أهمية الدين في النزاع. لكن مع ذلك، يبدو، من وجهة نظر بيرس، أن التعريف الموجه نحو الهوية هو الأكثر دقة. يصنف التعريف الموجه للهوية النزاع على أنه ديني عندما يكون لدى الجانبين هويات دينية مختلفة، سواء كانت تلك الهويات وثيقة الصلة صراحة بالنزاع أم لا. يسمح هذا التعريف باستكشاف تأثير هذه الهويات على ديناميكيات الصراع، حتى عندما لا تكون الهويات سبباً أساسياً (أو قضية) في النزاع. وهكذا يتم تحديد النزاع على أنه ديني استنادًا إلى اختلاف في دين الأغلبية بين الجانبين المعنيين وتحديدا عندما يختلف 80٪ من السكان في الإقليم عن 80٪ من الدولة التي تشهد نزاعًا مع الإقليم. (Pearce, 2005, pp. 340-341). ان هذا المقياس العددي كان قد طرحه فوكس العام 1997، لكنه يبدو أنه تخلى عنه لأنه لم يظهر في مؤلفاته اللاحقة (2004، 2012). وتدرك بيرس أكثر من غيرها أن هذا القياس يجعل نزاعا كالحرب الأهلية في أفغانستان غير ديني في حين أن نزاع الفوكلاند هو كذلك.

واعتبرت مونيكا توفت الحرب الأهلية حربا أهلية دينية إذا ما توفر أحد الشرطين: (1) أن المقاتلين يُعرّفون وفق تقاليد دينية مختلفة، (هويات دينية مختلفة) أو (2) أن المقاتلين هم من نفس المعتقد الديني (نفس الهوية الدينية) ولكنهم يتنافسون على دور دينهم تجاه المجتمع والدولة. أما بالنسبة لمكانة الدين كقضية في النزاع فهي غير ذات أهمية في تحديد طبيعة النزاع. ففي النوع الأول من الحرب الأهلية الدينية، وفقا لتوفت، سيكون الدين مسألة هامشية، لأن الفاعلين يتبعون تقاليد دينية مختلفة بالمعنى الواسع. كالحرب في يوغسلافيا السابقة بين المسلمين والكروات الكاثوليك

والصرب الأرثوذكس. فالدين كان هامشيا لكنه استعمل من طرف النخب والجماهير لتحديد العدو من الصديق.(Toft, 2011, p.120). بينما في النوع الثاني، يحتل الدين مكانة مركزية لأن الأطراف في الحرب تقاتل من أجل فرض تقليد ديني معين في جميع أنحاء الدول.(Toft, 2011, p.118) .

وترى فيفاك شارما (Vivek. S. Sharma) أن النزاع ديني مادام الصراع هو بين جماعات دينية، رغم أن ذلك النزاع قد يكون غالبا متعلقا في جزء منه بالمساواة المجتمعية. فتاريخ الصراع بين الجماعات الدينية كان غالبا بسبب المطالبة بإعادة الترتيب الهرمي للسلطة والقوة في المجتمع. وفترات التعايش، دون استثناء تقريباً، قد تم تنظيمها أيضاً بشكل هرمي، مع وجود مجموعة دينية مهيمنة تحدد الإطار الذي تتعايش ضمنه مجموعات أخرى داخل مجتمع تعددي. حيث تسيطر مجموعة دينية، غالبا ما تكون مجموعة الأغلبية الدينية، على الترتيبات المؤسسية التي تضفي الطابع الرسمي على هيمنة المجموعة الدينية الغالبة، وتمنح لبقية الأقليات الدينية مكانة شرعية ولكن ثانوية. ويقع الصراع "الديني"، عندما تحاول مجموعة أو أكثر تغيير الترتيبات المؤسسية (وبالتحديد علاقات القوة) بين المجتمعات. حيث تسعى مجتمعات دينية مختلفة لإنشاء أنماط جديدة من علاقات القوة بين المجموعات الدينية. وتعترف شارما أن سبب هذه الجهود لإعادة تشكيل علاقات القوة بين المجتمعات الدينية هو في جوهره سياسي، لأن المؤسسات التي تدير العلاقات بين المجموعات الدينية هي ذات طبيعة سياسية وليست ذات طبيعة دينية. (Sharma, 2018)

ينظر التحليل المذكور أعلاه إلى الهوية الدينية لأطراف النزاع باعتبارها المحدد الرئيس في تعيين ما إذا كان النزاع دينيا أم لا مع عدم بذل أي جهد لمراعاة أهمية الدين في النزاع وذلك لأسباب تتعلق في أغلبها بإجراءات البحث التجريبي وبالبيانات المتاحة بسهولة حول التنوع الديني أكثر مما تتعلق بحقيقة النزاع. إن هذا المنظور يعتبر هوية الأطراف الدينية علامة حدود فاصلة بين المتنازعين حيث يصطف أتباع كل تقليد ديني في كتلة واحدة في مقابل التقليد الديني المنافس. غير أن الدلائل تشير إلى خلاف ذلك. فقد ذكر كافانو أن تحالفات قامت بين الكاثوليك والبروتستانت في فترة الحروب الدينية في أروبا، وأن حروبا كانت بين الكاثوليك أنفسهم أو بين اللوثريين بعضهم بعضا.(كافانو، أسطورة العنف الديني، ص.18). وفي العصر الحالي هناك

يهود يرفضون دولة إسرائيل اليهودية ويقفون إلى جانب الفلسطينيين المسلمين مثل يهود منظمة ناطوري كارتا. إضافة إلى ذلك، فان هذا المنظور يراعي فقط ما إذا كانت المجموعتان المتورطتان في نزاع تنتميان إلى ديانات مختلفة. ويهمل الاستعمال الذرائعي للهويات الدينية. ذلك أن النخب السياسية تستغل الهويات الدينية لتعزيز مقاصدها السياسية مما يتسبب في النزاع ويؤججه. فليس هناك من حد واضح يمكن على أساسه أن نفصل بين النزعات الدينية التي يمكن أن تسبب العنف وتؤدي إلى النزاع، وبين السياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي يمكن أن تدفع بتلك النزعات نحو العنف. فبمجرد أن ينتمي أطراف النزاع إلى تقاليد دينية معينة، وبغض النظر عما إذا كانت القضايا المتنازع حولها دينية أم لا (شارما)، وبغض النظر عن درجة تلك القضايا هل هي ذات أهمية جوهرية أو هامشية في النزاع (توفت)، ودونما اعتبار لموقع تلك القضايا هل هي متغير تابع أم مستقل (فوكس) يتم اعتبار النزاع ديني ويتم إدخاله في دائرة النزاعات اللا واقعية التي تستخدم غالبًا كطريقة للإفراج عن التوتر والإحباط وتقوية هوية الشخص أو المجموعة حيث لا يوجد دافع عملي للنزاع ويصبح التنازع نفسه دافعا. كما أنه يصعب تخفيف النزاع اللا الواقعي بسبب عدم وضوح الأهداف لكلا الطرفين. (Coser, 1957, p.48- 55).

علاوة على ذلك، إن وجهة النظر التي تعتمد الهوية الدينية للأطراف كمحدد في تصنيف نزاع ما بأنه ديني تنطلق في تحليلها لدور الدين في النزاعات ولمفهوم النزاعات الدينية من افتراضات نظرية العلمنة في العلوم الاجتماعية التي تشير إلى أفول تأثير الدين، والى حصر الدين في المؤسسات الدينية، كما تعتبر الدين لاعقلانيا يستند إلى خرافات ومعتقدات غير منطقية. وباعتبار العلمنة تحصيل للتحديث الذي يُعرف بأنه ذلك المسار الذي تصبح فيه المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية مستقلة أكثر، ومتشابكة أقل مع الدين ومع بعضها البعض، فإن المجتمعات الحديثة هي تلك المجتمعات التي سوف تختفي بها، في نهاية المطاف، سلطة المعتقدات والمؤسسات الدينية وتأثيراتهما في الحياة العامة. وكلما أصبحت المجتمعات أكثر حداثة وعلمنة كلما نعمت بقدر أكبر من السلام. وبالتالي فإن كل من النزاعات وسلطة الدين في المجال العام هما سمتان للمجتمعات ما قبل الحديثة. ولذلك فإن اعتماد تسمية "النزاع الديني" وفق المنظور المذكور النابعة من اعتبار أن النزاعات هي بين أطراف لا يزال

الدين محددا لهويتها الجماعية (الدين مازال مؤثرا في المجال العام) هي تسمية غير محايدة وتبسيطية لأوضاع تبدوا معقدة للغاية.

يركز المنظور الثاني على قضايا النزاع ذات صلة بالدين. ولا يكتفي بالهوية الدينية للأطراف. فتقاتل المسلمين والمسيحيين لا يعني أن قضايا النزاع لها علاقة بالدين. وبناءً على ذلك، نتناول تاليا القضايا الدينية والعوامل الدينية الأخرى في النزاع.

2.2. الدين كمسألة في النزاع: إدراكًا لحدود تعريف النزاع الديني على أنه نزاع بين هويات مختلفة دينيا تشمل الدراسات الكمية المتعلقة بالبحث في البعد الديني للنزاعات بشكل متزايد مقياسًا ثانيًا متعلقا بالمسائل الدينية. وهنا يتم اعتبار النزاع دينيا إذا ما كان الدين مسألة في النزاع. والمقصود بالدين كمسألة أو قضية في النزاع هو انطواء النزاع على قضايا دينية. وكثيرا ما يحاجج البعض من الذين يريدون درء تهمة العنف عن الدين أو من أولئك الذين لا يقرون بالبعد المعنوي أو الروحي في النزاعات، بأن القضايا العلمانية سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية هي القضايا الحقيقية في أي نزاع وليست الدينية. ويستدلون على ذلك بالفترات التاريخية الطوال من التعايش بين الديانات والطوائف لتبيان أن تقاتل الأديان أو الطوائف ليس عابرا للثقافات والتاريخ. لذلك يواجه الباحثون الذين يركزون على ما يعتبرونه "قضايا دينية في النزاعات" تحديا كبيرا جدا. وهو العمل على إثبات أن ما يعتبرونه مسألة دينية هو ما يدور حوله النزاع فعلا، وذلك لا يتأتى إلا إذا تمكنوا من فصل العوامل الدينية عن تلك السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، وهو أمر يبدو بالغ الاستعصاء. ومع ذلك، حاول أولئك الباحثون تسليط الضوء على القضايا الدينية في النزاع من خلال3 أبعاد: أولا، مواقف أطراف النزاع. ثانيا، الممارسة الدينية. ثالثا، الممارسات المحلية للتقاليد الدينية.

أولا، مواقف أطراف النزاع: نظم كل من سفنسون(Svensson,I.) ونلسون (Nilsson, D) دراستهما التجريبية "الدين والنزاع المسلح" حول متغيرين أساسيين. فلاعتبار النزاع المسلح نزاعا دينيا ينبغي النظر إلى: (1) القضايا الدينية التي خيض بشأنها النزاع، و(2) ما إذا كان المتحاربون الرئيسيون يأتون من هويات دينية مختلفة.) (Svensson and Nilsson 2017, p.5 واعتبر الهوية الدينية هي المتغير الرئيسي الثاني لبيانات "الدين والنزاع المسلح". يجسد هذا المتغير ما إذا كانت الغالبية الدينية لدوائر

الفاعلين في النزاع - الحكومة والجماعة المتمردة - مختلفة فيما يتعلق بهوياتها الدينية. وبالتالي، فإن نزاعات الهوية الدينية هي تلك التي تأتي فيها أطراف النزاع من تقاليد دينية مختلفة.(Svensson and Nilsson, 2017, p.9) . لكن الإسهام البارز لستفنسون كان من خلال المتغير الأول، متغير القضايا.

يعتقد سفنسون أن استخدام عدم التوافق كطريقة لوضع إطار مفهومي للنزاعات الدينية هو خيار متفوق. إن القضية الدينية في النزاع تبرز في عدم التوافق الأصلي أو الأولي. وما من طريقة لمعرفة طبيعة عدم التوافق الأصلي، وفقا لسفنسون، سوى فحص المواقف المعلنة والصريحة التي تبديها الأطراف الرئيسية في بداية النزاع وخصوصا الطرف المتمرد (لا الطرف المتمرَد عليه). (Svensson and Nilsson, 2017, p.5) فسفسنون يولي الاهتمام للمطالب الأصلية المعلنة من جانب الطرف المتمرد لأن هذا الأخير هو الذي "يصوغ بوضوح الأساس المنطقي لحمل السلاح". ثم صنفا عدم التوافق الديني من خلال التمييز بين أربعة أنواع مختلفة من المطالب. 1) مطالب الإسلاميين التي تدعو إلى زيادة دور الإسلام في المجتمع أو الدولة. 2) مطالب العلمانيين التي تحدد دورا أقل للدين في المجتمع والدولة. 3) مطالب الإنجيليين، أي المجموعات التي ترغب في رؤية دور متزايد للمسيحية في المجتمع أو الدولة. 4) مطالب تخص ديانات أخرى.) Svensson and Nilsson, 2017, pp.6-7).

أخيرا، ودون أن يترك الباحثان المجال للتساؤل حول كيف يصنف النزاع طبقا لتصريحات أطرافه التي قد تكون تصريحات مضللة، أكدا أن المواقف المعلنة من قبل أطراف النزاع غالباً ما تختلف عن المصالح الأساسية للأطراف. فالبعد الديني في عدم التوافق سيخبرنا بالكيفية التي قررت بها الأطراف في النزاع أن تعلن أهدافها ومطالبها الصريحة (على سبيل المثال، دولة دينية) ولكن لن يخبرنا بمصالحها الأساسية (لماذا تسعى لتحقيق هذا الهدف بالتحديد). .(Svensson, 2017, p.5-6). إذن تعريف سفنسون وزميله يتعامل على قدم المساواة مع البعد الديني سواء كان بعدا حقيقيا يعبر عن مصلحة أساسية أو كان مجرد قناع لتغطية مصالح أساسية. فقد يكون من مصالح الأطراف إضفاء البعد الديني على النزاع حتى وإن لم يكن النزاع دينيا، كما قد يكون من مصلحتهم أيضا عدم إضفاء البعد الديني على النزاع، اعتبارا لتحالفات ما أو تطلعا للحصول على دعم معين. إن هاجس إخضاع النزاعات

للتكميم لتقديم الأدلة التجريبية حول تلك التساؤلات التي تتعلق بدور الدين في النزاعات، تجعل الباحثين ومنهم سفنسون، يعتمدون المتغيرات القابلة للقياس حتى وإن كانت متغيرات يشوبها النقص. لكن النقد الرئيسي لعمل سفنسون ونلسون أتى من سفنسون نفسه. ففي رده على ناقديه لتصنيفه النزاع في منطقة آتشيه بأندونيسيا على أنه نزاع ديني طرح التساؤلات التالية وأجاب عليها:

"وبالتالي، وبناء على المطالب الصريحة للممثلين في بداية الصراعات المسلحة، هناك أساس تجريبي ثابت لترميز الصراع في آشيه باعتباره أحد الأبعاد الدينية في عدم التوافق. ***هل كان الدين هو التطلع الوحيد للمجموعة المتمردة؟ بالتأكيد لا.***"((Svenson, 2016, p.186

"هل يعني تعريف نزاع آتشيه باعتباره نزاع ذو بعد ديني في عدم ***التوافق أن النزاع كان يخاض في المقام الأول حول القضايا الدينية؟ لا على الإطلاق***". (Svenson, 2016, p.186)

"إذن، هل يعني هذا القياس للنزاع الديني أن أعضاء حركة أتشيه الحرة ***ينظرون بالضرورة إلى أنفسهم على أنهم عناصر دينية؟ ليس بالضرورة.***". (Svenson, 2016, p.186)

إذن لماذا هو ديني؟ لأن أطراف النزاع تقول ذلك. وهذا لأن سفنسون يعتقد أنه "حتى إذا كانت الأطراف تقول ما هو غير حقيقي، فان أكاذيبها يمكن أن تظل فعالة". (Svenson, 2016, p.186). ويقصد بـــ"فعالة" أنها تؤثر في ديناميكة النزاع وتقلل من فرص التسوية. إذن تحليل سفنسون ليس بعيدا عن منهج تحديد النزاع دينيا وفقا لهوية أطرافه. ففوكس نفسه كان قد تناول القضايا الدينية في النزاع لأنها تؤثر في ديناميكية النزاع وتطوراته لكنه كان صريحا حين قال أنها لا تحدد طبيعته.

ثانيا، الممارسة الدينية: من أجل إعطاء مفهوم أوسع للنزاع الديني وتجاوز تلك الفجوة في الدراسات الكمية التي لا تختبر أثر الأفكار الدينية على النزاعات، قام كل من باسيدو، بفايفر وفولرز (Basedau, M. Pfeiffer ,B. and Vullers,J.)، كما ورد في الدراسة التي قاموا بإنجازها عن النزاعات الدينية في البلدان النامية والتي شملت 130 بلدا في الفترة الممتدة من 1990 إلى 2010، بتجزئة مفهوم النزاعات الدينية إلى "البنية الدينية" و"الممارسة الدينية". وفي حين تشير البنية الدينية إلى التنوع

وتداخل الهوية وهي الدافع الأساس للنزاعات بين الأديان إذ أنها توفر فرص التعبئة. (Basedau and al, 2014, p.3)، تشمل الممارسة الدينية تلك الجوانب المتعلقة بالنشاط البشري مثل مظالم التمييز الممارس ضد جماعات دينية معينة كصعوبات العثور على وظيفة بسبب الهوية الدينية الشخصية؛ والخطاب الديني الداعي إلى العنف. وتوفر متغيرات الممارسة الدينية، مثل المؤسسات الدينية وجميع جوانب التنظيم والخطاب، الدافع القوي للمشاركة في العنف الجماعي المنظم كوسيلة لمكافحة مثل هذه المظالم(Basedau and al, 2014, pp.3-4) . وهكذا قام الباحثون بتقسيم النزاعات الدينية إلى نوعين:

1). نزاعات بين الأديان: حيث تختلف الفصائل المتحاربة من حيث انتمائها الديني. ومن الأمثلة على ذلك المواجهات في الهند (الحكومة الهندوسية مقابل المتمردين المسيحيين في ناجالاند)، في الفلبين (الحكومة المسيحية ضد المتمردين المسلمين)، وفي سريلانكا (الحكومة البوذية مقابل الثوار الهندوس). مثل هذا النزاع بين الأديان ليس بالضرورة حول الأفكار اللاهوتية. بدلاً من ذلك، قد يكون مجرد تعبير عن التوترات الكامنة القائمة بين مجموعات الهوية بسبب عدم توافقها العلماني، من حيث القوة أو الثروة. ونظراً لطابع الهوية في النزاع بين الأديان، فليس من المستبعد أن تؤدي الهويات الأخرى الموازية، مثل الإثنية، إلى تحفيز هذا النوع من النزاع. إن هذا النزاع لا يختلف عن النزاعات من منظور هوية الأطراف المتنازعة.

2. النزاع اللاهوتي: يشير النزاع المسلح اللاهوتي إلى عدم توافق الأفكار الدينية بين الدولة والجماعة المتمردة، مثل ما يتعلق باعتماد قانون ديني معين، كطلب بعض الجماعات الإسلامية لتطبيق الشريعة الإسلامية في دولة علمانية. لكن الباحثين اعترفوا بتحديين يواجههما هذا المفهوم. الأول هو أن عدم التوافق قد لا يكون لاهوتيا فقط، وإنما يمكن أن ينشأ من مصادر متعددة أخرى. ولم يذكروا المصادر الأخرى ولا كيفية التمييز بين مصادر عدم التوافق الأصلية والطارئة. الثاني هو تغير الطبيعة اللاهوتية للنزاع مع مرور الوقت التي قد تختفي أثناء الصراع. هنا بين الباحثون أن مجرد وجود الهدف اللاهوتي في بداية النزاع يضمن حشد المؤمنين على نطاق واسع. كما أنه يكفي أن يقوم جانب واحد فقط بتوضيح الأهداف اللاهوتية ليتفاعل طرف النزاع الآخر، بشكل حتمي، مع تلك الأفكار وبالتالي تصبح الأفكار اللاهوتية

قضية أساسية في النزاع. (Basedau and al, 2014, p.10)، إذن المتغير الوحيد المتحكم فيه هو "بداية النزاع" لكن بعد ذلك ليس هناك من طريقة تبين هل لازال النزاع لاهوتيا أم كف عن أن يكون كذلك. الأمر الآخر، هو إشارتهم إلى أن "الهدف اللاهوتي" هو من أجل حشد الدعم، وضمان التفاعل، فكيف يمكن اعتبار ما هو وسيلة في النزاع قضية رئيسة فيه.

ثالثا، الممارسات المحلية للتقاليد الدينية: في مقالة نُشرت العام 2014 في مجلة *الدراسة العلمية للدين*، "كفن: الإسلام، الحرب، والحرب المقدسة في جنوب شرق آسيا"، قدم المؤلفان بارتر (Barter) وزاتكين أوسبرن (Zatkin-Osburn) طريقة جديدة لقياس ما إذا كان النزاع "دينيًا" بشكل عام، وعلى وجه الخصوص ما إذا كان ينبغي اعتباره "حربًا مقدسة". ولأن الدين يتعلق بمحاولة تفسير وإضفاء معنى على الأحداث الدنيوية وتشكيل أفعال المؤمنين، فقد عرفا النزاع الديني بأنه ذلك "النزاع الذي يدرك فيه المقاتلون والمؤيدون وجود الدعم الروحي إلى جانبهم. تتضمن النزاعات الدينية الإيمان الذي يؤدي إلى المعنى، الوسائل (التجنيد، والتكتيكات، وجمع الأموال)، والغايات (إنشاء نظام ثيوقراطي، القضاء على الشر).-(Barter and Zatkin Osburn, 2014, p.188) زعما الباحثان أن استراتيجيات البحث التجريبية السابقة غير كافية وخاطئة.فمن أجل الحكم على ما إذا كان النزاع "دينيًا" أم لا، فإنه، حسب وجهة نظرهما، ليس كافٍ أو حتى مفيدًا استخدام معلومات حول الهويات الدينية، أو تصريحات من أطراف النزاع. وبالتالي، استناداً إلى العمل الميداني الريفي في ثلاث نزاعات انفصالية في جنوب شرق آسيا، قدم هذا المقال سلسلة من المؤشرات الاجتماعية التجريبية للنزاع الديني تأخذ الممارسات المحلية للتقاليد الدينية بالاعتبار وهي: المؤهلات الدينية للقادة المتمردين أي دوافعهم لإظهار وجه ديني لنضالهم المسلح، شبكات التجنيد من خلال السعي إلى الحصول على الدعم الشعبي والشرعية باستعمال النصوص المقدسة، الخطاب العام بين المدنيين، وطقوس دفن الجنود الذين يسقطون في المعارك.(Barter and Zatkin-Osburn, 2014, p.191)

إذن النزاع الديني يتعلق بالإيمان، المعنى، ومحاربة الشر. ولأن كل هذه الأمور معيارية لا يمكن قياسها فإنهما اعتمدا التعبير الاجتماعي عن الإيمان كدلالة على دينية النزاع. إن مقاربة بارتر وزاتكين-اوسبرن لا تختلف عن مقاربة سفنسون التي

انتقداها بشدة. ينطلق سفنسنون من تصريحات المتنازعين وينطلق بارتر وزميله من الإدراك المجتمعي للنزاع دون البحث في الكيفية التي بني بها هذا الإدراك وعلاقة الإدراك بالواقع. في نقدهما لسفنسون قالا أن تصريحات السياسيين "كاذبة" لا يمكن البناء عليها وينبغي الاعتماد على الجماهير لا النخب. فهل الإدراك المجتمعي المحلي حقيقي؟ من يتحكم في نوعية الخطاب العام الذي يسود بين المدنيين؟ ومن يتحكم في تنظيم الدفن ومن يستعمل الدين للتجنيد؟ أليس السياسيون "الكاذبون" ورجال الدين الذين يتبعونهم؟

3. المقاربة المعيارية: الأساس الإيديولوجي واللاهوتي للنزاع

بعيدا عن التحليل الكمي للنزاعات، بدأت الأدبيات المتعلقة بالنزاع بالاهتمام بتأثير وجهات النظر الدينية العالمية في النزاعات. وبالتالي ناقش العديد من المؤلفين النزاعات الدينية من ناحية دوافع المتحاربين وأهدافهم متبعين في ذلك طرقا عدة. لكن هناك طريقان يبدوان الأكثر شيوعا وهما: 1) اعتبار الدين كنظام إيديولوجي يدفع باتجاه الحروب والاقتتال عن طريق ذلك الإيمان المعترف به، الذي يقره في أرواح معتنقيه، بمجموعة النظم والأسس الصلبة لما ينبغي أن يكون عليه شكل الحياة، ليتحول ذلك الإيمان إلى إرادة الرغبة في التغيير (الدين كدافع) أو الرغبة في الاصطفاف للدفاع عن نظام المعتقدات الديني أو للدفاع عن "جدران الدين" بتعبير مؤرخ الأديان ريتشارد وينتز (Richard Wentz). 2) التركيز على فهم الأسس اللاهوتية التي تقوم عليها النزاعات الدينية وتحديدا ما هو موجود في النصوص المقدسة في مختلف التقاليد الدينية وانعكاساته على سلوك المؤمنين المقاتلين (يورجنسمير، اسبوزيتو، برنارد لويس).

1.3. الأساس الإيديولوجي: يجادل وينتز بأن البشر أكثر من مجرد كيانات بيولوجية. فهم لا يكتفون بوظائفهم الجسدية وإنما يسعون نحو فهم النظام والمعنى النهائي لوجودهم. إن ما يجعل الوجود البيولوجي للبشر مستحقا وجديرا بالاهتمام هو هذا الإدراك للمعنى والنظام النهائي. والدين هو أحد مصادر هذا المعنى. فأن نكون متدينين يعني أن نشارك في الأفكار والأفعال التي تتيح لنا أن نتجاوز وجودنا البيولوجي ونروي تاريخا عن المعنى والنظام النهائي. وبهذا المنطق، فان أغلب الناس هم متدينون (أو كانوا كذلك). (Wentz, 1987, p.13). ويستعمل وينتز استعارة "جدران الدين" لوصف أهمية هذا التدين باعتباره ظاهرة أساسية في الطبيعة البشرية. فالناس

يبنون الجدران حول نظم معتقداتهم وهم مستعدون للدفاع عن جدرانهم بأي ثمن. وبالتالي، فإن أي شيء يُفسّر على أنه تهديد لنظام المعتقد لدى الفرد أو المجموعة يمكن أن يثير ردًا دفاعيًا كثيرًا ما يكون عنيفًا..(Fox, 2004, p.19)

المقصود هنا هو أن الدفاع عن نظام المعتقدات الدينية أو جدران الدين هو المسبب للنزاعات والتوترات. وبالتالي هو القضية الأساسية في النزاع الديني. ويجادل، على سبيل المثال، يورجنسمير (Juergensmeyer) وهوفمان (Hoffman) ورابوبورت (Rapoport) أن الدين والقومية هما المبررات الرئيسية الوحيدة للإرهاب أو العنف في هذا القرن. أما قبل ظهور القومية، فقد كان الدين هو المبرر الوحيد للعنف (Fox, 2004, p.25). وقد أفاد هوفمان بأن حوالي نصف الجماعات الإرهابية التي كانت قائمة في عام 2004 (52تنظيم من أصل 108 تنظيم إرهابي دولي) ذكرت أن دوافعها دينية. (Hoffman, 2006, p.86).فتصنيف هوفمان للتنظيمات الإرهابية سواء كتنظيمات دينية، يسارية، أو إثنية-قومية استند أساسا إلى دوافع تلك التنظيمات. ويساهم مفهوم جدران الدين الذي قدمه وينتز واستفاض فوكس في تحليله، في إدراك التهديدات المتصورة لنظام المعتقدات الدينية. فمجرد وجود الآخر"المختلف" يُعتبر تهديدا محتملا للجدران بغض النظر عما إذا كان هذا الآخر يشكل فعلا تهديدا حقيقيا أم لا. كما لو أن إيمان الآخر "الضال" في حد ذاته كافٍ لقتاله. لذلك تنشب النزاعات بسبب ارتداء رموز دينية، أداء طقوس دينية، أو الامتناع مثلا عن الامتثال لطقوس داخل الجدران مثل ذبح البقر لدى الهندوس أو أكل لحم الخنزير عند اليهود أو المسلمين، أو عدم ارتداء المرأة لغطاء الرأس في بعض المناطق. كما قد يكون النزاع بسبب الاختلاف حول دور الدين تجاه الدولة والمجتمع، أو حول حقوق الأقليات الدينية، أو حول التنافس لكسب معتنقين جدد. في العراق مثلا، كانت الجماعات الإسلامية السنية تعتبر إحياء عاشوراء لدى المسلمين الشيعة تهديدا للوجود السني في العراق، وفي الهند هناك تنظيم حراس البقر الهندوسي الذي يستهدف بعمليات عنيفة منتظمة السكان المسلمين والداليت. ويمكن أن ينظر إلى الأصوليات الدينية كاستجابة دفاعية عن نظام المعتقدات الذي تتهدده الحداثة حسب اعتقاد الأصوليين.

وفي أدبيات النزاعات استعمل توماس سكوت (Thomas Scott) مصطلح النزاعات الدينية عندما تطرق إلى الدين باعتباره شكل من أشكال الإيديولوجية. واعتبر

النزاعات الدينية نوع من النزاعات الإيديولوجية لكنها أكثر استعصاء. فالدين هو نظام اعتقاد مغلق يتضمن قيمًا جوهرية، تحدد ما هو الخير والسيئ، والتي يتم الاحتفاظ بها من قبل معتنقيها كحقيقة مطلقة وكقاعدة عامة متفوقة على الأنظمة العقائدية الأخرى ويجب أن تُقبل من الآخرين. وتؤثر الطبيعة الإيديولوجية للدين في احتمال نشوب النزاعات من خلال بث الكراهية والعداء تجاه المعتقدات الدينية الأخرى التي تعتبر تهديدا؛ وجعل النزاعات القائمة أكثر استعصاءً لأن الأفكار الدينية غير قابلة للتجزئة بخلاف النزاعات الإقليمية والنزاعات الاقتصادية حول التجارة والمال والموارد الطبيعية. فكل طرف يجادل بأنه "لا يمكن المساومة مع الشر" والطرف الآخر لا يعتبر خصما وإنما"كافرا" (Scott, 2000, pp. 1-2). وأدى النظر إلى الدين باعتباره إيديولوجية، حسب سْكوت، إلى التفكير فيما إذا كانت هنالك أديان معينة أكثر نزوعا نحو العنف، أو أفكار محددة ضمن أديان معينة تجعلها كذلك. واعتبر سكوت أن الطبيعة العالمية لديانات معينة قد تكون أحد أسباب النزاع. وذكر تحديدا أربع ديانات تدعي أن رسالتها عالمية وأن عليها إعلانها على أوسع نطاق، وهي البوذية، والمسيحية، والإسلام واليهودية. (Scott, 2000, p. 3). فالنزاعات الدينية، يضيف سكوت، ليس سببها إساءة تفسير النصوص الدينية بطريقة عنيفة أو مضللة لكن الأمر يعود إلى "ازدواجية المقدس" في كل الديانات العالمية العظيمة. تلك الازدواجية المتأصلة في الثقافة والدين. لقد سيطرت الثقافة والدين منذ البداية على العنف من خلال العنف. يحتوي الدين على العنف من خلال تطبيق العنف "الجيد" بشكل فعال - آلية التضحية - من أجل التحكم في العنف "السيئ" (أو المدنس) أو عنف المجتمع العشوائي أو المتبادل أو الجماعي. كما أن ازدواجية المقدس متجذرة في التواطؤ الشديد لمؤسسات الثقافة والدين مع السلطة السياسية في العنف الأساسي الذي يقوم عليه التلاحم الاجتماعي والنظام السياسي والاستقرار الاجتماعي لأي مجتمع. (Scott, 2005, pp. 29-30).

يستعمل سكوت النزاعات الدينية كمعطى مسبق ولا يخصص جهدا ليوضح دلالات المفهوم. فهو من المؤمنين بالعودة المتجددة أو انبعاث الدين في العلاقات الدولية ويدعو إلى النظر بجدية إلى النزاعات الدينية والى الدين كمصدر للنزاعات الدولية. إن التبريرات التي قدمها سكوت لتحميل الدين عبء العنف تتعلق بالاستخدام

الإيديولوجي للدين أكثر مما تتعلق بطبيعة الدين نفسه. كما أن كل الخصائص التي نسبها للدين كشكل من أشكال الإيديولوجية تنطبق على كل نظام إيديولوجي ولا تترك للدين أي ميزات متفردة. وعندما استعمل عبارة "ازدواجية المقدس" كان يستعمل تعبيري الدين والثقافة جنبا إلى جنب دون تفسير عما يفصل بين الثقافة والدين. وكان كافانو قد انتقد بشكل لاذع أولئك الذين لا يميزون بين ماهو ديني وما هو ثقافي. (كافانو، 2017، ص.24)

ورغم أن شارما، كما رأينا سالفا، اعتبرت النزاع دينيا بالنظر إلى طبيعة أطرافه. إلا أنها في بقية دراستها خصصت جزءا هما لإبراز أن الدوافع المحركة للجماعات الدينية هي سبب النزاعات وليس وجود الجماعات الدينية بحد ذاتها. ورغم إقرار "شارما" بأن ما يُدعى بالنزاع الديني هو في جوهره سياسي يهدف إلى إعادة ترتيب السلطة والقوة، أو هو اختلاف حول كيفية بناء السلطة إلا أنها تؤكد بأن القوة الدافعة من أجل تغيير النظام الاجتماعي هي قوة دينية. بمعنى أن الجماعات الدينية تبذل جهودا رسمية وغير رسمية لتغيير المؤسسات السياسية حسب رغبتها "المذهب نفسه لا يمكن أن يؤدي إلى صراع سياسي أو ديني. يمكن أن تؤدي العقيدة إلى صراع ديني أو سياسي إذا وفقط إذا أرادت جماعة إعادة ترتيب السلطة والقوة بطرق تتفق مع عقيدة معينة."(Sharma, 2018) . ولقد بنت شارما تحليلها من خلال توضيح مفهوم الدين، وهو ما سعى أكثرية الباحثين في النزاعات إلى تجنب الخوض فيه.[ت] زعمت شارما أن المقصود بالدين هو القواعد التي تحكم السلوك الاجتماعي. فالنزاع الديني يتولد نتيجة مشاركة الجماعات الدينية في العمل الجماعي السياسي لإعادة ترتيب المؤسسات حسب رغبتها، وأن هذه الجهود تتسبب في صراع مع مجموعات دينية أو لا دينية أخرى لها مصلحة في الحفاظ على النظام القائم. وتخلص شارما إلى استنتاج منطقي وهو أن للنزاعات الدينية العديد من القواسم المشتركة مع النزاعات "الأيديولوجية". إن الدين، رغم اختلافه عن الليبرالية والماركسية في مبادئه الأساسية، يشترك مع تلك الحركات في كونه نظاماً من المبادئ الأساسية التي تعني، بحكم تعريفه، توجيه بناء المؤسسات الاجتماعية والسياسية. وهكذا، فإن الطبيعة السياسية للدين تصبح بديهية، والعنف الذي يولده كذلك. إذن رغم أن أجندة الجماعات الدينية

هي أجندة سياسية بامتياز إلا أن الدافع باتجاه التحرك الذي تولده مبادئ النظام الديني هو ما يحدد طبيعة النزاع ويجعله دينيا.

أولت شارما أهمية لتحليل دوافع النزاعات الدينية وكيفية حدوثها إلا أنها باعترافها بأن الهدف النهائي في النزاع الديني هو تغيير النظام الاجتماعي وأن جوهر النزاع "الديني" هو جوهر سياسي، فإنها لم تترك مجالا لأي شيء يدعى نزاعا دينيا سوى كون أطرافه أو بالأحرى أحد أطرافه هم من المجموعات الدينية. فهو نزاع إيديولوجي لا يختلف في شيء عن غيره من النزاعات الإيديولوجية. كما يمكن للمتفحص الدقيق تبين دور الاعتبارات السياسية والدوافع الاقتصادية والأوضاع المحلية في هذه النزاعات التي اعتبرت شارما أن دوافعها دينية. والأهم من كل ذلك أن تعريفها للدين بأنه القواعد التي تحكم السلوك الاجتماعي. هو تعريف واسع للغاية يلغي كل تمييز بين الإيديولوجيات أو الفلسفات الاجتماعية أو القوانين والأديان.

2.3.الأساس اللاهوتي: يركز الباحثون في المبادئ اللاهوتية للنزاعات الدينية على طبيعة النصوص المقدسة (وتفسيراتها) على أساس أنها السبب في النزاعات الدينية التي تجتاح العالم. أي أن العنف هو عنصر جوهري في الدين وأن الدين مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالعنف. إضافة إلى ذلك، ركز أحد جوانب أدبيات النزاع الديني على الفضاءات المقدسة (هاسنر) التي تستمد قدسيتها من مصادر ميتافيزيقية.

أ.النصوص المقدسة: لإبراز دور الدين كدافع نحو الحروب والاقتتال يتم التركيز على مفاهيم أساسية وردت في عدد غير قليل من التقاليد الدينية تحمل في طياتها العنف وبذوره. ومن هذه المفاهيم "الحرب المقدسة". وسجل مانور Manor) أن تقليدا دينيا مسالما مثل البوذية استعمل فيه مفهوم الحرب المقدسة من قبل بعض الرهبان البوذيين لتبرير حرب السنهال البوذيين ضد أقلية التاميل الهندوسية في سريلانكا. (p.73 ,Manor,1994). إذن تستخدم هذه التقاليد مفهوم الحرب المقدسة وتبررها بمختلف التفسيرات لنصوصها المتعالية. ويمكن لهذه التبريرات أو الدوافع أن تؤدي مباشرة إلى الحرب. وقدم مارك يورجنسمير(Mark Juergensmeyer) ما أسماه "الحرب الكونية" كمفهوم جوهري في تحليله لما يحدث في عقل المقاتل الديني. وجادل يورجنسمير بأن كل التقاليد الدينية، ولا سيما في كتبها المقدسة، تتميز بتصوير الحروب الكونية التي تتضمن المعارك بين الخير والشر. وقد ظهرت "الصراعات الإلهية" بشكل بارز في

"لاهوت نهاية العالم" خصوصا في الأديان التوحيدية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام. في اليهودية، هو يوم القيامة وتحقيق غرض الله للخليقة. وفي المسيحية، الحرب الكونية هي نبوءة تحقق ذاتها. هي نهاية الصراع القديم بين الله ولوسيفر، الشيطان المعادي لله في العالم السفلي. الذي يملك بعض الوكلاء في هذا العالم يظهرون بشكل بشري. وما المسيحية إلا جهد كبير من الله لمقاومة لوسيفر. وفي الإسلام، هو الجهاد الروحي، والصراع في حياة المؤمن للتغلب على الشر والعمل الصالح والعيش وفقاً لإرادة الله والدفاع عن جماعة المؤمنين ضد كل الكفار. أما في الهندوسية، ديانة وحدة الوجود، لا يقتصر الأمر على الصراع الجسدي الشرس بين الإله "راما" واله الشر "راوانا"، بل يشمل أيضا الصراع الذي يربط معركة أيوديا بالحياة اليومية لجميع الهندوس. وفي العقيدة السيخية، الصراع على المستوى الشخصي هو بين الإيمان وانعدام الإيمان؛ وعلى المستوى الاجتماعي هي معركة بين الحقيقة والشر. ليتوصل يورجنسمير في الأخير إلى أن فلسفة الحرب الإلهية توفر، في رؤية مختلف الحركات والمجموعات الدينية، ساحة معركة أين تُستدعى قوى الخير لمحاربة الشر الشنيع. فهؤلاء المؤمنون المحاربون يناضلون من أجل قضية مقدسة، وكل الأعمال تتخذ وتبرر باسم الله. علاوة على ذلك، توفر الحرب الإلهية الكونية "نموذج المعنى" لهؤلاء الأفراد والجماعات. فهي لا تشرح فقط لماذا تكون الأمور كما هي، ولكنها توفر أيضًا الأساس لفعل شيء ما، ولاتخاذ الإجراءات. وتجسّد الحرب الكونية الجسر بين العالم الروحي والعالم الحقيقي، وهي توفر وسيلة لربط الإدراك الفردي والعالم الحقيقي بمفاهيم الخير مقابل الشر. كما تربط الحرب الكونية بين القضايا والمشكلات الحقيقية والشخصية بالمجتمع الأوسع. كما يجادل يورجنسمير كذلك بأن الأعمال الإرهابية الناجمة عن الحرب الكونية ليست إستراتيجية، بمعنى أنها تهدف إلى تحقيق أهداف ملموسة. بل هي رمزية، تهدف إلى إظهار أنصار الإرهابيين ومؤيديهم المحتملين لواقع الحرب التي لا يراها بقية العالم ولا يفهمها. (Juergensmeyer, 2000, pp.145-161)

وفي مؤلفه "الحرب غير المقدسة: الإرهاب باسم الإسلام" (2002) أراد جون اسبوزيتو التعرف على فهم الحرب الإسلامية (الدينية) من خلال إبراز مقاطع من القرآن والأحاديث والفقه الكلاسيكي. "من أجل فهم الجهاد، يجب أن نبدأ بالنبي

محمد والقرآن." يقول اسبوزيتو. (Esposito, 2002, p.28). وهذا ينطبق أيضا، يضيف اسبوزيتو، على المسيحية واليهودية وكل الديانات العظيمة في العالم. فيمكن لليهود أن ينظروا إلى الكتاب المقدس العبري ليجدوا قصصاً عن يوشع والملك داود يخوضون الحروب ليدافعوا عن عقيدتهم ومجتمعهم. كما يحتوي التقليد الديني المسيحي على نظرية الحرب العادلة التي تشرع الحرب. ويوفر القرآن والسنة، بالنسبة للمسلمين، المبادئ التوجيهية حول كيفية محاربة العدو، الفساد والقمع. (Esposito, 2002, p.29).وعاد برنارد لويس في "أزمة الإسلام" إلى مفهوم كلمة الجهاد ومعانيها في القرآن والحديث. (لويس، 2013، ص ص. 61- 63). ليبين أن المعنى العسكري لكلمة الجهاد، في مقابل المعنى الروحي والمعنوي، هو الأكثر ذيوعا في أغلب مراحل التاريخ الإسلامي وصولا إلى وقتنا الحالي. وهو المعنى الذي تتمسك به الجماعات المقاتلة في كشمير أو الشيشان أو فلسطين.

وهكذا، يستدل العديد من الكتاب أيضا بأولئك الأصوليين الذين يعودون إلى النصوص الدينية منتقين تلك التفسيرات الصارمة كجدار صد أول ضد أي خطر يستهدف معاقل دينهم. ومن ثم تدخل الجماعات الدينية في نزاعات ضد حكوماتها التي تتهمها بالعلمانية والإلحاد إما من أجل إسقاطها أو، على الأقل، من أجل تغيير الوضع القانوني للدين. كما يحاول الأصوليون فرض نمط الحياة "الديني الصحيح" على بقية المجتمع المتشكك اتجاه طريقتهم في تفسير الدين، مما يسهل من عملية سقوط كل المجتمع في نزاع دموي. مثل الحرب التي يشنها تنظيم بوكو حرام الإسلامي ضد الحكومة في نيجيريا. أو تأثير المنظمات الإنجيلية في مسار النزاع بايرلندا الشمالية. والأصولية الهندوسية التي ظهرت في البنجاب على يد آريا ساماي (Arya Samai) عام 1875 وشنت حملات عنف ضد المسلمين في منطقة السند العام 1943. (أرمسترونغ، 2016، ص ص.435-436.) .كما ظهرت الأصولية السيخية في القرن 19التي عادت إلى التعاليم العسكرية للغورو العاشر، وعملت على تمييز السيخ عن الآخرين. وكانت مقتنعة بأن على السيخ أن يمتلكوا القوة السياسية لفرض أحكامهم. (أرمسترونغ، 2016، ص.437.) .وفي الهند كذلك ظهر ما عرف بالإسلام الديوبندي، الذي قال بالقراءة الحرفية للنص وشن هجوما شديدا على ما سماه البدع خاصة تعليم المرأة، التشيع، التصوف، والفلسفة.

إن الاعتماد على الكتب المقدسة يوحي بأن الدين (فهم الدين) لا يتغير، وأن النزاعات يمكن فهمها من خلال النصوص المقدسة (وحدها). أشار فوكس وصندل إلى أنه لا يمكن للمرء أن يأخذ الأطر اللاهوتية على أنها ثابتة. ذلك أن اللاهوت العلني للسلام والعنف في حالة تغير مستمر. فإذا ما تم، مثلا، إجراء تحليلات للعنف السياسي خلال فترة الإصلاح في المسيحية، فمن المرجح أن يظهر أن المسيحيين يشاركون في أكثر أعمال العنف الدينية.(Fox and Sandal,2013,p.86). فهناك ظروف تميل فيها التقاليد الدينية إلى دعم العنف. وقد يساعدنا الإطار اللاهوتي في فهم المبادئ اللاهوتية التي تقوم عليها النزاعات الدينية، لكنه لا يضع إطار ا نستطيع من خلاه التمييز فعليا بين "الحروب المقدسة" و"الحرب غير المقدسة". فكل الحروب مقدسة في نظر خائضيها.

فضلا عن ذلك، فان يورجنسمير نفسه أشار إلى أن مفهوم الحرب الكونية يتعلق "بالمعنى" في إطار الصراع بين الخير والشر، الذي قد يكون صراعا روحيا بالدرجة الأولى. كما أنه لم يفسر لم ينحو تقليد ديني نحو السلم تارة ونحو العنف تارة أخرى مادام النص اللاهوتي ثابتا، ولماذا يتعلق الأمر دائما بـ"جماعات"، فبالفعل هناك مقاتلون متدينون ولكن ليس كل المتدينين مقاتلين. الأمر الآخر، هو اعتراف يورجنسمير المثير بأن كل ما ذكره عن الحروب الدينية والإرهاب الديني يمكن تطبيقه على أشكال أخرى من العنف السياسي خاصة الأيديولوجي والاثني. (Juergensmeyer, 2000,p.217). بهذا الاعتراف لم تبق أي خطوط فاصلة بين ما هو عنف سياسي وعنف ديني، ولم يعد هناك أي مبرر لاستعمال مفاهيم العنف أو الحرب أو الإرهاب أو النزاع "الديني". فضلا عن ذلك، ينبغي أن نذكر أيضا بأن مفهوم الحرب المقدسة استعمل في سياقات مميزة وضمن توفر شروط تاريخية محددة، ولا يمكن تجاهل أن التفسيرات التي تبرر الحرب المقدسة كانت تطفو وتخبو وفقا للأوضاع السياسية والاقتصادية القائمة. والجماعات الإرهابية التي أشار إليها هوفمان، نشأت في ظل أنظمة قمعية لا توفر أي عيش كريم لمواطنيها فقمع الدولة "يمكن أن يترك تاريخا نازفا يدفع أحيانا التقاليد الدينية إلى التطرف، ويمكنه في أحيان كثيرة أن يحول رؤية مسالمة في أصلها، إلى معسكر للعنف." (أرمسترونغ، 2016، ص. 255). فيبدو أن ما يعرض هنا على أنه دافع ديني هو رد فعل على ظروف غير مريحة. ظروف السياسة والاقتصاد والحريات العامة والتي هي ظروف علمانية حتما.

ب. الفضاءات المقدسة: من القضايا الدينية التي ينطوي عليها نزاع ما والتي اهتمت بها مؤخرا أدبيات النزاع هي قضايا النزاع حول الفضاءات الدينية المقدسة في التقاليد الدينية. وقد -ربما- لا يجادل أحد في أن النزاع حول فضاء مقدس هو نزاع ديني، إذ تحتل المواقع المقدسة من معابد وأضرحة مكانة هامة في المشهد الروحي للمجموعات الدينية. فهناك المعابد البوذية والهندوسية، والمساجد بالنسبة للمسلمين، والكنيس لليهود، والكنائس للمسيحيين. وبالنسبة للأمكنة هناك مفهوم الأرض المقدسة التي يجب أن تظل في حماية المؤمنين مثل جبل ميرو (الهندوس) وجبل جرزيم (السامريون) وجبل الهيكل (اليهود) والكالفاري أي التلة خارج القدس التي صلب عليها يسوع (المسيحيون) ومكة (المسلمون). وتعتمد مركزية مكان ما على قدرته النسبية على الوفاء بوظائف ثلاث: الاتصال، والحضور والمعنى. (Hassner, 2003, p.7). فالصلاة في مسجد المدينة بالنسبة للمسلمين ليست كغيرها من الصلوات في المساجد الأخرى. كما أنه على المؤمنين الالتزام باستعدادات خاصة وضوابط دقيقة وسلوكيات محددة داخل المساحات المقدسة. فضلا عن ذلك، فان "كل ما هو مقدس هو في نفس الوقت خطير" (Hassner,2003, p. 7)، حيث تشكل الفضاءات المقدسة مسألة هامة في مجال التنازع بين الأديان.

وكثيرا ما تندلع، في جميع أنحاء العالم، نزاعات حول ملكية المواقع أو الأراضي المقدسة، أو بسبب تدنيس أو تدمير المقابر والمعابد والكنائس والمساجد والأضرحة، أو بسبب مطالب أداء الطقوس الدينية بحرية في مواقع خاصة. على سبيل المثال، أعمال العنف بين الهندوس والمسلمين بسبب المعابد والمساجد في الهند، وبين اليهود والمسلمين حول المواقع المقدسة. كما تكون تلك المواقع مركزا لاستهداف المسلحين أثناء النزاعات مثل تدمير المساجد من طرف الصرب أثناء حرب البوسنة أو تدمير الكنائس من طرف تنظيم بوكو حرام في نيجيريا. وتستقطب الفضاءات المقدسة المشاعر الدينية وبالتالي تلعب تلك الأماكن دورا بالغ الأهمية في تعبئة المؤمنين/المقاتلين. فهناك صراع ومنافسة بين المسلمين والهندوس على مسجد أيوديا، والصراع بين اليهود والمسلمين حول المواقع المقدسة في القدس. لقد تسببت زيارة رئيس الوزراء الإسرائيلي اريل شارون العام 2000 إلى المسجد الأقصى، ثالث أقدس مكان للمسلمين، بحجة زيارة جبل الهيكل، وهو أقدس موقع في اليهودية حيث يتجه إليه اليهود أثناء الصلاة، في اندلاع

الانتفاضة الثانية والتي عرفت بانتفاضة الأقصى. واعتبرت تلك الزيارة تدنيسا للمسجد الأقصى ولمدينة القدس ،هذه الأخيرة مدينة مقدسة في كل من اليهودية والمسيحية والإسلام. وسجل الكاتب الإسرائيلي جوناثان فوكس أنه حتى الإسرائيليين العلمانيين غير مستعدين عمومًا لتقديم تنازلات في إطار النزاع الإسرائيلي- الفلسطيني بشأن هذه المدينة.(Fox, 2004, p.22)

و يوجد مفهوم الأرض المقدسة لدى البوذيين أيضا. استمد السنهاليون في سريلانكا مفهومهم للأرض المقدسة من تفسيرهم للنص (الماهافازا) لقد كانت أحد أسباب دخول السنهاليين، أكبر مجموعة عرقية بسريلانكا ، في حرب أهلية ضد التاميل في سريلانكا ، ذلك الاعتقاد بأن المعلم بوذا قد حملهم على الحفاظ على الإيمان الحقيقي (بوذية ثيرافادا) في أنقى صوره. ومنح لهم جزيرة لانكا للحفاظ عليها كقلعة بوذية خالصة. (Manor, 1994, p.72). وبسبب وجود عدد كبير من السكان غير البوذيين في الجزيرة التي اعترضت على هذه المزاعم، وقعت أعمال شغب مميتة وعقود من الحرب الأهلية في سريلانكا. وكان استهداف ضريح سري لانكا المقدس "معبد بوذا توث" من قبل الانفصاليين التاميل الهندوس العام 1998 قد أنهى المفاوضات التي كانت قائمة وأدى إلى ردود فعل عسكرية عنيفة.

وجادل هاسنر أن النزاع حول الأماكن المقدسة هو نزاع مستعصي على أية تسوية لأنه نزاع غير قابل للتجزئة. ونكون بصدد مسألة غير قابلة للتجزئة إذا كانت تلك المسألة أو القضية متماسكة تمامًا ، ولها حدود لا لبس فيها ، ولا يمكن استبدالها أو مقايضتها بقضية أخرى. وجميع الأماكن المقدسة ، وفقا لهاسنر، تفي بهذه الشروط الثلاثة.(Hassner,2003,p. 8) فالأماكن المقدسة ذات بعد واحد هو البعد الميتافيزيقي؛ وحدود المساحة المقدسة محددة بشكل جيد ويمكن التعرف عليها بسهولة؛ من الواضح أنه لا يوجد بديل عن الموقع الدقيق الذي يشغله الحيز المقدس لأنه غالبا أنجز تبعا لإشارات إلهية أو هو ضريح لأشخاص ذوي قدسية روحية. (Hassner,2003,p.13-15). أما توفت (2011) فكانت قد اعتبرت أن النزاع الديني مستعصي على أية تسوية لأن "الخلاص" الذي ينشده المتحاربون غير قابل للتجزئة.

هل يعني كل ما سبق أنه يحق لنا الآن أن نشير إلى أي نزاع حول فضاء مقدس على أنه نزاع ديني بحت وأنه بإمكاننا الآن أن نحدد عنصرا دينيا خالصا لنا ان نفصله

كلية عن أية عوامل أخرى؟ الإجابة: طبعا، لا! فالاستعمال السياسي للأماكن المقدسة لا يمكن التغاضي عنه. يقول هاسنر: "الاتجاه النهائي المشترك الذي يميز تاريخ الأماكن المقدسة هو السيطرة على الفضاء المقدس لأغراض سياسية. لقد سعى القادة العلمانيون إلى السيطرة على الفضاء المقدس، إما للإشارة إلى سيطرتهم على المجتمع، وذلك بفضل المركز الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لهذه المساحة في الحياة اليومية للمجتمع، أو من أجل التأثير على الحجاج الذين يترددون على الموقع. ولأن الحفاظ على قدسية الموقع والوصول إليه لأداء الطقوس هي احتياجات أساسية للمجتمع، فقد منع القادة البارعون الوصول إلى المواقع أو تدنيسها أو تدميرها، أو تمويل بناء أو استعادة المواقع المقدسة كوسيلة لمعاقبة رعاياهم أو مكافأتهم." (Hassner,2003,pp.19-20).

فمن جهة، يسعى القادة والزعماء إلى تدعيم مكانتهم السياسية من خلال تأسيس المعابد الضخمة وتمويل بناء المقامات والأضرحة، فكثيرا ما يلجأ الزعماء في العالم الإسلامي إلى بناء مساجد ضخمة أو توسيعها أو تمويلها لتثبيت دعائم حكمهم أو لقطع الطريق أمام المعارضين. ومن ناحية أخرى، لطالما كانت الأماكن المقدسة رمزا أو مكانا للانتفاضات والتمردات الشعبية أو مكانا آمنا للمسلحين وعدتهم. فالأماكن المقدسة، نظرا لجذبها للمؤمنين من جميع أنحاء العالم، توفر محفلاً هاما للاحتجاجات المنظمة. فهي تشكل مراكز تعبئة ضد المنافس أو العدو، وأحيانا حصنا للمتمردين. لذلك تعد السيطرة عليها ذات أهمية كبرى. ففي عام 1979، استولى مسلحون بقيادة محمد بن عبد الله القحطاني على المسجد الكبير في مكة، المملكة العربية السعودية، واحتجزوا قرابة الألف حاج كرهينة. كما تقوم الأطراف المتنازعة باستغلال الفضاءات المقدسة بتنظيم المقاومة في الأماكن المقدسة وحولها. مثل دعوة حزب الله اللبناني لحماية مقام السيدة زينب في دمشق بعد نشوب النزاع في سوريا. وفي عام 1991 بعد أن نجح نظام صدام في قمع انتفاضة الشيعة بالعراق والذي انطوى على تفجير المساجد والأضرحة الشيعية المقدسة، أمر بإعادة بناء المساجد وتبرع بالذهب والفضة لزخرفة قباب الأضرحة المقدسة. وفي الهند العام 1980، كان لجوء أحد زعماء السيخ سانت جرنيل بيندرانويل(Sant Jarnail Bhindranwale) (وأتباعه إلى مجمع معبد السيخ في أمريتسار، في البنجاب، بداية لأكبر حركة عصيان سيخي في

الهند. فقد نجحت الحكومة الهندية في القضاء على ذلك التمرد ولكن بتكلفة باهظة. ألحقت القوات الهندية أضرارا بالغة بالمعبد الذهبي وهي تحاول السيطرة على التمرد. لتندلع بعدها أعمال الشغب السيخية وأكبر عمليات تمرد جماعية في كتائب السيخ بالجيش الهندي.

في نهاية المطاف، ومع أن الحجج المذكورة أعلاه ركزت على الأسس اللاهوتية كمصدر للعنف الديني ولإبراز أن النزاعات دينية لأمور تتعلق بطبيعة الدين نفسه الذي يؤسس للصراع من خلال رؤيته للخلق والكون بأنه بنية أزلية من الصراع بين الخير والشر أو بين الإيمان وعدم الإيمان، إلا أن هذه الحجج تضع في الدرجة الثانية، ودونما إثبات، الظروف السياسية والعوامل التاريخية التي تدفع بالمؤمنين نحو القتال. فلم يوضع العامل الديني أولا بالنسبة لتنظيم القاعدة إذا ما كان بن لادن قد ذكر أكثر من مرة أن هدفه هو تحرير شبه الجزيرة العربية من القواعد العسكرية الأمريكية. أليس هذا عامل سياسي واضح؟[ٔٔ] وكانت توفت في ورقتها البحثية المعنونة: " اجتلاب الدين؟ الحالة المحيرة للإسلام والحرب الأهلية" قد تساءلت لماذا كانت العديد من الحروب الأهلية الدينية بين عامي 1940و 2000 تتعلق بالإسلام؟وجادلت بأن التداخل بين العوامل التاريخية والجغرافية والبنيوية، وليس الأسس اللاهوتية أو الإيديولوجية، هو الذي يفسر التواجد الأعلى للإسلام في تلك الحروب. (Toft, 2007). كما خصص كافانو مؤلفه "أسطورة العنف الديني: الإيديولوجية العلمانية وجذور الصراع الحديث" الذي نشره سنة 2009 لتحدي الافتراض المتكرر بأن العنف الديني والعلماني يرجع في الأساس إلى أن الدين "مطلق، ومثير للانقسام وغير عقلاني". وقد استخدم المؤلف أمثلة تاريخية تعود إلى القرن 17 وحتى القرن 21، لتفكيك مفاهيم الدين والعلمانية وجادل بأن التمييز بين هذين النوعين من العنف مستحيل وعديم الفائدة وخطير[ٕٔ] بسبب التناقض النظري للمصطلحات ذاتها المستخدمة (الدين والعلمانية). وفي نفس المنحى كانت كتابات طلال أسد الذي انتقد تلك المنظورات للدين التي تتجاوز التاريخ، معتبرا أن الدين ليس جوهرا ثابتا لأنه وثيق الصلة بالحياة الاجتماعية ويتغير بتغيرها.

ورغم أن الدين والاثنيات ليسا مترادفين إلا أنهما يتداخلان بشكل متكرر، لذا يمكن الاستعانة بالخلاصات التي توصل إليها ستيفان وولف(Stefan Wolff) فيما يتعلق بالنزاعات المسماة إثنية [ٖٔ]لإسقاطها على موضوع النزاعات المسماة دينية. يقول

وولف إن النزاعات الاثنية لا تدور بالضرورة حول الاثنية. بدلاً من ذلك، غالباً ما تكون الاثنية "قاسمًا مشتركا مناسبًا لتنظيم مجموعة نزاع من أجل الصراع على الموارد، أو الأرض، أو السلطة [...] هي آلية ملائمة لتنظيم وتعبئة الناس ضمن مجموعات نزاع متجانسة راغبة في قتال بعضها البعض من أجل الموارد المرتبطة بشكل غير مباشر بهويتهم الاثنية.(Wolff, 2006, pp. 64–65) . إذن يبدو أنه لا توجد "نزاعات دينية صرفة". إنه الارتباط مع العناصر الأخرى المتداخلة أو المتضاربة الذي سيحدد ديناميكية وطبيعة النزاع. فبالنسبة لكل نزاع ينطوي على الدين، لا مناص من إجراء تحليل للتأثيرات المتداخلة على عدد من المتغيرات: إثنية، ثقافية، إضافة إلى متغيري السلطة والموارد بما فيها الأرض.

4."كل النزاعات دينية" مقابل "لا نزاعات دينية"

لأن هناك استعصاء بالغ لفصل ما هو سياسي عن ما هو ديني، حاولت ماير تجاوز استعصاء ذلك التقاطع الدائم بين الديني والسياسي ولكن بطريقة غريبة. لا أحد سيختلف مع تعريف ماير للنزاع الديني بأنه ظاهرة شديدة التعقيد. لكنه حتما سيتساءل أين "الدين" عندما تذكر ماير أن مجالات التنازع قد تكون السلطة والشخصية والفضاء أو المكان وهوية المجموعة وأن هناك ظروف تمكينية تسهم في اندلاع النزاع، وأن تلك الظروف ليست سوى ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ونفسية..(Mayer,2013, p.3) ثم سيتسائل أين "غير الدين" عندما تبدأ ماير في تحديد متى يكون النزاع دينيا. تستهل ماير بتحديد أطراف النزاع الديني أو الوكلاء. هم مجموعتان أو أكثر من أديان مختلفة، أو من فصائل مختلفة من نفس الديانة (طوائف)، أو من نفس الفصيل من الديانة نفسها، والسلطة العلمانية المسيطرة على المؤسسات الدينية. وتضيف بان النزاع يكون دينيا عندما يتضمن الصراع الدين أيضا. وكيف نعرف أن الصراع يتضمن الدين؟. هنا تعود ماير إلى مسألة تعريف الدين وتترك المجال واسعا دون تحديد، عندما ترى أن الأمر يترك للطريقة التي يُعرف بها المرء الدين. فحسب تعريفك للدين وحدوده ستحدد إذا ما كانت القضايا المتنازع عليها ذات طبيعة دينية أم لا. وبالتالي ما قد تعتبره نزاعا دينيا قد لا يعتبره غيرك كذلك. تعتقد ماير أنها بتلك الطريقة تتجنب محاولة العمل على فصل العامل الديني عن العناصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية أو ترتيبها، والتي يبدو أنها غير ممكنة في الوقت

الحالي على الأقل، لأن هذا التعريف يسمح بوجود نزاع يتضمن كل تلك العناصر، كما يتجنب البحث في درجة النزاع هل هو سياسي أولا وديني ثانيا أم العكس. (Mayer,2013,pp.4- 5).فالصراع الديني يحدث عندما تستوفي الشروط التالية: (1) اشتراك اثنين أو أكثر من الوكلاء الجماعيين، وينشأ الوكلاء، على سبيل المثال، من أديان منفصلة، وفصائل منفصلة داخل نفس الدين، داخل نفس الفصيل في نفس الدين و/ أو السلطة العلمانية ؛ (2) النطاق متنازع عليه بشكل منفرد أو جمعي- مثلا، الإيديولوجية / الأخلاق، أو السلطة، أو الشخصية، أو الفضاء / المكان، أو هوية المجموعة- (3) الظروف المواتية - سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ونفسية ؛ و(4) الدين ذو صلة بالنزاع (درجة تدخله غير مهمة)(Mayer,2013, p.5) .(لتخلص ماير إلى أن جميع النزاعات، بموجب هذا التعريف، هي نزاعات دينية.

تجعلنا شروط ماير نتساءل بطريقة عكسية هل هناك إمكانية ليكون النزاع غير ديني؟ ولم اعتبرناه دينيا بما أن السلطة العلمانية قد تكون احد أطرافه؟ لم تم تكييف النزاع في حالة المجابهة بين قوة علمانية وطرف ديني على أنه ديني. أم لأن العلمانية اكتسبت صفة التسامح واللاعنف وتم إخراجها من حيز المساءلة، وهو منظور غير محايد تجاه العلمانية والدين. كما أن هذا التعريف لا يبين لماذا اعتبرنا هذا النزاع دينيا بالخصوص؟ لم لم نعتبره نزاعا هوياتيا أو نزاعا حول السلطة مثلا، بما أن السلطة والهوية قد تكون أحد القضايا المتنازع عليها. إن طريقة ماير شبيهة بتسمية كعكة ما باسم "كعكة البرتقال". صحيح أننا نستنتج أن البرتقال هو عنصر في الكعكة. لكنه ليس العنصر الوحيد طبعا. فهناك عناصر أخرى مستخدمة وقد تكون أساسية أكثر من البرتقال الذي قد يكون ثانويا ويمكن الاستغناء عنه، كما قد تكون مقادير العناصر الأخرى المستعملة أعلى بكثير من مقدار البرتقال المستخدم. وليس هناك من سبب منطقي ووجيه يبرر ربط اسم الكعكة بالبرتقال دون غيره من العناصر.

في مقابل ذلك، نجد نظرية غالتونغ حول إمكانات السلام بين الأديان التي ترفض بشكل كامل مصطلح النزاعات الدينية. لقد ركز يوهان غالتونغ، مؤسس ورائد حقل دراسات السلام والصراع، في نظريته التي طرحها سنة 2014 حول إمكانات السلام في الأديان بشكل أساسي على العوامل التي يمكن أن تجعل الأديان ميالة

للترويج للعنف المباشر أو البنيوي. بغية تحديد تلك العوامل وتطويرها بالطريقة التي تعطي للأديان القدرات والإمكانيات من أجل الحفاظ على السلام أو بناءه، معتبرا هذه الإمكانيات والقدرات قائمة وينبغي العمل من أجلها والترويج لها. على الرغم من أنه لاحظ أن الأديان المختلفة لديها درجات مختلفة من القدرة على تعزيز السلام، إلا أنه أقر بوضوح أنه لا توجد علاقة تلقائية بين نظام المعتقد لديانة معينة واستخدام القوة من قبل أتباعه. (The British Academy, 2015, p. 19) وما يعنينا هنا أكثر هو أن غالتونغ رفض بشكل صريح مفهوم "النزاعات الدينية"، لأن الصراعات متعددة الأبعاد ومعقدة ولا يمكن عادةً أن تنحصر في عامل سببي واحد فقط. فقد حدد غالتونغ ثمانية عوامل أو كما اسماها خطوط الصدع التي يتعامل معها لدراسة النزاعات التي هي ظاهرة معقدة: الطبيعة البشرية، والجندر، والجيل، والعرق، والأبعاد الأربعة للطبقة (الأبعاد الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية)، الأمة، المجموعة الثقافية، والارتباط الجغرافي أي الإقليم. فحرب الثلاثين سنة التي كانت بين فرعي المسيحية، الكاثوليك والبروتستانت، كانت أيضا حول انتقال القوة من المتوسط إلى البحر الشرقي. (Galtung, 2015, p.32).

4. خاتمة:

والآن، هل يمكننا أن نتعرف على "نزاع ديني" حينما نراه؟ إن الإجابة على هذا السؤال تعتمد على تعريف "النزاع الديني" الذي يتم استخدامه. إذ يبدو أنه ما من "نزاع ديني" مفصول عن العوامل المحيطة من صراع من أجل الاستحواذ على السلطة أو امتلاك الأراضي ومواردها وغيرها من عناصر علمانية، فالصلة بين الدين والنزاعات مشروطة دائماً وقلما كان البعد المقدس في الدين مجال للصراع دون التأثر بالسياقات والظروف السياسية والسوسيواقتصادية وأيضا التاريخية. ورغم الصعوبة الجمة لفصل العنصر الديني عن غيره من العناصر الأخرى في النزاعات فانه بمجرد حضور العامل الديني وبغض النظر عن درجته ونسبة تأثيره مقارنة بالعوامل الأخرى، وبغض النظر عن اعتباره متغيرا تابعا أم مستقلا، هناك اتجاه لاعتبار نزاع ما على أنه نزاع ديني باعتبار هوية أطراف النزاع حصرا رغم عدم إنكار هذا الاتجاه للمطالب العلمانية للفئات المتنازعة من مطالب سياسية واقتصادية واجتماعية. وعلى الرغم من أن العامل الديني هو بالتأكيد فاعلا أساسي في تلك النزاعات، فإنه، على ما يبدو، لم يكن الدافع

ولا الإطار الوحيد لها، فلطالما ارتبطت تلك النزاعات بأبعاد سياسية خصوصا من خلال الاستعمال السياسي المتعدد والمتنوع للمعتقد الديني. وحتى قضايا الاضطهاد الديني وقمع الحريات الدينية لا يمكن فصلها عن قضايا حقوق وكرامة الإنسان التي أقرها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان العلماني. كل هذا بسبب الافتراض (المعلن أو الضمني) بأن الدين هو سبب المشاكل (بل أن الدين هو المشكل) بدلاً من النظر في الأسباب المختلفة.

إضافة إلى ذلك، هناك نأي واضح عن تحديد مفهوم الدين في الأدبيات التي تناقش النزاعات والحروب الدينية. ذلك أن تلك الأدبيات متأثرة بالسياق التنويري الاروبي الذي ربط تاريخيا بين الدين وأعمال العنف، لذلك تتعامل تلك الأدبيات مع الدين على أنه شيء محدد يتصف باللاعقلانية، إطلاقي، مسبب للانقسامات. ونلاحظ هذا المنحى أكثر في المقاربات المعيارية على خلاف المقاربة الكمية التي تنحو أكثر نحو الدور الوظيفي للدين كمزود للأشخاص بهوية ملزمة. إن وضع تعريف للدين أمر ضروري لنعرف أين يبدأ ماهو ديني وأين ينتهي. فالقضايا التي اعتبرت أنها "دينية" غير كافية لوضع إطار نظري مستقل وخاص بالنزاعات الدينية دون غيرها. فعلى سبيل المثال، الدوافع الدينية وحدها، إضافة إلى عدم القدرة عن فصلها عن الدوافع الأخرى، ليس لديها قوتها التفسيرية الخاصة بها، فلا يوجد أي نزاع أخلاقي / أيديولوجي حصري للنزاع الديني. وإلا لكانت هناك نزاعات شيوعية ونزاعات ليبرالية على سبيل المثال. ولعرفت الحرب العالمية الثانية بالحرب النازية أو الحرب الفاشية. إن هناك حاجة إلى تصنيف أكثر تطورا لا يتجاهل دور الدين في النزاع لكنه أيضا لا يحصره في نطاقه.

الهوامش

[1] لقد لفت صندل الانتباه إلى حقيقة أن أقوى التوترات هي بين تفسيرات مختلفة للدين نفسه، وليس بين ديانات مختلفة.

[2] ازدواجية المقدس هو تعبير استعاره سكوت من أبليباي (R. Scott Appleby) الذي أورده في مؤلفه " ازدواجية المقدس: الدين والعنف والمصالحة"(2000). يحاول الكتاب رسم خريطة للعنف الديني وبناء السلام الديني من فرضية أن كلاهما يتدفقان من نفس الديناميكية الدينية. أي أن الدين يمكن أن يكون مصدرا للعنف كما يمكن أن يكون مصدرا للسلام. وذلك راجع لازدواجية النصوص الدينية تجاه العنف. فبعض النصوص تبرر العنف وبعضها يرفضه.

[3] ينحو بعض دارسي النزاعات والعنف الديني إلى اعتبار الدين عابر للثقافات والتاريخ، كما يتجاوزون مسألة وضع تعريف دقيق للدين، ويبدو أن شعارهم في ذلك، كما عبر عنه كمبل، "نحن جميعا نعرفه عندما نراه".(kimball, 2008, p.15)

[4] يقول هاسنر، مستشهدا بالاستراتيجيين الأمريكيين، أنه لو لم يتم منع محاولات اليهود السرية في تدمير الأماكن المقدسة لدى المسلمين في الثمانينات، لكانت هذه الأحداث قد أدت إلى نشوب حرب عالمية، بالنظر إلى الدعم السوفييتي للدول العربية.

[5] ذكرت شارما أن أكل لحوم البقر كان علامة حدود فاصلة بين المجموعات الدينية في الهند لعدة قرون. كما كان علامة حدود بين المسيحيين والهندوس. لكن العنف المنظم الذي كان يمارسه حراس حماية البقر الهنود لم يمارس إلا ضد المسلمين والداليت، مع استثناء المجموعة المسيحية مثلا، لأن المسيحيين كمجموعة، ليسوا منافسين على السلطة في الهند مثل الداليت والمسلمين. ولا ننسى أيضا أن البلد الذي يتوفر على حراس حماية البقر هو ذاته أكبر بلد بالعالم مصدر للحوم البقر. وهنا يتقاطع الدين والسياسة.

[6]. فعلى سبيل المثال عدد فوكس تسع فروقات بين الإرهاب الديني والإرهاب العلماني. أولاً، بالنسبة للإرهابيين العلمانيين، فإن العنف وسيلة لتحقيق غاية ؛ أما للإرهابيين المتدينين، يمكن أن يكون العنف غاية في حد ذاته. ثانياً، بينما يحاول الإرهابيون العلمانيون عادةً التأثير على جمهور خارجي، غالباً ما لا يهتم الإرهابيون المتدينون بأي جمهور عدا أنفسهم. ثالثاً، في حين أن الإرهابيين العلمانيين عادة ما يرون أنفسهم كجزء من نظام يجب عليهم تغييره، فإن الإرهابيين المتدينين يعتبرون أنفسهم عموماً خارج النظام الذي يجب أن يحلوا محله، مما يسمح بمستويات أكبر من الدمار. رابعاً، يمكن للاعتقاد الديني أن يبرر قدرا اكبر من العنف/عنف اكبر أكثر مما تبرره المعتقدات العلمانية. خامسا، يركز الإرهابيون الدينيون على الماضي، في محاولة لإعادة تهيئة الظروف التي يعتقد أنها موجودة في زمن تأسيس دينهم، بينما يركز

الإرهابيون العلمانيون عموما على خلق مستقبل جديد. سادساً، بينما يمكن للإرهابيين العلمانيين أن يغيروا أهدافهم، فإن الإرهابيين الدينيين هم أكثر تقييداً بغاياتهم من خلال مذاهبهم. سابعا، المفاهيم الدينية للاستشهاد تجعل الهجمات الانتحارية أكثر احتمالا. ثامنا، عادة ما يكون لتوقيت وأهداف الإرهابيين الدينيين دلالة دينية. تاسعا، الإرهاب العلماني الحديث يحدد المبررات والوسائل والحدود الخاصة به ولكن في الإرهاب الديني تتحدد هذه الأمور من خلال القانون الديني والأساطير المؤسسة. أخيراً، المنظور الديني للشخص يؤثر على ما يعتبره المرء إرهابا.(Fox, 2004, p.25). وحدد يورجنسمير أربع فروقات بين النزاع الديني والنزاع العلماني. أولا، العنف الديني رمزي تتم تأديته بطرق دراماتيكية. ثانيا، يترافق النزاع الديني مع دعاوى قوية للتبرير الأخلاقي. ثالثا، الحرب الكونية تقع خارج سيطرة التاريخ، فالأعداء الشيطانين لا يمكن تحويلهم وإنما فقط يمكن إبادتهم. رابعا، الناشطون الدينيون لا يبحثون عن حل في أمد حياتهم فهم مستعدون للانتظار مئات السنين بل إلى ان تتحقق أهدافهم في العالم الآخر. (Juergensmeyer, 2000, p.217).

[7] في مشروعي الأقليات في خطر The Minorities at Risk وفشل الدولة State Failure المتعلقين بالبحث في النزاعات عبر العالم يعتبر الدين عنصرا مميزا للإثنيات. والمشروعان يعتمدان مصطلح "النزاع الإثني" حتى إذا احتوى النزاع عناصر وعوامل دينية. في بيانات "ارتباطات الحرب" (Correlates of War) وفي بيانات ابسالا كذلك لا يرد مصطلح "النزاع الديني"

[8] ذكر كمبل أن عددا من المؤلفين البارزين استغل أحداث 11 سبتمبر 2001، والعنف الطائفي في العراق والهجمات الإرهابية في بريطانيا وإسبانيا وإندونيسيا وغيرها، لإعلان أن الدين هو المشكلة. منهم 3 مؤلفين احتلت كتبهم قائمة أفضل المبيعات في نيويورك تايمز بين عامي 2004 و2007: 1)سام هاريس، نهاية الإيمان: الدين، الإرهاب، ومستقبل العقل (2004) ورسالة إلى الأمة المسيحية (2006)؛ رتشارد داوكينز، وهم الإله (2006)؛ كريستوفر هيتشنز، الله ليس عظيما: كيف يسمم الدين كل شيء (2007). (Kimball, 2008, p.27)

قائمة المراجع

1.أرمسترونغ، ك. (2016). حقول الدم: الدين وتاريخ العنف (أسامة غاوجي، مترجم). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. (الكتاب الأصلي منشور سنة 2014).

2. كافانو، و.ت. (2017). أسطورة العنف الديني: الإيديولوجية العلمانية وجذور الصراع الحديث (أسامة غاوجي، مترجم). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. (الكتاب الأصلي منشور سنة 2009).

3.لويس، ب. (2013). أزمة الإسلام: الحرب الأقدس والإرهاب المدنس (حازم مالك محسن، مترجم). دمشق: صفحات للنشر والتوزيع. (الكتاب الأصلي منشور سنة 2003).

4.Barter, S and Zatkin-Osburn,I. (2014). Shrouded: Islam, War, and Holy War in Southeast Asia. Journal for the Scientific Study of Religion, 53(1), (pp.187- 201)

5.Basedau, M. Pfeiffer ,B. and Vullers,J. (2014). Bad Religion? Religion, Collective Action, and the Onset of Armed Conflict in Developing Countries. Journal of Conflict Resolution, 30(1), (pp.1-30)

6.Coser, A. L. (1957). The Functions of Social Conflicts. New York: The Free Press.

7.Esposito, J.(2002). Unholy War: Terror in the Name of Islam. Oxford: Oxford University Press.

8. Fox, J. (2004). Religion, Civilization and Civil War: 1945 Through the New Millennium. Lanham, MD: Lexington Books.

9.Fox, J. (2012). *The Religious Wave: Religion and Domestic Conflict from 1960 to 2009*. Civil Wars, 14(2), (pp.141-158).

10.Galtung, J. (2015). Peace, Conflict and Violence. In Hintjens, H. and Zarkov, D. (Eds,). Conflict, Peace, Security and Development: Theories and Methodologies (pp. 25- 38) London: Routledge.

11.Hassner, R.E. (2003). To Halve and to Hold: Conflicts over Sacred Space and the Problem of Indivisibility. Security Studies, 12(4), (pp.1-33).

Hoffman, B. (2006).Inside Terrorism.New York: Columbia University Press

12.Huntington, S. (1996). The Clash of Civilization and The Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster.

13.Juergensmeyer, M. (2000). Terror in The Mind of God: The Global Rise of Religious Violence. Berkeley: University of California Press.

14.kimball, C. (2008). When *Religion* Becomes Evil: Five Warning. Signs: Revised and Updated. New York: Harper One.

15.Manor, J. (1994). Organizational Weakness and the Rise of Sinhalese Buddhist Extremism. In Martin R. Marty and R. Scott Appleby (Eds.), Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements (pp. 770-784). Chicago and london: The University of Chicago press.

16.Mayer, W. (2013). Religious Conflict: Definitions, Problems and Theoretical Approaches. In W. Mayer and B. Neil (Eds.), Religious Conflict from Early Christianity to The Rise of Islam (pp1- 19). De Gruyter.

17.Pearce, S. (2005). Religious Rage: A Quantitative Analysis of the Intensity of Religious Conflicts. Terrorism and Political Violence, 17(3), (pp.333-352)

18.Reynal-Querol,M. (2002). Ethnicity, Political Systems, and Civil Wars. Journal of Conflict Resolution, 46(1), (pp.29-54)

19.Rummel,R. (1997). Is collective violence Correlated with Social Pluralism? Journal of Peace Research, 34(2), (pp.163-175)

20. Sandal, N. A and Fox. J. (2013). Religion in International Relations Theory: Interactions and Possibilities. London: Routledge Studies in Religion and Politics.

21.Sharma,V.S.(2018). What Makes a Conflict 'Religious'?. National Interest, Retrieved May1,2018, from http: //nationalinterest.org/feature/what-makes-conflict-religious-24576

22.Svensson,I and Nilsson, D. (2017). Disputes over the Divine: Introducing the Religion and Armed Conflict (RELAC) Data, 1975 to 2015. Journal of Conflict Resolution, 22(1), (pp.1-22)

23.Svensson,l. (2016). Conceptualizing the Religious Dimensions of Armed Conflicts: A Response to "Shrouded: Islam, War, and Holy War in Southeast Asia". Journal for the Scientific Study of Religion, 55(1), (pp.185- 189)

24.The British Academy (2015). The Role of Religion in Conflict and Peace Building. Retrieved May3,2018, from https: //www.britac.ac.uk/sites/default/files/Role-of-religion-in-conflict-peacebuilding_0.pdf

25.Thomas, S.M. (2000). Religion and International Conflict. In Dark. K (Ed.), Religion and International Relations (pp.1-23). Basingstoke: Macmillan.

26.Thomas, S.M. (2005*).* The *Global Resurgence of Religion* and the Transformation of *International Relations:* The *Struggle* for the *Soul* of the *Twenty-First Century.* New York: Palgrave Macmillan.

27.Toft, M. D. (2007).Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War. International Security, 31(4), (pp. 97–131).

28.Toft, Monica D. (2011). Religion, Rationality and Violence. in Jack Snyder (Ed.), Religion and International Relations Theory (pp.115–141). New York: Columbia University Press.

29.Wentz, R. (1987). why people do bad things in the name of religion. Georgia: Mercer University Press.

30.Wolff, S. (2006). Ethnic Conflict: A Global Perspective. Oxford: Oxford University Press.