سلسلة ملفات بحثية | الفلسفة والعلوم الإنسانية | 29 مارس 2018

العنف: قضايا وإشكالات

تقديم وتنسيق: د. الطيب بـــوعـزة / ذ. محفوظ أبي يعلا

منوبي غباش
حلا السويدات
يحيى بن الوليد
محمد ممدوح

عز الدين الخطابي
عبد الحق منصف
غيضان السيد علي
عبد الله بربزي

عماد الدين إبراهيم عبد الرزاق
علي رسول حسن الربيعي
سلمى بالحاج مبروك
مصطفى بن تمسك

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الفهرس

تقديم 3

المحور الأول: العنف: دلالة وقضايا وإشكالات

أصول العنف: مقاربة من أجل فهم ظاهرة العنف وميكانيزماتها 5
سلمى بالحاج مبروك

العنف والسياسة 15
منوبي غباش

قراءة في مفهوم العنف السياسي 33
عماد الدين إبراهيم عبد الرازق

في إخضاع العنف للنسق الفلسفي التحليليّ 39
حلا السويدات

في شرعيّة العنف؟ 47
يحيى بن الوليد

البِنية الأيديولوجيّة للعُنف لدى الجمَاعات الإسلامويّة 53
غيَضان السيد علي

المحور الثاني: العنف من منظور آخر

دور المركزيّة الغربيّة في صناعة خطاب الكراهية بين الشعوب 75
مصطفى بن تمسك

العنف والفساد والتنمية ودراكولا التخلف 85
محمّد ممدوح

السلطة والعنف (بول ريكور) 93
ترجمة: عزالدين الخطابي ـ عبد الحق منصف

حوار مع الدكتور علي رسول حسن الربيعي 109
أنجزه: عبد اللّه بربزي

المساهمون في الملف 117

تقديم

نشهد اليوم تصاعداً ملحوظاً في ظاهرة العنف، ليس فقط في مظهره المُقارب من منظور قانوني كجنوح، بل ثمّة عنف مبرّر ثقافياً، إمّا بتأويل سياسي، أو بتأويل ديني، أو عرقي...إلخ. ومع تزايد الظاهرة والإحساس بخطورتها نلقى أنَّ النقاش الإعلامي عادة ما ينشغل بالمقاربة السياسيّة الآنيّة، بينما ظاهرة العنف غير مشروطة بأحداث جزئيّة بل تفصح بنفسها عن أصول كامنة أو ظاهرة في التفكير والاجتماع. من هنا دعت الحاجة إلى اقتراح هذا الملف البحثي (العنف: قضايا وإشكالات) الذي نريد به تعميق الدراسة في الناتج النظري الذي قدّم في حقول الفلسفة والعلوم الإنسانيّة.

ولا نقصد هنا أيّ اختزال في استحضار العلوم الإنسانيّة، فسواء في نزوعها الوضعي الذي يطمح إلى الوصف والتّفسير والتنبؤ، أو في توجّهاتها الفهميّة التي تقصر إمكانها المنهجي على إنجاز الفهم والتّأويل هي جميعها مقاربات نراها حقيقة بالإيراد والاهتمام. هذا فضلاً عن المقاربات التي تصدر من داخل الحقل الفلسفي.

وقد استكتبنا لهذا الملف عدداً من الباحثين، فكانت الحصيلة على مقدار من التنوّع، فصنّفنا الدراسات إلى محورين اثنين: أدرجنا في أوّلهما البحوث التي تناولت دلالة المفهوم وإشكالاته، واستحضرنا في المحور الثاني الذي عنونّاه بـ"العنف من منظور آخر" قراءات في كتابات غربيّة لظاهرة العنف، مع ترجمة أحد النصوص المهمّة للفيلسوف الفرنسي بول ريكور.

في المحور الأول: "العنف: دلالة وقضايا وإشكلات"

تبحث **دة. سلمى بالحاج مبروك (تونس)** موضوع **أصول العنف**، منطلقة من تحديد فلسفي يعرف العنف بوصفه: "كلّ فعل يصدر عنا لنتصرّف ونفعل كما لو كنّا وحدنا فقط". وكأنَّ بقية الكون موجود هنا ليتلقى منا الفعل فقط ويخضع لرغباتنا. لتخلص إلى بحث آليّات تفكيك العنف لفهم بنيته النفسيّة. ثمّ تنتهي إلى أنَّه إن كان من المستحيل إزالة العنف، فعلى الأقل ثمّة إمكانيات للخفض من منسوب حدّته.

ولدارسة العنف السياسي قدّم **د. منوبي غباش (جامعة تونس)** بحثاً في علاقة الفلسفة والسياسة بالعنف. حيث أكّد في بداية دراسته أنَّ العنف يمثل تحدياً للفلسفة التي تعي محدوديّة فاعليتها إزاء الواقع العملي الموسوم باللاعقلانيّة. كما تعي أنَّ البشر لا يلتزمون في أفعالهم واختياراتهم بما يقضي به العقل، بل يتبعون أهواءهم وميولاتهم الغريزيّة، وهو ما يفضي إلى التنازع والصدام. والفلسفة برسم تعريفها كحوار وتفكير فإنَّ العنف هو بالضرورة نقيضها، ولهذا يطرح السؤال المتعلق بنوع الخطاب الذي يمكن أن تصوغه الفلسفة من أجل فهم آخَرِها المطلق. إنَّ هيمنة العنف على العالم الإنساني يعني نهاية الحوار وانعدام التواصل وإلغاء الحريّة. وإدانة الفلسفة للعنف ومعارضتها لكلّ أشكاله إنَّما هو التزام بما تقتضيه ماهيتها، بمعنى أنَّ معارضتها للعنف هو انتصار لذاتها ولحقيقتها.

لكن إذا كان الأمر كذلك، فكيف يُفسّر تقريظ بعض الفلاسفة للعنف والحرب؟ وإذا كان العنف ينتمي إلى مجال الممارسة، فإنَّ السياسة يمكن تصوّرها في آن واحد كمسألة عمليّة وكإطار أخلاقي تأخذ فيه الممارسات والأفعال معناها وأهميتها بالنظر إلى قيم وغايات محدّدة. لقد عبّر الفلاسفة عن مثل هذا التصوّر للسياسة بعبارات مثل: "السياسة الأخلاقيّة" أو "الإيتيقا السياسيّة".

وفي تحليل أطاريح أهمّ المشروعات النظريّة التي قاربت مفهوم العنف، **يقدّم د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق (مصر)** قراءة في مفهوم العنف عند الفيلسوفة الألمانيّة حنة أرندت التي ركّزت مقاربتها له من منظور سياسي.

وفي تحليلها لظاهرة العنف ركزت د. **حلا السـويدات** في مداخلتها: «**في إخضاع العنف للنسق الفلسفي التحليليّ**» على مقولة الكليانيّة كشرط مؤسّس للظاهرة، مستحضرة المقاربة الهيجليّة، مع انفتاح على مفهوم الهويّة كعامل اجتماعي رئيس.

وفي مساءلة دعوى «شرعية العنف» استحضر الباحث المغربي **د. يحيى بن الوليد** أطروحة الخطاب ما بعد الكولونيالي، بوصفها إحدى المقاربات المهمّة في مجالات الدرس الأكاديمي والبحث الاجتماعي، للظواهر السياسيّة المتعقلة بإشكاليّة المثاقفة.

ونظراً لأنَّ الواقع السياسي العربي الإسلامي يشهد جدلاً متصاعداً حول إشكاليّة العنف، قدَّم د. غيضان السيد علي (مصر) دراسة في «**البِنية الأيديولوجيّة للعُنف لدى الجمَاعات الإسلامويّة**»، محاولاً الكشف عن دوافع العنف المختلفة وأسبابه الكامنة لدى الجماعات الإسلامويّة.

ثمَّ في المحور الثاني «العنف من منظور آخر»:

قدّم **د. مصطفى بن تمسك (تونس)** قراءة في كتاب أماريتا سين «الهويَّة والعنف: وهم المصير»، كما قدّم **د. محمّد ممدوح (مصر)** قراءة في كتاب: «في ظلّ العنف، السياسة والاقتصاد ومشكلات التنمية» (تحرير: دوغلاس س. نورث، جون جوزيف واليس، ستيفن بى. ويب، بارى ر.وينغاست).

ثمَّ ختمنا المحور بـ:

- **ترجمة: د. عزالدين الخطابي، د. عبد الحق منصف، (المغرب)** لنصٍّ مهم **لبول ريكور** بعنوان: «**السلطة والعنف**».

- **وحوار مع د. علي رسول حسن الربيعي** الباحث المتخصص في الفلسفة السياسية (جامعة أبيردين)، «**في قضايا العنف**» أداره **د. عبد الله بربزي (المغرب)**.

وهكذا حرصنا في هذا الملف البحثي على تنوّع المقاربات والأطاريح.

أصول العنف: مقاربة من أجل فهم ظاهرة العنف وميكانيزماتها

◆ سلمى بالحاج مبروك

الملخص التنفيذي:

العنف هو كلّ فعل يصدر عنا لنتصرّف ونفعل كما لو كنّا وحدنا فقط؛ وكأنَّ بقية الكون موجود هنا ليتلقى منا الفعل فقط ويخضع لرغباتنا ولو كانت على حساب رغبات الآخرين، حتى ليغدو العنف ملازماً لطبيعة الإنسان، لكنَّ هذه الطبيعة العنيفة للإنسان لا تبرّر أن يتحوّل العنف إلى نمط حياة، بل لا بدّ من بحث آليّات لتفكيك العنف وفهم بنيته النفسيّة، وإن كان من المستحيل إزالته، فليس على الأقلّ من الخفض من منسوب حدّته، وهو ما يحاول هذا البحث إبرازه.

تمهيد

العنف ليس ظاهرة جديدة خاصّة بالعالم المعاصر، بل ظاهرة قديمة قدم العالم الذي نعيش فيه. لذلك نرى حضور العنف في كثير من الخرافات والأساطير القديمة، حيث تظهر لنا هذه الأساطير ارتباط العنف بالأصول الأولى، فهو مرافق دائم للأبطال والمؤسّسين وجزء لا يتجزّأ من كلّ تاريخ البشريّة، بل إنَّه ما يزال إلى اليوم منتشراً في كلّ مكان على شاشاتنا وفي وسائل الإعلام، وهو الأقرب إلينا في علاقتنا الإنسانيّة اليوميّة. والعنف هو ظاهرة تمسّنا وتؤثر علينا وتهمّنا جميعاً. لهذا نجد أنفسنا محاطين واقعيّاً بظاهرة العنف، بل غارقين في عالم استفحل فيه العنف. لذلك فرض العنف نفسه موضوعاً في الخطاب اليومي لعصرنا الراهن، لدرجة أصبحت هذه الظاهرة محطّ تأويلات وتعريفات متعدّدة، وكرّست لها المراكز الدوليّة والجهود البشريّة لفهمها سواء من قبل المفكرين أو الحكومات، وهي تثير أيضاً قلق الأفراد، لأنَّها تعرّض حياتهم للخطر. إنَّ كلّ هذا الأفق المليء بالعنف ليس مدعاة للغرابة عندما ننتبه لحاضرنا المرعب الذي تميز بانتشار العنف في كلّ مظاهر حياتنا وعلى مستويات عدّة، كما تحاول كلّ يوم أن تذكّرنا وسائل الإعلام المختلفة من صحافة ومذياع وتلفاز. بل إنّنا نشهد انتشاراً قلَّ له نظير ونحن نلامس بأمّ أعيننا ما أصاب العلاقات الدوليّة من علاقات عنيفة وعدوانيّة تتجسّد في شكل حروب وحشيّة متواصلة وقاسية، تحوّلت في أحيان كثيرة إلى حرب عصابات لا تبقي ولا تذر، يمارس فيها الإرهاب السياسي والاضطهاد الإيديولوجي تجاه كلّ من يخرج عن نظام العالم وأمثولته التي تعمل العولمة على نحتها والترويج لها. بل إنَّ العنف قد اخترق لغتنا ذاتها وأسلوبنا في التواصل مع الآخرين، وأصبحت كلماتنا التي ننطقها والصور التي نراها فائضة عنفاً. وهو ما يعني أنَّ تاريخ البشريّة من القديم إلى عصر فولتير وما بعده لم ينجح في تجاوز ظاهرة العنف، وإنّما حاول إخفاءها تحت طلاء وغطاء الطريقة المثلى في تهذيب السلوك الإنساني، وحتى الحضارة الغربيّة المزهوّة بنفسها منذ عصر الأنوار ترى أنَّ العنف الذي تعيشه الدول الأخرى لا يعنيها، فهو "عنف آخر"، لأنَّ في اعتقادها أنَّها تعيش في عالم هادئ قد حصّنته من العنف بتوفير مجتمع ديمقراطي يحكمه القانون والنظام وصيانة

حقوق الإنسان، وهي ذاتها لا يمكن أن تعيش بمعزل عن العنف، حتى وإن تبنّت ثقافة تريد إنكار العنف المعاش، فإنَّ الحقيقة هي أنَّ الواقع عنيف. ذلك أنَّ الشاشة التي تخفي العنف هشّة، وبإمكان العنف أن يحطّمها في أيّة لحظة يشاء. من هنا يتوجب علينا التفكير في طريقة تمنحنا الخروج من وهم العيش في عالم مترامي الرخاء والعدالة والاستقرار والوعي بخطورة هذه الظاهرة وحقيقتها.

وأمّا أولئك الذين يأملون أمل الحالمين بأنَّ السلام ممكن على أرض لم "تعرف يوماً سلاماً"، ويحاولون نفي وجود العنف، فإنَّما هم ينغلقون داخل أوهام عالم يسوده السلام. لذلك فنحن مطالبون بالكشف عن العنف الذي يختفي خلف وجه البشريّة ومواجهته بدل ادعاء أنَّنا نعيش رخاء وسلماً أو كنَّا نعيش، لأنَّ بناء ثقافة السلام واللاعنف لا يمكن أن يتحقق دون فهم وتفكيك آليّات العنف وأصوله ونزع أقنعته المتخفية وراء ما يظهر كأنَّه سلام. والآن وقد تحوّل العنف من مجرّد ظاهرة مصاحبة للسلوك البشري على مرّ التاريخ إلى موضوع تفكير من قبل الفلسفة والعلوم الإنسانيّة بصفة عامَّة، فإنَّ هذا الأمر يتيح لنا دراسة هذه الظاهرة والوقوف على أسبابها وأصولها ونتائجها، وذلك بإثارة جملة من الإشكاليّات من بينها ما يلي: لماذا يوجد العنف؟ ما دلالات العنف؟ ما جذوره وآليّات عمله؟ هل ثمّة عنف مشروع وآخر غير مشروع؟ وهل يمكن الحديث عن عنف أخلاقي وآخر لا أخلاقي؟ هل يمكن تجاوزه، أم هو كما عبّر عن ذلك سيغموند فرويد لا يوجد أيّ أمل في تجاوزه، لأنَّه مرتبط بنوازع الإنسان العنيفة؟ وبالتالي، هل يمكن القول إنَّ العنف مجرّد ظاهرة نفسيّة مرتبطة بالبنية النفسيّة للإنسان؟ هل العنف قدر بشريّ وحتميّة تاريخيّة؟ هل هو نفسي أم اجتماعي أم اقتصادي؟ أم رمزي؟ وعندما يكون هناك عنف فهل أسبابه ينبغي البحث عنها بجانب الطبيعة البشريّة القاتلة المتشبّعة بالخطيئة أو الغرائز التافهة، أم بجانب شكل مجتمع ما وطرق تربيته، كما أكّدت مارغريت ميد (Margaret Mead): «يكون نتيجة للتكييف الاجتماعي والمجتمع هو الذي يقرّر طبيعة هذا الوضع البشري»[1] الذي يفضّل الصراع لخدمة المصالح الخاصة فقط؟ وهل ثمّة علاقة تلازميّة بين العنف والمقدَّس؟ هل كلّ مقدَّس عنيف؟ وهل يمكن تبرير العنف بدعوى الدفاع عن المقدَّسات وعن حقوق الإنسان؟ إنَّ ما نراهن عليه إذا ما استطعنا كشف مبرّرات تعميم العنف، هو السماح بفهم أفضل لأسباب ظهوره، وانفجاره الحالي، وبالتالي فهم طبيعته الحقيقيّة. وهو ما يتيح لنا النأي بأنفسنا عن العنف الذي يغرقنا ويحاصرنا من جميع الجهات، وحتى القدرة على قياس الخطر المداهم الذي يترصّد كينونتنا من جرّائه والسعي قدر الإمكان لعلاج هذه الظاهرة المدمّرة للوجود البشري.

1ـ في تعريف العنف ودلالاته: ما هو العنف؟

أ) تعريف العنف بالإيجاب: يعرّف العنف على أنَّه عمليّة قتل، حتى وإن كانت هذه العمليّة لا تذهب إلى حدودها القصوى، ولا تنخفض حدّة العنف عن طريق الإزالة الماديّة للشخص أو للمجموعة المقصودة. يعتبر هدف العنف الرئيس هو التدمير والرغبة في القضاء على الآخر واستبعاده وإقصائه، واختزاله إلى كينونة صامتة يصبح أقوى من الرغبة في الحوار

1 . Margaret Mead, Mœurs et sexualité en Océanie, Paris: Plon, 1969, Collection: Terre humaine.

*ـ مارغريت ميد عالمة اجتماع أمريكيّة ذات شهرة عالمية في الإعلام خلال الستينيات من القرن العشرين، قامت بدراسة عادات المجتمعات من أرخبيل المحيط الهادئ. وتبينت من خلال ملاحظتها لثلاث مجتمعات تعيش في الأرخبيل نفسه أنّ لها ثقافات مختلفة جداً، وخاصة فيما يتعلق بالتمييز في «الجنس» بين الذكور والإناث. وهو ما جعلها تستنتج أنَّ المجتمع هو الذي يكيّف طبائع الأفراد حسب إحتياجاته.

والنقاش معه. والعنف ليس الصراع فقط، بل هو كلّ ما يسمّمنا وهو ما يمنع إعطاء نتائج إيجابيّة للصراع، وعدم الخروج بتجربة ناضجة منه. لأنَّ العنف هو ما يؤدي إلى نفي الآخر. وهو ظاهرة عالميّة ومنتشرة في كلّ مكان، ويمكن أن تأخذ أشكالاً متعدّدة، بدرجات متفاوتة: إذ أنَّه يمكن أن يكون بمرتبة أخلاقيّة وماديّة ولفظيّة، وحتى نفسيّة واقتصاديّة. «كما يمكن القول إنَّه ليس هناك فقط العنف المفتوح، والمعلن والحربي، ذلك المتعلق بالإهانات والضرب والأفعال الحربيّة، ولكن أيضاً العنف الميكروفيزيائي الخفي الذي يمكنه الاختباء في ثياب العادات وطيّات الأدب والنظام والمجهول. والعنف يمكن أن يتخذ مظهراً حضارياً وهو الذي لا يتذكر السلوك الوحشي للجاني أو للإرهابي»[2]. يمكن إثراء هذه الملاحظة بالتدقيق أكثر، وذلك بإضافة أنَّ العنف يمكن أن يكون مباشراً عندما يكون الزعماء محدّدين وتكون الظروف معترفاً بها، كما هو الحال في حالة العدوان، والإهانة والقتل والهجمات الإرهابيّة، والحروب...العنف يمكنه أيضاً أن يكون بنيويّاً عندما ينتهك حقوق الإنسان. هذه هي حالات العنف الاقتصادي أو الاجتماعي، والتمييز العنصري، الديني والجنسي ... هذا العنف البنيوي يمكن أن يجد جذوره في الإرادة السياسيّة أو الدينيّة في أيديولوجيّة العنف. وأخيراً لا بدَّ من التأكيد أنَّ العنف ليس مجرَّد موقف أو سلوك موجَّه نحو الآخر فقط، إذ يمكن للإنسان أن يكون عنيفاً تجاه نفسه أيضاً.

ب) تعريف العنف بالسلب: من الضروري تمييز العنف عن العدوان والقوّة والصراع.

- لا بدَّ من التمييز بين العنف والعدوان، بمعنى أنَّ العدوان يمثل قوّة محاربة وتأكيداً للذات يمكن أن يكون عنصر بناء لشخصيتي، لأنَّه يتيح لي مواجهة الآخر دون مهاجمتي. إيتيمولوجياً، فإنَّ مصطلح «العدوانيّة agressivité» متأتٍ من الكلمة اللاتينيّة «aggredi» التي تعني «السير نحو أو في اتجاه...». بواسطة العودة إلى أصله الإيتيمولوجي، فإنَّ الفعل «agresser» لا يعني مزيداً من «العنف» كما هو فعل «تقدم»، الذي يعني «السير إلى الأمام». فإنَّ مصطلح«Aggredi» يجسّد أكثر فكرة الطاقة القتاليّة، إذ أنَّه دون عدوانيّة ليس بإمكان الإنسان التغلب على مخاوفه والذهاب إلى الأمام. إذا تمسّكنا بأصل الكلمات، فإنَّ العنف ليس في النهاية سوى انزلاق عن العدوانيّة. فبالمعنى الاشتقاقي لا يعني الاعتداء سوى «السير ضدّ شيء ما». لأنَّ هذا هو المعنى المقصود، ففي حالات الحرب، الهجوم على العدو هو السير نحوه لهزمه، وهذا يعني القيام بمهاجمته[3].

- العنف ليس القوّة: فالقوّة لا توجد إلّا بواسطة الفعل، وهذا الفعل يمكن أن يكون عنيفاً أو غير عنيف. فالقوّة والعنف لا يتموضعان السجل نفسه.

- وأخيراً، يجب عدم الخلط بين العنف والصراع: الصراع هو جزء من الحياة وجزء من أيَّة علاقة مع الآخر. ويمكن أن يكون عاملاً إيجابيّاً للتغيير في علاقة ما أو في المجتمع. الصراعات هي فرص للابتكار، والذهاب إلى أبعد من ذلك، إلى تغيير

2 . J-F Bazier, extrait de son exposé « la Non-violence: une proposition », du 5 juillet 2006.

3 . Pax Christi Wallonie ; Qu'est-ce que la violence? ANALYSE 2006; Publié avec le soutien du service de l'éducation permanente de la Communauté française.

* باكس كريستي: هي حركة كاثوليكيّة دوليّة من أجل السلام. ويتمّ تنظيم باكس كريستي في أقسام وطنيّة وجماعات محليّة تعرف باسم باكس. ولدت حركة باكس كريستي في نهاية الحرب العالميّة الثانية عندما قامت مجموعة من الفرنسيين والألمان اختاروا للصلاة والعمل من أجل المصالحة. وتتركّز جهود باكس كريستي في خمسة مجالات هي: الحوار وثقافة السلام، والدفاع عن الإبداع والبيئة، ونزع السلاح، والدفاع والأمن، وحقوق الإنسان والتنمية التضامنيّة.

ذوات المتصارعين. لكنَّ الصراع غير المدار أو سيّئ الإدارة يمكن أن يؤدّي إلى العنف السلبي والمدمّر. لأنَّ العنف يشكّل اختلالاً للصراع: فبدلاً من إيجاد حلٍّ ديمقراطي مريح لكلا الطرفين، فإنَّ العنف يصبح المسار الذي يسعى إلى البحث عن تسوية للصراع بالقضاء على الآخر.

2ـ ثقافة إنكار العنف بوصفه معيشاً

بالنسبة إلى جان-ميشال لانيو Longneau يمثل العنف معطى أنتروبولوجيّاً، إنَّه جوهري بالنسبة إلى الكائن الإنساني، وبالتالي أيّة محاولة لإنكار ذلك تعود إلى تجاهل جزء من الذات البشريّة. من هنا لا بدّ من إدانة عدم الوعي بهذا العنف الذي يسكننا والعنف الذي يحيط بنا، ويعتبر أنَّ الوعي بهذا العنف وحده يمكن أن يساعدنا للتعلم على كيفيّة مواجهته وجهاً لوجه. ولتدعيم هذا الموقف يمكن الانطلاق من ثلاث ملاحظات للانيو بخصوص العنف هي التالية:

أوّلاً: لقد وُجد العنف دائماً، وقام الإنسان بمحاربته في كلّ زمان، وصنع أسلحة أكثر تطوّراً على نحو متصاعد لتأمين حروبه.

ثانياً: العالم اليوم ليس أكثر عنفاً من الأمس البعيد؛ وإنَّما العنف اليوم صار مرئيّاً أكثر، وأكثر «عولمة» من ذي قبل، لا سيَّما من خلال وسائل الإعلام التي تنقل لنا يوميّاً مشاهد القتل والحرب من كلّ أماكن النزاع دون أدنى مراعاة للكرامة الإنسانيّة. لذلك يظهر عنف اليوم المشهدي ربّما أكثر تدميراً، بالنظر إلى الوسائل التكنولوجيّة الحاليّة، ولكنَّه ليس ظاهرة جديدة.

ثالثاً: قد نتحدّث كثيراً عن الوقاية من العنف. لكن يمكننا أن نطرح الأسئلة التالية: ما الذي يعنيه هذا؟ ما الذي نسعى إلى منعه وتجنّبه؟ ممَّ نخاف؟ لماذا نحن في وضع غير مريح قبالة العنف؟ هل هو الخوف من العنف الذي يدفعنا إلى منعه؟ إذا كان هناك حجّة أخرى غير الخوف، فما هي؟ ما الحجّة الإيتيقيّة الأخرى التي يمكن تأييدها لتبرير حقيقة تطوير برامج وقائيّة ضدّ العنف؟

نستطيع أن نلاحظ أنَّ الوقاية من العنف تأخذ أحياناً، وحتى بطريقة منحرفة، شكل عنف قانوني لا يقوم مطلقاً بمهاجمة أصل العنف. وبناء على هذا يدعم لانيو فرضيّة أنَّنا نعيش في ثقافة تنكر العنف اليومي المعيش؛ وكأنَّه يبدو أنَّ علينا أن نؤمن بعالم هادئ، في حين أنَّ الواقع عنيف. ويوجد العديد من الحجج التي تدعم هذه الفرضيّة، ومن بينها تطوّر العادات الحياتيّة الذي يشهد لصالح هذا الافتراض:

- ففي العصور الوسطى: كانت الثقافة هي التعبير عن جميع الاحتياجات (الجنسيّة، الطبيعيّة).

- في عصر النهضة: يجب أن يكون الإنسان خيّراً ممتلئاً بالطيبة، قادراً على التحكّم في نفسه، مثل مطالبة الإنسان بقمع نشاطه الجنسي.

- مع حضارة التصنيع وتطوّر الرأسماليّة: هناك حاجة إلى أشخاص لهم رؤية استشرافيّة (منتجين ولكن أيضاً مستهلكين) للسماح بتطوير موثوق به للرأسماليّة.

- في ثقافتنا الحاليّة مثلاً، التعبير عن المشاعر بطريقة قويّة غالباً ما يعتبر شيئاً غير إيجابي، فالشخص الجيّد هو الشخص الذي يتمكّن من ضبط نفسه واحتواء مشاعره والتحكّم فيها. حاليّاً، يبدو أنّنا بحاجة للاعتقاد في عالم غير عنيف. التعليم الذي ننقله لأطفالنا، وكذلك الذي تلقيناه يعكس هذا التوجّه، إذ نعتبر أنّه من غير المقبول أن نكون عنيفين، فمن الخطأ أن تظهر الغضب عندما لا تحصل على ما تريد؛ فالطفل يتعلم أنّه إذا أراد أن يكون محبوباً (بالمعنى الأوّلي للكلمة)، فيجب عليه أن يكتم غضبه وعدم إظهاره للآخرين، حتى لا يظهر بمظهر السيئين. أمّا من وجهة نظر سياسيّة ومجتمعيّة، فهذه الحاجة للاعتقاد في عالم غير عنيف يمكن أن نلمسها أيضاً فيما يلي:

- يوجد من جهة أولى طرق متعدّدة للوقاية من العنف: فهل هذا يعني أنّ العنف لا يمكن أن يظهر لأنّنا نخافه؟ وكأنّنا نبحث عن إزالته بدلاً من تهذيبه.

- ومن جهة ثانية، هناك مصادرة ومراقبة للعنف من قبل الدولة: إنّها تحتفظ «بالعنف الشرعي» (الشرطة والجيش)، وتسمح لهم بالسيطرة على المجال الخاص (تدخّل الدولة في العنف الأسري والزوجي والتحرّش في العمل ...).

- بالإضافة إلى ذلك فإنّ التطوّر الإعلامي (التلفزيون والأفلام وألعاب الفيديو...) تعزّز أطروحة إنكار العنف؛ حيث إنّ الصور المشبعة بالعنف تتفّه العنف وتستهين به (مشهديّة العنف)، وتؤدّي في بعض الأحيان إلى ضرورة إظهار مشاهد أكثر عنفاً من ذلك، من دون أن يكون لها تأثير حقيقي في حياتنا الشخصيّة. فالأفلام العنيفة تقدّم نماذج للمتفرّج للتعبير عن العنف الذي يشعر به في داخله. إنّ العنف كما تظهره وسائل الإعلام لا يمكن مقارنته بالعنف المعيش، بمعنى العنف الذي أشعر به في داخلي، في جسدي ولحمي. فالاعتقاد في عالم مسالم يكشف عن نظرة طوباويّة، ويمثل نوعاً من الوهم الخطير، لأنّ الحقيقة في واقع الأمر غير ذلك، فنحن نعيش في عالم عنيف، ولكلّ منّا داخل ذاته نفسها منابه من العنف، بل إنّ «العنف يصبح كلّ فعل يصدر عنّا لنتصرّف ونفعل كما لو كنّا وحدنا فقط؛ وكأنّ بقية الكون موجود هنا ليتلقى منا الفعل فقط». في حين تسعى الثقافة التي نعيش فيها لمنع العنف. «إنّ مجتمعاً، حيث العلاقات تكون فيه كلها سلميّة، لا يوجد سوى في عالم والت ديزني الخيالي؛ لأنّنا في الواقع نعيش مع أناس لا يمكن التنبّؤ بما سيفعلونه أو يقولونه، إنّهم مختلفون عنّا، لطيفون أحياناً، أشرار في أحيان أخرى، يمكنهم تحدّينا، ويمكنهم إزعاجنا. والاعتقاد بخلاف ذلك هو أمر طفولي. كما أنّ الوعد بمجتمع خالٍ من العنف هو نوع من الديماغوجيا»[4].

ونظراً لهذا الوضع، سنجد أنفسنا أمام خيارين إذن لبناء ثقافة اللاعنف والسلام: إمّا أن نجعل الناس «لطيفين»، ويتضمّن ذلك قمع «الجانب الملعون»[5] فيهم، كما يقول جورج باتاي (Georges Bataille)، أو السماح لهم بالتعبير عن العنف. فما الآليّات التي تحرّك العنف وتنتجه؟

4 . J-M Longneau, « Attention à la démagogie », in le Vif l'Express, paru le 28 avril 2006.

5 . Georges Bataille, « La part maudit », précédé de La Notion de dépense, Introduction de Jean Piel, Essai d'économie générale,

3ـ أسس العنف وميكانزماته

سنحاول فهم الآليّات التي تولّد العنف، أو بعبارة أخرى، سنفهم الأمر الذي يؤدّي بالبشر إلى المرور إلى مرحلة «فعل العنف» وممارسته. لا شكّ أنَّ العنف هو ظاهرة سطحيّة بادية للعيان، وحتى نتمكّن من السيطرة عليه فإنَّ الأمر يتطلّب البحث عمّا تخفيه هذه الظاهرة في أعماقها. فما الذي يدفع الناس لكي يكونوا عنيفين؟ وما الذي يجبرهم على الذهاب مباشرة إلى ممارسة «فعل العنف»؟

يوجد نوعان من الناس في التعامل مع شعور العنف؛ فبعض الناس يردّون الفعل بطريقة صادمة لا يمكن تصوّرها، والبعض الآخر يراكمون العنف الذي يشعرون به داخلهم ولا يخرجونه إلّا في وقت لاحق حين يخرج عن سيطرة الذات، لذلك فإنَّ تراكم العنف في بعض الأحيان يؤدّي إلى انفجار مفاجئ أمام واقعة تبدو تافهة، ويمكن مقارنة ذلك «بطنجرة الضغط» التي تنفجر بسب خطأ في توزيع طاقتها أثناء الطّهو. وهذا يعني أنّه، في جميع الحالات، يشهد العنف على معاناة وشعور بالإحباط. ومن أجل وقف هذه الظاهرة والسيطرة عليها، فمن المفيد لنا أن نفهم السبب الذي يولّد العنف. فما أسباب العنف؟

أ) الاحتياجات والرغبات والإحباط: ما وراء ضرورة تلبية الاحتياجات الأساسيّة مثل الأكل والشرب والنوم ...فإنَّ فكرة الرغبة هي مثيرة للاهتمام لفهم الآليّات التي تعمل وراء كلّ ظاهرة عنف. في كثير من الأحيان الرغبة محرّك العمل الإيجابي، وحين لا تنجز الرغبة ما رغبت به فإنَّها تتحوّل إلى شعور بالإحباط الذي ينتج من عدم القدرة على تحقيق هذه الرغبة، هذا الشعور بالإحباط يمكن أن يكون هو المحرّك للعنف. فما يقودنا إلى الشعور بالعنف هو الوضع الذي أدّى بنا إلى التخلي عن شيء ما، وهذا يعني عندما أكون في مواجهة وضع مناقض لما أرغب، فإنَّ هذا الوضع الذي نوجد فيه يزعجنا ويحبطنا. على سبيل المثال، الطفل الذي لا يستطيع الحصول على اللعبة التي يرغب فيها، أو عندما يكون رجل ما مرغماً على أن ينحني أمام ما تريده زوجه وترغب فيه وما يرفضه هو، أو عندما لا يحصل الطالب على الدرجة التي كان يعتقد أنَّه يجب الحصول عليها، أو عندما لا يمكن لدولة ما الوصول إلى مستوى ثروة دولة أخرى.

هذا الأمر يضعنا أمام واقع أنّنا نعيش في العصر الراهن في عالم يتميّز بما يلي: «كلّ شيء يجب أن يتحقق على الفور»، وخاصّة بالنسبة إلى الأجيال الشابّة. يصبح من الضروري الامتلاك، حتى لو كان ذلك عن طريق الاقتراض والديون، فبمجرّد الضغط على الفأرة مثلاً يمكن الحصول على كلّ شيء. وإذا لم يكن ذلك ممكناً، فإنَّ الأمر يصبح لا يطاق، ويولّد إحباطاً هائلاً. ولمواجهة الإحباط، يوجد ثلاثة حلول يمكن تقديمها، وهي:

- التخلّي عن الشيء المرغوب فيه، والاستسلام لعدم الرغبة فيه.

- القضاء على العائق الذي يمنع الحصول على الشيء المرغوب فيه، ثمّ الانتقام في وقت لاحق، إن لم يحصل على الشيء المبتغى.

Édition de Minuit, 1949, dans la collection «Critique », 232 pages.

- سعي الطرفين معاً إلى حلٍّ وسط، وفي هذه الحالة يكون الاثنان كلاهما مدعوّين إلى التخلّي جزئيّاً عن الشيء المرغوب فيه من قبلهما. غير أنَّ الحلّ عن طريق التفاوض غالباً ما يستغرق وقتاً أطول من الحلول الأخرى، وهو ما يتناقض مع الإرضاء الفوري للرغبات والحاجات.

فما الذي يختفي وراء شعور الإحباط هذا؟

ب) الانتقال من الخيال إلى الواقع:

بإمكاننا أن نحدّد ثلاث رغبات أو - محرّكات قويّة للفعل - عندما لا نعمل عليها يمكن أن تولّد العنف»*[6] وهي التالية:

1. الرغبة في السلطة المطلقة.

2. الرغبة في الانصهار.

3. الشعور بأنَّ كلّ شيء يخضع لي وهو من حقّي.

1. من خلال الرغبة في السلطة المطلقة، يجب أن نفهم: الرغبة في أن نكون مثاليين؛ بمعنى الرغبة في الارتقاء إلى مستوى ما نفكر به (واجب) أن نكون، وصعوبة تقبل ما لدينا من «نقاط الضعف».

- الرغبة في الاستقلال والحريّة السياديّة: لا أريد أن أخضع لأيّ قيد. كلّ شيء ممكن وكلّ شيء مسموح به لي. لا شيء ولا أحد يستطيع أن يفرض عليّ حدوداً على الإطلاق.

- سلطة البراءة المطلقة: الشعور بالكمال، وبعدم ارتكاب أخطاء أو عيوب، وبالتالي عدم الشعور المطلق بالذنب، في نظرتنا لأنفسنا وفي نظرة الآخرين إلينا.

- السلطة المطلقة في الوجود الخالد.

2. الرغبة في الدّمج، أو في علاقة تعبّر عن فكرة أنَّ الآخر يتمّ اختزاله إلى المعرفة التي أملكها عنه. فلا يمكني القبول بأنّه يهرب عن هذا الإطار الذي وضعته فيه، وأنَّه يقوم ببعض الأشياء التي لم أكن أتوقع أنَّه بإمكانه القيام بها، وبالتالي خارجة عن السيطرة التي لديّ عنه، أو أنَّه ليس هو ما أعتقده عنه أو ما أريد له أن يكون. هذا هو الحال بالنسبة إلى الزوج الذي يرفض خروج زوجته بدونه أو يرى أناساً لا يعجبونه. بل هو أيضاً مثال للدولة التي لا تقبل لدولة حليفة لها أن تتبع توصياتها الجيو سياسيّة، على سبيل المثال. هذه العلاقة المبنية على الاندماج يمكن أن تسير في اتجاه معنيين: إمّا أنَّ الآخر هو الذي يجب أن يكون امتداداً لنفسي، أو أنَّه أنا من يختزل لكي يكون ما أعتقد أنَّ البعض يريدني أن أكون.

---

6 * الفرضيّات هنا جزء من نهج نظام التحليل النفسي، وهي قابلة للتحويل إلى مجالات أخرى.

3. الرغبة الثالثة تتمثل في أنَّ «كلّ شيء من حقي ويخضع لي»: فمن حقي المكافأة إذا كنت أعمل بشكل جيد. ومن المفروض أن تجري معاملتي والإشادة بشخصي كبطل محرّر إذا حملت الديمقراطيّة إلى بلد ما. هذه الرغبات الثلاث تعود إلى الخيال. والرغبات الوهميّة هي غير قابلة للتحقيق بطبيعتها، لأنَّ الإنسان هو كائن محدود، لا قدرة مطلقة له ولا يستطيع العيش وحيداً، وهو في حالة عدم يقين دائم.

وإذا لم نكن واعين بهذا الأمر، فإنَّ الفرد، وعلى نطاق أوسع المجموعة الاجتماعيّة أو الدولة، تواصل تنفيذ سلسلة من الاستراتيجيات للحفاظ على حياة وكينونة هذا العالم الوهمي. البعض عزلوا أنفسهم داخل جزيرة شعورهم بالفشل والإحباط، إلى حدّ الاكتئاب أحياناً أو فقدان الشهيّة وحتى العودة على أنفسهم بممارسة العنف ضدّها، والبعض الآخر خلق لنفسه عالماً سحريّاً، وفقاعة وهميّة بإنكارهم للواقع. يحاول كلّ هؤلاء حماية فقاعاتهم ضدّ أيَّة هجمة يمكن أن تحدث زعزعة لهم من خلال تدمير أو تجاهل أيّ شيء يمكن أن يؤدّي بهم إلى الإحباط. البعض الآخر يتوصّلون لقبول الواقع، وإدارة هذا الإحباط والتحكّم فيه (التوتر بين الرغبة والواقع) بطريقة غير عنيفة. فماذا نعني «بقبول الواقع» لإخراج هذا العالم الخيالي الذي تعيشه هذه الشخصيّة؟ لنأخذ في هذا الشأن ثلاث حالات:

1. إذا توصّلت إلى قبول واقع أنَّني لست مثاليّاً في كلّ شيء من زاوية كلّ وجهات النظر وفي أيّ وقت، وأنَّني لست القادر على كلّ شيء، وإنَّما مجرّد كائن محدود ونهائي يحمل في ذاته نقصانه، فعندها بإمكاني سماع وتقبل النقد من أيٍّ كان وبكلّ رحابة صدر والإقرار بمواطن الضعف في ذاتي. كما أنَّ عدم قدرتي على إنجاز الأشياء بطريقة مكتملة ومثاليّة لا يعني ذلك أنّي لست إنساناً غير جيد وغير جدير بالاحترام.

2. بالمثل أمام الرغبة في الانصهار: الإنسان هو في الأساس وحيد. لذلك فإنَّ الآخر والأنا في الأساس مختلفان ومتمايزان، أنا لست الآخر، كما أنَّ الآخر ليس أنا، لذلك يجب علينا أن نكون قادرين على قبول هذه المسافة غير القابلة للمحو، وهذه الاستحالة في الانصهار والاندماج. إذا توصّلت لقبول وحدتي، فإنَّني سأقبل أنَّ الآخر يمكنه أن يوجد بالنسبة إلى ذاته نفسها، وأنَّني بإمكاني إقامة علاقة معه دون أن يكون ما يفعله الآخر بإمكانه أن يمثل خطراً عليّ.

3. وأخيراً، فيما يتعلق بشعور أنَّ «كلّ شيء هو من حقي ويخضع لي»، يجب عليّ قبول حقيقة أنَّ الحياة هي لا يقينيّة، وأنَّه في غالب الأمر للحصول على شيء ما، فإنَّه لا يكفي أن أنتظر حتى يسقط من السماء. وأنَّه لا يجب ترجمة هذا اللايقين بالانتظار، أو الخضوع أو العداء تجاه من يجعل الحياة غير يقينيّة، ولكن على العكس من ذلك، بالعمل الإيجابي الذي يتيح لي الفرصة من أجل تحقيق أهدافي.

«إنَّ كلّ هذا يستدعي نهجاً تربويّاً وتعليميّاً، حيث نعلّم الناس إماتة خيال القوّة والسلطة، والسيطرة المطلقة على مصيرهم يغدو أمراً ضروريّاً. فعندما يقفز الواقع في وجهنا بعد حدث أليم، فإنَّنا نميل إلى رفض ما نحن عليه واللجوء إلى الخيال. وهذا يترجم إلى سلوك النفي والعنف، أو الانسحاب داخل الذات، الذي نحتاجه أحياناً لقبول الواقع. هذا النهج

التعليمي والتربوي يتمثل في مساعدة الناس على الخروج من المواقف الهروبيَّة»[7]. إنَّ بلوغ مرحلة الرشد معناه القدرة على التمييز بين الرغبة والواقع، وأيضاً التحكّم في الرغبة وجعلها قادرة على الصبر وتأجيل تحقيق ما ترغب فيه وتعويدها على انتظار دورها في التحقق أو القبول بتحقيقها بطريقة تشاركيَّة وجماعيَّة (وهو أمر ليس بالهيّن في مجتمع يتسم بالماديّة والفرديّة كتلك التي تتميز مجتمعاتنا بها اليوم). فالرشد يعني الوعي بأنَّ رغباتي تأتي في جزء منها من الخيال، وإدراك رغباتي كخيالات، وبالتالي ليست بالضرورة متحقّقة. وهذا يؤدّي إلى تقبّل الأمر الواقع والقبول حتى بالفشل والإحباط.

ما يمكن استخلاصه من هذا البحث أنَّ إثبات تجربة العنف هو شيء طبيعي جداً: فعندما أكون منفعلاً وغاضباً فإنَّ هذا الشعور يجب أن يخرج ويتمظهر خارجيّاً، وكلّ واحد منّا يشعر بالعنف داخله، لأنَّ لكلّ واحد منّا رغبات يشعر بها ويرغب في تحقيقها، فهذا الأمر من طبيعة الإنسان. لكنَّ العنف لا يمكن أن يكون نمط حياة. يجب أن نكون قادرين على تجاوزه. التعبير عن الإحباط بواسطة العنف لا يمكن أن يكون إلّا خطوة في مسار يجب أن يؤدّي إلى قبول الوضع الذي نحن مطالبون بالقبول به كما هو، قبول أو إدارة الشعور بالإحباط، وقبول تمييز الرغبة عن الواقع. إنَّه عمل تعليمي وتربوي طويل حتى يتمكّن البشر من التمييز بين شكل دوافع الرغبة والجانب الخيالي. مركّزاً أكثر على الفرد تمكّن توماس (Thomas d'Ansembourg)، طبيب نفساني، من تطوير النظريّة القائلة إنَّ العنف الذي نخبره ونعيشه في حياتنا اليوميّة بداخلنا يأتي إلى حدٍّ كبير من نفي وإنكار أعمال العنف التي تعيش داخليّاً في ذواتنا، أي بمعنى آخر: «من العنف المعيش» الذي يشير إليه لانيو Longneau. ويفسّره على النحو التالي: عدم الاستماع إلى الذات يؤدّي عاجلاً أو آجلاً إلى عدم الاستماع إلى الآخرين. لقد تعلّمنا أن نكون أكثر لطفاً وأدباً، وتدرّبنا على ارتداء قناع، ولعب دور. تعلّمنا إخفاء ما يجول بداخلنا، عملنا على تجاهل أو إغفال الاحتياجات الخاصّة بنا. وهذا العنف الذي نمارسه على ذواتنا يجعلنا ننقل هذا العنف إلى الآخرين ونمارسه عليهم. لذلك «يتحدث Ansembourg عن «التواصل الواعي» للإشارة إلى التواصل الذي يسمح لنا بتحرير مشاعرنا والتعبير بوضوح عن احتياجاتنا بطريقة تفاوضيّة. هذا «التواصل الواعي» هو أساس تهذيب العنف لبناء ثقافة السلام التي نطمح إليها. لأنَّ «العنف ليس تعبيراً عن طبيعتنا: بل هو تعبير عن انتهاك طبيعتنا»[8] حسب Ansembourg

وأخيراً، لتثقيف نوازع العنف لدينا وتهذيبه، من الضروري تحديد معايير وحدود واضحة يتعيّن علينا احترامها. وغياب تلك المعايير يمكن أن يكون مقلقاً، وخصوصاً عندما نتموقع داخل الخيال، وعندما يصبح من الصعب التمييز بين الواقع والرغبة. وهذا ينطبق بصفة خاصّة على الشباب المندفع. فهل نحن حذرون بما فيه الكفاية في مدارسنا، وفي أسرنا، في حركاتنا واحترامنا للقواعد المشتركة اللازمة للعيش معاً؟ وهل نحن منتبهون بما فيه الكفاية لعلامات المنع، ومهتمّون بالعودة إلى القواعد، عندما يكون هناك صراع؟

7 . J-M Longeau, in le Vif l'Express, « Attention à la démagogie », 28.04.2006.

8 . Thomas d'Ansembourg Cessez d'être gentil soyez vrai – 2001- p. 233.

قائمة المصادر والمراجع

- Georges Bataille, «La part maudit», précédé de La Notion de dépense, Introduction de Jean Piel, Essai d'économie générale, Édition de Minuit, 1949, dans la collection «Critique».

- Katheline Toumpsin, Qu'est-ce que la violence? Publié avec le soutien du service de l'éducation permanente de la Communauté française.

- LONGNEAU, Jean-Michel; «Attention à la démagogie», in le Vif l'Express, paru le 28 avril 2006.

- Margaret Mead, Mœurs et sexualité en Océanie, Paris: Plon, 1969, Collection: Terre humaine.

- MULLER, Jean-Marie; «La non-violence, une idée neuve», in «Comprendre la non-violence», éd Racines, 1995.

- Pax Christi Wallonie; Qu'est-ce que la violence? ANALYSE 2006; Publié avec le soutien du service de l'éducation permanente de la Communauté française.

- SEMELIN, Jacques; «La non-violence expliquée à mes filles», éd. du Seuil, 2000.

- Thomas d'Ansembourg «Etre heureux n'est pas nécessairement confortable», Les Éditions de l'Homme, 2001.

- Thomas d'Ansembourg; Cessez d'être gentil soyez vrai 2001.

العنف والسياسة

◆ منوبي غباش

الملخص التنفيذي

يمثل العنف تحدّياً للفلسفة، فالخطاب الفلسفي لا يستطيع تجاهل أفعال العنف وآثارها المدمّرة في الحياة والمجتمع، ولكنَّه، في الوقت نفسه، يعي عجزه وعدم فاعليته إزاء الواقع العملي الموسوم باللاعقلانيّة. تعني واقعة العنف الشامل أنَّ البشر لا يلتزمون في أفعالهم واختياراتهم بما يقضي به العقل، بل يتبعون أهواءهم وميولاتهم الغريزيّة وهو ما يفضي إلى التنازع والصدام. إنَّ العنف هو فعل موجّه ضدّ الآخر. هو استعمال القوّة ضدّ الآخر الذي لم يعد طرفاً في التواصل، كما يعني أنَّ الآخر تحوّل في نظر مستعمل القوّة إلى مجرّد شيء. كيف للفلسفة أن تتجاهل ظاهرة هي من الخطورة بحيث تتماهى مع تجريد الإنسان من إنسانيّته؟ إذا كانت الفلسفة تعرّف كحوار وتفكير، فإنَّ العنف هو بالضرورة نقيضها، ولهذا يطرح السؤال المتعلق بنوع الخطاب الذي يمكن أن تصوغه الفلسفة من أجل فهم آخَرِها المطلق. إنَّ هيمنة العنف على عالم الأناسي يعني نهاية الحوار وانعدام التواصل وإلغاء الحريَّة. إنَّ إدانة الفلسفة للعنف ومعارضتها لكلّ أشكاله إنّما هي التزام بما تقتضيه ماهيتها، بمعنى أنَّ معارضتها للعنف هو انتصار لذاتها ولحقيقتها. إذا كان الأمر كذلك، فكيف نفسّر تقريظ بعض الفلاسفة للعنف والحرب؟ إذا كانت الفلسفة تسعى إلى تصوّر وفهم ما هو كائن، كما يقول هيجل، فإنَّ اضطلاعها بمشكل العنف يصبح أمراً بديهيّاً. بأيّ معنى يكون خطاب الفيلسوف حول العنف إيجابيّاً؟ هل يكون إيجابيّاً عندما يُدينه إدانة مطلقة ويرفضه رفضاً قطعيّاً مهما كانت الأسباب والمبرّرات ويتبنّى موقف اللاعنف بصورة جذريَّة، أم عندما يسعى لفهمه باعتباره عنصراً مكوِّناً للواقع بغضّ النظر عن أيّ مبادئ قبليّة أو قيم أخلاقيّة؟ ما هو كائن أم ما يجب أن يكون؟ الحقيقي أم الواقعي؟ الفعل أم المعيار؟ إنَّها المفارقة الأصليَّة التي يجد المفكّر/ الفيلسوف نفسه مدعوّاً إلى حلّها. ولعلّ حلّها لا يكون ممكناً إلّا بترجيح أحد الطرفين. تتأكّد صعوبة المفارقة بصورة خاصّة عندما يُطرح مشكل العلاقة بين العنف والسياسة. إذا كان العنف ينتمي إلى مجال الممارسة، فإنَّ السياسة يمكن تصوّرها في آن واحد كمسألة عمليّة وكإطار أخلاقي تأخذ فيه الممارسات والأفعال معناها وأهميتها بالنظر إلى قيم وغايات محدّدة. لقد عبّر الفلاسفة عن مثل هذا التصوّر للسياسة بعبارات مثل: "السياسة الأخلاقيّة" أو "الإيتيقا السياسيّة".

تقديم:

يبدو العنف نقيضاً للسياسة. إنَّ انعدامه أو على الأقلّ الحدّ منه والتخفيف من آثاره هو شرط إمكان الوجود الاجتماعي وهدف السياسة الأساسي. لقد اعتبرت فكرة التنافر بين العنف والسياسة مُسلّمة مشتركة بين أغلب فلاسفة السياسة المحدثين والمعاصرين. يتطلّب الاجتماع المدني سلاماً اجتماعيّاً يبدو صعب المنال بالنظر إلى العدوانيّة الكامنة في كلّ فرد واستعداده الطبيعي لاستعمال القوّة ضدّ الآخرين من أجل إشباع رغبته وفرض إرادته عليهم. إزاء هذا العنف المتأصّل لا بدّ من قيام سلطة عليا يكون لها من القوّة ما يمكنها من فرض طاعة القوانين التي من شأنها أن تجعل

الوجود الاجتماعي سلميّاً. في هذا الإطار اعتبرت الدولة الكيان السياسي الوحيد الذي يحتكر العنف الشرعي. ليس مبدأ احتكار العنف خالياً من التناقض. كيف ذلك؟ كي يُمنع العنف لا بدّ من عنف أشدّ. لمنع صدام القوى المدمّر، قوى الأفراد والجماعات، لا بدّ من وجود قوّة واحدة موحَّدة وموحِّدة هي قوّة السلطان (التنّين Léviathan). ولكنَّ فرض احترام القوانين وتكريس النزعة السلميّة داخليّاً تطلّب، بل اقتضى، ابتكار تقنيات لممارسة العنف لإكراه الأفراد على الخضوع وحملهم على الطاعة. ولعلّ المثال الأبرز الذي يقدّمه لنا التاريخ على شدّة «العنف الشرعي» وفظاعته هو الإجراءات التي اتخذتها الدولة الاستبداديّة، فباسم القانون وبحجّة «داعي المصلحة العليا» Raison d'État تُداس كرامة الإنسان وتُنتهك كلّ الحقوق الإنسانيّة.

هل لنا أن نقول إنَّ ثمّة تلازماً بين السياسة والعنف؟ وإنَّ العنف هو الوجه الآخر للسياسة؟ وهو تقريباً ما ذهب إليه كلاوسفتز Clausewitz عندما قال: إنَّ «الحرب هي مجرّد استمرار للسياسة بوسائل أخرى»[1] (La guerre n'est que la poursuite de la politique par d'autres moyens.

تقوم أطروحة كلاوسفتز على فرضيّة أساسيّة في الفلسفة السياسيّة الحديثة وهي أولويّة السياسة على العنف (وهي تمثل قلباً للفرضيّة الإنثروبولوجيّة التي تقول بأسبقيّة العنف على السياسة). هل يمكن القول إنَّ السياسة هي استمرار للحرب بوسائل أخرى؟

اعتُبِرَت الدولة الحديثة التحقّقَ العملي للسياسة باعتبارها إدارة الشأن العام res publica، وفي السياق نفسه اعتُبِرَت الحرب، كفعل عنيف تقوم به الدولة، جزءاً من الشأن العام، لذلك يتمّ اتخاذ قرار خوض الحرب أو إنهائها في إطار آليّات التداول والمشاركة الديمقراطيّة. إنَّ الحرب بما هي أقصى أشكال العنف المنظَّم هي دائماً حرب الكل، حرب الجماعة ضدّ من يُعتبر في نظرها عدوّاً حقيقيّاً أو مصطنعاً.

نحن نفترض أنَّ العنف، وكذلك الحرب باعتبارها أقصى أشكال العنف المنظم، يمثل عنصراً أساسيّاً في عالم السياسة. لعلّ هذه الفرضيّة تحيل على الأطروحة الهيجليّة القائلة إنَّ الحرب علامة على الصحّة «الأخلاقيّة للشعوب». ولكن يجب ألّا يُفهم العنف فقط كفعل حربي ضدّ الآخر-العدوّ الخارجي، بل كممارسة إكراهيّة وقهريّة تقوم بها الدولة ضدّ مواطنيها. إنَّ جوهر سلطة الدولة هو العنف الذي تلوّح به عبر القوانين أو تمارسه من خلال المؤسَّسات (المراقبة، المنع، السجن ...إلخ). هذا ما يسمح بطرح فرضيّة العنف السياسي. لا تلغي السياسة العنف، بل تصرّفه وفق قواعد وقوانين تعكس صراع المصالح وعلاقات القوى في المجتمع. وينتج عن ذلك أنَّ الدولة، باحتكارها العنف، تسعى إلى المحافظة على النظام الاجتماعي من خلال ضمان توازن المصالح والقوى. وقد يجدر التنبيه هنا إلى أنَّ الأطروحة الماركسيّة المتعلقة باعتبار سلطة الدولة متطابقة مع الهيمنة السياسيّة للطبقات المسيطرة اقتصاديّاً تكتسب وجاهة لا يمكن إنكارها[2].

---

1 . Clausewitz, *De la guerre*, traduit de l'allemand et présenté par Nicolas Waquet, Rivage poche/Petite bibliothèque, Paris, 2006, p. 43-44.

2 ـ في إطار نقده للماركسيّة الأرثوذكسيّة بيّن بالبار حدود مقولة «الصراع الطبقي» باعتباره عاملاً حاسماً في تقدّم التاريخ وفي الثورة، ونجده في بعض كتبه يتحدّث عن صراع طبقي بلا طبقات «lutte des classes sans classes» باعتباره العمق البنيوي الذي تنغرس فيه الممارسة السياسيّة. ليست الطبقات «شخصيّات» ولا «جواهر»، ولكنّها تكوّن بصور متغايرة فردنتها individualisation بحسب الظروف. انظر:

لا يتعلق سؤال الوجود السياسي بكيفيّة إلغاء العنف أو القضاء على شروط إمكانه، بل بكيفيّة الحدّ منه والتخفيف من آثاره الوخيمة على المجموعة. لهذا الاعتبار لم يتمّ التفكير في السلام إلّا كحالة استثنائيّة، كحالة نادرة في تاريخ الجماعة السياسي هي بمثابة استعداد لحرب قادمة. يمكن القول إنَّ السلام في الفكر السياسي الحديث مثّل مقولة طوباويّة وليس مقولة سياسيّة: السياسة مجال الصراع أو بالأحرى مجال إدارة الصراعات داخليّاً وخارجيّاً، والعنف (الحرب) هو الشكل العياني لهذا الصراع. لقد اعتُبِر المفكّرون والكّتاب الذين تحدّثوا عن السلام «حالمين» و«طوباويين»، فبحديثهم عن «السلام العالمي» تجاهلوا حقائق التاريخ ومعطيات الواقع وبنوا صروحاً من الآمال خارج الزمان التاريخي. قد تكون اليوتوبيات سواء كان موضوعها السلام أو السعادة أو الوفرة أو اللذة ردّة فعل إزاء الواقع. ليس هدفنا هنا تقييم اليوتوبيات، بل نريد الإشارة إلى أنَّ التخيّل الجماعي لوجود سلمي إنَّما هو في حقيقته رفض واعتراض على واقع يحكمه العنف.

لا شكَّ في أنَّ الدولة-الأمَّة أو دولة القانون الحديثة نجحت إلى حدّ كبير في الحدّ من العنف بين الأفراد والجماعات المكوّنة للأمَّة. لم يعد العنف، كممارسة عشوائيّة، مسموحاً به ولا مقبولاً. وحدها الدولة لها الحق في ممارسة العنف وتصريفه من خلال سلطاتها ومؤسَّساتها التشريعيّة والقضائيّة والتنفيذيّة. ولكنَّ وضع الدولة-الأمَّة في عصر العولمة قد يفرض مقاربة مسألة العنف والحرب بطريقة جديدة تتجاوز التصوّرات القديمة حول العنف، ويعيد النظر في مبدأ احتكار الدولة للعنف الشرعي.

نريد أن نبيّن في ما نحن بسبيله أنَّ العنف، وإن بدا متعارضاً مع غاية السياسة، فإنَّه لا ينفصل عن الوجود السياسيّ. إنَّه يمثل وسيلة من وسائل الفعل السياسي الرامي إلى السيطرة والإخضاع. إنَّ سياسة عقلانيّة وأخلاقيّة هي ما يعوز الإنسان الخطّاء l'homme faillible. إنَّها تظلّ أملاً يُرتجى، أمنية الحالمين بالعدل والسلام الدائم. من شأن مثل هذا التصوّر أن يجعلنا نعيد تقييم ما اعتُبر سياسة عقلانيّة أداتيّة، وهي السياسة التي يمكن أن نتبيّن بسهولة ارتباطها بالمصالح الاجتماعيّة والطبقيّة. سنركّز في ما يلي على الإشكاليّات التالية، أوّلاً: العنف الطبيعي وتأسيس الحقّ السياسي، ثانياً: تقريظ العنف، ثالثاً: عنف العولمة، العنف المعولم، مناهضة العنف.

1- العنف الطبيعي وتأسيس الحقّ السياسي

تقوم أطروحة العنف الطبيعي على فرضيّة إنثروبولوجيّة أساسيّة، كما تستند إلى الفصل بين الطبيعة الثابتة والتاريخ المتحوّل. وبمقتضى هذا الفصل/ التمييز يعتبر العنف معطى ثابتاً وخاصيّة مميزة للإنسان، وبالتالي يتصوّر كحتميّة اجتماعيّة ويفهم كواقعة محايثة للوجود الإنساني يتوجّب على المجتمع مواجهتها والحدّ من آثارها. حتميّة العنف هذه ستُحدّد بدورها تصوّر التاريخ واعتباره مجالاً لتنظيم العنف الطبيعي وتصريفه بحيث يصبح مفيداً للمجتمع. التقدّم التاريخي هو نجاح الإنسان في عمليّة تحويل العنف الطبيعي إلى عنف سياسي، بمعنى الانتقال من الوجود الطبيعي ما قبل السياسي إلى الوجود المدني السياسي.

Balibar et Wallerstein, Race, nation, classe, Paris, La découverte, 2007.

اعتبر أغلب الفلاسفة السياسيين المحدثين أنَّ الإنسان كائن عنيف بسبب الشرّ المتأصّل في طبيعته. ومن أجل إصلاح هذا «الاعوجاج» بعبارة كانط Kant ولتحسين الوجود الإنساني لا بدّ من أن يخرج الإنسان من الطبيعة أو بالأحرى من «حالة الطبيعة» ويدخل في التاريخ. عتبة التاريخ هي السياسة، إذ لا سبيل إلى التخلص من خطر العنف الطبيعي المدمّر إلّا بإقامة النظام السياسي. ولكن قبل التركيز على مكانة العنف في المجتمع السياسي، أي في مجتمع الدولة، لننظر في ماهيّة العنف الطبيعي وفي مدى وجاهة فرضيّة العنف الطبيعي مقارنة بفرضيّة «خيريّة» الإنسان الطبيعيّة.

أكّد كثير من الباحثين على قدم ظاهرة العنف بالرغم من اختلاف أشكاله وتنوّع تجلياته في المجتمعات. ولكن «يجب الانتباه إلى أنَّ هذا التأصيل الإنثروبولوجي والتاريخي لظاهرة العنف المقدَّس لا يحسم المشكل المتعلق بطبيعة العنف. أي هل العنف طبيعي أم تاريخي؟ فطري أم مكتسب؟ وذلك لأنَّ تلك البحوث حدّدت موقعها الإبستيمولوجي منذ البداية كعلوم مستقلة عن الفلسفة، أي إنَّها لا تبحث في طبيعة الأشياء ولا تستهدف تحديد أصلها أو قيمتها، بل تراهن فقط على فهم الظواهر الإنثروبولوجية بتحديد أسبابها»[3]. على خلاف العلوم الإنسانيّة، لا تهتمّ المقاربة الفلسفيّة للعنف بالبحث في الأسباب ولا تكتفي بالوصف، بل تستقصي طبيعة الأشياء وتبحث في معانيها وغاياتها. غير أنَّ ثمّة موقفاً آخر يرفض مثل هذا «التخصّص»، فوصف العنف ليس خاصّاً بالعلوم الاجتماعيّة دون الفلسفة التي تسند إليها مهمّة التقويم الأخلاقي والمعياري[4]. ذهب كثير من الفلاسفة إلى أنَّ العنف طبيعي وأنَّ وظيفة السياسة كاصطناع هي إدارة العنف وتحويله إلى عنف إيجابي؛ بمعنى أن يكون ملائماً لرغبة الإنسان في البقاء ولنزوعه إلى الوجود الأفضل.

لا تستبعد نظريّة العقد الاجتماعي بصياغاتها المختلفة عنصر العنف، فقد أكّد فلاسفة التعاقد على أنَّ الحالة الطبيعيّة هي حالة صراع وحرب معمّمة أي «حرب الكلّ ضدّ الكلّ» بعبارة هوبز Hobbes. وهي تتناقض مع غريزة البقاء والمحافظة على الذات كما تتناقض مع الغاية الأخلاقيّة الأساسيّة (حالة الطبيعة هي حالة أخلاقيّة لدى جون لوك) للوجود الإنساني وهي حماية الحياة والحقوق الأخرى. لمواجهة صراع الأهواء وتناقض الرغبات وتنافر المصالح والطابع النسبي للقوَّة الفرديّة، رأى هؤلاء الفلاسفة أنَّ حساب المصالح العقلاني أو التدبير السياسي يقضي بالتخلي عن القوى الطبيعيّة والتنازل عن الحقوق الطبيعيّة لصالح قوّة أعلى هي قوّة الجسم السياسي الذي ينشأ بفعل تعاقد الأفراد الأحرار. تحدّث هوبز عن الانفعال السياسي الأساسي ألا وهو خشية الموت: بما أنَّ القوّة الطبيعيّة لكلّ فرد في حالة الطبيعة (حالة حرب) لا تتناسب مع حقه الطبيعي، فإنَّه لا أحد بإمكانه أن يضمن الاستمرار في البقاء (حفظ الذات)، ولذلك يكون من الضروري «الاتفاق» مع الآخرين على الخضوع لسلطة عموميّة (ملك أو مجلس) تكون وظيفتها الأساسيّة إيجاد السلام والأمن اللازمين للاجتماع المدني. هوبز Hobbes الفيلسوف الذي جعل من العنف عنصراً أساسيّاً في النظريّة السياسيّة يعتبر أنَّ ما يدفع الحشود la multitude إلى القبول بسلطة عليا والخضوع لأوامرها هو شعور الخوف من الموت. بما أنَّ كلّ واحد هو عدوّ لكلّ واحد، يتربّص به لإزاحته عن طريق إشباع رغبته سواء بالإخضاع أو بالقتل، وبما أنَّ كلّ واحد

3 ـ منوبي غباش، «المقدّس والعنف»، مجلة يتفكّرون، العدد 5، 2015، ص ص 80- 114.

4 . Pierre Sauvêtre et Cécile Lavergne, «Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar». Tracés. Revue de Sciences humaines [En ligne], 19 | 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012. (URL: http://traces.revues.org/492; DOI: 10.4000/traces.4926).

يعي أنَّه ليس قويّاً بما فيه الكفاية ولا يستمرّ قويّاً، فإنَّ شعور الخوف من الموت يتمكّن من كلّ واحد ويدفعه إلى القبول بسلطان مطلق القوة. لمنع العنف الطبيعي المميز للوجود في حالة الطبيعة لا بدّ من تحويل ذلك العنف إلى عنف منظّم ومقنّن ومؤسَّساتي.

لا خلاف بين الفلاسفة التعاقديين على هذه المسألة (تأسيس الحقّ السياسي كنقيض للعنف الطبيعي، إحلال القانون المدني محلّ الحقّ الطبيعي). يمثل العقد الاجتماعي في النظريّة السياسيّة الحديثة مبدأ الاجتماع السياسي: اتفاق أفراد مشتتين وضعفاء (من كان منهم قويّاً، فهو ضعيف، لأنَّه لا يضمن استمرار قوّته الطبيعيّة، وبالتالي لا يضمن حقه في أن يفعل كلّ ما من شأنه أن يحفظ بقاءه) على الاتحاد والخضوع لسلطة مطلقة يكون لها مطلق الحقّ في استعمال القوّة والعنف لفرض إرادتها. لا ينتهي العنف إذن بقيام الدولة، ما يحصل هو انتقال العنف من مستوى الطبيعة إلى مستوى السياسة.

رأى هيوم Hume في سياق نقده لنظريّة العقد الاجتماعي أنَّ الدولة لا تتأسّس على عقد اجتماعي مزعوم، بل إنَّ القوة والحرب، بما هي ممارسة منظّمة للعنف الجماعي، هي سبب قيام الحكومات والدول. إنَّ المنتصرين والغزاة هم الذين تمكّنوا في لحظات تاريخيّة معيّنة من إخضاع مجموعات بشريّة لسلطتهم وكوّنوا حكومات وأقاموا دوَلاً. تلك هي الحقيقة التي تُثبتها وقائع التاريخ وتتناقض مع أوهام «الاتفاق» و«الاختيار» و«التعاقد» التي يتمسّك بها الفلاسفة. يقول هيوم: «أقرّ بأنَّ طبيعة الأشياء الإنسانيّة لا تتلاءم مع هذا الاتفاق ولا تسمح بظهوره إلّا نادراً. أقول إنَّ الغزوات والاغتصاب، أو لنتحدث بصورة واضحة، القوّة هي التي ولّدت كلّ الحكومات الجديدة التي قامت على أنقاض الحكومات القديمة. أقول أخيراً: إنَّه في الحالات القليلة التي وُجد فيها اتفاق، فإنَّه كان غير ثابت ومحدوداً ومشوباً بالغش والعنف بحيث لا يمكن أن يكون أساساً»[5]. عِوَض البحث عن أساس نظري للاجتماع السياسي يلتفتُ هيوم إلى التاريخ السياسي الفعلي حيث الصراعات العنيفة والحروب الدمويّة بين القوى المختلفة من أجل السيطرة والهيمنة: «تكون بدايات حكومة (ما) دائماً مشكوكاً فيها وغير تامّة. كانت المرّات الأولى التي استطاع فيها رجل أن يسيطر على الحشود خلال حرب، عندما تبدّت بوضوح علويّة الشجاعة والذكاء»[6].

يعطي التصوّر التاريخي والتصوّر التعاقدي للعنف لتكوّن النظام السياسي وللقوّة الماديّة مكانة مركزيّة في النظريّة السياسيّة: السياسة هي وسيلة لتصريف العنف الطبيعي الكامن في الفرد وفي المجموعة. وسواء حصلت السلطة عن طريق الاغتصاب usurpation أو عن طريق الاتفاق consentement فإنَّ الغاية من إقامة النظام السياسي واحدة، وهي تجنّب العنف الطبيعي اللامحدود واللاعقلاني.

تتجلّى القيمة الأنطولوجيّة للعنف والصراع في «جدليّة السيّد والعبد» التي صاغها هيجل: الإنسان هو قبل كلّ شيء رغبة، ليس فقط رغبة في الشيء الخارجي بل رغبته في الاعتراف من قِبل الآخر المحدّدة للوعي الذاتي. من أجل الحصول

5 . Hume, Essais moraux, politiques et littéraires, essai sur le contrat primitif (1752), p.2, Édition électronique: (www.uqac.Quebec.ca/zone30/classiques-des-sciences-sociales/index.html).

6 . Hume, Quatre Discours politiques, préface et notes établies par J-P Cléro, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caen, p. 145.

على الاعتراف لا بدّ من خوض صراع مرير لا ينتهي بالضرورة بالموت. «من أجل أن يتمكّن الواقع الإنساني من أن ينشأ كواقعٍ «معترَفٍ» به يجب أن يبقى الخصمان بعد الصراع على قيد الحياة. وليس ذلك ممكناً إلّا بشرط أن يسلكا في هذا الصراع على نحو مختلف. عليهما أن يتقوّما كإنسانين غير متعادلين بواسطة أفعال حريّة لا تُختَزَل، بل لا يمكن توقّعها ولا استنباطها عبر هذا الصراع عينه وبه. على أحدهما، من غير أن يكون إطلاقاً معدّاً سلفاً (لذلك)، أن يخاف من الآخر وعليه أن يتنازل للآخر، عليه أن يرفض المجازفة بحياته في سبيل إرواء رغبته بـ «الاعتراف»، عليه أن يَعترِف به من غير أن يُعتَرَف به من قِبل هذا الآخر»[7]. الصراع إذاً هو قانون الوجود الاجتماعي، والقوّة (العنف) هي الشكل الأساسي الذي يتخذه ذلك الصراع. بما أنَّ مكانة العبوديّة والسيادة ليستا مطلقتين وثابتتين - إذ يمكن للسيد أن يفقد الاعتراف بسيادته في اللحظة التي يعي فيها العبد أنَّه حر وأنَّ السيّد ليس سيّداً إلّا لكونه يعترف به كسيّد، بمعنى أنَّ السيّد يمكنه أن يفقد القوّة التي مكّنته من الهيمنة - فإنَّ الأنا والآخر عليهما أن يختارا نمط وجود آخر، أي أن يتخلى كلٌّ منهما عن إشباع رغبته كما يعنّ له وبحسب ما تسمح به قوّته الطبيعيّة، وأن يطيعا معاً سلطة أسمى هي سلطة الدولة التي تمثّل «الكليّة الأخلاقيّة».

لدى هيجل يأخذ العنف في شكله الأقصى، أي الحرب، قيمة أخلاقيّة وروحيّة. إنَّ الحرب في نظره ليست تعبيراً عن نزَعات الإنسان الطبيعيّة وعن ميولاته التافهة، بل هي التجربة التي يستطيع فيها الكائن الإنساني «تجاوُز ونفي طبيعته الحيوانيَّة» من خلال مجابهة الموت[8]. إنَّها تعبّر وتدلّ على «الصحّة الأخلاقيّة» للشعوب، وهي لا تُخاض إلّا من أجل الدولة ودفاعاً عنها[9]. إنَّ بسط الدولة سلطانها على الأفراد في الداخل وخوضها الحرب في الخارج لدليل على صحّتها الأخلاقيَّة وعنفوانها الروحي باعتبارها «كليّة أخلاقيّة». هذا التقريظ المفرط للحرب جعل كثيراً من الباحثين يتّهمون هيجل بتبرير الفاشيّة والإمبرياليّة (أرنست كاسيرر)[10]. لا يهمّنا هنا تقريظ هيجل للحرب إلّا من جهة كونه تأكيداً على قوَّة الدولة وسلطتها المطلقة. وعنف الدولة يستدعي بلا شك عنفاً آخر يمكن وصفه بأنَّه عنف مضاد أو عنف غير شرعي، ولكنَّه في كلّ الحالات عنف سياسي.

2- تقريظ العنف

لقد أقيمت الدولة الحديثة استناداً إلى التمييز بين العنف غير المشروع، الطبيعي، اللامحدود، المنفلت، والعنف المشروع أي العنف السياسي المنظّم الذي تحتكر الدولة وحدها ممارسته في داخل حدودها وخارجها. يقول فيبر weber في نصٍّ كثيراً ما يستشهد به: «لقد اتّبعت المجموعات السياسيّة المتنوّعة، بدءاً بالمجموعات القائمة على روابط القرابة، العنف المادي كسبيل للوصول إلى الحكم. وعلى خلاف ذلك يجب اعتبار الدولة المعاصرة مجموعة إنسانيّة استطاعت أن تحقق ما طالبت به من حقّ الاستئثار بالعنف المشروع في نطاق إقليم محدّد يُعتبر من بين خاصيّات الدولة. إنَّ عصرنا على خلاف العصور الماضية يتميّز بأنَّه لا يبيح للمجموعات ولا للأفراد اللجوء الى العنف إلّا بمقدار ما تسمح به الدولة.

---

7 . الكسندر كوجيف، «جدلية السيد والعبد»، ترجمة وفاء شعبان، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 114-115، 2000، ص 45-58.

8 . Alexis Philonenko, Essais sur la philosophie de la guerre, Vrin, Paris, 1979, p. 60.

9 . Hegel, Philosophie du droit, § 327.

10 . Alexis Philonenko, Essais sur la philosophie de la guerre, p 58.

وهكذا تصبح الدولة المصدر الوحيد الذي يستمدّ منه «الحقّ» في العنف»[11]. لا يمكن للدولة أن تمارس سلطتها وتفرض قوانينها أو إيديولوجيتها أو نظامها الخاص على المجتمع إلّا باستعمال العنف. وهو بلا شك عنف عقلاني، ولكن كونه عقلانيّاً لا يلغي إمكانيّة تحوّله إلى ممارسة لا عقلانيّة. إنَّ نموذج الدولة الفاشيّة الاستبداديّة يدلّ على أنَّ العنف الشرعي (القانوني) لا يتطابق مع العنف المشروع، أي العنف الذي يستند إلى حق معروف سلفاً أو محدّد قبليّاً مثل مقاومة المعتدي دفاعاً عن النفس. يعني العنف المشروع أنَّ الحقّ هو الذي يؤسّس القوة[12] ويبرّرها، أمَّا العنف الشرعي، فهو يستند إلى قانون ما، ولكنَّه لا يكون بالضرورة مشروعاً.

يقتضي التفكير في مشكل عنف الدولة الاهتمام بالعنف المضاد لها (العنف الثوري أو المقاومة العنيفة). من المعروف أنَّه تمّ تبرير مقاومة عنف الدولة الفاشيّة ومقاومة السلطات الاستعماريّة استناداً إلى مرجعيّة حقوق الإنسان الكونيّة. قد يطرح هنا مسألة فشل الدولة الحديثة في تحقيق البرنامج السياسي الأساسي، أي إلغاء العنف أو الحدّ منه إلى أدنى درجة من أجل توفير الشروط اللازمة لحياة إنسانيّة لائقة. لئن تمكّنت الدولة من الحدّ من العنف في المجتمع وفرضت على المواطنين الالتزام بالسلم المدني، فإنَّها، في المقابل، احتكرت العنف إلى حدّ أنَّها أصبحت جهازاً كبيراً لممارسة العنف وإعادة إنتاجه[13]. ليس العنف مجرَّد وسيلة في متناول الدولة الحديثة تستخدمه لتحقيق غايات عموميّة، بل أصبح هو عين الفعل السياسي ذاته. السياسة هي السلطة العنيفة. تقول حنة أرندت Hanna Arendt في هذا المعنى: «إن كان جوهر السلطة ممارسة القيادة، فمن الواضح أنَّه ليس ثمَّة سلطة أكبر من تلك التي تنبع من فوهة البندقيّة»[14]. لا يعني ذلك أنَّ أرندت تُماثِل بين السلطة والعنف، إنَّها تؤكّد، على العكس من ذلك، على ضرورة التمييز بينها، أي بين السياسة والعنف[15].

في مقابل رفض العنف وإدانته باعتباره مناقضاً للسياسة ومتعارضاً مع شروط الوجود السياسي (العنف غير المشروع)، ثمَّة موقف آخر يدافع عن العنف ويؤكّد على ضرورته لمواجهة عنف الدولة المؤسّساتي المنظم، بل إنَّ أصحابه يذهبون إلى حدّ إضفاء صبغة أخلاقيّة عليه. يمكن أن نذكر على سبيل المثال فلفريدو باريتو Valfredo Pareto وجورج صوريل Georges Sorel وفرانتز فانون Frantz Fanon باعتبارهم أبرز من قام بامتداح العنف والدعوة إلى توظيفه أداة للنضال والتغيير السياسي. ولعله من نافلة القول إنَّ هؤلاء المفكرين إنَّما ساروا على خطى فلاسفة سابقين أسندوا للعنف قيمة أخلاقيّة (هيجل Hegel) وجعلوا منه مبدأ حيويّاً خلّاقاً (برجسون Bergson).

يرى باريتو أنَّ معيار العلميّة scienticité هو معيار مزدوج يتمثل في التجربة والمنطق. وإذا كانت فائدة المنهج المنطقي-التجريبي قد تأكّدت في مجال العلوم الطبيعيّة، فإنَّه من الضروري نقله واستخدامه في ميدان دراسة الظواهر الإنسانيَّة. يميّز باريتو بين الأفعال الإنسانيّة المنطقيّة والأفعال الإنسانيّة غير المنطقيّة، دون أن يعني ذلك أنَّ الصنف

11 . Max weber, Le savant et le politique, Plon, Paris, p113.

12 . Rousseau, Du contrat social, L. I, chap. III, Éditions du Seuil, Paris, 1977, p.176.

13 . Michel Foucault, Surveiller et punir, Gallimard, Paris, 1975, (Chap. I).

14 ـ حنا أرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 32.

15 ـ المرجع نفسه، ص 45.

الثاني غير قابل للدراسة العلميّة. «كما أنَّ علم الاقتصاد هو العلم المنطقي-التجريبي للأفعال المنطقيّة، فإنَّ علم الاجتماع هو العلم المنطقي-التجريبي للأفعال غير المنطقيّة، وذلك لأنَّ السلوك البشري يتميّز بالازدواجيّة في العلاقة بين الوسائل والغايات»[16]. تُطرح ضمن هذا الإطار مسألة العنف باعتباره بُعداً للحياة الاجتماعيّة التي تهيمن عليها أشكال الفعل غير المنطقيّة. أضفى باريتو الشرعيّة على اللجوء إلى القوّة والعنف، فالطبقات الحاكمة تسعى إلى استخدام القوّة والحفاظ على هيمنتها بإخضاع الطبقات المحكومة، كما أنَّ هذه الأخيرة لا بدّ لها من الالتجاء إلى القوّة إذا أرادت التخلص من الهيمنة أو التقليل من شدّة العسف. نقرأ مثلاً في الفقرة 2480 من كتابه الضخم: «بحث في علم الاجتماع» Traité de sociologie générale (1916): «يمكن التأكيد أنَّ مقاومة الطبقة القائدة تكون فعّالة فقط إذا كانت مستعدّة لأن تكون متطرّفة ومستعدّة، بغضّ النظر عن أيّ اعتبار آخر، لاستعمال القوّة والأسلحة عندما تدعو الضرورة إلى ذلك، وذلك تحت طائلة الوقوع في العجز ومساعدة الخصوم»[17]. إنَّ تقريظ باريتو للقوّة والعنف واستهزاءه بالنزعة السلميّة وبالنزعة الإنسانيّة وبالديمقراطيّة النيابيّة جعل بعض الباحثين يعتبرونه مدافعاً عن الفاشيّة والتسلطيّة.

في كتاب: «أفكار حول العنف» Réflexions sur la violence (1908) أكّد الفرنسي جورج صوريل Georges Sorel على أهميّة العنف في التاريخ. وفي سبيل تبيين فاعليته السياسيّة ميّز بين أشكال مختلفة من العنف. هناك أوّلاً عنف من درجة دنيا منتشر ويشبه التنافس الحيوي، وهو يفعل بواسطة الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة ويُنتج الإقصاء من المِلكيّة بشكل بطيء. يظهر هذا الصنف من العنف من خلال الأنظمة الضريبيّة. الصنف الثاني هو القوّة المرَكّزة والمنظَّمَة من قبل الدولة والتي تؤثر مباشرة على العمل: تحديد قيمة الأجر، مدّة العمل اليومي، إبقاء العامل في تبعيّة إراديّة. وأمّا الصنف الثالث، فهو يتطابق مع العنف الحقيقي الذي يمثل الموضوع الأساسي للتاريخ[18] كما أنَّه موضوع تقريظ.

تُستعمل كلمتا «القوة» و«العنف» استعمالاً لا يخلو من التباس، فهما تدلان، في الوقت نفسه، على أفعال السلطة وعلى أفعال التمرّد. ولذلك يرى صوريل أنَّه يجب أن تُخصّص كلمة «العنف» للدلالة على التمرّد فقط: «نقول إذن إنَّ القوة force موضوعها فرض نظام اجتماعي معيّن يكون فيه الحكم بيد أقليّة، في حين أنَّ العنف violence ينزع دائماً إلى تحطيم هذا النظام. لقد استعملت البورجوازيّة القوّة منذ بداية العصور الحديثة، في حين أنَّ البروليتاريا تردّ الفعل الآن تجاهها وتجاه الدولة بالعنف»[19]. في مواجهة قوّة البورجوازيّة التي هي، في نهاية الأمر، مجموعة الوسائل الماديّة للإكراه والقمع، يجب أن تتسلّح البروليتاريا بالعنف الثوري للقضاء على تلك القوّة والخروج من وضعيّة التبعيّة. لقد رأى صوريل أنَّ ماركس Marx لم يتمكّن من التمييز الواضح بين «القوّة البورجوازية والعنف البروليتاري»، وذلك لأنَّه «لم يعش في أوساط اكتَسَبت تصوّراً كافياً للإضراب العام»[20]. يُعلن صوريل عن انتمائه إلى ما يسمّيه «المدرسة الجديدة» التي لا ترى

16 ـ فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلفات السياسيّة، ترجمة: محمّد عرب صاصيلا، الشبكة العربيّة للبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص 142.

17 ـ معجم المؤلفات السياسيّة، ص 146.

18 . Georges Sorel, Réflexions sur la violence (1908), Édition électronique: (www.uqac.Quebec.ca/zone30/classiques-des-sciences-sociales/index.html), p. 117.

19 . Georges Sorel, Réflexions sur la violence, p. 116.

20 . Sorel, Réflexions sur la violence, p 121.

أنَّ التغيير الثوري يمرّ عبر تشبّه البروليتاريا بالبورجوازيّة وسعيها إلى احتلال مواقعها الاقتصاديّة والسياسيّة من خلال الاستحواذ على القوّة عبر انتخابات ديمقراطيّة أو عبر ثورة تقوم بها الدولة بنفسها[21].

ثمّة نقطة أخرى في تصوّر صوريل نراها جديرة بالإبراز وهي تأكيده على أخلاقيّة العنف. يردّ صوريل على القائلين إنَّ العنف مُدانٌ من الناحية الأخلاقيّة بأنَّ العنف لا يتعارض مع قيم الأخلاق الجديدة مثل الشرف وروح القتال غير المتواكب مع الكراهية والتنزّه عن المنافع الماديّة[22]، وهي قيم غائبة عن المجتمع البورجوازي. «لنسلّم لأنصار الرفق بأنَّ العنف يمكن أن يُعطّل النمو الاقتصادي، بل يمكن أن يكون خطراً على الأخلاق عندما يتجاوز حدّاً معيّناً. ولكنَّ هذا التسليم لا يتعارض مع المذهب المعروض هنا، لأنّني أعتبر العنف من وجهة نظر نتائجه الإيديولوجيّة فقط»[23].

لقد تأثر فانون F. Fanon تأثراً كبيراً بصوريل، إلى درجة أنَّه «كان يستخدم مقولاته حتى حين كانت خبرته الخاصّة تنصّ، وبكلّ وضوح، على ما يناقض تلك المقولات»[24]. لا يتحدّث فانون عن العنف في المطلق بل عن العنف الكولونيالي. لهذا الضرب من العنف مفاعيله وارتداداته الخاصّة، ومنها إنتاج عنفٍ خاصٍ بالمستعمَرين يمارسونه ضدّ بعضهم بعضاً. ليس العنف، في فكر فانون، فعلاً مجانيّاً أو ممارسة عشوائيّة، بل إنَّه يمثل محرّكاً للتاريخ، وهو ليس ردّة فعل على عنف آخر ظالم وغير مشروع، إنّه اختيار وجودي: إمّا المقاومة المسلحة وإمَّا العبوديّة الأبديّة، إمّا الحياة وإمّا الموت. «إنَّ انبثاق الأمَّة الجديدة وتدمير النّظم الاستعماريّة هما إمّا ثمرة عنف يقوم به الشعب المستَعمَر، وإمّا ثمرة العنف الذي تقوم به شعوب أخرى فيضغط على النظام الاستعماري»[25]. إنَّ العنف متمثلاً في القوّة العسكريّة الغاشمة هو الذي ضمن للمستعمِر التفوّق والهيمنة، وهو الذي «كفل تفوّق قيم البيض»، ولذلك ليس من حلٍّ متاح أمام المستعمَر إلّا استخدام العنف. ويجب أن نلاحظ هنا أنَّ فانون يضع العنف الثوري، عنف حركة التحرير الوطني في مرتبة أعلى من القوّة العسكرية[26]، وهي تقريباً الفكرة نفسها التي رأيناها عند صوريل الذي ميّز بين «قوّة» السلطة المهيمنة و«عنف» المقاومة. «لقد أدرك المستعمَر منذ ولادته إدراكاً واضحاً أنَّ هذا العالم المُضيّق المزروع بأنواع المنع لا يمكن تبديله إلّا بالعنف المطلق»[27]. يُبيّن فانون في لغة منتصرة أنَّ العنف الذي يمارسه المستعمِرون ضدّ المستعمَرين هو عنف خلّاق وبنّاء، فهو يخلق عالماً جديداً ويبني علاقات جديدة بين المستعمِر وأبناء الأرض، فهؤلاء العبيد، عبيد العصور الحديثة «يُدركون أنَّ هذا الجنون وحده يستطيع أن يخلّصهم من براثن الاضطهاد الاستعماري. إنَّ نوعاً جديداً من العلاقات قد قام في العالم. إنَّ الشعوب المتخلّفة تحطّم أصفادها، والأمر الخارق أنَّها تنتصر»[28].

---

21 . Sorel, Réflexions sur la violence, p 122.

22 - أرندت، في العنف، ص 63.

23 . Sorel, Réflexions sur la violence, p 124.

24 - أرندت، في العنف، ص 64.

25 - فرانتز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار القلم بيروت 1985، ص 42.

26 - معذبو الأرض، ص 44.

27 - معذبو الأرض، ص 20.

28 - معذبو الأرض، ص 45.

حقاً إنَّه لأمر خارق أن تتحرّر الشعوب بواسطة العنف الثوري، ولكنَّ العنف لا ينتهي بانتهاء حركات التحرّر الوطني في البلدان المستعمَرة. هذا العنف يستمرّ في الوضع الجديد، وقد يأخذ أشكالاً جديدة بتغير الأطراف المتناقضة، أي البورجوازيّة الوطنيّة التابعة للمستعمِر القديم والجماهير الفقيرة. «بعد رفع الرايات الوطنيّة يظلّ العنف متّقداً، ولاسيّما أنَّ عهد البناء الوطني يظلّ يتمّ في إطار التنافس بين الرأسماليّة والاشتراكيّة»[29].

تكمن أهميّة موقف جورج صوريل وفرانتز فانون في التأكيد على العنف باعتباره وسيلة للمقاومة. إنَّه بالنظر إلى كونه يمثل الإمكانيّة المتاحة أمام المظلومين والمستعبَدين والمستعمَرين للتخلص من وضعيّة بائسة يكتسب العنف قيمة أخلاقيّة. إنَّ الاعتراض على هذا الموقف تمثّل في موقف «اللاعنف» الداعي إلى مقاومة العنف من منطلَق الرفض القطعي للعنف، وذلك بالضبط ما يعتبره أنصار اللّاعنف موقفاً أخلاقيّاً.

ما يمكن استخلاصه من التصوّرات المقرّظة للعنف، التي عرضناها سابقاً بإيجاز، هو أنَّ العنف ظاهرة سياسيّة تحكمها شروط اجتماعيّة واقتصاديّة وتاريخيّة. لا يمكن أن ينفصل العنف عن السياسة ولا يمكن للسياسة أن تحقّق أهدافها بدون استعمال العنف، وليكن عنفاً مشروعاً. لا نقصد أنَّ كلّ أشكال العنف سياسيّة، ولكنَّنا نقصد العنف الجماعي الهادف إلى تغيير الأوضاع بشكل جذري. إنَّ «العنف والسلطة ليسا بأيّ حال ظاهرتين طبيعيتين، أي تجلٍّ لمسيرة الحياة، بل إنَّهما ينتميان إلى ملكوت السياسة المهيمن على قضايا البشر، هذا الذي لا يمكن ضمان إنسانيته إلّا بقدرة الإنسان على الفعل وقابليته لأن يبدأ شيئاً جديداً»[30]. لا يعني هذا القول إنَّ أرندت تطابق بين السياسة والعنف أو تدعو إلى القبول بالعنف كأداة للتغيير السياسي. أطروحة أرندت هي أنَّ هيمنة العنف دليل على فشل السياسة.

إنَّ السياسة تناقض العنف، وانحطاطها يتولّد عنه انفلات العنف الاجتماعي المدمّر. ذلك ما تستخلصه أرندت في بحثها حول العنف: «كلّ انحطاط يصيب السلطة إنَّما هو دعوة مفتوحة للعنف، وذلك لأنَّ أولئك الذين يقبضون على السلطة، سواء كانوا حاكمين أو محكومين، عندما يشعرون بأنَّ هذه السلطة تفلت من بين أيديهم، يلاقون على الدوام أكبر قدر من الصعوبة (في) مقاومة إغراء استبدال السلطة بالعنف»[31]. لا شكّ في أنَّ السياسة تحدّ من العنف وقد تساهم في خلق علاقات سلميّة بين المواطنين، ولكنَّ ذلك لا يعني أنَّ السياسة تتناقض مع العنف بصورة تامَّة. قد يصح القول إنَّ من لا يمتلك أيّ تصور لحقيقة «الشأن العام» ومن ليس له أدنى حسٍّ مدني لا يستطيع إلّا التصرّف بشكل عنيف[32]، ولكنَّ ذلك لا يدلّ على أنَّ السياسة، عندما تتجلى من خلال ممارسة الدولة للسلطة في سبيل إدارة الشأن العام وحمايته، لا تقوم على العنف. «إنَّ ممارسة العنف، مثل كلّ فعل آخر، من شأنها أن تغيّر العالم، ولكنَّ التبدّل الأكثر رجحاناً سيكون تبدّلاً في اتجاه عالم أكثر عنفاً»[33]. وهذا ما ينطبق بالضبط على سياسة الدولة الحديثة.

---

29 - معذبو الأرض، ص 47.

30 - أرندت، في العنف، ص 75.

31 - ارندت، في العنف، ص 79.

32 - أرندت، في العنف، ص 71.

33 - أرندت، في العنف، ص 73.

3- عنف العولمة، عولمة العنف، مناهضة العنف

إنَّ احتكار الدولة المعاصرة للعنف وانفرادها بحقّ تقرير الحرب لا يعني أنَّ دائرة العنف لا تتجاوز مجال التنظيم المؤسّساتي. لا شكَّ في أنَّ الدولة الحديثة لعبت دوراً كبيراً في مسار العنف من خلال الإعداد للحروب وتنظيمها وإدارة مواردها. يتجلّى ذلك بشكل خاص في المرحلة الكولونياليّة وفي لحظة نهايتها، أي مع البداية الفعليّة للحرب النوويّة (ضرب مدينتي هيروشيما وناغازاكي بالقنبلة النوويّة عام 1945). إنَّ الحروب الاستعماريّة والحرب النوويّة، وظهور نوع جديد من الحروب تزامن مع انحسار سلطة الدولة وتقلّص مجال تأثيرها، هي مراحل ثلاث هامَّة في تاريخ العنف[34].

مارست الدول الاستعماريّة ضدّ الشعوب المحتلة، خلال الحقبة الكولونياليّة، عنفاً لا مثيل له قبل ذلك الوقت، وذلك بالنظر إلى الأسلحة المستعملة (المدافع، الطائرات، القنابل) والدّمار الواسع وعدد الضحايا الكبير الذي خلّفته. لقد كانت الحروب الاستعماريّة العدوانيّة وسيلة الدول الإمبرياليّة للتوسّع والهيمنة، ومن أجل استغلال الموارد الاقتصاديّة التي يحتاجها النموّ الرأسمالي. يدلّ عنف المستعمِر على أنَّ الدولة الحديثة جعلت من العنف عماد سياساتها التوسعيّة. إنَّ نهب الخيرات واستغلال الثروات في البلاد البعيدة يتطلّب عُدّة عسكريّة كافية لإخضاع الآخرين وتعطيل مقاومتهم ومنعهم من اللجوء إلى العنف المضاد. من المعروف أنَّ المستعمِر لم يعتمد فقط على القوّة الماديّة والعنف المطلق، بل اعتمد أيضاً على وسائل إيديولوجيّة تقوم على الإقناع والتأثير وإشعار الآخر، المستعمَر، بدونيته وتخلّفه وحاجته للمستعمِر. لقد قدّم هذا الأخير نفسه، من خلال مفكّريه ومثقفيه، في صورة المحرّر والمخلّص الذي تحمّل رسالة ترقية الشعوب الهمجيّة البدائيّة. لقد تمّ تبرير عنف الاستعمار بترسانة من الأكاذيب، ومنها إيديولوجيا «المهمّة التحضيريّة» mission civilisatrice أو حسب عبارة رديارد كبلنغ Rudyard kipling منظّر الاستعمار الإنجليزي (1908) «عبء الرجل الأبيض» «fardeau de l'homme blanc»[35].

تُوّجت الحقبة الاستعماريّة باندلاع الحرب العالميّة الثانية التي لم تكن الحرب العالميّة الأولى إلّا تمهيدًا سياسيّاً وعسكريّاً لها. وقد تمثلت ذروة العنف في تلك الحرب في استعمال القنبلة النوويّة[36]. قبل ذلك، ومع تقدّم الحرب، ألقيت القنابل الحارقة على مدن مثل برلين وطوكيو. لقد اعتبر بعض رجال السياسة والحرب أنَّ إلقاء القنبلة النوويّة من شأنه أن يعجّل بإنهاء الحرب، ولا ننسى أنَّها حينما ألقيت كانت الحرب تقترب من نهايتها. وفي سياق تبرير السلاح النووي استعملت بالإضافة إلى ذلك حجّة أخرى تقول إنَّ ذلك العمل سيحمي حيوات كثير من الناس، والمقصود طبعاً هو حماية حياة الجنود الأمريكيين، أمّا حياة الملايين من اليابانيين، فلم تؤخذ في الحسبان[37].

---

34 . Trutz von Trotha, «Mondialisation violente, violence mondialisée et marché de la violence. Jalons d'une sociologie criminologique de la guerre», *Déviance et société* 2005/3 (vol. 29), p. 285-298.

35 . Trutz von Trotha, «Mondialisation violente, violence mondialisée et marché de la violence».

36 - كان روزفلت Roosevelt قد حثّ الطرفين المتحاربين الحلفاء والمحور على تجنب البربريّة في الحرب باستعمال القنبلة النوويّة. انظر:

John Rawls, «Peut-on justifier Hiroshima?», Trad. Bertrand Guillarmedans Esprit, Fevrier, 1997, pp.119-128.

37 . John Rawls, «Peut-on justifier Hiroshima?».

لم تكن القنبلة النوويّة مجرّد سلاح ردع، ولكنّها كانت بداية لظهور نوع جديد من العنف العالمي لم يكن للبشريّة به من عهد. لقد كانت الحروب في أغلب الحالات محليّة وإقليميّة، أمّا بعد استخدام السلاح النووي، فقد دخلت البشريّة في عصر العنف الكوني الذي لا يقارَن بعنف الإمبراطوريّة ولا بعنف الدولة-الأمّة. هكذا بدأ سباق التسلّح بين القوى العالميّة الكبرى في إطار الحرب الباردة ومن أجل تحقيق ما سُمّي بـ«توازن الرعب» l'équilibre de la terreur.

ستظهر بعد نهاية الحقبة الاستعماريّة حروب أطلق عليها اسم الحروب ما بعد الكولونياليّة guerres postcoloniales. وقد تمّ البحث عمّا اعتبر مبرّرات كافية لهذه الحروب الجديدة التي تعتبر في الوقت نفسه مظاهر ومفاعيل للعولمة. رأى فون تروتا Von Trotha أنّ شرعنة الحرب قامت على أربعة أصناف من التبريرات هي أوّلاً: «المصالح الأمنيّة والسياسيّة-الاقتصاديّة للدول-الأمم، وبصورة خاصّة للقوّة العظمى أي الولايات المتحدة الأمريكيّة»، ثانياً: القانون الدولي الكلاسيكي، ثالثاً: قرارات الأمم المتحدة، رابعاً: مجموعة من التبريرات التي ترى في «حروب التهدئة» ما بعد الكولونياليّة حروباً لفرض الديمقراطيّة» guerres de démocratisation أو لتكريس حقوق الإنسان[38].

الحروب ما بعد الكولونياليّة هي إذن حروب عالميّة صغيرة[39]، وهي في أغلب الحالات حروب تدور في نطاق الدولة الواحدة بين الجماعات العرقيّة والطائفيّة وتتميّز بما تحدثه من إبادة. «تحتوي الحرب العالميّة الصغيرة على توليف جديد لأشكال مختلفة من العنف الإرهابي والحربي. فهي تعمل بواسطة هجمات معدّة بطريقة منهجيّة وتدفع بالصدمة التي يفترض أنّ تلك العمليّات تنتجها إلى أقصى حد. تهدف أعمال العنف إلى أن تنتج، من جهة، شعوراً عامّاً بعدم الأمان ورعباً مفرطاً، ومن جهة أخرى تعاطفاً ومساندة من قبل الذين يريد لاعبو الحرب الصغيرة العالميّة أن يكونوا طليعتهم الفاعلة»[40].

هكذا إذن صار العنف المنظّم المستعمل بهدف الإبادة الجماعيّة وإلحاق أكبر أذى بالعدو خارج نطاق «العنف الشرعي» الخاص بالدولة-الأمّة. لقد بدت الدولة المعاصرة غير قادرة على رصد ومراقبة كلّ بؤر العنف، وقد نجازف بالقول إنّها أصبحت عاجزة عن استباق تكوّن الحرب الصغيرة ناهيك عن منع اندلاعها. تفسير ذلك هو أنّ العولمة أنتجت تآكل وتقلّص مجال السيادة الخاصّة بالدولة-الأمّة، فلم تعد الدولة تتحكّم في الاقتصاد أو في حركة البشر عبر العالم أو في عمليّة التوجيه الإيديولوجي ولا في العنف الجماعي ومفاعيله. يمكن الحديث، في هذا السياق، عن «عولمة العنف» أو «العنف المعولم».

يعتبر العنف المُعَولَم، غير الشرعي وغير النظامي، ذاك الذي يحصل على تخوم سيادة الدولة وضدّ سلطتها نتاجاً للعولمة. ففي عالم الأسواق المفتوحة وغير القابلة للمراقبة والتحكّم من قبل الدولة أصبح كلّ شيء خاضعاً لقاعدة العرض والطلب، أي أنّ كلّ شيء صار بضاعة تُحدّد «يد السوق الخفيّة» قيمتها التبادليّة. لا يشذّ العنف المنظّم عن هذه

38 . Trutz von Trotha, «Mondialisation violente, violence mondialisée et marché de la violence».

39 - يعود مفهوم «الحرب الصغيرة» Small wars الى العقيد والمنظر الحربي الانجليزي شارل كولوال (Callwell Charles 1906) والعبارة تدل على الحرب الكولونيالية بهدف إخضاع الشعوب والاستحواذ على الأرض انظر:

Von Trotha, «Mondialisation violente, violence mondialisée et marché de la violence».

40 . Von Trotha, «Mondialisation violente, violence mondialisée et marché de la violence».

القاعدة. ليس من الخطأ إذن الحديث عن «أسواق العنف» وهي «أسواق مقاولين وشركات مختصّة في العنف تستعمل مزايا العنف في التنافس من أجل الحصول على سلطة اقتصاديّة أو اجتماعيّة أو سياسيّة (...). أصبح العنف العنصر المهيمن على كلّ علاقات التبادل، فتغلغل في جزء كبير من العلاقات الاجتماعيّة وفي أماكن كثيرة وفي الحياة اليوميّة وصار أداة أساسيّة في متناول الراغبين في الصعود السياسي والاجتماعي والاقتصادي»[41]. يمكن أن نذكر كدليل على «خصخصة» العنف privatisation de la violence ما يُسمّى اليوم بالشركات العسكريّة الخاصّة Entreprises militaires privées والشركات الأمنيّة الخاصّة Entreprises sécuritaires privées التي أصبحت تلعب الأدوار التقليديّة التي كانت تقوم بها فيالق الجيوش النظاميّة وقوات الشرطة، لقد صارت الحكومات تلتجئ إليها للقيام بخدمات معينة مثل حماية المصالح الاقتصاديّة أو حماية الشخصيّات السياسيّة أو تدريب المرتزقة أو القيام بأعمال سريّة[42].

قد يصحّ اعتبار «الحروب العالميّة الصغيرة» وخاصّة العمليّات الإرهابيّة ذات الطابع الديني ردّة فعل عنيفة ضدّ عنف العولمة. ويجب أن نلاحظ أنَّ هذا العنف ليس فقط عنفاً ماديّاً يصيب الأجساد فيدمرها أو يعطّل حركتها، بل هو أيضاً عنف معنوي ورمزي يصيب النفوس من خلال إثارة الانفعالات السلبيّة كالخوف والحزن والقلق والشعور بالإهانة. لا يمكن اختزال العولمة في التوسّع الاقتصادي العالمي وانفتاح الأسواق. للعولمة جانب ثقافي ورمزي لا يمكن تجاهله إذا ما رمنا فهم الحركات المناهضة للعولمة ثقافيّة كانت أو سياسيّة أو «عسكريّة». قد لا نجانب الصواب إذا قلنا، في هذا السياق، إنَّ العولمة تعني هيمنة منظومة قيم معيّنة وهيمنة نمط خاص من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي قد نسمّيه «الرأسماليّة العالميّة» أو «الليبراليّة الجديدة». يفرض هذا النمط بأشكال عنيفة ماديّة ورمزيّة من خلال تبخيس واحتقار الثقافات والمنظومات الرمزيّة الخاصّة بأمم وشعوب تعتبر متخلفة وتابعة للثقافة الغربيّة. وكذلك من خلال فرض نمط تنظيم اجتماعي واقتصادي (الحقوق المدنيّة والسياسيّة، الديمقراطيّة الليبراليّة، اقتصاد السوق). تبدو العولمة متناقضة في جوهرها، فهي تقوم، من جهة، على تنسيب كلّ القيم والمنظومات الرمزيّة، وتضفي، من جهة أخرى، طابع الكونيّة على ما هو نسبي. الرأسماليّة نظام نسبي وليست قانوناً طبيعيّاً، ولكنَّ هذه الحقيقة يتمّ تجاهلها كما يتمّ تجاهل الأصل التاريخي والحضاري للثقافة الغربيّة لتطرح كقيم إنسانيّة كونيّة مطابقة للعقل الموضوعي، وأمّا قيم الآخرين، فهي لا ترقى إلى مرتبة الأخلاق الموضوعيّة ولا تتماشى مع مقتضيات العقلانيّة.

قد تعتبر حركات العنف (الحركات الإرهابيّة) والمقاومة السلميّة (اللّاعنف) ردّة فعل الهويّات المحتَقَرة ضدّ العنف المادي (حروب التدخل بتعلّة فرض الديمقراطيّة أو حماية حقوق الإنسان)، وضدّ العنف الرمزي (الهيمنة الثقافيّة) الملازمين لظاهرة العولمة. إنَّ ما يُسمَّى بالإرهاب الديني أو «العنف المقدَّس» المبرّر دينيّاً هو في حقيقة الأمر ضرب من ضروب العنف السياسي، بمعنى أنَّه يمثل رفضاً للهيمنة الثقافيّة وللهيمنة السياسيّة، أي إخضاع الشعوب والتحكّم في مصائرها بشكل مباشر وغير مباشر.

41 . Von Trotha, «Mondialisation violente, violence mondialisée et marché de la violence».

42 . Von Trotha, «Mondialisation violente, violence mondialisée et marché de la violence».

ثمّة مظهر آخر من مظاهر العولمة ونتيجة من نتائجها الخطيرة، وهو يتمثل في الارتدادات العنيفة للهيمنة العسكريّة والرمزيّة. ينتج عن إلقاء القنابل العنقوديّة على تجمّعات بشريّة في البلاد البعيدة ردّة فعل عنيفة في البلاد التي تقرَّرُ فيها الحرب. يتعلق الأمر، بطبيعة الحال، بالعمليّات الإرهابيّة التي أصبحت اليوم تشكّل ظاهرة متميزة. يمكن القول إذن إنَّ عنف العولمة يولّد العنف المعولَم. يعني العنف المعَوْلم انتفاء الحدود بين المعتدي والمظلوم، بين الجلّاد والضحيّة، بين الحرب الهجوميّة و«الحرب الصغيرة» الدفاعيّة. يعني العنف المعَوْلم أنَّ طرفي علاقة العنف أو الحرب يتبادلان المواقع والأدوار، وذلك لأنَّ العولمة تتيح إمكانيّات هائلة لممارسة العنف الأقصى، فيصبح فعل كلّ طرف معادلاً، من حيث الفظاعة، لفعل الطرف الآخر، بالرغم من اختلاف الأدوات المستعملة والإيديولوجيّات الموجِّهة.

يميز إتيان باليبار في كتابه: «العنف والمدنيّة: قراءات ومحاولات أخرى في الفلسفة السياسيّة»[43] بين ثلاثة أصناف من استعمالات العنف[44]، وهي: «العنف المضاد» la contre-violence و«اللاعنف» la non-violence و«مناهضة العنف» l'anti-violence. العنف المضاد هو مواجهة العنف الأقصى l'extrême violence بوسائل عنيفة، وهذا الصنف يحتلّ مكانة أساسيّة في الفكر السياسي الحديث، سواء تمثل في عنف الدولة ضدّ معارضيها (ماكيافلي) أو في العنف الثوري (لينين). وأمّا اللاعنف، فهو يرتبط بإمكانيّة تطوير استراتيجيّات مقاومة من شأنها أن تمنع فظاعة العنف الأقصى. وأمّا مفهوم «مناهضة العنف»، فهو على صلة وثيقة بمفهوم المدنيّة civilité. يقول باليبار: «أقصد بفرضيّة «مناهضة العنف» l'anti-violence كلّ ما لا يدخل في نطاق الأطروحة التقليديّة، سواء تحدّدت من جهة فينومينولوجيا السلطة أو من جهة فينومينولوجيا الثورة، أي القول بالعنف المضاد أو باللاعنف»[45]. يأخذ هذا التمييز معناه بالنظر إلى تمييز أوّلي آخر هو الذي يقيمه الفيلسوف بين العنف العادي violence ordinaire والعنف الأقصى violence extrême أو العنف المبالغ فيه الذي لا يمكن قبوله. وينبّهنا باليبار إلى أنَّه من الضروري ألّا ننسب العنف العادي إلى السلطة، ونعتبر العنف الأقصى مُوجّهاً لتحطيم ذلك العنف، وذلك لأنَّه «لا شيء أخطر بطريقة ما من اختزال العنف في السلطة».

في إطار تحليله لبنية «العنف الأقصى» - الذي يُفترض أن يكون موضوع مقاومة، موضوع مناهضة العنف - صاغ باليبار مفاهيم أخرى مثل «العنف ما فوق-الذاتي» la violence ultra-subjective وهو العنف الذي يؤدّي إلى اختزال الكائنات الإنسانيّة إلى أشياء بدون منفعة (صناعة أناس قابلين لأن يُلفظوا des hommes jetables بواسطة العنف الرأسمالي البنيوي. والعنف ما فوق-الموضوعي la violence ultra-objective الذي يدلّ على الميكانزمات التي بواسطتها تستحوذ هويّة متخيَّلة identité fantasmatique على الذات وتصهرها داخليّاً، بحيث يكون من غير الممكن نسبة العنف إلى شخص بعينه يتميّز بإرادة الإيذاء[46].

43 . Etienne Balibar, Violence et civilité. Lectures et autres essais de philosophie politique, Paris, Galileé, 2010.

44 . Zeynep Direk, «Une réponse féministe à Violence et civilité d'Étienne Balibar», Rue Descartes 2015/2 (n° 85-86), p.88-103. [En ligne]: http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2015-2-page-88.htm.

45 . Pierre Sauvêtre et Cécile Lavergne, «Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar», Tracés. Revue de Sciences humaines.

46 . «Entretien avec Étienne Balibar», Tracés. Revue de Sciences humaines.

لقد استند مقرّظو الحرب (العنف) إلى فكرة كون الحرب هي قانون التاريخ، وبالتالي أقرّوا بوجود «فلسفة الحرب» وباستحالة «فلسفة السلام».[47] ولكن هل يمكن اليوم الاستمرار في التمسّك بفكرة «أخلاقيّة الحرب» والدفاع عن العنف باعتباره وسيلة لإثبات الذات والقضاء على كلّ أشكال اللامساواة بين البشر؟ يبدو أنَّ الحروب القاسية والمدمّرة التي عاشتها البشريّة ويكابدها اليوم جزء هامٌّ منها من شأنها أن تجعل الناس يغيّرون وعيهم وموقفهم من العنف ومن الحرب.

ثمّة اليوم موقف عالمي مناهض للحرب، نزعة سلميّة من نوع جديد بدأت في الظهور، تترجمها حركة الرأي العام عبر تعبئة الجماهير ضدّ الحرب بهدف عزل وإضعاف القرار السياسي، وذلك بحرمانه من المشروعيّة الشعبيّة[48]. لقد غذّت الحروب المعاصرة الخوف والرعب من نهاية كارثيّة للجنس البشري، بحيث إنَّ السلام العالمي لم يعد مجرَّد غاية بعيدة المنال، بل أصبح ضرورة تفرضها القوّة الرهيبة للأسلحة، وليس للسياسة الواقعيّة إلّا أن تتعامل مع النزعة السلمّية كخيار. ولكن هل تحتاج «الحروب العالميّة الصغيرة» اليوم إلى المشروعيّة السياسيّة والشعبيّة؟ من المعروف أنَّ قرارات شنّ الحروب على دول وجماعات لا تُتخذ في إطار مداولات ديمقراطيّة ولا حتّى في إطار القانون الدولي، وذلك بالنظر إلى «خصوصيّة» النظام العالمي الراهن ما بعد الهيمنة الأمريكيّة أحاديّة الجانب. في ظلّ هذا النظام يتداخل المحلي بالعالمي، الوطني بالدولي، بحيث إنَّ تشكيلات النظام العالمي l'ordre global تتكوّن في الوقت نفسه من سلطات ومؤسّسات وطنيّة وما فوق وطنيّة[49].

تطرح راهنيّة العنف، باعتباره مشكلاً فلسفيّاً وسياسيّاً، أسئلة على الفيلسوف تتعلق بمعنى الفعل الإنساني وبالمرجعيّة الأخلاقيّة والإيتيقيّة التي من شأنها أن تحدّد الفعل وتوجهه. وكذلك بحقيقة السياسي ونوعيّة السياسة التي يجب اتباعها من أجل إلغاء العنف أو على الأقل الحدّ منه، سواء تعلق الأمر بعنف الدولة المؤسّساتي أو بعنف الأفراد. يدلّ العنف في واقعيته الموضوعيّة، وكذلك الحرب باعتبارها شكله الأقصى، على أنَّ الإنسان خطّاء faillible، وبما هو كذلك، فهو كائن غير مسؤول. وانعدام المسؤوليّة يعني الخضوع للأهواء، وهو المعنى الحقيقي لانعدام الحريَّة[50]. من هنا تكتسب دعوة الفيلسوف كانط إلى «تنوير الجمهور» وإلى تحسين الجنس البشري أخلاقيّاً أهميّتها القصوى.

خاتمة

ليست الأطروحة القائلة باقتران السياسة بالعنف جديدة، فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى القول إنَّه لا توجد فلسفة للسلم بل توجد فقط فلسفة للحرب. الواقعيّة الموضوعيّة للحرب يؤكّدها التاريخ ويثبتها الواقع، أمّا السلام (انعدام العنف)، فليس إلّا حلماً يوتوبيّاً يتمسّك به المنظّرون المثاليون. اعتبر كلاوسفتز أنَّ «الحرب هي امتداد للسياسة بوسائل أخرى»، أي أنَّ العنف والقوّة هما قاعدة العلاقات البشريّة الأساسيّة. ولكن يمكن الدفاع، من جهة أخرى، عن الفكرة التي

47 . Alexis Philonenko, Essais sur la philosophie de la guerre, Op. Cit. p. 65.

48 . Monique Castillo, La paix: raison, d'Etats et sagesse des Nations, Hatier, Paris, 1997, p54.

49 . Michael Hardt et Toni Negri, Commonwealth, tra. Elsa Boyer, Gallimard «Folio essais»2012 p 323-324.

50 . Alexis Philonenko, Essais sur la philosophie de la guerre, p. 21.

تؤكّد التناقض بين السياسة والعنف، بين الوجود السياسي وممارسة الحرب، أي الإقرار بأنَّ السياسة الحقيقيّة تتمثل في تكريس علاقات سلميّة بين مواطنين أحرار ومتساوين (حنة أرندت).

ليس المهم المحاججة في سبيل الانتصار لهذه الأطروحة أو تلك، فكلّ واحدة منهما تكون على قدر من الوجاهة بحسب زاوية النظر التي انطلاقاً منها يُقيَّم العنف ويبرّر. لعلّ المهم هو التفطّن إلى أنَّ الواقع الاجتماعي والتاريخي ليس انعكاساً لتصوّرات نظريّة أو لمُثل عليا -وإن كانت التصوّرات ضروريّة للتفكير والفهم، والمُثل صالحة لتوجيه الممارسة وترشيدها- بل هو مجال العنف، وهو عنف قد يبلغ في أحيان كثيرة حدّه الأقصى، بحيث يصعب القبول به وتحمّله، وهو ما يدفع بالبشر إلى مقاومته مقاومة سلميّة (اللاعنف) أو عنيفة (العنف المضاد). لكأنَّنا بالعنف حلقة مغلقة لا يمكن التخلص منه إلا باستعمال عنف آخر (لنلاحظ هنا أنَّ موقف اللاعنف، مقاومة العنف بفعل سلبي، هو الجانب الآخر لموقف العنف. إنَّ من يقرّر تبنّي أسلوب اللاعنف إنَّما يستبطن العنف، فلا عنفه هو، بمعنى ما، «عنف سلبي» أعزل).

إنَّ العنف ظاهرة معقدة تتدخّل عناصر مختلفة في نشوئها وتكوّنها، نفسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة وثقافيّة، ولذلك تكتسب المقاربات العلميّة أهميتها في سبيل تفسيرها وفهمها. ولكنَّ العنف هو كذلك مشكل سياسي ومشكل أخلاقي، وهو بصورة خاصّة مشكل يتعلق بالمعنى الذي يعطيه الإنسان لذاته وللآخر وللعالم، ومن هنا تتأكّد قيمة النظر الفلسفي فيه. «لا تكون الحرب ممكنة إلّا إذا تحوّل البشر إلى أشياء بلا معنى»[51]. إنَّه انطلاقاً من تصوّر يجعل من الحضارة مساراً للتقدّم المادي فقط، ويقبل بتشّيؤ الإنسان، يمكننا أن نفهم الحرب في عالمنا المعاصر. الهدف من الحرب، بغض النظر عن الوسائل المستعملة فيها، هو السيطرة والاستحواذ على العالم: الموارد الطبيعيّة والخيرات والبشر، باعتبارهم «أشياء» زائدة عن الحاجة، أي قابلة للتدمير.

51 . Alexis Philonenko, Essais sur la philosophie de la guerre, op. Cit. p.66.

المصادر والمراجع

باللغة العربية:

- ألكسندر كوجيف، «جدليّة السيّد والعبد»، ترجمة: وفاء شعبان، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 115-114، 2000.

- حنة أرندت، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992.

- فرانتز فانون، معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي وجمال الاتاسي، دار القلم بيروت 1985.

- فرانسوا شاتليه وآخرون، معجم المؤلفات السياسيّة، ترجمة: محمّد عرب صاصيلا، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

- منوبي غباش، «المقدّس والعنف»، مجلة يتفكّرون، العدد 5، 2015.

مراجع باللغة الفرنسيّة:

- Balibar Etienne, Violence et civilité. Lectures et autres essais de philosophie politique, Paris, Galileé, 2010.

- Castillo Monique, La paix: raison, d'Etats et sagesse des Nations, Hatier, Paris, 1997.

- Hegel, Philosophie du droit, § 327.

(URL: http://traces.revues.org/492; DOI: 10.4000/traces.4926).

- Balibar Etienne et Wallerstein, Race, nation, classe, Paris, La découverte, 2007.

- Clausewitz, De la guerre, traduit de l'allemand et présenté par Nicolas Waquet, Rivage poche/Petite bibliothèque, Paris, 2006.

- Direk Zeynep, «Une réponse féministe à Violence et civilité d'Étienne Balibar», Rue Descartes 2015/2 (n° 85-86), p.88-103. [En ligne]: http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2015-2-page-88.htm.

- Foucault Michel, Surveiller et punir, Gallimard, Paris, 1975.

- Hardt Michael et Negri Toni ,Commonwealth ,trad .Elsa Boyer ,Gallimard ,coll .«Folio Essais», 2012, p.323-324.

- Hume, Essais moraux, politiques et littéraires, essai sur le contrat primitif (1752), p.2, Édition électronique: (www.uqac.Quebec.ca/zone30/classiques-des-sciences-sociales/index.html).

- Hume, Quatre Discours politiques, préface et notes établies par J-P Cléro, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caen.

- Philonenko Alexis, Essais sur la philosophie de la guerre, Vrin, Paris, 1979.

- Rawls John, «Peut-on justifier Hiroshima?», trad. Bertrand Guillarme, dans Esprit, Fevrier, 1997, pp.119-128.

- Rousseau, Du contrat social, L. I, chap. III, Éditions du Seuil, Paris, 1977.

- Sauvêtre Pierre et Lavergne Cécile, «Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar», tracés. Revue de Sciences humaines [En ligne], 19 | 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012,

- Sorel Georges, Réflexions sur la violence (1908), Édition électronique: (www.uqac.Quebec.ca/zone30/classiques-des-sciences-sociales/index.html).

- Trutz von Trotha, «Mondialisation violente, violence mondialisée et marché de la violence. Jalons d'une sociol - gie criminologique de la guerre», Déviance et société 2005/3 (vol. 29), p. 285-298.

- weber Max, Le savant et le politique, Paris, La Découverte, 2003.

العنف: قضايا وإشكالات

قراءة في مفهوم العنف السياسي
(حنة أرندت نموذجاً)

◆ عماد الدين إبراهيم عبد الرازق

لا يُعتبر العنف ظاهرة جديدة وليدة اليوم أو الأمس القريب، وإنَّما ظاهرة تضرب بجذورها في أعماق التاريخ حتى تصل إلى بدء وجود الإنسان على سطح الأرض، وقصة قابيل وهابيل هي أبرز مثال على ذلك. والعنف هو تعبير عن القوّة الجسديّة التي تصدر ضدّ النفس أو ضدّ أيّ شخص بصورة متعمّدة. وقد تمَّ تعريف العنف في المعجم الفلسفي بأنَّه مضادٌّ للرفق، مرادف للشدّة والقسوة، والعنيف هو الشخص المتصف بالعنف، فكلّ فعل شديد يخالف طبيعة الشي يكون مفروضاً من الخارج، فهو بمعنى ما فعل عنيف، وعرّف في العلوم الاجتماعية بأنَّه استخدام القوّة استخداماً غير مشروع أو غير مطابق للقانون. وكلمة العنف (Violence) مشتقة من الكلمة اللاتينيّة (viol are) التي تعني ينتهك أو يغتصب، فالعنف انتهاك أو أذى يلحق بالأشخاص. أمَّا التعريف الاصطلاحي للعنف، فهو الإكراه المادّي الواقع على شخص لإجباره على سلوك أو التزام. وهناك أنواع للعنف منها: العنف البدني، والعنف الشفوي، والعنف بالتسلّط على الآخرين لإحداث نتائج اقتصاديّة ونفسيّة وعقليّة[1].

أمَّا العنف عند (أرندت)، فهي لم تهتم به إلّا من دائرة اهتمامها بالسياسة، ولم تمتهن السياسة وتفكّر فيها إلّا بناء على ما عاشته من ألم الإقصاء والإبعاد والنفي. لقد كان قدر أرندت أن تولد في أسرة يهوديّة، وفي زمن ونظام سياسي رأى في اليهود أكبر أعدائه، حيث تحوّلت اليهوديّة في دولة هتلر النازيّة إلى تهمة يعاقب عليها القانون، لذلك كان أغلب ما كتبته أرندت السياسيّة المناضلة في حركة طلابيّة ألمانيّة وصهيونيّة هي كتابات تدور حول السياسة، ويفتح عينها على التوتاليتاريّة والعنف. إنَّ اهتمام أرندت بالعنف إذن أمر طبيعي وعادي عندما نتج عن مسارات تكوينها المعرفي والسوسيوسياسي العامر بكلّ مكونات العنف وأعراضه، صراع عاشته مرّة كيهوديّة غير مرغوب فيها، ومرّة أخرى كطالبة تعيش الخصام بين معلميها، ومرّة ثالثة كمناضلة تحاول بناء أمّة تضع حدّاً لضياع اليهود في العالم. ويجب أن نشير إلى حقيقة هامّة وهي أنَّ أرندت لم تكن الوحيدة بين المفكّرين المعاصرين التي تكلمت في العنف وقامت بتحليله، بل سبقها الكثيرون، مثل سارتر، وسوريل، وفانون. ويجب أن نلفت الانتباه إلى أنَّ كتابات أرندت حول العنف لم تكن إلّا الاطلاع والنظر في كتابات بعض المفكّرين من أمثال إنجلز وكلاوزفتش اللذين يعتبران العنف ظاهرة إنسانيّة قديمة قدم البشر، أمّا أرندت، فتنظر إلى العنف على أنَّه ظاهرة معاصرة، بل وأبرز الظواهر على الإطلاق.

1 - رجب دبوس، القاموس السياسي، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 1996، ص 219.

أولاً: تعريف العنف عند أرندت

إنَّ ما يجعل مقاربة أرندت للعنف مقاربة فريدة من نوعها هو استحضارها المبكر للعقل الدلالي للعنف، فهي تشير إلى أنَّ مفهوم العنف غالباً ما يتمّ خلطه مع مفاهيم أخرى مثل سلطة أو قوّة (Force) أو نفوذ أو قدرة، وترى أنَّها مفاهيم يعجز العلم السياسي عن التمييز بينها بشكل واضح، فحتى أكبر المفكّرين، تقول أرندت على لسان أنترفيس، يستخدم مفاهيم السلطة والنفوذ والقدرة بشكل تعسّفي، رغم أنَّ هذه المفاهيم تشير إلى ظواهر متمايزة، كما أنَّها تشير إلى كيفيّات مختلفة. وترى أرندت أنَّ الاستعمال الصحيح لهذه الكلمات ليس مسألة لغويّة فقط، وإنَّما هو قبل كلّ شيء مسألة تصوّر تاريخي، لهذا السبب ترفض أرندت أن تمتهن لعبة التعريفات، لأنَّ الأمر لا يتعلق فقط بمجرَّد إهمال لغوي، فوراء هذا الغموض الواضح يكمن اعتقاد محدّد، وهو أنَّ الإشكاليَّة السياسيَّة تكمن في معرفة من المهيمِن ومن المهيمَن عليه، لذلك تبقى مفاهيم مثل سلطة ونفوذ وقدرة وقوّة مجرّد مؤشرات على أدوات الهيمنة التي يستعملها الإنسان من أجل الهيمنة على الإنسان، لذا ترى أرندت أنَّ ما يميز العنف عمّا يشابهه من مفاهيم هو طبيعته الأداتيّة، كما أنّه يشبهه في ملامحه الفينومينولوجيّه[2].

ثانياً: السياسة والسلطة والعنف

ترى أرندت أنَّ العنف لا ينفصل عن السياسة والسلطة، ولا يوجد عنف في السياسة على المستوى النظري أكبر وأخطر من استدعاء التصوّر البيولوجي الكلاسيكي للعنف، هذه هي الخلاصة الكبرى التي تنتهي إليها أرندت في خضمّ تفكيرها في العنف، لذا تشير إلى كلّ من نظر في السياسة إلى اليوم لا يجب أن يقول شيئاً آخر غير هذا. على سبيل المثال يرى فيبر أنَّ الدولة هي هيمنة الإنسان على الإنسان باستعمال العنف المشروع (أو بالأحرى الذي يعتبر مشروعاً)، وكذلك يرى (ميلز) أنَّ العنف هو الشكل الأخير للسلطة. إنَّ هذا الاتفاق العام والغريب في نظر أرندت، الذي يجعل من السلطة السياسيّة تنظيماً للعنف، لا يمكن أن يكون له أيّ معنى إلّا إذا اعتبرنا مع ماركس أنَّ الدولة تشكّل أداة للهيمنة في يد الطبقة المهيمنة. وتقرّر أرندت أنَّ السلطة من الناحية العمليّة هي الحكم، والحكومة لا تمارس غير سلطة الإكراه والإخضاع باسم المصلحة العامّة في الأنظمة المسمّاة ديمقراطيّة وباسم المستبد في الأنظمة التوتاليتاريّة. إنَّ العنف في الأولى لا يمارس إلّا باسم الأغلبيّة، في حين أنَّ العنف في الثانية لا يقع إلّا للدفاع عن حدود الله والسلطان، إنَّه يتخذ شكل الواحد في الأولى، في حين يصبح الواحد ضدّ الكلّ في الأنظمة الديكتاتوريّة[3].

ثالثاً: السلطة السياسيّة من الحريّة إلى العنف

كلما ابتعدنا عن أفلاطون وأرسطو واقتربنا من الزمن الحديث والمعاصر، انتقلنا من حضارة القول إلى حضارة الفعل، أي ابتعدنا عن المحادثة والنقاش وانغمسنا في حيز العنف والصراع، وإذا كانت السياسة في زمن أفلاطون وعصره تعني الحكم بالعقل، فإنَّها أصبحت مع فيبر وماركس الحكم بالعنف. وإذا كانت هذه الأخيرة مجالاً لممارسة حريّة القول

2 - حنا ارندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 65

3 - حنا ارندت، أسس التوتالتيارية، ترجمة انطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، 1993، ص 85

وحارساً يحمي حقنا في التعبير، فإنّها تحوّلت عند كلٍّ من ألتوسير وبوردو إلى أداة ووسيلة تمنع الاختلاف في الرأي من الأصل. إنَّ التحوّل الذي أصاب مفهوم الدولة في الزمن المعاصر يرجع في نظر (أرندت) إلى اختراق التصوّر الماركسي للدولة لمعظم التمثل الذي أدّى إلى ظهور شكل جديد من الدولة التسلطيّة التي أصبح العنف داخلها يلعب الدور نفسه الذي تلعبه السلطة، أي إخضاع الناس، وهذا ما يعني أنَّ العنف هو السلطة. وتقرّ أرندت هذا المعطى الذي استعملت فيه الدولة جهازاً يمارس عنفين مشروعين، بعد أن كانت عند أفلاطون حلّاً لعنف المجال الخاص وإكراهه. أمَّا العنف الأول، فهو عنف مادّي تمارسه عبر وسائلها الأيديولوجيّة. إنَّ المجال العام لم يعد مجالاً لممارسة الحريَّة وخلق المساواة بقدر ما أضحى مجالاً تنتج فيه كلّ أشكال العنف وأكثرها قوّة، في الوقت الذي تحوّل فيه المجال الخاص من مجال يقمع المساواة ويستبعدها، إلى مجال لا مجال للحريّة والمساواة إلّا بداخله. إلّا أنَّ أهمّ انتقال ترصده أرندت هو تحوّل مظاهر العنف السياسي المعاصر الذي لم يعد مجرّد حرب تنتهي بخضوع أحد الطرفين أو مجرّد صراع يبقى أحد طرفيه حيّاً بعد أن يقضي على الاخر. إنَّ العنف السياسي المعاصر يمكن أن يكون صامتاً كما يمكن أن يكون بارداً، حيث لم تعد الحرب مواجهه مباشرة بين طرفي النزاع، بل يمكن أن تنوب عن المتنازعين أطراف اخرى، ويمكن للحرب كشكل من أشكال العنف أن تتخذ أشكالاً ومظاهر أخرى دون المواجهة التي تخلف وراءها قتلى، كالحرب الباردة بين أمريكا وروسيا. ولم تكتفِ أرندت عند تفكيرها في العنف بإعادة إنتاج الخطاب السياسي السائد، بل تجاوزته عندما أقلعت عن المنهج الفيبري والماركسي، واعتبرت أنَّ الدولة والسلطة السياسيّة ليستا فقط أو لا تكونان فقط أداة للإكراه في يد طبقة معيّنة، لأنَّ هذه الطبقة تكون محرومة من استعمال هذه الآلة كما رغبت، كما أنَّها ليست هي الجهاز الذي يمتلك الحق[4].

فالعنف عند أرندت تعبير عمّا هو فردي، ومن ثمّ فإنَّ شعار الواحد ضدّ الجميع هو خير تعبير عن العنف، وبتعبيرها فإنَّ العنف من الناحية الظاهرة قريب من المقدرة، وبالنظر إلى أدوات العنف تبدو كغيرها من الأدوات استخدمت بهدف مضاعفة طبيعة المقدرة حتى تستطيع أن تحلّ محلها في آخر مراحل تطوّرها[5].

وقد ميزت أرندت ثلاثة أصناف من العنف: العنف العسكري، والقمع الداخلي، والعنف المترتب على التقدّم التكنولوجي، وتذهب إلى أنَّ الأخير أكثرها تهديداً للحريّة، لأنّه يترتب عليه قضاء مبرم على الحريّة بصورة عامّة، وحريّة الفكر بصورة خاصّة، إذ توجّه معظم الأبحاث لخدمة ما هو عسكري. وتشير أرندت إلى أنَّ العنف في أكثر صوره ضراوة تجسّد في القرن العشرين، ومع هذا فهو ليس نتاجاً لهذا القرن، وإنَّما نتاج للعنف الإجرامي الذي ورثه هذا الجيل من الأجيال السابقة. وتقول في هذا إنَّ الحماس الضارب لدى اليسار الجديد واندفاعاته ومصداقيته، إن جاز لنا هذا القول، ترتبط جميعها بالقلق الناتج عن التطوّر الانتحاري للأسلحة الجديدة[6].

فالجيل الراهن هو الجيل الأوّل الذي يترعرع في ظلّ القنبلة النوويّة، وقد ورث أبناء هذا الجيل من جيل الآباء تجربة التغلغل الكثيف للعنف الإجرامي في العمل السياسي وتعلموا في المدارس الثانويّة والكليّات أشياء كثيرة عن معسكرات

4 - Hannah Arendt: the human condition, Chicago, 1958, p78.

5 - حنة أرندت، في العنف، ص 6.

6 - المرجع السابق، ص 27.

الإدارة والاعتقال وعن المجازر الجماعيّة وأعمال التعذيب وعن المسالخ الجماعيّة للمدنيين خلال الحروب التي بدونها لا يمكن للعمليات العسكريّة الحديثة أن تكون ممكنة، حتى لو اقتصرت على استخدام الأسلحة التقليديّة[7].

وتشير إلى أنَّه قد ترتب على هذا العنف خلق جيل سلبي بصورة واضحة، فاقد القدرة على الإبداع. لقد أضحت الغاية القصوى لهم أن يظلوا على قيد الحياة، ولئن سألت أحدهم سؤالين بسيطين: كيف تريد للعالم أن يكون بعد خمسين سنة؟ وكيف تريد لحياتك أن تكون بعد خمسة أعوام؟ سيكون أيّ جواب مسبوقاً بعبارة شرط أن يظلّ العالم قائماً، وأن أظلّ على قيد الحياة[8].

ويجب أن نشير إلى حقيقة هامّة وهي أنَّ العنف عند أرندت ليس مرادفاً للسلطة، لأنَّ السلطة، وفقاً لما تقول، هي قدرة الإنسان على الفعل المتناسق، وليست خاصيّة فرديّة، بل إنَّها تقود إلى مجموعة، وتظلّ موجودة طالما ظلت المجموعة مع بعضها بعضاً، وحين نقول عن شخص ما إنَّه في السلطة، فإنَّنا نشير إلى أنَّه قد منح تخويلاً من قبل عدد من الناس لكي يتصرّف باسمهم، وفي اللحظة التي تختفي فيها الجماعة التي نتجت السلطة عنها، تختفي سلطة المتسلط بدورها[9].

وترى أرندت أنَّ فقدان القدرة على الفعل المتناسق يدلّ على فقدان مشروعيّة السلطة عنها، وعلى ذلك فالسلطة تختلف عن العنف وتتمايز عنه في المصدر والغاية، فالعنف عندها فردي المصدر والغاية، ويحوي في ذاته فناءه، ولا يترك خلفه ذكرى يدخل من خلالها إلى ذاكرة التاريخ، وما يترتب عليه من حكم إنَّما هو حكم استبدادي يحوي هو الآخر بين طياته أسباب فنائه[10]. إنَّ ما يترتب عليه ليس حريّة سياسيّة، وإنَّما حريّة فرديّة تقوم على القصر، إنّها نمط من أنماط العبوديّة، وفي الوقت ذاته نتاج للفقر الاقتصادي، وليس نتاجاً لأفكار سياسيّة، أي أنَّ ما يترتّب على العنف هو حريّة الفرد التي تستلزم القضاء على حريّة الآخرين[11].

وهناك حقيقة يجب ألّا نغفلها ونحن في سياق الحديث عن العنف عند أرندت، وهي أنَّها تنطلق في بحثها داخل دائرة العنف من رفض كلّ التصوّرات الاختزاليّة التي هي بالضرورة تمثلات إقصائيّة وأحاديّة البعد، تستحضر معطى وتغيّب أكثر من جانب، خاصّة أمام ظاهرة عانت إلى وقت قريب من جهل مركّب تحوّل إلى أكبر عائق من العوائق الإبستمولوجيّة أمام فهم العنف، خاص بتلك المعرفة التي جعلت من العنف ظاهرة عاديّة، لهذا تقرّر أرندت منذ البداية تخطّي هذه العوائق إلى جانب رفضها للتفسيرات البيولوجيّة. وتشير كذلك إلى أنَّ العنف لم يظهر على شكل واحد عبر التاريخ، فالصراعات القديمة حسبما تقول أرندت نقدت كلّ معانيها في الزمن المعاصر، لذلك يختلف العنف المعاصر اختلافاً جذريّاً عن العنف القديم، ولا يماثله إلّا في القليل من بناه وغاياته، إذ لم ينبنِ على غرار هذا الأخير على

7 - حنة أرندت، في العنف، ص 25.

8 - المرجع السابق، ص 18.

9 - المرجع السابق، ص 39.

10 - Hanna Arendt: The human condition, p244.

11 - Hannah Arendt: On Revolution, new York, p34.

مبدأ إذا ما ربح هذا الطرف أو ذاك. إنَّ العنف المعاصر كما تحلله أرندت هو عنف عقلاني، ليست الغلبة هدفه، ولا النصر أعزّ مطالبه، بل هو يسعى أساساً إلى إخضاع الخصم وإضعافه عن طريق الكثير من الوسائل، على رأسها التسابق نحو التسلح الذي لا يعتبر إعداداً للحرب واستعداداً لها بقدر ما يعدّ وسيلة لتقوية ذلك الإخضاع، وأقوى ضمانة للسلم، إلّا أنَّ هذا لا يعني أنَّ العنف ينتهي دائماً بالسلم، وأنَّ نهاية الحرب السلام، لأنَّه ما أن ينتهي عنف، حتى يبدأ عنف آخر. إنَّ العنف كما تفهمه أرندت هو ظاهرة كونيّة، فالعنف يستحيل إلى مجرّد خطاب نظري وخطابي ما لم يصطدم صراع الأجيال مع المصالح الملموسة لهذه الجماعة، وهذا هو حال الثورة الطلابيّة في ألمانيا، فالثورة الطلابيّة في ألمانيا ليست هي نفسها في الولايات المتحدة أو فرنسا، لم تقتنع أرندت يوماً ما بمفهوم كما تتبناه الحركات الطلابيّة والعمّاليّة على السواء، لأنَّه مفهوم يعاني الكثير من الأزمات، أهمّها أنَّه غير مبني على نظريّة. كما ترفض أرندت خطابات سارتر الساحرة، وطوباويّة سوريل، وشعوبيّة فانون الداعية إلى العنف[12].

كما ترى أرندت عند تحليلها للنظم الشموليّة أنَّ العنف يتعارض جوهريّاً مع السياسة بل يقصيها ويغيبها تماماً، وأنَّ العنف يعبّر في كثير من الأحيان عن مشاعر لا ترتبط بالضرورة بالسياسة كالخوف من الموت والفناء والبحث عن الخلود. وتشير أرندت إلى ظهور العنف المضاد للسلطة عند غياب الحريّة، والعنف لا يمثل إلّا مسلكاً من المسالك التي تلجأ إليها السلطة، وهي عندما تقوم بذلك تحاول تبريره، إنَّ الأفعال السياسيّة الحقة لا تحتاج إلى تبرير، أمّا العنف، فيوجب في أغلب الأحيان التبرير، لذا تقول أرندت لا يمكن للعنف أن ينحدر من نقيضه الذي هو السلطة، وأنَّه يتعيّن علينا لكي نفهم العنف على حقيقته أن نتفحّص جذوره وطبيعته، والعنف بما أنَّه يتمايز عن السلطة أو القوّة أو القدرة، فهو بحاجة دائماً إلى أدوات، كما أشار إلى ذلك إنجلز منذ زمن بعيد، وفعل العنف تسيّره مقولة الغاية والوسيلة، وبما أنَّ النتائج التي يسفر عنها عمل البشر تتبدّى دائماً منفلتة من رقابة من يقومون بالعمل، فإنَّ العنف يحمل في ذاته عنصراً إضافيّاً تعسفيّاً. لقد ظلَّ العنف في أغلب الأحيان قضيّة نظريّة وفصاحة لفظيّة، حين كان التصادم بين الأجيال غير متطابق بعد مع التصادم بين المصالح الملموسة للجماعات، وقد كان هذا الأمر ملحوظاً في ألمانيا حين كان من مصلحة الهيئة التعليميَّة أن تجمع أكبر عدد ممكن من الطلاب لحضور الندوات والمحاضرات[13].

رابعاً: طبيعة العنف

تشير أرندت إلى أنَّ العنف ينتج عن الغضب، وهذه مسألة يتفق عليها الجميع، وشأن الغضب أن يكون لا عقلانيّاً ومَرَضيّاً، والعنف الذي هو أدواتي في طبيعته يبدو واقعيّاً بالنظر إلى أنَّه يكون فعّالاً في الوصول إلى الغاية التي من شأنها أن تبرّره. وترى أرندت أنَّ العنف أحياناً يكون سلاح إصلاح أكثر ممّا هو سلاح ثورة، ففرنسا ما كان لها أبداً أن تحوز على القانون الأكثر جذريّاً منذ نابليون ليمكنها أن تبدّل وتغيّر من نظامها التعليمي العنيف لولا أنَّ الطلاب الفرنسيين لم يقوموا بانتفاضتهم، وفي ألمانيا ما كان أحد يمكن أن يلاحظ وجود أقليّات منشقة لولا قيامهم بأعمال استفزازيّة[14].

12 ـ حنة أرندت، في العنف، ص 87.

13 ـ المرجع نفسه، ص 98.

14 ـ المرجع السابق، ص 56.

الخاتمة

رأينا فيما سبق أنَّ اهتمام أرندت بالعنف لم يأتِ إلّا من اهتمامها بالسياسة، وهذا أمر طبيعي وعادي، لما مرّت به من أحداث سياسيّة كبيرة جعلتها تقوم بتحليل ظاهرة العنف التي تراها ظاهرة معاصرة خاصّة بالمجتمعات الحديثة وليست ظاهرة قديمة، كما هو شائع عند معظم المفكّرين السياسيين. والعنف يمثل الصراع من أجل السلطة، بل يمثل أقصى درجات السلطة، فالسلطة تمثل شعار الجميع ضدّ الواحد، أمّا العنف، فإنَّه يمثل شعار الواحد ضدّ الجميع، لذا يمثل العنف اللجوء إلى أدوات القمع، وترى أنَّ القوّة نستخدمها في الاستعمال اليومي كمرادف للعنف، ويتميّز العنف بطابعه الأدواتي، كما أنَّه يمثل الشرط الأولي لوجود السلطة، والحرب أيضاً تمثل شكلاً من أشكال العنف، ويجب أن نشير إلى أنَّ كلّ استخدام للقوّة لإرغام الآخر أو جعله يتصرّف دون إرادته يمثل عنفاً، والعنف قد يكون ماديّاً ملموساً يتمثل في قبضة اليد والمسدّس، وقد يكون عنفاً غير مادّي مثل العنف المؤسّس على علاقات الاستغلال والهيمنة.

ويأخذ العنف صورتين مختلفتين: عنف الحياة اليوميّة، والعنف السياسي؛ ففي الأوّل يتّجه العنف ضدّ الضحيّة في ذاتها، وفي الثاني فإنَّ ضحيّة العنف ليست مطلوبة في ذاتها، إمَّا لأنَّها ترمز لنظام سياسي، أو يهدف منها إلى خلق مناخ إرهابي يسبّب أزمة للنظام السياسي. كما يجب أن نوضح أنَّ العنف عند أرندت ليس مرادفاً للسلطة، كما أنَّ السلطة مغايرة ومختلفة عن العنف في المصدر والغاية، فالعنف يحوي في ذاته فناءه، ولا يترك خلفه ذكرى يمكن أن يدخل بها ذاكرة التاريخ، وما يترتب عليه من حكم إنَّما هو حكم استبدادي يحوي هو الأخر أسباب فنائه. والعنف بوجه عام يحتاج إلى تبرير وتوجيه عندما يكون في طريقه إلى الهدف الذي يتبعه، وفقدان السلطة يصبح مغرياً لأصحابها باستخدام العنف.

المراجع:

1- رجب بدبوس: القاموس السياسي، دار الكتب الوطنيّة، بنغازي، 1996.

2- حنة أرندت: في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992.

3- حنة أرندت، أسس التوتالتياريّة، ترجمة: أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، 1993.

4- Hannah Arendt: the human condition, Chicago1958.

في إخضاع العنف للنسق الفلسفي التحليليّ

◆ حلا السـويدات

إنَّ بحثاً يأخذ على عاتقه مهمّة التنقيب عن صورة ونسق للعنف لا يمكن أن يتجزّأ في منهجه، إلّا في حال أراد أن يفرد نفسه في تتبع ظاهرة اجتماعيّة سياسيّة، وأن يتحدّث عنها بظروفها وواقعها وتنظيرها، وهذا ما لا نرمي إليه في بحثنا هذا، حيث يلزمنا تحديد نقاط انطلاق مفهوميّة نحو البحث في ظاهرة العنف، وأكثر ما سيكون ذلك في المجال المعرفي العقلي، الذي يمكن أن يعطي للظاهرة شرعيتها، أو أن يسلبها منها، بدءاً من الفكرة، وانطلاقاً إلى الظواهر العديدة والمترامية فوق سطح العالم، وقد لا يبدأ العنف نفسه من الفكرة، بل من سياقات الانفعالات البشريّة الغريزيّة، إلّا أنَّ ما يعنينا في هذه الدراسة هو العنف الخارج من النّسق، المنعجن مع المفاهيم.

ولذلك؛ لا بدَّ أن ننظر في نظريّة الأنساق المعرفيّة، التي عدّها هيجل شرطاً أساسيّاً لقيام معرفيّ، واختبار الكوليانيّة، من ناحية تمامها كظاهرة مستقلة، مؤسّسة لظاهرة العنف.

وطبعاً، لا يمكننا إغفال الهُويّة كعامل اجتماعي أساسي، وكمبرر مستمرّ بذاته، غير مضبوط وغير ضابط بكلّ ما يمكن أن يدخل في نطاقه؛ لاستحالة أن يخضع لمنهج أو لنمط أو لاعتبار سياسي، ولكونه شاملاً لكافة الأماكن والأزمان.

وتكمن أهميّة البحث في تتبّع الظاهرة العنفيَّة كشيء يمكن إخضاعه للنسق الفلسفي، قبل إخضاعه للمجالات السياسيّة العديدة؛ وذلك لأنَّ منهجة الظاهرة وفلسفتها، من الممكن أن تشكّلا درعاً واقية أكثر من ترك الأمر منوطاً بالمصلحة السياسيّة، أو خاضعاً لتقدير الشعوب والجماهير المرتكزة بدورها على الهُويّة، أو الانفعالات التاريخيّة غير الواعية لمستقبل الفكرة والحدث، ممّا يمكن أن يشمل ظواهر عنف عديدة، غير مختصّة بزمان ومكان معيّنين.

العنف والفلسفة

إنَّ العنف، بوصفه حدثاً إنسانيّاً بحتاً، ينقل معياريته من الإنسان وإليه، ولا يتجاوز بذاته أكثر من تباين واضح بين سمة الأشخاص يتمحور في القوّة، فألف التاريخ أنماطاً منها، حتى صارت جوهراً للتاريخ غير المألوف أيضاً، فلم تأخذ هذه العلاقة شكل واعتبارات الغاب، بل تعدّدت لتشمل التقسيم الأعلى والأدنى للإنسان، تبعاً لمعايير اقتصاديّة وسياسيّة، وظلّ التقسيم حادثاً رغم كلّ المحاولات المضنية من المعرفيين والفلسفيين والتنظيريين لرفع الغاية الإنسانيّة الضيّقة لمصلحة الغاية الواسعة، والإنسان الذاتي إلى الإنسان الكليّ الإقليميّ، ثمّ الإنسان الكليّ الكونيّ، ضمن اعتباريّة انتقاليّة تضمن الحق الإنسانيّ العظيم، رغم نسبيّة المفهوم، وتشتته ضمن هويّات وحالات خاصّة وضمن أحداث مزلزلة كالحروب والويلات والمجاعات.

ويلاحظ أنَّ ثمّة توازياً واضحاً بين محاولات الفلاسفة والتنظيريين وبين الواقع الذي يشكّل الحدث التاريخي، والذي يشكّله العنف بوصفه ضرورة للتأريخ الأممي القومي الذي تحتضنه الاتجاهات السياسيّة المذهبيّة والطارئة، والذي تناهى عن سلطة شعرت بالخطر على نفسها بحسب تعبير حنة أرندت، فقد أشارت إلى أنَّ السلطة المطلقة تنفي العنف إذ تأمن قيامها، فينفي بدوره وجود سلطة مطلقة متحكّمة قائمة بذاتها وعلى ذاتها داخل المجال التفعيلي لها، ممّا لا يجتمع بينهما، وإقرار أرندت بهذا التباين يشير بقوّة إلى مفارقة بين الشرعيّة في كلتا الحالتين، والتي تشكل نقطة حديث وتأمّل في العنف كقرار نابع من السلطة القلقة، بالرّغم من الإقرار بكونه حالة إنسانيّة أصيلة[1].

إلّا أنَّ اختزال العنف بالشكل المألوف له، وهو الحرب والأذى الجسدي، الذي يمكن أن تمارسه السلطة في حال هدّدتها فئة من الناس، قد يفضي بنا إلى التسليم بسلميّة فاعليتها خلال وجودها الشرعي، ومعارضة لذلك، نشير إلى أنَّ سيادة أنظمة معيّنة بشرعيّة معيّنة، قد لا تلتقي بصورها جميعاً، فالدّول التي نظّمت شرعيتها بعيداً عن شخوص السلطة المؤقتين، قد يتباين مفهوم الخطر لديها عن دول تكون فيها سلطة الفرد مطلقة، والتي تختلف عن سلطة الدولة المنظّمة ذاتها في السياق القانوني الشرعي، فلدى الأخيرة قد نصطدم بمفهوم للعنف يكون منظماً ومشرعاً تجاه الآخر خارج الإقليم، أمّا في الحالة الأولى، فيبدأ العنف لحظة يبدأ أصحاب السلطة بالتخطيط لأمد طويل، وأوّل ما يبدأ داخل الدولة نفسها، فنجد أنَّ السعي كلّ السعي لتشكّل الشخوص لنفسها مناعةً من المحكوم، فتكمّم كلّ ما يمكن أن يهدّد وجودها قبل أن يفعل، فنجد أنَّ القيود العنيفة قد تدخل في كلّ مجالات التنمية والحياة الداخلية، مثل: التعليم، والاقتصاد، والعمل، والصحافة والإعلام. ولقياس مستوى العنف الذي ترتكبه هذه الأنظمة التي لا تفصل نفسها عن التشريع وآثاره الفعليّة على الحالة الداخليّة للدولة، يلزم أن نفعّل المعايير النظريّة اللازمة لذلك، وهو ليس غرض البحث، إلّا أنَّ هذا تأكيد على أنَّ العنف قد لا يتجلّى في استخدام السلاح فقط، وأنَّ بدأه قد لا يشترط تهديد السلطة المطلقة، بل درء احتماله يحتاج إلى تسخير كلّ الممكنات لحمايتها وتحصينها، على حساب نجوعها وفائدتها في تحقيق الأفضل، فهو، إضافة إلى ما قالته أرندت، يبدأ حين يكون وجود السلطة غير منطقيّ، وتتجلّى آثاره في كلّ مناحي الدولة الداخليّة، وتتمثل غالباً في الفقر، والجهل، والبطالة، وفي تنفذ رأس المال، والعنف المجتمعي، وانتشار الجريمة، وغياب الديمقراطيّة وحريّة الرأي، وصعوبة الممارسة السياسيّة، وغيرها من المظاهر المعقدة في الدول المعنيّة.

ولأنَّ للسلطة أشكالاً، ومقدّمات تاريخيّة ذات خصوصيّة لا يمكن أن تعمّم، ولأنَّ التنظير حول تطرّفها يأتي دائماً من البيئة نفسها على مدار الأزمان، يجب أن نبحث في احتمال فاعليته في العنف الممارس من قبل السلطات، والمحتمي بشرعيتها، علماً بأنَّ العنف ظاهرة واسعة وشاملة ومظاهرها كبيرة، لكن يشترك الإنسان بكونه المحرّك لها، ولذلك؛ يجب أن نميز بين العنف الناجم عن العقل، في مقابل العنف الناجم عن الغريزة، وقد لا يستقيم التفريق بينهما إلّا بعد توضيحه، فمجال عنف الغريزة يكون لحظيّاً أكثر، ويميل إلى العشوائيّة، وبالرّغم من ذلك نجد دوافعه معروفة لدينا ومألوفة، مثل حبّ المال، أو الرغبة في الشعور بالقوّة، أو فرض السلطة، وقد تمثل ذلك بالصعاليك، وقطّاع الطرق، والجماعات المستعدّة لفعل أبشع مظاهر العنف، مقابل غنائم واضحة، وينتشر هذا النوع من العصابات والميليشات حول العالم بالتساوي،

1 ـ انظر: أرندت، حنة (دون). في العنف. ت: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ص 50.

ويمارس عنفه تحت مدار السلطتين، السلطة المطلقة والمؤقتة، رغم الفارق بينهما. أمّا العنف الناجم عن العقل، فهو علم النظريّة المؤسّس للعنف، وكلّ ما يمكن أن يقدّم بوصفه فكراً وتنويراً مكتوباً، على اختلاف سياق المكتوب، وتجنيسه عند الطرح، أو حتى تجنيسه عند التلقي.

تبعاً لذلك، تجدر بنا الإشارة إلى أنَّ تلقي العنف المكتوب تاريخيّاً وفلسفيّاً، يختلف باختلاف مدوّنه، فهناك المدوّن الناقل المبجل للسلطة، المتعاضد مع معانيها وغاياتها، فيستخدم ملكة عقله في توطيد أفكارها وتنسيقها وتأريخ شرعيّتها قبل أحداثها، أمّا المدون الناقد المغاير الذي يحاكم الأحداث بملكة تفكيره، فإنَّه ينظّر في سبيل رفع القيمة الإنسانيّة مستنداً إلى التجربة التاريخيّة للسلطة، وهذا التفصيل يمكن أن نقيمه على كلّ ما هو مكتوب موازاةً مع تأريخ الأحداث التاريخيّة ووقائع الشعوب، فلم تعلُ أمم على أخرى إلّا بالسلاح، ولم يتغيّر مستقبل الكثير من القوميّات إلّا بفعل العنف، مجانبة مع أحداث التنظير التي نقلتها الكتب، فالمؤرخ والكاتب كان ينقل حدثاً حربيّاً، مثلما كان ينقل نظريّات كاتب أو فيلسوف أو رجل علم، أو داعية، أو نبي، ولم تكن هذه المجانبة والموازاة محض تخلٍّ عن أثر الفكرة أو النظريّة بالحدث السياسي، مع الاعتراف الكامل من هذا الواقع التاريخي بأنَّ النظريّة المعرفيّة الفلسفيّة لم تفرض نفسها على الواقع الذي كان يشرع في تشكيل نفسه سياسياً واقتصادياً رغم كلّ المشاحنات والمضاربات بينهما، حيث قامت على التحليل والنظر والكتابة ونشر علمها وكنهها دون أن تسعى لامتلاك السلطة المحضة التي تجعلها ترسل أفكارها إلى العامّة، ومن هنا، برزت العلاقة بين هذين القطبين كعلاقة مجاذبة ومنافرة دون أن يتقاطعا تقاطعاً تامّاً يجعل أيّاً منهما جزءاً لا يتجزّأ من الآخر.

أمّا ما يمكن أن يكون معرض حديثنا وغايتنا، فهو حقيقة أنَّ الفلسفة وعلم النظريّة أشمل من السلطة، إذ من الممكن أن يضعا لها الأسس، ويقيما لها الحدود، ويمنحاها التشريع المستمدّ من الاعتبارات الإنسانيّة، وهذا لا يعني أنَّ السلطة بوصفها متشكّلة بين أيدي مجموعة من الناس لا تستطيع التنظير لنفسها بما يضمن حقوق المنتفعين بها ولها، وقد تشوب هذا التنظير المصالح منطلقة من الإقليميّة والهويّاتيّة، ومحاولات تشريع الوجود الفعلي للسلطة بأنواعها في الدول حاليّاً، والقرارات الداخليّة والخارجيّة التي تتخذها، ممّا يؤكد على ضرورة وجود تدوين نسقي يتخذ طابعاً معرفيّاً يؤسّس لحماية الإنسان انطلاقاً من العقل، ثمّ إلى التشريع، وبطبيعة الحال، لن يتأسّس هذا إلّا من خلال التنظير فلسفيّاً لما يمكن أن ينطلق منه اعتبار الإنسانيّة عقليّاً، بالانفصال عن الغايات السياسيّة العظمى والمسيطرة على السيرة السياسيّة الحاليّة، ودون أن ترتكز على تأويل الحالة المأخوذة عن ردود الأفعال وتنظيرها وتبريرها وفهمها، مع أهميّة هذه الخطوات التي لم تكن كافية لمجابهة هذه الظاهرة الناجمة عن عدم تهذيب أصالة العنف في الإنسان ممنهجاً كان أم غريزيّاً.

وبناءً على ما سبق، حاول هذا البحث تسليط الضوء على إمكانيّة الحؤول دون توغل العنف السياسي أو ما يُسمّى بأيدولوجيّة العنف، التي تُعدّ «تقليباً آخر للأيدولوجيا بعد انهيار نظام القطبيّة الثنائيّة نتيجة صدمة المفاجأة وخيلاء القوّة المنتصرة واختلال التوازن بين القوى العالميّة، وتقوُّض كلّ الثوابت السياسيّة والقيميّة تقريباً، كأنْ ينهار عالم ليظهر على أنقاضه عالم جديد هو الآن بصدد التكوّن، وقد ينهار وهو ما يزال في بدء تشكّله، إن لم تؤسّسه فكرة ولم يخطط له فيلسوف، مثل العوالم السابقة، كأفلاطون، والفارابي، وابن رشد، وكانط، وهيجل»[2]، بوساطة أدوات الفكر، وباتخاذ المنهج

2 ـ الكيلاني، مصطفى، (2015). **أيدولوجيا العنف**، ط1، عمان: وزارة الثقافة الأردنيّة، ص 130

سبيلاً لذلك، ولإحقاق هذا التأسيس، يجدر بنا البحث في إمكانيّة وضع نسق تنظيري متكامل تتحقق فيه أركان جديدة، يكون البناء بعد الهدم فيه ناجعاً، من خلال التقارب مع فلسفات متكاملة. وذلك لأنَّ الاستقلال في محاكمة قضيّة يمكن أن تقوّض تحت جناح الخطابات الأيديولوجيّة، مثل العنف، يجعلها في إطار الحديث عن كلّ قيمي وراديكاليّ بالضرورة، يوجّه نفسه لنجدة الإنسان وخلاصه من كلّ ما يلمّ به، فاللافت في كلّ تلك الخطابات التي مارست العنف كجزء لا يتجزّأ من سرّ نجوعها كالأديان والأيدولوجيّات الثوريّة كالماركسيّة، أنَّها حملت قيمة مزدوجة بين حمايته وإيذائه، وهذا يختلف تماماً عن أنظمة الدول التي تستند إلى قوانينها ودساتيرها، فسياق العنف يختلف لديها باختلاف نوع خطابها وضرورتها والمرسل إليه، فهي تملك السلطة، ثمّ ترسل الخطاب، أمّا الأيدولوجيّات، فهي تشكّل الخطاب ثمّ تسعى إلى السلطة من خلال أهداف تبدو مقنعة، وجوهر يمسّ إشكاليّات الإنسان، وهذا ما يجعلنا نعيد النظر في استخدامها لجزئيّة العنف، مع محاولة البحث في استقلاليّة هذه القضيّة، وتتبعها بعيداً عن سياقاتها الفكريّة، ثمّ وضع المقدّمات المنهجيّة التي تفيد في تقنين تشكّل أيديولوجيّة جديدة ذات صيغة معرفيّة تحليليّة تشرّع العنف، حتى لو كانت تمنح نفسها قداسة ما، وحتى ما سبق أن ظهر وتشكّل، فهو ليس ببعيد عن إعادة تلق وتقييم وبحث في موضع الإنسان، والقيمة التي تستند إليها هذه الخطابات في تشكيل موقفها منه، سواء أكان موافقاً لمضمونها قابلاً ومحققاً ومعتنقاً لها، أم موازياً لها دون اعتناق، أم مجابهاً مناهضاً، ولإحقاق تلك القاعدة المنهجيّة التي من شأنها أن تلعب دور المقيّم لشرعيّة الخطابات الفكريّة، يجب أن نشكّل منهجاً مجابهاً يستند بدوره إلى مقدّمات العقل، بالمقاربة مع المناهج الفلسفيّة التامّة، التي ننتقي منها النسق الهيجلي.

أ- العنف والنسق الهيجلي:

عندما آثر هيجل أن تكون الفلسفة نسقاً يحقق من نفسه نتاجاً علميّاً وليس مجرّد حديث متذبذب[3]، فإنَّه سعى بذلك إلى بناء نسق فلسفي أيديولوجي يؤسّس إلى إعادة قراءة للفلسفة، أي الشكل المنهجي من المعرفة، بوساطة التمييز بين نوعين من الأنساق الفلسفيّة، وهما: نسق فلسفي كلّي، ينطبق على تاريخ الفلسفة بكاملها، وأنساق فلسفيّة خاصة بالفلسفة[4]، ممّا يمكّن تكوين قاعدة تنظيريّة للبحث فيما يمكن البحث فيه لغاية التفكر والتأمّل، فهي وعاء يحتضن عمليّة التفكير رغم صرامتها التي تتضح من تعريفها بأنَّها تقوم على فروض أو مسلّمات عقليّة يسوغها العقل الفلسفي ويثبتها داخل النسق، فهي مسلّمات فرديّة خاصّة بالفيلسوف وقابلة للدحض»[5]، ممّا يمنحها ما يبرّر وجودها وهيمنتها على النقد لقوّة تعقل ذاتها بجميع أركانها بدايةً، ثمّ امتلاك القدرة على إنتاج نقد ممنهج نابع من رؤية كاملة الأركان، في أيّ علم أو مجال معرفي إبستمولوجي، وهو على الرغم من ذلك لا يتضمّن «الكلّ المنظم»، بل يتضمّن تالياً أو نتيجة؛ لأنَّه عمل فكري واعٍ ومقصود، وبهذا المعنى يتميّز النسق عن المذهب[6] الذي يمكن أن يشكّل بيئة خصبة للعنف، وذلك لكونه يقوم على التسليم الجازم لمبادئه وفروضه، ويقوم على مسلّمات وأفكار بوصفها صادقة دوماً، ويجب اعتناقها على مبدأ الاعتقاد

3 ـ انظر: هيجل، (2005). موسوعة العلوم الفلسفيّة، ت: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير، ص 70.

4 ـ المصدر نفسه، ص 150.

5 ـ الضاهر، سليمان أحمد، (2014). مفهوم النّسق في الفلسفة، مجلة جامعة دمشق، ع 3+4، ص 372.

6 ـ المصدر نفسه، ص 373.

والتسليم، من غير إخضاعها للنقد والتحليل، بوصفها مبادئ وأصولاً كليّة وغير قابلة للدحض»[7]. فيثار الخطاب فيها لضمان ذاته عالياً في الواقع وممتدّاً عبر التاريخ متجاوزاً لكُنْهِ الرفعة الإنسانيّة، مع الاحتفاظ بالذات المؤمنة والمصدّقة لكلّ ما يحمله هذا الخطاب دون تجزئة أو تفكّر أو رفض أو نقض ونقد.

إنَّ النسق لا يكون مطواعاً للأنسنة أكثر من المذهب فقط، بل إنَّه قد تضمّن تفكر هذا الإنسان بتشريعه ما يحفظ له شموليّة جوهره، دونما تفصيل أو تقنين عنصري يفرض صورة الآخر، كأشخاص يوجّه إليهم العنف، ونعني بالآخر هنا من لا يعتنق هذا الخطاب أساساً له، ممّا يجعله عدوّاً تصيغ نحوه هذه الأيديولوجيّات المواقف المتعّددة.

ويشار إلى أنَّ النسق، كما أتت المثاليّة الألمانيّة عامّةً وهيجل خاصّةً، يأخذ على عاتقه أن يجعل المتعيّن في مقابل الذات المتعالية والوجود المطلق؛ أي الخروج عن الذات في مقابل ما هو كونيّ وإنسانيّ[8].

ولا تأخذ النسقيّة في ذاتها صحّة مطلقة لجوهرها وعلّتها، بل هي أكثر من ذلك دليل إلى الفكر، دون التسليم بصحّة جوهرها، وصواب علّاتها، وشموليّة عناصرها، بل ترجع إلى تكوين جدران منهجيّة عقليّة صارمة للبحث عمّا هو داخل نطاق العالم الموضوعي، وهذا ما لا يتيح تحجّرها، ويحفظ غايات فلسفيّة دون أخرى، ويحميها من الشموليّة[9].

نخلص ممّا سبق إلى أنَّ النسق، كما جاء به هيجل والمثاليّة الألمانيّة، سبيل إلى تقنين أيّ بحث في أيَّة ظاهرة في العالم الموضوعي، شريطة الالتزام بمعاييره الإبستمولوجيّة، فهو «مجموعة من الآراء والنظريّات الفلسفيّة ارتبطت ببعضها بعضاً ارتباطاً منطقيّاً حتى صارت ذات وحدة عضويّة منسقة ومتماسكة، وهو أعمّ من النظريّة»[10]. ممّا يمكن أن يحمل النسق الفكري المجابه للعنف مجموعة من الآراء المختلفة، لكنَّها تصبّ في قاعدة متماسكة وثيمة مشتركة، ألا وهي الإنسان، ممّا يمكن أن يشترك فيه عالم النفس مع الفيلسوف مع السيسيولوجي مع السياسي، كلّ بما ألِف من علمه المستقل، في البحث عن جذور هذه الظاهرة وواقعها وما جعلها حالة عصريّة ملازمة تأخذ طابعها السياسيّ، ليس فقط من أجل شرح الظروف والمجالات التي يمكن أن يتطرّف فيها الإنسان، وعلاقة هذه الظاهرة بالغريزة والبيئة، بل من أجل الوصول إلى تالٍ ونتيجة، يمكن من خلالها تقنين كلّ ما يمكن تقنينه في سبيل الحدّ من هذه الظاهرة، وهذا ما نحتاج إليه بعد الدراسة النسقيّة المتكاملة التي تتعاضد فيها أبرز التوجّهات المعرفيّة، التي تهدف إلى تقديم شرح وافٍ، يجهّز نفسه كبديل فعلي تستند التشريعات كافةً إليه، فالنسق المجابه للعنف يجب أن يكون كلّاً مشكّلاً من أجزاء عديدة، كما هو الأساس الذي بلورهُ هيجل[11].

---

7 ـ المصدر نفسه، ص 372.

8 ـ هيجل، موسوعة العلوم الفلسفيّة، ص 66

9 ـ السلطان، سليمان (2013). هيجل والفكر النسقوي، مدوّنة سليمان السلطان، تاريخ الاطلاع: 20/8/2017

10 ـ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، (1979)، بيروت، ج2، ص 361

11 ـ الموسوعة الفلسفيّة، (1983)، موسكو، ص 616

ب- النسق المجابه للعنف وإشكال الهويّة:

تُعدّ قضيّة الهُويّة أبرز ما قد يعترض تأمّلات إنسانويّة تطمح لقهر كلّ المبررات الضيّقة التي من شأنها أن تُعلي من قيمة الفرد إلى الفرد المتشابه ثمّ إلى الإقليم، ممّا يقسم الذات عن الأخرى تقسيماً يستند إلى تصنيفها وتقعيدها ضمن خصوصيّة تكوينيّة وتاريخيّة وأيدولوجيّة وثقافيّة، فثمَّة إشكال كبير في تصنيف الهويَّة الذاتيَّة بمعزل عن الكلّ، آخذين بعين الاعتبار إرادة الفرد الحرَّة، التي لا يعيها كلُّ الأفراد بالضرورة، والذين يكونون متماهين مع الكلّ (غير المطلق) وظروفه، لكنَّ الفرد صاحب الإرادة هو من يقيم تكوينه حاملاً في نفسه طيناً جاهزاً للتكوين والتشكيل، يبثّ فيه روحاً وعقلاً جديدين، بحسب إفرازات النقد الذاتي، لكنَّهما غير مكينين وتامَّيْن، لقابليتهما للتعديل والتطوير وأحياناً للتغيير الجذري جرَّاء التفكر والتعقل والتجربة والبحث، والانسياقات متعدّدة الوجوه التي تحول دون اعتناق عقل جديد ثابت ومؤكّد، بعد مرحلة نزع الهُويَّة بالكامل. فيبدأ الإنسان بتشكيل هُويَّة إلى جيل جديد، من باب الاستنارة والنبوَّة وممارسة الوصاية النابعة من الدراية، إذن لم نخرج من إشكال التوريث والثورة على الموروث عبر إعادة تقييمه، وامتلاك حريَّة إعادة صياغته، بل وإرسال زمني متقدّم للقيم الذاتيّة، فالعالم كلّه في تشكيل حركة هُويَّاتيّة لا محالة[12]، ممَّا يوسع احتمال تأصيل جذور هذه الهويّة باللجوء إلى العنف ضدّ صورة الآخر المغاير، بل إسقاطه من القاعدة المشتركة، ألا وهي الأنسنة.

وقد تتجاوز الهوياتيّة شرعيّتها عندما تجور على الآخر لأغراض سياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة، فتصير شموليّة كوليانيّة، تستخدم القوّة لقهر الأضعف ولتضمن تبعيته لها، وتتعدّد أشكال هذه القوّة، فتكون سياسيّة اقتصاديّة تجعل من الدول الأضعف مدينةً لها، ثمّ تأخذ هذه الهيمنة طابعاً سياسيّاً، وقد تكون صريحة فتبدأ بالحرب متجاوزةً بذلك أشكال العنف الضمنيّة التي تقوم على سلب عناصر قوّة الطرف الآخر.

ولطالما كانت الأنظمة الشموليّة هي المحرّك الفعلي لتاريخ العالم الحالي بكل حروبه ومآسيه، وحتى بلادته وعدميته، الذي يمكن أن يجابه بذاتويّة نبيلة تناقش نفسها فيما يشكّله الفرد في حياته كما يحب أن تكون عليه الأمور عامّةً لكل الناس، فينتقي اختياراته لكون يحب أن تكون مثالاً نبيلاً يُحتذى به من قبل الإنسان، وهذا ما أكّدته وجوديّة سارتر أثناء حديثه عن استحضار المعنى الإنساني في الحقل الذاتي[13]. وهذا ما يمكن أن يجعل الهويّة/ الذاتيّة سبيلاً للوصول إلى ما هو إنساني دون تذويب الذات فيما هو كليّ مبهم، أو إهمالها ما هو كلي واضح ومشترك وضروري، ممّا يشكّل قاعدة حماية من العنف لما هو خارج عن الذات، لكونه لم يكن خارجاً من أساس عن اعتباراتها التي تهدف لضمان الخير في الإنسانيّة.

12 ـ انظر: السويدات، حلا (2016). مقال بعنوان الهويّة كمفهوم متراسي، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود.

13 ـ سارتر، جان بول (2012)، الوجوديّة منزع إنساني، ت: محمّد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني، بيروت، دار التنوير، ص 43.

خاتمة

في دراسة إمكانيّة تأطير قضيّة العنف في قالب نسقي خالص تظلّ الفكرة مطروحة وقابلة للتطوير في دراسات أخرى تتناول تحديد الفصل الحقيقي لظاهرة العنف عن الطرح الأيديولوجي الذي يهدف إلى أخذه عن الحالة الكليّة، وجعله حلّاً ضمنيّاً تعمد إليه هذه الحلول أو الأفكار أو النظريّات الكليّة الراديكاليّة ذات الطابع التنظيري الفلسفي، ثمَّ تشكيل ما هو معياريّ أمام المجالات المتعدّدة التي تتناول هذه القضيّة الشائكة.

قائمة المصادر والمراجع

أرندت، حنّة (دون). في العنف. ت: إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي.

الكيلاني، مصطفى، (2015). أيدولوجيا العنف، ط1، عمّان: وزارة الثقافة الأردنيّة.

هيجل، (2005). **موسوعة العلوم الفلسفيّة**، ت: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير.

الضاهر، سليمان أحمد، (2014). مفهوم النّسق في الفلسفة، **مجلة جامعة دمشق**، ع 3+4.

السلطان، سليمان (2013). هيجل والفكر النسقوي، مدوّنة سليمان السلطان، تاريخ الاطلاع: 2017/8/20.

صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، (1979)، بيروت، ج2.

السويدات، حلا (2016)، مقال بعنوان الهويّة كمفهوم متراسي، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود.

سارتر، جان بول (2012). **الوجوديّة منزع إنساني**، ت: محمّد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني، بيروت، دار التنوير.

العنف: قضايا وإشكالات

في شرعيّة العنف؟
عن فانون وحال العرب المأزوم

◆ يحيى بن الوليد

ثمّة قامات أكاديميّة وفكريّة، لافتة ووازنة، لا نكفّ عن «استدعائها»، في السياق العربي الضاغط، من أجل تفكيك خطاطة من الخطاطات الإشكاليّة أو تحليل مفهوم من المفاهيم الكبرى التي ما تزال تلوي، بوتائر متسارعة، بحال العرب؛ كما هو الشأن بالنسبة إلى موضوع «العنف» الذي لا يمكن البحث فيه إلّا في ضوء منظور أكاديمي ووعي فكري «مرجعي». ومن ثمّ أهميّة «نظريّة الخطاب ما بعد الكولونيالي (Poscolonialism)، بمقولاتها الأكاديميّة ومستنداتها التصوّريّة، ودون اختزالها ـوبطريقة آليّةـ في ماكينات الاستعمار ورطان «الما بعديّة»، ودون جعلها النظريّة التي لا تعلو عليها نظريّة أخرى في مجالات الدرس الأكاديمي والبحث الاجتماعي.

ولا يبدو مفيداً أن ننغلق في إطار من تلك النظرة التجزيئيّة التي بموجبها يغدو الأكاديمي الأمريكي والمفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد (1935 ـ 2003) الصوت الذي لا يعلو عليه صوت آخر في «نظريّة الخطاب ما بعد الكولونيالي»... وهذا بالرغم من أنَّ صاحب «الاستشراق» يظلّ المؤسِّس المدهش والمعمِّق للنظريّة. فلا بدّ من أن نشير إلى الطبيب والمناضل والكاتب والمفكر «الماريتنكي المولد ـ الجزائري الهوى» فرانز فانون (F. Fanon) (1925ـ 1961) الذي كان له إسهامه المبكّر والجارف، في التدشين اللاحق، وابتداءً من أواخر سبعينيات القرن المنصرم، للنظرية ذاتها وبثرائها المفاهيمي وبكرنفالها الأكاديمي وبتطلّعها إلى دراسة أشكال من التمثيل والخطاب والسرد والتاريخ والذهنيّات والتخييلات... جنباً إلى جنب مشكلات الهويّة والانتماء المتعدّد وعمل الذاكرة والقوميّة والإيديولوجيا والعنصريّة والهيمنة والمقاومة... وغير ذلك من الألغام التي صار العالم العربي مجالاً لأنساقها المفترسة ونيرانها اللّاهبة. فمن الجلّي أن تبدو النظريّة، في الوقت الراهن، وبأكثر من معنى، الأنسب للعالم العربي والعالم الثالث (الجديد) بصفة عامّة[1].

وتتجاوز أهميّة مقاربة فانون مثل هذا السياق (القرائي/ التأويلي) نحو تعضيد السياق نفسه، ونحو شحذ هذا الأخير بمفاهيم لا مجال فيها للزوائد البلاغيّة والسوائل الإيديولوجيّة. فهذا هو فانون «المفوَّه»، و«صوت المضطهدين»، و«نبي العالم الثالث» في فترته. وفانون الذي هو من صنف الأموات من الذين تستمرّ «كلمتهم»، وعلى النحو الذي يجعلهم ينصتون للأحياء، بل يتجاوبون معهم. فانون الذي هو ميراث، «ضدّ كولونيالي (Anticolonial)»، متجدّد ومشترك. وهل من المصادفة التاريخيّة أن تكون الذكرى الخمسين لرحيله قد اقترنت بالحراك العربي الذي انطلق من سيدي بوزيد، أواخر العام 2010، ليشمل بلداناً عربيّة، وليعرج، في متواليات مسترسلة، على مدريد وأثينا... وليصل إلى بروكلين... وليخلق مناخاً عالميّاً من الاحتجاجات في الساحات والميادين. وكانت الحصيلة، في العالم العربي، سقوط «رموز» من الاستبداد ومن النوع

1 ـ للمزيد من التوسّع في موضوع، ينظر القسم النظري الأوّل «في المقولات النظريّة والمستندات التصوّريّة» من كتابنا «الوعي المحلّق ـ إدوارد سعيد وحال العرب»، دار رؤية، القاهرة، 2010، ص ص 24ـ122.

الذي يصرّ على البقاء إلى آخر دقيقة. وكما كانت الحصيلة إغراق المنطقة في مزيد من البلقنة والكراهيّة والطائفيّة... إلخ. وكلّ ذلك يستلزم أشكالاً من التدخّل والتقويم، لكن بناءً على مرتكزات التحليل وآليّات التشخيص على نحو ما هو منصوص عليه في نظريّات القراءة ودراسات التأويل وفي العلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة.

وكان من المفهوم أن يتمّ التشديد على صاحب «معذبو الأرض» من منطلق أنَّ «مرتكزات فانون الفكريّة التحرّريّة لا تنحصر في رقعة جغرافيّة واحدة، ولا في لحظة تاريخيّة معيّنة، بل تمتد في الزمان والمكان، و«اليوم، في ظلّ التحوّلات التي تشهدها المنطقة العربيّة، تبرز ضرورة إعادة بعث قناعات فانون، ليس فقط نظريّاً، بل أيضاً على أرض الواقع»[2].

وبالرغم من التعثّر على صعيد القراءة التحليليّة والاستجابة الفكريّة لفانون، في الفكر العربي، فقد كان من المفهوم أن يثار، مع فانون، وفي السياق العربي المأزوم تعييناً، موضوع «معذبو الأرض» (1961) تبعاً لعنوان كتابه الأشهر والراديكالي. وكان من المفهوم أن يثار معه بخاصّة مفهوم «العنف الثوري الشرعي»، بل «العنف المطلق» كما نعته فانون نفسه[3] في سياق الرّد على العنف الاستعماري القائم على «علاقات القوّة العارية»... ذلك أنَّ العنف الغاشم لا يولِّد، في حال المستعمَر، إلّا العنف المضاد: الشرعي والثوري. ثمّ إنَّ «الجلّاد العربي»، بدوره، «القومي» و«العلماني» كما صنّف ذاته في بعض الأحيان، والذي تلا عقود ذّل الاستعمار، لم يترك للضحيّة أيّ خيار غير خيار العنف، أو «استراتيجيا ضرب الثعبان بأيّة حديدة في اليد» تبعاً للمثال العربي. فجميع الوسائل مشروعة في سياق «تهذيب» الجلّاد، القاهر، وفي سياق مخطط إسقاط الأنظمة المستبدّة التي أتت على «الأخضر واليابس» معاً، مقارنة مع الاستعمار ذاته.

وعندما نقول إنَّ «الاستعمار الداخلي»، وتبعاً للمفهوم الذي تمّ توظيفه في معجم قراءة الحراك العربي، لا يقلّ دهاء ورعونة وفظاعة وغطرسة...، فهذا لا يعني، سواء على مستوى التضمّن أو اللزوم، أنَّنا «نمجِّد الاستعمار المباشر». فالاستعمار تولّد من العنف ولا يمكنه الاستمرار إلّا في العنف والدم والاغتصاب والعنصريّة... كما يحلّل عمّار بلخوجة في كتابه «البربريّة الكولونياليّة في إفريقيا»، والمكتوب بنبرة لا تخلو من تأثير فرانز فانون وإميه سيزير(Aime Césaire) الماريتنكي بدوره وأحد المهِّدين للنظريّة أيضاً.[4]

وفي الحق فموضوعنا مرتبط بـ«شرعيّة العنف؟» وليس بـ«الاستعمار الداخلي»[5]. والمؤكّد أنَّ مفهوم العنف هذا، ولدى فانون نفسه، مفهوم خلافي؛ وكلّ ذلك قبل أن نذكر الاستعمالات والانحرافات والانزياحات التي طالت استعمال «النصّ الفانوني» في العالم العربي، وعلى محدوديّة تداول فانون في هذا العالم مقارنة مع الغرب الذي وجد فيه متخصّصين من المكرّسين في منجزه وشخصه معاً، وهذا موضوع آخر. ولذلك يبقى أن نؤكّد أنَّ هذا العنف وارد، وقبل ذلك فهو مؤكَّد في حال خطاب فانون ذاته، وإلّا لما نعت بـ«نبي العنف» و«مسيح الثقافات المقهورة». فأين نحن من «القوّة

2 ـ انظر: مجلة الدوحة (ملف «فانون، نصير المعذبين، حياة ثانية»)، الدوحة، العدد 71، سبتمبر 2013.

3 . Franz Fanon, Les Damnés de La terre, P68.

4 . Amar Belkoja: Barbatie Coloniale en Afrique, Editions ANEP, Alger, 2002.

5 ـ انظر: يحيى بن الوليد: «في الاستعمار الداخلي» جريدة «القدس العربي»: 29/08/2011.

الناعمة» التي وجدت تحليلاً ضافياً، ودفاعاً هادئاً عنها، عند المفكّر الأبرز علي حرب في كتابه: «ثورات القوّة الناعمة في العالم العربي» ... وبخاصّة إذا ما ذكّرنا بأنَّ بيلدوزرات «القمع والإرهاب بالنسبة إلى الدول المستبدة كمتطلبات الاحتياطي للبنوك»، كما يقول الباحث السياسي الأمريكي جون واتربوري[6].(J.Waterbury)

وكما أنَّ فرانز فانون، وبأعماله التأسّيسيّة، وفي مجال النظريّة سالفة الذكر، ما كان له أن يصوغ أعماله، وبسندها النظري التأسيسي، وبثقلها التأصيلي، لولا إقامته بالجزائر التي قدّمت له «مادّة دسمة» (ومعكوسة إنسانيّاً)، بعد أن وصلها في «الوقت المناسب، في وقت كانت تعيش فيه مواجهة مباشرة بين الكولونياليّة ونمو الوعي» كما قال ابن فانون أوليفيي فانون[7] الجزائر التي قاتل من أجلها، وانضم إلى ثورتها منذ العام 1956، إلى أن توفي نتيجة داء اللوكيميا الخبيث قبل عام واحد فقط من حصولها على «استقلالها» (1962)... دون أن يتجاوز السادسة والثلاثين من عمره. لقد «اختار ف. فانون ممارسة مهنته في الجزائر، بلاد الاستعمار بامتياز، حتى يعيش ويكافح بين المستعمَرين من أمثاله»، كما ورد في تقديم ناشر كتابه «لأجل الثورة الإفريقيّة»[8]. و«قد سبق لشعوب كثيرة أن طالبت بإنهاء الاستعمار، لكن لم يسبق لشعب أن بادر إلى وضع حدٍّ نهائي كما يفعل الشعب الجزائري، لكنَّ الشكل الذي اتخذه نضال الشعب الجزائري هو من العنف والشموليّة بحيث إنَّه يؤثر بشكل حاسم على النضال المستقبلي في المستعمرات الأخرى»، كما قال فرانز فانون نفسه في الكتاب نفسه[9]. وهذا التشديد، وفي وضوح تامّ، على العنف من أجل تحقيق «الذات» [«الوطنيّة»؟] تعييناً، هو ما كان يفسح المجال، من ناحية مقابلة، للتحدّث عن «فانون الآخر» وتحديداً «فانون الفاشستي الجديد الأسود»[10].

وقد لخّص الكاتب والمحلل صبحي حديدي، وللمناسبة هو أحد الذين قدَّموا، ومن خلال لغة واضحة، وفي وقت مبكّر بمنطق «سياق التلقي العربي»، «نظريّة الخطاب ما بعد الكولونيالي» في العالم العربي، جانباً أساسيّاً في المشكل من خلال موضوع يَربط ـ مباشرة، هذه المرّة ـ فانون بالحراك العربي. يقول (ونستحضر نصّه على طوله لأهميّته): «فبأي حقّ يُنتظر من الضحيّة أن «تكبح جماح النفس»، وأن تمتنع عن اللجوء إلى كلّ، وأيّ، وسيلة تكفل تفكيك ذلك النظام؟ أليس هذا ما رمى إليه فانون، حين تساءل: لماذا يكون من واجب الضحيّة أن تربّي قاهرها، وتعلّمه الأخلاق السلميّة؟

[...] »والإنصاف يقتضي الإشارة إلى أنَّ مسألة العنف لم تكن واضحة تماماً في مشروع فانون العام، وامتزجت عنده بمفهوم «استخدام القوّة» أحياناً، و«الكفاح المسلح» أو «الانتفاضة الجماهيريّة» أو «الانبعاث الشعبي» أحياناً أخرى، وفي «معذّبو الأرض» ذهب إلى حدّ الحديث عن «عنف مسالم». كذلك فإنَّ مقولته الشهيرة، حول الحاجة إلى «التطهر» عبر

---

6 ـ جون واتربوري، إمكانيّة التحرّك نحو الليبراليّة السياسيّة في الشرق الأوسط/ ديمقراطية من دون ديمقراطيين، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1995، ص 82.

7 ـ انظر: مجلة الدوحة (ملف «فانون، نصير المعذبين، حياة ثانية»)، الدوحة: العدد 71، سبتمبر 2013.

8 ـ فرانز فانون: لأجل الثورة الإفريقيّة، ترجمة ماري طوق وديالا طوق (بيروت، الجزائر: ANEP ـ دار الفارابي، 2007)، ص 10.

9 ـ المرجع نفسه، ص ص 146 ـ 147.

10 ـ دافيد كوت، فرانز فانون، ترجمة عدنان كياني، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط2 1952، ص 149.

العنف الثوري، قصدت ما يشبه عمليّة تخليص الجسد من سموم الكحول أو سموم المخدّرات، كخطوة أولى ضروريّة قبل التخلّص من الإدمان»[11]. ولعل المقصود، هنا، الإدمان في صفوف الثوار.

آليّات العنف ومستوياته وسياقاته وأصنافه ومصادره واستراتيجياته ومخرجاته... أوسع من أن نعرض لها في هذا المقال المضغوط. ولذلك يهمّنا أن نشدّد على «العنف المسالم» الذي استخلصه صبحي حديدي من كتاب «معذبو الأرض» في سياق استخلاص أصناف العنف لدى فانون نفسه. وكان إيمي سيزير (وقد سلفت الإشارة إليه) قد تحدّث عن «صديقه» فانون قائلاً: «إنَّ عنفه، بدون مفارقة، هو عنف رجل غير عنيف، وأقصد بذلك أنَّه عنف العدالة وتطهير النفس والعناد»[12]. و«أهمّ ما في فانون أنَّه إنسان»، كما قال المؤرخ الكاميروني الشهير، وأحد أبرز المهتمّين بفانون ونظريّة ما بعد الاستعمار، آشيل مبامبي[13]. (Achille Mbembe)

فـ«علم نفس المسحوقين»، أو «المضطهدين»، الذي مارسه فانون، ومن منظور «الوعي العالمثالثي» وقتذاك، وضداً على «ذلّ الاستعمار»، ومن أجل فهم ما نعته فانون نفسه، في كتابه «معذبو الأرض»، بـ«الاختلالات النفسيّة(Les Troubles)» التي كانت تعتصر «الإنسان ـ المستعمَر» نتيجة الاستعمار، يفيد في السياق العربي المعاصر. فالاستبداد العربي كان له تأثيراته الجارفة على «الجسد» ذاته في إطار «التمدين المنفلت»، ومن ثمّ أهميّة تنزيل السياسة من علياء المجرّد إلى مجال الجسد - أو مجال «الجسدانيّة» ـ لاستخلاص التشوّهات والأعطاب التي طالت هذا الأخير نتيجة تراكم «طبقات الاستبداد»؛ ولعلّ هذا ما قصد إليه الفيلسوف ميشال فوكو بـ«السياسة الحيويّة (Biopolitique)»، وهو تيّار متزايد الاهتمام، مع أنّنا لا نوليه أهميّة تليق به في سياق المجتمعات العربيّة. وكان فانون، بدوره، قد تحدّث عن «التوتّر العضلي (Musculaire)»[14] الذي تسبّب فيه - بشكل مباشر - عنف الاستعمار الوحشي. ولذلك فـ«توفّر السلامة الاجتماعيّة شرط لتوفر السلامة العقليّة»[15]. والاستبداد لم يوجع الإنسان العربي فقط، وإنَّما شوّهه ـ جسديّاً ـ أيضاً.

وإذا كان «فكّ الاستعمار» (Décolonisation) دائماً «ظاهرة عنيفة»، كما يتصوّر فانون[16]، بالنظر للطبيعة الاستبداديّة للاستعمار، وبالنظر للبنية الاستعماريّة القائمة على التعذيب والاغتصاب والقتل[17]، فإنَّ «فكّ الاستعمار الداخلي» لا يقلّ عنه عنفاً. ولذلك برهن الحاكم العربي، مقارنة مع «الكولون الأبيض»، مع أوّل اختبار (سياسي) حقيقي له، من قبل شعبه، بعد عقود متواصلة من الاستبداد السياسي المتصلِّب والمتغطرس، على فائض من «الجنون» أو «السُعار الرئاسي»، من أجل التشبّث بالكرسي الذي وصله بدون انتخابات أو عن طريق انتخابات شكليّة. وحصل كلّ ذلك باسم «فهم رئاسي صنمي»،

11 ـ صبحي حديدي: فانون و'الربيع العربي: العنف والتحرر، جريدة القدس العربي: 2012./10/14

12 ـ دافيد كوت، فرانز فانون، ترجمة عدنان كياني، ص 146.

13 ـ آشيل مبامبي، حوار، مجلة الدوحة (مرجع مذكور)، ص 33.

14 . Franz Fanon, Les Damnés de La terre, P48.

15 ـ دلفيد كوت: فرانز فانون، ص 61.

16 . Franz Fanon, Les Damnés de La terre, P66.

17 ـ فرانز فانون: لأجل الثورة الإفريقيّة، ص 94.

انقلابي أو ميراثي، لا يأخذ بمواثيق الأرض ولا بتعاليم السماء، والأخطر أنَّه يصرّ على شطب الحدّ الأدنى من «مفهوم الدولة» التي تدعم القانون مثلما تحمي من الانفجار الاجتماعي. وإذا كانت «المؤسّسة العسكريّة» هي «الوسيط» بين المستعمِر والمستعمَر، أو هي أداة اضطهاد الأهالي، فإنَّ الجيوش العربيّة قاتلت في الداخل، داخل العالم العربي تعييناً، أكثر ممّا قاتلت خارجه، أو بالأحرى إنَّها وضعت للقتال في الخارج كما يقول عبد الله العروي في كتابه «مفهوم الدولة»[18].

ومن ثمَّ كانت الحاجة إلى «باراديغم التحرّر» الذي يقع في أطروحة «معذبو الأرض»[19]. صحيح أنَّ فانون كان يعنى بآليات العنف السيكولوجيّة والاجتماعيّة والسياسيّة... إلّا أنَّ كلّ ذلك كان، في مقاربته، مؤطراً ضمن «قارّة التاريخ». ومن ثمّ ارتقاء درس العنف إلى درس التحرّر ضمن دروس التاريخ[20]. ففكره مفيد في السياق الذي ولّده مباشرة، وهو سياق الخمسينيات والستينيات، كما أنَّه مفيد في سياق حاضر بلدان وشعوب وضمنها بلدان العالم العربي التي ما تزال غارقة في أشكال من التناقضات وأشكال من الهيمنة والاستبداد.

وعلاوة على أنَّ فكر فانون مفتوح، ومستقبلي في الوقت ذاته، فإنَّ الظروف نفسها التي عاشها هذا الأخير ما تزال سائدة اليوم وبأكثر من شكل من الأشكال... وبخاصّة من ناحية مركزيّة الثقافيّة من أجل فهم العصر ككل. فالعنف يمرّ عبر الثقافة، وبالقدر ذاته يؤسِّس لنفسه ثقافة لا تقدّم أنساقها في وضوح تام. فصاحب «بشرة سوداء أقنعة بيضاء»، وسواء فيما يخصّ موضوع العنف أو غيره من المواضيع المحدّدة التي تعاطاها، مفيد على مستوى فهم «الحال العربي المأزوم» بالرغم من أنَّه هو الآخر، ومثل إدوارد سعيد، نتاج أدوات الغرب المعرفيّة في مجال تخصصّه المتمثّل في التحليل النفسي القائم على التشخيص الاجتماعي أو في مجال الفكر الفلسفي بصفة عامّة الذي أفاد منه في مناهضة الاستعمار وفي الدفاع عن المسحوقين. لكنَّه أدرك كيف ينقلب على الغرب وبأدوات هذا الأخير، كما ختم دافيد كوت كتابه حول فانون[21].

18 ـ عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1988، ص 129.

19 ـ انظر: وحيد بن بوعزيز: فرانز فانون في التفكير ما بعد الحداثي: الكلمة والشيء، جريدة «القدس العربي»: 18 سبتمبر 2013.

20 ـ انظر: Mustapha Haddab: La violence et l'histoire dans la pensée de Frantz Fanon.
في «إنسانيات»: المجلة الجزائريّة في الأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانيّة، على الموقع التالي:
http://insaniyat.revues.org/6173

21 ـ دافيد كوت، فرانز فانون، ص 168.

المصادر والمراجع

1ـ جون واتربوري، إمكانيّة التحرّك نحو الليبراليّة السياسيّة في الشرق الأوسط، ديمقراطيّة من دون ديمقراطيين، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1995.

2ـ فرانز فانون: لأجل الثورة الإفريقيّة، ترجمة: ماري طوق وديالا طوق (بيروت، الجزائر:ANEP دار الفارابي، 2007)

3ـ دافيد كوت، فرانز فانون، ترجمة: عدنان كياني، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1952.

4ـ عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1988

5- Amar Belkoja: Barbatie Coloniale en Afrique, Editions ANEP, Alger 2002.

6ـ مجلة الدوحة (ملف «فانون، نصير المعذبين، حياة ثانية») (الدوحة، العدد 71، سبتمبر 2013).

7ـ وحيد بن بوعزيز: فرانز فانون في التفكير ما بعد الحداثي: الكلمة والشيء، جريدة «القدس العربي»: 18 سبتمبر 2013.

8ـ يحيى بن الوليد: «في الاستعمار الداخلي»، جريدة «القدس العربي»: 2011/08/29.

البِنية الأيديولوجيّة للعُنف لدى الجمَاعات الإسلامويّة

◆ غيضان السيد علي

الملخص التنفيذي

تتعدّد تعريفات العنف وتتباين وفقاً لتباين المنطلقات النظريّة والتخصّصات العلميّة؛ حيث إنَّه يطرح نفسه كمفهوم متعدّد الدلالات على مختلف العلوم الإنسانيّة، فيُقَدَّم كمفهوم نفسيّ وفلسفيّ واجتماعيّ وقانونيّ وتربويّ وأخلاقيّ ودينيّ ذي إشكاليّة معرفيّة. ولمّا كانت إشكاليّة العنف تمثل واحدة من أهمّ التحدّيات الحقيقيّة أمام طموحات أمّتنا العربيّة والإسلاميّة في قيام حياة آمنة ومسالمة تخلو من العنف، كانت إشكاليّة هذا البحث في الكشف عن دوافع العنف المختلفة وأسبابه الكامنة لدى الجماعات الإسلامويّة من منظور أهمّ العلوم الإنسانيّة المتخصّصة. وقد انطلق هذا البحث من إشكاليّة تعريف العنف، والأسباب المختلفة التي أدّت لظهور الجماعات الإسلامويّة، إلى تفسير ظاهرة العنف لديها من المنظور الاجتماعي؛ ذلك الذي يربط تفسير العنف بالمرحلة السنيّة، وأنماط التنشئة الاجتماعيّة الخاطئة، وبيئة المنشأ والتكوين، والطبقة الاجتماعيّة. في حين يحاول المنظور النفسي تفسير العنف من خلال الاغتراب النفسي، والإحباط، والشعور بالاضطهاد، وعدم القدرة على تحقيق الأهداف. أمّا المنظور السياسي، فيربط تفسير العنف بطبيعة أنظمة الحكم، وإيمان تلك الجماعات بأنَّ العنف هو الوسيلة الوحيدة للتغيير، وارتباط العنف بقيام الثورات، وكمونه في طبيعة التنظيمات السريّة. في حين يُرجع التفسير الفكريّ/ الديني العنف إلى تلك الإيديولوجيّات التي تحكم على المجتمع بالجاهليّة، وتقسم المجتمعات إلى دار حرب ودار إسلام، فضلاً عن ذلك، الفهم الخاطئ والملتبس لمفاهيم الجهاد، والحاكميّة، والفرقة الناجية، والفهم القاصر لفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذلك في محاولة جادّة لتحديد البنية الأيديولوجيّة للعنف لدى الجماعات الإسلامويّة من أكثر من منظور.

تمهيد

العُنف خاصيّة بشريّة طبيعيّة مارسه الإنسان، ولم يزل، منذ أن وُجِد على الأرض، وعرفته كافة التجمّعات البشريّة في كلّ الأمم والحضارات. وقد بات - اليوم - يشمل جُلّ مناحي الحياة من حولنا، فقد اجتاحت موجاته العنيفة العالم أجمع، واشتعل عالمنا العربي والإسلامي على وجه الخصوص بموجات متتالية من العنف بصورة غير مسبوقة، خاصّة عقب ما أُطلق عليه «ثورات الربيع العربي». ومن ثمّ تنافست العلوم المختلفة لدراسة الأسباب الكامنة وراء ظاهرة العنف بغية التفسير والفهم والتنبؤ وإمكانيّة السيطرة على هذه الظاهرة السيّئة، لِما لها من تأثيرٍ سلبي على كافة النواحي الحياتيّة. والجدير بالذكر أنَّه كلما تعمقت الدراسات المختلفة في دراسة ظاهرة العنف، وَجَدَتْ أنَّ تفسير ذلك يتطلّب تواطؤ العديد من العلوم الإنسانيّة المختلفة مثل علم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا والتاريخ والسياسة والتربيّة والأخلاق وغيرها من العلوم التي تتخذ من الإنسان موضوعاً لها.

ومِن ثمَّ صارت إشكاليّة العنف واحدة من أهمّ التحدّيات الحقيقيّة التي باتت تواجه طموحات أمّتنا العربيّة والإسلاميّة ورغبتها المشروعة في قيام حياة آمنة مسالمة تخلو من العنف والتدمير والقتل والتشريد. ولذلك كانت إشكاليّة هذا البحث في التصدّي لظاهرة العنف لدى الجماعات الإسلامويّة[1](**) والوقوف على حقيقة ماهيتها من أكثر من منظور من قِبل العلوم الإنسانيّة المتخصّصة.

إشكاليّة مفهوم العنف

تكمن الإشكاليّة في الإحاطة الجامعة المانعة بمفهوم العنف؛ حيث إنَّه يطرح نفسه كمفهوم متعدّد الدلالات على مختلف العلوم الإنسانيّة، فيُقَدّم كمفهوم نفسي وفلسفي واجتماعي وقانوني وتربوي وأخلاقي وديني ذي إشكاليّة معرفيّة، فهو من قِبل علم الاجتماع مرض اجتماعي، ومن قِبل علم النفس اضطراب نفسي، ومن قِبل الفلسفة ظاهرة فلسفيّة تعبّر عن أسلوب بدائي غير متحضّر، ومن منظور علم القانون جريمة تستدعي العقاب، ومن منظور التربية والأخلاق والدين سلوك مرفوض وشرّير ومُحرّم؛ لذلك كان من الضروري القيام بمحاولة تقريبيّة لمفهوم العنف قبل الولوج إلى دراسته عند الجماعات الإسلامويّة.

وإذا كانت التعريفات تتعدّد بتعدّد الحقول المعرفيّة وتتباين بتباين المنطلقات النظريّة والتخصّصات العمليّة التي تتناول مفهوم «العنف» كموضوع لدراستها، فإنَّه لا يمكننا أن نرصد كلّ هذه التعريفات المختلفة، فهو أمر لا يطيقه نطاق بحثنا. لكن يمكن أن نقف عند أهمّ التعريفات العامّة المُقاربة، كتلك التي ترى أنَّه «سلوك ظاهر يستهدف إلحاق التدمير بالأشخاص أو الممتلكات»[2]، أو إنَّه «سلوك عمديّ موجّه نحو هدف، سواء لفظيّ أو غير لفظي، ويتضمّن مواجهة الآخرين ماديّاً أو معنويّاً، وهو مصحوب بتعبيرات تهديديّة، وله أساس غريزي»[3].

إذن فالعنف - في أغلب الأحوال - استخدام القوّة لتحقيق مكاسب أو أهداف معيّنة لم تنجح المساعي السلميّة في تحقيقها، وقد يكون بين شخصين أو بين جماعتين أو دولتين أو أكثر، ويتراوح تأثير العنف ما بين الإيذاء الجسدي والمعنوي إلى القتل والإبادة الجماعيّة لملايين البشر وتدمير المنشآت والممتلكات. ويُجْمِل أحد الباحثين معنى العنف قائلاً: «والحال أنَّ العُنف في أشكاله المتعدّدة هو حادثٌ طارئ في طريق التطوّر والتقدّم الاجتماعي للإنسان، إنَّه في الحقيقة ردّ فعل أحمق يُجَابه الناس بسبب تناقضات المجتمع ومظالمه وصراعاته. وهو، من جهة أخرى، محاولات لا عقلانيّة لامتصاص عدوانيّة البعض من الناس، وإزالة عوامل التناقض والتوتّر، وتحقيق الانسجام بين الإنسان والمحيط، وما الثورات والانتفاضات والحركات الاجتماعيّة إلّا أفعال عنف مضادّة ومنظمة، مع وفاق مع الذات ومع المجتمع في أحيان كثيرة»[4].

1(**) آثر الكاتب هنا أن يستخدم لفظة «إسلامويّة Islamism» بدلاً من كلمة «إسلاميّة Islamic» للتأكيد على الاختلاف الدلالي بينهما؛ فالإسلامي هو كلّ ما ينتمي إلى الإسلام بوصفه ديناً وحضارةً وتشريعاً، بينما الإسلاموي هو ما ينتمي للإسلام بوصفه أيديولوجيا وسياسة ومخادعة فكريّة وبراجماتيّة.

2 - قدري حفني، العنف بين سلطة الدولة والمجتمع، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2012، ص 220.

3 - ربى شيشتاوي، تعريف العنف، على الرابط الإلكتروني التالي:

http://mawdoo3.com/تعريف_العنف

4 - إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، بيروت، دار الساقي، 2015، ص 216.

وتزداد الإشكاليّة وضوحاً في ظلّ صراع الأيديولوجيّات؛ حيث يرتكب الشخص العُنفَ المُوجّه وهو يعتقد أنَّه يفعل ما هو صالحٌ للبشرية، وهذا ما يحدث عندما يتحيّز الفرد لرؤاه الذاتيّة ويعتبرها بمثابة الحق المطلق وأنَّ الآخرين على ضلال، ويشعر بأنَّه المكلّف من قِبل السماء بنصرة الحقّ الذي يستلزم مناهضة قوى الباطل وتغيير المنكر باليد واللسان والقلب.

وهنا يمكن الوقوف على إشكاليّة أساسيّة في تعريف العنف ومشروعيّة القيام به، إذ ليس العنف في كلّ صُورِهِ غير مشروع، فعندما يختلط بفعل المقاومة التي قد يلجأ إليها الشعب المُغتصَبة حقوقه من قوى محتلة، فهو هنا عنف مشروع. الأمر يختلف تماماً في حال صراع الأيديولوجيّات، فمُلّاك الحقيقة المطلقة دائماً واهمون، ولذلك لا بدّ أن يكون الحوار ومواجهة الحجّة بالحجّة والرأي بالرأي هو المآل الأوّل والأخير. ومن ثمّ كان تعريف قاموس المصطلحات السياسيّة للعنف بأنَّه «هو الاستخدام غير المشروع، أو غير القانوني للقوة»[5].

وخلاصة ذلك أنَّه إذا اختلط العنف بالأيديولوجيّات نتج عنه أنماط من العنف تستمدّ شرعيتها المزيفة من الأيديولوجيا الدينيّة أو السياسيّة للأطراف المتصارعة. ففي الأيديولوجيا الدينيّة يتحوّل العنف إلى واجب مقدَّس، يتجسّد في أبرز مظاهره في العنف الإرهابي الديني الذي يجد ضالته في تفسير النصوص المقدَّسة بصورة تؤدّي إلى تكفير الآخر. وكذلك في الخطاب السياسي الذي يستمدّ مشروعيته من أوهام البقاء للدفاع عن المصالح التاريخيّة للأمّة كيفما اتفق، ومن وحي أفكار ودكتاتوريّة الحزب الواحد أو العائلة الوراثيّة المالكة أو من يدّعي الخلافة في الأرض المستميتة في الدفاع عن عوامل البقاء مهما كلفت التضحيات[6]، ونعت الآخر بكلّ صور العمالة والخيانة.

ومن هذا المنطلق يمكننا دراسة لماذا لجأت وتلجأ الجماعات الإسلامويّة المتطرّفة إلى العنف وإلى استخدامه كآليّة أساسيّة لمعالجة قضاياها والدفاع عن قناعاتها ورؤاها من منظور نفسي واجتماعي وسياسي وفكري أيديولوجي.

الجماعات الإسلامويَّة وممارسة العنف

الجماعات الإسلامويّة التي يدور حولها هذا البحث هي تلك الجماعات التي ظهرت في عالمنا العربي والإسلامي من أقصاه إلى أدناه، واتخذت من بعض مبادئ الإسلام، بحسب فهم معين، مجموعة المبادئ السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والقيم الأخلاقيّة التي تُعينها على تحقيق أهدافها والسير على هداها في الحاضر والمستقبل، وتميزت هذه الجماعات عن غيرها من الأيديولوجيات الأخرى بأنَّها تتحدث بلسان السماء فلا راد لها ولا ناقض لما يرتضيه مرشدوها وأمراؤها.

---

5 ـ سامح فوزي، قاموس المصطلحات السياسيّة، القاهرة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، ط1، 2012، ص 75-76.

6 ـ عامر صالح، العنف بين ماهيته السوسيولوجيّة وجذوره السيكولوجيّة والتربويّة، الشبكة العربيّة العالميّة، أفكار ودراسات، على الرابط الإلكتروني التالي:

http://www.globalarabnetwork.com/studies/7042-2012-03-05-181726

وقد تعدّدت وجهات النظر حول نشأة الجماعات الإسلامويّة، واختلف الباحثون حول أسباب ظهورها في العصر الحديث؛ فأرجعها البعض إلى ما اعتبروه حالة اغتراب تعرّض لها الكثير من شباب المسلمين بسبب تسارع عجلة التحوّلات الاجتماعيّة والثقافيّة، تلك التحوّلات التي اقتبست على نطاق واسع من إشعاع الحضارة الغربيّة المعاصرة بدرجة اعتبرها البعض صداماً مع عقيدة الإسلام التي هي ثقافة الأمّة العربية؛ حيث «تبنّت معظم بلدان العالم الثالث بعد حصولها على الاستقلال إحدى الأيديولوجيّات الغربيّة، وهي أيديولوجيا القوميّة العلمانيّة في شكلها الغربي، مع مسحة من الاشتراكيّة، والتي تطبّعت بها أنظمة الحُكم الجديدة التي صعدت إلى السلطة في العالم الثالث بعد الاستقلال مباشرة، ومنها أنظمة الحكم في العالم الإسلامي»[7]. بيد أنَّ هذه الأيديولوجيّات الغربيّة أثبتت فشلها الذريع في إحداث تغييرات جذريّة في إصلاح أحوال االبلاد أو إحداث نهضة شاملة تحمي الأمّة.

فقد تعاونت الليبراليّة في مصر (قبل 1952) مع الغرب وأصبحت موالية له، ومن خلالها نشأ الإقطاع وازدهرت الرأسماليّة، وتدخل القصر والاستعمار في الحياة النيابيّة. كما انتهت الاشتراكيّة العربيّة (بعد 1952) إلى مزيد من احتلال الأراضي، وتكوين طبقة جديدة، واضطهاد وتعذيب في السجون، وقضاء على الحريّات، وسيادة الانحلال والفساد. أمَّا الماركسيّة، فقد بدت مجتثة الجذور من تاريخ الأمّة، تدين بالولاء للغير ولا تجد لها رصيداً في قلوب الناس. فلم يبقَ إذن سوى الجناح الآخر ممثلاً في الحركة الإسلامويّة لما لها من رصيد تاريخي وتعاطف شعبي وإمكانيّات تربويّة وأخلاقيّة... وبالتالي ظهرت الجماعات الإسلامويّة كبديل محتمل لنظام الحكم السابق، والأكثر احتمالاً من الليبراليّة والقوميّة والاشتراكيّة[8].

كما قرّر باحثون آخرون أنَّ ظهور الجماعات الإسلامويّة صاحب هزيمة العرب أمام إسرائيل في الخامس من يونيو 1967م، فظهورها جاء كردّ فعل لفشل القوميّة العربيّة في مواجهة إسرائيل وكبديل لهذه القوميّة. في حين أكّد الفريق الثالث على أنَّ الجماعات الإسلامويّة كانت بمثابة ردّ فعل لسقوط نظام الخلافة عام 1924م[9].

في حين يرى عبد المنعم منيب - أحد أهمّ المهتمّين بدراسة الحركات الإسلامويّة - أنَّ كلّ هذه التفسيرات السالفة الذكر غير صحيحة؛ وذلك لأنَّ الحركة الإسلامويّة في جوهرها ما هي إلّا عمل سياسي واجتماعي في الفضاء العام يهدف لإحداث تأثيرات إسلاميّة سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة ودينيّة في ذلك الفضاء العام عبر عمل عام له صور وأساليب شتّى. ولذلك فهي قد نشأت من أجل مكافحة الانحراف عن نظام وأهداف ومقاصد ونمط الحكم[10].

وإن كان كاتب هذه السطور يرى أنَّ معظم هذه الجماعات نشأت كردّ فعل للحالة المتردّية التي ظهرت عليها الشعوب العربيّة والإسلاميّة منذ مطلع القرن العشرين، والرغبة المُلِحّة للعودة إلى الأمام كما كان أجدادنا الذين تسيّدوا

7 ـ جرهام فوللر، مستقبل الإسلام السياسي، ترجمة محمّد عثمان خليفة، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ط1، 2012، ص 128.

8 ـ انظر: حسن حنفي، الدين والثورة في مصر ـ الجزء الخامس (الحركات الدينية المعاصرة)، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1988، ص 333.

9 ـ عبدالمنعم منيب، الحركات الإسلاميّة بعد الثورة المصريّة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، 2012، ص 9-10. وانظر أيضاً: حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، (الحركات الدينيّة المعاصرة)، ص 302.

10 ـ عبدالمنعم منيب، الحركات الإسلاميّة بعد الثورة المصريّة، ص 10-11.

العالم لقرون طويلة، فتولدت الرغبة في العودة إلى الأمجاد السالفة التي لن تتحقق إلّا من خلال إزالة العوائق التي تمنع ذلك، والتي تمثلت -كما تصوّرتها الجماعات المختلفة- في إنهاء النفوذ الأجنبي في البلاد الإسلاميّة، وإنشاء خلافة إسلاميّة جديدة، والتصدّي للمؤامرة العالميّة على الإسلام من قبل التحالف المسيحي اليهودي في الغرب وإسرائيل، وإنشاء مجتمعات إسلاميّة تحتكم للشريعة الإسلاميّة دون غيرها من القوانين الوضعيّة الغربيّة. الأمر الذي يؤكّده حسن حنفي حيث يقول: «هذه القراءة المتطهّرة للتاريخ هي التي دفعت أعضاء الجماعة الإسلاميّة للانضمام إلى أيَّة دعوة تهدف للعودة إلى عِزّة الإسلام، ونصرة المسلمين، وتتجاوز أحداث العصر، وتنهي عصر الانهيار والانحطاط، وتعيد إلى الإسلام مكانته ودولته، تحقيقاً لنبوءة الرسول: إنَّه لا يصلح آخر هذه الأمّة إلّا بما صلح به أوّلها»[11].

كما ساعد على انتشار هذه الجماعات في العصر الحديث، وخصوصاً في مصر التي شهدت بداية ظهور أولى الحركات الإسلامويّة في تسعينيات القرن التاسع عشر الميلادي[12](*)، عدّة أسباب منها: زيادة الأزمات وتوالي الهزائم على الأمّة، وسيطرة السلطة الحاكمة على مؤسّسة الأزهر الشريف وتدجينها، حيث حرصت السلطة السياسيّة الحاكمة وخاصّة بعد ثورة يوليو 1952م على أن تكون هي المسؤولة عن تعيين شيخ الأزهر وكافة مؤسَّساته، ومن ثمّ كان الأزهر في معظم المواقف مؤيداً لما تراه السلطة السياسيّة، فما كان إلّا أن فقد الشعب المصري الثقة بالأزهر وبشيوخه، والتفّت الجماهير العريضة حول الدعاة الذين قدّمتهم الجماعات الإسلامويّة، رغم أنَّ العديد منهم كانوا من خريجي الأزهر! كما كان من أهمّ العوامل التي ساعدت على انتشار هذه الجماعات في شتى ربوع العالم العربي والإسلامي سقوط فلسطين بعد حرب 1948 في أيدي الصهاينة، والهجوم الشيوعي السوفياتي على أفغانستان في الثمانينيات، ومن قبلهما سقوط الخلافة الإسلامية 1924. وساعد على توهّج صعود تلك الجماعات هزيمة يونيو 1967، تلك النكسة التي كانت بمثابة القشة التي قصمت ظهر القوميّة العربيّة، وهنا نادى البعض بأنَّ «الإسلام هو الحل» والبديل الضروري والعلاج الناجع لأزمة الأمّة العربيّة والإسلاميّة.

ومن ثمّ كان العنف ملازماً لنشأتها؛ حيث إنَّ مكافحة الانحراف عن نظام وأهداف ومقاصد ونمط الحكم يستلزم استخدام القوّة. إذن فالعنف الذي نتناوله هنا كموضوع لهذه الدراسة ووفقاً لما تقدّم ولما هو آتٍ يندرج تحت ما يُسمّى في أدبيّات العنف بالعنف السياسي الديني الداخلي. ولذلك كان لا بدّ أن نتوقف عند التفسيرات المختلفة لهذا العنف من منظور أهمّ العلوم الإنسانيّة المختلفة التي تحدّد البنية الأيديولوجيّة لهذا العنف لدى الجماعات الإسلامويّة.

---

11 - حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، الجزء الخامس (الحركات الدينيّة المعاصرة)، ص 302.

12 (*) كانت أولى هذه الجماعات أو الحركات «الجمعية الشرعيّة لتعاون العاملين بالكتاب والسنّة»، التي أسّسها الشيخ محمود خطاب السبكي وهو من علماء الأزهر في تسعينيات القرن التاسع عشر الميلادي، وتمّ إشهارها كجمعيّة مشهرة حسب القانون عام 1913م، وما زالت تمارس نشاطها الدعوي حتى اليوم. ثمّ توالت الجماعات، فتبعتها جماعة «أنصار السنّة المحمديّة» عام 1926م، ثمّ جماعة «الإخوان المسلمين» 1928م، ثمّ جماعة «الدعوة والتبليغ»، ثمّ «القطبيين» 1965م، ثمّ جماعة «الجهاد الإسلامي» 1966م، ثمّ «التكفير والهجرة» 1969، ثمّ «الناجين من النار» 1980م، و«الجماعة الإسلاميّة» 1982، و«الشوقيين» 1986م، ثمّ باقي الحركات الإسلامويّة كـ «القاعدة» 1988، و«بوكو حرام» بنيجريا 2004 و«حركة الشباب الإسلاميّة» بالصومال 2004 و«أنصار بيت المقدس» بسيناء 2012، و«تنظيم الدولة الإسلامية بالعراق والشام-داعش» 2004/ 2013 التي أعلنت تنظيمات عديدة مؤخراً في دول عديدة كاليمن وليبيا وغيرهما الانتماء إليها. وغيرها من الجماعات التي تظهر هنا أو هناك في الحاضر والمستقبل.

التفسير السيسولوجي لعنف الجماعات الإسلامويّة

يمثل العنف ظاهرة اجتماعيّة تأثراً وتأثيراً، وليس مجرّد ظاهرة فرديّة. تأثراً من حيث الدواعي والمسببات، وتأثيراً من حيث النتائج والتداعيات، فالبيئة الاجتماعيّة هي التي يتولد فيها العنف نتيجة لمجموعة من الأفكار التي تؤيّد ضرورته، وهي التي تسهم في توليد البواعث والمحرِّضات الحسيّة، وخلق الانطباعات والصور الذهنيّة المحرّكة لهذا السلوك[13]، فيظهر من خلال نشاط سلوكي عنيف، كردّ فعل على انسداد كافة القنوات السلميّة.

فالعنف -إذن- من الناحية السوسيولوجيّة يمثل عودة الإنسان إلى حالته البدائيّة الأولى، ويحدث غالباً عندما لا تستجيب المؤسّسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة لمصالح الإنسان التي يراها حقوقاً مشروعة له، وعندما لا يستطيع أن يعبّر عن ذاته وآرائه وعقائده بالطريقة التي يراها صحيحة. فالعنف هو بالدرجة الأولى صنيعة من صنائع المجتمع[14].

وقد تعدّدت نتائج الدراسات التي حاولت تفسير العنف تفسيراً اجتماعيّاً، حيث أرجعت أسبابه إلى ثلاثة عوامل أساسيّة: تتعلق أوّلها بالمرحلة السنيّة أو الفئة العمريّة، ويرتبط ثانيها بالطبيعة التكوينيّة للمكان الذي ينشأ فيه من ينضم لتلك الجماعات، ثمّ يتمثل ثالثها في الطبقة الاجتماعيّة التي ينتمي لها أعضاء تلك الجماعات.

1- العنف والمرحلة السنيّة

أمّا بالنسبة إلى العامل الأوّل الذي يرى أنَّ ظاهرة العنف لها علاقة بطبيعة التكوين الاجتماعي الذي يتصل بالفئة العمريّة أو يتعلق بجانب السن، وبحسب هذا الرأي، فإنَّ العنف يظهر عند الجماعات التي يغلب عليها الجيل الشاب، ويستدلّ على ذلك بأنَّ معظم الجماعات التي سلكت نهج العنف هي جماعات شابّة من حيث تكوينها البشري. وهذا يصدق على كثير من الجماعات التي ظهرت في العالم العربي، وأنَّ بعض الجماعات تجاوزت وتخلت عن مسلك العنف حينما تجاوزت مرحلة التكوين الشبابي. وذلك باعتبار أنَّ مرحلة الشباب هي المرحلة التي يغلب عليها الحماس والاندفاع وسرعة الانفعال وعدم تقدير المواقف والأمور بنظر بعيد ورؤية سديدة[15].

وإذا عدنا إلى بدايات تكوين الجماعات الإسلاميّة، وجدنا هذا الرأي يصدق إلى حدٍّ كبير على أرض الواقع، فإذا وقفنا مع البذور التكوينيّة لأغلب الجماعات الإسلامويّة، فسنجدها قد تمّ تكوينها في رحاب الجامعات ومع السنوات الأولى يتمّ تجنيد الشاب اليافع المندفع الذي يملؤه الحماس. وكما يقول أبو العلا ماضي أحد الشباب الذين انتموا إلى تلك الجماعات في عامه الدراسي الأوّل بجامعة المنيا: «وعرفت كيف تكوّنت «الجماعة الإسلامية» في ذلك الوقت، فهي كانت

---

13 - زكي الميلاد، كيف يظهر العنف في سلوك الجماعات؟ موقع الحوار اليوم بتاريخ 8/7/2011، على الرابط الإلكتروني التالي:
http://www.alhiwartoday.net/node/1360

14 - إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ص 218.

15 - زكي الميلاد، مرجع سابق.

جماعة نشاط بالجامعة وكان اسمها «الجماعة الدينيّة»، ثمّ قرّر الشباب القائمون على شأنها في جامعة القاهرة ... تغيير الاسم إلى «الجماعة الإسلاميّة»، التي كانت جماعة هلاميّة وليست تنظيماً، كما تحوّلت فيما بعد على أيدي المجموعة التي أرادت تبنّي العنف منهجاً للتغيير أو «القوّة» بتعبيرهم، وقامت «الجماعة الإسلاميّة» بجامعة القاهرة بعمل مخيّمات صيفيّة مفتوحة للطلاب حضرها عدد من طلّاب الجامعات الأخرى مثل المنيا وأسيوط، فأراد الشباب المشاركون في هذه المخيّمات نقل هذه التجربة لجامعاتهم»[16].

وعلى هذا المنوال نشأت عدّة جماعات أخرى مستغلة الطاقة الحماسيّة لدى الشباب في مقتبل العمر. وهذا ما قد يفسّر لنا المراجعات الفكريّة التي قام بها الكثير من أفراد الجماعات الإسلامويّة معلنين نهاية استخدامهم للعنف، ولكنّ ذلك كان بعد أن تقدّم هؤلاء الأعضاء بالسنّ وفارقوا مرحلة الشباب بحماسها المعروف.

2- العنف وأنماط التنشئة الاجتماعيّة الخاطئة

يُعدّ العنف ـبدرجة كبيرة- من أهمّ نواتج أنماط التنشئة الاجتماعيّة الخاطئة، فالتمييز بين الأبناء يؤدّي إلى تنمية مشاعر الغيرة والحقد والانتقام والأنانيّة؛ تلك المشاعر التي تتجلّى ـفي معظم الأحيان- في شكل تصرّفات عنيفة تجاه الآخرين كلما أتيحت الفرصة لذلك. كما أنَّ القسوة في أساليب التربية سواء من الوالدين أو المربّين في المدرسة تجعل الأطفال أميل إلى السلوك العنيف الذي يتحوّل بعد ذلك إلى سلوك مفضّل في التعامل مع الآخرين.

كما أنَّ لدوُر العبادة والمؤسّسات الدينيّة والثقافية الأخرى التي تحضّ على العنف، وتحرّض على العدوان وكراهية الآخر المختلف اجتماعياً أو اثنياً أو دينياً دوراً كبيراً في تشكيل السلوك العنيف، وكذلك السلطة التي لا تحترم المواطنة ولا تقوم بتوزيع الحقوق والواجبات بين المواطنين بصورة عادلة ومتساوية. كلّ هذه العوامل مجتمعة تلعب دوراً في خلق شخصيّة غير مستقلة استقلالاً ذاتياً ومقموعة وغير متسامحة وتميل إلى العنف والعدوانيّة كأوّل وسائل التفريج عن تلك التوترات الاجتماعيّة[17].

والحقيقة أنَّ معظم المنتمين لتلك الجماعات الإسلامويّة قد تعرّضوا لتلك العوامل مجتمعة؛ عنف أسري وعنف في المدرسة وعنف طبقي نتيجة لانتماء القاعدة العريضة منهم لأُسر الطبقة المتوسّطة والفقيرة، كما غلبت على تنشئتهم كراهية الآخر المختلف دينيّاً او اثنيّاً، فقد تربّوا على أنَّ من ليس معهم فهو ضدهم، وهم الفرقة الناجية وبقية الفرق ضالة، والمخالفون لهم من حيث الديانة كافرون، والمجتمع جاهل يحتاج إلى الهداية، كما كان عنف السلطة معهم ظاهراً جليّاً جعلهم مهيئين تماماً للتعامل العنيف كردّ فعل.

16 ـ أبو العلا ماضي، جماعات العنف المصريّة وتأويلاتها للإسلام، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006، ص 14.

17 ـ إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، بيروت، دار الساقي، 2015، ص 218.

3- العنف وبيئة المنشأ والتكوين

أمَّا العامل الثالث الذي يتمّ على أساسه تفسير العنف لدى الجماعات الإسلامويّة، فهو عامل النشأة أو بيئة النشأة أو بكلّ ما له علاقة بطبيعة التكوينات الاجتماعيّة التي تتّصل ببيئة النشأة. وحسب هذه النظريّة فإنَّ العنف يظهر غالباً عند الجماعات التي تنتمي إلى بيئات تتصف بالقسوة والخشونة، كالبيئات التي لها تكوينات صحراويّة وجبليّة، وتزداد القناعة بهذا الرأي إذا صاحب تلك البيئات انخفاض في مستويات التمدّن العام. ولهذا يقال إنَّ العنف في مصر ظهر في المناطق القِبليّة أكثر من المناطق البحريّة لهذا السبب. وهكذا الحال في مناطق أخرى[18]. ولذلك يحرص ولاة الأمر في هذه الجماعات على أخذ الشباب إلى مناطق جبليّة ووعرة تكون بمثابة أرض الإعداد. ومن ذلك ما نادت به «جماعة التكفير والهجرة» عندما ادّعت أنَّ أرض مصر هي أرض كفر ودار حرب تجب الهجرة منها إلى الجبال والكهوف للإعداد لمقاتلة أهلها من أجل إقامة الإسلام[19].

4- العنف والطبقة الاجتماعيّة

كما يشير العامل الرابع إلى مفهوم الطبقة الذي يعزي ظهور العنف غالباً عند الجماعات التي يغلب على تكوينها البشري الانتماء إلى الطبقة الفقيرة أو المتوسطة، خصوصاً في البيئات التي يحدث فيها اختلالات طبقيّة حادّة، وتتفاوت فيها الفوارق الاجتماعيّة بصورة كبيرة[20]. وإن كان هذا العامل ليس بقوّة العاملين السابقين؛ لأنَّ الواقع يرصد لنا انضمام الكثير من أبناء الطبقات العليا إلى تلك الجماعات، ولكنَّ هذا لا يمنع وجاهة هذا العامل، لأنَّه لا يمكن لأحد أن ينكر أنَّ القاعدة العريضة من المنضمّين لهذه الجماعات هم من أبناء الطبقات الفقيرة والمتوسطة.

فهذه الجماعات تهدف دائماً لاستقطاب الشرائح الاجتماعيّة الدنيا التي تشكّل لها معاقل مقاومة وهجوم ثابتة ومتجدّدة، وجيشاً احتياطياً متواطئاً وقابلاً للتعبئة دائماً. والتاريخ الإسلامي مليء بحكايات مشابهة عن مثل هذا الاستقطاب، فالقرامطة كانت لهم أجندات اجتماعيّة متشابهة، فالمصادر التاريخيّة تروي أنَّ دعاة القرامطة عندما كانوا ينزلون قرية لينشروا بها دعوتهم كانوا يقولون: «أمرنا أن نشفي هذه القرية، ونغني أهلها ونستنقذهم، ونُملّكهم أملاك أصحابهم، وكذا كان كبيرهم عارفاً بنقاط الشكوى عند الفقراء فكان يكسو عاريهم وينفق عليهم ولا يدع فقيراً بينهم ولا محتاجاً ولا ضعيفاً»، وحسبما عبّرت النصوص التاريخية فانضمّ إليه قوم ضعفاء ما بين قصّاب وحمّال وأمثال ذلك[21].

وهنا تتلاقى الأهداف، فبينما تحتاج الجماعات للعدد الكبير من الطبقات الاجتماعيّة الدنيا ليكونوا معاقل مقاومة ومصادر قوّة وضغط، يحتاج العوام والمهمّشون إلى سند لهم يحميهم من الظلم والقهر والاضطهاد. فالإنسان الذي يشعر

18 - زكي الميلاد، مرجع سابق.

19 - حامد حسان وآخرون، مواجهة الفكر المتطرّف في الإسلام (مناقشة موضوعيّة لأفكار جماعة التكفير والهجرة من واقع سجلات المحكمة)، سلسة الإسلام دين العقل (1)، مطبعة الجبلاوي، 1980، ص 41.

20 - زكي الميلاد، مرجع سابق.

21 - محمّد فياض، سيكولوجيّة الجماعات الإسلاميّة، مجلة الثقافة الجديدة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، العدد (289)، أكتوبر 2014، ص 27.

أنَّه مقهور يستعيض عن عجزه الفردي بالاحتماء بالجماعة، وبقدر شعوره بتفاقم الخطر الداخلي يميل إلى الذوبان في الجماعة. وهنا تتضخّم قيمة الجماعة حتى تصبح القيمة المطلقة أو الوحيدة، وتتضخم معها بالدرجة نفسها قيمة الفرد، ويأخذ الأمر على هذا المستوى نوعاً من الشعور بالامتلاء والاعتزاز بالانتماء وحالة من الإحساس بالمنعة، وترتفع درجة الذوبان في الجماعة على المستوى الفردي بما يتناسب مع مستوى الإحساس بالضعف والعجز وانعدام القيمة لأكثر الأفراد ذوباناً في الجماعة وتعصباً لها[22].

التفسير السيكولوجي للعنف لدى الجماعات الإسلامويّة

لا يمكن للتفسير السوسيولوجي وحده أن يقدّم إحاطة كاملة لشيوع العنف في الجماعات الإسلامويّة، مع عدم إنكار أهميّة دوره، ومن ثمّ كان من الضروري اللجوء إلى التفسير السيكولوجي، الذي يقدّم تفسيرات تتلاءم مع طبيعة منهجه الذي يختلف بالطبع عن التناول السوسيولوجي ومناهجه المختلفة. حيث يُرجع التفسير السيكولوجي ظهور العنف لدى الأفراد المُنضمّين تحت لواء الجماعات الإسلامويّة إلى عدّة أسباب لعلّ أهمّها:

1- الاغتراب النفسي

الاغتراب النفسي يمثل حالة من الانفصال بين المرء وبيئته الاجتماعيّة التي يعيش فيها، ويظهر في صور مختلفة؛ كشعور الفرد بأنَّه لا يستطيع التأثير في مجريات الأمور والأحداث التي تجري من حوله، وإحساسه بأنّه مجرّد ترس صغير يدور في آلة المجتمع الكبير، وعدم قدرة الفرد على الاختيار أو التمييز بين البدائل وعدم ثقته في جدوى نتائجها، أو شعوره بانعدام المعايير التي يمكن أن يُقاس عليها النجاح، أو شعور الفرد بأنَّ ثقافته مغايرة لثقافة المجتمع الذي يعيش فيه، الأمر الذي ينتهي بالفرد إلى حالة من الضبابيّة وعدم الفهم، ممّا يؤدي إلى عدم الثقة بالنفس والرغبة في الوحدة أو الانعزال أو عدم الرضا عن حياته التي تبدو له سطحيّة بلا معنى وبلا هدف يستحق أن يعيش من أجله؛ فتتولد لديه الرغبة في العنف كردّ فعل لحالته النفسيّة غير المستقرّة أو تدفعه للانتحار أو الانغماس في الطرق الصوفيّة طلباً للسكينة والراحة النفسيّة.

وهذا ما يفسّر ظهور العديد من الحركات الإسلامويّة العنيفة في مصر عقب ثورة يوليو 1952؛ حيثُ «أقام تنظيم الضبّاط الأحرار منذ توليه حكم مصر جمهوريّة خوف مكبّلة بالقمع الأمني والشموليّة السياسيّة والتعتيم الإعلامي، مع إخضاع كلّ مكوّنات الدولة والمجتمع والعلاقات التجاريّة الخارجيّة لأجهزة سياديّة إقصائيّة حريصة على إزالة الأفكار المعارضة وتصفية الآراء المخالفة وإسكات الأصوات المستقلة»[23].

22 - المرجع السابق، ص 24.

23 ـ طارق المهدوي، النشأة السياسيّة للحركة العماليّة المصريّة، القاهرة، مجلة الثقافة الجديدة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، العدد (311) أغسطس 2016، ص 121.

وفي ظلّ تلك الأجواء شعر الكثير من الشباب بانعدام القوّة في التأثير في واقعهم المعيش، وأنَّ وجودهم أصبح لا معنى له. وكلما ازدادت الضغوط المُكبِّلة والمُقيّدة للحريّات، ازداد الشعور بالاغتراب النفسي، وازداد إقبال الشباب على الانضمام لتلك الجماعات بحثاً عن التخلص من شتّى أنواع التوتر؛ حيث يعمل الجو الروحي عند تلك الجماعات على إزالة التوترات النفسيّة والاجتماعيّة من خلال تفسير العقيدة الدينيّة لكلّ أسئلته عن الوجود، كما تعوّضه الجماعة بعائلة كبيرة تغمره بحبّ فيّاض؛ ومن ثمّ يصبح أيّ خطر يهدّد جماعته هو تهديد لذاته وكيانه الشخصي يجب التصدي له بكلّ قوّة وعنف. ومن ثمّ يظهر العنف كآليّة مباشرة للدفاع عن الذات وعن الجماعة.

2- الإحباط

الإحباط مفهوم يشير إلى الحيلولة بين الفرد وتحقيق رغباته دون أن تصبح هذه الرغبات لا شعوريّة، أي أنَّها تبقى ماثلة في ساحة الشعور مع ما يرافقها من أحاسيس الخيبة والحسرة[24]. ويظلّ الإحباط من أهمّ العوامل التي تجعل المرء يتوجّه إلى العنف والعدوان، وليس هذا بالجديد على مستوى الدراسات السيكولوجيّة الحديثة، وإنّما أشار إليه العديد من الدراسات الكلاسيكيّة في هذا المجال، وقد أكّدت تلك الدراسات دوماً على علاقة العنف والعدوان بالإحباط؛ حيث فسّرت النظريّات القديمة هذه العلاقة، مؤكدة أنَّ هناك علاقة ثابتة بين الإحباط والعنف، وأنَّ العنف ينبع من دافع يُثار عندما تحبط مساعي الفرد في التوجّه لتحقيق هدف معيّن.

وفي رأي هذه النظريّات أنَّ الدافع للتعدي قد يكون أو لا يكون ذا أساس بيولوجي، إلّا أنَّ ارتباطه بالإحباط ثابت؛ بمعنى أنَّ الإحباط يؤدّي دائماً إلى سلوك يتّسم بالعنف والعدوانيّة، والعدوان يسبق دائماً الإحباط. أمّا الآراء الأكثر حداثة في هذا المجال، فهي التي تؤكّد أنَّ العلاقة بين الإحباط والعدوان ليست ثابتة بحيث يؤدي الإحباط دائماً إلى ممارسة العنف، ثمَّ إنَّ العدوان لا يأتي دائماً نتيجة للإحباط، وليس كلّ مُحبط عنيفاً، وكذلك ليس كلّ عنيف مُحبطاً، وهذا الأمر يتأثر بشكل كبير بالخبرة الفرديّة والتعلم والثقافة والتدريب. إلّا أنَّ هناك نوعاً من الإحباط المستديم والمتأصل يمكنه أن يثير العدوان والعنف بدرجة أكبر من غيره. فمثلاً على المستوى الفردي، فإنَّ التربية السيّئة للفرد منذ الصغر والإهمال وعدم الرعاية بإمكانها أن تكون مصدراً للعدوان، وعلى المستوى المجتمعي العام، فإنَّ الأزمات طويلة الأمد كالأزمات الاقتصاديّة والاجتماعيّة وما تسبّبه من معاناة جماعيّة وإحباط يمكن أن تؤدّي في لحظات ما إلى العنف الشامل على خلفيتها المحاكاتيّة المتشابهة التي تؤدّي إلى تجمّع الناس وتنظيمهم، وبالتالي اندفاعهم نحو العنف لإزالة أسباب الإحباط، ولعلّ ذلك يكمن في التفسير النفس/اقتصادي لحدوث مختلف الثورات في التاريخ وما يصاحبها من أعمال العنف[25].

والشعور بالإحباط هو دافع مهم للجماعات الإسلامويّة عندما تَحُول بينها السلطة الحاكمة وبين الوصول إلى مقصدها الأسمى في الوصول لسدة الحكم، فيكون إلحاق الأذى والعنف بأفراد الحكومة أو بالحاكم الذي يكون هو الهدف الأوّل لهذه الجماعات، كما حدث في اغتيال محمّد أنور السادات في أكتوبر 1986.

---

24 ـ علي أسعد وطفة، العنف والعدوانيّة في التحليل النفسي ـ مكاشفات بنيويّة في سيكولوجيّة العدوانيّة عند فرويد، دمشق، منشورات الهيئة العامّة السوريّة للكتاب، 2008، هامش ص 35.

25 ـ عامر صالح، العنف بين ماهيته السوسيولوجيّة وجذوره السيكولوجيّة والتربويّة، مرجع سابق.

3- الشعور بالاضطهاد من قِبل كلّ السلطات

وانطلاقاً من المبدأ السيكولوجي الشهير الذي ينصّ على أنَّ «المقهور ـ غالباً - يسلك سلوكاً يُشبه سلوك القاهر»، فإنَّ العنف الذي يُمَارس ضدّ أفراد هذه الجماعات داخل السجون والمعتقلات يجعل أفرادها مهيئين لممارسة العنف كلما سنحت لهم الفرصة لممارسته ضدّ من يخالفهم. فمع الاضطهاد المستمر تتحكّم في الأفكار نفسيّة المضطهد وواقع البريء ووضع المظلوم. وكما يقول حسن حنفي: «وفي داخل السجون وعلى البرشي تكوّنت الجماعات الإسلاميّة ... فلولا اضطهاد الإخوان، ولولا توقف نشاطها، لما خرجت الجماعات الإسلاميّة شاردة على الحركة الإسلاميّة وتعبّر عن ظروف اضطهادها»[26].

فالاضطهاد والظلم دون وجود طريق شرعيّة وسلميّة لاسترداد الحق ومنع الظلم، يؤدّي في أغلب الأحيان إلى أن يكون العنف هو المسلك الوحيد الباقي، كما يصنع نفسيّة دائمة الاستعداد للصراع. فالظلم «مؤذن بخراب العمران»، كما قال ابن خلدون الذي أفرد فصلاً كاملاً من مقدّمته للحديث عن الظلم تحت هذا العنوان. فالشعور بالظلم والاضطهاد يزيد في اغتراب المرء نفسيّاً ويجعله مستعدّاً للقيام بأيّ عمل عنيف تجاه هؤلاء الظالمين الذين لم تفلح معهم الطرق المشروعة.

وقد استخدمت الجماعات الإسلامويّة من «المظلوميّة» سبيلاً لضمّ الأعضاء الجدد وجذب الأنصار والمؤيدين، تلك «المظلوميّة» التي تكفل لهم دائماً ظهيراً شعبيّاً غير مؤدلج، يرى فيهم أنَّهم قد ظلموا كثيراً وحان رفع الظلم عنهم وتمكينهم. وعلى «المظلوميّة» أيضاً ينبني ما يُسمّى بـ«شرعنة العنف»، وهي العمليّة النفسيّة التي تهدف إلى تبرير العدوان على الغير من خلال تأثيمه وتحميله مسؤوليّة ما يوجد من شر، مع تبخيس إنسانيته والحطّ من قدره وتحويله إلى عقبة وجوديّة في طريق السعادة والوصول إلى تحقيق الذات أو الهدف، يترافق ذلك مع ردّ فعل يتلخص ببراءة الذات التي تصوّر كضحيّة لذلك الغير ارتباطاً في بعض الأحيان بالتشفّي من الآخر[27].

4- عدم القدرة على تحقيق الأهداف

يصبح الشعور بالعجز وعدم القدرة على تحقيق الأهداف دافعاً قويّاً للّجوء إلى العنف كأسلوب تعويضي عن الفشل، وتزداد حدّة هذا الدافع عند محدودي الكفاءات وكثيري الغايات. فيبدأ البحث في أسباب الفشل العامّة ليجعل منها أسباباً أساسيّة لفشله الخاص. فيبدأ الثورة على كلّ شيء وأيّ شيء، ويُرحّب بالانضمام إلى كلّ ما هو شاذ وعنيف، ومن ثمّ تكون تلك الجماعات مأوى مناسباً لمثل هذه الشخصيّات. وفي الجماعة يخرج العدوان من القوّة إلى الفعل؛ حيث «تلعب الجماعة دوراً ملحوظاً في تنمية النزوع للعدوان لدى الفرد الذي يجد نفسه وسط الجماعة أقدر على إظهار نزوعاته العدوانيّة وعلى ممارستها على الغير. فقد يكون الفرد متردّداً في الممارسات العدوانيّة إذا كان منعزلاً، ولكنَّه لا يتردّد في ذلك عندما يوجد وسط جماعة تشجّع الممارسات بتبريرات متباينة. ثمَّ إنَّ الجماعة هي التي تهيّئ التخطيطات

---

26 ـ حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج5، الحركات الدينيّة المعاصرة، ص 331.

27 ـ محمّد فياض، سيكلوجيّة الجماعات الإسلاميّة، ص 25

والوسائل الكفيلة ببلوغ الغاية من الأفعال العدوانيّة. ومن الواضح من وجهة نظر علم النفس أنَّ الفرد وسط الجماعة يكون مختلفاً عمَّا يكون عليه إذا وجد منعزلاً»[28].

التفسير السياسي للعنف لدى الجماعات الإسلامويّة

تحاول السياسة، كعلم، تفسير العنف الذي ترتكبه الجماعات الإسلامويّة من منظورها الخاص، وهي في ذلك تحاول الوقوف على علاقة المواطن بالسلطة، التي من خلالها تقدّم التفسير المناسب للعنف. فالعنف الدائر حول السلطة غالباً ما يتخذ مسارين أساسيين: **أوّلهما** مسار موجّه إلى المُمسكين بالسلطة، يمارسه أصحابه بهدف انتزاعها من بين أيديهم، أو بهدف مشاركتهم في الإمساك بها. **وثانيهما** مسار موجّه من رموز السلطة إلى من ينازعونهم إيّاها، بهدف الاستمرار في الإمساك بها وإحكام قبضتهم عليها[29]. وكلاهما أمر لا غنى عنه لتفسير العنف. ولكنَّ هناك عوامل تحكم تطوّر هذا العنف وصورته، من أهمّها:

1- العنف وأنظمة الحكم

يرتبط تفسير العنف من منظور العلوم السياسيّة عند الجماعات والحركات الإسلامويّة بأنظمة الحكم السائدة؛ حيث ترى أنَّ العنف لا يظهر في المجتمعات الديمقراطيّة، أو التي تلتزم بحكم القانون والدستور وتحترم الحريّات العامّة وتدافع عن حقوق الإنسان. وحتى لو ظهر العنف في هذه المجتمعات، فإنَّه لا يستطيع أن يتجذر ويبقى أو يكتسب تأييداً ومشروعيّة، أو حتى يمتلك القدرة على التأثير؛ لهذا سرعان ما يتلاشى العنف في هذه المجتمعات، وهذا يعني أنَّ العنف يظهر في المجتمعات الاستبداديّة التي لا تلتزم بحكم القانون والدستور، وتعاني من الاستبداد السياسي، الوضع الذي يسهم في خلق نزعات العنف عند بعض الجماعات[30].

والحقيقة أنَّ النظام الديمقراطي يتيح مساحة كبيرة للاختلاف والمعارضة في حين لا توجد هذه المساحة عند الأنظمة الاستبداديّة التي تخشى المعارضة وترهبها وتسعى إلى قمعها وتصفيتها بالقوّة، واستخدام كافة أشكال العنف ضدّها، ممَّا يجعل هذه الجماعات تردّ بقوّة هذا العنف.

وهذا ما قد يفسّر وجود العنف في بعض البلاد العربيّة بصورة أكبر منه في غيرها، وذلك لسيادة الأنظمة الاستبداديّة في بعض أقطارنا العربية، فلا تتيح فرصة للمعارضة أو الاختلاف.

---

28 ـ محمّد وقيدي، التحليل النفسي لظاهرة العنف، على الرابط الألكتروني التالي:
http://www.maaber.org/issue_august11/depth_psychology2.htm

29 ـ قدري حفني، العنف بين سلطة الدولة والمجتمع، ص 222.

30 ـ زكي الميلاد، مرجع سابق.

2- العنف الوسيلة الوحيدة للتغيير

من الأسباب السياسيّة التي يمكن من خلالها تفسير ظاهرة العنف عند الجماعات الإسلامويّة، اعتقاد جُلّ هذه الحركات أنَّ التغيير لن يكون سوى باستخدام القوّة وإرهاب أعداء الله ورسوله (حسب وصفهم)؛ حيث يدعو الكثيرون من أصحاب الفكر المتطرّف إلى استخدام العنف والقوّة لإجبار الآخرين على إتيان المعروف والانتهاء عن المنكر. كما أنَّهم اعتقدوا أنَّ تحقيق (الحكم بما أنزل الله وإقامة حدود الله) لن يتحقق إلّا بوصول هذه الجماعات إلى سدّة الحكم والسلطة...فرُفِعت الشعارات الحماسيّة التي تدعو إلى مقاتلة الحاكم لإسقاطه وتنصيب الحاكم الذي يحكم بما أنزل الله ويقيم حدود الله، وأنَّ هذا كله لن يتحقق بالوسائل السلميّة بقدر ما يتحقق باستخدام القوّة والعنف والغلبة.

وكانت آليّة بعض الحركات الإسلاميّة لتحقيق ذلك هي الهجرة التي تعني أنَّ أرض الوطن هي أرض كفر ودار حرب تجب الهجرة منها إلى الجبال والكهوف للإعداد لمقاتلة أهلها من خلال استراتيجيّة ثلاثية تبدأ بالهجرة، والاستعداد والتدريب، ثمّ بدء القتال دفاعيّاً ثم هجوميّاً تبعاً للواقع[31].

ولا تعترف هذه الجماعات بالتغيير السلمي ولا توافق من يقول به، «واعتبروا في أدبياتهم أنَّ عدم اللجوء إلى القوّة لإحداث التغيير هو الجبن بعينه، ويستطيع القارئ والدارس لوثائق جماعات العنف أن يجد هذا المعنى بوضوح من عناوين الأدبيّات والدراسات والإصدارات التي أصدروها، فمن حتميّة المواجهة إلى الفريضة الغائبة ـأي الجهادـ إلى بحث وجوب قتال الطائفة الممتنعة عن شريعة الإسلام»[32].

3- العنف وقيام الثورات

لا شكّ أنَّ قيام الثورات تصاحبه أعمال عنف قد تستمرّ لفترات طويلة، وربّما تمتدّ لفترة أطول من فترات الثورات نفسها، سواء نجحت الثورة في تحقيق أهدافها فتعمل في ذلك الحال على تصفية خصومها الذين ثارت عليهم، أو في حال فشل الثورة حيث يمارس العنف ضدّ من قاموا بالثورة ...ويصاحب هذا الجو الثوري شيوع العنف والقتل والاضطهاد.

ومن ثمَّ يؤكد أحد الباحثين على ارتباط العنف باشتعال الثورات وقيام الحروب؛ «فالثورة الروسيّة سنة 1917م حرّضت أو أسهمت في تحريض الجماعات اليساريّة على العنف، والثورة الإسلاميّة في إيران سنة 1979م هي الأخرى حرّضت بعض الجماعات الإسلاميّة على العنف. وهكذا الحروب، فالحرب الأفغانيّة سنة 1979م شاركت في تحريك نزعات العنف، وحصلت هذه الحالة أيضاً مع حرب الخليج الثانية سنة 1991م»[33]. وهكذا صاحبت ثورات الربيع العربي أعمال عنف لم تشهدها المنطقة العربيّة منذ زمن طويل، وشرَّدت شعوباً بأكملها كالشعب السوري والشعب اليمني والشعب

31 - انظر: حامد حسان وآخرون، مواجهة الفكر المتطرف في الإسلام مناقشة موضوعيّة لأفكار جماعة التكفير والهجرة من واقع سجلات المحكمة)، ص 41.

32 - أبو العلا ماضي، جماعات العنف المصريّة وتأويلاتها للإسلام، ص 42.

33 - زكي الميلاد، مرجع سابق.

الليبي، هذا فضلاً عن كميّة القتلى التي وقعت في مصر عقب ثورتي يناير 2011 ويونيو 2013. نتيجة للمصادمات بين الدولة وبعض الجماعات الإسلامويّة وحركات يساريّة أخرى.

4- التنظيمات السريّة والعنف

ممَّا لا شكّ فيه أنَّ العديد من الجماعات الإسلامويّة يتخذ شكل التنظيمات السريّة بما يحوطها من جو حذر، وخوف وخشيّة من افتضاح أمرها وكشف تحرّكات أفرادها، ذلك الخوف والحذر يجعلها دائماً تلجأ إلى استخدام الشفرات وكلمات السر في الحديث والمحاورة والتوجّس خيفة من الآخر. الأمر الذي يخلق مناخاً مواتياً لسلوك الرفض والتثوير والتصادم، ويغذّي الفكر الانقلابي ويبني الشعور بالاضطهاد.

وتؤصّل هذه الجماعات جواز العمل السري داخل الأنظمة العربيّة على أساس أنَّ الدعوة الإسلاميّة فريضة ربانيّة مكلف بها كلّ مسلم ولا يحتاج لترخيص من أحد، خصوصاً إذا كان هذا النظام في تقييمهم مُعادياً للإسلام، وتمّ إسقاط أحكام التزام الجماعة والبيعة للأمير على تنظيماتهم السريّة[34].

ومن ثمّ غالت هذه الجماعات في استخدام العنف سواء ضدّ أعدائها أو بتصفية الخارجين عليها ممّن كانوا ينضمّون إليها، على أساس الفهم الخاطئ لنص: «من خرج على الجماعة فاقتلوه»، وبالطبع المقصود بالجماعة هنا الأمّة، والمعنى بها خيانة الأمّة، وهي جريمة عظمى عند كلّ الأمم[35].

التفسير الفكري والديني للعنف لدى الجماعات الإسلامويّة

يُعدّ التفسير الفكري والديني (الأيديولوجي) من أهمّ التفسيرات لظاهرة العنف لدى الجماعات الإسلامويّة؛ حيث يهدف إلى التأثير على كلّ جوانب الفرد الاجتماعيّة والنفسيّة والسياسيّة من خلال التبرير العقلي للأفكار، ويلعب دوراً كبيراً فيما يُعرف بـ«شرعنة العنف» والحثّ على إتيانه. ولذلك كان من الضروري أن نقف على أهمّ الأسس الفكريّة والأيديولوجيّة التي تُغذّي وتدعم وتبرّر السلوك العنيف من قِبل هذه الجماعات. ويأتي على رأسها:

1- الحكم بجاهليّة المجتمع وتقسيمه إلى دار حرب ودار إسلام

تنظر جُلّ الجماعات الإسلامويّة إلى المجتمع على أنَّه مجتمع جاهلي كافر يجب اعتزاله مؤقتاً، وعدم الاختلاط به، والانفصال عنه، تلك الجاهليّة التي تقوم على حاكميّة البشر للبشر. وقد استمدّت الجماعات الإسلامويّة المعاصرة أصول هذه النظرة من كتابات «سيد قطب» وخاصّة من كتابه «معالم في الطريق»؛ حيث يؤكّد على ضرورة تجمّع المجتمع المسلم في «تجمّع عضوي متناسق متعاون، له وجود ذاتي مستقل، يعمل أعضاؤه عملاً عضويّاً كأعضاء الكائن الحي- على تأصيل وجوده وتعميقه وتوسيعه، وفي الدفاع عن كيانه ضدّ العوامل التي تهاجم وجوده وكيانه، ويعملون هذا

34 - أبو العلا ماضي، جماعات العنف المصريّة وتأويلاتها للإسلام، ص 44.

35 - المرجع السابق، ص 44.

تحت قيادة مستقلة عن قيادة المجتمع الجاهلي، تنظم حركتهم وتنسقها، وتوجّههم لتأصيل وتعميق وتوسيع وجودهم الإسلامي، ولمكافحة ومقاومة وإزالة الوجود الآخر الجاهلي»[36].

ومن خلال الإقرار بأنَّ المجتمعات الإسلاميّة بل والعالم كله يعيش اليوم جاهليّة كتلك الجاهليّة الأولى التي سبقت البعثة النبويّة الشريفة؛ لأنَّه بحسب مقولة «سيد قطب»: «الجاهلية ليست فترة من الزمان، إنَّما هي حالة من الحالات تتكرّر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام، في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء»[37]، وعلى أساس ذلك الإقرار قامت الدعوة الصريحة إلى القطيعة مع المجتمع؛ فأولى خطوات الطريق هي الاستعلاء على المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوّراته، وألّا يتّم التصالح أو المهادنة معه؛ فإنّنا وإيَّاه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة، فإنّنا نفقد الطريق. كما يتمّ منح أولئك الذين يسيرون في هذا الطريق سلطة رسوليّة لتغيير المجتمع بانتزاع السلطان من مغتصبيه من العباد وردّه إلى الله وحده، ولن يكون هذا الانتزاع ممكناً إلّا باستخدام العنف والقتال لتحرير الإنسان من مجتمع الجاهليّة[38].

ومن الحكم بجاهليّة المجتمع يتمّ تقسيم المجتمع إلى دارين: دار حرب، ودار إسلام، وهم لا ينسبون البلد هنا إلى إسلام أو كفر أهله الذين يعيشون فيه بل ينسبونه إلى الحاكم فقط ... فإنَّ «هناك داراً واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة، فتهيمن عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضاً. وما عداها فهي دار حرب»[39]. وفي دار الحرب كلّ شيء مباح، الدماء والأموال والأعراض! ولا عجب في هذا الإطار أن يذهب البعض إلى القول: «الزنى في دار الحرب والبغي لا يوجب الحد!»[40]. ولا شكّ أنَّ هذا التقسيم دعوة صريحة إلى إثارة الفتن والصراعات والفوضى بل والفحشاء في البلاد الإسلاميّة تحت دعوى أنَّها دار حرب. إنَّها دعوة صريحة إلى العنف بكلّ أشكاله من أجل خلع الحاكم الكافر، وقتال الطائفة الجاهلة الممتنعة عن شرع الله، وإقامة الخلافة، وتحرير البلاد، ونشر الدين.

2- الفهم الخاطئ لمفهوم الجهاد

لا شكّ أنَّ مفهوم الجهاد لدى الجماعات الإسلامويّة قد تعرّض لعمليّة تفخيخ أدخلت في بنيته انحرافات نبعت من التعاطي الأيديولوجي له بعيداً عن معناه الحقيقي. وكان من أهمّ هذه الانحرافات التي شوّهت قداسة مفهوم الجهاد الحقيقي وعملت على تدنيس معناه ما تضمّنه كُتيّب «الجهاد الفريضة الغائبة» الذي كتبه محمّد عبد السلام فرج؛ حيث يعني فرج بالجهاد إقامة الدولة الإسلاميّة بالقوّة، والحكم بما أنزل الله، وفرض شريعته بالسيف، ولا شيء سواه؛ لأنَّ حكام المسلمين اليوم مرتدّون، وأنَّهم أشبه بالتتار يحرم التعامل معهم، أو معاونتهم، ويجب الفرار من الخدمة في الجيش؛ لأنَّ الدولة كافرة، ولا سبيل للخلاص منها إلّا بالجهاد، وبالقتال كأمر الله في القرآن، وأنَّ أمّة الإسلام تختلف في هذا عن

36 - سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة، 1979، ص 51.

37 - المرجع السابق، ص 167.

38 - أحمد زايد، من استملاك الكاريزما النبويّة إلى استملاك الحداثة، القاهرة، مجلة الثقافة الجديدة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، العدد (289) أكتوبر 2014، ص 8.

39 - سيد قطب، معالم في الطريق، ص 137.

40 - انظر: حامد حسان وآخرون، مواجهة الفكر المتطرّف في الإسلام، ص 103.

غيرها في أمر القتال، وفي الخروج على الحاكم، وأنَّ القتال فرض على كلّ مسلم، وأنَّ هناك مراتب للجهاد، وليست مراحل للجهاد، وأنَّ العلم ليس هو كلّ شيء، فلا ينبغي الانشغال بطلب العلم عن الجهاد والقتال، فقد فتح المسلمون الأوائل الأمصار المختلفة ولم يكونوا علماء، وأنَّ آية السيف نَسَخَتْ من القرآن مئة وأربعاً وعشرين آية...، وهكذا سار الكتاب في فقراته كلها داعياً إلى العنف والقتل والقتال[41].

وهكذا يصبح مفهوم الجهاد مفهوماً مفخّخاً بالعنف والقتل والتدمير ومصدراً من أهم مصادر العنف لدى الجماعات الإسلامويّة.

3- الحاكميّة وتديين العنف

ويبقى مفهوم الحاكميّة الشائك والمراوغ من أهمّ المفاهيم المؤجّجة للعنف عند الجماعات الإسلامويّة. ويعني مفهوم الحاكميّة حسب سيد قطب: «إفراد الله سبحانه بالإلوهيّة، والربوبيّة، والقوامة، والسلطان؛ إفرادهِ بها اعتقاداً في الضمير، وعبادة في الشعائر، وشريعة في واقع الحياة»[42]. أي أنَّ الحاكميّة تعني السلطة والتحكّم في الناس وتسييرهم وفق المنهج الإلهي في جميع شؤونهم، وإرغامهم على ذلك، واستمداد التشريعات والمناهج والنظم والموازين والعادات والتقاليد من الله وحده وتطبيق شريعته على كافة مناحي الحياة.

وقد تمّ استلهام هذا المفهوم لدى سائر الجماعات الإسلاميّة، وكأنَّها وجدت فيه ضالتها المنشودة وحاجتها التي تلبّي نزعات العنف لديها، وهذا ما سنلمحه جليّاً عند جماعة التكفير والهجرة التي استلهمت -عن طريق زعيمها شكري مصطفى ـ أفكار سيد قطب لبناء أيديولوجيتها الفكريّة، وقد تمثلت الجذور الفكريّة لشكري مصطفى في التطلع إلى مجتمع مسلم واعتبار المجتمع المصري مجتمعاً جاهليّاً، والاعتقاد بأنَّ هذا المجتمع يجب تدميره وعلى أنقاضه سيُقام المجتمع المسلم[43]. بينما انطلقت الأيديولوجيّة الفكريّة لـ«جماعة الجهاد» عند محمّد عبد السلام فرج من اعتبار أنَّ الأحكام التي يحتكم إليها المسلمون في الوقت الحاضر هي أحكام الكفّار، فهي قوانين وضعها كفّار وسَيّروا عليها المسلمين، وأنَّ حكّام هذا العصر في ردّة عن الإسلام، تربّوا على موائد الاستعمار، فهم لا يحملون من الإسلام إلّا الاسم، وإن صلّوا وصاموا وادّعوا بأنَّهم مسلمون[44]. وهكذا كانت فكرة الحاكميّة حاضرة بقوّة في فكر جماعة الجهاد. أمَّا جماعة «الناجين من النار»، وهي من أخطر الجماعات الأصوليّة وأكثرها تطرّفاً في استخدام مفهوم الحاكميّة لتكفير المجتمع حكّاماً ومحكومين واعتباره مجتمعاً جاهليّاً؛ ممَّا ترتّب عليه الحكم على مصر بأنَّها دار حرب وليست دار إسلام، الأمر الذي

41 ـ انظر: محمد عبدالسلام فرج، الجهاد الفريضة الغائبة ص 1-32. وهو عبارة عن كتيب صغير مكون من (32) صفحة فقط، ونشر بدون بيانات نشر، ورغم ذلك أحدث تأثيراً كبيراً في فكر (الجماعة الإسلامية) خاصة، وسائر الجماعات الإسلامويّة المختلفة بصفة عامّة. وانظر أيضاً: مراد محمود حيدر، الجهاد الخاطئ لدى الجماعة الإسلاميّة، مجلة الثقافة الجديدة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، العدد (289) أكتوبر 2014، ص 53-54.

42 ـ سيد قطب: معالم في الطريق، ص 48.

43 ـ زينب رضوان: المعارضة السياسيّة في الفكر الإسلامي، الفيوم، دار العلم للنشر والتوزيع، 2005، ص 189.

44 ـ المرجع السابق، ص 208- 211.

يستدعي ضرورة إعلان الجهاد لتغيير الحكم بالقوة[45]. أمّا «الجماعة الإسلاميّة»، فقد قامت فكرة التكفير عندها منطلقة من الحاكميّة على تكفير الحاكم والمجتمع، ولكن دون تكفير الأفراد[46]. واختلفت معها جماعة «الشوقيين» في أشياء، لكنّها اتفقت معها في الأساس وهو الحاكميّة، وذهبت إلى تكفير كلّ من لا ينتمي إليها فهو خارج على الدين مفارق للجماعة[47]. وسار على هذا الدرب الكثير من جماعات العنف الإسلامويّة التي ربطت الحاكميّة بمفهوم الخلافة، ومن لم يحكم بما أنزل الله، فهو كافر يجب ممارسة القتال نحوه، الأمر الذي نتج عنه الكثير من الممارسات العنيفة التي ارتكبتها هذه الجماعات ضدّ مجتمعاتها.

4- فكرة الفرقة الناجية وتكفير الآخر

يسيطر فقه الفرقة الناجية على ذهنيّة العديد من الجماعات الإسلامويّة بشكل كبير؛ حيث تطلق كلّ جماعة من هذه الجماعات على نفسها وصف «الفرقة الناجية»، وتجعلها خالصة لها من دون المسلمين، ومن ثمّ ترمي غيرها بالكفر والبعد عن الملّة. ويَدلّسون بذلك على عوام الناس تجنيداً وتجييشاً بأخبار «الافتراق» التي تتعارض مع الأحاديث النبويّة التي تحضّ على الوحدة والتآلف والتعاضد والتكاتف.

ومن ثمّ تفتح جُلّ تلك الجماعات الباب على مصراعيه تماماً...فَتُعدِد حالات كثيرة تحكم فيها بتكفير المسلمين، حتى يصل بها الأمر إلى أن تُجزم بانتفاء وجود مسلمين خارجها[48].

ويتمّ تكفير الآخر من خلال عدّة قواعد تضعها الجماعات بوصفها «الفرقة الناجية»، ومنها: أيّ معصية يقع فيها المسلم هي بمثابة الوقوع في الشرك، وإنَّ عدم أداء طاعة واحدة مفروضة تُسقط بقيّة الطاعات الأخرى التي يؤديّها المسلم، كما تحكم بتكفير كلّ من يصرّ على المعصية، وكلّ مسلم تبلغه دعوتهم ثمّ لا ينضم إليهم فهو كافر...ومن ثمّ يُصبح مصير كلّ هؤلاء الذين حكموا بكفرهم هو استحلال دمائهم وأموالهم وأعراضهم، ويصبح إراقة دماء المخالفين لهم من تمام العقيدة وجهاداً في سبيل الله! فكلّ من لا يقرّ بفكرها وكلّ من لا ينضم إليها فهو حلال الدم والمال والعرض. وبذلك تبيح لنفسها باسم الدين أن تزيل من أمامها كلّ من يعترض طريقها ويتصدّى لها ...كما تبيح لنفسها باسم الدين أن تطلق يدها لتعبث في المجتمع كما تشاء، بما أنَّ الجميع قد أصبح في شرعها كفّاراً حلال الدم والمال والعرض[49].

ومن الانطلاق من الحكم بتكفير المسلمين المخالفين لهم إلى الحكم بتكفير أهل الكتاب من النصارى ومن ثمّ استحلال أموالهم وأنفسهم وأعراضهم ـ والشواهد على ذلك كثيرة في مصر وغيرها- ولهذا كان لشيوع هذا الفكر التكفيري

---

45 ـ المرجع السابق، ص 227.

46 ـ المرجع السابق، ص 232-233

47 ـ المرجع السابق، ص 245.

48 ـ حامد حسان وآخرون، مواجهة الفكر المتطرّف في الإسلام، ص 19.

49 ـ المرجع السابق، ص 35.

والموقف المتطرّف تجاه الآخر (الذي هو غير الأنا المنضمّة تحت لواء الجماعة) الأثر البالغ في زرع بذور العنف والفتن والصراعات، بين المسلمين أنفسهم وبينهم وبين المخالفين لهم من أهل الكتاب.

5- الفهم القاصر لفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يدعو الكثيرون من أصحاب الفكر المتطرّف إلى ضرورة تفعيل «فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في كلّ الأمصار الإسلاميّة، الأمر الذي يؤدّي بصورة مباشرة إلى استخدام العنف والقوّة لإجبار الآخرين على إتيان المعروف والانتهاء عن المنكر، وذلك اعتماداً منهم على المفهوم الخاطئ للحديث الشريف: «من رأى منكم منكراً، فليغيره بيده، فإن لم يستطع، فبلسانه، فإن لم يستطع، فقلبه، وذلك أضعف الإيمان» وعلى الرغم من التشكيك في صحّة الحديث[50(*)] إلّا أنَّ الجماعات الإسلامويّة تتمسّك به، وترى بناءً عليه أنَّ الإكراه بالقوّة والترغيب على تنفيذ الشعائر الدينيّة أمر طبيعي. بل يؤكد البعض على أنَّ هذا الحديث ما زال الدستور العملي للتطرّف مع مخالفته الواضحة للقرآن. وقد بنى عليه الفقهاء أحكاماً بالقتل تجعل من حقّ أي إنسان تنفيذها معتقداً أنَّه على حق، فالقرطبي في تفسيره يُجيز القتل بِناءً على هذا الحديث لإزالة المنكر باليد، وابن تيميّه في فتاواه يقول: إنَّه يجوز قتل صاحب البدعة إذا كان ذلك هو الطريق الوحيد لوأد البدعة. والخطورة هنا أنَّ المسلمين فرق، وكلّ فرقة ترمي الأخرى بأنَّها صاحبة بدع، أي تجيز قتلها تأسيساً على تلك الفتوى، ثمَّ إنَّ معنى البدعة فضفاض يخضع للهوى، ثمّ تلك الفتوى الشهيرة التي تقول إنَّ لولي الأمر أن يقتل ثلث الأمّة في سبيل إصلاح الثلثين[51].

وهكذا كان الفهم القاصر لفقه «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» من أهمّ الأسس التي يعتمد عليها كثير من جماعات العنف الإسلامويّة لتبرير العنف، وكيف بدأت كلّ الجماعات التي قامت على أساس من المفهوم الخاطئ لهذا الحديث بإسالة دماء المسلمين وإثارة الفوضى في المجتمع تحت دعوى (تغيير المنكر)، ثمّ سرعان ما تعدّدت الفرق والجماعات التي ترفع هذا الشعار، واختلفت رؤية كلّ منها لما تراه مُنكراً، فراحت تتصارع فيما بينها وتقاتل بعضها بعضاً تحت الدعوى نفسها بتغيير المنكر أيضاً...وهكذا قامت الفتن وسالت الدماء وسقط المسلمون بأيدي المسلمين أنفسهم بسبب هذا المفهوم الخاطئ للحديث[52].

وهكذا كان الحكم على المجتمعات المسلمة كلها بالجاهليّة، وتبنّي قضيّة تكفير المسلمين، والتحريض على قلب أنظمة الحكم في بلاد عربيّة وإسلاميّة بدعوى الجهاد، والدعوة إلى الحاكميّة على غير مرادها الصحيح، وجعلها ذريعة لأعمال العنف المسلّح بدعوى تكفير المجتمع الذي لا يحكم بما أنزل الله، والفهم الخاطئ لفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من أهمّ الأسباب التي تفسّر وجود العنف لدى الجماعات الإسلامويّة.

---

50 (*) يرى أحد الباحثين أنَّ هذا الحديث من اختراع الحنابلة، اخترعوه في عصر الخليفة المتوكّل، وأكدّ على أنّه بعرض رواة ذلك الحديث على علم الجرح والتعديل أثبت أنَّهم متّهمون، وبتتبع نشأته وجد أنّه اخترع لأوّل مرّة في ثورة ابن الأشعث على الحجّاج، وكانوا ينسبونه فيما بعدُ للنبي في خلافة المتوكل العباسي، وبعد حركة أحمد بن نصر الخزاعي ومقتله وصلبه. (حسن يوسف طه، النص سلطة وسطوة وتدمير للأمّة، مجلة الثقافة الجديدة، العدد293، فبراير 2015 الهيئة العامّة لقصورة الثقافة، القاهرة، ص 31).

51 - حسن يوسف طه، النص سلطة وسطوة وتدمير للأمّة، ص 31.

52 - حامد حسان وآخرون، مواجهة الفكر المتطرّف في الإسلام، ص 110.

خاتمة (أبرز النتائج)

يتّضح ممَّا سبق أنَّ العنف خاصيّة بشريّة طبيعيّة وُجِدت مع وجود الإنسان في شتّى الأمم والحضارات وستظلّ معه أينما وُجد. والعنف ظاهرة معقدة ومركّبة لا يمكن معالجتها من منظور علم واحد، ولذلك كان من الضروري أن تتضافر كافة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة لتناول ظاهرة العنف دراسةً وتوصيفاً وتحليلاً.

ومن ثمّ تعدّدت التعريفات الخاصّة بمفهوم العنف بتعدّد العلوم، وتباينت بتباين المنطلقات النظريّة والتخصّصات العلميّة، حتى بات الوصول إلى تعريف واحد تجتمع عليه هذه العلوم وتلك المعارف محض إشكاليّة كبرى. وقد انعكست نتائج تناول مختلف العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة في الإحاطة المعرفيّة والمنهجيّة بالعنف، من حيث هو إشكاليّة لها خطورتها وحساسيتها وآثارها على حياة الأفراد ومستقبل المجتمعات.

وقد نتج عن دراسة العنف لدى الجماعات الإسلامويّة من أكثر من منظور أنَّ هذا العنف يمكن تصنيفه ضمن ما يُسمّى بالعنف السياسي، فئة العنف السياسي الديني الداخلي، وهو نوع من أنواع العنف السياسي الديني، الذي يدور بين جماعات تتفق في الانتماء للدين نفسه، وللمذهب نفسه أيضاً. ومع ذلك يظلّ الصراع على السلطة مُستعراً، حيث ترى الجماعة الراغبة في انتزاع السلطة أنَّ أولئك الممسكين بها قد خرجوا على صحيح الدين والمذهب معاً، في حين يرى هؤلاء أنَّهم هم الملتزمون بالدين التزاماً صحيحاً، وأنَّهم هم فقط الفرقة الناجية التي يمكنها أن تتحدّث باسم الله ورسوله، وأنَّ المخالف لها هو لا محالة على كفر وضلال يجب استئصال شأفته بالقوّة؛ الأمر الذي يجعل العنف على رأس أولويّات آليّاتها.

إنَّ أهم ما يميّز تفسير عنف الجماعات الإسلامويّة هو تداخل الأسباب الاجتماعيّة والنفسيّة والسياسيّة والدينيّة والأيديولوجيّة على نحو صارخ، فتلعب الأسباب السوسيولجيّة من حيث الفئة العمريّة والطبقة الاجتماعيّة وأنماط التنشئة الاجتماعيّة وبيئة المنشأ والتكوين دوراً فعّالاً في تشكيل السلوك العنيف جنباً إلى جنب مع العوامل السيكولوجيّة كالاغتراب، والإحباط، والشعور بالاضطهاد من قِبل كلّ السلطات، وزيادة الطموحات وقلة الإمكانيات، وعدم القدرة على تحقيق الأهداف، والإحساس بالظلم الاجتماعي مع عدم وجود قنوات طبيعيّة للتعبير عن هذا الإحساس. كما لا يقلّ عنهما (أي التفسير السوسيولوجي والسيكولوجي) أهميّة ذلك التفسير السياسي الذي يربط ظهور العنف بأنظمة الحكم المستبّدة، وانسداد كافة القنوات السلميّة، ليبقى العنف هو الوسيلة الوحيدة للتغيير. كما ترى أنَّ العنف كسلوك يعقب الثورات ويلازمها ويمتدّ بعدها كنتيجة للصراع الناشيء عنها، كما يبقى العنف كسلوك ملازماً لأعضاء التنظيمات السريّة التي تكون مُهيئة دائماً لاستخدام العنف. في حين يُرجع التفسير الفكري والديني العنف إلى بعض الأيديولوجيّات المغلوطة والملتبسة كتلك التي تسم الأوطان بأنَّها تعيش في جاهليّة، وتقسمها إلى دار حرب ودار إسلام، إضافة إلى الفهم الخاطئ لمفهوم الجهاد وحصره في قتال المخالف للجماعة غير المنضم تحت لوائها، هذا فضلاً عن استخدام مفهوم الحاكميّة على العموم دون ضبط أو ترشيد وفي صور مغلوطة وملتبسة ممّا يؤدي إلى الحكم على عقيدة المسلمين بالكفر والشرك والزيغ، والخروج من عباءة الفرقة الناجية وإعلاء المذهبيّة والعصبيّة المنسوبة إلى الدين، وما يصحب ذلك من أعمال عنف تنتج عن الدعوة إلى الخروج على الحاكم، وقلب نظام الحكم، وتبني العمليّات الإرهابيّة وممارستها تحت مُسمَّى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتغيير المنكر باليد واللسان والقلب.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية والمُعربة

إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، بيروت، دار الساقي، 2015.

أبو العلا ماضي، جماعات العنف المصريّة وتأويلاتها للإسلام، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، ط1، 2006.

جراهام فوللر، مستقبل الإسلام السياسي، ترجمة: محمّد عثمان خليفة، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ط1، 2012، ص 128.

حامد حسان وآخرون، مواجهة الفكر المتطرّف في الإسلام (مناقشة موضوعيّة لأفكار جماعة التكفير والهجرة من واقع سجلات المحكمة)، سلسة الإسلام دين العقل (1)، مطبعة الجبلاوي، 1980.

حسن حنفي، الدين والثورة في مصر- الجزء الخامس (الحركات الدينيّة المعاصرة)، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1988.

زينب رضوان: المعارضة السياسيّة في الفكر الإسلامي، الفيوم، دار العلم للنشر والتوزيع، 2005.

سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الشرعيّة السادسة، 1979.

عبدالمنعم منيب، الحركات الإسلاميّة بعد الثورة المصريّة، القاهرة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، ط1، 2012.

علي أسعد وطفة، العنف والعدوانيّة في التحليل النفسي ـ مكاشفات بنيويّة في سيكولوجيّة العدوانيّة عند فرويد، دمشق، منشورات الهيئة العامّة السوريّة للكتاب، 2008.

قدري حفني، العنف بين سلطة الدولة والمجتمع، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2012.

ثانياً: المجلات والقواميس

أحمد زايد، من استملاك الكاريزما النبويّة إلى استملاك الحداثة، القاهرة، مجلة الثقافة الجديدة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، العدد (289) أكتوبر 2014.

حسن يوسف طه، النص سلطة وسطوة وتدمير للأمّة، القاهرة، مجلة الثقافة الجديدة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، العدد293، فبراير 2015.

سامح فوزي، قاموس المصطلحات السياسيّة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، 2012.

طارق المهدوي، النشأة السياسيّة للحركة العماليّة المصريّة، القاهرة، مجلة الثقافة الجديدة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، العدد (311) أغسطس 2016.

محمّد فيّاض، سيكولوجيّة الجماعات الإسلاميّة، مجلة الثقافة الجديدة، القاهرة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، العدد (289)، أكتوبر 2014.

مراد محمود حيدر، الجهاد الخاطئ لدى الجماعة الإسلاميّة، مجلة الثقافة الجديدة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، العدد (289) أكتوبر 2014.

ثالثاً: المواقع الإلكترونيّة

ربى شيشتاوي، تعريف العنف، على الرابط الالكتروني التالي:

http://mawdoo3.com/تعريف_العنف

زكي الميلاد، كيف يظهر العنف في سلوك الجماعات؟، موقع الحوار اليوم بتاريخ 2011/7/8، على الرابط الإلكتروني التالي: http://www.alhiwartoday.net/node/1360

عامر صالح، العنف بين ماهيته السوسيولوجيّة وجذوره السيكولوجيّة والتربويّة، الشبكة العربيّة العالميّة، أفكار ودراسات، على الرابط الإلكتروني التالي:

http://www.globalarabnetwork.com/studies/7042181726-05-03-2012-

محمّد وقيدي، التحليل النفسي لظاهرة العنف، على الرابط الإلكتروني التالي:

http://www.maaber.org/issue_august11/depth_psychology2.htm

العنف: قضايا وإشكالات

دور المركزيّة الغربيّة في صناعة خطاب الكراهية بين الشعوب

قراءة في كتاب أماريتا سين[1]، الهويَّة والعنف: وهم المصير[2]

◆ مصطفى بن تمسك

- **السياقات التاريخيّة والسجاليّة للكتاب**

هذا الكتاب هو في الأصل مجموع ستّ محاضرات قدّمها أماريتا سين Amartya Sen في جامعة بوسطن في الفترة ما بين نوفمبر 2001 وافريل 2002، حملت هذه الدروس عنوان: «مستقبل الهويّة». يتنزّل هذا الهاجس ضمن سياقين: الأوّل تاريخي، والثاني نظري.

يحيل السياق التاريخي مباشرة إلى أحداث الحادي عشر من سبتمبر في أمريكا، وما اقترن بها من سجالات واتهامات وضعت الإسلام «الجهادي» في دائرة القنص والمطاردة الأطلسيّة. ولم تكتفِ التحليلات الأيديولوجيّة عند هذا الحدّ، بل نراها قد عمّمت الخطر الذي بات يمثله الإسلام عموماً والمسلمون بكلّ أطيافهم على الأمن القومي الأمريكي.

---

1 ـ أمارتيا كومار سين ولد عام 1933 في دكا عاصمة بنغلادش، وأنهى دراسته الأولى هناك، ثمّ تنقل بين جامعات متعدّدة ليحصل على الدكتوراة من جامعة كامبردج، ثمّ تنقل للتدريس في جامعات عالميّة مرموقة، منها عميداً لكليّة ترينيتي في جامعة أكسفورد من عام 1998 إلى 2004. وهو يعمل حالياً أستاذاً للاقتصاد في جامعة هارفارد. حاز على جائزة نوبل للاقتصاد في عام 1998 عن دراساته المتصلة بالاقتصاد والرفاه الاقتصادي، ورغم أنّه اقتصادي بالدرجة الأولى، لكنّه لم يحصر مؤلفاته في ذلك المجال، فقد ألف في السياسة ونظريّة العدالة وفي علم الاجتماع. من مؤلفاته:

- L'Idée de justice, Flammarion, 2012.
- L'Inde. Histoire, culture et identité, Odile Jacob, 2007.
- **Identité et violence**, Odile Jacob, 2010.
- Rationalité et liberté en économie, Odile Jacob, 2005.
- La Démocratie des autres: pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident, Rivages poche, 2006.
- L'économie est une science morale, La Découverte, 2004.
- Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté, Odile Jacob, 2003
- Repenser l'inégalité, Points, 2012.
- Éthique et économie, PUF, 2012.
- Commodities and Capabilities, OUP India, 1999.
- Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation, OUP Oxford, 1990.
- Choice, Welfare and Measurement, Harvard University Press, 1997.

2 ـ سوف نعتمد جزئياً على الترجمة العربيّة التالية:

ـ أماريتا سين، **الهويّة والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، نشر المركز الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو 2008. وأيضاً على الترجمة الفرنسيّة التالية:

Amartya Sen**, Identité et Violence,** Traduit de l'anglais par Sylvie Kleiman-Lafon, Paris, Editions Odile Jacob, 2007.

يردّ أماريتا سين على هذه الادّعاءات ويحاول تنسيبها، وينقد بشدّة تضخيم الخطر «الإسلاموي» على الأمن القومي الغربي، ويعتبره مخطّطاً لتورية المعضلات البنيويّة التي بات يتخبّط فيها النظام الرأسمالي الكوكبي بعد انفراده بإدارة العالم[3].

ينخرط الاقتصادي والفيلسوف البنغالي ضمن النقاش الكوني الذي فجّرته أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، بعد أن أدرك بحدس المثقف الاستشرافي أنَّ العالم الغربي قرّر الدخول في المرحلة الثانية من إعادة تشكيل العالم. علماً أنَّ المرحلة الأولى بدأت مطلع تسعينات القرن الماضي، حين انهارت الإمبراطوريّة السوفياتيّة، وانفردت الولايات المتحدة بحكم العالم، معلنة ميلاد «النظام العالمي الجديد»[4].

تتمثل عناوين المرحلة الثانية التي بدأت مطلع القرن الحادي والعشرين في إيجاد تبريرات كافية و«مقنعة» للتدخل في مناطق الثروات الطاقيّة وحيازتها نهائيّاً، وهو المخرج الذي كانت تحتاجه الرأسماليّة العالميّة لحل أزماتها الدوريّة.

تفتقت العبقريّة الأمريكيّة عن سيناريو الحادي عشر من سبتمبر الدرامي، في مسعى لتحميل مسؤولياته - كما هو معروف - إلى ثقافة الشرق الأوسط الدمويّة، وهو الادعاء الذي روّجته كونيّاً الإدارة الأمريكيّة أثناء حكم المحافظين. ثمّ قامت بتجنيد أبواق دعايتها من مثقفين وإعلاميين وفنانين، لإثارة مشاعر الرعب من هذا الشرق الأسطوري والدموي، ومن هذا الدين الذي يحضّهم على قطع رؤوس الغربيين لنيل الرضاء الإلهي. وهكذا بدأ تنفيذ ما كان يسمّيه «صقور» الإدارة الأمريكيّة: «مشروع الشرق الأوسط الكبير».

دخل العالم في عهد الصراعات الهوويّة، الذي كان صامويل هنتغتون قد رسم ملامحه بشكل توقعي منذ بداية تسعينات القرن الماضي في كتابه: «صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي» (1996). ثمّ أردفه بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر بكتاب هووي صريح، بعنوان: من نكون؟ تحديات الهويّة القوميّة الأمريكية (2005)[5].

ينبّه سين النخبة الأمريكيّة والغربيّة عموماً إلى التريّث وعدم الانسياق وراء إعادة إنتاج خطاب الكراهية والتمييز العنصري والثقافي والحضاري بين الشعوب، والعمل على التحرّر من أوهام المركزيّة الغربيّة التي دفعت الغرب إلى تبرير عدوانه المتكرّر على بقيّة شعوب العالم.

فضلاً عن السياق التاريخي والحراك الجيو-سياسي الذي عرفه العالم بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، يتنزّل كتاب: «الهوية والعنف ضمن سياق نظري شهده الفضاء الأنغلوسكسوني، وذلك بعد صدور كتاب نظريّة العدالة لجون

3 ـ أماريتا سين، **الهويّة والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، ، نشر المركز الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو 2008، ص 90.

4 ـ أمارتيا سين.

5 . Samuel Phillips Huntington, ***the Clash of Civilizations and the Remaking of World Order***, New Yor, Simon & Schuster, 1996.

- ***Who are we? The challenges to America's national identity***, New York, Simon & Schuster, 2005.

رولس[6]، وما أعقبها من ردود فعل صدرت عن زمرة من الفلاسفة الأنغلوسكسونيين المدافعين عن أولويّة الانتماء الجماعتي (ماك إنتاير-مايكل ساندال ومايكل والتزر وتشارلز تايلور)[7]. يتدخّل سين في هذا النقاش الليبرالي/ الجماعتي، وينحاز إلى الفريق الأوّل، لكن مع بعض التحفظات، وينبّه الجماعتيين إلى عدم إجبار الأفراد على الولاء لمجتمعاتهم الأولى، وتمكينهم من هامش أكبر من الاختيار بين الثقافات والحضارات التي تتفق ورؤاهم للعالم.

- في الرد على التقسيمات الهوويّة والحضاريّة والدينيّة للشعوب

لا تثار قضايا الهويّة إلّا في حال تهديدها واستفزازها، ودون ذلك تظّل الهويّات في حالة سكون واستقرار، حتى أنّنا لا ننتبه إلى وجودها وأهميتها، طالما لا تشكّل معطى حيويّاً في حياتنا العاديّة. ولكن حالما يأتيها الخطر من الخارج ويجبرنا الآخر على التماهي به والخضوع إلى نمط حياته وتبنّي رؤيته للعالم وتكييف سلوكنا بحسب سلوكه، تستيقظ فينا عندها مشاعر المهانة والاستعباد، فنشعر بفقدان خصوصياتنا، تلك التي صنعت عوائد حياتنا ومنحتنا إحساساً بالأمان الوجودي والاستقرار الجماعي. وعندها فقط نفهم أنّ ما ندافع عنه ليس مجرّد هويّة مهدّدة بالتلاشي وبالتبعيّة للآخر، بل هي حرّيتنا وطريقة وجودنا في العالم، ومن ثمّة مصيرنا. لهذا فلا نعجب من اقتران مطلب الدفاع عن الهويّة بالعنف بكلّ أشكاله وتجلياته، إذ يتعلق الأمر بالصراع الأبدي بين الحريّة والعبوديّة، بين الخصوصيّة والغيريّة، بين الأنا والآخر، سواء أكان فرداً أو جماعة. ولكن هل تفادي التعرّض للعنف الآخر الهووي (بمعنى الوجودي والحيوي معاً) يحتّم علينا الانغلاق على ذواتنا الصغرى وخصوصياتنا الضيقة، والاحتراز من الآخر الذي يترصّدنا للهيمنة على وجودنا وحياتنا؟ أليست الهويّة، في هذا السياق، هي سجن «حمائي» نختفي وراء أسواره حتى لا يباغتنا الآخر؟ هل الحفاظ على الهويّات، بمعنى الخصوصيّات، هدفه الاحتماء وراء ذوات مستقلة أو جماعات وقوميّات «نقيّة» لا تخترقها الدماء «الغريبة» (الدولة-الأمّة الأوروبيّة نموذجاً)؟

هنا تحديداً تكمن معضلات الهويّة: فنحن مجبورون على نسج هويّات فرديّة وجماعيّة من أجل التميز والتفرّد، لأنّ ذلك هو شرط الإبداع والاختلاف. علماً أنّ المعنى الموجب للهويّة ليس التماهي بالجماعات الجاهزة والولاء لقيمها وعاداتها، بل الانتماء إليها دون التماهي بها بشكل سلبي. بمعنى أنّ الفرد باعتباره غير قادر على نحت هويته القاعديّة (إرثه البيولوجي ووارثه الثقافي) بنفسه ودون أن تعطى له هذه الموروثات مسبقاً، إلّا أنّه مطالب فيما بعد بإعادة تشكيل ذاته واختيارات حياته الفرديّة على ضوء هامش وحقوق الاختلاف التي يسمح بها المجتمع. وهذا هو معنى «الحريّة الموجبة» كما صاغها إسحاق برلين واستعادها أماريتا سين وتشارلز تايلور. وتعني بلغة سين أنّ المجتمع مثلما هو مطالب بمنح أفراده هويّة قاعديّة تضفي على وجودهم الشرعيّة والمعنى، فهو أيضاً مطالب بتوفير «الإمكانات»[8] والحريّات الموجبة، حتى يختار الأفراد نمط الحياة الجيّدة التي يرتؤونها لأنفسهم.

---

6 . Jhon Rawls, **Théorie de la justice**, Trad.fr. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.

7 . Berten, André, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois, **Libéraux et communautariens**, Paris, PUF1997.

8 . Amartya Sen**, *Commodities and Capabilities***, OUP India, 1999.

وعليه من الحيف ألّا نرى هامش الإبداع الذي تنخرط فيه الذوات الحديثة، وهي تنحت هويّاتها المختلفة بشكل "متراكب" Superposée حسب تعبير إدغار موران، لا يميّز بين طبقة وأخرى، أو بين ميل وآخر، أو بين انتماء وآخر...لماذا نغضّ الطرف عن كلّ ميولاتنا التي تشكّل هويّتنا المتراكبة، ونُبقي فقط على بُعد أحادي في شخصيتنا: على غرار البُعد الديني مثلاً أو القومي أو اللغوي أو العرقي أو اللوني أو المثلي...إلخ؟ هل يضمر هذا الاختزال المفتعل رؤية ما للعالم؟ هل تنبع من الأيديولوجيا أم من المعرفة الموضوعيّة؟

إنَّ مردّ كلّ العنف المسلّط على ذواتنا هو هذا الاختزال الذي يردّنا إلى مجرّد كائنات مسطّحة، خالية من كلّ عمق، ومن كلّ المفاجآت ومن كلّ الاختلافات، كائنات يراد لها أن تكون منسجمة ومتماثلة حتى تكون أو تستحق صفة «العاقلة» أو «السويّة». وكأنَّ التنويع في الاختيارات والميولات والاندفاع نحو إشباعها مخالف لنواميس الانضباط والتعقل والأخلاق. لهذا تفترض أجهزة الرقابة والتقييد والتصنيف أن نصنف السلوكات والميولات والولاءات الفرديّة بحسب سلّم تفاضلي أخلاقوي أو عقائدي، حتى يسهل على السلطة الماديّة والرمزيّة التحكم في الرقاب والتصدي خاصّة لكلّ حالات التمرّد والخروج عن طور القطيع.

يتبين حينئذ أنَّ اختزال الأفراد والجماعات في هويّات أحاديّة، والدفع بها إلى الانغلاق والنرجسيّة، يخدم بالدرجة الأولى مصلحة السلطة ومهامّها في ضبط ميولات الأفراد وانتماءاتهم. أمّا الغاية، فهي استباق مخطّطاتهم وإحصاء حركاتهم وسكناتهم وإبقاؤهم داخل هذه الأسيجة الضيّقة وإرهابهم من الانفتاح على الآخر. والنتيجة هي تنامي مشاعر الفوبيا من الآخر (حالة الغرب اليوم). يقول سين: «إنَّ العنف ينمو عندما نعّمق إحساساً بالحتميّة حول هويّة يُزعم أنَّها فريدة وغالباً مقاتلة (...)، إنَّ فرض هويّة فريدة زعماً هو غالباً أحد المكوّنات الحاسمة من «الفن القتالي» لإثارة المواجهات الطائفيّة»[9].

بالنسبة إلى سين لا يتعلق إشكال الهويَّة في علاقتها بالصراع والعنف بين المجتمع والسلطة وبين اطياف المجتمع الواحد فحسب، بل أيضاً بين الفرد والسلطة ماديّة كانت أو رمزيّة. إذن فأصل المشكل ليس حضارياً وأنثروبولوجيّاً فحسب، بل يعود بنا إلى مشكلة اغتراب الذوات في المجتمعات ما بعد الحداثيّة. فما وقع بالتحديد من تحوّلات جيو-سياسيّة كبرى مطلع تسعينات القرن الماضي، ولعلّ أبرزها قيام العولمة الأمريكيّة وتآكل سيادة الدولة الوطنية، حرَّر الأفراد من قبضة الولاء لهذه السلطة، التي لطالما مارست عليهم سياسة الفرز الهووي (أنطونيو نيغري)، ودفعتهم إلى إعادة التفكير في انتماءاتهم وولائهم.

لقد مكّن التحرّر ما بعد الحداثي الأفراد من حريّات انتمائيّة جديدة إلى مجموعات وأطياف وطوائف وجمعيّات ورابطات ومنتديات وعقائد وميولات جندريّة وشبكات تواصليّة افتراضيّة، لم تكن لتظهر لولا تفكّك سلطة الدولة-الأمّة وضمور رقابتها على الأفراد. لم يعد مستساغاً الحديث اليوم عن مجتمع متجانس ومتضامن عضويّاً (حسب سبنسر ودوركايم)، بل عن "حشود" Multitude. يقول نيغري/ هاردت الحشود: «هي كثرة، ومجموعة من الفرديّات، ولعبة مفتوحة من العلاقات، ليست متجانسة ولا أيضاً مساوية لنفسها، بل هي متمايزة، وقابلة في الوقت نفسه لاستقبال

9 ـ أماريتا سين، الهويّة والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، نشر المركز الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو 2008، ص 9.

المختلفين عنها. بينما تنحو بنية الشعب إلى الانغلاق والتجانس حول الهويّة الواحدة والنهائيّة، ولا يطرح الاختلاف إلّا في تعارض مع الهاجس الهووي، بحيث أنَّ ما يقع خرج دائرة التعريف هو مخالف وليس مختلفاً، وتجب إمَّا إزاحته أو احتواؤه. أمَّا الحشود، فتنفتح على التمايزات وتهضمها. الشعب هو بالتعريف بنية تأليفيّة متجانسة مُعدَّة للسيادة»[10].

هكذا تحللت البنى العضويّة والتضامنيّة للمجتمعات الكلاسيكيّة بمجرَّد ضمور سلطة الدولة-الأمَّة الأوروبيّة، ومقدم العصر العولمي.

أثار تراجع الدور التقليدي للمجتمع ردود فعل زمرة من الفلاسفة الأنغلوسكسونيين عرفوا لدى خصومهم بـ"الجماعتيين" Communautariens.

أ) في الردّ على «الجماعتيين»:

«الجماعتيّة» هي نزعة فلسفيّة وليست حركة اجتماعيّة أو سياسيّة أو عقائديّة. وقد ظهرت كردّ فعل نقدي على «نظريّة العدالة» (1971) لجون رولس. وتضمّ زمرة من الأكاديميين الكنديين والأمريكيين، وهم: مايكل ساندال ومايكل والتزر وماك إنتاير وتشارلز تايلور.

يدافع الجماعتيون عن أولويّة التنظيم الجماعي وقداسة التاريخ والتقاليد الجماعيّة على الحريّات الفرديّة العشوائيّة والفوضويّة. فالفرد لا يكتمل إلّا داخل مثل الوحدة الاجتماعّية ومفهوم الخير المشترك. «فالمشترك هو الذي يحقق الإنسان كنوع لا كفرد»[11].

تمثل الجماعة إذن الرمز الأعلى للخير المشترك. ففي كنفها يستوفي الأفراد مُثلهم الفرديّة ويشبعونها. وتجدر الإشارة إلى أنَّ المقصود من "المشترك" ليس فقط "المعايير والممارسات، بل أيضاً الروابط السيكولوجيّة العميقة ومختلف صيرورات النمو التي بواسطتها ينغرس الأفراد في السياق الجماعتي ويندمجون محققين اجتماعياتهم"[12].

تمثل النزعة الجماعتيّة بالنسبة إلى سين عودة مستترة وحنيناً إلى التشكيلات ما قبل الحداثية التي عفى عليها الزمن، ذلك أنَّ المدينة التي يعتبرها الجماعتيون سابقة في غاياتها على الأفراد اقتداء بأرسطو، لم تعد ذلك الفضاء العائلي والأسري الذي تدرّج في الكثافة السكانيّة حتى بلغ مستوى المدينة، بل أضحت هذه المدن العملاقة والذكيّة Megapolis التي تتحكّم فيها البرمجيّات الرقميّة والأقمار الاصطناعيّة.

---

10 . Michael Hardt, Antonio Negri, Empire, Paris, Exils, 2000, p.140.

11 . Delaney, C.F. Rowman and Littlefield Publishers, the Liberalism - Communitarianism Debate.INC. United States of America, 1994 Introduction, op. cit., p.IX.

12 . Nancy L. Rosenblum, «Romantic Communautarism: Blithedale Romance versus the Custom House», in **the Liberalism-Communautarianism Debate**, op. cit. p. 59.

وعليه فطالما تغيّر فضاء المدينة، وحيث لم يعد الناس ينتظمون داخل مجتمع متجانس ومغلق، بل داخل «حشود» تجمعها مشتركات جديدة، فالأولى أن نعيد التفكير في «إمكانات»[13] أخرى بموجبها يتاح لكلّ فرد الاختيار بين أنماط متنوّعة من الحياة الجيدة التي يرتئيها.

يؤسّس سين رؤية للعدالة والإنصاف في تباين مع النفعانيّة والرولسيّة والجماعتيّة. ويسحب هذه الرؤية القائمة على تمكين الأفراد من الاختيار بين عدّة ممكنات على كلّ مجالات الحياة بدءاً بالاقتصاد إلى السياسة إلى الثقافة. وما يهمّنا في هذا الصدد هو تطبيقات نظريَّة «الممكنات» أو الحريّات الفرديّة لأنماط الحياة المتعدّدة في مجال الرموز والثقافات وبالتحديد حريّة اختيار الأديان والثقافات والحضارات كما يجب أن تتاح لكلّ الأفراد، حتى يتحرّروا من «الاحتجاز الحضاري»[14] ومن "الانعزال الهووي"، ذلك أنَّ هويّتنا مركّبة بشكل مدهش، "ففي حياتنا العاديّة نرى أنفسنا أعضاء لعدد متنوّع من الجماعات. (...) فالشخص الواحد قد يكون دون أيّ تناقض، مواطناً أمريكيّاً من أصل كاريبي وينحدر من أصل أفريقي ومسيحيّاً وليبراليّاً، وامرأة أو رجلاً، ونباتيّاً وعداء للمسافات الطويلة، ومؤرخاً ومعلماً وروائيّاً ومناصراً لقضايا المرأة وطبيعيّاً في علاقته بالجنس الآخر ومؤمناً بحقوق المثليين، ومحبّاً للمسرح، ومناضلاً من أجل قضايا البيئة، ومشجعاً للعبة التنس، وعازفاً لموسيقى الجاز، ويعتقد في وجود مخلوقات خارجيّة يمكن التواصل معها (...). واعتباراً لهويتنا المتعدّدة بشكل لا مفرّ منه، فإنَّ علينا أن نقرّر الأهميّة النسبية لصلاتنا وانتماءاتنا المختلفة في أيّ سياق بعينه"[15].

يرفض سين على غرار هابرماس أن تكون للثقافة المجتمعيّة -السابقة والمحدّدة لوجودنا- أيَّة قيمة إلزاميّة خارجيّة علينا، لكوننا ذوات حرّة ومتساوية في الحقوق والواجبات، بحيث لا تعدو هذه الثقافة أن تكون سوى "إحدى الميولات الفرديَّة من الدرجة العليا» وفق عبارات هابرماس[16]. يتعيّن أن يتولّى الأفراد مصيرهم الثقافي بأيديهم بعد زوال كلّ الحتميّات والهيئات والوصايا التي كانت توجّه أرواحهم وتتحكّم في أجسادهم. والمقصود بالمصير الثقافي هو التحرّر من "الاحتجاز الثقافي" الذي فرضته علينا الثقافة-الأم والهويّة القاعديّة والجرأة على اختيار الانتماء الثقافي وعدم تجريم الانسلاخ والترحال الثقافي والعقائدي، عندما لا تستجيب الثقافة-الأم إلى آمالنا وتطلعاتنا.

وعلى النقيض من الطرح الجماعتي لا تكرّس الحقوق الثقافيّة المنشودة إعادة غرس الفرد في محيطه الثقافي-الأم، بل تشرّع تحرّره من ثقل الثقافات الجاهزة بمنحه حريّة الاختيار بين البقاء والمغادرة دون إكراه أو ملاحقة أو تجريم. لا يتعلق الرهان هنا بالحفاظ على وحدة جماعيّة زائفة على وشك السقوط أو بإرغام الأفراد على الولاء لتراث ولتاريخ قد يكونون هم ضحاياه، بل الحفاظ بالدرجة الأولى على حرمة الأفراد وحريّة اختيارهم[17]. من هذا الأفق تخضع الحقوق

13 . Amartya Kumar Sen**, commodities and Capabilities**, OUP India, 1990.

14 . Amartya Sen**, Identité et Violence,** op.cit, p. 34.

15 . Ibid, p 11.

16 . Jürgen Habermas, **Une époque de transitions**, Paris, Fayard, 2005, p.220.

17 . Ibid. p.222.

الثقافيّة للرّوح الفردانيّة الليبراليّة وليس لروح جماعة قبليّة مهيمنة على الأفراد. فالحق الثقافي يجب أن يكرّس الحق الفردي ويعزّز هامش الحريّات بدل أن يقلّصه بفرض الولاء والطاعة لأنظمة سلطويّة متداعية ومتهافتة.

ب) في الرد على نظريّة «صدام الحضارات»:

في سياق متصل بالردود على الاختيارات الأحاديّة المسقطة على الأفراد، وتشريعاً لذات الحقّ الثقافي الذي يجب أن يمنح للأفراد في المجتمعات الليبراليّة متى وجدوا لذلك حاجة، يردّ سين على ما يصفه بنظريّة «الاحتجاز الحضاري» التي يروّج لها صامويل هنتغتون.

تقوم هذه الأطروحة على «تصنيف الناس وفقاً للحضارات المزعوم انتماؤهم إليها وقابليّة هذا التصنيف للبقاء (...) (وينجرّ عن مثل هذا الوضع) أنَّ الناس الموضوعين داخل صناديق حضاريّة سيكونون خصوماً، وستكون الحضارات التي ينتمون إليها معادية لبعضها البعض»[18].

إنَّ احتجاز الشعوب داخل «صناديق حضاريّة» جاهزة، هو ضرب من الاعتداء على اختياراتها، والتعاطي معها على أنَّها «قاصرة» ولا يمكنها الاختيار سواء تعلق الأمر بالمجال الثقافي (الحق الثقافي) أو بالمجال السياسي (الحق السياسي). وبالتالي الوصاية على مصيرها لإبقائها بصفة أبديّة رهينة اختيارات من تفوّضهم السلطة للتحدّث باسمها، سواء أكان رجل سياسة أو رجل دين أو رجل قانون أو حتى إذا كان طبيباً...فكلّ هؤلاء «الأوصياء» على اختياراتنا (العبارة لكانط) يصادرون حقنا في التفكير والقرار ويقدّمون لنا وصفات جاهزة، حتى يضمنوا استمرار مصالحهم واستقرار وضعيّات التفاوت المعرفي والطبقي بين الأفراد.

وبالتمشي نفسه، وإلى الغايات نفسها، لا يفتأ دعاة المركزيّة الغربيّة في تصنيف الشعوب اعتماداً على نظرة عنصريّة ودونيّة، تعتبر الحضارة الغربيّة والرجل الأبيض تحديداً، أرقى ما توصّلت البشريّة إلى إبداعه، وأنَّه على بقيّة العالم أو «الشعوب الطّرفيّة» بتعبير سمير أمين، الاقتداء بحضارة «الغالب» وتقليد منوالها إذا رامت الالتحاق بركب «التقدّم»، بل بلغ الأمر بفرنسيس فوكاياما (اقتداء بهيغل) الادعاء بأنَّ حضارة الرجل الغربي الأبيض هي آخر محطّات التاريخ البشري، وبعد ذلك سيبدأ عصر الانحطاط والزوال[19].

يُحمّل سين الغرب مسؤوليّة تقسيم العالم إلى قطبين: شرقي/ غربي، متقدّم/متخلف، ما انجرّ عنه تبرير الحركات الاستعماريّة وما خلّفته اليوم من مشاعر الدونيّة والاضطهاد، دفعت بالبعض إلى استثمارها لتأجيج الصراعات الهوويّة بين الحضارات خدمة لأجندات غير دينيّة وغير حضاريّة[20]. كتب يقول: «إنَّ إنسانيتنا المشتركة تتعرّض لتحدّيات وحشيّة

18 - سين، **الهويّة والعنف**، م.م، ص 54.

19 . **Faukuyama**, Francis, **La fin de l' histoire et le dernier homme**, Flammarion, Paris, 1992

20 - نفسه، ص 98.

عندما توحّد التقسيمات المتنوّعة في العالم في نظام تصنيف واحد مهيمن مزعوم، يعتمد على الدين أو الجالية أو الثقافة أو الأمّة أو الحضارة».[21]

يردّ سين على مغالطات الغربيين وادعائهم التفوّق والسبق العلمي والذهني على بقيّة الشعوب وخاصّة الآسيويّة والعربيّة والأفريقيّة، ويبيّن أنَّ الغرب «لا يمتلك الأصول التجاريّة للأفكار الديمقراطيّة»[22]. فالآسيويون والعرب حققوا عبر التاريخ وقبل العصر الأوروبي حداثة علميّة وسياسيّة، طمسها المؤرخون الغربيون عمداً.

عرفت الهند وإيران واليابان في الأزمنة القديمة أشكالاً متنوّعة من التدبير السياسي الجماعي على غرار النقاش العام والاقتراع والشورى[23]. لكنَّ المؤرّخين الغربيين غالباً ما يقفزون من تجربة اليونان القديمة إلى فرضيّة الطبيعة «الغربيّة» أو «الأوروبيّة» المزعومة للديمقراطيّة، وهو أمر مربك وبغيض - حسب سين - لأسباب ثلاثة:

أوّلاً: هناك اعتباطيّة تصنيفيّة في تعريف الحضارات بتعبيرات عنصريّة إلى حدٍّ كبير. هناك أيضاً نكران للصلات الرابطة بين الإغريق ومعاصريهم من الحضارات القديمة الإيرانيّة والهنديّة والمصريّة.

ثانياً: عرفت بعض المدن في إيران والهند عناصر من الديمقراطيّة. وعلى سبيل المثال مدينة سوسة في جنوب غرب إيران، تمتّعت بمجلس منتخب وبرلمان شعبي وحكّام كان يرشّحهم المجلس وينتخبهم البرلمان.

ثالثاً: الديمقراطيّة ليست فقط عمليّة التصويت والاقتراع، لكنّها أيضاً التشاور والتفكير بين الناس عامّة (...) وعلى سبيل المثال بعض اللقاءات العامّة المفتوحة المبكّرة كان هدفها حلّ النزاعات بين وجهات نظر مختلفة حدثت في الهند في ما يُسمّى المجالس البوذيّة التي كان يشرف على تسييرها الإمبراطور أشوكا[24].

وفي الأزمنة الحديثة حقق الآسيويُّون حداثات جديرة بالتنويه والتقليد، لكنَّ المركزيّة الغربيّة تطمسها وتحاربها ولا تعترف بها. وعلى سبيل المثال، حققت سنغافورة في عهد مؤسّسها لي كوان يو مثالاً للنجاح الذي تتفاخر به القارّة الآسيويّة عامّة، حيث حافظت على غرار ماليزيا والهند وأندونيسيا والصين وكوريا (بلدان جنوب شرق آسيا عامّة) على زخمها العرقي وتنوّع هويّاتها وهي تخوض معارك البناء والإقلاع العلمي والاقتصادي. في حين فشلت دولة كفرنسا في إدارة التعدّد الثقافي والعرقي، ما أسفر عن أحداث عنف أليمة سنة 2005، تبعها بعد ذلك تنامي الحركات الأصوليّة فوق أراضيها[25]. وبدورها، حققت اليابان «معجزة» حداثيّة ارتكزت بالأساس على نشر التعليم ومقاومة الأميّة. في 1892 صدر

---

21 . Amartya Sen**, Identité et Violence,** op.cit, 16.

22 - سين، **الهويّة والعنف**، م.م، ص 65.

23 . Amartya Sen, ***La démocratie des autres: Pourquoi la démocratie n'est pas une invention de l'occident,*** Paris, Payot, coll. « Manuels », 2005, p.86

24 - سين، الهوية والعنف، م.م، ص ص 64-63 (بتصرف). لمزيد من الاطلاع انظر:

Amartya Sen, L'Inde, Histoire et culture, Paris, Odile Jacob, 2007.

25 - سين، الهويّة والعنف، م.م، ص 100.

المرسوم الرئيس للتعليم معلناً نهضة اليابان وقدرته على ولوج عصر الحداثة. وهو ما عبّر عنه بوضوح كيدو تاكايوشي أحد أهمّ مهندسي هذه الحداثة بقوله: «إنَّ شعبنا لا يختلف عن الأمريكيين أو الأوروبيين المعاصرين. إنَّ الأمر كله يتعلق بالتعليم أو نقص التعليم»[26].

خاتمة

لا تقترن الهويّة بالعنف في كلّ الأحوال، بل فقط عندما تُصاب الهويّة بالنرجسيّة، وتميل إلى الانغلاق والدوران حول محورها، وعندما ترفض الانفتاح على الغيريّات اعتقاداً منها في «الكمال» و«الطهريّة» (الهويّة العربيّة الإسلامية نموذجاً).

والمدهش هنا هو أنَّ الغرب الذي يزعم الكونيّة، وقع بدوره في محظور المركزيّة الهوويّة، فجعل نفسه مركزاً تشعّ منه الأنوار وبقيّة العالم أطرافاً تابعة غير قادرة على إنتاج حداثات مخصوصة. والنتيجة هي تنامي مشاعر الظلم والتجاهل وعدم الاعتراف والرغبة في الانتقام وحرب الأعراق والأديان[27].

26 - نفسه، ص 116.

27 - نفسه، ص 146.

العنف: قضايا وإشكالات

العنف والفساد والتنمية ودراكولا التخلف

قراءة في كتاب

في ظلّ العنف: السياسة والاقتصاد ومشكلات التنمية (2013)[1]

◆ محمّد ممدوح

تدور من حولنا أحداث عالميّة متشابكة لا نستطيع فهمها أو تبرير وقائعها نظراً لوجود حلقة مفقودة على الدوام يحيط من حولها التعتيم الكامل من قبل الأجهزة المعنيّة لدرجة لا يملك معها المثقف أيَّة قدرة على التفسير أو التبرير، فيُذعن لقرارات لا يعلم لها مصدراً ولا سبباً، ويحاول تصدير علم زائف عن جهل محقق خوفاً من الإعلان على الملأ أنَّه لا يفهم ما يحدث، وهذا للأسف كلّ ما تفعله النخبة خاصّة في عالمنا الثالث، إذ يتصدّرون مشهد الفتوى والفهم، في حين أنَّهم لا يملكون من هذا الزعم قليلاً أو كثيراً.

من هذه القضايا التي تثير الذعر والإرباك على سبيل المثال، قضيّة صندوق النقد الدولي واختلاف معاملاته من دولة إلى أخرى، وفق آليّة منظّمة ومحكمة يجهلها العامّة بما فيهم من نخب ومثقفين، هذه القضيّة لا يمكن فهمها إلّا في إطار هذا الكتاب الذي يبحث عن العلاقة الثنائيّة بين العنف والتنمية من ناحية، والعلاقة التداخليّة التي تربط الدول بالمؤسّسات الدوليّة كالبنك الدولي من ناحية أخرى، ليُوضح ويفسّر غوامض ما لم تفهمه العامّة، وما لم تدركه النخبة، وما لم يُصرّح به الساسة.

وتأتي أهميّة هذا الكتاب من محورين هامّين: المحور الأوّل يمثله محرّرو الكتاب الذين اختصّوا بمثل تلك الدراسات وطبّقوها كدراسات ميدانيّة على بعض الدول في العالم لدعم وجهة نظرهم في الترابط بين العنف وإحداث التنمية وتأثير الأوَّل سلباً على الثاني لدرجة قد تصل إلى حدّ المجاعة في بعض الدول، كما هو كائن في الصومال على سبيل المثال، أو كما هو ممكن الحدوث للكونغو أو بعض الدول الإفريقيّة الأخرى.

هؤلاء المحرّرون يعدّون علماء في هذا المجال، فدوغلاس نورث (1920 ـ 2015م) هو اقتصادي وأكاديمي أمريكي حصل على جائزة نوبل في الاقتصاد عام 2003م، وكان أستاذاً في الآداب والعلوم بجامعة واشنطن في سانت لويس، كما كان خبيراً بارزاً في مؤسّسة هوفر بجامعة ستانفورد، وله اثنا عشر مؤلفاً، منها كتاب شهير اسمه: «المؤسّسات والتغيير المؤسّسي والأداء الاقتصادي»، صدر عام 1990.

---

1 ـ تحرير: دوغلاس س. نورث، جون جوزيف واليس، ستيفن بي. ويب، باري ر.وينغاست، ترجمة: د. كمال المصري، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سنة 2016م.
والعنوان الأصلي للكتاب:

- In The Shadow Of Violence: Politics, Economics, and The Problems of Development, Edited By: Douglass C.North, John Joseph Wallis, Steven B.Wabb, Barry R. Weingast, Cambridge University Press, USA,

أمّا جون واليس، فهو أستاذ الاقتصاد في جامعة ميريلاند، ومؤرّخ اقتصادي متخصّص في الماليّة العامّة للحكومات الأمريكيّة، وقد وضع مع دوغلاس نورث وباري وينجاست إطاراً مفاهيميّاً لدراسة اقتصاديّات التنمية في الدولة النامية في كتابهم «العنف والأنظمة الاجتماعيّة» الصادر عام 2009. أمّا ستيفن ب. ويب، فهو خبير اقتصادي عمل لدى البنك الدولي أكثر من عشرين عاماً، وما زال يعمل لديه حاليّاً مستشاراً. أمّا باري وينجاست، فهو أستاذ في قسم العلوم السياسيّة بجامعة ستانفورد، وخبير اقتصادي بارز في معهد هوفر بالجامعة ذاتها، وعضو الأكاديميّة الأمريكيّة للآداب والعلوم، وله عدّة مؤلفات هامّة في المجال ذاته.

أمّا محور الأهميّة الثاني لهذا الكتاب، فينبعث من قضاياه الرئيسة التي يحاول علاجها ويبسطها لعموم المثقفين، حيث جدليّات عدّة وثنائيّات مختلفة: العنف والتنمية...السلم والتقدّم...النهضة الاقتصاديّة والفساد الإداري ...الجماعات المسلحة وأمن المجتمع ...وغيرها من الثنائيّات التي حاول الكتاب العروج عليها لا تقديماً لحلول وإنّما استقراء للواقع واستشرافاً لشكل المستقبل.

ويتكوّن الكتاب من عشرة فصول، تربطها وحدة عضويّة تتمثل في وحدة الموضوع والمضامين والمشكلات التي تبحثها، حيث تحديد المصطلحات والمفاهيم، وحيث إطار عام يربط تلك المشكلات بنسيج واحد، وحيث يمتلئ الكتاب بالجداول التي تبيّن حجم الجماعات المسلحة القانونيّة وغير القانونيّة في الدول التي اتخذها نموذجاً لتوضيح الصلة بين العنف والتنمية في تلك المجتمعات، كما لم يفت محرّري الكتاب التأكيد على ملازمة التخلف الاقتصادي للحروب والصراعات الداخليّة.

ينبعث التساؤل الأوّل عن الأنظمة الاقتصاديّة المختلفة التي تنتهجها الدول وأثر الأنظمة السياسيّة في اختيار الأنماط الاقتصاديّة المتبعة، حيث الأنظمة المقيدة، والنظام المفتوح، حتى تلك الأنظمة المقيدة تنقسم إلى عدّة أقسام: أنظمة مقيدة هشّة، وهي التي يغزوها العنف ويسيطر عليها تماماً، وبالتالي تضيع تحت سياط جلّاديها كّل الفرص الممكنة للتنمية، وأنظمة مقيدة أساسيّة، وهي التي تتوازن فيها التنمية مع العنف بدرجة ما، وأنظمة مقيّدة ناضجة وهي التي تغلبت بطريقة ما على العنف وأصبحت تخطو بثبات نحو الأنظمة المفتوحة، مثلما هي الحال في تشيلي وكوريا الجنوبيّة.

ويلخص محرّرو الكتاب تلك القضّية، العنف وأثره على التنمية بالقول: «لقد كان النهج القياسي يبدأ بافتراضات المدرسة الكلاسيكيّة الجديدة التي ترى أنَّ النمو سوف يحدث كلما طرحت الفرص المربحة نفسها ما لم تتدخل العوائق السياسيّة أو الاجتماعيّة لمنع الأسواق من العمل بشكل طبيعي، وفي المقابل فإنَّ المنظور البديل الذي تقدّمه هنا يبدأ بالاعتراف بأنَّ جميع المجتمعات يجب أن تتعامل مع مشكلة العنف، ففي معظم البلدان النامية نجد أنَّ الأفراد والتنظيمات يستخدمون أو يهدّدون باستخدام العنف عمليّاً لجمع الثروات والموارد، وأنَّه لا بدَّ من كبح العنف لكي تحدث التنمية. وفي كثير من المجتمعات تكون إمكانيّة العنف كامنة، حيث تمتنع المنظمات عموماً عن العنف في معظم السنوات، ولكنّها في بعض الأحيان تجد العنف أداة مفيدة لتحقيق غاياتها، وهذه المجتمعات تعيش في ظلّ العنف (أو بالأحرى تحت تهديد

العنف)، وهي تمثل معظم التاريخ البشري، كما تمثل معظم سكان العالم اليوم، وفي هذه المجتمعات تحول الترتيبات الاجتماعيّة دون استخدام العنف عبر خلق حوافز لمن يمتلكون القوّة لدفعهم نحو التنسيق فيما بينهم من الاقتتال»[2].

وفق حجم هذا الاقتتال ونوعه ومصيره والقدرة على إخماده أو إضرام ناره وزيادتها اشتعالاً تنقسم المجتمعات إلى أنظمة مقيّدة وأخرى مفتوحة؛ الأنظمة المقيّدة تنقسم إلى أنظمة هشّة يسودها العنف والتقاتل بين أبنائها ويحكمها النزاع المسلح من ناحية، ثمّ التآمر لأجل الوصول إلى السلطة عبر أيّة وسيلة من ناحية أخرى، مثل تزوير الانتخابات والاستقواء بعصابات مسلحة، مثلما هو الحال في الكونغو الديموقراطيّة، حيث أجريت انتخابات نزيهة فيها عام 2006م، ثمّ تقلصت الفرص أمام أيّة نزاهة من هذا النوع في المستقبل.

ثمّة مشكلة أخرى تواجه تلك الدول ذات النظام المقيد الهش الذي يسيطر عليه العنف، حيث المحسوبيّة والهوى اللذان يسيطران على الحاكم، فقد قامت سلطة موبوتو في الكونغو على منظومة معقدة من المحسوبيّة، كان يتطلب الحفاظ عليها بحثاً دائماً عن المتملقين والمنافقين، ومن ثمَّ كان الولاء الشخصي للرئيس وخدمته هما طريق الوصول إلى المال والسلطة. يقول يونغ ويترنر: «ارتبطت النخبة السياسيّة التي ترتبط بالحاكم بروابط الولاء الشخصي، حيث كانت المناصب الحكوميّة بمنزلة مجموعة من الأعطيات الجذابة على نحو ولّد حافزاً كبيراً للولاء الشخصي والخدمات الشخصيّة، وفي المقابل كان للتابع الحق ليس فقط في تولي المنصب، بل أيضاً في استغلاله لمصلحته الشخصيّة. لقد كانت جميع المناصب المهمّة تحت تصرّف الحاكم، وفوق كلّ شيء، فقد كان من الضروري أن يقوم التابع دائماً بالتأكيد على ولائه الشخصي وتقديم الخدمات الشخصيّة للحاكم، وكان مجرّد الشك في فتور الولاء سبباً كافياً للإقصاء الفوري عن المنصب»[3].

في ظلّ هذه الأوضاع المهلهلة لا يمكن السيطرة أبداً على العنف لأجل إحداث تنمية في دول مثل زامبيا وموزمبيق والكونغو، حيث وجود جماعات مسلحة خارج الإطار القانوني، وفقدان الأجهزة المؤسّساتيّة القانونيّة القدرة على التعامل معها، ممّا يجعل العنف عاملاً هامّاً ذا تأثير بالغ على التنمية الاقتصاديّة، خاصّة إذا لجأت إليه تلك الجماعات (غير القانونيّة) للتأثير على سير الشؤون الوطنيّة، وهو ما يثير القلق المتزايد لدى البنك الدولي، حيث كانت الرسالة الرئيسة المتضمّنة في تقرير التنمية عام 2011م عن الصراع والأمن والتنمية مؤدّاها: «أنَّ تعزيز المؤسّسات الشرعيّة والحوكمة لتوفير الأمن والعدالة وفرص العمل للمواطن هو أمر حاسم في كسر دائرة العنف»[4].

يبقى التساؤل قائماً، إذن، كيف يمكن مساعدة تلك الدول ذات الأنظمة المقيّدة الهشّة للانتقال إلى أنظمة مقيّدة أساسيّة تنعم بالاستقرار نسبيّاً ممّا يمكنها من إحداث تنمية اقتصاديّة؟

التجربة الواقعيّة تثبت أنَّ مساعدة الحكومات ذات النظام المقيّد الهش في تحقيق قوّة عسكريّة وشرطيّة قويّة ليس حلّاً سحريّاً لمشكلات التنمية، ففي كثير من الأحيان يسمح هذا الدعم بمزيد من القمع واستخراج الأرباح من المعارضين

2 ـ الكتاب محور الدراسة، ص 11، 10.

3 ـ نقلاً عن الكتاب، ص 105.

4 ـ الكتاب محور الدراسة، ص 102.

ممّا يعيق عمليّة التنمية، ولكنَّ الحلّ الذي لا مفرّ منه هو ضرورة سيادة القانون، لأَنَّ وجود قدر من سيادته يخفض العنف ويقلص فرصه ويعزّز من فرص النموّ الاقتصادي.

وبانتقال تلك الدول إلى النظام المقيّد الأساسي يمكنها تحقيق بعض التقدّم الاقتصادي وإحداث تنمية تمكنها من تحقيق رفاهية مواطنيها إلى حدٍّ ما، مثل بعض الولايات الهنديّة، حيث تشير الدراسة إلى أنَّه في ولاية البنغال الغربيّة، وبعد الهزائم الانتخابيّة لحزب الجبهة اليساري في العامين 2009، 2008م، توجد احتماليّة بداية التحوّل إلى نظام مقيّد أكثر نضجاً، بمعنى أنَّ الفضاء الخاص بإنشاء منظّمات جديدة، وعلى وجه الخصوص المنظّمات السياسيّة، من المحتمل أن يزداد بشكل كبير، لكن للأسف يهدّد هذا النمو المحتمل الارتفاع المفاجئ في وتيرة العنف المسلح الذي يقوده الماويّون، ولذا فقد ارتبط عنصر النضج في ولايتي البنغال الغربيّة وماهارشترا بمزيد من العنف والانقسام السياسي، ممّا يجعل فرص الهند في النمو ضعيفة بسبب إمكانيّة حدوث عنف.

إذن يتحكّم العنف في مصير التنمية، بل وفي شكل الدولة، فالدولة الأقلّ عُرضة للعنف والأكثر تحكّماً في أطراف النزاع يمكنها تحقيق نمو اقتصادي، مثل المكسيك، حيث حققت نهضة كبرى في ظلّ نظام مقيّد شبه ناضج، بل هو أقرب إلى النظام المقيّد الأساسي، إلّا أنَّ العنف ما زال يسيطر عليها بطريقة أو بأخرى، حيث شهد تصاعداً واضحاً في الثمانينات والتسعينات ممثلاً في عمليّات قطع الطريق والسرقة والسطو والاختطاف والقتل، ومن ثمَّ لم يستطع النظام السياسي في البلاد تقديم حلٍّ جذريّ لمشكلة العنف المرتبطة بالحياة اليوميّة للمواطنين الذين يفتقرون إلى حقهم الأساسي في الأمن.

لكن يبقى النظام المقيّد الأساسي أفضل من المقيّد الهش، ويبقى المقيّد الناضج أفضل من الاثنين.

ويمكننا القول إنَّه لا توجد بالأنظمة المقيّدة انتكاسات كبرى، بل يمكنها النمو بشكل معقول، وحتى دون تحقيق الانتقال إلى النظام المفتوح، يمكنهم النمو بالسير في أعقاب الأنظمة المفتوحة، كما هو الحال بالنسبة إلى المكسيك والهند وزامبيا والبرازيل والصين وأندونيسيا وماليزيا وفيتنام وجنوب إفريقيا، شريطة الاستقرار السياسي لتحقيق تنمية مستدامة، فالفلبين على سبيل المثال مرَّت بمنعطفين خطيرين منذ الاستقلال عام 1972م واستعادة الحكم الديموقراطي عام 1986م؛ حيث لم تستقر البلاد سياسيّاً، لأنَّه يتمّ تسييس الجيش وتنعدم الثقة في القضاء، وهذا كله ممّا يهدّد مستقبل التنمية في البلاد.

ثمَّة ظاهرة تحكم شكل الدول، يمكن تسميتها بالجدل الصاعد والنازل، حيث تتقدّم بعض الدول بعد تراجع دام سنين، أو تتراجع بعض الدول بعد تقدّم واضح أحرزته، فتنتقل بعض الدول من الأنظمة المقيّدة الناضجة إلى المقيّدة الأساسيّة مثل تشيلي في السبعينيات، وبنغلاديش في 2007-2009م وفنزويلا في عهد شافيز، أو روسيا في عهد بوتين، لكنَّ الأزمات والاضطرابات في جمهوريّة الكونغو الديموقراطيّة منذ تراجع موبوتو وموزامبيق في الثمانينات نقلت هذه المجتمعات من الأنظمة الأساسيّة إلى الأنظمة الهشّة للنظام المقيّد.

لكن يبقى النظام الناضج هو أفضل الأنظمة المقيّدة، ومن أمثلة الدول المنتمية إليه معظم دول أمريكا اللاتينيّة والصين وجنوب إفريقيا والهند، حيث ترتكز تلك الدول على هياكل مؤسّساتيّة دائمة تتوافر لها صفة الشرعيّة التي تنبع

من الحكومة، كما يمكنها أن تدعم مجموعة كبيرة من منظمات النخبة التي توجد بمعزل عن الحكومة، لذا توجد لدى الأنظمة المقيّدة هيئة القانون العام التي تقرّر المناصب والوظائف الحكوميّة، والعلاقة بين المناصب والوظائف، إضافة إلى قدرتها على حلّ النزاعات داخل الحكومة وخارجها واحترام مؤسّساتها لسيادة القانون.

أمّا النظام المفتوح، فهو الأنضج من بين هذه الأنظمة، وهو الأكثر ديموقراطيّة، حيث يعزّز مشاركة الجماعات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة التي يمكنها تنظيم وإعادة تنظيم أنفسها بإرادتها للدفاع عن مصالحها استجابة لسياسات الحكومة، وفي ظلّ وجود المؤسّسات الدستوريّة المناسبة تساعد المنظّمات الخاصّة القويّة على ضبط استخدام الحكومة لقوّة الجيش والشرطة، بحيث يكونان أداة لخدمة الدولة والانصياع التام للسياسة العامّة للدولة، هذا على المستوى المؤسّساتي، أمّا على المستوى الجماهيري، فيكون الانفتاح مستداماً في المجتمعات المختلفة اقتصادياً وسياسياً ودينياً وتعليمياً، فالكلّ يفتح على الكلّ بدون معياريّة أو تمييز أو شخصانيّة، كلّ ذلك في إطار القانون وتحت رعايته وسلطته الفوقيّة على الجميع بلا استثناء.

يبقى التساؤل الآن: كيف يتمّ الانتقال من النظام المقيّد إلى النظام المفتوح، وهل يكون ذلك ممكناً؟ وما هي فرص تحقيقه؟

يرى المحرّرون ثلاثة شروط رئيسة لهذا الانتقال يمكن إجمالها كالتالي:

1- سيادة القانون بالنسبة إلى النخب، وليس سيادته فقط على الطرف الأضعف في المعادلة.

2- تقديم الدعم للمنظّمات النخبويّة العامّة والخاصّة في ضوء سيادة القانون.

3- السيطرة السياسيّة المعزّزة على المنظمات ذات القدرة على العنف، بما في ذلك الجيش والشرطة.

يمثل هذا النظام دولة تشيلي، فبعد تحوّلها إلى النظام الديموقراطي في عام 1990م حققت تقدّماً كبيراً في مجال التنمية الاقتصاديّة وخفض معدّلات الفقر وتعزيز الأسس الديموقراطيّة، وحيث تتمتّع البلاد بنظام ديموقراطي قوي لا تساورة المخاوف من الانتكاس إلى نظام استبدادي، فقد أصبحت الانتخابات الحرّة هي القاعدة، وانتشر على نطاق واسع احترام حقوق الأفراد، وعلى الطريق ذاتها تأتي كوريا الجنوبية، حيث سيادة القانون على النخب وغير النخب.

هذه الأنظمة جميعها يحكمها ويتحكّم فيها بطريقة أو بأخرى مدى العنف السائد فيها، ومدى قدرتها على التعامل والسيطرة على هذا العنف، وهو ما يمكن توضيحه في الجدول التالي:

النوع (النماذج)	المؤسسات الاقتصاديّة	المؤسّسات السياسيّة	القدرة على العنف
الأنظمة المقيّدة الهشة (أفغانستان، جمهوريّة الكونغو، هايتي)	لا يوجد تمييز واضح بين المؤسّسات الاقتصاديّة والمؤسّسات السياسيّة، ربّما باستثناء الشركات المتعدّدة الجنسيّات الموجودة فيها.		جميع التنظيمات المتبقية تمتلك القدرة على العنف ولا يوجد تمييز واضح بين ما هو مدني وما هو عسكري.
الأنظمة المقيّدة الأساسيّة (اتحاد الجمهوريات الاشتراكيّة السوفيتيّة ـ المملكة العربيّة السعوديّة ـ تنزانيا ـ المكسيك).	جميع المؤسسات الاقتصاديّة، عامّة أو خاصّة، مرتبطة مع الائتلاف وبعضها مرتبط أيضاً بالشركات متعدّدة الجنسيات.	تخضع معظم المؤسّسات السياسيّة لسيطرة الدولة التي تكون على سبيل المثال دولة الحزب الواحد وتكون أحزاب المعارضة تحت التهديد.	العديد من المؤسّسات التي تمتلك القدرة على العنف تكون جزءاً من الحكومة، غير أنَّ جزءاً كبيراً من التنظيمات غير الحكوميّة يمتلك القدرة على العنف.
الأنظمة المقيّدة الناضجة (المكسيك منذ تسعينيات القرن العشرين ـ البرازيل ـ جنوب إفريقيا ـ الهند ـ الصين).	يوجد العديد من الشركات الخاصّة وبعض الشركات متعدّدة الجنسيّات، وتكون فرص الدخول محدودة جداً وتتطلب اتصالات سياسيّة.	مؤسّسات سياسيّة متعدّدة ولكنّها تعتمد على تصريح من السلطة المركزيّة، ولا تستطيع العمليّة الديموقراطيّة إن وجدت تحدي القوى الاقتصاديّة الكبرى.	تسيطر الحكومة على معظم التنظيمات التي تمتلك القدرة على العنف، ولكن من الشائع وجود استثناءات.
الأنظمة المفتوحة (أوروبا الغربية ـ الولايات المتحدة الأمريكية ـ كندا ـ اليابان).	معظمها من القطاع الخاص، وتوجد قواعد غير تمييزيّة تحكم قيام أيّ مواطن بتأسيس مؤسّسة اقتصاديّة والحصول على الدعم القانوني الحكومي.	توجد قواعد غير تمييزيّة تحكم قيام أيّ مواطن بتأسيس تنظيم سياسي أو الانضمام إليه.	تسيطر الحكومة المدنيّة على جميع التنظيمات التي تمتلك القدرة على العنف.

وفق هذا الجدول تكمن القوّة الاقتصاديّة والسياسيّة للدول، بل ويفسّر مدى مكانة الدولة عالميّاً وسط الدول من ناحية، ولدى المؤسّسات والمنظمات الدوليّة من ناحية أخرى، كلّ ذلك بحسب مقدار التنمية التي يمكنها تحقيقه، وبحسب قدرتها على إثارة العنف أو السيطرة عليه والتحكّم فيه.

بقي سؤال أخير عن موقع العرب من هذه الأنظمة، حيث يوجّه محرّرو الكتاب النقد للأمّة العربيّة بالقول: "والمجتمعات العربيّة أنظمة مقيّدة، ويهيمن عليها عادة من قبل ائتلاف المنظمات العسكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة، في حين أنَّ التركيبة تختلف من بلد إلى آخر، وبعض الائتلافات تخضع لقادة أقوياء. ففي كلّ هذه البلدان ائتلافات ونظم مقيّدة، والأحداث في تونس التي أطلقها إشعال بوعزيزي النار في نفسه في ديسمبر عام 2010م حرّكها

افتقاد الكرامة والاحترام من جانب نظام بن علي للشعب التونسي، وما تلا ذلك نتيجة للأزمة التي أثارتها الاحتجاجات الشعبيّة كان إعادة تنظيم التحالف المهيمن.

في تونس خسر بن علي دعم الجيش وقوات الأمن، وطُلب منه سرعة مغادرة البلاد، وألقي القبض على أفراد من عائلته والمقرّبين وأودعوا السجن.

وفي مصر فشلت الشرطة في قمع الاحتجاجات، وعندما استجاب الجيش للدّعوة لاستعادة النظام في الشوارع، فقد فعل ذلك لكنَّه رفض إطلاق النار، المفاوضات التي تلت ذلك بين عناصر داخل الائتلاف المهيمن في مصر أدّت في النهاية إلى تنحّي مبارك.

أنتجت الانتفاضة إعادة تنظيم تحالف النظام المقيّد، وليس إبعاد جميع اللاعبين الأقوياء، شهدت مصر وتونس تغييرات ثوريّة، ولكن بقيت التغيرات في إطار نظم وصول مقيّد، وليست النظم المفتوحة قاب قوسين أو أدنى، والديموقراطيّة الحديثة والتنمية الاقتصاديّة ليست النتائج المحتملة للنضال الثوري"[5].

وهذا كلام يحمل وجهاً من الصحّة على اعتبار أنَّ الأنظمة العربيّة في غالب دولها تمثل أنظمة مقيّدة هشة، مثلما هو الحال في ليبيا وسورية واليمن، ومقيّدة أساسيّة مثلما هو الحال في مصر وتونس، وناضجة مثلما هو الحال في دول الخليج العربي، لكنّها للأسف عرضة للعنف من جماعات مسلحة تدَّعي الانتماء للدين وتتحدّث باسمه وتعتقد خطأ النضال لأجله، وهم أبعد ما يكونون عن الدين، بل هم أذرع غربيّة مأجورة بلسان الشرق وأيادي أبنائه.

نخلص من ذلك إلى أنَّ العنف والفساد والتنمية، كلها محاور رئيسة تحكم دراكولا التخلف، ويمكننا من منظورها الحكم على قدر الدولة عالميّاً ومكانتها إقليميّاً عبر وضعها الاقتصادي الذي يحدّد مدى رفاهيّة أبنائها من ناحية ومدى ثقة المؤسّسات الدوليّة فيها من ناحية أخرى، ومدى تأثر الاقتصاد بالحالة الأمنيّة من ناحية ثالثة، وتلك هي الفكرة الرئيسة التي ضمنها هذا الكتاب بسعة عقل محرّريّة، وبأمانة وموضوعيّة ورزانة مترجمة إلى العربيّة، ليقدّم هذا الكتاب نظريّة ناجحة إلى حدٍّ كبير.

5 ـ الكتاب محور الدراسة، ص 429.

العنف: قضايا وإشكالات

السلطة والعنف (بول ريكور)[1]

◆ ترجمة: عزالدين الخطابي ـ عبد الحق منصف

سأتحدّث بشكل حصري تقريباً عن الفكر السياسي لحنة آرندت Hannah Arendt، وسأعالجه من زاوية حجاجه، وأقصد بذلك من زاوية بحثه عن أفضل حجّة.

يحتلّ التمييز الصارم والدائم بين السلطة والعنف مكاناً متميزاً ضمن فكرها، لأنَّه يسمح بتجميع أغلب الصعوبات التي يواجهها هذا الفكر بخصوص هذه المسألة، بما في ذلك الاعتراضات الموجّهة ضدّه. لقد تكلمت عن التمييز بين السلطة والعنف، وأجدني على الفور أمام هذا الحرص الدلالي المثير لفكر يضع من بين أولويّاته، مهمّة فصل المفاهيم ومواجهة الخلط القائم على مستوى الخطابات وأيضاً على مستوى الفعل.

كما تتمّ على مستوى سياسي تحديداً، من خلال الزوج المفهومي: سلطة/ عنف Pouvoir /Violence، الذي يمكن أن نضيف إليه أيضاً النفوذ Autorité؛ مع تركنا جانباً لمفاهيم مثل القوّة Force والاقتدار أو الإمكان puissance. وتستمرّ المتابعة نفسها لهذا الخلط من خلال التقابل القائم بين النظام الكلياني totalitaire والنظام التسلطي Autoritaire وأنواع الأنظمة المسمّاة ديمقراطيّة. وهنا تتسارع الأسئلة: هل تتعلق هذه الفروق بكيانات مفهوميّة لا تاريخ لها؟ ألا تقيم بهذا الخصوص تقسيمات ثنائيّة تمنع كلّ استعمال ديالكتيكي للوساطة؟ وأين ستجد الضمانات التاريخيّة التي تبحث عنها، إن لم يكن لدى الإغريق والرومان؟ وعليه، ألا يحنّ هذا الفكر إلى التاريخ الذي يبدو، ظاهريّاً، منفصلاً عنه؟ وإذا ما كانت ضماناته موجودة في الماضي، أفلا يعتبر التقليد الذي ينقل شحنته الدلاليّة بمثابة حجّة؟ وما هي هذه الحجّة التقليديّة، إن لم تكن عبارة عن آراء متنوّعة، أو بصيغة سمحة، عبارة عن شيء شبيه بالرأي السديد الذي تحدّث عنه أفلاطون؟ لكن، ألا تشترط النظريّة السياسيّة كي تستحق اسم النظريّة Théorie حقيقة غير متناسبة مع الرأي l'opinion؟

من الواضح، إذن، أنَّ كلّ النقاشات التي أثارها الفكر السياسي لأرندت يمكن مراجعتها انطلاقاً من الزوج المفهومي: سلطة/ عنف. لكنَّني أعلن على الفور أنَّني لا أهدف إلى أيّ مسعى دفاعي apologétique من خلال فحصي النقدي لهذا التمييز الرئيسي. كلّ ما في الأمر هو أنَّني مهتم بتدقيق الاعتراضات، بشكل يسمح للنقاش بأن يستمرّ دون أن يتوقف بفعل ضربة قاضية K.O Technique، لأنَّه لا يمكن التخلص بسهولة من أرندت. ولا بدّ من الإشارة في البداية إلى أنَّ مقالتها «حول العنف»[2]، التي اعتمدتها كمرجع أوّل، تعود إلى سنة 1970، أي أنَّها تتحدّد تاريخيّاً في فترة الثورات الطلابيّة؛ وتستجيب بالتالي لظرفيّة واقعيّة، تتمثل في محاولة اليسار الأمريكي الجديد اللجوء إلى العنف، متأثراً بنموذج «القوّة

1 . Paul Ricœur, Pouvoir et violence, in collectif, Politique et pensée, colloque Hannah Arendt, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1996, pp.157/178.

2 . «On violence», Crises of the Republic, tr. Fr. M.V. pp.211/217.

السوداء» Black Power وأيضاً في مشهد اللجوء الفعلي للعنف بالحرم الجامعي، من طرف السلطات الجامعيّة نفسها، دون أن ننسى السلوك العنيف لزعماء الحزب الديمقراطي الذي صدر عنهم بمؤتمر الحزب بشيكاغو.

إنَّ حرب الفيتنام وخطر نشوب حرب نوويّة شكّلا القاعدة الخلفيّة لهذه الوقائع في ظلّ هذه الظروف، وفي وقت كانت فيه الأقليّة النشيطة مفتونة بقراءة كتاب «معذبو الأرض» لفانون Fanon والمقدّمة النارية التي خصّصها سارتر Sartre للكتاب؛ فإنَّ أرندت ستكتب ما يلي: «كلما أصبح العنف وسيلة مشكوكاً فيها وغير موثوق بها داخل العلاقات الدوليّة، غدا مثيراً وفعّالاً على المستوى الداخلي، وخصوصاً في مجال الثورة» (ص 122). [وسنرجع، من جانبنا، إلى مسألة الثورة لاحقاً]. لقد كان خطابها موجّهاً إلى اليسار الجديد، في فترة كان فيه قاب قوسين أو أدنى من السقوط في ما عرفناه بأوروبا فيما بعد؛ وأقصد بذلك إرهاب اليسار المتطرّف الألماني والإيطالي، وبدرجة أقل على مستوى التنظيم والفعاليّة، إرهاب الحركة الفرنسيّة المسمّاة: الفعل المباشر Action directe. غير أنَّ أرندت التي كتبت: «إنَّ بإمكان العنف أن يهدم السلطة، لكنَّه عاجز تماماً عن خلقها» (ص 166)، ستتراجع بعض الشيء وستحاول إزالة الغموض الناتج عن تصوّر العنف كعمليّة مولدة للسلطة. وبهذا المقتضى فهي لم تعد توجّه خطابها إلى الطلبة والناشطين السياسيين، بل إلى علم السياسة ومصطلحاته وعجزه عن التمييز. وبذلك ستضع حدّاً فاصلاً بين مفاهيم تمَّ الخلط فيما بينها، واضعة مجموعة من التمييزات التي أذكرها هنا بعجالة: «تتطابق السلطة مع استعداد الإنسان للفعل وفق خطّة معيّنة. وليست السلطة ملكيّة فرديّة بأيّ وجه من الوجوه، فهي تنتمي إلى مجموعة ما وتستمرّ في الانتماء إليها طالما ظلت هذه المجموعة غير مقسّمة. ويتميز العنف بطابعه الأداتي، كما يرتبط في جانبه الظاهراتي Phénoménologique بالاقتدار أو الإمكان pui-sance، لأنَّ أدواته، مثل كلّ الأدوات الأخرى، تمَّ تصوّرها واستعمالها بغرض الزيادة في حجم الاقتدار الطبيعي، حتى يتمكّن من تعويضه في المرحلة الأخيرة من تطوّره [ص 153، ص 155]. ونحن نتساءل هنا: ما الذي تخفيه هذه التمييزات؟ لكنَّ أرندت ستقلب السؤال قائلة: «ما الذي تخفيه هذه الالتباسات؟» لأنَّ الأمر لا يتعلق بوضع هذه التمييزات لأوّل وهلة؛ ما دامت العمليّة تتطلب تفكيكاً لنظام الفكر الذي أدّى إلى التباس مواقف المثقفين الشباب بالجامعات الأمريكيّة.

والحال، أنَّها كانت مضطرة لمواجهة الفلسفة السياسيّة برمّتها تقريباً، بما في ذلك آراء ماكس فيبر Max weber الذي حدّد العلاقة السياسيّة كعلاقة هيمنة domination بين الحاكمين والمحكومين، وهي العلاقة التي تحلل بدورها، بمصطلحات الأمر Commandement والطاعة obéissance.

تظلّ السلطة بالنسبة إلى هؤلاء المفكّرين المسالمين pacifiques إكراهيّة. هكذا، سيكون باستطاعتنا مع ماكس فيبر أن نقرن العنف بالمشروعيّة. وأذكّر هنا بتعريفه للدولة: «فهي علاقة هيمنة Herrschaft الإنسان على الإنسان، مؤسّسة على العنف المشروع، أي على العنف الذي يُعتبر شرعيّاً». [ولا بأس من التذكير بأنَّ فيبر قدّم هذا التعريف في إطار حديثه عن «مهنة واتجاه رجل السياسة»، أي ضمن خطاب موجّه إلى طلبة آخرين هم دعاة السلام الألمان الشباب، الذين استهواهم اللّاعنف non-violence، غداة النتائج الكارثيّة للحرب العالميّة الأولى].

وهذا هو الهدف المقصود؛ فقبل إغراء العنف يوجد خطأ متعلق بطبيعة ما هو سياسي، حيث تمّ تحديده بألفاظ الهيمنة، أي عبر خضوع إرادة لأخرى. لكنَّ فكرة الهيمنة لا توجد ضمن لائحة المفاهيم ـ المفاتيح المعنيّة هنا، وهي:

السلطة، الاقتدار، القوّة والعنف. فالهيمنة، حسب أرندت، هي بمثابة تأويل زائف ومزيف للسلطة المفهوميّة كسلطة إكراه، أي كسلطة للإنسان على الإنسان. والملاحظ هنا أنَّ أرندت ستستخلص مفهومها عن السلطة عبر جدل كبير مع الفكر السياسي برمّته تقريباً. وإذا ما ظلَّ الاعتراض عليها منحصراً في كون حجتها تقليديّة وليست علميّة ـ وهذه كما سنرى هي الحجّة المقدّمة من طرف هابرماس Habermas ـ فإنَّنا سنضطر إلى الاعتراف بأنَّها تفكر ضدَّ تقليد مترامي الأطراف. وعلينا ألّا نعتقد بأنَّ الإغريق والرومان وحتى المسيحيين سيخرجون سالمين من هذه الورطة؛ كلا، فالإغريق أنفسهم حدّدوا أشكال الحكم كتنويعات داخل نظام هيمنة الإنسان على الإنسان، سواء كان فرداً أو مجموعة أو أغلبيّة. وبخصوص اليهود والمسيحيين، فإنَّ تصوّرهم الإلزامي للقانون [وتؤكد أرندت بأنَّ ذلك لا يشكّل ميراثهم الوحيد]، يضعهم في الدائرة السحريّة نفسها لهيمنة الإنسان. وفي الطرف الآخر من التاريخ نجد السيادة الخفيّة للبيروقراطيّة، التي هي شكل ملطّف للهيمنة. وهنا نتساءل: من الذي سيمنح الشرعيّة لتعريف السلطة خارج إطار الهيمنة؟ وهل هذا التعريف موجود بعالم المثل الأفلاطونيّة؟

سيلاحظ النقاد الذين استشعروا لجوء أرندت بعض الشيء إلى حجّة التقليد بأنَّها، رغم ذلك، اعتمدت على تقليد آخر، بمعنى أنَّها قابلت هذا بذاك. وبالفعل، فنحن نقرأ في نصّها «حول العنف» ما يلي: «يوجد مع ذلك، تقليد آخر ومصطلحات أخرى ليست أقلّ قدماً واحتراماً». (ص 149). فبمن ستستشهد في هذا الإطار؟ طبعاً بالمساواة الشهيرة أمام القانون isonomie لدى كلٍّ من صولون Solon وبريكليس Périclès وبالمواطنة Civitas الرومانيّة. وهنا يبرز من جديد الاعتراض على الحنين إلى التقليد، لكن علينا أن نفهم شيئين: فالمدينة polis والمواطنة civitas، لم تشكّلا أبداً بديلاً حقيقيّاً لفكرة الهيمنة، كما قد يوحي بذلك التصنيف القديم لأنظمة الحكم. وفضلاً عن ذلك، فإنَّ المفاهيم تمَّ توظيفها وفق تصوّر للنفوذ سنتحدّث عنه لاحقاً، أو بالأحرى وفق تصوّرات عديدة لهذه السلطة انتهت وطواها النسيان بالنسبة إلينا، وبالتالي لم يعد لها، إن صحَّ التعبير، أي نفوذ، لكن ما هو أساسي لا يكمن هنا: فالمرتكزات التاريخيّة لأرندت ليست فقط إغريقيّة ورومانيّة، بل هي أيضاً حديثة ومعاصرة. لقد استخلصت في البداية، وضمن توجّه ثلة من مفكّري الثورة الأمريكيّة والفرنسيّة الفكرة التي مفادها أنَّ مهمّة الثورة هي تعويض هيمنة الإنسان على الإنسان بإرادة الشعب، واضعة حدّاً للهيمنة من خلال ممارسة هذه الإرادة، على الرغم من كون خضوع الإنسان للقانون الإلهي أو الأخلاقي دعم لدى هؤلاء المفكرين فكرة الخلط بين السلطة والهيمنة.

لكنَّ المرتكزات التاريخيّة الحقيقيّة لأرندت هي الانبثاقات الحديثة للسلطة الشعبيّة التي تجسّدها المجالس العمّاليّة والسوفيات الحقيقيون، عبر انتفاضة بودابست Budapest وربيع براغ Prague وحركات المقاومة العديدة ضدّ الاحتلال الأجنبي. وهذا هو التقليد الآخر الذي تشكّل، بخلاف تقليد الهيمنة، من انبثاقات متقطعة ومن انتفاضات، بل ومن محاولات مجهضة وحركات غير متحكّم فيها، قد تكتسي طابعاً افتراضيّاً virtuel خالصاً [وهذه الكلمة الأخيرة، التي ليست لأرندت، تقرّبني من فرضيّة التأويل التي سأقترحها بعد قليل]. والآن، ما العلامات المميزة لهذه التجارب التاريخيّة المتفرقة؟ إنَّ أرندت تقترح هنا، وقبل تقديم التعاريف التي تحدّثنا عنها، مماثلة هي أكثر من مقارنة، لأنَّها تقرّبنا ممّا هو جوهري، أي من قواعد اللعبة.

وبالفعل، فإنَّ اللعب يقدّم شهادة ذات بعد ديداكتيكي [تعليمي] عن الاختلاف بين نوعين من القواعد، وهما: النوع المقبول accepté والنوع المفروض imposé، ويندرج هذا النوع الأخير ضمن خطاطة الهيمنة المتمثلة في الأمر والطاعة، في حين أنَّ قبول قاعدة اللعب ينتج عن الرغبة في اللهو وفي العيش وفق نمط لهواني ludique تمفصله هذه القاعدة نفسها. وهنا يتجلّى لنا عمل فكر أرندت: فهو يفسّر المعطيات الضمنيّة التي قد تبرز في لحظات تاريخيّة متميزة من أجل إيقاف تقليد الهيمنة. وستقرّ أرندت ـمن منظور قريب بشكل مثير، من بعض الرؤى المألوفة حاليّاً في فلسفة اللغة والمستعارة من نظريّة الألعاب ـ بأنَّنا نتوفّر على مفهوم القواعد التوجيهيّة، بدون أن تكون إكراهيّة. «فهي تسيّر العلاقات الإنسانيّة مثلما تسيّر القواعد مجرى اللعب. وتكمن الضمانة النهائيّة لصلاحيتهما في الحكمة الرومانيّة التي مفادها: إنَّ المعاهدة ملزمة للطرفين». (ص 212/211). وربّ قائل: ها هم الرومانيون من جديد! وهذا أمر مؤكّد. لكنّ هذه الصيغة لا تتعلق بالتأسيس الروماني الخالص للمدينة urbe condita الذي سنتحدّث عنه عند إضافتنا لحدٍّ ثالث وهو النفوذ إلى الزوج: سلطة/ عنف؛ علماً بأنَّه من الصعب موقعة هذا الحدّ في المجال الذي يحتله هذا الزوج. وفضلاً عن ذلك، فإنَّ فكرة سلطة لا تقوم إلّا على رضا الفاعلين السياسيين، هي في الحقيقة فكرة مخرّبة لكلّ عمليّة مؤسّسة fondatrice من الأعلى ومن الخارج ومن الخلف. وقد كتبت أرندت ما يلي: «إنَّ الدعم الشعبي هو الذي يمنح السلطة لمؤسّسات بلد ما؛ وليس هذا الدعم سوى النتيجة الطبيعيّة للرضا consent الذي يسمح بانبثاق القوانين القائمة» (ص 150).

هكذا، نجد أنفسنا في عمق المشكلة: فما هو هذا الرضا الذي لا يمكن اختزاله في العلاقة بالهيمنة؟ وما هي هذه القوّة الحيّة للسلطة الشعبيّة التي تترك، من خلال تواريها، المكان للعنف؟ هنا، نصل إلى التعريف الذي سبق اقتراحه والذي جاء فيه: «تتطابق السلطة مع استعداد الإنسان للفعل وفق خطّة معيّنة. وليست السلطة ملكيّة فرديّة بأيّ وجه من الوجوه، لأنَّها تنتمي إلى مجموعة ما وتستمرّ في الانتماء إليها طالما ظلت هذه المجموعة غير مقسّمة» [ص 153]. وأيضاً: «ومن بين الاختلافات المميزة التي تسمح بالتمييز بين السلطة والعنف، كون السلطة في حاجة دائمة إلى العدد كمرتكز، في حين أنَّ بإمكان العنف الاستغناء عنه إلى حدٍّ ما، لأنَّه يلجأ إلى استخدام الوسائل لفرض هيمنته» (ص 151)؛ لنتبع هذه الطريق ذات الخاصيّة غير التراتبيّة للسلطة، على عكس علاقة الهيمنة؛ وأيضاً غير الأداتيّة، على عكس علاقة العنف. فما هي الفكرة التي يمكننا تكوينها عن الرضا المدرج خارج علاقة هيمنة إرادة على أخرى وخارج العلاقة بين الوسيلة والغاية؟

هناك بهذا الصدد مقاربة قائمة على البرهان بالخلف raisonnement par l'absurde، تشغل الجزء الأكبر من المقالة حول العنف. فهذا الأخير يكتسح المكان عندما تغيب السلطة، لكنَّه يعجز عن إقامة أيَّة رابطة سياسيّة. وتتضمّن هذه الحجّة وجهين: فمن جهة تقول: «إنَّ سيادة العنف الخالص تنشأ عندما تبدأ السلطة في التلاشي» (ص 163). ومن جهة تقول: «إنَّ بإمكان العنف تدمير السلطة، لكنَّه عاجز عن خلقها» (ص 166). وسواء أخذنا العنف بهذا المعنى أو ذاك، فإنَّه يشير إلى كون تحلل السلط أكثر دلالة ـفيما يتعلق بطبيعتها الحقيقيّةـ من العجز الناتج عن انفجار العنف. وهو ما تظهره الثورات عند قيامها، وخصوصاً عبر انحرافاتها وفشلها. فمتى تكون للثورة حظوظ في النجاح؟ يحصل ذلك عندما لا يعود المواطنون مقتنعين بسلطة الدولة وليس عندما يتغلب عنف الثورة على عنف الدولة القوي في عصرنا الحديث؛ بمعنى عدم اقتناعهم بسلطتهم الخاصّة الممثلة والممركزة في الدولة؛ أو باختصار عندما لا تعود لهذه الأخيرة سلطة، آنذاك

يمكن أن تتحوّل الأسلحة إلى الجهة الأخرى. ويبقى أنَّ فقدان السلطة هو العامل الحاسم وليس العنف. ويمكن أن يحدث هذا الأمر داخل بلد ديمقراطي، كما هو الشأن في الولايات المتحدة الأمريكيّة خلال فترة المكارثيّة Maccarthysme وحرب الفيتنام والانتفاضات الطلابيّة بالجامعات. وحينما لا يتعرّف المواطنون على سلطتهم داخل المؤسّسات التي أصبحت عنيفة، آنذاك تلجأ السلطة الحقيقيّة إلى العصيان المدني كتحقيق لرغبة الآباء المؤسّسين للثورة [مرَّة أخرى، نلامس من خلال الإحالة على الآباء المؤسّسين للدستور الأمريكي، ظاهرة إضافيّة متشابكة مع السلطة، وهي ظاهرة النفوذ].

ولكي نظلّ أوفياء لهذه الحجّة نقول: إنَّ وصف وتأويل ظواهر التفكك الداخلي التي تترك المجال مفتوحاً أمام العنف، يشكّلان ما يمكن أن ندعوه بحجّة الغياب بالنسبة إلى التعريف المقترح للسلطة باعتبارها غير مختزلة في الهيمنة والأداتيّة؛ وهي الحجّة التي مفادها أنَّ العنف يحضر في غياب السلطة. لكن إذا ما أردنا تجاوز هذه الحجّة فكيف ستتحدّد ماهيّة السلطة؟ يمكننا أن نجد الجواب عبر الانتقال من التحليل السياسي إلى ما يمكن تسميته بالأنثربولوجيا الأساسيّة Anthropologie fondamentale للشرط الإنساني؛ والتي دعاها إنيغرين Enegren «فينومينولوجيا الفعل phénomé-nologie de l'action». فقد اتبع هذا الكاتب في مؤلفه الرائع[3] مساراً منتظماً انتقل فيه ممّا هو فينومينولوجي إلى ما هو سياسي، وهو ما يمكن تبريره من المنظور الديداكتيكي والنسقي الذي اعتمده. وتتطلب منا الموضوعة التي اخترناها العودة إلى الوراء وتعميق أكبر لمأزقنا المتعلق بالأسس التي انبنى عليها تعريف السلطة الخالصة باعتبارها غير قائمة على الهيمنة وغير أداتيّة. وستؤدي بنا هذه العودة إلى الوراء بالضرورة إلى ثلاثيّة الاشتغال والعمل والفعل. وهو ما يدعونا إليه التعريف السابق للسلطة: «فهي تتطابق مع استعداد الإنسان للفعل وفق خطّة معيّنة». ولأنَّ هذه الحجّة دائريّة Circulaire، فإنَّني لا أعتقد أنَّ اللجوء إلى الأنثربولوجيا سيفيدنا كثيراً. وإذا ما تمعّنا في الأمر جيداً، فإنَّنا سنلاحظ أنَّ نظام التمييزات على المستوى الأنثربولوجي أو الفينومينولوجي (اشتغال، عمل، فعل)، هو انعكاس لنظام التمييزات على المستوى السياسي (عنف، هيمنة، سلطة).

فالفعل والسلطة يحدّدان بعضهما بعضاً. لأنَّ هدف الفعل سياسي، كما أنَّ السلطة ليست سوى التعبير العمومي عن الفعل. ونحن نقرأ في مؤلف «الشرط الإنساني»[4] ما يلي: «يتطابق الفعل، باعتباره النشاط الوحيد الذي يضع الناس في علاقة مباشرة فيما بينهم دون وساطة الأشياء ولا المادة، مع الشرط الإنساني للتعدديّة Pluralité (ص 15)، وتشمل تعدديّة هذا الشرط أناساً متساوين. وهو ما يتطابق بالضبط مع إلغاء علاقة الهيمنة في تعريف السلطة سياسيّاً: «إنَّ التعدديّة الإنسانيّة كشرط أساسي للفعل لها خاصيّة مزدوجة، تتمثل في المساواة والتمييز» [الشرط الإنساني، ص197]؛ فهي تعدديّة عدم التموضع والاختلافات.

---

3 . André Enegren, La pensée politique de Hannah Arendt, Paris, P.U.F, 1984.

4 . The Human Condition, tr. fr. sous le titre, La Condition de l'homme moderne.

العنوان الأصلي للنص هو:

Paul Ricœur, Pouvoir et violence, in collectif, Politique et pensée, colloque Hannah Arendt, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1996, pp.157/178.

لكنَّنا مازلنا بعيدين عن المفهوم الذي يربط بين المفهوم الأنثروبولوجي للفعل والمفهوم السياسي للسلطة، ونقصد بذلك قدرة التجديد المقترنة بالفعل التي نجد ما يقابلها ضمن عدم توقع انبثاقات وأفعال السلطة في عنفوانها، كما هو الشأن بالنسبة إلى تمرّد بودابست ومقاومة براغ، وعلى مستوى أقل، حركات العصيان المدني المرتبطة باسم مارتن لوثر كينغ M.L.King.

وهنا نقترب من نقطة غامضة، حيث يصبح التساؤل حول ما لا يمكن البرهنة عليه أمراً حتميّاً؛ وستبرز هذه النقطة من خلال استعارة الولادة كظاهرة قبل سياسيّة prépolitique بامتياز. هكذا، سنقرأ في البحث «حول العنف» الذي يعتبر صدى لمؤلف «الشرط الإنساني» ما يلي: «يشكّل الفعل، من منظور الفلسفة، إجابة الإنسان على واقعة كونه مولوداً» [ص 193]. هذا اللجوء إلى تيمة الولادة يحرجنا أكثر ممّا يساعدنا في بحثنا عن مبرّر للتعريف المقترح للسلطة. فكلمات مثل: الولادة، الميلاد، الكائن المولود، تنحو منحى بيولوجيّاً، في حين يتّجه الفكر السياسي برمّته نحو ظاهرة إنسانيّة سامية، أي بدون سوابق سياسيّة. وحتى العنف يُعتبر إنسانيّاً رغم تغلغل جذوره الغامضة في العدوانيّة. يجب إذن تعريف الولادة انطلاقاً من علاقتها بالفعل وليس العكس. وقد أصاب إنيغرين Enegren حينما لاحظ ما يلي: «يقدّم مفهوم الولادة للفاعليّة نقطة رُسُوٍّ أنطولوجيّة، بحيث يفهم كلّ فعل كصدىً لبداية حياة مؤهلة بدورها لأن تبدأ من جديد [انظر: الفلسفة السياسيّة لحنة أرندت» ص 51]. وتوافق أرندت نفسها على هذا التأويل عندما تعلن، كما ذكرنا، أنَّ «الفعل يشكّل إجابة الإنسان على كونه مولوداً». وأنا أتحدّث عن الإجابة وليس عن الامتداد. وقد سبق لها أن قالت في «الشرط الإنساني»: «إنَّ كوننا مولودين يعني أنَّنا نجيب عبر الابتداء من جديد انطلاقاً من مبادرتنا الخاصّة» (ص 199). وأعتقد أنَّ لفظة «مبادرة» هي الكلمة المفتاح على المستوى الفينومينولوجي والأنثربولوجي التي تتطابق مع الرضا بالعيش كجماعة على المستوى السياسي.

فمن خلال المبادرة يبعد الفعل نفسه عن الجهد والصناعة؛ ومن خلال الرضا تبعد السلطة نفسها عن الهيمنة والأداتيّة العنيفة. وليس هناك أيّ مشكل في أن يتمّ الفعل عبر الكلام، وذلك بالقدر الذي يحيا فيه الرضا على المستوى السياسي بالكلمات المتبادلة، وتحديداً بمبدأ تبادل الكلمات ذاته، أي بالوعد Promesse [ونستحضر هنا الصفحات الجميلة من مؤلف «الشرط الإنساني» حول الوعد، والتي تكمل الملاحظات حول التسامح الذي هو عبارة عن القدرة المعادة إلى الآخر، كي يبدأ من جديد]. إنَّها في التحليل الأخير أفعال اللغة التي تنسج التبادلات المؤدّية إلى السلطة القادرة على التميز عن الأداتيّة العنيفة.

لكنَّ هناك سؤالاً يتردّد، وهو: من أين نعرف هذا؟ ومن هي الجهة المرخّصة لهذه التعريفات، أو بالأحرى لهذه التمييزات الصارمة على المستويين الأنثربولوجي والسياسي؟

أريد أن أقترح هنا فرضيّة عمل من أجل المناقشة. وبالرغم من أنَّ هذه الفرضية لن تحلّ كلّ المشاكل التي واجهناها، فإنَّها تتميّز في اعتقادي، برفع مستوى النقاش جذريّاً. وتتعلق فرضيتي بالوضع الأنطولوجي للمفاهيم التي تبدو كأنَّها تحيل على ذاتها في خطاب أرندت، مثل الفعل والسلطة والصناعة والعنف، كما تتعلق بالوضع الإبستمولوجي لخطاب أردنت برمّته، وتأويلي هو كالآتي: إنَّ تشكيل السلطة داخل تعدّديّة إنسانيَّة، وهو تشكيل قبل قانوني Pré juridique

بامتياز، وبالتالي قبل تعاقدي، يبرز التعايش بين الأفكار المتصارعة كحدث، يظلّ منسيّاً مع ذلك. ولا يحيل هذا النسيان المقترن بتشكيل الرضا المؤدّي إلى السلطة، على أيّ ماضٍ تمّت معايشته كحاضر، داخل شفافيّة مجتمع واع بذاته وبتولده كواحد وكمتعدّد.

وأنا أشدّد على هذه النقطة، وهي أنَّ النسيان لا يتعلق بالماضي؛ وبهذا المعنى فهو نسيان بدون حنين، بحيث يشكّل حاضر عيشنا المشترك. وليست أرندت هي الوحيدة من بين المفكّرين الذين تحدّثوا عن نسيان لا علاقة له بالماضي. ولا أدري إذا ما كان نسيان الوجود لدى هايدجر يشكّل نموذجاً في هذا الإطار. وإذا كان من الضروري الاستئناس بهايدجر، فإنّني أفضّل نصّاً له حول الفينومينولوجيا، مقتطفاً من القسم السابع من مؤلف «الوجود والزمان»، حيث جاء فيه: إنَّ الأقرب إلينا، هو في الآن نفسه الأكثر خفاء.

لذلك، فإنَّ الفينومينولوجيا لا يمكنها أن تكون إلّا هرمينوتيقا، أي تأويلاً وليس حدساً. لكنَّ هايدجر لم يكن الوحيد الذي ربط القريب بالمنسي. فقد علمنا أحد أشدّ خصومه وهو لفيناس Lévinas، بأن تحدث عن «آثار» ما هو عريق في القدم immémorial باعتباره أقدم ممّا نتذكر، لأنَّه يندرج ضمن ما هو مأثور، أو قابل لأن يعاد ذكره. وقد تحدّث جان فرانسوا ليوطار J.F. Lyotard في كتابه الأخير [هايدجر و«اليهود»]، واضعاً اليهود بين مزدوجتين، لأنَّهم يشكّلون المنسي الجذري ضمن الفكر الغربي.

هناك إذن تيار فكري يتمحور حول فكرة النسيان الذي لا علاقة له بماضٍ فات. وأنا أقرّ تماماً وأؤكّد بقوّة، على أنَّه من الممكن أن توجد فلسفات عديدة متعلقة بالمنسي، مستقلة بعضها عن بعض. وسأجازف بالقول، اعتماداً على هذا التأويل، إنَّ أرندت تنتمي إلى إحدى هذه الفلسفات.

إذا ما قبلتم بفرضيّة العمل هاته التي مفادها أنَّ السلطة هي في الآن نفسه الواقعة الأكثر قرباً والمؤلفة في كلّ حنين للتعايش القائم، وهي الأكثر خفاء باعتبارها نسياً منسيّاً، فإنَّ العديد من المشاكل والمفارقات والالتباسات الصادرة عن أرندت نفسها ستنحلّ أو على الأقل ستأخذ معنى ما، إن صحَّ التعبير، وبالتالي ستسمح بالارتقاء بالنقاش المفتوح مع فكرها.

لكي تتّضح معالم الطريق داخل هذه الصعوبات والمفارقات والالتباسات، لنقل إنَّ المواطن عندها يتّجه نحو الأساس المكوّن [أي الفعل/ السلطة] معتمداً على مؤشرات غير قارة erratiques وعلى بدائل عنيدة تحجب هذا الأساس المكون، مع الإحالة عليه بطريقة غير مباشرة. سنحاول بمقتضى ذلك عبور جزء من الميدان الذي تغطّيه التحليلات السابقة، قبل إدراج بعض الصعوبات الجديدة المرتبطة بمفهومين تركناهما جانباً عن قصد، وهما: الرأي والنفوذ؛ هذان المفهومان اللذان سيسمحان بفتح نقاش مع هابرماس Habermas، سواء على المستوى الإبستيمي [ويتعلق بالسؤال حول نوعيّة المعرفة بما هو سياسي]، أو على المستوى المعياري [ويهمّ السؤال حول مشروعيّة ما هو سياسي].

لنقم إذن بتتبّع المسار الذي سلكناه في لحظة أولى، ولنتحدّث بداية عن الآثار وبعدها عن الحجب. بخصوص الآثار: إذا ما سلّمتم بأنَّ السلطة الخالصة ـ وهذه الصيغة تتكرّر مراراً في كتابات أرندت ـ هي مجهولة الحاضر السياسي، فإنَّ إثارتها لا علاقة لها بالحنين. أكيد أنّنا نتوفّر على تأويلات تاريخيّة للسلطة، لكنَّ مكانة هذه الأخيرة داخل التاريخ ليست أساسيّة. ولا تتحدّث المساواة أمام القانون Isonomie لدى كلّ من صولون وبريكليس عن التجربة الحيّة للمدينة الإغريقيّة، بل هي مجرَّد تأويل ذاتي، وسنوضح بعد قليل، أثناء حديثنا عن النفوذ الحواجز التي منعتها من الظهور بشكل مكشوف عند الإغريق. وهو ما يصدق أكثر بالنسبة إلى المواطنة اللاتينيّة Civitas التي لا يمكن فصلها عن العلاقة بين السلطة والنفوذ التي سنناقشها أيضاً.

في الأخير، ولكي ننهي موضوع الحنين، وجب التأكيد على الآثار الحقيقيّة للسلطة الخالصة التي يمكن اكتشافها في الثورات الحديثة: مجالس ثوريّة، سوفيات، انتفاضة بودابست، مقاومة تشيكيّة، بعض مظاهر الثورة الطلابيّة، عصيان مدني. وباختصار، في اللحظات الهامّة التي توقفت فيها علاقة الهيمنة وشكّلت انبثاقاً لظاهرة المساواة أمام القانون ولسلطة الأشخاص المتساوين فيما بينهم. وإذا ما كان القريب هو المنسي، فإنَّ هناك ظروفاً حماسيّة يصبح فيها المنسي قريباً.

هذا بخصوص الآثار، فماذا عن الحجب؟ إذا كانت نقط انبثاق السلطة مشتّتة في الزمان التاريخي، فذلك راجع إلى كون السلطة الحقيقيّة مقنعة بفعل هذه البدائل، بحيث لا ترى إلّا من خلال هذه الأقنعة، وعلى رأسها، علاقة الهيمنة.

وأريد أن أذكّر هنا بالاندهاش الذي يصيب القارئ أمام جرأة حنة أرندت وإدانتها للتقليد السائد بالعلم السياسي برمّته تقريباً، لارتكازه على علاقة الأمر والطاعة واعتباره علاقة الهيمنة كمكون للبنية السياسيّة. وبالنسبة إليها، فإنَّ الفكرة التي مفادها أنَّ ما هو سياسي يختزل في الدولة، وأنَّ هذه الأخيرة قائمة على علاقة الهيمنة قد تعزّزت انطلاقاً من الابتكار السيّئ التأثير للدولة الوطنيّة منذ العصر الوسيط الأوروبي الأعلى. وهو ما يعطي الانطباع بأنَّها تستدعي المفكّرين القدامى للإجابة عن أسئلة حديثة. لكنَّنا رأينا كيف أنَّ التمييز بين الأنظمة السياسيّة لدى أفلاطون وأرسطو قد تمَّ من منظور الهيمنة. وبمعنى ما، فإنَّ هذه الأخيرة قد حجبت السلطة دوماً. لكن، من أين سنستمدّ الطاقة المدينة لمهزلة الهيمنة la mascarade de la Herrchaft، إذا لم نعرف بشكل سابق على علاقة الهيمنة المزعومة، بأنَّه يجب علينا أن نتعايش بطريقة مغايرة، على الرغم، بل وبفضل تعدّديّة الآراء؟

هكذا، فإنَّ المعرفة الحقيقيّة بالسلطة تستنفد تقريباً ضمن حالة الشك التي تعتبر أنَّ الهيمنة ليست هي أساس السلطة. وإذا ما كانت السلطة القائمة بين الأشخاص المتساوين هي الطاقة المحتجبة للتعايش، فإنَّنا سنفهم بسهولة لماذا يمثل العنف إغراء بالنسبة إلى الفعل السياسي في فترة تجديده، أي في مرحلة ثوراته؛ ذلك أنَّ العنف يشكّل الطاقة المرئيّة التي تقول عنها أرندت بحق، إنَّها تحدّ من قوّته الفيزيائيّة. ولا يريد الثوريّون الاقتناع بأنَّ قوّتهم الحقيقيّة تكمن في تجربة التعايش، أي تجربة الوجود المشترك، وليس في الاستعمال الأداتي المنظور والحماسي والعاطفي للعنف. هذه هي القراءة الجديدة التي أقترحها للألفاظ المعروضة إلى حدّ الآن. لكن، ماذا عن المفهومين الهامّين اللذين تركتهما جانباً عن قصد؟ إنَّني سأقوم الآن بفتحهما، إن صحَّ التعبير، بمفتاح التأويل المقترح هنا.

أوّلهما هو مفهوم الرأي L'opinion الذي سيسمح لنا بالانخراط في نقاش مع هابرماس على المستوى الإبستيمولوجي. في البداية، أخذ هذا المفهوم في سياق الإعلان الشهير لماديسون Madison، وهو أحد المحرّرين للدستور الأمريكي بمؤتمر فيلاديلفيا، والذي جاء فيه: «إنَّ كلّ حكومة تعتمد على الرأي». وقد أثار هذا اللجوء إلى الرأي نقد هابرماس العنيف، كما بيّن ذلك جان مارك فيري J.M. Ferry بعمق في فصل من مؤلف «هابرماس، إتيقا التواصل» وفي مقالة له بمجلة Esprit [يونيو 1985] حول الموضوع نفسه. وسيصبح هذا النقد الإبستمولوجي مقبولاً أكثر، خصوصاً إذا ما أضفنا إليه العبارة المقلقة التالية لأرندت: «إنَّ الرأي، وليست الحقيقة، هو أحد المرتكزات الضروريّة لكل سلطة». [c.c.p. 296, cité in Energen, op.cit, p63] ولقياس وجاهة نقد هابرماس، يجب على ما أعتقد تأطير مفهوم الرأي في علاقته بمفهوم السلطة، وهذا ليس بالأمر السهل، خصوصاً إذا ما تمَّ تبنّي فرضيتنا حول كون السلطة هي الدعامة القريبة والمنسيّة للنفوذ. ذلك أنَّ فكرة الرأي ترتبط بمفهوم آخر يمثل تكذيباً صارخاً لفكرة السلطة كمبادرة منسيّة في حاضر الرضا المكوّن للتعايش؛ وهذا المفهوم الآخر الذي كتب عنه الكثيرون هو الفضاء العمومي، وبتحديد أدق، الفضاء العمومي للظهور.

تبدو صيغة: «مظهر، ظهر، ظهور» كأنَّها تمنع قوّة الانخراط التي تسمح بتعايش أعضاء الهيئة السياسيّة من التوفر على وضع الافتراض المخفي. وعلى العكس من ذلك، فإنَّ مفهوم الفضاء العمومي للظهور يعبّر من خلال تحديده للإطار شبه المكاني، بل والمكاني [إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ألفاظ التراب الوطني والحدود، في الحالة الكلاسيكيّة للدولة الوطنيّة] عن الرؤية Visibilité المقترنة بالرابطة الاجتماعيّة وبـ«ما بين» المعبرة عن التعايش الوجودي. لكن، ألا تقصي هذه الرؤية كلّ إحالة على كيانات مخفيّة؟ إنَّ الجواب سيأخذ منحيين: الأوّل هو أنَّ المنسي يتوفر على فعاليّة؛ وبهذا المقتضى، ليست لديه وضعيّة الكيان المخفي مثل كنز مدفون. وأستحضر هنا عبارة هولدرلين Hôlderlin التي استشهد بها غادمير Gadamer وهي: (الحديث الذي نحن إيّاه) Das Gespräch das wir sind.

وأنا لا أشدّد على كلمة Gesprâch (حديث) بل على الزمن الحاضر المتضمّن في «نحن إيّاه». ولرّبما فضّل ليوطار إحالتنا على المكبوت الفرويدي. فليكن! لأنَّ الأساسي بالنسبة إليّ لا يوجد في آليّة النسيان L'oubli، بل في وضعيّة المنسي L'oublié. ولأنَّ هذا الأخير ليس ماضياً فات، بل هو عبارة عن قوّة الوجود ـ معاً être – ensemble الذي نحن إيّاه دون أن نراه، فإنَّه لا يأخذ صبغة جوهريّة. لذلك، كان هو التعبير عن سلطتنا المشتركة. لكن، ماذا عن رؤية الوجود المشترك كفضاء عمومي للظهور؟

هنا، يأتي جوابي الثاني: فالفضاء العمومي -مثل الفضاء الكانطي الذي هو شرط الرؤية لكنَّه ليس هو الرؤية ذاتها- لا يتوفر على رؤية أخرى، ما عدا عموميّة «ما بين» القائمة بين الكائنات. هكذا، ستكون الفضائيّة spatialité السياسيّة عموميّة L'offentlichkeit [وتعني هذه اللفظة الألمانيّة العموميّة المساوية للانفتاح]، وبالتالي، فإنَّ الرؤية المعنيّة ليست شيئاً آخر سوى انفتاح التبادل. تبادل ماذا؟ طبعاً، سيكون تبادلاً للآراء بالتحديد.

نجد أنفسنا الآن في مواجهة المفهوم الصعب للرأي ووضعه الإبستيمي الملتبس. ولا شكّ في أنَّ هناك، بالنسبة إلى أرندت، تماسكاً قويّاً بين معنيي اللفظة الإغريقيّة دوكسا Doxa (رأي). فمن جهة، تعني ما هو مخالف للوهم، أي الظهور بالمعنى القوي والإيجابي والإضاءة، بل والإخراج وحتى المجد، عندما تنهي الحركة مسارها الزائل داخل الحكي الذي يلتقط

بريقها؛ ومن جهة أخرى، تعني ما هو مخالف للعلم، وهو ما لم يرق لهابرماس. لكن، ألا يمكننا مسايرة أرندت في دفاعها عن التعدديّة التي يبسطها الفضاء العمومي؟ وفضلاً عن تعدّديّة الأجساد، فإنّه لا توجد سوى تعدّديّة الآراء. وبالتالي فإنّ الدوكسا Doxa، لم تعد تعني الظهور، بل «إبداء الرأي» مع إعلانه (meinen). هكذا ستمرّ الدوكسا الإغريقيّة عبر عموميّة L'offentlichkeit الأنوار التي تظهر اختلاف الآراء différence وخلافها différend، بالمعنى الذي قصده ليوطار، وإلّا لما طرح مشكل الرضا في علاقته بالتعايش.

بإمكاننا، في ضوء هذه التفسيرات، فهم إعلان ماديسون: «ترتكز الحكومة على الرأي»، أي على المعالجة الإجماعيّة Traitement consensuel للصراعات بين الآراء. لكن بإمكاننا أيضاً فهم العبارة الشقيّة لأرندت: «إنّ الرأي، وليست الحقيقة، هو أحد المرتكزات الضروريّة لكلّ سلطة [c.c.p. 296]. فهي لا تتحدث هنا عن النظريّة السياسيّة وعن طموحها في ملاءمة الواقع السياسي، بل عن الممارسة السياسيّة التي لا تستند على العلم ولا على المعرفة، بل على الرأي. فهل كنّا سنحاجج في مجال السياسة لو كنّا نتوفر على معرفة ضاغطة فكريّاً؟ أكثر من ذلك، ألا يعتبر ادعاء الأنظمة الكليانيّة توفرها على معرفة تخدم مصلحة الجميع، هو بمثابة خطأ وجريمة في بعض الأحيان؟ ألا نسمع هنا وهناك حديثاً عن الاشتراكيّة العلميّة؟

إنّني سأدافع في هذا المقام عن أرندت، لأنّها أدركت القرابة القائمة بين المصطلحات Lexis الخاصّة بالممارسة Praxis والنمط الخطابي للمحاججة السياسيّة، أو إذا ما استعملنا مصطلحات إغريقيّة، القرابة مع التبصّر والذكاء Phronésis أكثر من المعرفة epistémé. وسيقول قائل مع هابرماس: إنّ الفلسفة ليست مطالبة بترديد خطاب المواطن، وهو الخطاب العلمي، بل بإنشاء خطاب حول خطاب المواطن، وهو ليس عمليّاً بل هو نقدي؛ ويستدعي هذا الخطاب النقدي الإحالة على فكرة منظّمة تدّعي بلوغ الحقيقة وعدم الاعتماد على الرأي. بهذا المعنى، فإنّ خطأ أرندت سيتمثل في وضع تقابل داخل الجملة نفسها، بين الرأي المقترن بخطاب الفعل والحقيقة المنتمية إلى الخطاب حول الفعل. وبصيغة أخرى، فهي قد خلطت بين اللغة [السياسة] والميتاـ لغة [علم السياسة]. وحتى لو قبلنا أطروحة هابرماس، فإنّها لا تقصي أطروحة أرندت، على ما أعتقد، بل تفرضها بمعنى ما وبأوجه عديدة: ففي البداية، تفترض أنّ صراع الآراء كممارسة تدّعي الفلسفة نقدها هو أمر واقع؛ لكن ليس هذا هو الأهم، فهي تفترض تجارب خاصّة بانتفاضات السلطة بدون هيمنة ولا عنف، بحيث تصبح الفكرة المنظّمة للجماعة من جرّائها بدون حدود ولا عوائق، أي تصبح شيئاً مغايراً لليوتوبيا الباهتة utopie exsangue. ويمكننا الذهاب أبعد من ذلك؛ فهل يعتبر التواصل بدون حدود ولا عوائق تواصلاً حقاً إذا ما نفينا عنه صراع الآراء؟ وبصيغة أخرى: إنّ فكرة هابرماس المحوريّة تحتاج إلى خطاطة صوريّة مستمدّة من تجارب السلطة التي أوّلناها كآثار تاريخيّة للمنسي الذي هو نحن.

وفي الحقيقة، فإنّ أرندت وهابرماس لا يتحدّثان عن الشيء نفسه. فالأولى تعالج، من خلال حديث عن الرأي، مصطلحات الممارسة السياسيّة. وهي لا تصف مستوى المعرفة الذي بلغه خطابها، ومن حقنا في هذه الحالة، وبكل مشروعيّة، أن نؤاخذها على ذلك. أمّا عندما يتكلم هابرماس عن الرأي، فهو يعني مستوى معرفيّاً غير متلائم مع العلم النقدي الذي يحيل على ذاته بفعل وضعه المتعالي.

وإنَّ ما يثير الحذر الشديد لدى أرندت هو بالضبط الادّعاء العلمي لنقد يعتقد بأنَّه أسمى من الممارسة، أي من التبادل العمومي للآراء. وعلى أيَّة حال، يمكن للنقاش بين أرندت وهابرماس، أي بين خطاب عملي وخطاب نقدي، أن يستمرّ بطريقة مثمرة، لأنَّه أقل تضادّاً moins antagonistique. لكن، لنترك النقاش عند هذه النقطة من الشكّ، ولنتّجه صوب المفهوم الثاني الذي تركناه جانباً وعن قصد، أثناء مراجعتنا للمفاهيم الأساسيّة للفكر السياسي لأرندت؛ ونقصد بذلك مفهوم النفوذ. فما هي علاقته بمفهوم السلطة؟ وكيف يحضر كطرف ثالث بين السلطة والعنف؟ وما هي الأضواء التي تسلطها فرضيتنا حول السلطة، ذلك المنسي الحاضر بالنسبة إلى الفعل السياسي، على العلاقات المعقدة بين السلطة والنفوذ وعلى التباس موقف أرندت بخصوص هذه الأخيرة؟

في بحث أرندت «حول العنف»، يظهر النفوذ ضمن المفاهيم المفاتيح التي تمّ عرضها، فالنفوذ الذي يشير إلى الظواهر غير المحسوسة التي تكرّس بهذا المقتضى الاستعمال المفرط للغة، بإمكانها أن تنطبق على الشخص ـكأن نتحدّث مثلاً عن السلطة الشخصيّة وعن النفوذ في العلاقات بين الآباء والأبناء وبين الأساتذة والتلاميذـ كما يمكنها أن تشكّل صفة المؤسّسات، مثلما هو الشأن في مجلس الشيوخ الروماني auctoritas en senata أو في التراتبيّة داخل الكنيسة [حيث يمكن لكاهن ثمل أن يشرف على طقوس الغفران]. وتتمثل الخاصيّة الأساسيّة للنفوذ في كون الأشخاص المطالبين بالطاعة يعترفون بها دون شرط، وفي هذه الحالة لن تكون هناك حاجة للضغط أو الإقناع. فلا يمكن للنفوذ أن يظلّ قائماً إلّا إذاا حظي الشخص أو المؤسّسة اللذان يصدر عنهما بالاحترام. لذلك، يعتبر الاحتقار من أكبر أعداء النفوذ، كما أنَّ الضحك هو أخطر تهديد موجّه ضدها» (ص ص 155/154). بقراءتنا لهذه السطور، يبدو النفوذ مرتبطاً بالهيمنة أكثر من ارتباطه بالسلطة. لكن ما يصحّح الاعتراف والاحترام خارج إطار الإكراه والإقناع، هو ما يقرّب النفوذ من السلطة.

وما يثيرني شخصيّاً هو بالضبط عدم التيقن من مكانه داخل شبكة المفاهيم لدى أرندت. وبالفعل، فنحن نقرأ في الصفحات اللاحقة ما يلي: «إنَّ السلطة المؤسّسة غالباً ما تلبس قناع النفوذ، بحيث تفرض اعترافاً فوريّاً ولا مشروطاً، وفي غياب ذلك، تتوقف وظيفة المجتمع، كيفما كان نوعه» [ص 155ـ156].

إنَّنا نقرأ جيداً عبارة «قناع النفوذ». فهل يتعلق الأمر بأحد الحجب التي تمنع من فكّ رموز الطبيعة الحقيقيّة للسلطة؟ إنَّ العلاقة تبدو أعقد من ذلك، كما يظهر من البحث المعنون بـ «ما هو النفوذ؟» ضمن مؤلف Between Past and Future ما بين الماضي والحاضر [والذي ترجم إلى الفرنسيّة تحت عنوان La crise de la culture/ أزمة الثقافة]. إنَّه لأمر مغاير لما سمّيناه مؤشراً أو أثراً، حجاباً أو إخفاء؛ فهو عبارة عن تكملة تحوّلت إلى نقص بالنسبة إلينا؛ وباختصار، إلى تناوب ضروري ومستحيل في الوقت نفسه.

إنَّ أوّل إعلان نقرأه في هذا المقال يبدو محيّراً بالفعل، إذ يتعيّن حسب أرندت التساؤل، ليس حول ما هو النفوذ، بل حول ما كان عليه من قبل، ما دام قد اختفى has vanished من العالم الحديث، في الوقت نفسه الذي اختفت فيه كتلة التجارب المشتركة بين الجميع، كتجارب حقيقيّة ولا جدال حولها. فما الذي اختفى إذن؟ وما الذي يعنيه هذا الفراغ؟ ما اختفى هو الثلاثيّة المكوّنة من الدين والتقليد والنفوذ، بحيث يشكّل هذا الأخير العنصر الأكثر استقراراً، لأنَّه يمثل الدوام والاستمرار، أو الصبر إن صحَّ التعبير.

لكن أين سادت هذه الثلاثيّة؟ إنَّها لم تسد عند الإغريق، بل عند الرومان. فالنفوذ فكرة رومانيّة. وهذه النقطة تتطلب منا بعض الانتباه. ففي الفقرات المخصّصة للإغريق، تمَّ التأكيد على أنَّ الأمر لا يتعلق بممارستهم السياسيّة ولا بأفعالهم ولا بالنفوذ المكوّن للمدينة polis، بل بعمليّة الشرعنة الفلسفيّة، من طرف أفلاطون وأرسطو، التي ستؤدّي حسب أرندت إلى فشل ذريع. وقد يفاجئنا ذلك لأوّل وهلة، لكنَّ أرندت ستؤكّد أنَّ الفلاسفة فشلوا دوماً، لأنَّهم لم ينطلقوا من الممارسة الفعليّة للمواطنين، بل حاولوا تقديم مبرّرات خارجة عن هذه الممارسة. وهنا ستعلن بشكل مثير، كيف أنَّ أفلاطون الذي يعتبر مؤسّساً للفلسفة السياسيّة، لم يقدّم سوى تأمّلات حول الصراع بين الفلسفة والمدينة. لماذا؟ لأنَّ الفلسفة التي أخرجت الإنسان من الكهف [في إشارة إلى أليغوريا الكهف الشهيرة] قادته نحو المثل العقليّة التي لا تأثير لإكراهاتها العقلانيّة على أغلبيّة الناس.

فالفلاسفة يفهمون المثل، أمَّا الجمهور، فلا يفهمها. وإذن، ما الذي يتعيّن على الفيلسوف فعله لكي يحكم الجماهير؟ إنَّه مطالب بثلاثة أشياء:

1) إعادة صياغة نظريّة المثل بمصطلحات الطغيان، فوفق توجيهات الفيلسوف الملك، تصبح المثل عبارة عن تدابير mesures، بكلّ متضمّناتها الإلزاميّة والغامضة [وترى أرندت في ذلك تأكيداً على انزلاق المثال غير السياسي للجميل Beau، نحو مثال الخير Bien، الذي لا يشتغل إلّا في سياق سياسي. وهذه فكرة قابلة للنقاش].

2) نقل نماذج للهيمنة من الدائرة الخاصّة إلى الدائرة السياسيّة. وتبدو في هذا الإطار وجوه الراعي وقائد السفينة والطبيب وربّ المنزل.

3) الاستخدام السياسي للأساطير بغرض الإقناع، وعلى رأسها أسطورة جهنّم المخصّصة لمعاقبة الأشرار، فهذه الأساطير تحدّد وظيفة سياسيّة للخوف من الآخرة.

وإذا ما فهمت الأمر جيّداً، فإنَّ الفشل التأمّلي لأفلاطون راجع إلى كون مفهوم النفوذ غير مؤسّس من المنطلق، لأنَّه يتعالى عن الدائرة الأرضيّة للسلطة. لذلك، فإنَّ المساهمة الأساسيّة للإغريق في معالجة مفهوم النفوذ ظلت محاطة بهذا الفشل ما دام أرسطو نفسه لم ينجح بدوره في تأسيس هذا المبدأ. صحيح أنَّه لم يعد يؤمن بعالم المثل، لكنَّ نماذجه جميعها حول الهيمنة ظلت مستعارة من الدائرة غير السياسيّة، وتحديداً من دائرة تربية الأطفال، لذلك انبنت على علاقات غير متكافئة، أي غير متلائمة مع جماعة الأشخاص المتساوين.

ويتعين علينا أن نستحضر هذا الفشل الفلسفي للإغريق، كي نقيم بدقة المدح القوي للنفوذ من طرف الرومان. فهم الذين فكّروا وعملوا تحت راية L'auctoritas (النفوذ). لكن، ما الذي كان يعنيه هذا المفهوم بالنسبة إليهم؟

لقد كان يعني الطاقة الضروريّة لفعل تأسيس المدينة ab urbie condita. وتتضمّن (in nuce) طاقة البداية هاته ثلاثيّة النفوذ والدين والتقليد، المتماسكة فيما بينها. وإذا ما كان النفوذ موجوداً في التأسيس الأوّل، فإنَّ الدين سيرتبط معها على الفور، انطلاقاً من رابطة الورع pieté، وسيلعب التقليد دور الوسيط الناقل لتجربة القدماء. وهكذا ستكون

السلطة الإكراهيّة للتأسيس بمثابة نفوذ وتقليد ودين. وما يميّز فكرة النفوذ هو الحجاج الذي تتلقاه السلطة من هذه الطاقة المنقولة [وبالفعل فإنَّ لفظة auctoritas مشتقة من فعل augere (حاجج). وإذن، فإنَّ الاختلاف بين السلطة والنفوذ واضح على مستوى المبدأ، لكنَّه خفي في الواقع؛ فمن حيث المبدأ توجد السلطة داخل الشعب، وفي السياق الروماني سيتواجد النفوذ بمجلس الشيوخ، أي لدى القدماء الذين يعتبرون هم الأقرب إلى التأسيس لأنَّهم أكبر سنّاً.

وإذا كان هذا هو النموذج الأساسي للنفوذ، فإنَّنا سنفهم على الفور لماذا هيمن على التاريخ السياسي الغربي، وأيضاً لماذا كان منذ انطلاقته مهدّداً بالأفول والانحطاط والانمحاء في الأخير.

ترجع هيمنة النموذج الروماني إلى ضمان استمراريّة النفوذ L'auctoritas من طرف الكنيسة الرومانيّة. ونحن لا نقصد هنا الإيمان الكنسي الذي وضعته أرندت بين قوسين - وإن كان هناك تقارب خجول بين مدحها للولادة والبشرى المقترنة بميلاد المسيح ـ بل نقصد النفوذ الإكليروسي الذي ترى فيه أرندت خليطاً فعّالاً من الإيمان بالبعث ومن الفكرة الرومانيّة حول المؤسّسة الأرضيّة في نقطة محدّدة من التاريخ ومن النفوذ المتعالي للحقيقة وللخير، وفق نموذج أفلاطوني أو أفلاطوني جديد. هذا دون أن ننسى استعادة الأسطورة السياسيّة للجحيم، التي تروم تهديد الأشرار. لذلك، فإنَّ الكنيسة أخذت مشعل النفوذ باعتباره رومانيّاً. ما الذي يمكن أن نستخلصه من هذه المعطيات؟ أعترف بأنَّ الصفحات الأخيرة من نصّ «ما هو النفوذ»؟ تتميز بالغموض الكبير. وسأحاول أن أشرح الأسباب، اعتماداً على التأويل المقترح للسلطة. من جهة أخرى، يقال لنا إنَّ التجربة الرومانيّة للتأسيس تبدو منتهية تماماً ومنسيّة. وكلّما كانت هناك محاولة لإرجاعها ـمع بعض الاستثناءات طبعاًـ كانت هناك ضرورة لاستعمال العنف. تأمّلوا في مثال روبسبيير Robespierre ومرحلة الرعب Terreur ومثال لينين Lenine والستالينيّة. إنَّ النتيجة المتوقعة هي ضرورة التخلّي عن فكرة العودة إلى الثلاثيّة الرّومانيّة المكوّنة من الدين والتقليد والنفوذ. ومع ذلك، فإنَّ أرندت لم تتخلَّ هكذا مجانيّاً عن مفهوم النفوذ، وكأنَّ «التجربة الرومانيّة بخصوص المؤسّسة» [وهذه هي عبارتها، ص136]، لم تستنفد فكرة النفوذ، وكأنَّ هذا الأخير لم يشكّل بدوره وبطريقة ما، إضافة ضروريّة لفكرة السلطة ذاتها. وفي آخر المطاف، ما الذي يعتبر أساسيّاً ضمن النفوذ؟ إنَّها فكرة التأسيس. فهي التي يجب مقابلتها بفكرة النفوذ وبنواتها المتمثلة في المبادرة. ونحن نقرأ ذلك فعلاً في آخر صفحات هذا البحث [الذي لا يجب التغاضي عن الخاصيّة الاستفهاميّة لعنوانه: «ما هو النفوذ؟»]، والتي جاء فيها: «يوجد في تاريخنا السياسي نوع من الأحداث التي يعتبر مفهوم التأسيس founding حاسماً بالنسبة إليها؛ كما يوجد في تاريخ فكرنا مفكّر سياسي يعتبر مفهوم التأسيس مركزيّاً، إن لم نقل مهيمناً لديه. فالأحداث هي ثورات العصر الحديث والمفكّر هو مكيافيل Machiavel الذي ظهر عند عتبة هذا العصر، والذي كان أوّل من تصوّر الثورة، بالرغم من عدم استخدامه لهذا اللفظ» (ص 136).

ما الذي يفسّر اللجوء إلى مكيافيل في هذه المرحلة من الخطاب التي تمَّ فيها توديع فكرة النفوذ ذاتها؟ ولماذا تمَّ ربط اسمه بالثورات الحديثة؟ وما حاجة الثورات إلى فكرة النفوذ؟ أعتقد أنَّ لهذه الأسئلة علاقة وثيقة بلغز السلطة كتجربة قائمة دوماً ومسبقاً ومفقودة دوماً ومسبقاً أيضاً. لنبدأ بمكيافيل، فقد تمَّ الثناء عليه، لا لأنَّه مدح المكر والحيلة، ولا لأنَّه احتقر التقاليد المسيحيّة والإغريقيَّة التي أعادت الكنيسة تأويلها، بل لأنَّه اعتقد بإمكانيّة «تكرار التجربة

الرومانيّة عبر تأسيس إيطاليا مثل حجرة الزاوية المقدَّسة من طرف الهيئة السياسيَّة الخالدة، كما كان تأسيس المدينة الخالدة مقدَّساً من طرف الشعب الإيطالي» (ص 138).

وما يبدو أساسيّاً هنا هو تكرار التجربة الرومانيّة للتأسيس. ولسوء الحظ، فإنَّ مكيافيل، قبل روبيسبيير، قد ربط بين التأسيس والديكتاتوريّة أي العنف. لماذا؟ لأنَّ كلّ واحد منهما طابق بين التأسيس والصناعة، من خلال «العمل» على قيام إيطاليا موحّدة بالنسبة إلى الأوَّل، «والعمل» على قيام جمهوريّة فرنسيّة بالنسبة إلى الثاني. وبهذا المعنى، ساهم مفهومهما للنفوذ في الخلط بين السلطة والعنف الذي تدينه النظريّة السياسيّة لأرندت برمّتها. ومع ذلك، فقد كانا على حقٍّ في محاولتهما تكرار تجربة التأسيس الرومانيّة.

لماذا هذا العناد في التعلق بفكرة النفوذ؟ إنَّ ذلك، في نظري، يرجع إلى الخاصيّة الضبابيّة للسلطة. وقد سبق لي أن أكّدت على منسي الحاضر، ويجب التأكيد أيضاً، كما فعلت في ندوة سابقة، على الخاصيّة الهشَّة وشبه الهاربة للفعل وبالتالي للسلطة.

والحال، أنَّ ما يتوقع ممَّا هو سياسي، هو ضمان ديمومة وصلابة الفعل الذي يفتقر إليهما. لذلك كانت هناك دوماً حاجة إلى عامل الديمومة. وقد استجاب النموذج الروماني للنفوذ لهذه الضرورة المزدوجة التي لم تختفِ مع انهيار النموذج الروماني والنموذج الإكليروسي الذي حلَّ محله. ولهذا السبب تشبثت حنة أرندت في آخر لحظة بالثورة الأمريكيّة كحبل نجاة، لأنَّها هي الوحيدة، في اعتقادها، التي نجحت في مهمتها، على اعتبار «أنَّ الآباء المؤسّسين، كما تعوّدنا على تسميتهم، أسّسوا هيئة سياسيّة جديدة تماماً بدون عنف وبمساعدة الدستور» (ص 140). وستضيف قائلة: «وفضلاً عن اللّاعنف النسبي للثورة الأمريكيّة، فإنَّه من الممكن أن يكون الآباء المؤسّسون الذين أفلتوا من التأثير الأوروبي للدولة الوطنيّة، قد ظلوا أقرب إلى الروح الرومانيّة الأصليّة» (ص 140).

هنا تبرز اليوتوبيا السياسيّة لأرندت والمتمثلة في الاسترجاع الحديث للتجربة الرومانيّة للتأسيس في فكر مكيافيل، لكن بدون روبسبيير ومرحلة الرعب وبدون لينين والستالينيّة، أي بدون السقوط من جديد في العنف. ونحن نفهم ضرورة هذه اليوتوبيا في نسق فكر أرندت. فالسلطة والمؤسّسة ضروريتان لتشكيل ما هو سياسي، لكن ليس بإمكانهما التطابق فيما بينهما؛ لأنَّ السلطة عابرة والمؤسّسة هي الوحيدة التي تجعلها دائمة، على اعتبار أنَّ الفعل أكثر هشاشة من العمل المؤسّس.

من الضروري تدعيم السلطة التي ينبثق منها هذا الفعل بشيء معادل للتجربة الرومانيّة في التأسيس. ولربّما لم يعد من الممكن تلبية هذه الحاجة، وهو ما توحي به الأسطر الأخيرة من بحث أرندت، التي جاء فيها: «ذلك أنَّ العيش في ظلّ حكم سياسي خاص، يتوفر على نفوذ وعلى وعي يطابق بين مصدر النفوذ المتعالي عن السلطة وأولئك الذين يمارسونه، معناه مواجهة المشاكل الأوّليّة للعيش الإنساني المشترك من جديد، بدون الاعتماد على الإيمان الديني بوجود بداية مقدَّسة وبدون حماية من معايير السلوك التقليديّة والبديهيّة» (ص 141).

وإذا ما فهمت الأمر جيّداً، فإنَّ ذلك يعني الاستسلام لسلطة تستمدّ نفوذها من الرضا المؤسّس للتعايش. وهذه بالتأكيد إحدى العقبات التي يضعها نص حنة أرندت بخصوص النفوذ. فقد سبقت أرندت، على ما يبدو، التأويل المقترح من طرف كلود لوفور C.Lefort للديمقراطيّة باعتبارها نظاماً واعياً بفراغ أساسه، وبالتالي فهو محكوم عليه بالانخراط في عمليّة التشاور وبالمعالجة التفاوضيّة للصراعات. لكنّني لا أعتقد أنَّ أرندت ستذهب إلى هذا الحد، فهي ألحّت كثيراً على هشاشة السلطة وعلى الرضا المعاد باستمرار، والذي يشكّل مرتكزاً لها، كي لا تبحث عن أساس آخر، «يرتفع» ويكون هو شرط قيام هذا الرضا.

ونحن نتساءل هنا: ألن تحق على أرندت تهمة هابرماس الثانية التي مفادها أنَّها جعلت التقليد مصدراً للمشروعيّة، بعد أن استبدلت الحقيقة بالرأي؟ أعترف، بكلّ صدق، بأنَّني غير متيقن من ذلك، إذ لا يمكن الحديث لديها عن نفوذ للتقليد، بل عن تقليد النفوذ، وأنا لا ألعب هنا بالكلمات. فمشكلة الحقيقة التي يكون فيها نفوذ تقليد عدواً حصريّاً لها، لا توجد إلّا ضمن فكر سياسي يضع تعارضاً بين النقد والممارسة. وبهذا الصدد، سيكون هابرماس قد أخطأ في تعيين خصمه، لأنَّ سهام نقده ستكون موجّهة، في المقام الأوّل، إلى ليو شتروس Léo Strauss، أو إلى غادامير Gadamer وليس إلى أرندت. ذلك أنَّ مشكلة تقليد النفوذ توجد داخل فكر تكتسي فيه الممارسة السياسيّة وتدبير الآراء أهميّة قصوى، وهي مشكلة بحث السلطة الهشّة والعابرة في كلّ حقبة عن معادل للتجربة الرومانيّة للتأسيس.

ولأنَّه لا يوجد رضا بدون مؤسّسة، فإنَّ المفارقة، هنا، هي أنَّ هذه المؤسّسة لن تنجز من جديد، بل يتمّ تكرارها فقط. فهل هناك حلٌّ لهذه المفارقة؟ إليكم الوجهة التي حدّدتها أرندت لبحثها: إنَّ الثورات التي سمحت لنفسها باستثمار العمليّات التأسيسيّة السابقة، هي الوحيدة التي يمكنها أن تنجح، أي أن تشكّل نظاماً مستقرّاً، وهو ما ينطبق على كلّ الثورات التي تتبادل عمليّة الاستثمار هذه فيما بينها، بحيث تغتني كلّ واحدة بالطموح التأسيسي للأخرى. وبهذا المعنى يوجد تقليد للنفوذ، حيث يتحكّم قانون من سبق في سلسلة انبثاقات السلطة. فهل يوجد نظام واحد يستأنس بفعل ثوري سابق هو بمثابة تأسيس له؟

أعتقد أنَّ هناك، ضمن العلاقة بين التأسيس والتجديد، لغزاً أكبر من لغز العلاقة بين السلطة والعنف، التي انطلقنا منها؛ إنَّه لغز يتضمّن على الأرجح أمراً شغل اهتمامنا منذ مدّة ويعتبر قابلاً للمعالجة. فهل تمكّنا من حلّ هذا اللغز، نحن - المقبلين على إحياء ذكرى الثورة الفرنسيّة في السنة المقبلة -؟ هل سننفلت من السؤال حول قيمة الزيادة التي سيمنحها هذا اللغز للفعل السياسي حاليّاً، وحول نوعيّة الزيادة التي سيسمح بها هذا الفعل لنفسه أيضاً؟

إنَّ منسي السياسة سينقسم دائماً إلى قسمين، وهما: المنسي الذي نشكّله نحن من خلال فعلنا المشترك - ولو عن طريق المجادلة ـ والمنسي الذي كنّاه بفعل مؤسّسة سابقة، مفترضة دوماً، ولربّما غير موجودة؛ ذلك أنَّ وراء روما توجد طروادة التي ترتسم في ذاكرتنا بمشهد إيني Ennée وهو يحمل أباه أنشيز Anchise فوق ظهره. فكم هو عدد المؤسّسات المدفونة تحت طروادة؟

العنف: قضايا وإشكالات

في قضايا العنف

حوار مع الدكتور علي رسول حسن الربيعي

◆ أنجزه: **عبد الله بربزي**

سيرة المحَاور:

الدكتور **علي رسول حسن الربيعي** باحث متخصّص في الفلسفة السياسيّة ـ جامعة أبيردين، أكمل دراسته الأوليَّة في قسم الفلسفة ـ جامعة بغداد، ودرس الماجستير في جامعة الكوفة وكنكَز كولج - جامعة لندن، والـ أم فيل في الفكر السياسي الإسلامي في جامعة ويلز- لامبتر، ثمَّ الدكتوراه جامعة أبيردين.

تتشرّف مؤسّسة مؤمنون بلا حدود بإجراء هذا الحوار الفكري معه بمناسبة إعداد ملف بحثي حول ظاهرة العنف من منظور العلوم الإنسانيّة.

» هل لكم أن تقدّموا نبذة مختصرة عن اهتماماتكم الفكريّة؟

ـ نعم زميلي د. عبد الله بربزي: تقع اهتماتي الفكريّة/ الفلسفيّة في ما يتعلق في الفلسفة السياسيّة الحديثة والمعاصرة والفكر السياسي العربي في سياقاتهما التماثليّة، ولكن أيضاً غير منفصلة عن السياقات اللّاتماثليّة. فأميل في تفكيري البحثي إلى المحاججة والتركيب النقدي المعياري (النورمتف) أكثر من التجريبي، ولكنّي أوظّف التجريبي في ما يعزّز المعيار، أي إنزاله في سياقات تاريخيّة مشخّصة.

المحور الأوّل: العنف بين الفطري والمكتسب

» يرتبط العنف عادة بالصراع وما يرتبط بهما من مصطلحات أخرى مثل: الكراهية وإرادة الاستبعاد والاستغلال والاستعمار والانتقام والقتل والعدوانيّة والتدمير.

» هل يمكن أن نقدّم تعريفاً دقيقاً للعنف؟

ـ نعم، كما تعرف د. عبد الله من الصعب تقديم تعريف جامع مانع، لكنْ يمكننا القول إنَّ العنف هو ضرر وأذى فيزيائي - مادي يُصيب الناس والممتلكات. ويصاغ مفهوميّاً كدرجة من الصراع، ويظهر العنف آليّاً عندما تصل حرارة الصراع إلى درجة معيّنة. وغالباً ما يؤدّي المستوى العالي من الصراع إلى مستوى عالٍ من العنف. لذلك فالعنف نوع من الصراع، ولو أنَّه ليس من السهل قياسه كميّاً بالنسبة إلى الصراع، لأنَّه يتعلق بالكيف والنوع؛ فللعنف ديناميكيّته الخاصّة، وتحوّل الصراع إلى عنف هو تغيير في طور ودور ودرجة الصراع.

قد يُنظر إلى العنف بوصفه انحرافاً عمَّا هو طبيعي أو سويّ، إنَّه فعل ملموس وواقعي، ولكنَّه متقطع وعرضي ويظهر كاستثناء للقاعدة، ولكن مع ذلك له ديناميكيّته الخاصّة والقدرة على التحوّل من شكل إلى آخر. العنف هو تمثل فيزيائي للقوّة، أو بعبارة أدق فعل مادّي يسبّب الألم والجرح والقتل للآخرين. إنَّه إيذاء مرئي ومقصود تجاه الآخرين. ولا بدَّ من التمييز هنا بين العنف والعدوان غير المسبوق باستفزار يبرّره. فبينما يستمدّ العدوان حافزه من الرّغبة في إنزال الأذى بالآخرين كهدف بذاته، لا يتوقف العنف عند هذا الهدف فقط، فله هدف أخر وهو إيصال رسالة إلى الآخرين.

قد يرى البعض أنَّ اختصار العنف على الفعل تضييق لمفهومه، فهو يشمل على سبيل المثال الاغتصاب والتهجّم على كرامة وقيَم

الضحايا وغيرها. والأبعاد الاجتماعيّة والثقافيّة تضفي على العنف قوّته ومعناه.

وللعنف أنواع عديدة؛ منها ما يسمّيه عالم الاجتماع الفرنسي بورديو بـ «العنف الرمزي»، وهناك أيضاً العنف البنيوي، وما يعتبر عنفاً قد يختلف من زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر. فتحدّد الأنظمة السياسيّة مثلاً ما هو عنف شرعي وما هو غير ذلك. وتضفي علاقات القوّة بُعداً سياسيّاً على أشكال محدّدة من العنف، وتلغي عن عنف آخر هذا البُعد.

» كيف تفسّر العلوم الإنسانيّة العنف؟

ـ في الواقع د. عبد الله يتضمّن الحديث عن موقف العلوم الإنسانيّة وتفسيراتها لظاهرة العنف نظريّات عديدة طبقاً لترجيح أحد الأسباب المنتجة للعنف على حساب الأخرى، فقد تختلف أو تتكامل مع بعضها بعضاً، ويمكن بناء مركّب نظري أو نموذج نظري لتفسير ظاهرة العنف. لا أريد أن أسرد تفصيل النظريّات التي تفسّر العنف في العلوم الاجتماعيّة كعلم الاجتماع بفروعه النفسي والسياسي أو الأنثروبولوجيا وغيرها. ولكنّ ما أريده هو أن أشير إلى ما يجمع بينها إجمالاً من ناحية الموقف والمنهج في تناولها مسألة الصراع المؤدي إلى العنف. أي سأشير إلى المواقف الأنطولوجيّة والإبستمولوجيّة هنا. وابتداءً ننطلق من سؤالين هما: لماذا يحدث هذا العنف؟ وكيف يكون ذلك ممكناً؟ يتعلق الأوّل بالباعث أو الحافز، بينما يتصل الثاني بالنظام والتنظيم.

وكما أسلفت هناك تقاليد نظريّة عديدة في العلوم الاجتماعيّة عن العنف يمكننا وضعها تحت مجموعتين: أنطولوجيّة، وإبستمولوجيّة. تعبّر النظريّات التي تؤكّد على الفرد أو النظريّات الفرديّة والأخرى البنيويّة عن الموقف الأنطولوجي، بينما تعبّر نظريّات «التفسير» و«الفهم» عن الموقف الإبستمولوجي.

المجموعة الأولى الأنطولوجيّة يتمّ بها صوغ النظريّات من موقفين حول ما يحرّك الناس ابتداءً. فهناك تقسيم أنطولوجي أساسي في العلوم الاجتماعيّة، بين مقاربتين تحاولان تقديم وصف وأسباب للفعل البشري من خلال الرجوع إلى الحركة التي تقوم بها البنية الاجتماعيّة. ومقاربة أخرى تأخذ الفعل الفردي كمادة محرّكة للتاريخ وتعتبر البنية نتيجة للأفعال الفرديّة.

لذا، هل البنية ابتداءً هي التي تحدّد أفعال الأفراد أم أنَّ أفعال الأفراد هي التي تحدّد البنية؟ أي هل نأخذ أفعال الأفراد نقطة البداية في التحليل أم نختار التأكيد على البنى التي تجبرهم على الكيفيّة التي يقومون بها في أفعالهم الاجتماعيّة التي تتعلق بالعنف هنا، طبعاً بوصفه مدار نقاشنا؟ هل يبدأ العنف أو الصراع المفضي إلى العنف بسبب الضغط البنيوي أم هو ناتج عن تخطيط وتوافق الأفعال الفرديّة؟ وهل هاتان المقاربتان تعبّران عن موقفين مختلفين جذريّاً أم يمكن أن يكون أحدهما مكملاً للآخر لتفسير الصراع والعنف؟

ترى المقاربة الفرديّة أنَّ مصدر العنف والصراع يقع على مستوى الفعل الفردي، بينما ترى المقاربة البنيويّة أنَّ مصدر العنف يتعلق بالنظام الاجتماعي، وهنا يُفهم العنف بوصفه ناتجاً عن التوتر والتناقض الذي يصدر بدوره عن الطريقة التي يُبنى بها النظام الاجتماعي. لنأخذ مثالاً توضيحيّاً وهو انعدام الأمن، تهتمّ النظريّات الفرديّة بالكيفيّة والأشكال التي يسلك بها الناس في حالة انعدام الأمن (مثل الهويّة، الاقتصاد، الأمن المادي وغيرها)، وكيف تترجم تلك السلوكيّات والأفعال في الصراع؛ بينما تركّز النظريّات البنيويّة على أسباب انعدام الأمن: كيف يُنتج عدم توازن (مجاعة، ظلم، تهميش) مُعيّن بنيويّاً؟ وإجمالاً يدافع الموقف الأنطولوجي الفردي عن فكرة أنَّ الوحدة الأساسيّة في الحياة الاجتماعيّة هي الفرد. ولكي نفسّر المؤسّسات الاجتماعيَّة والتغيّرات الاجتماعيّة، علينا أن نكشف كيف تنشأ هذه كنتيجة لفعل الأفراد وتفاعلهم. في المقابل تركّز الأنطولوجيا البنيويّة على قوّة البنى، القوّة التي تكمن في المؤسّسات بحدّ ذاتها، وهي أبعد من نطاق سيطرة الأفراد. فتُبنى أفعال الناس من خلال قواعد تخبرهم أحياناً كيف يمارسون حياتهم الاجتماعيّة. بالتأكيد يبقى الموقف الأنطولوجي مجرَّد دوغما إذا لم يرتبط بالموقف الإبستيمولوجي. لذا لا بدَّ من الإشارة إلى هذا الموقف.

ينقسم الموقف الإبستيمولوجي في العلوم الاجتماعيّة أساساً إلى قسمين: قسم أوّل يرى أنَّ أفضل طريقة فحص للعالم الاجتماعي تكون من الخارج، أي التفسير، بينما هناك موقف آخر يرى أنَّ أفضل طريقة لدراسة العالم الاجتماعي هي من الداخل، أي الفهم.

ينطلق الأوّل، أيّ التفسري، من فكرة أنَّه يمكن تحديد الفعل البشري والتنبوّء به. بالمقابل تزعم الإبستيمولوجيا التأويليّة (الفهم) أنَّه بدلاً من النظر في أسباب السلوك علينا البحث عن معنى الفعل، فالأفعال تستمدّ معناها من الأفكار المشتركة وقواعد الحياة الاجتماعيّة، وأنَّ بنية المعنى تحدّد تاريخيّاً وثقافيّاً، ويمكن دراسته من خلال سياقه، ومن خلال دمج منظورات الوعي الذاتي للناس والمعلومات التي يقدّمونها عن أنفسهم. أنا مع وضع نسيج واحد يربط الموقفين الإبستمولوجيين مع الموقف الأنطولوجي الأوّل، ولكنْ لهذا تفصيل آخر.

» هل العنف المتفجّر في زمننا هذا هو امتداد لحلقات الصراعات السابقة، أم أنَّه ظاهرة جديدة؟

ـ كان يتمّ تناول العنف والصراع عموماً حتى عام 1990 من وجهة نظر العلاقات الدوليّة والدراسات الاستراتيجيّة، مثل الحرب العالميّة الأولى والثانية والحرب الباردة، وكان ينظر إلى الحروب الصغيرة والصراعات المنخفضة الشدّة كنتيجة للاستقطاب الثنائي للحرب الباردة. لكن أصبح هناك بعد عام 90 زيادة في نسبة الحروب التي تجري في داخل الدول، ولم يعد النموذج الذي ينظر إليها بوصفها حروباً بالوكالة كافياً لتفسير طبيعة هذه الحروب والعنف المتفجّر عنها. فنهاية الحرب الباردة والاحتفال بانتصار النموذج الليبرالي لم يأتِ بنهاية التاريخ. إذ أصبحت الحروب والعنف سائدين ومهيمنين على الأوضاع الداخليّة، ولهما ديناميكيّاتهما الخاصّة.

أحدثت الصراعات المحليّة تحوّلاً مهمّاً في حقل دراسات الصراع والعنف. فقد أصبحت نظريّات العلاقات الدوليّة والدراسات الاستراتيجيّة عاجزة عن الإمساك بديناميكيّات وتعقيدات هذه الحروب الجديدة. وعندها بدأ التركيز على العوامل والسياقات المحليّة، أي على تشكّل الهويّات، وديناميكيّات الجماعات الإثنيّة والطائفيّة، والمظالم الجماعيّة وغيرها.

تختلف هذه الحروب الجديدة وعنفها عن الحروب بين الدول والصراعات التقليديّة في عدّة طرق:

أوّلاً: ليس لها بداية أو نهاية محدّدة. فهي لا تبدأ بإعلان حرب أو في حملة عسكريّة أو كبيرة، وليس لها نهاية رسميّة.

ثانياً: تتّصف هذه الحروب بأنَها طويلة الأمد، وقد تستمرّ لعقود، وقد تحدث فيها حلقات من القتال الشرس تتخللها أوقات سلم نسبي، وغالباً ما تكون حدود الحرب/ السلام غير واضحة في الزمان والمكان.

ثالثاً: هناك اختلاف في نمط أو شكل هذه الحروب، فقد تشترك فيها قوّات نظاميّة، وجماعات غير نظاميّة، ومتمرّدون، ومدنيّون، وزعماء حرب محليّون. فهي ليست حرباً بين قوّتين عسكريتين تقليديتين منفصلتين بشكل واضح.

رابعاً: التدخّلات الأجنبيّة في الحروب المحليّة، حيث يأتي مقاتلون من أصقاع عديدة من العالم، أو تأتي قوات مرتزقة، أو احتلال من قبل قوّات أجنبيّة، فتشكّل هذه التدخلات جزءاً من ديناميكيّة هذه الحروب.

خامساً: يتمّ تمويل هذه الحروب بطريقة مختلفة عن الحروب التقليديّة بين الدول، إذ تأتي مصادر تمويلها من خلال التجارة الدوليّة في ما يُعرف بالاقتصاد الموازي، مثل تهريب النفط، وتجارة المخدّرات، والماس، وغسيل الأموال، وتهريب البشر، والمتاجرة بالأعضاء البشريّة، والسطو المسلّح وغيرها.

سادساً: أثر الثورة التكنولوجيّة في الاتصالات على هذه الحروب من خلال دورها في تسهيل التواصل بين التنظيمات والخلايا وقياداتها، إذ يمكن أن تتخذ القرارات بمرونة وبسرعة عبر التواصل حول العالم باستعمال هذه التكنولوجيا المتقدّمة.

وأخيراً: تقع المنظّمات والزعامات التي تدّعي تمثيل هويّة الجماعات (إثنيّة، دينيّة، ثقافيّة) في قلب العوامل المفجّرة للعنف.

» هل يعتبر العنف خاصيّة متأصّلة في الطبيعة الإنسانيّة أم أنّه نتاج محدّدات اجتماعيّة وثقافيّة؟

ـ دعني أعلن ارتيابي من كلّ ادعاء يقول إنَّ هناك تلازماً ثابتاً ولا يمكن تغييره بين العنف والسلوك البشري، وإنَّ العلاقة بين الطبيعة البشريّة والاجتماعيّة والعنف علاقة جوهرانيّة ومتأصّلة في صلب البنية العضويّة للنفس البشريّة وطبيعة الاجتماع البشري، وبالتالي لا فكاك بينهما. وحتى إذا أخذنا بالاعتبار قول فرويد: إنَّ العنف يرتكز على غريزة الكراهية والتدمير والعدوانيّة، وهي نوازع قويّة متجذّرة في نفوس البشر، ويمكن استثارتها في أوقات الاضطرابات الجماعيّة؛ لكنَّه قال أيضاً: إنَّه يمكن العمل على تجنّبها من خلال تصريفها في غير قنوات العنف.

المحور الثاني: العنف في التاريخ

» هل يمكن القول إنَّ تاريخ الإنسانيّة هو تاريخ عنف وحرب وقتل وصراع؟

ـ لا، طبعاً يا د. عبد الله، وإلّا كيف تشكّلت وتطوّرت كلّ تلك الحضارات حتى وصلنا إلى الحضارة المعاصرة؟ نعم، هناك عنف في التاريخ، وهناك تاريخ للعنف، ولهذا العنف أشكال وتجليّات مختلفة، وله أيضاً أسباب عديدة قد تكون منها سياسيّة أو دينيّة أو اقتصاديّة أو كلّ تلك الأسباب المتداخلة في مراحل تاريخ العنف، ولكن ليس تاريخ الإنسانيّة تاريخ عنف، يبقى العنف بكلّ الأحوال هو الاستثناء مهما طال وتكرّر في التاريخ.

لقد كان العنف مرافقاً لنا طوال التاريخ، ويستمرّ ملازماً لنا. وإحدى تجلياته المبكّرة والكبرى في التاريخ جاءت بعد الثورة الدينيّة التوحيديّة، حيث هيمن على الوعي البشري بشكل كبيرة فكرة أنَّ هناك حقيقة دينيّة واحدة، وتعتقد كلّ جماعة أنَّها أمسكت بها وتعبّر عنها. وبهذه الأحوال يتحوّل إمكان العنف الديني إلى عنف بالفعل.

تعلمنا الذاكرة التاريخيَّة أنَّ كمون العنف، حتى ولو كان لفترات طويلة نسبياً في التاريخ، فإنَّه يمكن أن يعود كعنف مكبوت. والقول إنَّ هناك تنويراً نهائيًّا يضع نهاية للعنف قول مضلّل، بل إنَّه تضليل خطير، لأنَّ المهمّة الحقيقيّة للتنوير هي أن يستمرّ ضدّ العنف، أو أن يساهم في تقليل العنف إلى الحدّ الأدنى الممكن.

كان هناك طوال التاريخ دورات من العنف، وتأرجح بين العنف والسلم، وتكرّر هذا دائماً في التاريخ، وقد تمّ تصويره بطريقة دراماتيكيّة في المسرح منذ التراجيديا الإغريقيّة. ويكشف التاريخ السياسي أيضاً عن العنف المتفجّر نتيجة لعلاقات العداء، وكيف تحوّل عداء محدود إلى عداء مطلق، على رأي كارل شمت. أي عندما يتحوّل قصد طرف من هزيمة خصمه إلى تدميره ومحقه بالكامل.

هناك أشكال مختلفة من العنف في التاريخ، ويمكن أن يأخذ العنف أشكالاً جديدة أيضاً. فلا يمكننا أن نحدّد بشكل مسبق مظاهر العنف التي ستبرز في مسيرة التاريخ القادم. فالعنف يتخفّى ويتنكّر ثمَّ ينفجر بيننا. لذلك من التحديات الصعبة والمستمرّة التي تواجهنا هي الوعي بالأشكال الجديدة من العنف، وفهم بنية هذا العنف وديناميكيّته. وكشف تلك الأشكال أمام الوعي الاجتماعي. يمكننا أن نستجيب بجديّة لوقف العنف عندما نقوم ابتداءً بتحليله وفهمه.

» هل يمكن اعتبار العنف أساس التغيير والتطوّر؟

ـ عندما قال دريدا في «الكتابة والاختلاف»: «إنَّ العنف مطمور في جذور المعنى»، وقال جين نانسي في «المجتمع عديم التأثير»: «إنَّ العنف يخلق الحقيقة»، بدا هذا القول صادماً. فأحد أوجه التغيير في العالم نتيجة للعلاقة بين العنف والمعنى. والمقصود بالمعنى هنا ما يرتبط بذات الشخص، الطريقة التي يعي ويتدبّر بها تجربته وخبراته، مساره وموقفه، لا الموقف وحالاته وتحوّلاته بذاتها.

وهنا تطرح حالة الخيبة والإحباط التي يشعر بها الشخص فتكون من مسبّبات العنف، ولكنَّ هذا قد يختزل العنف كردّ فعل من قبل الشخص الذي يقوم بذلك من أجل إرجاع التوازن لصالحه. لذا من الأهميّة أيضاً أن نلتفت إلى حالة النظام، أيْ السياق السياسي والأبعاد الاقتصاديّة والأحوال الاجتماعيّة التي يعيش في وسطها الشخص ويعمل. وأيضاً التحوّلات التي تخضع لذلك النظام. فلا يمكن اقتصار ديناميكيّات العنف على ما يتعلق بمسعى الشخص وقدراته على تحديد موقفه داخل هذا النوع أو ذاك من العلاقات، إذ يندرج العنف أيضاً داخل استمراريّة ثقافيّة، ويرتبط بمستوى أو حقل التعليم.

وأريد أن أضيف أيضاً، يحتاج الشخص إلى تبرير العنف أمام نفسه وأمام الآخرين، وبهذه الحالة لا يكون العنف بلا معنى، بل العكس قد يبدو مفرط المعنى، ممتلئ المعنى، وكامل المعنى. أي إذا كان العنف بذاته يعبّر عن فقدان المعنى، فإنَّه ليس كذلك بالنسبة إلى مرتكبه. فعلى الرغم من افتقاد المعنى، غالباً ما يترافق العنف الجماعي مع سرديّات متنوّعة تملأ أيّ عجز في المعنى، تتمثل أبرزها في الوعي الأسطوري والأيديولوجيا والدين.

يظهر العنف عندما يجد الشخص أو الجماعة صعوبة في التوفيق في الممارسة بين عناصر المعنى التي ليست هي بعيدة عن الواقع فقط، ولكن يثبت أكثر فأكثر أنَّها مناقضة له. فيصبح العنف والحالة هذه تعبيراً ملموساً عن الوعي الأسطوري، هذا الوعي الذي يسمح باندماج التمثلات والتخيلات والمعاني المتعارضة، والمتضاربة، والمتناقضة، وعندها يظهر هذا الوعي والعنف وجهين لعملة واحدة. أي أنَّ هذا الوعي يقدّم تمثلاً خياليًّا يوفّق بين عناصر لا يمكن ان تندمج في الواقع التاريخي أو العالم الاجتماعي، وهذا ينطبق تماماً على تجليّات الوعي الأيديولوجي كفكرة خاطئة، بالمعنى الذي أشار إليه دوركهايم.

يمكن للاعتقاد الديني أن يتحوّل إلى عنف متطرّف وغير مقيّد أيضاً، من خلال إضفاء معنى على الفعل، معنى لا يقتصر على العالم الواقعي كما هو موجود، ولكنّه يوحّد آمال وقناعات لهذا العالم والعالم الآخر. ولهذه الآمال والقناعات أهميّة كبيرة في توقع العنف السياسي. فامتلاء المعنى الذي يوفره الاعتقاد الديني يمنح الفاعل قوّة وشرعيّة غير محدودة، بوصفها صادرة عن «محكمة غير أرضيّة».

علينا أن ندرك أنَّ الأكثر احتمالاً في ظهور العنف هو عندما يبدو الفعل الطبيعي السلمي صعباً في أوضاع غياب العلاقات الاجتماعيّة، والسياسيّة، والثقافيّة، وتتراجع أمام هيمنة منطق القطيعة والتمزّق وفقدان المعنى، وعندما تنهار بنية العلاقات أمام فرط وامتلاء المعاني ما بعد السياسيّة.

ليس العنف منتجاً للمجتمع، ولكنّه تعبير عن نقص وعجز وانحطاط المجتمع. العنف ينتج الشر، والسؤال الكبير: ما إذا كان يمكن مقاتلته بالخير أم لا، وكيف نفعل ذلك؟

المحور الثالث: العنف في السياسة

» إذا كانت السياسة تُبنى عادة على ادّعاء أو وعد بأن تجعل حياة الناس الجماعيّة والفرديّة أقرب إلى السكينة والطمأنينة والتعايش، فما السرّ في كون السياسة غالباً ما تكون مصدراً لكلّ أشكال العنف والاضطراب والصراع؟

ـ الفلاسفة من أفلاطون إلى هوبز، وميكافيلي، وسورل، وكلاوزفتز بنوا فهمهم للسياسة على رأي أنّه لا يمكن تجاوز علاقتها بالعنف، وكذلك أكّد راهناً كلٌّ من شانتال موف وجيجك على أنّه لا يمكن إزالة العنف من ميدان السياسة. لكنّي أريد أقول: إنّ العلاقة بين العنف والسياسة ليست علاقة تلازم جوهري، ولا العنف متأصّل في قلب السياسة، أي لا أنفكاك بينهما. فالعلاقة احتماليّة ممكنة، إذ ليس العنف جزءاً لا يمكن إزالته من السياسة.

لكنّ هذا يتطلّب أن نضع بين قوسين كلّ ما يتعلق بالاعتقادات المسبقة الإيجابيّة والسلبيّة حول الطبيعة البشريّة أوّلاً، وثانياً، يتطلب فهم وتحليل الآخر، وجزئيّاً أيضاً إعادة تصوّر معنى العنف والسياسة راهناً، وبالتالي طبيعة العلاقة بينهما. لكن لا يعني القول بإمكانيّة إزالة العنف من السياسة أنّ السياسة هي ميدان انسجام الوعي العقلاني دائماً.

إنّ التساؤلات والنقاشات الراهنة تقع بين وجهة نظر ترى السياسة هي ميل إلى الصراع، وأنّ الصراع المفضي إلى العنف يقع في قلب السياسة، وأخرى ترى في السياسة ميداناً للتشاور والتحاور، إذ يعتبرها راولز وهابرماس مثلاً أنّها بحث عن الإجماع. أرى أنّ الصراع الفعلي الدموي في السياسة لا ينشأ أو يستمدّ من عدوان وخصام وكراهية متأصّلة في الطبيعة البشريّة، ولكن من الإقصاء والإلغاء والهيمنة، ومن ثقل تاثير موازين قوى على أرض الواقع. بعابرة أخرى: نحن نعيش في مجتمع صراع وتوتّر، لأنّ الفضاء الاجتماعي ميدان سيطرة تأويلات وقيم، وليس متكوّناً من أفراد عنيفين.

إنّ السؤال الأساس إذن هو ما إذا كانت العلاقة بين العنف والسياسة تلازميّة بشكل ضروري وجوهري ولا يمكن إزالتها، أو ما إذا كانت علاقة عرضيّة، احتماليّة ويمكن حلّها. فيحدّد جواب هذا السؤال طبيعة أيّ نقد أو فعل ضدّ الأشكال الراهنة من العنف السياسي.

والقبول بأنّ العلاقة بينهما لا يمكن التخلص منها سيكون علامة على نهاية كلّ نقد راديكالي للعنف. إنّ السؤال المهمّ بالنسبة إلينا يتعلق بالظروف الممكنة لتصريف العنف، والشروط التي تتعلق بأشكال شرعيّته وقبول نطاقه.

» كيف يمكن للسياسي المتعصّب والعنيف في خطابه وسلوكه أن ينتج مجتمع التفاهم والتسامح؟

ـ كما تعرف د. عبد الله، يمارس السياسيّون والزعماء في المجال الاجتماعي السياسي دوراً بارزاً في الصراعات والعنف. فالعنف بالنسبة إليهم يؤدّي دوراً وظيفيّاً في الصراعات. أي أنّ العنف الطوائفي (الإثني أو الديني) هنا ليس نتيجة لثوران غير عقلاني أو عفوي لكتل غاضبة محبطة تشعر بالخيبة، بقدر ما هو تعبير عن فعل قصدي ومتعمّد وبتخطيط من قبل نخب وزعامات سياسيّة أو دينيّة متحالفة مع السياسيّة. تعمل هذه النخب على تنشيط الهويّات والخصومات الكامنة التي تقسم الناس إلى «نحن» و«هم»، من خلال وسائل عديدة منها العنف.

تقوم هذه النخب بالتحريض وإثارة العنف باستراتيجيّة هدفها خلق وتثبيت الحدود والحواجز بين الجماعات من الناس. إنّها تثير الكراهيّات من أجل مزيد من تفجّر العنف. ولدينا شواهد كثيرة على هذا، منها على سبيل المثال: العراق، رواندا، أفريقيا الوسطى، السودان، يوغسلافيا السابقة وغيرها.

ولأنّ العنف والخوف من العنف يلعب دوراً فعّالاً في تكوين الجماعات، ولأنّه حالما يُستهدف الناس بسبب هويّاتهم المزعومة يبدؤون بالشعور والسلوك جمعيّاً، يبرز هؤلاء بوصفهم زعامات تدّعي تمثيل الجماعات وأنّها الحامية لها. والخلاصة أنّ العنف هو استراتيجيّة لتشكيل الجماعات والدفاع عن حدودها وللكسب الولاء السياسي أيضاً. إنّه استراتيجيّة سياسيّة تستعمل لاكتساب القوّة.

المحور الرابع: الفلسفة نقيض العنف

» كيف فسّرت الفلسفة ظاهرة العنف؟

ـ إذا كانت الفلسفة تجليّاً للعقل في التاريخ، فأنا معها، فهي بهذا الوصف نقيض للعنف الوحشي. وحتى لا يبقى حديثاً يتّسم بالعموميّة والكلام المرسل، أودّ أن أشير بهذه المناسبة إلى كيف فسّرت الفلسفة العنف، وأكثر تحديداً رأي الفلاسفة أو المفكّرين

المعاصرين بالعنف. إنَّ من بين أهمّ من تناول ظاهرة العنف بعمق وجديّة هم: كارل شمت، والتر بنيامين، حنة أرندت، فرانز فانون.

لقد عبّر أولئك المفكّرون عن مقاربات مختلفة في تناولهم لظاهرة العنف، مثل العنف السياسي، والديني، والكولونالي، والبنيوي، والرمزي، والقانوني. فقد ناقش كارل شمت في كتابيه المشهورين: «مفهوم السياسة» و«اللاهوت السياسي» العنف من خلال تمييزه بين أشكال الحروب المعاصرة عن القديمة بين الدول. الحروب التي تهدف إلى هزيمة العدو، والأخرى التي تريد القضاء عليه وتدميره تماماً. بالإضافة إلى تمييزه بين مفهوم العدو السياسي ومفهوم الصديق، وأكّد على أن تُفهم بالمعنى العيني الواقعي لا كشيء رمزي ومجازي، ولا بالمعنى الخاص والشخصي. يوجد العدو بهذا المعنى السياسي فقط عندما تكون هناك جماعتان تتقاتلان. والسؤال هنا: ماذا يعلمنا شمت عن العنف؟ يعلمنا أنَّ علينا ألّا نمجّد العنف، رغم أنَّه يؤيد الحسم. وفي تعريفه للسياسة بأنَّها لا تقرّ بالقتل، ويكشف لنا أيضاً كيف تتحوّل علاقات العدو/الصديق من الإمكان إلى الفعل في الواقع فيحصل القتل. تعمّق شمت في دراسة ظاهرة العنف المُتولّد من كيفيّة تحوّل العدو الذي من المفترض أن يُحصر في أضيق نطاق إلى عدو مطلق في القرن العشرين، وكيف تصبح الحرب المحدودة حرباً شاملة لا تقف عند هزيمة العدو، ولكن إبادته.

وهنا أيضاً أريد أن ألتفت إلى مقالة بنايمين «في نقد العنف» التي تأثر بها في مقالة «أفكار عن العنف» لجورج سورل. لقد لخّص بنيامين مهمّة نقد العنف في تفسير علاقته بالقانون والعدالة. فإذا كانت النظريتان التقليدتان في القانون، القانون الطبيعي، والآخر الوضعي، تفصلان بين الغايات العادلة والوسائل المبرّرة تتفقان على إمكان توافق بينهما؛ فإنَّ بنيامين ركّز على الوسائل التي تسبّب العنف، على المراسيم والقرارات التي تسببه وتلك التي تحدّ منه. يرى بنيامين أنَّ العنف كوسيلة ينتج من سنّ القانون، أي ما يتطلبه تشريع القانون، ومن حماية القانون، أي العنف الصادر من فرض القانون.

وقد وضّح لنا بنيامين الطريقة التي نفهم بها الأشكال المهلكة لقوّة الدولة من خلال العنف القانوني. فبينما نعتقد أنَّ القانون وحكمه يحمي المواطن من العنف غير المبرّر، يكشف لنا بنيامين عن الجانب المظلم من حكم القانون، وكيف أنَّ القانون نفسه يصبح في أوقات الأزمات وسيلة للعنف. وأيضاً علّمنا كم هي حالة إشكاليّة محاولة التمييز بين العنف «الشرعي» واستعماله «غير الشرعي». وفي بصيرة نافذة يُبيّن لنا جاك دريدا في قراءته لمقالة بنيامين مدى التضليل لأيّ ادّعاء أنَّه يمكن أن يكون هناك معيار محدّد، أو قواعد ثابته، أو مبادئ راسخة للتمييز بين العنف المقبول وذاك غير المقبول.

يربط بنيامين بين القانون والعنف بطريقة نكون بها حتى مع فكرة العقد التي تقع في قلب النظريّة السياسيّة والقانونيّة الحديثة غير قادرين على الإفلات من إمكان العنف الذي يحمله القانون، وهو بهذا يضعنا أمام مفارقة؛ فإذا كان هناك تلازم جوهري بين العنف والقانون، فإنَّ السؤال هو: هل من الممكن أن يكون هناك حلٌّ لاعنفي للصراعات؟ يرى بنيامين أنَّه من الممكن أن يكون هناك اتفاق بعيد عن العنف كلما تمَّ السماح للنظرة المتحضّرة التي تتضمّن الشروط المسبقة لمثل هذا الاتفاق وهي: الاحترام، الكياسة، المشاركة الوجدانيّة، المسالمة، الثقة؛ فتكون هناك مساحة لاتفاق إنساني يمدّد به نطاق اللّاعنف.

لقد أثارت مقالة بنيامين نقاشاً كثيراً من قبل العديد من المفكّرين، ونقاشهم بدوره يحتمل نقداً كبيراً أيضاً. لا أوافق على تأويل جوديث بتلر من أنَّ العنف الإلهي الممثل بوصايا الكتاب المقدّس هو لا عنف، فلم يقل بنيامين أبداً إنَّ العنف الإلهي هو لا عنف. وأيضاً لا أوافق على قراءة دريدا حيث تضفي بُعداً هيدجريّاً على نص بنيامين لا يحتمله النصّ نفسه، الذي يبدو لي أقرب لروزا لكسمبورغ أكثر. ولا أتفق مع تاويل سلافوي جيجك للمقالة، حيث بعد كشف القناع عنه يظهر الوجه اللينيني وراء هذا التأويل.

تطرح مقالة بنيامين أسئلة مهمّة يواجهها كلّ ناقد للعنف. إنَّها تجبُرنا على أن ننظر إلى أيّ مدى يتضمّن القانون العنف، وحتى في الأوجه التي يبدو بها القانون خالياً من العنف. وتكشف كيف يصبح هذا العنف جليّاً وإشكاليّاً في أوقات الأزمات، ولا سيّما عندما تواجه الدولة تهديداً. إنَّها توضح لنا كم هو صعب وعسير أن نقوم بفصل واضح بين العنف «الشرعي» و«غير الشرعي». وتتضمّن أسئلة عميقة حول النشاط السياسي الذي يعزّز سطوة الدولة.

إنَّ الاجابة أكثر عسراً اليوم، إذ أصبحت الدولة وقادتها يمتلكون القدرة الكبيرة على السحق، وامتصاص فتيل الأزمات، بالإضافة إلى تدمير حركات الاحتجاج.

تبقى قيمة مقالة بنيامين في الأسئلة التي فتحتها، والتي تجبرنا على مواجهتها وليس الأجوبة التي اقترحتها، ولو أنَّها لم تقدّم جواباً من وجهة نظري.

وقامت أرندت أيضاً بتحليل العنف المتمثل في وجه النظام التوتاليتاري في القرن العشرين، وكشفت عن النزعة الخفيّة في التاريخ التي تبلورت في هذا النظام. وأيضاً وصفت أنواعاً عديدة

من ممارسات العنف الذي تقوم به أنظمة حكم في الحاضر مشابه لتلك التي وجدت في الماضي. فهناك تاريخ طويل من المذابح، والتعذيب، والإبادة البشريّة، ولكنّها ترى أنّه مع التوتاليتاريّة ظهر شكل جديد من العنف. والهدف النهائي من هذا العنف هو أن يجعل الوجود البشري أقلّ إنسانيّة، ويزيل التعدديّة الإنسانيّة والعفويّة.

أمّا فانون، فقد تناول ما اعتبره العنف المتأصّل في النظام الكولونالي. إنّه عنف خانق وفاسد وشرّير، لذا فإنّ التفاوض والتوافق مع الكولونياليّة لا ينهي العنف، بل العكس، فهو يعزّز النظام الكولونيالي. وإنّ الاستقلال وحده لا يعني أنّ التحرّر قد تمّ إنجازه، فهناك خطر القادة الجدد الذين يحاكون ويقلدون الوجه الأسوأ من النظام الكولونيالي، إذ يستمرّون بممارسة العنف نفسه، بالإضافة إلى النكوص إلى عنف إثني أو ديني.

يأخذ نقد العنف عند فانون ثلاثة أوجه: النقد بوصفه فهماً عميقاً لبنية وآليّات العنف الكولونيالي، ونقد يتعلق بحدود العنف، والنقد ككمارسة تهدف إلى التخلص من العنف الكولونيالي وإنجاز التحرّر الحقيقي.

ناقش فانون ضرورة النضال المسلّح لهزيمة النظام الكولونيالي، ولكنّه التفت أيضاً إلى مسألة متى يكون العنف مبرّراً، والحالات والظروف الخاصّة لهذا التبرير. وهو بهذا يشابه ما أشار إليه بنيامين وأرندت في ما يتعلق بالأوضاع الخاصّة التي يمكن فيها تسويغ العنف.

لم يكن العنف بذاته هو الاهتمام الأوّل لفانون، بل انصبّ اهتمامه على العنف الناتج عن النظام الكولونيالي، وكيف أنّ هذا يؤدّي إلى تفجير العنف كردّ فعل من قبل الذين تمّ استعمارهم واحتلالهم.

إذن هناك أنواع عديدة من العنف نقاشها المفكّرون، فقد كشف كارل شمت، على سبيل المثال، عن العنف في التاريخ السياسي الذي تركّز على ثنائيّة العدو/ الصديق. والعنف القانوني الذي حلله بنيامين، والعنف البنيوي الذي ناقشه فانون من خلال تفسير عمل النظام الكولونيالي، وهناك العنف التوتاليتاري الذي وصفته أرندت بالشرّ الجذري.

» إذا كان الإنسان يوصف بكونه كائناً عاقلاً، فما حدود اللّاعقلي في سلوكه العنيف؟ وما دور الفلسفة في معالجة هذه المفارقة في السلوك الإنساني؟

ـ هناك إغراء دائم لمواجهة العنف بالعنف. العنف كردّ فعل ناتج عن غضب الضحايا الذين تعرّضوا للوحشيّة والإذلال، فيمكن أن يكون هذا العنف تعبيراً عن موقف شخصي أو معنى سياسي، أو ناشئ عن دوافع «أخلاقيّة». لقد تمّ النظر إلى العنف تقليديّاً كانفعال سلبي مطلوب الردّ عليه؛ ولكن يمكننا أن نميّز بين الأشكال الباثولوجيّة من الاستياء والغضب، وتلك التي تظهر كردّ فعل للظلم السياسي من أجل علاج الأشخاص أو حتى الجماعة التي تعاني من تلك الانفعالات، بوصفهم كانوا ضحايا وتمّ تجريدهم من صفاتهم الإنسانيّة، على رأي أرنديت. ولكن حتى إذا تعرّفنا على وظيفة الغضب العفوي والعنف، نحتاج إلى حصافة تمييز حاسمة بهذا الصدد، وبدون إنكار معاناة الأفراد والجماعات التي كانت سبباً مباشراً للانفعالات الشديدة والغضب والعنف. ولا بدّ أيضاً أن نتخذ الخطوات التي تمنع من إغراء الاحتفاء بالعنف وتمجيده.

لا يمكن أن يُعدّ العنف خلّاقاً، إنّه تدميري بطبيعته. لهذا السبب أدانت أرنديت بقوّة زعم سارتر في مقاله التقديمي لفانون من أنّ العنف وروح الانتقام يمكن أن يحرّر الإنسان. وأنا أتفق معها تماماً هنا. وكذلك كما أشرنا، فقد وعى فانون ضرورة وضع حدود للعنف، لذلك أكّد كثيراً على أن تكون القيادات السياسيّة متعلمة، مثقفة، ولديها حسن الإصغاء، إذ بهذه الحالة يتحوّل العنف إلى وسيلة لمؤازرة النضال المسلّح ضدّ الكولونياليّة. فلا يحرّر العنف العفوي الإنسان، إنّه يدمّر بالكامل الجديّة والرغبة في النضال من أجل التحرّر.

إنّ أهمّ درس نتعلمه من فانون هو فشل العنف العفوي، أي الذي يأتي كردّ فعل، فمهما يكن دور العنف في هزيمة الأنظمة القمعيّة، فإنّه ليس كافياً لخلق ما يدعوه فانون بالتحرّر، وما تسمّيه أرنديت الحريّة.

لا يخلق العنف -طبقاً لأرنديت- نوعاً من القوّة التي تساعد المجتمع على الحصول على ما يطلبه من حريّة. فالحريّة الملموسة تتطلب من الناس أن يعملوا مع بعضهم بعضاً، يلتفتون للإقناع وليس للإكراه، وأن يختبروا آراءهم، وأن يتفقوا على معيار نقدي للحكم والتقييم على الممارسة السياسيّة.

إنّ الصعوبة التي نواجهها اليوم هي كيف نُبقي فكرة وممارسة الحريّة حيّة وملموسة في ظلّ توسّع العولمة، حيث هناك إغراءات كثيرة تدفع نحو العنف.

» بأيّ معنى يمكن القول إنّ العنف هو نقيض الفلسفة؟

ـ هناك حجج قويّة ومعتبرة لالتزام أخلاقي وسياسي باللّاعنف. إنّ أكثر ما يواجهنا في العالم المعاصر هو «تضخّم القوّة»، فإذا قبلنا نظام الأمر- الطاعة في علاقات القوّة كطريقة لفرض السيطرة،

فسيكون من الصعب إلغاء النتيجة التي تترتّب عليها، والتي هي أنَّ كلّ سياسة هي كفاح من أجل القوّة، والطبيعة القصوى لهذه القوّة هي العنف.

ما أريد أن أشير إليه أخيراً هنا هو: لا أعتقد أنَّه من الممكن أن نتنبّأ متى وأين سوف تظهر وتتنامى هذه القوّة، وأيّة حوادث تحفزها على الحركة. ولكن عندما نفحص بعناية تلك الحركات غير العنيفة التي نجحت في إنجاز أهدافها، نكتشف أنَّ هناك دائماً من هم على استعداد للعمل بهذه الطريقة. ما هو جوهري هو أن نُبقي فكرة القوّة غير العنيفة حيَّة ويمكن أن تُنجَز. وفي الوقت نفسه أن نعي حدود قوّة اللّاعنف، وكيف يمكن أن تقوَّض. لذلك علينا دائماً مواجهة السؤال عن متى وكيف يمكن أن يُبرّر العنف. إنَّ مثل هذا التبرير مفتوح أمامنا كتحدٍّ يتطلّب النقاش دائماً. فأنا أشكّ بإمكانيّة تأسيس مبادئ أو معايير كليّة وكونيّة تمكننا من أن نقرّر متى يُبرّر العنف أو لا يُبرّر. فكلّ المبادئ العامّة، بما فيها حّق الدفاع عن النفس، يمكن أن يُساء استعمالها.

» ما الذي يجب على الفيلسوف القيام به للسموّ بالذات الإنسانيّة نحو مجتمع السلم واللّاعنف؟

ـ لا يمكننا أن نحدّد بشكل مسبق كيف ومتى سينفجر العنف بيننا. ولا يظهر العنف في العالم بشكل واضح كعنف. إنَّه يتنكّر ويتخفّى، ويقدّم نفسه على أنَّه بريء وطاهر، ضروري ومبرّر وشرعي. لذلك فهي مهمّة معقدة وصعبة تلك التي تكشف العنف وما يغذّيه ويديمه. إنَّ مهمة كشف العنف ليست مهمّة نظريّة من أجل الفهم فقط، ولكنَّها مهمّة عمليّة أيضاً. فمن المهم أن نطوّر المفاهيم، وشكل الوصف، ونمط التحليل الذي يمكننا من إدراك لماذا تقدّم هذه الظاهرة نفسها مقبولة وطبيعيّة، في حين هي في الواقع عنف. يبقى هذا العمل الفكري لا جدوى منه ما لم نقم بمحاولة جديَّة على مستوى التعليم وتحفيز المجتمع أوتهيئة الشروط التي يستجيب بها للعنف ويكون مسؤولاً بالوقوف ضدّه.

سيكون من التضليل الاعتقاد أن تقتصر مشكلة العنف على أشكال جديدة من العنف فقط، فغالباً ما نعمى عن رؤية العنف الذي يحيط بنا، فهناك أشكال من العنف ليست جديدة، ولكن كانت لا تعتبر عنفاً في الماضي. إنَّها مهمّة صعبة تلك التي تتعلّق بتحديد العنف وكبحه، إذ غالباً ما تفشل هذه المهمّة أكثر من أن تنجح.

المحور الخامس: العنف في التحليل النفسي

ـ يُخيّل إليَّ أنّي قدَّمت إجابة ضمنيَّة عن هذا في سياق أجوبتي عن الأسئلة السابقة.

» ما مشاريعكم الفكريّة؟

ـ في الواقع، يا د. عبد الله، ما أشتغل عليه وأتمنّى التوفيق به، منه ما يتعلّق بقضايا الفلسفة السياسيّة وما أرى أنَّ له راهنيّة فكريّة اليوم، وأيضاً ما أسمّيه العقل التمامي في تجلياته الأيديولوجيَّة في العالم العربي وعلاقته بالإجابة عن السؤال: هل هناك إمكانات لحداثات بديلة أو طرق أخرى للحداثة؟ أيضاً يدور حول قضايا تتعلق بنظريّة المواطنة ومصائر التحرّر والحريَّة في مجتمعات تقليديَّة، والفلسفة الجمهوريَّة، إذ هناك راهنيّة لاستعادة هذه القيم في عالم عربي تنقسم مجتمعاته إلى ملل ونحل.

المساهمون في الملف

ـ الطيب بوعزة:

باحث وكاتب مغربي، حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من كليّة الآداب، جامعة محمّد الخامس بالرباط. يعمل حاليّاً أستاذاً للتعليم العالي في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين/ طنجة، له مجموعة كثيرة من المقالات والدراسات منشورة في مجلات وصحف محليّة ودوليّة. صدر له مجموعة من الكتب، من بينها: كتاب "مشكلة الثقافة"، كتاب "قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر"، كتاب "مقاربات ورؤى في الفن"، كتاب "نقد الفكر الفلسفي من جزأين. يشرف الطيب بوعزة على التحكيم العلمي لبحوث قسم الدراسات الفلسفيّة والعلوم الاجتماعيّة بمؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ـ مصطفى بن تمسك:

باحث تونسي، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، وهو أستاذ بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان- تونس. له مجموعة من الإسهامات الفكريّة، نشر له كتاب بعنوان: "أصول الهويّة الحديثة وعللها".

ـ يحيى بن الوليد:

باحث وأكاديمي مغربي، مختص في قضايا التراث والنقد الثقافي، حاصل على دكتوراه في الخطاب النقدي والفلسفي بالمغرب. من مؤلفاته: "التراث والقراءة: دراسة في الخطاب النقدي عند جابر عصفور"، و"الوعي المحلق: إدوارد سعيد وحال العرب".

ـ عمر بن بوجليدة:

باحث ومترجم تونسي، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، تونس. نشر العديد من الأبحاث والدراسات في مجلات عربيّة. من مؤلفاته: "الحداثة واستبعاد الآخر/ دراسة أركيولوجيّة في جدل العقلانيّة والجنون" (2013).

ـ عز الدين الخطابي:

أكاديمي ومترجم مغربي، أستاذ باحث بالمدرسة العليا للأساتذة بمكناس، شعبة الفلسفة، ومنسّق مسلك ماستر الفلسفة والتربية، حاصل على الدكتوراه في الإثنولوجيا من جامعة نيس بفرنسا. عضو بهيئة تحرير مجلّات: عالم التربية، ليلي، دفاتر التربية والتكوين. أصدر العديد من المؤلفات في مجالات التربية والفلسفة والاجتماع، من بينها: "سوسيولوجيا التقليد والحداثة بالمجتمع المغربي" (2001)، "مسارات الدرس الفلسفي بالمغرب" (2002)، "أسئلة الحداثة ورهاناتها" (2009). كما ترجم عدّة أعمال لمفكرين وفلاسفة، من ضمنها: عن "الحق في الفلسفة" لجاك دريدا (2010)، "المغرب المجهول" لأوغست موليراس، و"المعلم الجاهل" لجاك رانسيير (2014).

ـ عماد الدين إبراهيم عبد الرازق:

باحث مصري، أستاذ مساعد الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكليّة الآداب جامعة بني سويف- مصر. حصل على درجة الدكتوراه في الآداب من قسم الفلسفة بكليّة الآداب، جامعة الزقازيق. من مقالاته وأبحاثه: "نظريّة المعرفة عند رودريك شيشولم" و"العقل عند أرمسترونج"، و"الله والنفس في فلسفة سوين بيرن"...وغيرها من المشاركات والمداخلات في مجالات مصريّة محكمة ومجلات عربيّة.

ـ عامر عبد زيد الوائلي:

باحث عراقي، أستاذ جامعي بكليّة الآداب، جامعة الكوفة. ألّف وأشرف على العديد من الكتب، منها: نقد العقل العربي عند محمّد عابد الجابري، يوتوبيا القول السياسي، اليوتوبيا والفلسفة، جدليّة العلاقة بين التصوّف والعرفان في الإسلام، ... وغيرها.

ـ محمّد ممدوح علي عبد المجيد:

باحث مصري، حاصل على دكتوراه في الفلسفة اليونانيّة وفلسفة القانون. عضو الرابطة العربيّة الأكاديميّة للفلسفة. باحث بكليّة الآداب- جامعة المنصورة. له أعمال منشورة، منها: "أصل القانون قبل أفلاطون"، و"فلسفة القانون بين أفلاطون وشيشرون"، و"فلسفة المقاومة في السياسة والقانون عند اليونان والرومان".

ـ إكرام علي إبراهيم محمّد عيد:

شاعرة وأديبة مصريّة، حاصلة على ليسانس حقوق جامعة القاهرة، وباحثة في الأنثروبولوجيا، رسالة ماجستير بجامعة القاهرة. من مؤلفاتها: ديوان شعر نهار مجروح الصادر عن دار الأدهم للنشر والتوزيع عام 2013، وديوان شعر لحظة عبط الصادر عن الهيئة العامّة لقصور الثقافة عام 2010.

ـ سلمى بالحاج مبروك:

باحثة تونسيّة، تخصّص فلسفة معاصرة وفلسفة القيم والعمل. باحثة بالجامعة التونسيّة، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة 9 أفريل، تونس. عضوة في مخبر البحوث الفلسفيّة "الفيلاب" بالجامعة التونسيّة. صدرت لها عدة دراسات وترجمات، منها: "قراءات ورؤى في النسق المعرفي الإنساني". وترجمة لكتاب "ما هي السياسة"؟ لحنة أرندت.

ـ غيضان السيد علي:

باحث مصري، أستاذ الفلسفة بكليّة الآداب، جامعة بني سويف، له مجموعة من المقالات والأبحاث في عدّة مجلات عربيّة.

ـ علي رسول حسن الربيعي:

باحث وأكاديمي عراقي، حاصل على دكتوراه في الفلسفة، كينكَز كولج/ جامعة أبيردين، بريطانيا. باحث في جامعة إبيردين، وجامعة كوينز ميري. مختص في الفلسفة والفكر السياسي المعاصر. له كتابات عديدة منشورة بصحف ومجلات عربيّة. شارك في مؤتمرات وندوات فكريّة في العالم العربي، مثل المؤتمرات التي نظمتها الجمعيّة الفلسفيّة العربيّة ومركز دراسات الأهرام ومركز الجزيرة للدراسات.

ـ عبد الحق منصف:

باحث مغربي من مواليد 1958 بفاس (المغرب). حاصل على شهادة الدكتوراه سنة 2002 في الفلسفة، جامعة محمّد الخامس بالرباط. درس الفلسفة بكليّة الآداب بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس (المغرب). حاليّاً يعمل مديراً مساعداً للدراسات والبحث بإدارة المجلس الأعلى للتعليم بالمغرب (الرباط)، حائز على جائزة المغرب للكتاب في العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة سنة 2007 عن كتابه: «رهانات البيداغوجيا المعاصرة، دراسة في قضايا التعلم والثقافة المدرسيّة». أهمّ كتبه المنشورة: الكتابة والتجربة الصوفيّة، نموذج محيي الدين بن عربي (1987) (منشورات عكاظ، الرباط)، رهانات البيداغوجيا المعاصرة، دراسة في قضايا التعلم والثقافة المدرسيّة (2006) (منشورات أفريقيا الشرق، الدار البيضاء).

ـ عبد الله بربزي:

باحث مغربي، حاصل على دكتوراه في علوم التربية وأستاذ التعليم العالي بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس. من مؤلفاته: طرق المراجعة وقلق الامتحان تشخيص الصعوبات واقتراح الحلول (2012)، منشورات أفريقيا الشرق.

ـ منوبي غباش:

باحث وأكاديمي تونسي، حاصل على دكتوراه في الفلسفة السياسيّة والأخلاقيّة. أستاذ مساعد بالمعهد التحضيري للدراسات الأدبيّة والعلوم الإنسانيّة بتونس، قسم الفلسفة، جامعة تونس. مهتم بالفلسفة السياسيّة-الأخلاقيّة والمشروعيّة السياسيّة، وأشكال الديمقراطيّة، والعدالة الاجتماعيّة، والدراسات الثقافيّة والحضاريّة.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018